

Yo y Tú

Aspectos Teóricos de la Interpersonalidad en la Filosofía de la Libertad de Rudolf Steiner

Hartmut Traub

Universidad Alanus de Artes y Ciencias Sociales, Departamento de Ciencias de la Educación

____ Traducción Aida Montenegro

1. Algunos Hitos en el Desarrollo Histórico de la Idea de Interpersonalidad

“No tú, no yo; no yo, no tú” (Fichte, 1834, RF, p. 189)¹. Con esta declaración de principio, Fichte, en Fundamento de toda Doctrina de la Ciencia (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, en alemán), establece que la vida humana es esencialmente de naturaleza correlativa, una condición del ser, caracterizada por los efectos recíprocamente determinantes del Yo sobre Tú y del Tú sobre el Yo. El involucramiento con el Otro define al igual que forma la existencia del individuo humano de manera constitutiva. Esto se expresa en la segunda declaración del principio de Fichte, “El ser humano [...] solo se convierte en un ser humano entre otros seres humanos” (RF, III, p. 39).

La cuestión del carácter ontológicamente constitutivo del involucramiento humano mutuamente determinante se considera, en la historia de los problemas filosóficos, bajo la rúbrica de la dinámica interpersonal o de intersubjetividad².

Desde su primera exposición filosófica a principios del siglo XVIII, la relación Yo-Tú se ha discutido muchas veces, y no sólo en filosofía, sino también en teología y psicología. Su tratamiento filosófico más conocido actualmente es probablemente el Yo-y-Tú de Martin Buber, junto con el desarrollo posterior de su pensamiento, el Principio Dialógico (Buber, 2009, pp. 5-136). El desarrollo multifacético del “pensamiento dialógico”, desde su inicio con Heinrich Jacobi (ibid. p. 301), luego a través de Fichte y Feuerbach en el siglo XX hasta Karl Jaspers y otros, ha sido documentado críticamente por Buber en “Sobre la Historia del Principio Dialógico” (Zur Geschichte des dialogischen Prinzips, en alemán) (ibid. pp. 299-320).³ Más

1. En lo que sigue, las citas de Fichte son tomadas de la Recopilación de Fichte (Fichtes sämtliche Werke), editado por I.H. Fichte. Berlín 1834-1846. Las citas son referenciadas aquí como RF.

2. La designación variable de la relación Yo-Tú, ya sea en términos de lo interpersonal o lo intersubjetivo, denota una inclinación significativa en el énfasis, tanto en términos teóricos como existenciales, en la forma en que se realiza el análisis de este tema. Tendremos ocasión de entrar en esto con detalle más adelante.

3. Es cuestionable si la afirmación de Buber de que sólo se puede hablar de pensamiento dialógico o de un principio dialógico dentro del contexto explícito de la relación Yo-Tú sea así. El pensamiento dialógico, al menos como principio metodológico, está presente en la dialéctica platónica y la forma conversacional asociada de los diálogos socráticos. Además, es un punto discutible si en el contexto de la historia humana, la naturaleza dialógica de la interacción humana es de alguna manera un principio universal del desarrollo vivo que se expresa así misma de una manera específica como especie. La implicación de esto, si deseamos ampliar considerablemente el concepto del Logos, es que el dúo de mirlos o los cantos de ballenas podría interpretarse como formas

recientemente, la línea del pensamiento dialógico se ha ampliado para incluir el proceso del “diálogo libre” y la “teoría consensuada de la verdad”, ambas desarrolladas por K.O. Apel (1976) y J. Habermas (1991) en el contexto de la ética discursiva.⁴

Fuera de la filosofía, la relación Yo-Tú también juega un papel importante en teología y psicología. Karl Barth, uno de los teólogos más importantes del siglo XX, declara: “Ser humano [es] tener nuestro ser definido por la presencia de otro ser humano” (Barth, 1992, p. 296). Eso significa que el *ens humanum* no se atribuye al ser humano como una constante antropológica, sino que crece y se manifiesta en interacción con el otro. Y para el psicoterapeuta y antropólogo Viktor Frankl, esto representa la única posibilidad de autorrealización completa: “Ser completamente humano y llegar a la autorrealización total sólo es posible en la medida en que se trascienda en relación con algo o alguien existente en el mundo” (Frankl, 2018, p. 53).

En la historia de las ideas, este tema de la dinámica recíproca interpersonal, la determinación del significado completo de lo que es ser humano por la relación auto-trascendente de la experiencia del Tú, está conectado a un segundo aspecto fundamental del proceso de autodescubrimiento, es decir, el de reconocimiento. Subjetivamente, los seres humanos pueden pensar en sí mismos de muchas maneras diferentes, siempre que hayan alcanzado un cierto nivel de autorreflexión. En los reinos internos de la conciencia no hay límite para la diversidad de posibles imágenes de sí mismos. Sin embargo, objetivamente, el ser de una persona se funda en su reconocimiento por parte de Otro, ya sea en términos metafísicos-teológicos como la imagen amada y elegida de Dios, o en términos sociopolíticos como un individuo con dignidad inviolable, o por ser apreciado en un contexto social con el cual se está familiarizado.

En la historia de las ideas existen, en filosofía y teología, también teorías altamente influyentes en torno a esta dimensión de reconocimiento en la ontología de la interacción interpersonal. Esto va especialmente para el período clásico de la filosofía alemana, que tuvo un efecto tan formativo en Steiner. Así, en la Fenomenología del Espíritu o de la Mente (*Phänomenologie des Geistes*, en alemán) de Hegel, en el capítulo sobre la constitución de la conciencia, encontramos: “Ellos [dos individuos reunidos] se reconocen a sí mismos como cada uno reconociendo al otro” (Hegel, 1807, p. 147). Y es sólo a través de esta reunión con el otro, el extraño, que la conciencia se constituye explícitamente como la conciencia de un yo particular, como la autoconciencia. El significado especial del reconocimiento mutuo de Yo y Tú también fue retratado por Fichte, en Fundamento del Derecho Natural (*Grundlage des Naturrechts*, en alemán), en los siguientes términos: “La relación de los seres libres entre sí es [...] caracterizada por los efectos recíprocos de la inteligencia y la libertad. Para que uno pueda reconocer al otro, ambos deben participar en el reconocimiento mutuo. Y ninguno puede tratar al otro como un ser libre si no se tratan como seres libres” (Fichte, 1834, RF III, p. 44).

Sin embargo, esta connotación en gran medida positiva del reconocimiento y objetivación del otro a través de la afirmación mutua de su libertad y la actitud recíprocamente respetuosa que se deriva de ella, tiene otro lado. La objetivación del sujeto a través de “los ojos del otro” también conduce a la „exposición“ e „indefensión“ del yo ante su contraparte. En “los ojos del otro”, según J-P Sartre, el Ser en sí mismo experimenta su libertad para hacerse un objeto de sí mismo. “Así, para mí, el otro [...] es el ser para el que soy un objeto, a través del cual logro mi objetividad” (Sartre, 1991, p. 486). El ser en sí mismo, sin embargo, experimenta su objetividad en “los ojos del otro” como extraño, como “la muerte de sus potencialidades”, como “la descentración de su mundo”, y todo esto acompañado por la “incomodidad” del sentimiento de “vergüenza” (ibid. p. 493). Con este motivo del acto objetivante de mirar del otro y el sentimiento concomitante de vergüenza que invoca en el Ser así observado, Sartre está haciendo una referencia subliminal al motivo bíblico de la Caída, a la desnudez e indefensión del Ser ante la voz y los ojos del otro, quien en ese contexto es Dios. La criatura hecha a imagen de Dios, el ser humano, transforma fundamentalmente su relación con Dios al desobedecer el mandato divino de no comer del árbol del conocimiento. Intentando ocultarse, se convierte en la contraparte de Dios. Dios, al buscarlo, se dirige a él como Tú: “Adán, ¿dónde estás?” Y Adam le responde “avergonzado”: “Escuché tu voz [...] y tuve miedo; y me escondí, porque estaba

dialógicas. Otro ejemplo interesante de la relación Yo-Tú es el “diálogo interno” sobre el cual los reformadores protestantes pusieron tanto énfasis, y “el tribunal interno de justicia” que Kant denominó en su filosofía moral.

4. Véase el relato teórico de Apel sobre el “reconocimiento recíproco entre miembros iguales de una comunidad de argumentación”, en Apel (1976), p. 400. En los escritos de Apel, la conexión de Buber se hace explícita. Véase Apel, p. 87.

desnudo” (1. Mo 3, 7-9). Este pensamiento del primer hombre que se dirige como Tú por la voz de Dios es, según Martin Buber, una “contribución muy significativa a nuestras deliberaciones [sobre el principio dialógico]” realizado por otro pensador teológico sobre la dinámica interpersonal, Franz Rosenzweig. El discurso de Dios hacia Adán como “Tú” establece a Dios como el “autor e iniciador de todo el diálogo entre él [Dios] y el alma humana” (Buber, 2009, p. 305).

Por lo tanto, la apertura del Ser a la voz y los ojos del otro es ambivalente, en la medida en que es reconocida y objetivada como un ser libre, al mismo tiempo que se revela como algo encerrado en su propia autoprotección, siendo despojado de esto y expuesto a la mirada y al juicio del otro en la dolorosa apertura de su objetividad.

La pregunta que debe responderse a continuación es ¿dónde se encuentra el pensamiento de Rudolf Steiner en relación con los problemas de la dinámica interpersonal y el reconocimiento mutuo? Según la lectura de Buber de la historia del “pensamiento dialógico”, este es un tema que fue cargado por impulsos poderosos que emanan de la tradición a la que Steiner estaba particularmente inclinado en sus comienzos filosóficos. En otras palabras, estaba “en el aire” y bajo intensa discusión en la filosofía y teología de principios del siglo XX.

