



**UCAM**

UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE MURCIA

FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS Y DE LA  
EMPRESA

Departamento de Ciencias Sociales Jurídicas y de la  
Empresa

“La psicoterapia centrada en el cliente de Carl  
Rogers como modelo de orientación educativa:  
paralelismos con el pensamiento gnóstico.”

**Autor:**

Juan Luis López Meseguer

**Directores:**

Dra. Dña. Josefina García Lozano  
Dr. D. José Alberto Cánovas Sánchez

Murcia, julio de 2014



## ÍNDICE

ÍNDICE .....	3
1. INTRODUCCIÓN .....	7
1.1. Razón de ser .....	7
1.2. Desarrollo del plan de análisis .....	10
1.3. Carl Rogers y el pensamiento gnóstico moderno .....	12
1.4. Aproximación al concepto de gnosis .....	18
1.5. Gnosis antigua versus gnosis moderna .....	22
2. EL MODELO DE ORIENTACIÓN EDUCATIVA DE CARL ROGERS...27	
2.1. Introducción general a la teoría rogeriana .....	27
2.2. Contexto en el que se desarrolla el pensamiento rogeriano .....	36
2.3. Biografía de Carl Rogers .....	54
2.3.1. Los primeros años .....	54
2.3.2 La primera etapa universitaria.....	56
2.3.3. El contacto con Oriente .....	59
2.3.4. La evolución hacia el inmanentismo .....	61
2.3.5. Adentrándose en la psicología .....	64
2.3.6. El camino hacia la ruptura.....	65
2.3.7. El camino hacia la terapia no directiva .....	67
2.3.8. Involucrándose profesionalmente .....	71
2.3.9. La etapa en Chicago. El nacimiento de la terapia centrada en el cliente .....	72
2.3.10. Una nueva concepción de la educación.....	74
2.3.11. Una experiencia fundante.....	76
2.3.12. La agridulce experiencia de Wisconsin. <i>On becoming a person</i> ..78	
2.3.13. La Jolla. Un nuevo comienzo.....	79
2.4. Las constantes del pensamiento rogeriano .....	81
2.5. Períodos en el pensamiento de Carl Rogers.....	90
2.5.1. La etapa no directiva .....	91
2.5.2. El período centrado en el cliente.....	128
3. EL PENSAMIENTO GNÓSTICO .....	175
3.1. Aproximación al gnosticismo antiguo .....	175

3.2. Exposición sintética del pensamiento o doctrina de las religiones gnósticas antiguas .....	181
3.2.1. El Protopadre y el desarrollo del Pléroma .....	181
3.2.2. La caída.....	186
3.2.3. El origen de la materia fuera del Pléroma.....	191
3.2.4. Creación del Demiurgo y aparición del mundo.....	193
3.2.5. Creación y destino de los tres tipos de hombres.....	196
3.2.6. Destino de los tres tipos de hombres .....	201
3.2.7. Resumen de la escatología en la gnosis antigua.....	213
3.3. Análisis de las características del pensamiento gnóstico antiguo ...	216
3.3.1. Incompatibilidad radical entre inmanencia y trascendencia.....	216
3.3.2. Quién o qué es el hombre .....	222
3.3.3. La aspiración última del hombre.....	232
3.3.4. El proceso de consumación del destino último del hombre.....	235
3.3.5. La actitud ante la vida .....	246
3.3.6. Primacía del 'escuchar' frente al 'ver' .....	253
3.3.7. Monismo vs. dualismo .....	256
3.4. Ideas nucleares básicas del pensamiento gnóstico antiguo .....	258
4. SUBSISTENCIA DEL PENSAMIENTO GNÓSTICO HASTA LA LLEGADA DEL RENACIMIENTO.....	267
4.1. El pensamiento gnóstico durante la Edad Media .....	269
4.1.1. El arrianismo.....	269
4.1.2. El pelagianismo .....	276
4.1.3. Prisciliano .....	280
4.1.4. Los Cátaros.....	288
4.1.5. La Cábala en la baja Edad Media.....	295
5. LA GNOSIS EN EL RENACIMIENTO.....	303
5.1. El término 'Renacimiento' y sus connotaciones gnósticas.....	303
5.2. Las razones del Renacimiento.....	309
5.3. Manifestaciones gnósticas durante la época renacentista.....	315
5.3.1. Aspectos generales del Renacimiento relacionados con el pensamiento gnóstico .....	315
6. PARALELISMOS ENTRE EL MODELO DE ORIENTACIÓN EDUCATIVA DE CARL ROGERS Y EL PENSAMIENTO GNÓSTICO ...	327
6.1. Introducción.....	327

---

6.2. Comparación del pensamiento rogeriano con las ideas nucleares básicas del paradigma gnóstico .....	330
6.2.1. Idea nuclear I .....	330
6.2.2. Idea nuclear II.....	333
6.2.3. Idea nuclear III.....	337
6.2.4. Idea nuclear IV .....	340
6.2.5. Idea nuclear V.....	343
6.2.6. Idea nuclear VI .....	347
6.2.7. Idea nuclear VII.....	350
6.2.8. Idea nuclear VIII.....	356
6.2.9. Idea nuclear IX.....	359
6.2.10. Idea nuclear X.....	363
6.2.11. Idea nuclear XI.....	365
6.2.12. Idea nuclear XII .....	368
6.2.13. Idea nuclear XIII.....	370
6.2.14. Idea nuclear XIV.....	374
6.3. Paralelismos del pensamiento de Carl Rogers con el desarrollo precósmico presente en la gnosis antigua .....	374
6.4. Carl Rogers y el New Age .....	383
6.5. El contexto de surgimiento del pensamiento rogeriano: paralelismos con la gnosis renacentista .....	393
7. CONCLUSIONES .....	397
7.1. Se consuma el paralelismo entre el pensamiento gnóstico y el modelo de orientación educativa basado en la psicoterapia centrada en el cliente.....	397
7.2. el descubrimiento de este carácter global, puede ser un criterio muy eficaz para caracterizar a la psicología humanista en general de lo que no lo es .....	398
7.3. el conocimiento profundo de carl rogers pasa por considerar el paralelismo de su filosofía con el pensamiento gnóstico.....	399
7.4. El modelo de pensamiento rogeriano supone una ruptura con lo que ha sustentado históricamente la civilización occidental y buena parte de oriente .....	400
7.5. la llamada ‘escucha activa’ debe entenderse e interpretarse desde la perspectiva que estamos tratando.....	400

7.6. El modelo rogeriano debe ser enjuiciado de forma global .....	401
7.7. De todas las gnosias modernas, la de Carl Rogers es la más gnóstica y la más moderna .....	401
BIBLIOGRAFÍA.....	403

## 1. INTRODUCCIÓN

### 1.1. RAZÓN DE SER

El programa en el que se inscribe esta investigación, es el de “Antropología interdisciplinar”, siendo “Teoría e historia de la educación” el área de conocimiento.

El sentido de esta tesis debe repartirse casi por igual entre ambos ámbitos. No puede haber una concepción de lo educativo, ya sea dentro del campo teórico o de la praxis, a la que no subyazca una correspondiente concepción de lo humano. Antropología y educación deben relacionarse estrechamente cuando se construye desde el ámbito teórico-filosófico de lo pedagógico, y en el caso de nuestra investigación acontece de una manera bastante fehaciente y singular. El estudio de un auténtico paradigma de pensamiento como el rogeriano, ya fuera como ejemplificación de neo-gnosis o como objeto de análisis en cuanto tal, está adscrito, sin duda alguna, a un ámbito de trabajo interdisciplinar que tiene mucho que ver con la antropología. La visión del hombre y de su inserción en el mundo determina en todo caso la concepción de lo que significa la intervención educativa. Elicitar valores, desarrollar hábitos, conquistar la propia voluntad o desarrollar el *self*, no surgen, por igual, de la misma forma de entender al hombre o la existencia; el estudio de lo humano en tanto que humano respalda siempre, de un modo u otro, el estilo de acción sobre el individuo con el fin de hacerlo más persona.

La interdisciplinariedad del pensamiento de Carl Rogers y, más en concreto, su modelo de orientación o *counseling*, es patente dada su extensión a terrenos que no consisten sólo en tareas terapéuticas; cualquier ámbito de relación de ayuda, y por ende cualquier campo de la existencia humana en cuanto que siempre está implicada la necesidad de comprender el mundo e interpretarlo, pueden formar parte o imbricarse en el terreno de influencia del modelo rogeriano.

Por otro lado, dada la psicologización<sup>1</sup> que en los últimos tiempos se viene dando en lo referente a las relaciones humanas, cualquier intento por elaborar una filosofía de la educación pasa por hacer explícita la teoría psicológica que la sustenta. El sistema educativo en España, es buena prueba de ello merced a la forma en que en su momento fueron diseñados los currículos y a los diferentes principios que guían la práctica de su desarrollo. No es el español el único que se desenvuelve según estos parámetros; es relativamente fácil encontrar, en este tipo de enfoque, una sobrevaloración de lo psicológico en detrimento de lo filosófico y de lo espiritual sobre todo. La perspectiva de tratamiento de los diferentes problemas que surgen en el ámbito escolar, suele poner el énfasis en aspectos cercanos al inmanentismo subjetivista que hoy en día está en boga. De hecho, la comprensión hacia el alumno no se compagina con lo normativo como rector de la propia conducta, o se hace de forma claramente aminorada; hay implícita como una dualidad que no permite la convivencia de ambos aspectos, teniéndose que dar por separado, a veces en flagrante contradicción. Todo esto viene a colación para poder dar razón del carácter eminentemente pedagógico de la presente tesis, en la cual subsiste una intencionalidad que tiene como objeto el campo de la filosofía de la educación -no en vano, el pensamiento rogeriano ocupa, de facto, el lugar de esta-. Por ello, consideramos que este estudio pretende un valor fundante, previo incluso a la propia teoría de la educación aunque inevitablemente unido a ella.

Cualquier intento de acercamiento al campo de lo educativo o, desde una perspectiva más disciplinar, de lo pedagógico, pasa por un análisis previo de la superestructura que sostiene la ideología oculta o explícita o, en todo caso, el modelo axiológico que guía las relaciones humanas. Desde esta perspectiva, es

---

<sup>1</sup> El fenómeno de la psicologización de lo educativo y en general de todo pensamiento que se acerca al campo de las relaciones humanas como la orientación vital, ha sido estudiado últimamente, sobre todo, por autores cristianos. Pueden consultarse, entre otros, los trabajos de Paul C. VITZ, *Psychology as Religion. The Cult of Self-Worship*, published jointly by William B. Eerdmans Publishing Company (Michigan) and The paternoster press (Carlisle, Cumbria), 1994; o *Psychological Seduction. The failure of modern psychology*, de W. K. KILPATRICK, Thomas Nelson, Nashville, 1982.



muy fácil acceder al material aportado por Rogers, más que nada por la intencionalidad con que nuestro autor aborda el afán de expansión de su teoría<sup>2</sup>. Es lógico suponer que la enorme influencia del modelo de intervención centrado en el cliente, se deba, más que a la constatación de su eficacia para con el cambio terapéutico, al hecho de que se le presupone una capacidad de comprensión del fenómeno humano que eleva dicho modelo a la categoría de paradigma.

Pero -y este es el problema-, a pesar de los estudios que sobre el autor se han elaborado, sobre todo en lo que se refiere a los orígenes de su pensamiento y a su historia en general, urge sacar a la luz los antecedentes antiguos, que, merced a la influencia que en el pensamiento actual están teniendo, pueden ayudar a comprender más en esencia el alcance de la filosofía rogeriana en el sentido que nos planteamos en nuestra investigación. El pensamiento gnóstico antiguo, que se

---

<sup>2</sup> Reiteradamente, Rogers ofrece una idea bastante clara en este sentido. Es bien sabido -y asumido por sus seguidores- la bondad de su teoría para con prácticamente cualquier tipo de relación humana: «Lo más interesante en estos hallazgos de la investigación no es el simple hecho de que corroboran la eficacia de una forma de psicoterapia -aunque esto no carezca de importancia-, sino que ellos justifican una hipótesis aún más amplia, que abarca todas las relaciones humanas. Parece justificado suponer que la relación terapéutica es sólo un tipo de relación personal, y que la misma ley gobierna todas las relaciones de esta clase. Por consiguiente sería razonable pensar que si el padre crea, en relación con su hijo, un clima psicológico tal como el que hemos descrito, el hijo será más emprendedor, socializado y maduro. En la medida en que el docente establezca con sus alumnos una relación de esta naturaleza, cada uno de ellos se convertirá en un estudiante con mayor capacidad de iniciativa, más original y autodisciplinado, menos ansioso, y disminuirá su tendencia a ser dirigido por los otros. Si el líder administrativo, militar o industrial es capaz de crear ese clima en el seno de su organización, su personal se tornará más responsable creativo, más capaz de adaptarse a las situaciones nuevas y más solidario. Pienso que estamos asistiendo a la emergencia de un nuevo ámbito de relaciones humanas, en el que podemos afirmar que, en presencia de ciertas actitudes básicas, se producirán determinados cambios» (*El Proceso de Convertirse en Persona*, Paidós, Barcelona, 2002, pag. 44). Y, más adelante, en la misma página: «He formulado una hipótesis que poco a poco ha llegado a adquirir significación para mí, no sólo en mi relación con los clientes, sino en todas mis relaciones humanas».

retrotrae a los mismos orígenes del pensamiento en general, marcó una de las dos maneras genéricas de concebir la vida; la otra, el cristianismo en su versión más pura, la apostólica. Por esta cuestión, es fácilmente entendible que puedan destacarse de una forma más clara las consecuencias a medio y corto plazo del modelo de intervención educativa<sup>3</sup> de Car Rogers.

Es presumible que, al final de nuestro trabajo, podamos vislumbrar verdades filosóficas que ocuparían un lugar en la misma esencia de lo que entendemos por ser humano. Esto sin perjuicio de lo que, además, pueda averiguarse en lo que a profundización en la filosofía rogeriana se refiere.

## 1.2. DESARROLLO DEL PLAN DE ANÁLISIS

Para poder realizar el estudio comparativo entre el paradigma gnóstico y el modelo de orientación educativa centrado en el cliente, de Carl Rogers, se hará inevitable un examen pormenorizado de las claves de su pensamiento en primer lugar. Dado el objeto de nuestra investigación, explícito en el título de la misma, nuestro interés se centrará en el período más determinante en la evolución de Carl Rogers, el de la *terapia centrada en el cliente*. En realidad, es esta la que suele dar nombre a todo su modelo terapéutico. Es cierto que al enfoque rogeriano se le asignan diversas denominaciones: no-directivo, centrado en el cliente y centrado en la persona, de manera fundamental. Pero el segundo de ellos, que además se corresponde con su momento más elaborado intelectualmente y el más fructífero, será el que nos interese de forma esencial. Va a ser necesario elaborar previamente un contexto adecuado, desarrollar la primera de las etapas, llamada no-directiva y abordar, seguidamente la etapa susodicha. Abordar la fase primera del pensamiento de nuestro autor es sobremanera importante; en ella nacen y comienzan a establecerse las semillas de su futura psicoterapia. Con lo cual, es esencial para entender el corpus central de su teoría, que él mismo llamó 'client-

---

<sup>3</sup> Cuando hablamos de 'intervención educativa', no debe entenderse como un concepto diferente al de 'orientación', ya que, desde cierto punto de vista disciplinar, ésta no es sino la individualización o personalización última de aquella.

centered'. Esto no va a excluir las incursiones necesarias en el tercer período e incluso en sus últimos años, en los que el pensamiento de Rogers pasó de referirse a la psicoterapia a expandirse a terrenos harto diversos. No obstante, no serán tratados estos últimos tiempos en profundidad, sino tan sólo en la medida en que nos ayuden a comprender el sentido de la psicoterapia centrada en el cliente y de las afirmaciones que hacemos, a nivel general en nuestra investigación.