2. Antroposofía: Un plan para la “redención personal”

Me parece que, para la antroposofía, como un cuerpo de conocimiento de la naturaleza del ser humano, todos los conceptos que acabamos de considerar no juegan un papel prominente, constitutivo o sistemático. No está expresado en términos del Otro, el “Tú” y el tipo de comprensión humana, autorrealización y reconocimiento mutuo basado y derivado de la relación Yo-Tú. Esto no es casualidad. La razón del “espacio en blanco” sobre este tema en la antroposofía es que, en principio, todo su enfoque está orientado hacia el “Yo” o Ser. Porque la antroposofía, y esto incluye la Filosofía de la Libertad de Steiner, se ocupa principalmente del descubrimiento, el crecimiento y el desarrollo de las facultades relacionadas con el “yo” en relación con el conocimiento y la acción, en otras palabras, el Ser autónomo y los mundos súper sensibles pudieron abrir tales asuntos como la visión del Otro del Ser y la visión del Ser del Otro tienden a permanecer periféricos. Esto no significa que Steiner haya ignorado por completo el mundo de la sociedad y la política. Todo lo contrario: la sociedad y las tradiciones que la configuraron, la organización del Estado y la economía, y de las instituciones culturales, las iglesias y las creencias que promulgaron, encuentran su lugar en el pensamiento de Steiner. De hecho, estas encuentran un tratamiento sistemático en su triple modelo de sociedad. Por otro lado, el campo asociado principalmente con nuestra naturaleza esencial, abierto en primer lugar por Kierkegaard, es decir, el de la existencia humana básica y el “mundo de copresencia inmediata” interpersonal asociado con él, apenas tiene significado para la antropología de Steiner y la teoría de la constitución de la autoconciencia o el “yo”. Su principal preocupación, en la búsqueda de la idea del perfeccionismo, es más con “el esfuerzo ascendente del alma hacia la libertad”, y lo que le interesa es el concepto de filosofía como “casi exclusivamente la provincia de la experiencia individual (interior)” (GA 39, p. 232)⁵. Estas declaraciones de Steiner, relacionadas con la publicación de *La filosofía de la Libertad* en 1894, son paradigmáticas.⁶ Porque incluso él más tarde se expresa casi palabra por palabra y en el mismo sentido introspectivo con respecto a la naturaleza de la adquisición del conocimiento antroposófico. En 1918, encontramos en su epílogo de la octava edición, *¿Cómo lograr el conocimiento de los mundos superiores?:* “Lo que experimenta el alma humana en la forma en que se entiende aquí, ciertamente tiene lugar en el campo de la experiencia puramente espiritual y emocional” (GA 10, S. 216). Y de esta manera, lo principal es que “en la experiencia interna de uno [...] uno [puede] levantarse psicológicamente para experimentar la parte pensante de la vida interior por separado

5. Los escritos de Steiner se citarán de la *Edición Completa de Rudolf Steiner*, Dornach (GA) y de la *Edición Crítica sobre los Escritos de Rudolf Steiner* por Christian Clement. Stuttgart-Bad Cannstatt (SKA).

6. Estas declaraciones de Steiner y la actitud expresada en ellas deben verse en un contexto biográfico con la influencia permanente de Zarathustra de Nietzsche y su ideal del pensador solitario. Las cartas de Steiner a Rosa Mayreder y Pauline Specht de 1894 relacionan expresamente la *Filosofía de la Libertad* con Nietzsche y, en cierto sentido, se puede pensar que Steiner dirigió su libro a Nietzsche (véase GA 398, p. 232 y p. 238).

[de todo lo corporal] por uno mismo”, para hacerlo con el fin de permitir una experiencia de “revelaciones suprasensibles” (ibid., pp. 217-220). Esta manera de auto-optimización espiritual y perfeccionamiento, el Tú del otro no juega un papel constitutivo, sino más bien periférico, como el del maestro o instructor (ibid., p. 221). Helmut Zander, por lo tanto, habla con un cierto derecho de antroposofía como método de “redención propia”⁷. Sin embargo, contrariamente a esta tendencia antroposófica básica dominante hacia la autorrealización del hombre a través de la forma de internalizar y animar lo sobrenatural, la *Filosofía de la Libertad* en particular contiene algunos aspectos culturales notables y consideraciones moral-filosóficas que son adecuadas para contrarrestar la impresión descrita de la Antroposofía como una teoría de la auto-redención y, si no para romper el dominio de un monismo egológico⁸, al menos para contrarrestarlo⁹.

La discusión sistemática de estos aspectos abre una visión hasta ahora poco conocida, pero antroposófica y generalmente teóricamente comunicativa de la visión de Steiner de la estructura de relación elemental del ser humano en la relación entre Yo y Tú.

3. La respuesta de Steiner a la acusación de solipsismo de Eduard von Hartmann

El 1 de noviembre de 1894, Rudolf Steiner escribió una carta informativa a Eduard von Hartmann. En esta carta, él trata sobre sus comentarios sobre la *Filosofía de la Libertad* publicados en el mismo año. El tema central que Steiner aborda es la crítica al “individualismo ético” que Steiner incluye en la segunda parte de la *Filosofía de la Libertad*, “que conduce inevitablemente al solipsismo, el [...] ilusionismo y el agnosticismo [...] [y por lo tanto corre el riesgo] de deslizarse al abismo de la no filosofía” (GA 4a, p. 420).

¿De qué trata la crítica de Hartmann? A diferencia de Kant, Steiner ha mantenido y tratado de justificar que el fundamento de la máxima moral no debería basarse en su verificación por medio del imperativo categórico y la compulsión resultante de hacerlo, sino sobre la base de la intuición moral individual, si nuestra libertad fuese real (SKA 2, pp. 204–213)¹⁰. La individualización de los principios morales en el camino de una fuente subjetiva de conocimiento, llamada intuición, dio a Hartmann la impresión de una justificación de Steiner sobre la moral puramente basada en lo subjetivo. Obviamente, esta impresión no pudo resolverse por el hecho de que Steiner trató de salvaguardar la intuición contra la arbitrariedad moral al caracterizarla como la habilidad de pensar en conceptos e ideas universales¹¹. La acusación contra la Filosofía de Libertad que conduce al «solipsismo» y el «ilusionismo» y el riesgo de caer en el «abismo de la falta de filosofía» estaban presentes. Y Steiner no podía dejarlo así.

Su respuesta a las acusaciones de Hartmann es notable, tanto en términos del tema en sí como en términos de su relevancia en la histórica de sus obras. Sobre todo, hay dos argumentos con los que Steiner contrarresta las críticas de Hartmann. En el primer argumento, él está de acuerdo con Hartmann sobre el hecho de que sea acusado de solipsismo, pero sólo con la condición de que el axioma de Schopenhauer, “[...] el mundo es mi imagen mental”¹². Según Steiner, sin embargo, este no es el caso. En contra de la “teoría de la inmanencia” (GA 39, p. 226) del idealismo subjetivo imputado a él por Hartmann, explica:

7. H. Zander (2019), p. 61 y p. 207.

8. Véase el ensayo de Steiner “Individualismo en la filosofía” (1899), en GA 30, pp. 99-152.

9. En la línea de enmascarar este tema a favor de la primacía de la “auto-redención”, encontramos la antología antroposófica inspirada en “Filosofía de la libertad”: Una ciencia humana del yo superior de Rudolf Steiner, editada por K.M. Dietz y publicada en 1994. El tema de la interpersonalidad no fue mencionado por los autores de este volumen, y mucho menos le dan un tratamiento sistemático (ver Dietz, 1994). Por el contrario, Herbert Witzmann, en su ensayo de 1985 “El despertar de otras personas” ya había llamado la atención sobre los aspectos “interpersonales” de la Filosofía de la Libertad, así como la importancia de este tema para “la vida comunitaria de la Sociedad Antroposófica” (Steiner, citado en Witzmann 1985, p. 39). Estudiaremos más de cerca este ensayo en lo que sigue. Agradezco la referencia sobre Witzmann al Prof. J. Schieren.

10. Véase también H. Traub (2011), pp. 744-791.

11. Hartmann más tarde abordó este argumento en una carta del 13 de junio de 1897 (GA 39, p. 357). Consideraremos esto más adelante.

12. Steiner estaba muy familiarizado con la filosofía de Schopenhauer, especialmente con su trabajo principal, *El Mundo como Voluntad y Representación (Die Welt als Wille und Vorstellung, en alemán)*. En la década de 1890, de hecho, Steiner estaba trabajando para la editorial Cotta en una edición de las obras de Schopenhauer.

“No puedo dar el paso por el cual el mundo empíricamente dado es absorbido en la conciencia. Por eso no soy fenomenalista. Para mí, el contenido mundial empíricamente dado no es el contenido de la conciencia” (ibid.).

En otras palabras, Steiner insiste en ser empirista y realista, especialmente cuando se trata de la intuición individualizada de las ideas morales universales, es decir, el contenido de la “imaginación moral” (ibid.). No es necesario decidir aquí qué tipo de realidad son las ideas en el campo de la imaginación moral. Lo que es importante es registrar este hecho. Debido a que esta aclaración sienta las bases para la discusión de otro tema, un tema que, hasta donde puedo ver, se trata poco en la literatura de investigación sobre la cosmovisión filosófica de Steiner. Sin embargo, esto es de fundamental significado para su idea de Antroposofía y sus campos prácticos, especialmente el de la pedagogía, pero también el de la medicina. Este es el tema esbozado en la introducción, a saber, el de la interpersonalidad.

Específicamente, el contexto de la carta a Hartmann aborda la cuestión moral-filosófica de las condiciones de la posibilidad de armonizar las intuiciones morales de diferentes “conciencias individuales” (ibid., p. 226). Lo que Steiner le expresa a Hartmann en la carta de 1894 es, de manera condensada, lo que él en la *Filosofía de la Libertad* ya había explicado en el Capítulo IX: “Sólo porque los humanos son uno en espíritu, pueden vivir lado a lado” (SKA 2, p. 187)¹³.

En contra posición con Hartmann, la carta continúa: “El ideal moral que yo [como una individualización de la conciencia] tengo en mente es numéricamente idéntico al [ideal] que alguien más tiene en mente. Esto no parece ser el caso, porque [el ideal moral] está conectado con ciertas percepciones del mundo [sensorial], que no son numéricamente idénticas a los individuos orgánicos involucrados. Pero la única razón por la que estos no son numéricamente idénticos es porque son entidades espacio-temporales. Sin embargo, cuando los conceptos de espacio y tiempo dejan de tener sentido, como en el ámbito de la ética, es allí donde también se hace imposible hablar de lo numéricamente diferente” (GA 39, p. 226). Steiner ahora le reconoce a Hartmann que su libro tiene un faltante, ya que no resolvió este problema de mediación entre la individualidad y la universalidad de manera satisfactoria. Sin embargo, expresa la esperanza de que las notas de Hartmann “serían útiles si tuviera la oportunidad de publicar sus pensamientos sobre el asunto en algún contexto nuevo” (ibid., p. 228). Y esto es exactamente lo que sucedió. En el “Primer apéndice” de la nueva edición de la *Filosofía de la Libertad* en 1918 (SKA 2, pp. 251-256), Steiner vuelve una vez más a los extremos sueltos de su disputa con Hartmann sobre el tema de la interpersonalidad. Las palabras iniciales del apéndice son: “Las objeciones de naturaleza filosófica que se me formularon inmediatamente después de la aparición de este libro me instan a agregar el siguiente comentario breve a esta nueva edición” (SKA 2, p. 251). Y en unas pocas oraciones, Steiner está, una vez más, en *medias res*, en otras palabras, comprometido con la exposición de la pregunta planteada por Hartmann en 1894 sobre “los posibles efectos de la vida del alma de otra persona sobre la propia (del sujeto)” (Ibid.). Y el problema tan “absurdamente” imputado a Steiner por Hartmann, el del “solipsismo”, la suposición de que “otras personas solo viven en mi mente” (ibid., p. 259) está una vez más sobre la mesa.

En 1918, veinticuatro años extremadamente ocupados después de la primera publicación de la *Filosofía de la Libertad*, tiempo en el que Steiner se había convertido de filósofo a teósofo y a antroposofista, siente que es necesario retomar las viejas preguntas sobre la naturaleza de la interacción moral y espiritual, así como su “estado epistemológico”, en un intento de resolver este problema “faltante” de alguna manera¹⁴.