Seguidamente abordaremos el problema del pensamiento gnóstico, comenzando por la gnosis antigua, pasando por la Edad Media y llegando, por supuesto, al período del Renacimiento como un importante punto de inflexión histórica y filosófica en este aspecto. El desarrollo de estos dos últimos episodios tiene su razón de ser en el apoyo documental que necesitaremos para elaborar más tarde la comparación. Muchos son los autores<sup>4</sup> en los que podemos encontrar menciones también al concepto de *gnosis moderna*; digamos que es bastante socorrido por su oportunidad en el momento histórico actual y su indudable hondura semántica. Pero, dado el objeto de nuestro trabajo, no hemos de detenernos en desarrollar *ad hoc* tal fenómeno filosófico y cultural. Nuestro interés partirá de una operativización de las características que extraigamos de la gnosis antigua, para poder extrapolarlas después, como modelo de comparación, al pensamiento rogeriano; teniendo en cuenta, eso sí, los criterios que distinguen el gnosticismo antiguo del moderno, desde una sucinta conceptualización de este último. Ello será una garantía de que el cristal desde el que observamos el modelo de Carl Rogers no es creación nuestra propiamente dicha, sino que tiene el peso del hecho histórico objetivo.

La comparación habrá de hacerse, pues, con los términos extraídos en nuestro análisis de la gnosis antigua, si bien, habremos de tener en cuenta algunos criterios que ayuden a comprender la transformación de esta en moderna, pues el pensamiento rogeriano es un hijo de su tiempo. También, aclarar que el objeto de análisis en lo que respecta al referido autor es el mismo tanto si hablamos de 'pensamiento' como de 'counseling', 'relación de ayuda' u 'orientación educativa'.

---

<sup>4</sup> Del Noce, Voegelin, Guardini, Léonard, Borghessi, Le Guillou, De la Cierva, entre otros.

Entendemos que para nuestro trabajo son términos intercambiables. El trabajo asesor de Rogers es en realidad lo que da nombre y forma a su pensamiento, con lo cual no creemos necesario hacer ninguna diferenciación; es necesario referirse al pensamiento para hablar de su modelo de relación de ayuda y viceversa.

Por otro lado, es digno de mención que, será inevitable e incluso conveniente dejar evidencias del paralelismo entre el pensamiento rogeriano y el gnóstico durante todo el trabajo, y no sólo en el momento de la comparación. Evidentemente, no se abordará esta de manera directa y explícita en la exposición de ambos extremos a comparar, pero la descripción, somos conscientes de ello, dejará patente en no pocas ocasiones la consecución del objetivo que nos proponemos; de esta manera, consideramos por hecho, en cierta parte, el trabajo propuesto, aunque tenga sobre todo un carácter propedéutico de cara a la comparación final; esto hará más fácil después confrontar ambos elementos a comparar.

Por último, y no por ello menos importante, debe interpretarse que todo el análisis que hacemos de Rogers tiene lugar desde la perspectiva de lo puramente educativo. Entiéndase aquí la distinción que los terapeutas humanistas no hacen. Nuestras afirmaciones sobre el modelo rogeriano han de ser contextualizadas en este ámbito y no en el terapéutico, entendiendo este último como aquel en el cual se atienden determinados cuadros de carácter patológico o morboso. Así, nuestra diferenciación tiene como única finalidad no entrar en hacer valoraciones en cuanto al trabajo con este tipo de individuos y problemáticas, sino únicamente en lo que se refiere a la orientación de cara a lo que se ha venido en llamar últimamente el *crecimiento personal* y la toma de decisiones y posicionamientos vitales o existenciales.

### 1.3. CARL ROGERS Y EL PENSAMIENTO GNÓSTICO MODERNO

El pensamiento de Carl Rogers ha sido sin duda uno de los más influyentes en la historia de la psicología. Esto es algo aceptado a nivel general, si bien se suele añadir que, en el momento histórico actual la influencia de dicho autor llega más allá de lo meramente psicológico, tal como ya hemos apuntado. Él mismo, en

diversas ocasiones y a lo largo de su producción bibliográfica, ha señalado un sentido más extenso en sus pretensiones. La comprensión del hombre, del mundo en general y de la vida, forma parte de las aspiraciones del pensamiento rogeriano.

No debemos olvidar que incluso en determinados momentos de su obra, su discurso es rico en proclamas sobre el nacimiento de una nueva manera de entender las cosas, subrayándose la venida de un cambio a todos los niveles<sup>5</sup>. Autores como Ferguson, Capra, o Ilya Prigogine, son nombrados y valorados por Rogers en el citado libro<sup>6</sup>, por ejemplo, siendo todos ellos personajes prototípicos de lo que desde hace décadas se ha venido en llamar New Age<sup>7</sup>. El mismo autor,

---

<sup>5</sup> Véase: *El Camino del ser*, Kairós, Barcelona, 1995. Podemos ilustrar esto con dos ejemplos, el primero en la página 77: «Sugiero la existencia de una tendencia direccional formativa en el universo, que puede ser localizada y observada en el espacio estelar, en los cristales, en los microorganismos, en formas más complejas de vida orgánica y en los seres humanos. Se trata de una tendencia que evoluciona hacia un mayor orden, mayor complejidad y una mayor capacidad de interrelación. En el ser humano, esta tendencia se manifiesta en la evolución que parte de una sola célula, para llegar a un funcionamiento orgánico complejo, a unos conocimientos y sensaciones inconscientes, a un conocimiento consciente del organismo y del mundo externo, y a un conocimiento trascendente de la armonía y unidad del sistema cósmico, incluida la propia humanidad». El segundo en la página 189: «Las personas del mañana son inquiridoras. Intentan hallarle un significado y un sentido a la vida, más allá del individuo. Algunas se abocan a ciertos cultos, pero en su mayoría examinan todos los medios por los que la humanidad ha hallado valores y fuerzas que se extienden más allá del individuo. Quieren vivir con paz interna. Sus héroes son personajes espirituales como Mahatma Gandhi, Martin Luther King y Theilard de Chardin. Algunas veces, en estados alterados de conciencia, experimentan la unidad y armonía del universo»

<sup>6</sup> Los dos primeros, por ejemplo, en las páginas 74 y ss. El segundo, en la página 185.

<sup>7</sup> Marilyn FERGUSON es la autora del famosísimo libro *La Conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo* (prólogo de Salvador PÁNIKER, Kairós, Barcelona, 1990), considerado la proclama fundacional del movimiento de la Nueva Era, el cual dedica numerosas páginas a Prigogine, mientras que Fritjof CAPRA, con sus dos obras *El Tao de la física* (Sirio, Málaga, 1995) y *El Punto crucial* (col. "Rutas del

además, es considerado comúnmente como perteneciente al Movimiento del Potencial Humano, muy emparentado con el fenómeno nuevaeriano, junto con Maslow, May y otros.

La extensión del pensamiento de Rogers y del humanista en general a diversos ámbitos de la vida cultural y social, hace que la influencia de este autor sobrepase con creces el campo de la clínica, aunque el tinte psicológico esté presente en todos ellos. También hay que señalar que esto es algo más que un proyecto por realizar, ya que el counseling ha imbuido de conceptos, técnicas y parámetros generales de interpretación de la realidad humana, a toda la cultura. Lo que Rogers estableció como una intención o aspiración aún incipiente, pronto se convirtió en una realidad que continúa y sigue creciendo en la actualidad. En diversas ocasiones, señala el autor esta utilidad casi omnicomprendiva de su enfoque.

“Actualmente, varios centenares de consejeros en colegios y en la *Veterans Administration*, psicólogos en centros de consejo, en clínicas de higiene mental y en hospitales psiquiátricos, profesionales en escuelas, en la industria, trabajo social y tareas religiosas, intentan, con diversos grados de preparación y de capacidad, probar personalmente las hipótesis de un enfoque no-directivo. Estos profesionales tuvieron, en muy distintos lugares, experiencias con estudiantes, con adultos, con niños inadaptados y con sus padres. Han trabajado, con los encuadres adecuados, en áreas tan especializadas como los problemas conyugales, problemas vocacionales, dificultades del lenguaje, condiciones psicósomáticas tales como las alergias, una amplia gama de problemas neuróticos, y en alguna medida con psicosis.”<sup>8</sup>

También en otro párrafo del mismo libro, nos expone algunas intenciones al respecto:

---

Viento”, Integral, Barcelona, 1987), tiene un lugar destacado en el mismo fenómeno social.

<sup>8</sup> *Psicoterapia centrada en el cliente*, Barcelona, 2006; pp. 24-25.

“Se presentan también en este libro las implicaciones de las nuevas y vitales contribuciones del consejo no-directivo a una cantidad de campos. En un capítulo especial se explora el papel de la terapia de juego en el trabajo con niños. Asimismo, se ofrece un enfoque nuevo e interesante de la terapia grupal. Se analiza la importancia de los principios terapéuticos que se consideran en el libro en relación con los problemas de liderazgo del grupo y de la administración. Se evalúa la aplicación a la enseñanza de un enfoque no-directivo centrado en el cliente. El capítulo especial que se refiere a la situación escolar no puede dejar de considerarse como un significativo incentivo para el pensamiento de quienes están interesados en el mejoramiento de la educación y en elevarla por encima del nivel de mero entrenamiento de rutina.”<sup>9</sup>

Rogers estableció lo que se llama ‘ayuda para la autoayuda’<sup>10</sup>, asentando las bases para un estilo de actuación ante los problemas que cotidianamente se le presentan al individuo. Es una forma de entender la vida en general que, de alguna manera, ha determinado un auténtico paradigma en la relación de ayuda y por extensión en la forma de concebir la existencia y al ser humano. Pero lo que pasa por ser algo nuevo, algo que está emergiendo y que va en camino de hacerse con las riendas del pensamiento humano, no es en realidad tan nuevo, y por esta

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, pág. 9.

<sup>10</sup> Es de dominio general esta afirmación. Rogers, más que intentar solucionar los problemas del paciente, pretende un despertar del mismo sobre sus recursos internos, los cuales le pueden conducir a una independencia del entorno a la hora de enfrentarse a los retos y problemas que cada día se nos presentan. No en vano, la tesis central de la terapia centrada en el cliente es: «El individuo tiene una capacidad suficiente para manejar en forma constructiva todos los aspectos de su vida que potencialmente pueden ser reconocidos en su conciencia». (*Psicoterapia centrada en el cliente*, página 36). Se puede consultar: Helmut QUITMANN, *Psicología humanística. Conceptos fundamentales y trasfondo filosófico*, col. “Biblioteca de psicología”, Herder, Barcelona, 1989, a partir de la página 129 sobre todo, el capítulo que lleva por título, precisamente: «Ayuda para la autoayuda. El concepto de la terapia conversacional en Carl Rogers».

razón quizás puedan preverse las consecuencias de su realización. Nos referimos al otro gran aspecto que tendremos que abordar en esta investigación, el pensamiento gnóstico.

Las religiones del “Dios desconocido”, tal como también son llamadas, tienen su apogeo en los primeros siglos de la era cristiana, si bien el pensamiento basado en la matriz gnóstica no surge en ese momento sino que hunde sus raíces en tradiciones más antiguas. Sobre todo desde los comienzos del cristianismo hasta nuestros días, esta forma de entender el devenir de las cosas, no ha dejado nunca de existir a pesar de que durante buena parte de la historia, en concreto en el amplio período de dominancia del pensamiento cristiano, ha estado como relegado a determinados ámbitos esotéricos y marginales<sup>11</sup>.

El resurgimiento de las antiguas ideas naturalistas, de las creencias esotéricas, panteístas y humanistas de antaño durante el renacimiento, abrió la puerta de nuevo al tipo de pensamiento que más tarde se volvería a materializar, en lo que muchos autores han llamado en la actualidad la ‘gnosis moderna’. El camino seguido en esta evolución puede ser rastreado para encontrar la solución de continuidad desde la antigua al momento actual, aunque también podría ser conceptualizado este último como tal en base a un análisis comparativo entre ambas, partiendo de determinados parámetros clave que son comunes a las dos.

Podemos encontrar, sin demasiada dificultad, determinados indicios de la hipótesis central en diversos hechos y afirmaciones de algunos autores. Hay indudables conexiones entre el pensamiento del autor que estamos estudiando y diferentes aspectos que revisten un carácter muy cercano al gnosticismo. QUITMANN habla del nacimiento de la psicología humanística en los años 1961/62, momento en que se funda en Big Sur, California, el Instituto Esalen, cuna del movimiento New Age y estrechamente emparentado con el *Human Potential Movement*.

«Con Esalen la contracultura había logrado una organización psicológica y personal, junto a la política.

---

<sup>11</sup> Puede considerarse que este último período comienza a abrirse paso a partir del siglo XVII-XVIII, con el nacimiento del escepticismo académico y su deriva nihilista.



Se puede afirmar con Carl Rogers: “el momento estaba maduro” para una orientación humanística, no sólo en la psicología sino también en la sociedad». <sup>12</sup>

Al margen de las afirmaciones de simpatía o cercanía que el propio autor hace sobre diversos autores e ideas de la *Nueva Era*, lo cierto es que el nacimiento de la psicología humanista en general y de determinadas ideas del autor en particular, están muy emparentados con este fenómeno neognóstico.

La originalidad del pensamiento rogeriano, no podría radicar sino en la manera en que las antiguas ideas que se desenvolvían en las religiones del “Dios extraño”, son ahora actualizadas y adaptadas al nuevo paradigma solipsista. En cualquier caso, del análisis pormenorizado de los diferentes postulados implícitos o explícitos en el pensamiento y la obra de Carl Rogers, surgen indicios que apuntan a coincidencias sorprendentes con la matriz gnóstica de todos los tiempos; y es de señalar, además, que dichas coincidencias no se limitarían a algún aspecto aislado sino que serían la base misma de los cimientos que sostienen la concepción del mundo de nuestro autor.

Por otro lado, existen diferencias entre la gnosis moderna y la antigua, peculiaridades de aquella que son consecuencia inevitable de un giro histórico parejo a la evolución subjetivista del pensamiento filosófico. Esto no coarta en modo alguno su conceptualización como pensamiento basado en la matriz de la gnosis; antes al contrario, al analizar dicho momento histórico del pensamiento gnóstico e incluso al aplicar el análisis al modelo rogeriano, sale a la luz una evidencia: la de que en la época histórica actual, la gnosis se reafirma como tal y se enriquece al encontrar nuevas maneras de sobrevivir y desarrollarse.