El hecho de que haya dado este paso en esta etapa de su vida y del desarrollo de sus ideas sirve para mostrar que este tema de la dinámica interpersonal, la relación entre “Yo y Tú” no es algo artificialmente agregado al pensamiento de Steiner dentro del contexto de la *Filosofía de la Libertad*. Steiner evidentemente sintió que era importante colocar este tema una vez más en el horizonte de su filosofía y de la antroposofía¹⁵.

13. Sobre el contexto de esta idea y su desarrollo posterior, véase Traub (2011), p. 843.

14. En 1897 Hartmann respondió a Steiner una vez más en una carta del 13 de junio. Volveremos a eso más adelante. Cuando Steiner habla de “Objeciones que me fueron expresadas inmediatamente después de la aparición de este libro” (SKA 2, p. 251), la pregunta es si en 1918 estaba incorporando esta respuesta de Hartmann en 1897 en su exposición, porque esto no puede ser fácilmente interpretado como “inmediatamente después de la aparición de este libro”.

15. El hecho de que en 1923 Steiner llamara especialmente la atención sobre el “despertar de la conciencia interpersonal” como una categoría central en el desarrollo y la organización de la Sociedad Antroposófica deja claro cuán fuertemente se sentía acerca de la dimensión de la interpersonalidad también en contextos institucionales.

Desafortunadamente, no hay lugar conocido que sepa Steiner le haya dado a este tema un tratamiento sistemático, o tratado en profundidad sus implicaciones para la filosofía y la antroposofía. Sin embargo, la *Filosofía de la Libertad*, en las “preguntas finales” contenidas en el capítulo “La realidad de la Libertad” en la segunda parte, en el “Apéndice”, y en la carta citada anteriormente ofrecen material suficiente para el desarrollo de las características básicas de una concepción filosófica de la interpersonalidad.

Vale la pena explorar su significado e implicaciones adicionales no sólo en el campo de la interacción personal, sino también en la medida en que se aplican a situaciones de enseñanza y aprendizaje en el área de “liderazgo espiritual” y “entrenamiento espiritual”, a la educación y en la comunicación médico-paciente.

4. Tensiones y dimensiones de la interacción y comunicación interpersonal en la Filosofía de la Libertad de Steiner

En lo que sigue exploraremos en detalle tres pasajes de la *Filosofía de la Libertad* para aclarar hasta qué punto el trabajo filosófico principal de Steiner (y la base de su antroposofía posterior) puede considerarse como un punto de partida para un modelo original de una teoría de la interpersonalidad. El hecho de que Steiner no le haya dado a este importante tema (tratado en la filosofía y la teología moderna, igual que en la sociología y psicología) un capítulo exclusivo en la *Filosofía de la Libertad* no significa que no figura en el libro. Inmediatamente después de la publicación del libro, el propio Steiner admitió que su estructura y entrega estaban llenas de saltos y rupturas, y habló de la urgencia de su “anhelo por llegar a la conclusión” (GA 39, p. 232), a lo que en gran medida la integridad discursiva había sido víctima (ibid.). Uno de estos temas no tratados bien podría haber sido el de la interpersonalidad. Steiner era muy consciente de haber mencionado este tema brevemente, y de que necesitaba un tratamiento más completo en el espíritu de su pensamiento filosófico y antroposófico. Esto se muestra al retomarlo en el primer apéndice de la segunda edición de la *Filosofía de la Libertad*, al interpolar explicaciones en lugares pertinentes a este tema en la nueva edición, y al abordar este tema en relación con la reconstrucción del Goetheanum después de su destrucción en 1923.

4.1

La primera respuesta de Steiner a la acusación de solipsismo de Hartmann se relaciona con un pasaje en el capítulo IX de la primera edición de la *Filosofía de la Libertad*. Allí Steiner había expuesto su pensamiento sobre cómo podría haber una “sincronización” de la intuición de las ideas morales en diferentes individuos. Lo que es notable de este pasaje es que no se refiere al problema del solipsismo señalado por Hartmann, sino al problema del atomismo moral. La pregunta aquí es: “¿Cómo [...] las personas tendrán una vida social si todos se esfuerzan por afirmar su propia individualidad?” (SKA 2, p. 186). Al formularlo así, Steiner distingue su interpretación de la de Schopenhauer, para quien el yo como sujeto perceptor existe. Contrario a esto, Steiner asume una pluralidad de sujetos morales individuales y aislados. De hecho, esto es algo diferente del solipsismo que Hartmann le atribuyó. La solución de Steiner al problema del atomismo presentada en el capítulo IX consiste en aludir a la universalidad del mundo de las ideas, al que en principio cada individuo tiene acceso. Porque “el mundo de las ideas que está activo en mí [no] es otro [...] que el activo en mis semejantes” (ibid.). En consecuencia, el atomismo moral, egoísmo o individualismo (también solipsismo) resulta de la concentración analítica en las diferencias accidentales entre situaciones que involucran las acciones de los individuos, así como de las peculiaridades biográficas y personales infundidas en estas situaciones por las personas involucradas. Si estas idiosincrasias moralmente intrascendentes no se tienen en cuenta y solo el corazón de la intuición moral particular reina (asumiendo el realismo de Steiner con respecto a las ideas), entonces no solo se evidencia una contradicción entre las máximas para la acción de los individuos involucrados, sino también incluso es posible de esta manera establecer una congruencia moral y espiritual entre ellos. De esto se deduce que un “malentendido moral, un choque [...] entre personas moralmente libres está fuera de discusión”. Al excluir las influencias situacionales contingentes se pueden “encontrar entre sí en la misma intención, si persiguen el mismo objetivo” (ibid., p. 186, cursiva del autor).

Dentro del contexto de la historia de los problemas filosóficos, lo que dice Steiner aquí en la *Filosofía de la Libertad* puede parecer una repetición de la idea de Fichte de “la síntesis del mundo mental” (Fichte, 1962, GA III/4, pp. 43-53)¹⁶, o una variación de la “armonía preestablecida” de Leibniz (Leibniz, 1979, pp. 24-35), o una anticipación de la “comunidad de comunicación a priori” de K.O. Apel (Apel, 1976, pp. 358-435). En un examen más detallado, sin embargo, resulta tener una voz especial propia. Steiner habla de un encuentro. Y este ‘encuentro’ no es entre cualquier individuo, sino que es una ‘encuentro’ entre ‘yo y un ser humano’ (SKA 2, p. 186). Aquí Steiner tiene algo más en mente que la posibilidad de acuerdos entre sujetos hipotéticos individuales. Esto queda claro en el apéndice que se sintió obligado a agregar a la segunda edición, por las críticas de Eduard von Hartmann. Aquí Steiner toma la dimensión del encuentro de individuos libres y el mundo único de ideas morales a las que proporciona acceso, sujeto a los dictados de la observación y la experiencia. El acceso a la unidad del mundo de ideas que yo y mi prójimo tenemos en común es “[...] y debe ser el resultado de la experiencia del mundo. Porque si fuera aprehendido a través de otra cosa que no sea la observación, entonces sería un ámbito en el que ninguna experiencia individual sería admisible, sino sólo normas generales” (ibid.). El motivo de la “experiencia individual” basado únicamente en la experiencia y la observación, o la dimensión de “perteneciente a mí” o “perteneciente a él” es lo que para Steiner hace aquí la diferencia cualitativa entre una descripción teórica de la situación del problema de la interacción interpersonal y la experiencia real del encuentro interpersonal. Al mismo tiempo, la calidad experiencial y observacional del encuentro significa la diferencia entre una experiencia hipotética y una experiencia real de libertad. Aquí también, con esta idea del encuentro interpersonal basado en la experiencia, Steiner se muestra así mismo como un empirista¹⁷, tal como se enfatizó al principio.

Esta tesis, que Steiner aquí, y no sólo aquí, estaba preocupado por distinguir entre la relación experiencial y la relación puramente especulativa, está respaldada por otras dos declaraciones sobre el enfoque metodológico fundamental empleado en la *Filosofía de la Libertad*. En la famosa y muy citada carta a Rosa Meyreder del 4 de noviembre de 1894, Steiner escribe: “No teorizo, narro los acontecimientos de mi vida interior. [...] Todo en mi libro tiene un significado personal, [...] cada línea una experiencia personal” (GA 39, p. 232). Con respecto al tema de la dinámica interpersonal, esta calificación del método epistemológico de la *Filosofía de la Libertad*, si se quiere, sirve para subrayar el carácter basado en la experiencia de la relación entre el “Yo” de Steiner y el del “prójimo”. La segunda declaración sobre la metodología orientada a la experiencia de la *Filosofía de la Libertad* está dirigida a Eduard von Hartmann, cuya crítica Steiner cuestionó una vez más en el primer apéndice de la segunda edición del libro, como ya se mencionó. Aquí Steiner aborda tanto la teoría del inconsciente de von Hartmann como las críticas dirigidas directamente a sí mismo (véase SKA 2, pp. 251-256). Además de los detalles de esta disputa, que consideraremos más adelante, lo que es de particular interés aquí es la aclaración de Steiner de su método fundamentalmente diferente. Al igual que en la carta a Rosa Meyreder, Steiner enfatiza, al abordar a von Hartmann, la distinción crucial entre un enfoque orientado a la experiencia y de especulación y el tema de la interpersonalidad. Contrarrestando a Hartmann, escribe:

“Todo este problema [de la interacción interpersonal] debe resolverse, no a través de estructuras conceptuales artificiales [...], sino a través de una experiencia genuina [...]. Los pensadores deben buscar el camino hacia la observación de mente abierta y orientación espiritual; en vez de insertar una estructura conceptual artificial entre ellos y la realidad” (ibid., p. 253).

Para aclarar este cambio requerido de enfoque filosóficamente especulativo a un enfoque orientado a la experiencia sobre el tema de la interpersonalidad, Steiner plantea una pregunta simple:

16. También C. Klotz, 2005, pp. 43-56.

17. *Transformación de la Filosofía* de K.O. Apel, en referencia a Martin Buber, presenta un concepto de empirismo, que no sólo se acerca notablemente al pensamiento orientado a la experiencia de Steiner sobre la interpersonalidad, sino también en particular al enfoque de la educación que se deriva de este concepto de experiencia. “El empirismo que abre nuevos horizontes mundiales y posibilidades para estilos de vida socialmente benignos realmente existe” (Apel, 1976, vol. 2, p. 87). Esto siempre surge en esos momentos “cuando no estamos –como en la vida cotidiana y en la ciencia– subsumiendo los datos de la experiencia en sistemas de reglas prefabricadas, sino que logramos lograr una percepción ‘genuina’[...] particularmente de otras personas y su comportamiento” (ibid., p. 87.). En la nota a pie de página 97, Apel continúa: “De lo que se trata esto, se ha resuelto en la idea de la educación y las humanidades inspiradas por la filosofía existencial en conexión específica con M. Buber [...], como el fenómeno del ‘encuentro’ dialógico, en Otto Friedrich Bollnow, “Existenzphilosophie und Pädagogik” (ibid., p. 88).

“¿Qué es, en primera instancia, lo que tengo ante mí cuando confronto a otra persona? Veo las características de su aparición inmediata” (ibid., p. 252).

Al comenzar el tema del encuentro con otra persona con la dimensión de sus características inmediatas, Steiner, en términos de la historia de las ideas, parece estar avanzando hacia la dimensión existencial, que se ha desarrollado en una corriente significativa de filosofía del siglo XX, como en la *Filosofía del Mundo de la Vida* (Husserl), la *Ontología Existencial* (Heidegger/Barth¹⁸) o incluso la *Filosofía Dialógica* (Buber). Esa puede ser una afirmación exagerada, y de hecho lo sería, si no fuera por otros puntos de referencia en la *Filosofía de la Libertad* que están en consonancia con una forma de pensar centrada específicamente en la interpersonalidad.

4.2 Comunicación, participación, querer comprender

Si el encuentro con otra persona ha sido concebido en términos orientados a la experiencia, entonces surge la pregunta de cómo se debe ver la estructura de esta situación en el sentido de comunicación e interacción entre “espíritus libres”¹⁹. Las convenciones y los rituales tradicionales no serán de ninguna ayuda con el propósito de determinar qué implica esta pregunta. Esto no significa que no tengan valor. Es simplemente que no pueden otorgar acceso a la calidad esencial y particular del proceso interactivo en cuestión aquí. Steiner trata este asunto particularmente en los capítulos IX (*Idea de la Libertad*) y XII (*Imaginación Moral*) y en el capítulo llamado la *Realidad de la Libertad*.

Su análisis sobre la estructura de un proceso de interacción interpersonal dentro del contexto de la *Filosofía de la Libertad* se presenta principalmente en pasajes del capítulo XIV (*Individualidad y Género*), en su carta del 1 de noviembre de 1894 a Eduard von Hartmann y en el primer apéndice de la *Filosofía de la Libertad* de 1918.

En la introducción al pasaje del capítulo que nos ocupa en la búsqueda del pensamiento de Steiner sobre la interpersonalidad, deja claro, por un lado, que el método analítico del pensamiento científico no es adecuado para dar cuenta del núcleo de la individualidad humana. Por otro lado, con este repudio abre el camino a las características cualitativas de la interacción interpersonal, que lo demarcan como algo especial: *comunicación y participación*.

“Todo tipo de estudio que trata con pensamientos abstractos y conceptos genéricos no es más que una preparación para el conocimiento que [*compartimos*] cuando una individualidad humana [*nos comunica*] su forma de ver el mundo y, por otro lado, el conocimiento que obtenemos del contenido de sus actos de voluntad” (SKA 2, p. 238, cursiva del autor)²⁰.

18. Para no pasar por alto el significado histórico de este fragmento del pensamiento de Steiner sobre la interpersonalidad, pasemos brevemente a la cuestión de su pensamiento sobre “encuentro”, “prójimo” y “espíritu libre” y la semejanza que puede haber entre estos gigantes intelectuales del siglo XX. El que parece encajar más inmediatamente es la descripción existencial del “ser” del ser humano de Barth, que él caracteriza como “condición de subsistencia en el acto de encontrarse con otro ser humano” (Barth, 1992, p. 296). Barth y Steiner también están de acuerdo en su fuerte crítica de la abstracción en la descripción de la interpersonalidad, ya que están en la naturaleza del hombre Jesús, un ser conceptualizado por Barth como un “sujeto libre” (ibid., p. 251). Según Barth, donde sea que “las personas aún no estén o ya no estén en posesión de su humanidad, habrán sido vistas como teniendo una existencia abstracta, es decir, una abstraída de la coexistencia con ellos de sus semejantes” (ibid., p. 270). Si Steiner hubiera estado preparado para aceptar la idea de “el hombre Jesús teniendo su ser libre y real a través de su prójimo” como punto de referencia para la existencia libre pero interpersonal de un tema en particular, probablemente fuera dudoso. Estas dudas, en relación con Nietzsche y Stirner, que fueron las mayores influencias sobre Steiner en este momento, se aplican particularmente al “primer Steiner” de la década de 1890. En contraste, su *Esquema de Ciencias Ocultas* de 1909 trata a “Jesucristo” como el “ideal” de una “hermandad que lo abarca todo”, que supera el solipsismo y la “alienación” (GA 13, p. 294). En esto aborda una concepción teológicamente sólida de la interpersonalidad.

19. Sobre la cuestión de dónde encaja este tema en el cuerpo de acuerdo con la investigación de Steiner, véase Traub (2011), pp. 849-851.

20. Nos gustaría señalar una vez más el parentesco entre R. Steiner y K. Barth en su pensamiento sobre la interpersonalidad. Este último también señaló la diferencia cualitativa entre el análisis científico y la experiencia del encuentro humano. “En el cual se ha visto que las personas tienen una existencia abstracta, es decir una existencia abstracta de la coexistencia con sus semejantes”, según Barth, “la humanidad que no es o no se ha visto aún” (Barth, 1992, p. 270).

Para el Ser individual (“Yo”) involucrado aquí, a través de la participación en la comunicación del otro(s)²¹, el encuentro con éste se vuelve interpersonal. Al tratar de llegar a la esencia de esta interacción interpersonal, el enfoque de Steiner se centra en el “Tú” y en lo que tiene que comunicar. Lo que el “Yo” tiene que contribuir a la situación es la disposición a aceptar la probabilidad de que su contraparte sea un individuo libre, que tiene algo original, individual, personal que comunicar. “Cada vez que sentimos que estamos tratando con ese elemento en un hombre que está libre de pensamiento estereotipado y voluntad instintiva”, se exige una reacción apropiada del Ser, y esto consiste en la moderación. En este acto de conocer a otra persona “debemos dejar de recurrir a nuestra ayuda cualquier concepto creado por nosotros mismos, si queremos entender su esencia” (ibid.).²²

Querer comprender es, además de la comunicación y la participación, la tercera condición constitutiva de la dinámica de la interacción interpersonal²³.

El último paso dado en el capítulo XIV sobre la formulación de la idea de la interpersonalidad consiste en definir más estrechamente la participación en el acto comunicativo del prójimo libre en términos de “el deseo de comprender”. Steiner hace esto haciendo una distinción entre nuestro conocimiento habitual de un objeto y “el caso excepcional de conocimiento de otra persona”. Mientras que, al conocer un objeto, el sujeto pensante llega a la estructura conceptual ideal que trasciende los sentidos del objeto por medio de su propio esfuerzo cognitivo (intuición), la comprensión de otra persona está constituida por nuestra disposición a “recibir en nuestro propio espíritu esos conceptos por el cual él [la otra persona] se determina a sí mismo, en su forma pura (sin mezclar nuestro propio contenido conceptual con estos)” (SKA 2, p. 239). Es la frase entre paréntesis (“sin mezclar nuestro propio contenido conceptual con estos”) lo que convierte el encuentro interpersonal en entendimiento mutuo. Porque, y esta es la conclusión crítica de Steiner en esta vía de pensamiento, “aquellos que mezclan inmediatamente sus propios conceptos en cada juicio sobre otra persona, nunca pueden llegar a la comprensión de una individualidad” (ibid.).

4.3 Revelación: “Extinguir mi propio pensamiento: experimentar verdaderamente el pensamiento de otra persona”

Las acusaciones de Eduard von Hartmann sobre la *Filosofía de la Libertad*, especialmente sobre el tema de la interpersonalidad, perturbaron persistentemente el pensamiento de Steiner. En la nueva edición del libro en 1918, dedicó un capítulo completo a esta incomodidad mental: el *Primer Apéndice*. En él, Steiner intenta una vez más aclarar los aspectos esenciales de su enfoque basado en la experiencia de la dinámica interpersonal en relación con las objeciones de von Hartmann. Sin embargo, no había ninguna probabilidad de que este intento encontrara la aprobación de su oponente en ese momento. Eduard von Hartmann murió el 5 de junio de 1906. Como resultado, las consideraciones de Steiner adquirieron un carácter menos personal y más sistemático.

Ya hemos hablado sobre el comienzo de la discusión. Se aclara cómo Steiner quiere abordar el problema de la interpersonalidad; es decir, de manera empírica.

“¿Qué es, en primera instancia, lo que tengo ante mí cuando confronto a otra persona? Veo las características de su aparición inmediata” (SKA 2, p. 252).

Lo que sigue en el Apéndice de 1918 va más allá precisando lo que ya había dicho en el capítulo XIV (“*Individualidad y Género*”) en 1894. Esta revisión del tema sin duda da una imagen mucho más precisa

21. En el capítulo XIV también es interesante que Steiner, de manera notable, se exprese a favor de la emancipación de la mujer: “Lo que una mujer es naturalmente capaz de convertirse debería dejar que la mujer misma decida” (SKA 2, p. 237).

22. En otros lugares hemos llamado a esto la “*idea de una teoría de la comprensión basada en la interpersonalidad*” de Steiner. Véase Traub, 2011, p. 847.

23. El término “Epojé” (interacción interpersonal como el deseo de comprensión mutua), introducido aquí por Steiner, también implica la necesidad de un enfoque crítico de las terminologías tradicionales y las formas establecidas de pensar en antropología, sociología, psicología, por no hablar de la antroposofía. Esto se deduce directamente de la demanda descrita anteriormente por Steiner como “conocimiento basado en la experiencia” en lugar de cualquier tipo de “abstracción en las ciencias que se ocupan de la naturaleza del ser humano”.

y profunda de la relación Yo-Tú. El encuentro con el otro, quien, como se dice en el texto de 1894, se “sintió” como una persona/individuo, ahora se traduce en una terminología del acto de ver. Porque “a través del pensamiento con el que confronto a la otra persona, la percepción de ella se vuelve, por así decirlo, transparente para la mente” (ibid.). En ambos casos, esto significa que, en la percepción de la otra persona, en la medida en que ocurre con la debida atención (ver con “atención”), aparece algo que apunta más allá de la mera imagen sensorial o figura exterior. La percepción sensorial consciente de otra persona se convierte, “por así decirlo”, tan “transparente” como algo que no tiene una cualidad sensorial sino “interna”. En 1894, este papel fue ocupado por un “sentimiento” mediado por la presencia de la otra persona, de tal manera que “sentimos que estamos tratando con ese elemento en un hombre que está libre de pensamiento estereotipado y voluntad instintiva” (SKA 2, p. 238).

Si bien la argumentación de Steiner en ambas ocasiones es consistente, en la medida en que la palabra “interior” corresponde en términos antroposóficos a la palabra “sentimiento”, como se usó en 1894, este último término, sin embargo, pasa por un cambio en 1918. Se convierte en una obligación, un sentimiento moral: “Estoy obligado a admitir que cuando capto la percepción [de la otra persona] con mi pensamiento, no es lo mismo que haya aparecido en los sentidos externos. En lo que es una apariencia directa a los sentidos, algo más se revela indirectamente” (ibid., p. 260). Al “comprender con mi pensamiento” la apariencia sensorial de otra persona, la impresión sensorial inmediata se relativiza y “revela” algo más. Steiner denomina esta relativización del componente puramente sensorial en la percepción consciente de otra persona como “[autoextinción] como mera apariencia sensorial” (ibid.).