Desde esta perspectiva, en Carl Rogers (y presumiblemente en general en la psicología humanista, si bien no es este el objeto de nuestro trabajo) tomarían fuerza los antiguos posicionamientos de las religiones gnósticas, con respecto a la forma de interpretar el devenir de la vida y los diversos contenidos de esta que más cerca se encuentran de lo que se podría llamar un ‘análisis existencial’: el

---

<sup>12</sup> *Psicología humanística. Conceptos fundamentales y trasfondo filosófico*, pág. 31.

sufrimiento, la sensación de enajenación, la búsqueda de un fin último que explique lo incomprensible de la vida o el lugar del 'yo' en el mundo.

#### 1.4. APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE GNOSIS

Si bien “no existe un uso de este concepto que goce de consenso general y que esté difundido universalmente”<sup>13</sup>, es posible acercarse a él de una forma más o menos rigurosa, tanto que nos permita sustentar nuestra investigación de manera realista. Cualquier intento de definición de este concepto, debe partir y pasar necesariamente por el gnosticismo antiguo; es decir, la gnosis tal como nació y se desarrolló durante los primeros siglos de la era cristiana. Según FERRATER MORA, el término ‘gnosticismo’:

«Es usado para rotular una serie de doctrinas que se extendieron en el mundo antiguo, empezando con la llamada “gnosis (o conocimiento, γνωσις) mágico-vulgar” y siguiendo con varios sistemas, especialmente a partir del siglo II después de J. C.»<sup>14</sup>

‘Gnosis’ es una palabra griega que, por transliteración, se castellaniza y significa ‘conocimiento’. No obstante, dicho *conocimiento* debe ser entendido en un sentido muy específico, no con un significado coloquial o meramente psicológico. Según Guerra<sup>15</sup>:

---

<sup>13</sup> Christoph MARKSCHIES, *La Gnosis*, trad. de Constantino Ruiz-Garrido, Herder, Barcelona, 2002; pág. 15.

<sup>14</sup> José FERRATER MORA. *Diccionario de filosofía*, (nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep María Terricabras), Ariel. Círculo de Lectores, Tomo II, Barcelona, 2004, pág. 1470.

<sup>15</sup> Manuel GUERRA. *Diccionario enciclopédico de las sectas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005, pág. 313.

«No es un conocimiento puramente intelectual, ni especulativo o abstracto, ni tampoco el pragmático, operativo, sino un modo peculiar de conocimiento, que es distinto del sensorial, del racional y del específico de la fe, tanto humana como sobrenatural».

Y más adelante señala el mismo autor que para los gnósticos, este tipo de conocimiento consiste en «una introspección psicológico-religiosa, a veces con connotaciones “místicas”, del hombre en su propia interioridad».

También José Alberto CÁNOVAS nos dice lo siguiente:

«“Conocer” posee en la cultura greco-romana connotaciones de racionalidad, progresividad lógica, proceso psicológico, que tiene como meta adecuar la realidad objetiva al sujeto que conoce; conocer significa *intus legere*, entrar en la realidad que, de por sí, sería virtualmente penetrable. Otro es el contenido del término Gnosis».<sup>16</sup>

El mismo autor añade después:

«El ámbito del conocer gnóstico es la realidad divina que no es susceptible de ser racionalizada. No se trata, pues, de un proceso natural; el conocer es por revelación de doctrinas secretas o por iluminación de tipo místico, pero con la característica particular de ser modificador de la comprensión que el vidente posee de sí mismo, operando, en este particular sentido, su salvación: Dios, objeto último de la gnosis se daría de modo directo, sin mediaciones, intuitivamente, y al mismo tiempo, en el mismo

---

<sup>16</sup> *La Tradición en la gnosis valentiniana y en la Iglesia prenicénica*. Dirigida por el Excmo. y Rvdmo. Mons. Antonio Cañizares Llovera y co-dirigida por Don Higinio Marín Pedreño. Tesis doctoral inédita. Universidad Católica San Antonio de Murcia-UCAM, 2006; pág. 59.

proceso cognoscitivo, el sujeto cognoscente se autotrasciende al descubrir su identidad pneumática, divina».<sup>17</sup>

Por otro lado, según el *Coloquio de Messina*, podría resumirse el significado del término 'gnosis' como sigue:

«La creencia en la presencia en el hombre de una chispa o centella, que proviene del ámbito de lo divino y que en este mundo se halla sometida al destino, al nacimiento y a la muerte. Esa chispa divina debe ser despertada por la contrapartida divina del yo humano para ser finalmente reintegrada al lugar de donde procede».<sup>18</sup>

Esta última definición se complementa con las anteriores dado que concreta más el contenido específico de la creencia gnóstica, si bien sigue haciendo referencia a un 'despertar', que se relacionaría estrechamente con aquel 'conocer' del que hemos hablado. En cualquier caso, no es el momento de profundizar en este extremo; el objeto del presente apartado se agota, por tanto, en un primer acercamiento al término 'gnosis'.

Recapitulando, el concepto en cuestión, haría referencia a un tipo de conocimiento particular que serviría como matriz de pensamiento a una serie de doctrinas de carácter soteriológico, que nacen y se desarrollan ya en la antigüedad, esto es, las religiones o filosofías gnósticas.

La gnosis como fenómeno histórico, y en lo que respecta a nuestro trabajo, experimenta una serie de matices y modificaciones con el decurso de los siglos, que revierten en último término en la llamada 'neognosis' o 'gnosis moderna'. No obstante, este último tipo de gnosis mantiene una serie de principios o aspectos

---

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Antonio PIÑERO, José M. TORRENTS y Francisco G. BAZÁN, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos* (autores citados más Fernando BERMEJO y Alberto QUEVEDO. Edición de A<sup>o</sup> Piñero), col. "Paradigmas". Biblioteca de Ciencias de las Religiones, Trotta, Madrid, 2006 (1<sup>a</sup> edición en 1997), pág. 37.

definitorios que la hacen merecedora de tal denominación; los mismos hacen que pueda hablarse de continuidad con respecto a la gnosis antigua a pesar de sus peculiaridades.

En cuanto a la relación entre los dos vocablos que empleamos, 'gnosis' y 'gnosticismo', decir solamente que este último es acuñado en el siglo XVIII:

«Hace referencia de un modo especial al conjunto de sistemas gnósticos cristianos que florecieron en los siglos II y III d. C. Sin embargo, en las diversas lenguas europeas, este vocablo puede ser equívoco, pues a veces se confunde con 'gnosis'».<sup>19</sup>

Por nuestra parte, utilizaremos los términos de forma indistinta, salvo que de manera expresa digamos lo contrario con la consiguiente matización.

No debemos obviar tampoco el hecho de que en un primer momento, los adeptos de las llamadas religiones gnósticas no eran los únicos que hablaban de la importancia de la *gnosis*, sino que al tener este término un significado bastante neutro, no era desdeñado por filosofías o formas de pensamiento que acabaron por posicionarse con un planteamiento enfrentado ideológicamente al de los primeros. El cristianismo y las llamadas religiones gnósticas, han sido desde siempre enemigos irreconciliables, pero es de destacar que antes de ser elaborados los sistemas que resultaron antagónicos, doctores de la Iglesia y pensadores cristianos muy influyentes en este tipo de pensamiento, hablaban de *gnosis* en un sentido acorde con la confesión apostólica, pues se juzgaba su significado desde el punto de vista natural e incluso evangélico.

Desde este punto de vista, se puede decir que el término del que hablamos, ha sido siempre contradictorio con el significado que el mismo pueda tener en otros ámbitos distintos del contexto en el que definitivamente se asentó con el paso de los años. No es sólo 'conocer', sino que esto desborda cualquier otro hecho existencial por el mismo peso específico que tiene; sería algo así como entronizar el conocimiento en el corazón del existir. No hay nada que esté por

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, pág. 34

encima de él de cara a la consecución y realización del destino último del ser humano. También se podría explicar diciendo que dicho conocer no se contextualiza en la totalidad de la vida, sino que es precisamente lo que se puede llamar en realidad *vida*; tal es su carga soteriológica. Por esta razón, *gnosis* no es cualquier tipo de conocimiento sino uno tan especial como su mismo lugar en la existencia humana.

El gnosticismo puede ser considerado, por tanto, incluso más que un medio para obtener la salvación, una *forma salvadora* en palabras de Hans JONAS<sup>20</sup>, y de esta manera elevarse hasta el mismo nivel que en la religión cristiana ocupa la fe. No hay manera de entender el gnosticismo si no se entiende esta última idea. *Gnosis* y *Pistis* se convirtieron así, con el curso de los tiempos, en aspectos enfrentados, hasta tal punto que el primer término, que es el que ahora nos ocupa, no puede ser entendido separado de dicho enfrentamiento. El destino último del hombre se realiza mediante la *gnosis*; el conocimiento es sobrevalorado hasta que se convierte en lo que lo eleva a una posición desde la que puede actuar con dignidad.

### 1.5. GNOSIS ANTIGUA VERSUS GNOSIS MODERNA

Tal como hemos apuntado más arriba, la comparación de Rogers con el pensamiento gnóstico habremos de hacerla respetando unos criterios con respecto a lo que este tipo de pensamiento supone en la modernidad. Una de las primeras cosas que llaman la atención en la llamada *gnosis moderna*, es que el *ámbito de lo divino*, no es una realidad que esté presente de forma autóctona en ella; tanto es así que se caracteriza específicamente porque en el mundo reina la ausencia de Dios. Este tema ha sido el aspecto más recalcado por los diferentes autores en referencia a la peculiaridad de la *gnosis* actual.

Augusto DEL NOCE y Massimo BORGHESI utilizan también el mismo giro para caracterizar la 'neo-gnosis'. El primero, en un ensayo introductorio a *La*

---

<sup>20</sup> *La Religión Gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, col. "El Árbol del Paraíso", Ediciones Siruela, Madrid, 2000; pág. 66.

*nuova scienza politica* de Eric VOEGELIN titulado “Eric Voegelin e la critica dell’idea di modernità”; en la página 19, nos dice de la gnosis antigua que: “Hace ateo al mundo (con su negación de la creación por parte de Dios) en nombre de la trascendencia divina; la poscristiana lo hace en nombre de un inmanentismo radical”<sup>21</sup>. El segundo, en su misma obra citada, habla de una “inmanentización del eschaton, en la que la forma cristiana se transforma en gnosis salvífica”<sup>22</sup>. Eric VOEGELIN, en *La Nueva Ciencia de la Política: una introducción*, dice que:

«La dinámica del gnosticismo, entonces, tiene dos líneas. En la dimensión de la profundidad histórica, el gnosticismo pasa de la inmanentización parcial de la Alta Edad Media, a la inmanentización radical del presente».<sup>23</sup>

Y en otro párrafo, el mismo autor:

«La verdad del gnosticismo está viciada, como se recordará, de la inmanentización falaz del *éschaton* cristiano».<sup>24</sup>

En cualquier caso, es un hecho ya constatado el de la inversión o metamorfosis de la gnosis antigua en moderna a través de un proceso de inmanentización. Pero tras este matiz, es necesario decir que la manera en que se entiende en nuestra época el hecho de ese ‘despertar de la chispa divina’, la forma de conseguirlo y los efectos que produce, son asunciones de la gnosis moderna que ésta actualiza y peculiariza.

Debemos tener presente, que las claves del pensamiento gnóstico que se pueden leer en la antigüedad permanecen inalterables en la neognosis, si bien se

---

<sup>21</sup> Citado por Massimo BORGHESI en: *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*, col. “Filosofía”, Encuentro, Madrid, 2007, pp. 29-30.

<sup>22</sup> BORGHESI, ob. cit., pág. 13.

<sup>23</sup> Col. “Discusiones”, Katz, Buenos Aires, 2006, pág. 211.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pág. 199.

explican desde la cara contraria de la moneda. Permanecen los mismos parámetros que ya imperaban en los principios de la era cristiana, aunque ahora estos deben ser comprendidos desde un punto de vista contrario. Esto puede ser explicado de otra forma, que nos serviría además para apuntar un aspecto metodológico más de nuestro trabajo. Para esto comencemos por recordar la cita de DEL NOCE en cuanto a la metamorfosis o transformación de la gnosis antigua en moderna.

En el pensamiento antiguo, para comprender las claves del gnosticismo, necesitamos partir del concepto de trascendencia, del concepto de Dios. La visión que se tiene de Dios conlleva necesariamente cada una de las notas características de la matriz gnóstica de pensamiento. Pero esto ocurre también en la era moderna. La diferencia está en que el punto de partida no es el concepto de trascendencia sino la reducción de todo a lo puramente inmanente, que se materializa en el fenómeno del nihilismo. Curiosamente, se llega en ambos casos al mismo lugar; las claves y notas características para que se pueda hablar de gnosis, son alcanzadas plenamente aunque partiendo desde una perspectiva aparentemente opuesta.

También deberíamos aclarar otro punto que nos puede llamar a confusión. La gnosis moderna tiene unas características peculiares que la distinguen de la antigua; esto quiere decir que no estaríamos hablando, por lo tanto, de la gnosis antigua pero realizada ahora con imaginería moderna o postmoderna. Estamos hablando de un caso peculiar de gnosis que, al mostrar la diversidad de la misma hace que esta adopte un significado más genérico que el que, por poner un caso, definió el coloquio de Messina. Esto es conveniente explicarlo pues en la actualidad pueden ser observados determinados movimientos sectarios, pseudoreligiosos o místicos que, estrictamente hablando, no parten del mismo presupuesto que podamos atribuir a Carl Rogers, sino que se asemejan más bien a una forma *recuperada* de gnosis antigua que puede admitir matices, en todo caso. Tal vez uno de los ejemplos más claros de esto sea el caso de *Samael Aun Weor*<sup>25</sup>, quien elabora un sistema gnóstico cuyas características parten directamente en muchos casos del mismo concepto de divinidad que profesaban los gnósticos de los primeros siglos de nuestra era. Del sistema elaborado por este autor surgen

---

<sup>25</sup> *Diccionario enciclopédico de las sectas*, 86.



una serie de sectas y grupos religiosos o místicos que, al menos en determinados casos, pueden ser considerados como dentro de la gnosis antigua sometida a un proceso de *recuperación*, ya que adolecen del inmanentismo de la llamada gnosis moderna. Por lo tanto, aunque no entra dentro del objeto directo de nuestra investigación, es importante señalar que la modernidad de la gnosis se manifiesta en dicho inmanentismo, el cual sí está presente, como veremos, en la obra de Carl Rogers. La gnosis de otros autores como *Samael Aun Weor*, podría calificarse como gnosis moderna, en todo caso, si hablamos en el sentido amplio de la palabra.



## 2. EL MODELO DE ORIENTACIÓN EDUCATIVA DE CARL ROGERS

### 2.1. INTRODUCCIÓN GENERAL A LA TEORÍA ROGERIANA

La práctica totalidad de estudios sobre Carl Rogers lo señalan como el más importante o influyente psicólogo en la historia de los EE. UU. y, en todo caso, como uno de los más prestigiosos y de mayor peso específico de los últimos tiempos a nivel mundial. Ciertamente es así, pues, en base a la influencia directa o indirecta para reafirmarlo o refutarlo que ha ejercido sobre los diferentes autores, no cabe ninguna duda del carácter fundacional del pensamiento rogeriano. Pero dicho carácter no se reduce a una seña de identidad apriorística cronológicamente hablando, sino también de naturaleza. No en vano, el enfoque *centrado en el cliente* tiene, desde hace décadas, un cariz paradigmático e intrínsecamente genérico en lo que al pensamiento occidental se refiere.

Se podría decir que la obra de Rogers define hoy en día en muchos ámbitos de la actuación humana las normas del 'buen hacer'. Dado el propósito general del modelo rogeriano y sus 'cómos' o metodología empleada a la hora de intervenir sobre la persona humana, ya sea individualmente o en grupo, se podría decir que tal perspectiva se sintetiza en último término en una tecnología de lo humano. Este autor pretende comprender al hombre, no sólo en un sentido abarcativo sino también desde la connotación más afectiva y emocional -incluso fisiológica y visceral- de la palabra. Pero para llevar a cabo tal empresa no puede obviar la necesidad de no dejarse fuera nada que signifique humano, según la acepción que para él tiene este término. De ahí la aparente ambición que, con el paso de los años, fue haciéndose un sitio en su teoría.

Conocer al hombre para ayudarlo a cambiar o a encontrar su verdadero

yo<sup>26</sup>; esta se podría decir que fue su ocupación, si bien, nunca, a pesar de sus buenas intenciones e imagen bien cultivada -consciente o inconscientemente- pudo escapar a la opinión de críticos que encontraban en él diversas lagunas o errores de más o menos calado. Tal vez las dos fallas más generalmente descritas sean la no cientifidad de su teoría y la visión ingenua con respecto al hombre. Esta última tenida en cuenta incluso dentro de la misma teoría humanista y sus propios discípulos. De hecho son dos cuestiones casi de conocimiento público. Sobre todo, dentro del pensamiento humanístico, sobresale la revisión de Carkhuff al respecto. La inquietud de este por aumentar la eficacia de la terapia y la inclusión de aspectos y variables que hiciesen más incisiva la intervención sobre el usuario, contrasta claramente con la simplicidad metodológica de Rogers, quien en su prácticamente minimalista visión de la bondad humana, se consagra en el poder de definir una forma de actuar cuasi-monolítica. Lo podemos ver reflejado en un texto tomado de GIORDANI que ilustra un coloquio entre el propio Carkhuff y Carl Rogers:

«-Dr. Rogers. Vd. debería abrir un poco más su posición, de manera que pudiera abarcar muchos, si no todos, los ingredientes de la efectividad terapéutica.

- No estoy interesado en abrir mi posición. Los ingredientes que he manifestado constituyen las condiciones necesarias y suficientes para el cambio terapéutico.

- Pero, Dr. Rogers, van a aparecer muchos otros ingredientes, hasta que podamos completar la ecuación de la efectividad terapéutica.

- Yo estoy interesado solamente en demostrar la efectividad de las técnicas de la terapia centrada-en-el-cliente con pacientes esquizofrénicos.

- Pero, Dr. Rogers, existen en potencia otros medios más eficaces con cualquier paciente.

---

<sup>26</sup> Tal vez Rogers lo dijese de manera inversa: "Ayudarle a encontrar su verdadero yo nos llevaría a conocerlo". La idea que queremos expresar no se ve, no obstante, afectada por el dilema.

- Yo estoy solamente interesado en proporcionar aquellas condiciones experienciales, que ayuden al cliente a cambiar. Los clientes deben de evolucionar de una manera propia.

- Pero, Dr. Rogers, adiestrar a los clientes en aquellas dimensiones que hemos considerado más efectivas, debería de ser el modo más eficaz y eficiente de cambiar a la gente.

- Yo estoy solamente interesado en ayudar a la gente a conseguir lo que desea.

- Pero, Dr. Rogers, desean tan poco». <sup>27</sup>

La importancia de la teoría rogeriana se concreta, sobre todo, en la expansión de sus principios. No es fácil encontrar hoy en día un ámbito de las relaciones humanas en donde no se hayan inmiscuido los aspectos y señas de identidad del *enfoque centrado en el cliente*. Es cierto que ya antes de su aparición en escena, había ido creciendo un interés especial en la población por todo lo relacionado con la psicoterapia, tal como Carl ROGERS reconoce explícitamente:

«Los programas de formación en psicoterapia han ido creciendo en número, amplitud, intensidad y, creemos, en efectividad. Además, encontramos educadores deseosos de seguir la marcha de los desarrollos en terapia, con el objeto de adaptarlos y utilizarlos para la tarea de los consejeros de escuelas y universidades y de los maestros de reeducación. Los pastores y trabajadores religiosos procuran entrenarse en el consejo y en la psicoterapia a fin de mejorar su habilidad para tratar con los problemas personales de sus feligreses. Los sociólogos y psicólogos sociales tienen un vivo interés en este campo a causa de sus posibles adaptaciones al trabajo con grupos, y a demás porque ayuda a arrojar luz tanto sobre la dinámica de

---

<sup>27</sup> R. CARKHUFF y B. G. BERENSON, *Teaching and treatment*, Amherst Mass., Human Resource Development Press, 1976, pág. 131 (Citado por B. GIORDANI en *La Relación de ayuda: de Rogers a Carkhuff*, col. "Serendipity. Crecimiento Personal", Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998 [1ª edición en 1997], págs. 123-124).

los grupos como de los individuos. Y por último, el ciudadano medio apoya cada vez más la rápida extensión de la actividad psicoterapéutica sobre sus hijos en la escuela, sobre millares de veteranos de guerra, sobre trabajadores industriales, y sobre los estudiantes, padres y toda persona que desea ayuda psicológica».<sup>28</sup>

Pero, la intención de Rogers suponía aprovechar la ocasión y elaborar un instrumento eficaz para ayudar de forma genérica a lo humano propiamente dicho<sup>29</sup>. Para nuestro autor, no en vano, el enfoque de ayuda que él desarrolla, supone un tipo de relación que está presente en muchos ámbitos transaccionales y sociales. El concepto más genérico en el ámbito en el que nos movemos, el de la relación de ayuda<sup>30</sup>, es el punto de partida para nuestro autor a la hora de comenzar su andadura expansionista. El mismo entiende por relación de ayuda lo siguiente:

«To put it in another way, a helping relationship might be defined as one in which one of the participants intends that there should come about, in

---

<sup>28</sup> *Psicoterapia centrada en el cliente*, col. "Psicología, Psiquiatría, Psicoterapia", Paidós, Barcelona, 2006, pág. 19.

<sup>29</sup> Por ilustrar esta cuestión un poco más, podemos atender un apunte extraído de una obra, selección de lecturas compilada por Eleazar CASADO HIDALGO, (*De la Orientación Al Asesoramiento Psicológico: Una Selección de Lecturas*, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1995 [1ª edición en 1987]) en la página 92, quien, si bien nos habla de la psicología humanista en general, fácilmente podemos extrapolar su descripción a Carl Rogers en particular, de quien, incluso, hace mención en el texto dada su afinidad con el mismo: «la búsqueda de la paz entre los pueblos, el logro de una mayor comprensión entre países de sistemas políticos distintos, y la denuncia consecuente de la amenaza nuclear. Los acontecimientos recientes en el plano internacional y la extinción de la "guerra fría" parecen confirmar la vigencia de esta lucha. Rogers, fallecido en 1987, dedicó los últimos años de su vida a crear movimientos pro-paz y a trabajar comprometidamente por el acercamiento entre las naciones».

<sup>30</sup> 'Helping relationship', en su original.

one or both parties, more appreciation of, more expression of, more functional use of the latent inner resources of the individual».<sup>31</sup>

Acto seguido, y tras desarrollar algo más el término, pasa a identificar dicho tipo de relación, que propiamente hablando es la esencia de la psicoterapia, dentro de un amplio rango de actividades sociales y/o educativas, en definitiva, humanas:

«Now it is obvious that such a definition covers a wide range of relationships which usually are intended to facilitate growth. It would certainly include the relationship between mother and child, father and child. It would include the relationship between the physician and his patient. The relationship between teacher and pupil would often come under this definition, though some teachers would not have the promotion of growth as their intent. It includes almost all counselor-client relationships, whether we are speaking of educational counseling, vocational counseling, or personal counseling. In this last-mentioned area, it would include the wide range of relationships between the psychotherapist and the hospitalized psychotic, the therapist and the troubled or neurotic individual, and the relationship between the therapist and the increasing number of so-called "normal" individuals who enter therapy to improve their own functioning or accelerate their personal growth».<sup>32</sup>

Muchas son las formas de relación humana que merecerían calificarse como relación de ayuda, según el texto anterior, desde la relación entre un padre y un hijo hasta la del médico y el paciente, pasando por la que establecen el maestro y

---

<sup>31</sup> "The characteristics of a helping relationship", C. ROGERS, (1958, September), Vol. 37, *Personnel and Guidance Journal*, 6-16. También en Howard Kirschenbaum and Valerie Land Henderson (Eds.), *The Carl Rogers reader*, Houghton Mifflin Company, New York, 1989, pp. 108-126; esta es la fuente que nosotros vamos a utilizar; la cita está en la pág. 108.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 108-109.

su alumno. Pero, tal como nos sigue explicando, hablamos de relaciones uno-a-uno, de individuo a individuo, de tal manera que también habría que pensar en aquellas otras en las que la fórmula es individuo-grupo, con lo cual, el rango aumenta considerablemente. Son aceptables como relación de ayuda determinadas transacciones individuo-grupo que encajan con la definición primera que expusimos, aunque no siempre ocurre así: "Some administrators intend that their relationships to their staff groups shall be of the sort, which promotes growth, though other administrators would not have this purpose"<sup>33</sup>. Esto sería el caso, por ejemplo, de cierto tipo de relaciones que tendrían lugar en el mundo empresarial o industrial. En cualquier caso, dada la concepción de *relación de ayuda* que estamos barajando no es nada extraño que Carl Rogers tuviese como propósito partir de un entramado humano de comunicación natural, previo a toda acción terapéutica y le insuflara sus principios, con la pretensión de organizar y darle forma desde un nuevo paradigma.

Esto, con el paso de los años, ha llegado hasta convertirse en un 'a priori' o axioma casi indiscutido en el mundo de la relación de ayuda, sin importar prácticamente de qué campo hablemos. De hecho, las condiciones básicas y necesarias propuestas para la praxis no son oficialmente negadas, al menos de forma explícita, por la gran mayoría de autores reconocidos como importantes en el ámbito de la orientación y el consejo educativo. Pero también es de reconocer que el propio *counseling*, al ser creación de nuestro autor, nace ya con el sentido que se le imprime desde un primer momento. Tal vez darle un cariz diferente implicaría que no se le pudiera llamar de esta forma. El *counseling* es creación del ámbito humanista del pensamiento psicológico, y, no en vano, el desarrollo que sigue viviendo en el presente viene de la mano de psicólogos y, en todo caso profesionales de la orientación y de la psicoterapia; con lo cual, los basamentos continúan siendo los que se formulan desde la *terapia centrada en el cliente*. Eso sí, con más o menos generalidad, con diferentes grados de compromiso con el espíritu rogeriano y diferentes niveles de profundidad y, en no pocas ocasiones, sincretismo. Prueba de ello es la "inculturación" que podemos observar de la filosofía centrada en el cliente en diversos métodos que surgieron de forma paralela o, en principio, alejada de la teoría de Carl Rogers.

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 109.



«La pregunta es, cómo permanecer fieles ante lo personal mientras se avanza en el trabajo. ¿Cómo podemos ir más allá de Rogers? Una forma es abrirse a la influencia de otros enfoques. Hoy hay muchos teóricos y practicantes que se hayan activamente implicados en la creación de acercamientos integrales en relación a la terapia. Algunos de los capítulos de este volumen se insertan de hecho en otro cuerpo de ideas, a saber, las artes, la teoría del caos, o la antropología comparativa. Alguien puede ver esto como el hundimiento del mensaje puro centrado-en-la-persona, pero también puede verse como la expansión de los principios básicos a campos cada vez más amplios».<sup>34</sup>

En cuanto a nuestra referencia explícita a tratar el modelo de intervención<sup>35</sup> rogeriano desde el concepto de 'orientación educativa', es necesaria una aclaración. El propósito de esta investigación tiene un trasfondo que se puede enlazar perfectamente en el ámbito de lo educativo, con lo cual, y sin necesidad de hacer más argumentaciones, juzgamos la obra rogeriana desde este punto de vista. Aún más si tenemos en cuenta que desde la psicología humanista, y de forma mayoritaria, no suele distinguirse demasiado entre orientación (counseling) y psicoterapia. Cuando se hace alguna diferenciación, esta no es sustancial y no podemos decir que, por lo tanto, haya que matizar demasiado para justificar nuestra opción. Como norma general, y dado el carácter omniabarcante de la teoría de Rogers, su modelo de psicoterapia se puede aplicar indistintamente tanto a la esquizofrenia como a quienes desean un mayor conocimiento de ellos mismos y una más profunda realización personal. De hecho, esta

---

<sup>34</sup> David BRAZIER (Ed.), *Más allá de Carl Rogers*, col. "Biblioteca de Psicología", Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997, p. 19.

<sup>35</sup> Sin duda que el propio Rogers no utilizaría este término para definir su método; teniendo en cuenta la orientación no directiva de su enfoque, es claro que preferiría hablar mejor de 'facilitación' o 'ayuda' simplemente. Nuestra pretensión no es entrar en debatir esta cuestión por el momento, sino tan sólo darle un sentido genérico a la palabra que hemos utilizado en aras de una mayor claridad en la exposición.

intercambiabilidad de los términos 'counseling' y 'psicoterapia', podemos verla reflejada, además de Rogers, en autores como C. H. Patterson, B. G. Berenson, C. B. Truax, V. A. Anthony, y R. Carkhuff<sup>36</sup>.

En otro orden de cosas, es interesante señalar cómo la obra del autor que estamos tratando está íntimamente ligada a su propia biografía. Indudablemente, tal cosa ocurre en mayor o menor medida en toda creación humana, pero, en el caso de Carl Rogers, y por imperativo de su manera de pensar y de la filosofía experiencialista de la que hacía gala, es una cuestión casi metodológica. En realidad no podría ser menos teniendo en cuenta la centralidad de 'Yo' y la vivencia subjetiva en toda su obra. De hecho, en sus mismos escritos nos da a entender tal idea. Muestras de ello las encontramos a lo largo de su producción literaria, aunque quizá con más claridad podamos dar cuenta de *On becoming a person*, (Paidós, Barcelona, 2002) sobre todo al comienzo del libro, en el cual expone una reseña sobre su propia persona en respuesta a un supuesto interés del grupo al que dirige su charla.