Al extinguirse (o más bien “retirarse”) en el acto de percibir a otra persona, el proceso sensorial revela algo que es más que una mera impresión sensorial de una forma humana, es decir, la dimensión inherente de la mente y el sentimiento.²⁴ Esa es una cuestión. Pero el momento de la transformación transparente de la percepción sensorial a la consideración del otro, el cual ocurre exclusivamente en el encuentro interpersonal, relativiza no solo la percepción sensorial como una orientación decisiva que capturar adecuadamente la forma que se encuentra. Más bien, en el nivel de percepción del alma, precipita una “extinción”, también en forma de un sentimiento de compulsión moral. Este segundo nivel de abstinencia en el proceso de interacción interpersonal debería, más allá de la apariencia sensorial y vida sensorial, estar preocupado por aprehender el pensamiento real de la contraparte del Ser (“Yo”). La presencia de la otra persona delante de mí extingue la mera apariencia sensorial, y lo que esta presencia “revela a través de esta extinción me obliga como un ser pensante a extinguir mi propio pensamiento mientras esté bajo su influencia, y poner su pensamiento en el lugar mío” (ibid., p. 260).

Steiner ya en 1894 había formulado esta *Epoje* de pensamiento auto orientado dentro del contexto de la interacción interpersonal como un llamado a “dejar de solicitar nuestra propia ayuda a cualquier concepto que nosotros mismos creamos”, e hizo de esta restricción la condición esencial para el entendimiento interpersonal (“si queremos entender [la otra persona] en su esencia”) (SKA 2, p. 238).

Con la “extinción” del esquema sensorial y la “extinción” mutua alterna del pensamiento de los involucrados, el terreno está preparado para que la interacción interpersonal ocurra como una experiencia cualitativamente singular. Este “umbral” puede interpretarse como la transición que Steiner tenía en mente cuando le escribió a Eduard von Hartmann la carta de 1894:

24. Al decir, en 1918, que la “comprensión del otro en el pensamiento” implica acercarse a él a través de la percepción sensorial como un ser dotado de mente y sentimiento, Steiner le dio a este problema una formulación específicamente apelativa. Esto corresponde notablemente a lo que dice en el capítulo IX de la *Filosofía de la Libertad* sobre la relación fundamentalmente moral del ser humano con el mundo. Aquí encontramos: “De cada ocurrencia que percibo y que me preocupa, surge al mismo tiempo un deber moral”. Además de las leyes naturales detrás de las cosas y los acontecimientos, “también existe”, como lo expresa Steiner, “una etiqueta moral unida a ellos que, para mí, como persona moral, da instrucciones éticas sobre cómo debo comportarme” (SKA 2, p. 182). Aparte de la cuestión de si la comprensión de este deber surge de la convención ética o la intuición moral, en otras palabras, ya sea de la tradición o del pensamiento independiente, parecería que para Steiner la percepción sensorial es igualmente susceptible de tener leyes naturales o ideas morales. derivado de ello. Desde el punto de vista de la interpersonalidad, esto implica que la forma humana, como tal, tiene “una etiqueta moral”, de carácter apelativo-ético, “unida a ella”. Darse cuenta y reconocer esto es la tarea de la interacción interpersonal. Fichte había resumido esta “forma teórica” y los hechos morales aumentados breve y teológicamente en la oración: “La forma humana es necesariamente sagrada para el hombre” (RF III, p. 85).

“Sin embargo, cuando los conceptos de espacio y tiempo dejan de tener sentido, como en el ámbito de la ética, es allí donde también se hace imposible hablar de lo numéricamente diferente [es decir, de individuos separados]” (GA 39, p. 226).

En 1918, se hace referencia a esta transición en términos similares: “A través de la autoextinción de la apariencia sensorial”, esto, por supuesto, también tiene que ver con la extinción del pensamiento [del mío], que se mencionó en la oración anterior, “la separación entre las dos esferas de conciencia se destaca realmente” (SKA 2, p. 252).²⁵

Las implicaciones para la teoría de la interpersonalidad que hemos retomado hasta ahora pueden resumirse de la siguiente manera: la otra persona, en la medida en que “se coloca delante de mí” en un espíritu de encuentro genuino, inicia, en contraste con todos los demás tipos de confrontación con un objeto, un campo de experiencia único, un encuentro real entre seres humanos. Lo que está involucrado en este campo sale a la luz inicialmente a través de la percepción impregnada de sentimientos, que revela, en esta interacción con la otra persona, algo más que simplemente sensorial, y a través de la “voluntad de comprensión” del Ser. Esta disposición también tiene una calidad de sentimiento o experiencia interna, es decir, del “imperativo moral” de contener cualquier interpretación espontánea y juicio de la situación. Sólo con tal apertura en el campo de la experiencia se cumplen las condiciones que hacen posible la comprensión, como experiencia interpersonal y como acción conjunta o recíproca de individuos libres posteriores a la interacción basada en la comprensión.

4.4 Conciencia compartida

Después de abrir el campo de la dinámica interpersonal, Steiner continúa describiendo el acto de encuentro entre individuos libres, en otras palabras, su experiencia del contenido de la conciencia del otro.

En 1894, Steiner se había acercado a la experiencia de la interacción interpersonal al hablar de ella en términos de que la otra persona dijera (“comunicara”) algo sobre su “forma de ver el mundo” o sobre “el contenido de su voluntad” (SKA 2, p. 238). Y la comprensión de esta comunicación se basó en “hacerse cargo... de esos conceptos por los cuales él [el individuo libre] se determina a sí mismo”, junto con la retención de nuestros propios conceptos y juicios sobre lo que se ha comunicado. El primer Apéndice de la nueva edición de la *Filosofía de la Libertad* explica este evento como “la extinción de mi pensamiento por el tiempo” de la comunicación. El análisis de esta situación se intensifica y profundiza en 1918 mediante la adición de otros dos aspectos. La recepción del Ser de la comunicación de la otra persona en el espacio abierto (vacío) creado por la extinción del propio pensamiento (conceptos) hace posible que el pensamiento de “la otra persona” sea experimentado “como si fuera mi propia experiencia” y pone su pensamiento en lugar del mío (SKA 2, p. 252). El resultado de la recepción del contenido de una conciencia por otra implica la separación de individuos atomizados y aislados; es decir, la solución, en otras palabras, del problema del atomismo o solipsismo de Hartmann. “La separación entre las dos esferas de conciencia se supera realmente” (ibid.). Si de esta manera algo comunicado por una persona reemplaza los contenidos conscientes de otra, entonces se puede decir que uno constituye (temporalmente) la conciencia del otro, y no como una impresión sensorial, sino como una experiencia real de un espíritu individual como persona.

Steiner compara esta experiencia con la de la alternancia entre la conciencia de vigilia y de sueño, las cuales son experiencias reales dentro del reino de la conciencia. Es cuestionable si esta analogía es válida. Comparar

25. En 1923, se publicó *Cultura y Ética*, el trabajo principal del filósofo de Albert Schweitzer. Aquí, el ganador posterior del Premio Nobel de la Paz desarrolla en el capítulo XI “La Ética de la Reverencia por la Vida”, la idea de una “ética de resignación” (ibid., pp. 244-246). En lo que respecta al individuo, los conceptos centrales aquí son “libertad interior”, “ser libre del mundo”, “ser fiel a mí mismo”, y con respecto al prójimo: “no juzgar a los demás”, “respetar la vida de los demás” y “la interdependencia de autoafirmación y respeto por la existencia de otro” (ibid.). Para Schweitzer, también lo central de su principio de “reverencia por la vida” es la dimensión de la experiencia individual dentro del contexto de los seres vivos. Parecería que, en términos de la historia de la ciencia, probablemente reforzada por la experiencia de la guerra, era parte de la corriente de los tiempos distanciarse de las imágenes e ideologías especulativas del mundo y volverse hacia la naturaleza existencial de los seres humanos reales. Lo que todavía se discutía filosóficamente y literariamente como individualismo por Stirner y Nietzsche a mediados y a fines del siglo XIX, se concentra en la transición y a principios del siglo XX con Steiner y Schweitzer en el diseño de un plan de vida individual responsable bajo el principio de “personalismo” (véase Heidegger 1927, pp. 114-117).

los contenidos de la conciencia de otro con el estado de sueño despierta asociaciones con lo irreal, lo que seguramente no es la intención. Sin embargo, lo útil de esta analogía es el hecho de que se refiere a estados que una conciencia experimenta como reales, y que, en el caso de la experiencia del sueño, la “experiencia de vigilia se extingue”. Por lo tanto, al relacionarse con el hecho de “la extinción del pensamiento [propio]” y la “toma del pensamiento de la otra persona” en la propia conciencia, la misma intensidad se atribuye a los contenidos conscientes de la otra persona como a imágenes análogas de los sueños en relación con la conciencia de vigilia “extinguida”. Excepto que “al percibir a la otra persona, [...] la extinción del contenido de la propia conciencia da lugar no a la inconsciencia, como lo hace en el sueño, sino al contenido de la conciencia de la otra persona” (SKA 2, p. 253)²⁶.

Según Steiner, la razón por la que normalmente no somos conscientes de una característica tan inmanente de la conciencia como esta alternancia entre la extinción de nuestro propio pensamiento, la posesión del pensamiento del otro y la “iluminación de nuevo” de nuestro propio pensamiento se debe a que estos estados mentales “suceden demasiado rápido para ser notados en general” (ibid.)²⁷.

La argumentación sobre el tema de la interpersonalidad se aborda así en la *Filosofía de la Libertad*. No obstante, Steiner volvió una vez más a discutir las críticas de von Hartmann al publicar en la *Revista de Filosofía y Crítica Filosófica*; volumen 108, p. 55.” (1896?) (SKA 2, p. 255.). Además, en la tercera parte de la *Filosofía de la Libertad*, en el capítulo titulado “Preguntas Finales”, Steiner analiza el contexto espiritual dentro del cual se produce la interacción y la comunicación entre individuos libres. Hemos tratado este tema en otra parte bajo el título “Síntesis del Mundo Espiritual” (véase Traub, 2011, pp. 868-875).

4.5 Contrariedad entre Steiner y Eduard von Hartmann: Experiencia versus especulación²⁸

Eduard von Hartmann, en el ensayo mencionado por Steiner, construye una situación que involucra a dos personas en una habitación. Lo que concierne principalmente a Hartmann aquí es la relación entre la realidad dada y las imágenes mentales que cada persona tiene de la situación. En otras palabras, la pregunta epistemológica sobre el grado de realismo o idealismo en juego en su visión de la situación. “Cuando dos personas están solas juntas en una habitación, ¿cuántos ejemplos de estas personas están presentes? Quien responde “dos” es un ingenuo realista; quien responde, “cuatro” (es decir, la conciencia de cada persona un sí mismo y otro)”, es un idealista trascendental; pero el que responde, “seis (es decir, dos personas como cosas en sí mismas y cuatro imágenes mentales de personas, dos en cada una de sus mentes)”, es un realista trascendental. Cualquiera que desee interpretar cualquiera de estos tres puntos de vista diferentes epistemológicamente como monismo tendría que dar [...] una respuesta diferente [a esta pregunta]; pero desconozco cuál sería”²⁹.