«The response to each of these talks has made me realize how hungry people are to know something of the person who is speaking them or teaching them. Consequently I have set this chapter first in the book in the hope that it will convey something of me, and thus give more context and meaning to the chapters which follow».<sup>37</sup>

Es cierto, tal como dice SÁNCHEZ BODAS<sup>38</sup>, que la importancia de la

---

<sup>36</sup> Consultar GIORDANI, ob. cit., p. 126.

<sup>37</sup> P. 3-4.

<sup>38</sup> En su obra (con la colaboración de Lucrecia SÁNCHEZ BERNEMAN) *Carl Rogers: cómo alcanzar la plenitud* (col. "Conocer a Carl Rogers", Ediciones LEA, Buenos Aires, 2006, pág. 31) nos dice lo siguiente: "Todos los autores escriben desde sí mismos, desde su propia percepción de la realidad y de la época en la que les ha tocado vivir.

Por lo tanto, no es casual que Sigmund Freud insistiera tanto en la represión y la sexualidad en la época victoriana; que Alfred Adler, siendo marxista, fuera el primer psicoanalista que se dedicara a lo grupal; que Iacov Moreno, además de ser psiquiatra,

biografía para explicar su obra, es esencial en todo autor, si bien, en el caso de Carl Rogers, entendemos se da un plus. Toda la teoría de este psicólogo descansa sobre un experimentalismo que es lo que vertebra el sentido general de la praxis, de tal forma que en el caso de Rogers su propia experiencia personal, entendida como biografía, adquiere una importancia explicativa de su obra diferente a la del resto de autores; podría decirse que, en ningún momento, trasciende Rogers -ni lo pretende- la circunstancia inmanente sobre la que se asienta. Es por ello que dedicaremos un apartado especialmente a este aspecto, con el fin de actuar en sintonía con la propia imagen que de sí mismo tenía el autor.

La de Carl Rogers, es una teoría de carácter clínico. Este es un punto en común con Freud, ya que Rogers basa el desarrollo de su construcción teórica en la experiencia con pacientes. Esta es una de las características que han sido criticadas más frecuentemente, en ambos autores; lo cual no ha impedido que el fundador de la "Tercera Fuerza", como así se le conoce también a la psicología humanista, sea todavía uno de los terapeutas y consejeros norteamericanos con mayor influencia, no sólo en los EE. UU. sino en todo el mundo. Es de destacar que su teoría, a pesar de las críticas que la tildan de acientífica, está muy bien pensada y estructurada, incluso teniendo en cuenta que no tiene la complejidad del psicoanálisis sino todo lo contrario. Digamos que Rogers exprime al máximo las consecuencias lógicas de los pocos postulados de los que parte. Además, parejo a esta forma de abordar el conocimiento de los procesos por los que pasa el individuo en su camino hacia la humanización, desarrolla una teoría de la personalidad que, por fuerza, deriva de su método terapéutico, y no al contrario.

Es necesario señalar que la enorme expansión de la filosofía básica de la *psicoterapia centrada en el cliente*, llega hasta el nivel más apriorístico de la cultura actual, en el cual, al mismo tiempo que se esparcen de forma inevitable las ideas que van a informar cada momento paradigmático de una sociedad o grupo humano, también corren el peligro de trivializarse y deformarse lo suficiente

---

fuera amante del teatro y creara el Psicodrama; que Carl Gustav Jung, interesado en el orientalismo y los fenómenos religiosos, se ocupara tanto de los mitos, sueños y arquetipos. La historia personal de Carl Rogers, es totalmente coherente con las hipótesis que fundó".

como para que puedan encontrar su sitio en la amalgama del pensar y el hacer del sentido común. Por esta razón, nuestro empeño va a ser siempre el de profundizar lo suficiente como para no caer en una simple descripción verbalista de la obra de Rogers, sino intentar ir más allá, hasta su trasfondo más filosófico.

Hemos juzgado conveniente comenzar la exposición de Carl Rogers, elaborando primeramente un contexto general, el de la psicología humanista, el cual va a facilitar enormemente la descripción y profundización en la teoría de nuestro autor, ya que, como fundador de esta corriente psicológica, no puede entenderse correctamente si no se conoce el ambiente general en el que se enclava. Así, tanto el esbozo de esta escuela de pensamiento -bastante amplia y diversa, por cierto- como su biografía, aunque no abordan su teoría directamente, son sin embargo elementos que facilitarán, sin duda alguna, la comprensión y captación del sentido de la misma. Además, todo esto nos permitirá de una forma especial, mostrar hasta qué punto, tanto la obra como la misma vida de Carl Rogers, fueron hijas de su tiempo, y herederas de la misma tradición con la que él quiso romper.

## 2.2. CONTEXTO EN EL QUE SE DESARROLLA EL PENSAMIENTO ROGERIANO

Abordamos en este apartado el momento en el que surge la concepción de Carl Rogers sobre la relación de ayuda, extrapolable, por otro lado a todo su desarrollo aunque con ciertos matices, los cuales contribuirán de alguna forma a la modulación de etapas o fases en su pensamiento. Lo fundamental es enclavar la teoría de nuestro autor dentro del movimiento humanista en psicología, del cual es considerado fundador junto con Abraham Maslow. Desde el punto de vista de su contribución a la orientación educativa y a la psicología en general, la humanista es una perspectiva cuasi-transversal que actúa en no pocas corrientes desde la *aproximación centrada en la persona* de Carl Rogers. Es bien aceptado que «ha habido un “sesgo” humanista en el quehacer psicológico actual, que es compartido por muchos enfoques o modelos aparentemente disímiles en otros aspectos»<sup>39</sup>, si bien, tomando perspectiva, la psicología humanista se aparece

---

<sup>39</sup> CASADO HIDALGO, ob. cit., pág. 89

como una intrincada red de teorías, estilos, escuelas, métodos... que comparten pocas cosas, si acaso una actitud general ante la persona y su relación con el mundo. Este modo de entender la intervención orientadora «carece de estructura coherente, ya que en él se ven representadas desde posturas filosóficas occidentales de alta complejidad teórica y conceptual, tal como el existencialismo, por ejemplo, hasta prácticas meditativas orientales, tipo budismo zen».<sup>40</sup>

A menudo se señala la importancia del movimiento humanista en psicología como reacción o alternativa. La presencia ya bien asentada tanto del psicoanálisis como del conductismo, supuso en su momento una variable claramente coadyuvante para el surgimiento de la llamada Tercera Fuerza. Freud propuso y desarrolló una manera de entender al hombre acorde con una nueva sociedad, cuyos soportes filosóficos se habían transformado en un amplio giro durante los dos últimos siglos. Desde luego que, visto desde el humanismo psicológico, aquel no iba a ser un paradigma digno de un nuevo hombre, pues aún adolecía de considerar al ser humano en su riqueza total<sup>41</sup>. Así ocurrió

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>41</sup> Es digno de mención un tópico fácilmente presente en muchos estudios y valoraciones poco profundos sobre el carácter alternativo de la psicología humanista en general, y de Carl Rogers en particular. Suele exponerse el momento de surgimiento de esta como especialmente propicio para el desarrollo de los postulados humanistas tal como se fueron desarrollando durante la segunda mitad del siglo XX, siempre en base a los excesos mecanicistas y deterministas de las corrientes psicológicas en boga. Lo cierto es que ni Rogers ni Maslow presentaron sus nuevas teorías y praxis como sustitutivas de aquellas. Sí reclamaron una necesidad de ampliar el horizonte en lo que se refiere a la visión del ser humano, incluso puede parecer, por el énfasis sobre variables nuevas, que hubiera cierta 'animadversión' en lo que se refiere a la manera de considerar los paradigmas psicoanalítico y conductista. Pero nada más lejos de la realidad plantearse un rechazo de plano de esas escuelas o formas de hacer. Antes al contrario, se pretendía un rellenar los huecos que aquellas dejaban, o, sin perjuicio de su influencia sobre la concepción global, se trataba de enmendar los errores dejados en el camino sin resolver. T. H. LEAHEY (*Historia de la Psicología. Principales corrientes en el pensamiento psicológico*, Prentice-hall, Madrid, 1998, p. 489) explica que: "Desde el punto de vista de los psicólogos humanistas, los conductistas no estaban tan equivocados como descarriados.

también con el conductismo, que, desde la perspectiva de los humanistas, cercenaba al ser humano con su visión tan teñida de objetivismo. Es en este punto que empieza a desarrollarse una nueva forma de entender al hombre, concebido no ya como un ser determinado por fuerzas ocultas o como una máquina incapaz de tomar decisiones libres, sino como un organismo total que actúa desde su libertad y tiene una inherente tendencia a la realización personal.

Esta nueva corriente surge en Norteamérica, pasando al viejo continente en los años sesenta. Y no es de extrañar que su nacimiento fuese precisamente en los EE. UU., ya que de alguna forma era el lugar más propicio para que fructificara dadas las características del momento histórico y del espíritu norteamericano, al menos como se vivía en aquel momento<sup>42</sup>. Antes de la fundación propiamente

---

Aplicaban un modo de conocimiento perfectamente válido, el modo objetivo de Rogers, pero los seres humanos sólo podían ser abarcados parcialmente por este modo de conocimiento; es decir, por la ciencia ordinaria. Los humanistas estaban particularmente afligidos por el rechazo del conductismo hacia el libre albedrío y la autonomía humana". Además, el propio Maslow expresa tal espíritu integrativo en una idea que el autor de la cita anterior expone en la misma página: «De este modo, los psicólogos humanistas no buscaban derrocar a los conductistas -primera fuerza de la psicología del momento- o a los psicoanalistas -segunda fuerza-, sino construir sobre los errores que éstos cometieron y llegar más allá. "Entiendo que esta tercera psicología [la psicología humanista] incluye tanto a la primera psicología como a la segunda... soy freudiano conductista y humanista" (Maslow, 1973, p. 49)».

<sup>42</sup> B. SHERTZER y S. STONE (*Manual para el asesoramiento psicológico (Counseling)*, col. "Grupos e Instituciones", Paidós, Barcelona, 1986; p. 327) nos hablan en concreto de la terapia rogeriana, si bien podríamos asimilar la misma idea, al menos en parte, a la psicología humanista en general: "El asesoramiento centrado en el cliente constituye un enfoque auténticamente norteamericano. Muchos de los profesionales en este campo, ansiosos por contar con conceptos e instrumentos modernos, lo aceptaron con rapidez para utilizarlo no sólo con adultos y adolescentes sino también con niños". No obstante, tal como dice H. QUITMANN (*Psicología humanística*, col. "Biblioteca de Psicología", Herder, Barcelona, 1989, p. 17): "El hecho de que se tratase al principio de un desarrollo exclusivamente estadounidense en el seno de la psicología representa un fenómeno en sí mismo, dado que los conceptos de la psicología humanística fueron desarrollados de

dicha de la psicología humanista, hubo un lapso de tiempo más o menos prolongado que prepararía la situación para una venida de la misma en madurez. Desde el crack de 1929, hasta comienzos de la década de los 60, van a ocurrir una serie de hechos que harán prácticamente inevitable el desarrollo de un nuevo modelo de pensamiento sobre el mundo y el hombre, siendo recibida la psicología, en esta urdimbre histórica, social y cultural, como un corpus ideológico de primer orden. Fundamentalmente, señalaremos tres de importancia capital. Por un lado el proceso de crisis abierto a partir del crack del 29, por otro la II Guerra Mundial, con las repercusiones a diferentes niveles, y, en tercer lugar, si bien muy cercano al segundo, el lanzamiento de la bomba atómica.

En primer lugar, la gran crisis dará lugar a una sucesión de movimientos socioeconómicos de una importancia crucial. El New Deal pretendió ser una solución a aquel problema social y humano sin paragón, marcando una forma de actuar que dejaría una impronta en la sociedad americana del futuro. No en vano "al grupo de consejeros de Roosevelt pertenecían principalmente personas que seguían el pragmatismo de orientación humanística de John Dewey"<sup>43</sup>. Indudablemente, los diferentes intentos de abordaje de aquel pliegue histórico que fue la Gran Depresión, tuvieron que dejar un marchamo en el caldo de cultivo que dio a luz al humanismo psicológico. Pero el problema en sí, tuvo un calado mucho mayor, aunque esto se entiende mejor cuando se observa de una forma más o menos gráfica la situación que se vivió por aquellos años:

«Among other disasters with cruel repercussions, more than 1,000 US Banks failed in 1930. Unemployment rocketed, some 10,000 additional persons becoming jobless each day. By mid-1931 'stock prices [had] faded until the panic levels of November 1929, looked lofty by comparasion' (Allen, 1931: 345). Immigration virtually ceased and, for the first time on record, more people left the country in 1931 than came in. Of Americans at home, by year's end over 9,000,000 persons who had depended on week-by-

---

forma decisiva y personal también por psicólogos alemanes emigrados a los Estados Unidos tras la subida de Hitler al poder".

<sup>43</sup> H. QUITMANN, ob. cit., p. 22.

weed wages or regular salaries, no longer had such income (Boardman, 1967: 30-31) ».<sup>44</sup>

El hecho en sí del enorme sufrimiento causado por aquellos acontecimientos, hizo volver la cabeza al estilo de vida inmediatamente anterior al Gran Crack, el trabajo duro, la austeridad, el puritanismo... de tal manera que, sin menoscabo de las reacciones habituales de autoculpabilidad y sentimiento de fracaso personal entre otros acontecimientos dolorosos, de alguna forma fue devaluada a la vista de los resultados<sup>45</sup>. A partir de ahí, empieza a emerger la necesidad de nuevas fórmulas, que elicitará un proceso de cambio prototípico que podremos ver claramente en la misma biografía de Carl Rogers. El abandono progresivo de viejas creencias, de antiguos valores que venían sintiéndose y viviéndose en la sociedad americana desde hacía siglos y sobre los cuales ésta se edificó material y espiritualmente, proporcionará con los años un posicionamiento contestatario y de protesta bastante propicio para un tipo de ideología como la humanista. No obstante, y por no extendernos demasiado en este factor, señalaremos como un momento especialmente clarificador la situación en que se encontraba en aquella época la relación de ayuda tal como era practicada y entendida. La corriente psiquiátrica y/o psicológica a partir de la cual evolucionará el pensamiento rogeriano, se desarrollaba según un antiguo patrón muy alejado todavía de las tesis humanistas; su alejamiento de los problemas cotidianos del hombre y su falta de sensibilidad para con los problemas sociales,

---

<sup>44</sup> Godfrey T. BARRETT-LENNARD, *Carl Rogers' Helping System: Journey and Substance*. SAGE Publications UK, London, 2005 (First published 1998), p. 22.

<sup>45</sup> "The suddenly-idle hands blamed themselves, rather than society. True, there were hunger marches and protestations to City Hall and Washington, but the millions experienced a private kind of shame when the pink slip came. No matter that others suffered the same fate, the inner voice whispered, 'I'm a failure'.