Steiner aborda este problema de dos maneras. En primer lugar, describe su modelo de interpersonalidad una vez más a la luz de las alternativas epistemológicas de Hartmann. Segundo, expresa su decepción por

26. La razón por la que Steiner trabajó con la distinción entre la conciencia del sueño y la vigilia en relación con la explicación de la alternancia entre el pensamiento-Yo y el pensamiento-Tú en 1918 puede ser que en su escritura de “Ciencia Oculta” en 1909 exploró muy intensamente los estados de soñar y despertar. Véase el capítulo “Sueño y Muerte” en GA 13, pp. 80-136.

27. Además de la comparación algo problemática de la interacción interpersonal con la alternancia entre la conciencia del sueño y la vigilia, hay otra pregunta que no se aborda aquí; a saber, si esta última discusión sobre la alternancia rápida y, sobre todo, no observada de los estados de conciencia representa una contradicción de la argumentación previa de Steiner. Aquí tenía tanto la conciencia de la individualidad original de la otra persona como la contención y extinción del propio pensamiento retratado como actos conscientes; o, al menos daba la impresión de que eran conscientes y controlados, y por lo tanto éticamente relevantes como actos de libertad y no procesos inconscientes Hartmannianos.

28. En el campo de la investigación de Steiner, la relación entre E. von Hartmann y Rudolf Steiner aún no se ha investigado con detalle sistemático. Sobre la influencia extremadamente fuerte de Hartmann en la teoría del conocimiento y la filosofía moral de Steiner, en su exploración del tema del sueño y el subconsciente, véase pasajes relevantes en H. Traub (2011). Recientemente, Eckart Förster ha llamado la atención sobre la relación ambivalente y de muchas capas entre los dos pensadores en su “Introducción” en SKA 2, LXII-LXVII. Sobre la relación Steiner-Hartmann, véase también Thomas Kracht: “*Filosofando la Libertad*” en Karl-Martin Dietz (ed.): *La Filosofía de Libertad de Rudolf Steiner. La Imagen de Hombre del Ser Superior*, Stuttgart, 1994, p. 192. Las siguientes consideraciones iluminan una disensión específica, aunque fundamental, en la discusión entre Steiner y Hartmann.

29. E. von Hartmann, citado por Rudolf Steiner, SKA 2, p. 254.

la incomprensión fundamental de Hartmann del enfoque orientado a la experiencia que Steiner había presentado en la *Filosofía de la Libertad*. Evidentemente, no fue una cuestión de indiferencia para Steiner, que una vez “doctor reconocido” y maestro respetado (GA 39, p. 148), a quien dedicó la publicación de su disertación “con total admiración” en 1882, lo malinterpretara por completo e incluso hiciera públicamente su crítica “aludiendo” al monismo de Steiner.

La reiteración detallada del problema epistemológico presentado por Hartmann sobre el tema de la interpersonalidad subraya una vez más lo importante que fue el enfoque empírico de la interacción humana para Steiner, considerado anteriormente por él mismo. Comienza por confirmar su enfoque fundamentalmente realista con la afirmación de que cuando dos personas están juntas en una habitación, hay dos personas en la habitación. Eso es tautológico. Sin embargo, se asume adicionalmente que cada una de estas dos personas ha construido imágenes en sus mentes, tanto de sí mismas (autoimagen) como de la forma de la otra persona. Esto, según Hartmann, sería el punto de vista del “realismo trascendental”. Sin embargo, las imágenes mentales, y este es ahora el avance notable en el pensamiento de Steiner sobre la interpersonalidad, son solo “imágenes perceptivas irreales” (SKA 2, p. 255). Son irreales, esto se desprende de la teoría del conocimiento y la verdad de Steiner, porque (en esta etapa) carecen del complemento empíricamente mediado de lo conceptual o ideal, que solo puede hacerlos dignos de ser descritos como imágenes mentales *reales*. En la búsqueda de esta línea de pensamiento sobre la interpersonalidad, por lo tanto, el nivel de representación *pictórica* de la otra persona es seguido por el nivel de aprehensión *cognitiva* de las cuatro imágenes perceptivas por cada persona, y sólo entonces se desarrolla la relación *real* de las dos personas. En “la actividad de pensamiento de las dos personas, se capta la realidad” (ibid.). Según Steiner, entonces, la realidad de la identidad personal en el contexto social no se establece por la presencia percibida de las personas involucradas y las imágenes mentales formadas de la misma, sino que se *genera* a través del proceso de compromiso espiritual con una contraparte personal, con un Tú³⁰. Este compromiso sigue el esquema descrito anteriormente, especialmente su tercer nivel, es decir, el de que cada persona permita que sus comunicaciones recíprocas “cobren vida” en la conciencia del otro.

Este es el punto al que ha llegado el argumento hasta ahora. De acuerdo con la forma en que se desarrolla, el motivo de la extinción periódica del pensamiento debería pasar a primer plano. Sin embargo, en este punto del primer apéndice, Steiner se salta esto y, en cambio, discute con más detalle el aspecto dialógico del “renacer” de ambas “esferas de conciencia” en la conciencia respectiva de las personas involucradas. Esto corresponde más o menos al “cambio rápido” entre el pensamiento propio y el pensamiento registrado de la otra persona, tema que se habló anteriormente. En este intercambio dinámico y recíproco de contenido propio y no propio, en otras palabras, en “estos momentos de volver a la vida”, las personas involucradas, y esto podría considerarse como un cuarto nivel, ya no están “encerradas en sus propias mentes”, sino que cada mente “se superpone” con la otra (ibid.). En la fase reflexiva del proceso, cuando cada uno vuelve a su propia imagen mental, la experiencia cognitiva de la presencia de la otra persona permanece en cada una de sus mentes, con el resultado (el quinto nivel) de que “la conciencia de cada persona, en la experiencia del pensamiento, se aprehende a sí misma y al otro” (ibid.) o como se expresó anteriormente, se comprende.

No es de extrañar que Steiner encontrara el juego epistemológico y abstracto de su estimado profesor, Eduard von Hartmann, algo desagradable con respecto a su propio intento de reconstruir una experiencia viva del Yo-Tú. En consecuencia, resume el juego de lógica de Hartmann de la siguiente manera:

“El realista trascendental [E. von Hartmann] no tendrá nada que ver con el verdadero estado de cosas con respecto al proceso del conocimiento; se separa de los hechos por un tejido de pensamientos y se enreda en él”. (SKA 2, p. 255)

El punto central de lo que Steiner estaba tratando de decir en su análisis orientado a la experiencia de (entre otras cosas) la interacción interpersonal fue, a su parecer, “ignorado por Eduard von Hartmann” (ibid.). Esta impresión de malentendido fundamental por parte de Hartmann se confirmó más tarde por Steiner en su carta del 13 de junio de 1897, en la que Steiner se refiere brevemente al final del *Primer Apéndice* de 1918.

30. Se señala aquí como una pregunta si este pensamiento puede interpretarse como una anticipación de la teoría simbólica-interaccionista de G. H. Mead sobre la formación de la identidad simplemente. Esto no se tratará posteriormente. Véase G. H. Mead, 1968, p. 207.

Aquí, nuevamente, a von Hartmann sólo le interesan las clasificaciones esquemáticas de tesis en relación a modelos epistemológicos dentro de la dinámica del idealismo versus realismo, por un lado, y subjetividad y objetividad por el otro. Aquí, para terminar, consideraremos brevemente esto.

Von Hartmann afirma en esta carta que es imposible que el contenido de las intuiciones morales de individuos individuales pueda ser “numéricamente idéntico” con la objetividad de una idea transsubjetiva. A esto,

“El ser ideal subjetivo como contenido consciente y el ser que trasciende la conciencia son predicados mutuamente excluyentes para un propio sujeto gramatical al mismo tiempo’. Quien no acepte la oración de esta forma, debo, en la medida en que la considere inválida, considerarlo bajo la visión del realismo ingenuo” (GA 39, p. 358).

Aparentemente, Steiner no había logrado resolver el problema de combinar el universalismo y el particularismo, pero desde el contraargumento de von Hartmann, dicha conexión era bastante débil, así que Steiner no mordió el anzuelo. Más bien, respondió diciendo que sabía “que un realista trascendental describe esto [la posición de Steiner] como una recaída en el realismo ingenuo”. Pero luego, en la *Filosofía de la Libertad*, él “ya había señalado que el realismo ingenuo conserva su justificación para *el pensamiento que se experimenta*” (SKA 2, p. 255, cursiva del autor). Por lo tanto, Steiner vuelve a enfatizar en este tema su interés en un enfoque orientado a la experiencia y la vida real. Su argumento para la combinación de la intuición subjetiva y la realidad objetiva de las ideas desde la perspectiva de la interacción interpersonal recibió particular atención en el capítulo final de la *Filosofía de la Libertad*: “Preguntas Finales: Las Consecuencias del Monismo”. Y aquí ofrece una solución al problema asumido por Hartmann como insoluble, a saber, el de la identidad entre la intuición subjetiva y la idea objetiva “en el mismo sujeto numérico”. Sin embargo, lo hace no en términos de lógica formal, sino de lógica trascendental o, como Steiner sin duda preferiría decir, lógica espiritualmente real. El argumento es el siguiente:

“El contenido conceptual del mundo es el mismo para todos los individuos humanos.³¹ [...] De acuerdo con los principios monistas, un individuo humano considera a otro como a sí mismo porque el mismo contenido del mundo se expresa en él. [...] El pensamiento lleva a todos los sujetos percibidos a la misma unidad ideal en toda multiplicidad. [...] Las ideas de otro ser humano también son en esencia mías, y las considero diferentes sólo mientras las percibo, pero ya no cuando pienso. Cada ser humano abarca en su pensamiento sólo una parte del mundo total de ideas, y en esa medida los individuos difieren incluso en el contenido real de su pensamiento. Pero todos estos contenidos están dentro de un todo autónomo, que abarca los contenidos de pensamiento de todos los seres humanos” (SKA 2, p. 246, cursiva del autor).

Sin embargo, lo que suena como una especulación metafísica rarificada sobre las condiciones *a priori* para la posibilidad de interacción y comunicación interpersonales, es por parte de Steiner un campo causalmente real de experiencia interpersonal humana, como un mundo de comunicación exitosa e interacción entre espíritus libres “con el fundamento de su existencia dentro de sí”, como “el Ser primordial universal que impregna a todos los hombres” (ibid., p. 246), y que puede provocar un encuentro real entre los seres humanos en cualquier momento.

5. Resumen y perspectivas

La *Filosofía de la Libertad* de Steiner no trata el tema de la interpersonalidad como tal. De hecho, para los críticos de la antroposofía es cuestionable si se puede decir que la dimensión de lo interpersonal tiene algún tipo de papel en la filosofía y la antroposofía de Rudolf Steiner, dada la primacía que se le otorga a la autorrealización individual. Sin embargo, hemos demostrado aquí que ya en 1894 Steiner había abordado el problema de la armonización de las ideas de libertad de diferentes individuos en varios pasajes de la primera

31. Con referencia a las proposiciones de la ciencia formal, es decir, de la lógica, esta tesis es evidente. Que Steiner promueva esta congruencia también como la base del pensamiento moral y estético caracteriza su filosofía como realismo (en oposición al nominalismo). En términos de la historia de la filosofía, esta idea se extiende sobre el realismo idealista de Schelling y Fichte pasando por la doctrina de las ideas de Platón. Con respecto a todo de lo cual Steiner siempre adoptó una postura crítica, completamente de acuerdo con el “método genético” de Fichte, en relación con el realismo estricto de las “ideas como reales en sí mismas”.

edición de la *Filosofía de la Libertad*. La explicación de este problema se desarrolla naturalmente a partir de la dinámica entre el individualismo ético del enfoque de Steiner hacia la filosofía moral, que tiene una tendencia al pluralismo, y la epistemología del monismo, que forma la base de su filosofía en su conjunto. Esto, al parecer, fue claro para Steiner, por lo que probablemente expuso las consideraciones relevantes sobre el problema de la interpersonalidad que acabamos de mencionar. Incluso a partir de las relativamente pocas discusiones sobre esto desde 1894, los aspectos de una idea de trabajo, si aún no está claramente estructurada, son discernibles como las características básicas de una concepción notable de la interacción interpersonal. El conocimiento de Steiner sobre este tema se vio agudizado por la acusación de solipsismo de Eduard von Hartmann. El resultado fue el *Primer Apéndice* de la segunda edición de la *Filosofía de la Libertad* en 1918, en el cual retomó este tema de manera bastante explícita. Extraído de sus respectivos contextos, y enfocado en un concepto sistemático de interpersonalidad, un modelo de interacción interpersonal de seis pasos, de relevancia para la filosofía moral, puede reconstruirse a partir de los diversos comentarios de Steiner sobre el tema.

1. El primer paso está marcado por encontrar a un ser humano como algo fundamentalmente distinto de relacionarse con un objeto. Al tratar de obtener conocimiento de un objeto, el Ser mismo debe investigar y descubrir activamente los conceptos y las leyes de su estructura, mientras que en la interacción humana la otra persona da a conocer la condición de su mente y voluntad, colocando así al Ser mismo en un papel más pasivo. En la interacción humana, la preocupación de Steiner es más con la calidad de la experiencia real que tienen dos personas para encontrarse, y menos con un análisis teórico de la situación.
2. El segundo paso, la extinción de lo sensorial, acentúa la dimensión espiritual del encuentro humano en oposición al encuentro puramente físico de las configuraciones móviles de las personas en una habitación. Ciertas consideraciones de la *Ciencia Oculta*, aunque desde un contexto diferente, pueden entenderse como una continuación de esta idea de la “extinción de lo sensorial” en el contexto de las interacciones interpersonales, y de dos maneras diferentes. Allí se describen, por un lado, el elemento de la “elevación” del Ser en la trascendencia de lo sensorial, y por el otro, la idea asociada de “disfrute espiritual” (GA 13, p. 103). El “mundo de los sentidos”, como él dice, “es una manifestación del espíritu escondido detrás de él. El Ser nunca podría disfrutar del espíritu en la forma en que es capaz de manifestarse solo a través de los sentidos corporales, si no quisiera usar estos sentidos para el disfrute de lo espiritual dentro del mundo de los sentidos” (ibid.). Como ejemplo de esta “elevación” espiritual *de disfrute* del Ser a través del conocimiento de lo espiritual en el mundo de los sentidos, Steiner introduce la relación Yo-Tú en forma de una relación de amor. “Una persona que ama a otra persona no se siente atraída sólo por lo que puede experimentar a través de los órganos físicos. [...] Sólo esa parte [retenida de la percepción] del ser querido se vuelve [a través de la extinción de lo sensorial] visible para la percepción [súper sensible] de la cual los órganos físicos eran solo los medios” (ibid., p. 104). Esto implica que la idea de la “extinción de lo sensorial” que ocurre cuando dos personas se encuentran, como se presenta en la *Filosofía de la Libertad*, también abre la esfera del “disfrute espiritual” en el sentido positivo, y al mismo tiempo, se puede asumir, que les permite experimentar la “elevación” del Ser de cada uno.
3. Si el último paso ha sido recíproco en el sentido de que las personas involucradas se han reconocido mutuamente como espíritus libres, entonces se han preparado las bases para el tercer paso: *comunicación y participación*.
4. Para tener éxito, este tercer paso en un proceso de interacción interpersonal requiere, como cuarto paso, el *querer comprender*, lo que Steiner designa como una disposición por parte de cada persona para asumir lo comunicado por el otro Ser es su propio pensamiento o al menos lo recibir temporalmente como tal.
5. Y esto a su vez implica un quinto paso, entendido como la *extinción intermitente del propio pensamiento*. En otras palabras, es la recepción de lo que está comunicando la otra persona sin “mezclar el contenido conceptual propio”.

6. La diversidad de tales interacciones entre humanos posible en cualquier momento ahora está, en un sexto paso, armonizada. De acuerdo con la epistemología del monismo, esto significa efectivamente que, con suficiente aclaración en el *pensamiento*, debe ser posible que las diversas ideas individuales se vuelvan a referir a una base ideal común. De esto, entonces, surgiría tanto la libertad de contradicción en la argumentación como la posibilidad de una acción basada en el consenso. Para los pasos cuatro, cinco y seis también podemos agregar los aspectos del “disfrute espiritual” y la “elevación” del Ser, que se mencionaron anteriormente en el punto dos, en relación con la “extinción de lo sensorial”.

Los ecos aquí en Steiner de soluciones clásicas a la cuestión de la armonización intelectual o ética de una pluralidad de mentes individualizadas (por ejemplo, la idea de una “armonía preestablecida”, la de una “síntesis del mundo de la mente” o la de una ,comunidad de comunicación a priori’) no deben borrar la sorprendente distinción del enfoque orientado a la experiencia de Steiner. Para esto no se llega deductivamente a la suposición teórica de tal principio, sino inductivamente, a través de su generación por individuos reales en la realización de una auténtica interacción interpersonal.

Sin embargo, desde un punto de vista sistemático, debemos señalar que hay una brecha en el modelo de interpersonalidad de Steiner. En su interpretación de esto, Herbert Witzmann fue de alguna manera hacia su solución, aunque no sistemáticamente. En su ensayo “El despertar en Otras Personas” (“Das Erwachen am anderen Menschen” en alemán), una cita de Steiner, Witzmann discute extractos de las Conferencias de Steiner en Dornach (Steiner, 1965), enfatizando la importancia de la relación con otras personas para el desarrollo integral del Ser y para el avance de comunicación e interacción, particularmente entre antroposofistas (Witzmann, 1985a, pp. 38-54). En el texto citado por Witzmann, Steiner repasa muy brevemente los elementos relevantes de sus ideas sobre la interpersonalidad, como nos es familiar en la *Filosofía de la Libertad*. Además de “la necesidad de recordar el hogar espiritual de uno”, existe, como se afirma en la conferencia en Dornach,

“... el otro necesita dejarse despertar internamente a través de la presencia de otra persona. Y el impulso de sentirse activo aquí [!] Este es el nuevo idealismo. Cuando el Ideal deja de ser una mera abstracción, si se va a arraigar una vez más en la vida del espíritu humano, entonces tomará la forma de: despertaré a la presencia de la otra persona”.

Y continúa más específicamente:

“... eso puede ser lo especial de la forma en que se lleva a cabo la vida comunitaria de la sociedad antroposófica, y puede establecerse de manera bastante natural” (Steiner, en Witzmann, 1985a, p. 39).

Lo que Steiner explica aquí en esta conferencia es más o menos lo que dijo sobre la interpersonalidad dentro del contexto de la *Filosofía de la Libertad*, con la que ya estamos familiarizados. Es notable el hecho de que aquí él acentúa una vez más la dimensión impulsiva del sentimiento en la interacción interpersonal. Además, su especificación de esta situación como el “nuevo idealismo” es una clara indicación de su adhesión a la tradición de la filosofía clásica alemana, por lo que también enfatiza, como un (supuesto) desarrollo posterior de esto, la dimensión empírico-personal, también denominada, dimensión existencial-pragmática o ética del “crecimiento comunitario a través del otro”. El comentario de Herbert Witzmann sobre el significado de esta cita de Steiner, aunque es francamente esotérico, finalmente hace una clara referencia a la *Filosofía de la Libertad*, cuando resume:

“... podemos ser capaces de vislumbrar la “fuente última de una manera moderna y espiritualmente auténtica de construir una comunidad o una sociedad a través de la observación de los impulsos internos de los demás, en el sentido presentado en la Filosofía de la Libertad”. (ibid., p. 51)

Así, Witzmann subraya la importancia fundamental de la *Filosofía de la Libertad* también para proporcionar respuestas a los problemas derivados de sus propias ideas sobre la interpersonalidad. Witzmann luego expone con más detalle la conexión entre el encuentro humano (el “despertar a la presencia de la otra persona”) y el intercambio que ocurre entre aquellos involucrados a través de su participación en el mundo universal y súper sensible de las ideas. En un encuentro de este tipo, aclara, están sucediendo dos cosas, a saber, “la construcción comunitaria desde arriba”, en otras palabras, la “llegada a la presencia de seres espirituales superiores” descendentes (el caso de Cristo Jesús por Steiner, véase GA 13, p. 294) y una

“construcción comunitaria complementaria y ascendente”. Este último es el inicio y la búsqueda del “despertar interpersonal a la presencia de la otra persona”, en otras palabras, el establecimiento de una “comunidad de conocimiento” (¿Antroposófica?) (Witzenmann, 1985a, p. 52). Bajo el término “intercambio óptico menor”, Witzenmann denomina ese “despertar a la presencia de la otra persona”. El intercambio entre las “comunidades de conocimiento” y los “seres espirituales superiores” es denominado por él como el “intercambio óptico mayor”, y lo describe como “eclipsando” al menor (ibid.). Esta construcción de una “creación de comunidad menor” horizontal pero ascendente y una “creación de comunidad mayor” vertical pero descendente pueden interpretarse muy claramente como una variación terminológica sobre los temas de la interpersonalidad y la mediación entre el individualismo y el universalismo, tal como es encontrado en la *Filosofía de la Libertad* de Steiner. Sin embargo, lo que falta en esta construcción, y esto se explica por la fuente de la que se desarrolló, es, para decirlo en el lenguaje antroposófico de Witzenmann, una descripción o definición más detallada del “ser espiritual” que se forma a partir de la creación comunitaria en este proceso de “despertar a la presencia de la otra persona”. La idea de Witzenmann del despertar de los “Seres Plurales del Yo” en el “intercambio óptico menor”, y de la “interpenetración” del individuo y del “Yo” universal en el “intercambio óptico mayor” permanece conceptualmente atrapado en la forma de “relación con el yo” y, en consecuencia, no ofrece ninguna ganancia espiritual cualitativa de la esfera de la interacción interpersonal. El Yo y Tú persiste, desde la perspectiva trascendental (el “yo” plural), a pesar de que el contenido del pensamiento del otro puede superponerse en el mundo de las ideas que tienen en común. “Yo soy sólo para mí; para todos los demás soy un Tú; y para mí todos los demás son un Tú’. Este hecho es la expresión externa de una verdad profunda”, dice Steiner en *Ciencias Ocultas* (GA 13, p. 66), lo que confirma la impresión de que la interacción interpersonal como tal no lo es, ya que está constituida en sí misma, representando cualquier tipo de ganancia espiritual. En el acto de encontrarse, sólo el “despertar” mutuo alcanza un mayor desarrollo.