True, there was a sharing among many of the dispossessed, but, at close quarters, frustration became, at times, violence, and violence turned inward." S. TERKEL, *Hard Times: An Oral History of the Great depression*, The New Press, New York, 2005 (First Published 1970), p. 5.



se hicieron sentir específicamente en un momento histórico en el que los aspectos personales de cada individuo necesitaban una atención y una escucha, desde múltiples ámbitos inevitablemente problematizados por la crisis. La angustia y el miedo, el sufrimiento en sus diferentes facetas y la ansiedad ante el cariz que todo estaba tomando, requerían de una ayuda que el modelo vigente hasta la fecha no había sabido proporcionar. Esta era una ocasión propicia para el nacimiento del movimiento humanista y su nueva forma de ayudar al individuo humano. De nuevo, Godfrey T. BARRETT-LENNARD, en la misma obra cita a Terkel:

«In those days, psychiatry was quite removed from social problems. Almost ivory tower. For one thing, the really poor didn't go to psychiatrists. It was in no way concerned with poverty and reform. There was no connection seen between social health and mental health. (ibid.: 228)»

La respuesta de la psicología humanista en general y de Carl Rogers en particular, se ajustaría grandemente a esta situación de aislamiento de la psiquiatría. Los problemas sociales y las preocupaciones de cada persona individual ya no serían ignorados -o al menos esa era la pretensión- por los profesionales encargados de llevar a cabo la relación de ayuda. Entre otros signos al respecto, se funda en 1936 la llamada *Society for the Psychological Study of Social Issues* (SPSSI), encargada de aplicar los conocimientos psicológicos a los temas sociales prácticos.

En segundo lugar, la gran conflagración vivida en suelo europeo, aunque con la participación de EE. UU., provocará una emigración, sobre todo de Alemania con motivo de la persecución nazi contra los judíos, hacia aquel país, de una cantidad significativa de pensadores -en lo que a nosotros nos concierne, del campo de la psicología y la psiquiatría, fundamentalmente- que encontrarán en suelo estadounidense un contexto fecundo para el desarrollo de un nuevo paradigma. Estos científicos europeos ingresaron en un entorno en el cual, tal vez gracias a los programas de intervención social y económica puestos en marcha

por Roosevelt a partir de la Gran Depresión<sup>46</sup>, se encontraron ahora con unos Estados Unidos evolucionados ideológicamente. “En lugar de la depresión nacional reapareció, en un corto lapso de tiempo, un optimismo pragmático y humanístico que atacó con conciencia reforzada las tareas cotidianas y futuras”<sup>47</sup>. Y desde luego que este nuevo espíritu se hizo notar, de manera tal que, incluso a nivel humano, los mismos fundadores y adalides del movimiento psicológico-humanista emergente, supieron acoger y facilitar el trabajo de estos nuevos inquilinos.

«Cuando trabajaba de profesor en Nueva York, a finales de la década de 1930 y comienzos de la de 1940, tuvo la ocasión de tratar a la oleada de intelectuales que huyeron de la Alemania nazi, entre ellos a Karen Horney y Alfred Adler. Bertha Maslow recordaba: “No cesaba de hablar de Adler y le interesaban muchísimo sus teorías” (citada en Hoffman, 1988, p. 304). También conoció a Max Benedict. Sus ideas sobre la autorrealización nacieron de su admiración por estos dos últimos».<sup>48</sup>

Allport, por su parte, se molestó en buscar trabajo a aquellos intelectuales que se veían obligados a huir de la Alemania nazi<sup>49</sup>.

En relación con aquel trasvase cultural desde el mismo centro del viejo continente hasta EE. UU., podemos ver una convergencia teórica –al menos en parte- a la hora de explicar el nacimiento de la psicología humanista, con el contexto que daría lugar a ésta, e incluso una antesala de lo que se conoce como

---

<sup>46</sup> No es objeto de esta investigación analizar ni las causas de la crisis norteamericana de aquellos años ni los factores que hicieron que esta fuera superada. Baste con establecer hechos concretos que nos ayuden a comprender el nacimiento de la psicología humanística.

<sup>47</sup> QUITMANN, ob. cit., pág. 23.

<sup>48</sup> Duane P. SCHULTZ y Sidney Ellen SCHULTZ, *Teorías de la personalidad*, Cengage Learning Editores, México, 2010, pág. 302.

<sup>49</sup> Susan C. CLONINGER y M<sup>a</sup> Elena ORTIZ SALINAS, *Teorías de la personalidad*, Pearson/Prentice-Hall, México, 2003, Pág. 197.

*contracultura*. Al amparo también de la reacción contra el acontecimiento esencial de la bomba atómica y lo que supuso para el nuevo orden mundial, surge en el barrio de Haight Ashbury el movimiento hippie, a finales de los años 60. Este es una amalgama de ideas, prácticas y creencias difícil de diseccionar, aunque podemos ver a un líder intelectual que nos muestra ciertas analogías con la filosofía de base de la psicología humanista y a otros autores, incluso, ya presentes en las mismas filas del humanismo psicológico.

«Sin embargo, aunque no hubiese ninguna doctrina teórica “oficial” del movimiento, sí pueden detectarse en él algunas influencias significativas (...). Pero quizá el grupo teórico más influyente –y sin duda uno de los más interesantes del siglo- fue la llamada Escuela de Frankfurt, encabezado por Horkheimer, Adorno y Herbert Marcuse, con otros miembros importantes como Erich Fromm o Walter Benjamin.»<sup>50</sup>

La emigración de intelectuales de la Alemania nazi hacia los EE. UU., primero, y el paulatino surgimiento del movimiento de contracultura –del que volveremos a hablar más adelante- alentado intelectualmente por Marcuse, Fromm y otros, son dos factores a tener muy en cuenta a la hora de explicar de una forma clarificadora el nacimiento de la psicología humanista. En concreto fue el año 1962 el de la fundación oficial de este movimiento; el evento que se destaca en esta fecha es la puesta en marcha de una asociación por parte de Maslow -presidente- y una serie de psicólogos -entre los que se encontraba Carl Rogers- que compartían ciertas características en su visión del ser humano y de la práctica terapéutica. En un principio apareció con el nombre de *American Association of Humanistic Psychology*, si bien más tarde adoptó la denominación *Association of Humanistic Psychology*, una vez que ya se había implantado en otros países. Sus

---

<sup>50</sup> Fernando SAVATER y Luis Antonio de VILLENA, *Heterodoxias y contracultura*, col. “Biblioteca de Divulgación Temática/11”, Montesinos Editor, Barcelona, 1989 (1ª edición en 1982), pág. 62.

principios pueden verse reflejados en la definición que ella hacía de sí misma en el año 1962:

«La psicología humanística puede definirse como la tercera rama fundamental del campo general de la psicología (las dos ya existentes son la psicoanalítica y la conductista) y como tal trata en primer término de las capacidades y potenciales humanos que no tienen lugar sistemático ni en la teoría positivista ni en la conductista, o en la teoría clásica del psicoanálisis; p. ej., creatividad, amor, sí mismo, crecimiento, organismo, necesidad básica de gratificación, autoactualización, valores superiores, ser, devenir, espontaneidad, juego, humor, afecto, naturalidad, calor, trascendencia del ego, objetividad, autonomía, responsabilidad, salud psicológica y conceptos relacionados con ellos. Esta aproximación se puede caracterizar también por los escritos de Goldstein, Fromm, Horney, Rogers, Maslow, Allport, Angyal, Bühler, Maustakas, etc., al igual que por ciertos aspectos de los escritos de Jung, Adler los psicólogos psicoanalistas del ego, y psicólogos existencialistas y fenomenológicos».<sup>51</sup>

En un intento por añadir 'espíritu' a la nueva forma de entender la filosofía, empezó a entronizarse de nuevo al hombre concreto, ensalzando lo subjetivo o, al menos, contando con ello. Esta psicología no se preocupa entonces únicamente por todo lo que se puede medir y cuantificar, sino que toma nota de aquello que, desde lo más interno del ser humano, lo define como tal, dando cabida incluso a aspectos muy cercanos al misticismo y la religión. La amalgama que da forma a la psicología humanista es, desde un primer momento muy amplia, de tal manera que se imbuje de una considerable diversidad de estilos, con los riesgos que ello conlleva<sup>52</sup>. En este punto se hace necesaria una breve digresión con el fin de

---

<sup>51</sup> AMERICAN ASSOCIATION FOR HUMANISTIC PSYCHOLOGY, (1962, January), *Articles of Association, Journal of Humanistic Psychology*, No. 1, p. 96. (Tomado de QUITTMAN, ob. cit., p. 29)

<sup>52</sup> "Un extenso bagaje de tendencias aglutina este movimiento que crece bajo el contundente apadrinamiento de Abraham Maslow entre otros, partiendo de una

ilustrar este apartado, al mismo tiempo que nos servirá para definir la psicología humanista por comparación. Autores como Giordani hablan de psicología humanístico-existencial, explicitando la amplitud y, hasta cierto punto, el eclecticismo que define a esta corriente. Se incluye de esta forma a expertos que a poco que se acorte la perspectiva quedan fuera de lo que hoy se conoce como psicología humanista. Este es el caso de Viktor Frankl (tal como aparece también en la nota de Manuel Almendro), el cual es situado por Giordani como bien insertado en la terapia centrada-en-la-persona, auténtico espíritu de la psicología humanista<sup>53</sup>. No obstante, el propio Frankl hace un matiz muy interesante con respecto a esta inclusión, amén de que la misma no resiste un análisis mínimamente serio de la obra del psiquiatra austriaco. En *Psicoterapia y humanismo*, ya establece una crítica a la propia psicología humanista; podemos tomar como referencia el apartado que lleva por título *Crítica del puro encuentro. ¿Hasta qué punto es humanista la "psicología humanista"?* Al comienzo del mismo, Frankl nos dice:

«En la actualidad parece necesitarse más que cualquier otra cosa, en psicología, que la psicoterapia penetre en la dimensión humana de los

---

arriesgad crítica a lo establecido. Destacamos la conocida como psicología existencial de Rollo May de raíces filosóficas en Husserl; el análisis existencial de Viktor Frankl; la bioenergética neoreichiana; el rolfing; el método Feldenkrais; la terapia primaria de Janov; el chamanismo y los trabajos psicodélicos; Carl Rogers; Erich Fromm; la teoría de campo; el holismo; Laing; la influencia de Jung; la terapia gestalt, etc., que hacían que en cualquier congreso humanista uno se encontrara con una riqueza de líneas y grupos en donde se contactaba con ese bullicio alegre, dispuesto a romper las ataduras morales de un pasado no muy lejano. Las dinámicas de grupo, los maratones desnudos, etc., renuevan la terapia grupal del psicodrama, apartándolo de lo académico y productivista para dar rienda suelta, en la sala, a los impulsos naturales, sexuales y agresivos que estaban proscritos por el psicoanálisis y las psicologías académicas, limpiando y desactivando así los fondos oscuros de la mente". (Manuel ALMENDRO, *Psicología y psicoterapia transpersonal*, Kairós, Barcelona, 2006 [1ª edición en 1995], pág. 35).

<sup>53</sup> GIORDANI, ob. cit., p. 23.

fenómenos humanos. Preguntémonos, por tanto, si tal paso ha sido realmente dado por lo que hemos llegado a designar como movimiento de la “psicología humanista”. Aun cuando se ha dicho que la logoterapia se ha “unido” a dicho movimiento (Charlotte Bühler y Melanie Allen, 1972), por motivos heurísticos es conveniente separar la logoterapia de la psicología humanista, a fin de lograr un punto de vista crítico más ventajoso y comentarla con sentido crítico. Queremos destacar en especial el aspecto del movimiento que gira en torno al concepto de encuentro, ya que se trata de un concepto que ha sido mal comprendido, por no decir mal utilizado, por muchos de los que lo defienden».<sup>54</sup>

Debemos advertir de la necesidad de acudir a esta fuente para analizarla en su totalidad, dado su carácter discursivo. La crítica de Frankl no es una mera matización, sino que va más allá y establece una idea cuyas consecuencias pueden dejar al descubierto una actitud errónea de la psicología humanista desde sus comienzos. Por ello, y dado el objeto de nuestra investigación, nos vamos a ceñir a uno de los párrafos del mismo texto que acabamos de citar. Más adelante, Frankl establece una profunda diferencia entre el concepto de *encuentro* que se desarrolla en el contexto humanista -concepto esencial, por cierto- y el que defendería la logoterapia.

«En contraste con el concepto tradicional de encuentro desarrollado por Buber y Ebner, el concepto convencional propuesto por la mayoría de la literatura correspondiente al campo de la psicología humanista sigue fielmente adherido a la psicología anticuada, en la que se trata, en realidad, de una monadología, ya que considera al hombre como una mónada, sin las ventanas que permitirían relaciones autotrascendentes. De este modo, es vulgarizado el concepto de encuentro. Más que ser realmente humanista es mecanicista, sucediendo lo que Peter R. Hofstätter, de la Universidad de

---

<sup>54</sup> Viktor E. FRANKL, *Psicoterapia y humanismo. ¿Tiene un sentido la vida?*, Trad. de Alfredo Guéra Miralles, col. “Breviarios”, Fondo de Cultura Económica, México, 1992 (1ª edición en castellano en 1982), p. 71.

Hamburgo, ha designado justificadamente como “hidráulica de la libido”, y que sigue afectando a gran parte del movimiento de grupos de encuentro».<sup>55</sup>

Por último, el mismo autor expone otra argumentación que encaja perfectamente como tal ante conceptos tan determinantes en Carl Rogers y la psicología humanista en general como el de *campo fenoménico* o *sí mismo*, al menos en lo que se refiere a la importancia dada a la propia percepción del sujeto en contraposición a la realidad extramental. Frankl sitúa la ‘motivación’ del individuo más allá del propio deseo de satisfacer una vivencia emocional subjetiva, esto es, que la pérdida de un ser querido supone una preocupación por dicho ser querido que ahora ya no está aquí; de esta forma, el sujeto se auto-trasciende en un movimiento hacia la realidad objetiva, que es lo que realmente le preocupa. La persona humana no se centra en una motivación re-flexiva, digamos, sino en el fundamento de esta en todo caso, que es el hecho real que se me ‘impone’ desde fuera. A partir de aquí, nuestro autor continúa:

«Al sistema de Wilhelm Wundt se le ha hecho la crítica de ser una “psicología sin psique”. Tal crítica ha sido superada hace tiempo, mas prosigue lo que es factible denominar “psicología sin logos”, una psicología que interpreta el comportamiento humano, no como inducido por razones que están en el mundo, sino más bien como resultante de causas que operan dentro de la propia psique (o del propio soma)».<sup>56</sup>

El análisis general de la obra de Frankl, nos lleva a enfatizar aún más su autoexclusión de la llamada psicología humanista. En el caso concreto de Carl Rogers, es difícilmente conciliable la consideración realista *frankeliana* con la subjetivista de este autor, así como el papel que uno y otro conceden a la alteridad

---

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 74.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 76.

del usuario con respecto al orientador o la apertura a la trascendencia y el sentido de esta<sup>57</sup>.