Para Witzenmann, sin embargo, esta no es la última palabra al respecto. En su ensayo “La Fraternidad en los Símbolos de Rosacruz” (“Die Schülerschaft im Zeichen des Rosenkreuzes, en alemán”) (Witzenmann 1985b, pp. 141-151) habla del “ser espiritual” que surge del intercambio entre dos individuos en un proceso de interacción interpersonal. Lo que hay que señalar sobre esta idea, que se vincula con la tesis del “nuevo idealismo” de Steiner, es que tiene que ver con una categoría central en el pensamiento de J.G. Fichte, una categoría que pudo haberse desarrollado en uno de los cursos reconocidos sobre ciencia del conocimiento de Steiner. Se trata del concepto de “nosotros”, y no en un sentido gramatical o lingüístico, sino en su significado filosófico, interpersonal-constitutivo y cualitativo. Según Urs Richli en “El ‘Nosotros’ en la Ciencia Posterior del Conocimiento” (“Das Wir in der späten Wissenschaftslehre” en alemán), Fichte utiliza el concepto “Nosotros” para designar un sujeto transindividual, que mediante el “consentimiento común se ha fusionado en una unidad consensual”. Fundamental para esta “fusión en una unidad consensual” es una “experiencia intersubjetiva de evidencia colaborativa”, que según Fichte, ocurre particularmente a través de actos colectivos de cognición (Richli, 1997, p. 360)³². El parentesco de este pensamiento con la concepción de Steiner de 1894 de un proceso de interacción interpersonal que implica la recepción recíproca del contenido individual del pensamiento, resultando en la congruencia completa de ambas esferas de conciencia, es ciertamente notable. Excepto que, en la *Filosofía de la Libertad* de Steiner, la conciencia de *Nosotros* provocada por esta experiencia no se refleja sistemáticamente. En el ensayo antes mencionado de Witzenmann, sin embargo, la situación es diferente. Es cierto que la experiencia espiritual básica de “despertar a la presencia de la otra persona” también aparece aquí. Sin embargo, el pensamiento ahora se lleva más lejos en la dirección de “la experiencia de nosotros”, que se produce por la relación Yo-Tú. Witzenmann no tiene dudas de que con esta experiencia tenemos una nueva dimensión de la vida comunitaria provocada por esta relación. “El estado de unidad, que se expresa [por el Ser] en la experiencia del Tú, permite que algo suprahumano esté presente, el cual se eleva sobre Yo y Tú” (ibid., p. 145). Y teniendo en cuenta la idea ya familiar del “intercambio óptico menor y mayor”, afirma que “la experiencia [recíproca] del Tú se convierte en el vehículo de la experiencia

32. Véase también Traub, 2011, pp. 89-92.

del Nosotros” (ibid.)³³. Según Witzmann, esta “experiencia de nosotros”, en la que “el despertar [del Ser] en presencia de otra persona y el “intercambio óptico menor” de las “comunidades de conocimiento” convergen e interpenetran con el “intercambio óptico mayor” (“la presencia de seres espirituales superiores”) es el “arquetipo humano” (ibid.).

Con la idea de *Nosotros*, se puede trazar razonablemente una línea bajo el modelo de interpersonalidad de Steiner, al igual que su versión ampliada que contiene varias consideraciones antroposóficas. Witzmann añadió también estas consideraciones, pero Steiner lo hizo antes. Es decir, estas ideas ya implicaban en una comunidad de práctica que va más allá de las comunidades de pensamiento y conocimiento. De cualquier manera, estas son consistentes con conclusiones que van más allá del modelo de seis pasos de interacción interpersonal en sus estructuras organizativas y consecuencias prácticas, pero no en su base ideológica. Porque si el modelo de seis pasos de Steiner se entiende como una idea según la cual, como se afirma en la *Filosofía de la Libertad*, se produce una interacción humana plenamente realizada, entonces directrices sustanciales (de acuerdo con la filosofía y la antroposofía de Steiner) para la organización de cualquier tipo de procesos interpersonales de interacción y comunicación pueden derivarse de él. Esto significa que es un modelo que, más allá de su valor como forma ideal, tendría algo significativo y ejemplar que decir especialmente en campos de aplicación antroposófica práctica, como la ciencia educativa y la medicina, de hecho, todas esas áreas de práctica antroposófica donde la comunicación e interacción interpersonal son centrales. Pero el modelo de Steiner no sólo es útil para estimular y orientar el pensamiento y la acción filosófica y antroposófica. Porque lo que originalmente se concibió, de una manera un tanto elitista, como una idea de comunicación posconvencionalista para los espíritus libres (es decir, aquellos capaces de imaginación moral), puede, utilizado democráticamente, extenderse en su aplicación en todo tipo de formas y convertirse en una guía para una cultura humana de comunicación de la sociedad en general, para todos los niveles de comunicación y para todos los matices de los participantes en el discurso público. Nuestras conversaciones públicas hoy en día son ligeras sobre lo universal; de hecho, están dominadas por intereses particulares e individuales, a veces extremadamente acaloradas, con poco interés en querer comprender o asumir de manera autocrítica el pensamiento del otro. Dicho modelo es un enfoque que haría que el debate político, social y (no)cultural fuera muy fructífero.

33. Ya nos hemos referido al “motivo de la hermandad” en *Ciencias Ocultas*, por lo que Steiner da una justificación cristológica. Aquí, sin embargo, queda abierto, si Steiner realmente era consciente de la importancia sistemática de este pensamiento para su idea de la interpersonalidad, y si reconocía claramente el progreso cualitativo y sistemático que proporcionó para la interacción interpersonal. En el verso bíblico con el que ilustra este punto, la “síntesis del mundo de la mente” individualizada y orientada a la experiencia a través del ideal súper sensible de Cristo, a saber: “Yo y el Padre somos uno”, no conduce a una categoría superior de construcción comunitaria y del Nosotros, pero se adhiere estrictamente al pensamiento del Yo, al “nombre de Cristo” como “fundamento último” del “yo humano” (véase GA 13, p. 294).

Referencias

- Apel, Karl-Otto (1976). *Transformation der Philosophie. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Vol. 2. Fráncfort del Meno.
- Barth, Karl (1992). *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung. Das Geschöpf II*, Studienausgabe Vol. 15. Zürich.
- Buber, Martin (2009). *Das dialogische Prinzip*. Gütersloh.
- Frankl, Victor (2018). *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Berna.
- Fichte, Johann Gottlieb (1834). *Fichtes sämtliche Werke*. En I. H. Fichte (Ed.). Berlín 1834–1846.
- Fichte, Johann Gottlieb (1962). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. R. Lauth et al. (Ed.) Abteilung III (Briefe), Vol. 4. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Förster, Eckart (2016). „Einleitung“ zu *Rudolf Steiner Schriften – Kritische Ausgabe*. Vol. 2. Stuttgart-Bad Cannstatt (VII–CXXXV).
- Habermas, Jürgen (1991). *Erläuterungen zur Diskursethik*. Fráncfort del Meno.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807). *Phänomenologie des Geistes. Theorie Werkausgabe Vol. 3*. Werke Vol. 20. En E. Mollenhauer y K. M. Michel (Ed.). Fráncfort del Meno.
- Heidegger, Martin (1927). *Sein und Zeit*. Tubinga.
- Klotz, Christian (2005). Synthesis der Geisterwelt. Fichtes Systemskizze im Briefwechsel mit Schelling en *Grundlegung und Kritik. Der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794–1802*. En J. Jantzen, T. Kisser y H. Traub (Fichte-Studien Vol. 25). Amsterdam/Nueva York (pp. 41–56).
- Kracht, Thomas (1994). Philosophieren der Freiheit. En Karl-Martin Dietz (Ed.): *Rudolf Steiners Philosophie der Freiheit. Eine Menschenkunde des höheren Selbst*. Stuttgart (pp. 160–196).
- Leibniz, Georg Wilhelm (1979). *Monadologie*. Stuttgart.
- Mead, Georg Herbert (1968). *Geist, Identität und Gesellschaft*. Fráncfort del Meno.
- Richli, Urs (1997). *Das Wir in der späten Wissenschaftslehre. En Fichte und die Romantik*. W. Schrader (Fichte-Studien Vol. 12). Amsterdam/Atlanta (pp. 351–363).
- Sartre, Jean-Paul (1991). *Das Sein und das Nichts*. Reinbek bei Hamburg.
- Steiner, Rudolf (1965). *Anthroposophische Gemeinschaftsbildung*. Décima Conferencia celebrada en Stuttgart y Dornach en 1923.
- Steiner, Rudolf (1987). *Cartas 1890–1925 (GA 39)*. Dornach.
- Steiner, Rudolf (1961). Der Individualismus in der Philosophie. En *Methodische Grundlagen der Anthroposophie (GA 30)* (pp. 99–152). Dornach.
- Steiner, Rudolf (2013). *Die Geheimwissenschaft im Umriss (GA 13)*. Basilea.
- Steiner, Rudolf (2016). *Schriften – Kritische Ausgabe (SKA), Vol. 2*. Publicado y comentado por Christian Clement. Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Schweitzer, Albert (1923). *Cultura y Ética*. Múnich.
- Traub, Hartmut (2011). *Filosofía y Antroposofía. La cosmovisión filosófica de Rudolf Steiner. Fundamentación y crítica*. Stuttgart.
- Witzenmann, Herbert (1985a). Das Erwachen am anderen Menschen. Das Menschenwesen als zweifacher Wesenstausch. También *Schülerschaft im Zeichen des Rosenkreuzes* (pp. 38–54). Dornach.
- Witzenmann, Herbert (1985b). *Schülerschaft im Zeichen des Rosenkreuzes* (pp. 141–159). Dornach.
- Zander, Helmut (2019). *Antroposofía. Las ideas de Rudolf Steiner entre el esoterismo, Weleda, Demeter y la Educación Waldorf*. Paderborn.