Por otro lado, y a la vista de tal ensalzamiento de la subjetividad, cerramos la digresión anunciada anteriormente diciendo que, es justo interpretar el eclecticismo reinante en la psicología humanista como un factor que, desde un primer momento, sirvió para alimentar la crítica de falta de rigurosidad en sus planteamientos<sup>58</sup>. La atribución al enfoque humanista de acientificidad ha sido

---

<sup>57</sup> Para quien quiera profundizar en esta polémica de los límites de la psicología humanista, puede resultar interesante analizar la obra, a nivel general, de Alfried LÄNGLE desde la perspectiva comparativa con la logoterapia -creación de Frankl- de la cual parte y a partir de la cual se desarrolla. La ampliación de esta que lleva a cabo LÄNGLE y su metamorfosis más psicologicista, dan buena cuenta de nuestra postura. Un punto de partida puede ser el artículo *Aproximaciones para una antropología analítico-existencial*, en <http://www.laengle.info>, o *Las Cuatro Condiciones Fundamentales para una Existencia Plena*, en la misma página. (Ambos consultados en 27-7-2012).

<sup>58</sup> Expondremos tan sólo una muestra de dichas críticas. Carlos SANTAMARÍA nos dice algo que puede considerarse muy representativo: «El impacto científico de la psicología humanista ha sido en general bastante limitado. Esto a pesar de que tanto Allport como Maslow y Rogers fueron elegidos presidentes de la APA. Sin embargo, aparte de sus máximos representantes, la mayoría de los psicólogos humanistas se dedicaban a la práctica profesional de la psicología y no al mundo académico. Como reacción al conductismo, la psicología humanista renunció al modelo científico de investigación. Por ejemplo, Maslow eligió las personas que participaron en su investigación sobre autorrealización sin criterio alguno que justificase su elección, y Rogers estudiaba a las personas que pasaban por su consulta y a algunos de sus clientes. Conclusiones tales como que menos del uno por ciento de la población está autorrealizada, o que las personas que en la infancia reciben un respeto condicionado, están peor adaptadas como adultas, son absolutamente gratuitas, y no se basan en evidencia alguna. Tampoco estaban preocupados estos autores por el rigor experimental sino por acercarse a los problemas reales de las personas. Maslow (1965) llegó a decir que la mitad de los experimentos nada tenían que ver con los principales problemas humanos». (En *Historia de la psicología. El nacimiento de una ciencia*, Ariel Psicología, Barcelona, 2009 [1ª edición en 2001], pp. 153-154).



una constante por parte de sus detractores. De todas formas, no es difícil entender el proceso mediante el cual los psicólogos humanistas cayeron en aquel posicionamiento por el cual son criticados a menudo. Por un lado, el psicoanálisis había pretendido asumir un papel que hasta aquel entonces correspondía a la religión; al conductismo -de aquella época sobre todo-, por su parte, no le interesaba ninguno de los problemas que verdaderamente atañen al hombre como tal. En este contexto, cuando aparece la psicología humanista, de alguna forma pretende tomar el relevo de una función que el psicoanálisis ya se había arrogado arrebatándosela a una religión que, según determinadas corrientes de pensamiento estaba en decadencia progresiva e irremediable. Por otro lado, con la misma toma de relevo, rellena el hueco que el conductismo veía pasar continuamente sin poner solución. De ahí que, incluso los propios humanistas admitan sin tapujos en ocasiones la aspiración de sus teorías a ser un sustitutivo de la religión; eso sí, aspirando a serlo sin Dios, tal como lo expone Paul C. VITZ en el texto a continuación:

«As the title suggests, it will be argued that psychology has become a religion: a secular cult of the *self*. By this I mean an intensely held worldview, a philosophy of life or ideology. More specifically, contemporary psychology is a form of secular humanism based on the rejection of God and the worship of the *self*».<sup>59</sup>

Pero, el nacimiento de la psicología humanista, cuando hablamos de connotaciones místicas o incluso cercanas al naturalismo, se entiende mejor cuando se conoce con más detalle la sociedad norteamericana de aquella época, de la que ya hemos hilvanado algunos segmentos. Estamos hablando del momento en que empieza a fraguarse un modo de pensar que desembocará en el fenómeno de mayo del 68, de la *Beat Generation*, de la emergencia del movimiento hippie anteriormente nombrado, del auge de lo terapéutico y al mismo tiempo de

---

<sup>59</sup> *Psychology as Religion. The Cult of Self-Worship*, published jointly by William B. Eerdmans Publishing Company (Michigan) and The paternoster press (Carlisle, Cumbria), 1994, p. xii.

lo 'natural'. En el año 1962, el mismo de la fundación de la Asociación Americana de Psicología Humanista (AAPH), nace también en California, en Big Sur, el Instituto Esalen, cuna del llamado Movimiento del Potencial Humano. Este es un foro y centro de estudio de todo lo relacionado con la terapia y con técnicas y orientaciones humanísticas, ya fuera de carácter tradicionalmente orientalista como el zen o el yoga o más actuales como el trabajo corporal o artístico como el teatro o la música. En un principio, la idea de sus fundadores, Michael Murphy y Richard Price, era continuar la idea de los National-Training Laboratories. Los Grupos de Encuentro, el entrenamiento sensitivo, la apertura a todo tipo de técnicas sincretistas, relacionadas incluso con lo astrológico... todo daba lugar a considerar el Instituto Esalen como un centro neurálgico de contracultura. De entre sus personajes más conocidos hay buena parte de psicólogos humanistas como Carl Rogers, Maslow, May o Fritz Pearls, que pronto tomaron el liderato y se asentaron como importantes valedores de la institución. Se puede decir, con CARPINTERO:

«El enemigo era, sobre todo, la tecnocracia, la forma social de control técnico de los asuntos humanos. Y precisamente el sentido de la contracultura americana de mediados de siglo iba en la dirección de los valores que vagamente llamaríamos 'humanistas'»<sup>60</sup>

No es casualidad que el personaje más universal y representativo de la psicología humanista, Carl Rogers, acabara poniendo el énfasis en la actitud del terapeuta, en su filosofía, más que en la técnica. De hecho, en nuestro autor, la técnica se aminora hasta lo ínfimo en su última época, quedando todo reducido a unas cuantas ideas básicas que conformarían el aparato metodológico. No obstante, fue aquella tecnocracia, declarada como enemiga del hombre, la que hizo, según Carpintero, que surgiera en Norteamérica el 'clima terapéutico' que podría salvar al hombre de sus fatales consecuencias. A partir de aquí es fácilmente observable el fenómeno por medio del cual empieza a sustituirse el

---

<sup>60</sup> Heliodoro CARPINTERO CAPELL, *Del estímulo a la persona: estudios de historia de la psicología*, col. "Honoris Causa", Universitat de Valencia, Valencia, 2002, p. 226.

ansia de *salvación*, de carácter religioso, por el ansia de cambio, de carácter psicológico, como base facilitadora para el surgimiento y desarrollo de un nuevo enfoque psicológico. Ciertamente, fue todo un fenómeno el que ocurrió a mediados de los 50 de rechazo del concepto mismo de 'control', el cual dio lugar a una férrea crítica contra todo lo que tuviese que ver con el mecanicismo. Por el contrario, hay un resurgimiento, como consecuencia, de un nuevo naturalismo que, en no pocos aspectos recuerda al del Renacimiento. Por lo tanto, puede que el nacimiento de la psicología humanista -al igual que la transpersonal- y de las ideas tan bien reflejadas en novelas de contracultura como *On the road*<sup>61</sup>, de Kerouac, sean algo más que hechos coetáneos. Por ello, es obligado señalar con CARPINTERO algunas de las características o elementos coincidentes de la psicología humanista con el ambiente contracultural de la época.

---

<sup>61</sup> Una de las coincidencias más peculiares entre la *Beat Generation* y la obra de muchos psicólogos humanistas fue la inclinación por el orientalismo, algo muy similar a lo que ocurrió en la vida de Carl Rogers y que influyó notablemente en su obra. Vikrant A. SENTIS dice lo siguiente al respecto: "En los Estados Unidos de principios de los años cincuenta apareció otro movimiento literario que se dedicaría, al menos en parte, a la exploración y cuestionamiento de los valores religiosos occidentales en contraste con dichas tradiciones en Oriente, el cual tuvo una importante influencia en el ambiente literario y cultural. La generación Beat, también llamada la generación Zen Beat, en referencia a sus incursiones personales en budismo Zen, se sumergiría no solamente en los conocimientos sobre las tradiciones contemplativas orientales, sino también se exponía a la práctica directa de métodos de meditación (Sassenfeld, 2002). Las novelas *On the Road* (1957) y *The Dharma Bums* (1958) de Jack Kerouac mostraban de manera bastante explícita el tema de la búsqueda espiritual y la necesidad de trascendencia. Luego de visitar al Dalai Lama en 1962, Allen Ginsberg se convertiría en discípulo de un maestro budista asentado en Occidente. William Burroughs no ocultaba su interés en Oriente y sus prácticas meditativas, y sus experiencias con psicodélicos en el campo de la exploración de los estados alterados de consciencia. De hecho, tanto a Burroughs como a Ginsberg y Huxley se les considera personajes importantes en la historia de la psicología transpersonal (Sassenfeld, 2002)." (*De Esalen a Poona. Osho y el Camino de la Psicología Humanista-Transpersonal*, Comunicaciones Noreste, Santiago de Chile, 2004, pp. 84-85).

«Desde luego, la contracultura exhibe un cierto número de rasgos que muestran su sintonía con la psicología humanista. Está su *individualismo*, su atención a lo individual como centro del valor, su falta de todas las constricciones y ‘respetos humanos’ de la llamada ‘buena sociedad’, su ausencia de toda preocupación por la interdependencia y las vidas de los demás, su atención al aquí y al ahora. Había también la creencia sentimental en la *perfectibilidad humana*, en particular mediante la sinceridad y el amor, propios de la persona abierta, que permiten una inmediata y fácil comunicación individual, sexual o no, bajo el imperio del *hedonismo* y la aceptación de un último e innegable *irracionalismo* (Smith, 1994)»<sup>62</sup>

Este es el contexto que ve nacer a la psicología humanista en general y el pensamiento rogeriano en particular. A partir de aquí podemos exponer algunas de las señas de identidad o principios esenciales de esta corriente. Es obligado comenzar por la declaración de BUGENTAL, quien siendo presidente de la asociación en el año 1963, propuso los siguientes cinco postulados básicos:

«1. *Man, as man, supersedes the sum of his parts* (that is, man cannot be understood from a scientific study of part-functions.)

2. *Man has his being in a human context* (that is, man cannot be understood by part-functions which ignore interpersonal experience.)

3. *Man is aware* (and cannot be understood by a psychology which fails to recognize man’s continuous, many-layered *self-awareness*.)

4. *Man has choice* (man is not a bystander to his existence; he creates his own experience.)

5. *Man is intentional* (man points to the future; he has purpose, values and meaning)».<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Carpintero, ob. cit., 226.

<sup>63</sup> Esta declaración fue publicada por J. BUGENTAL en *Journal of Humanistic Psychology*, en 1964, Vol. 4, No. 1, pp. 19-25, con el título *The Third Force in Psychology*. Nosotros la

Como puede observarse fácilmente, es esta una declaración de principios que dista mucho de la forma de entender al ser humano propia del psicoanálisis y del conductismo, si bien, cada una de estas proposiciones puede ser interpretada de maneras diversas, dando lugar a subenfoces que pueden resultar enormemente diferentes unos de otros. Así y todo, hay elementos y principios comunes a todos o casi todos los psicólogos humanistas: la autonomía del individuo a la vez que su capacidad y necesidad de relación con los otros; la no diferenciación entre psicoterapia y counseling, es decir, la acentuación del crecimiento personal, el modelo de persona sana en lugar de la enferma; la aspiración y orientación del hombre hacia su realización como persona, teniéndolo a él mismo como protagonista de su propia vida; la consideración del ser humano como un todo, una totalidad psicofísica, un 'organismo'; la capacidad de responsabilidad. No obstante, dada la amplitud y complejidad del panorama humanístico en psicología, hay muchas más formas de acercamiento a la identidad de dicho modelo. Por su parte, GIORDANI nos propone una serie de elementos que darían forma a la psicología humanístico-existencial y que él divide en dos grandes apartados<sup>64</sup>. Por un lado, estarían los *conceptos base*, es decir, el concepto de *organismo*, el de *percepción y campo perceptivo*, *la imagen de uno mismo y el inconsciente*; por otro lado nos habla de los *dinamismos de la personalidad*, que comprenden la *energía organísmica*, *la tendencia actualizante o tendencia de actualización*, *la valoración organísmica* y *la libertad experiencial*. Mientras que DOMÍNGUEZ PRIETO nos habla de aportaciones específicas de determinados autores como Binswanger con el análisis existencial, el análisis existencial de Sartre, la logoterapia de Viktor Frankl [sic], la psicoterapia centrada en la persona, la psicoterapia gestáltica de F. Pearls, el análisis transaccional de Berne, el psicodrama de Jacob Moreno y la bioenergética de Lowen.<sup>65</sup>

---

recogemos de una cita de Irvin D. YALOM en su libro *Existential psychotherapy*, Basic Books, EE. UU., 1980, pp. 18-19.

<sup>64</sup> GIORDANI, ob. cit., pp. 49-61

<sup>65</sup> Xosé Manuel DOMÍNGUEZ PRIETO, *Psicología de la persona*, col. "Albatros", Ediciones Palabra, Madrid, 2011, pág. 116-117.

## 2.3. BIOGRAFÍA DE CARL ROGERS

### 2.3.1. Los primeros años

Carl Rogers nace en los Estados Unidos de América, en Oak Park, el 8 de enero de 1902, justo a los dos años de salir a la luz *La Interpretación de los sueños*, de Sigmund Freud. Para cuando él se enfrenta a la tarea de elaborar una nueva forma de abordar la psicoterapia, aquel será ya un clásico con toda la influencia que tendrá sobre la psicología y la cultura en general. Oak Park era un suburbio de la ciudad de Chicago, en el estado de Illinois. Rogers fue el cuarto de seis hijos, cinco varones y una niña, en una familia muy marcada por unas ideas religiosas de rigurosas costumbres morales, provenientes del espíritu pietista.

«It was assumed by them and accepted by me that we were different from other people -no alcoholic beverages, no dancing, cards or theater, very little social life, and *much* work. I have a hard time convincing my children that even carbonated beverages had a faintly sinful aroma, and I remember my slight feeling of wickedness when I had my first bottle of "pop"».<sup>66</sup>

La intransigencia era una de sus características, al igual que el trabajo duro y el control de la conducta. "Sus padres promovían su influencia en forma sutil y cariñosa, como lo hizo Rogers más tarde en su aproximación no directiva a la consejería"<sup>67</sup>. En realidad, la vida social de Rogers, casi se limitaba a su propia familia, en la que se cultivaban los fuertes lazos entre sus miembros. Además de

---

<sup>66</sup> Carl ROGERS, *On becoming a person. A Therapist's view of the Psychotherapy*, Introduction by Peter D. KRAMER M. D., Mariner Books, Houghton Mifflin Company, New York, 1989, p. 5.

<sup>67</sup> Duane P. SCHULTZ y Sidney Ellen SCHULTZ, ob. cit., p. 324.

ello, la supuesta preferencia de sus padres hacia uno de sus hermanos mayores y el ser percibido por los suyos como un niño muy sensible, le llevaba a cobijarse en sí mismo alimentando desde bien temprano su espíritu solitario y tímido. En este contexto, su avidez por la lectura de cualquier cosa que cayera en sus manos y su facilidad para todo lo relacionado con el estudio y lo académico crearon un caldo de cultivo muy propicio para lo que después fue Carl Rogers<sup>68</sup>. En la atmósfera en la que pasó sus primeros años se entremezclaba el amor que sus padres le tenían con el sutil control proveniente del culto al trabajo, sin duda herencia del espíritu pragmático y vanguardista de los antepasados de su familia. Esto moldearía en Rogers un estilo que perduraría durante toda su vida como una impronta indeleble.<sup>69</sup>

Uno de los primeros cambios que influyeron en la vida de Rogers, fue el traslado de su familia de la vida suburbana -como él decía- a una granja. Sus

---

<sup>68</sup> Es curioso constatar cómo, desde años muy tempranos, ya podía encontrarse en Rogers la diatriba que estaría presente a lo largo de toda su vida. El aspecto subjetivo, emotivo y 'soñador', ya estaba con él mucho antes de que nuestro autor comenzara a elaborar su teoría, a la vez que su espíritu científico y su afán por la contrastación empírica y objetiva. En su artículo "Autobiography" (en: Edwing G. Boring and Gardner Lindzey [Eds.], *A History of Psychology in Autobiography*, Vol. 5, Appleton-Century-Crofts, New York, 1967, 343-384) nos dice en la página 345: "I was a dreamy youngster all through these grammar school years, so lost in fantasy most of the time that my absent-mindedness was legendary".

<sup>69</sup> Brian THORNE (*Carl Rogers*, col. "Key Figures in Counselling & Psychotherapy", SAGE Publications Ltd, London, 2003 [First edition published 1992]) explica cómo la influencia de los antepasados de su familia, fue sin duda una presencia continua en la vida de Rogers, la cual influyó claramente en su obra. Refiriéndose a su madre, Thorne nos dice que: "Like her husband, she came from a family which had first crossed the Atlantic in the seventeenth century and had made notable contributions to the community and to the development of the new country over more than 300 years. Carl Rogers was not, then, a European immigrant like so many of his well-known contemporaries in the world of American psychology but a genuine product of Midwestern America. The pioneering and pragmatic spirit of his ancestors was a significant part of his inheritance". (P. 1).

padres, en su afán por el puritanismo, querían apartar a los adolescentes -Carl tenía doce años- de las "tentaciones" que había en el ambiente en el que hasta entonces vivían. Aquí tuvo lugar su primer gran encuentro con el pragmatismo y el afán de objetividad.

«He encouraged his boys to have independent and profitable ventures of our own, so my Brothers and I had a flock of chickens, and at one time or other reared from infancy lambs, pigs and calves. In doing this I became a student of scientific agriculture, and have only realized in recent years what a fundamental feeling for science I gained in that way».<sup>70</sup>

### 2.3.2 La primera etapa universitaria

El segundo de estos encuentros vendría con su época de universitario en Wisconsin. Aquí cursó estudios en el campo de la agricultura, y Rogers narra la impronta que cierto profesor dejó en él cuando hablaba de la importancia de potenciar el aspecto práctico del saber. El mismo solía emplear una frase que nuestro autor plasma literalmente en su libro: "Don't be a Damned ammunition wagon; be a rifle!"<sup>71</sup>. Y verdaderamente, este fue el estilo de nuestro autor durante toda su vida.

El contacto con la teología –curiosamente, el otro gran aspecto de Rogers será su afán filosófico- que en aquel momento representaba aquellos saberes que no pueden encajar con la idea de 'be a rifle' (no al menos en el sentido original del término), vino a él durante sus dos primeros años en la universidad de Wisconsin. Lo que él mismo denomina irónicamente 'a slight shift', tendría lugar en esta época, que le empujó, de manos de su mundo emocional, hacia el ministerio

---

<sup>70</sup> *On becoming a person*, p. 6. Por otro lado, en otras ocasiones, el propio Rogers afirma el carácter pragmático de sus padres: «My parents had both been reared on farms and were highly practical, "down to earth" individuals». ("Autobiography", p. 344).

<sup>71</sup> *On becoming a person*, p. 7.



sacerdotal. Pero esto, tal como Rogers lo cuenta –“as the result of some emotionally charged student religious conferences”<sup>72</sup>- ya es un antecedente más de lo que significará un trasfondo ideológico y axiológico en toda su obra. No sabemos si estas palabras, ‘emotionally charged’ son sólo una manera de hablar o verdaderamente responden literalmente al criterio que le sirvió para tomar una decisión de ese calibre. Lo cierto es que, durante toda su vida y a lo largo de toda su teoría, podemos hallar el cambio continuo como una característica general que impregna su trayectoria de principio a fin, no sólo ‘de facto’ sino también en su escala axiológica. Dicho carácter no habría sido posible sino yendo a la par con los propios sentimientos, emociones y percepciones subjetivas. De hecho, su época de estudiante de agricultura en Wisconsin, no había transcurrido sin pena ni gloria, o mejor dicho: la vivió implicándose y haciendo de ella su ambición del momento<sup>73</sup>. Aquellas conferencias que le llenaron de emoción, tuvieron lugar durante las vacaciones de Navidad, no habiendo terminado aún su segundo año como estudiante<sup>74</sup>. Rogers tomó la decisión firme de adoptar otras metas distintas en su vida y abrazar la religión cristiana.

La verdad es que, tal salto de la agricultura a la teología no sería ni mucho menos definitivo, ni tampoco habría de durar demasiado tiempo, porque a partir de aquel momento, comenzó una evolución en Rogers que le llevaría a abandonar inevitablemente la religión -al menos como era vivida y entendida comúnmente-, adoptando el inmanentismo psicológico como principio guía de su obra y su visión de la vida. Para empezar, el mismo profesor que guiaba el grupo de estudiantes de agricultura, George Humphrey, habría de influir sobre él grandemente de cara a una nueva forma de entenderse a sí mismo, aumentando su afán de autonomía y el librepensamiento:

---

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>73</sup> “His ambition at this stage was to manage a farm in the most modern and scientific fashion possible. In fact he was embarking upon a period of profound personal change and development. He shared room with his brother, Ross, at the YMCA dormitory and in his first year he became a member of a Sunday morning group of agricultural students led by Professor George Humphrey” (Brian THORNE, *ob. cit.*, p. 3.)

<sup>74</sup> Estamos hablando de una conferencia de “Students Volunteers at Des Moines”.

«The impact of this Group was enormous for a number of reasons. It is evident that Humphrey was unusual in so far as he encouraged the group to make its own decisions and refused to adopt a conventional leadership role»<sup>75</sup>

El cambio en Rogers será ya inexorable. En aquel escenario personal con el grupo, Rogers encontró por vez primera en su vida fuera de su familia una intimidad real. De esta forma, el abandono de la agricultura no supuso un salto a ningún escenario estable, ya que la visión del mundo de nuestro autor estaba ya cambiando. Debemos recordar la inclinación de nuestro autor por la filosofía y todas aquellas cuestiones relacionadas con la reflexión sobre la vida y el ser humano, hasta el punto de ocupar un lugar central cuanto más avanzamos en su obra. Con lo cual, el paso de lo pragmático-científico a lo filosófico-místico no tenía más remedio que llegar tamizado por el cambio de concepción filosófica del mundo. Por otro lado, su formación teológica le permitía -y le obligaba- a poner sobre el tapete cuestiones religiosas y místicas. No en balde, su origen era religioso en todos los aspectos; en el sentido de que el pensamiento y la vida en la casa paterna estaban teñidos hasta lo más profundo por la visión trascendente de las cosas. Su formación en teología le permitía entender las implicaciones enormes que pueden tener ligeros cambios en dogmas o creencias. Así, se produjo una modificación en la concepción de Dios que hasta el momento Carl Rogers había sostenido y vivido. Thorne nos lo dice claramente:

«It is scarcely an exaggeration to deduce from a Redding of Rogers' diaries and letters of this time that the judgemental and awesome God of the Old Testament was gradually being replaced in Rogers' experience by a vibrantly human Jesus who offered a new intimacy and extended the possibility of a personal freedom which would have been inconceivable in

---

<sup>75</sup> THORNE, ob., cit., p. 3.

the context of the evangelical fundamentalism with which Rogers had grown up».<sup>76</sup>

El mismo nacimiento de su camino religioso, llevaba ínsito el germen del inmanentismo al que habría de llegar paulatinamente y mantener hasta el final de su vida. El camino sobremanera trascendente de las creencias paternas, dejaría paso poco a poco a una visión más arraigada en el aquí y ahora del ser humano. El Dios terrible y 'excesivamente divino' de la religión pietista, se 'humanizaría' en la persona de Jesús; si bien, poco o nada iría quedando de él con el paso del tiempo.

### 2.3.3. El contacto con Oriente

Estando de lleno en este contexto personal y profesional, pronto vendría la experiencia de Oriente, que le proporcionó una vivencia crucial en su evolución personal y que, curiosamente -sobre todo en sus últimos años-, podremos ver retornar en forma de influencias místicas y filosóficas.

Con 20 años viaja a China, seleccionado entre un grupo de estudiantes para asistir a una conferencia internacional de la Federación Cristiana Estudiantil Mundial. Su sorpresa fue grande al encontrarse con esa oportunidad, y durante su estancia en aquel lugar vivió una serie de experiencias que le hicieron abandonar antiguas creencias y adoptar actitudes nuevas. Comprobó cómo

---

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 4. Por su parte, el mismo Rogers, en "Autobiography", p. 351, nos cuenta lo siguiente: "This independence was furthered on the return trip, when shipboard conversations with Dr. Henry Sharman, a student of the sayings of Jesus, were very thought-provoking. It struck me one night in my cabin that perhaps Jesus was a man like other men -not divine! As this idea formed and took root, it became obvious to me that I could never in any emotional sense return home. This proved to be true". Estaba clara la secularización ideológica de Rogers; su paso paulatino al paradigma en el cual se movería a la hora de desarrollar su idea del hombre, del mundo y del desarrollo humano.

importantes virtudes que él valoraba podían estar presentes en personas con distintas creencias religiosas. La ingenuidad de Rogers chocaba con diferentes experiencias que le eran provocadas en su contacto con el mundo diverso que estaba viviendo<sup>77</sup>. La razón por la que había creído hasta el momento en la religión y en las opiniones de sus padres, se desmoronaba con sólo contemplar otras posibilidades. A partir de aquello, comenzaría a juzgar su antiguo horizonte intelectual como estrecho e ineficaz. Rogers rompe, en este sentido, los lazos que le ataban a su familia. Indudablemente, fueron seis meses que en la vida de Carl Rogers marcarían un antes y un después.

Por otro lado, nuestro autor suele referirse también, en la misma época de su viaje a China, a su relación con Helen, una chica que conocía desde la infancia. Aunque curiosamente se refiere en *On becoming a person* a dicha relación como “one profoundly important factor in my personal life”<sup>78</sup>, separando claramente los dos mundos, el profesional y el personal, ya que “this is an account of elements which influenced my professional development rather than my personal growth”<sup>79</sup>, cabría preguntarse si el cambio en las creencias no es también un tema de la vida personal, o la autonomía y emancipación del mundo paterno no lo es igualmente. Sin embargo, si bien Carl Rogers gusta mucho de comentar o incluir fragmentos de su autobiografía en no pocas obras suyas aduciendo la incuestionable influencia de lo biográfico en la obra de uno mismo, el tratamiento que da a su relación con su compañera sentimental parece desgajado del corpus de experiencias referido. En cualquier caso, es cierto que el propósito de Rogers es intentar ofrecer “some of the psychological highlights of my autobiography, particularly as it seems to relate to my professional life”<sup>80</sup>, pero ello no es óbice para crear ciertamente una dicotomía. ¿No habla su doctrina de desarrollo

---

<sup>77</sup> “I was rapidly becoming much more liberal in religion and politics due to my exposure to a wide spectrum of opinion, a wide range of cultures, and to such specifically challenging experiences as trying to understand the interchange between French and German students and faculty members who were still filled with hatred and suspicion from days of World War I”. (“Autobiography”, p. 350).

<sup>78</sup> Pág. 7.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> *Ibidem*, pág. 5.

personal, crecimiento, relación o bienestar? ¿Por qué no habría de tener una relación importante con su evolución profesional una relación como la que mantenía con Helen? A buen seguro no tendría más remedio que verse reflejado en su trabajo profesional, en sus intereses al respecto y en sus creencias la experiencia profunda de amor y/o intercambio comunicativo con su pareja. Rogers nos dirá en muchas ocasiones lo que aprende de sus clientes, incluso de sus hijos. Sin embargo, en 1961, en una fase muy avanzada de su pensamiento y su teoría, no juzga en el mismo sentido de manera retrospectiva aquella experiencia amorosa, no al menos en estas citas.

#### 2.3.4. La evolución hacia el inmanentismo

El viaje a China terminó, pero su vida ya no era igual que antes, en palabras suyas “my goals, values, aims, and philosophy have been my own and very divergent from the views which my parents held and which I had held up to this point”<sup>81</sup>. Indudablemente, el ‘slight shift’ iba a ser mucho más trascendental de lo que él nunca hubiera imaginado. Pero se puede decir que, hasta llegar a convertirse en psicólogo y comenzar una carrera profesional que le llevaría a ser a Carl Rogers tal como ha quedado para la historia, aún hubo de pasar, al menos, otra experiencia fundante que, tal como hemos insinuado más arriba, supondrá un impulso más hacia el abandono definitivo de la religión y la elección de la psicología como sustituta de aquella. No es que nuestro autor pretendiera darse respuestas ‘religiosas’ a través de las teorías psicológicas, pero, las mismas preguntas que hasta el momento había pretendido responder con la fe y el trabajo teológico, permanecerán y esperarán una solución dentro del ámbito de la psicología.

«The majority of the members of that group, in thinking their way through the questions they had raised, thought themselves right out of

---

<sup>81</sup> “Autobiography”, p. 351.

religious work. I was one. I felt that questions as to the meaning of life, and the possibility of the constructive improvement of life for individuals, would probably always interest me, but I could not work in a field where I would be required to believe in some specified religious doctrine».<sup>82</sup>

Estaba claro que Rogers no renunciaba a las preguntas, aunque el relativismo gnoseológico ya estaba en ciernes, así como la creencia en la imposibilidad de transmitir los saberes. En todo caso, no quería, de ningún modo, profesar ninguna idea ya pre-establecida o inscribirse en creencia 'oficial' alguna. Esta idea esencial en Carl Rogers hasta el final de sus días, fue, en aquella época, fruto de diversas vivencias durante su estancia en el *Union Theological Seminary*. En realidad aquel lugar, tal como el mismo Rogers nos dice, era de entre los seminarios "the most liberal in the country at the time (1924)"<sup>83</sup>. De hecho, no fue del agrado de su padre la decisión de desarrollar la carrera religiosa en aquel centro. Una de las anécdotas que fácilmente puede pasar desapercibida en este sentido, es la que el autor nos comenta:

«I came in contact with some great scholars and teachers, notably Dr. A. C. McGriffert, who believed devoutly in freedom of inquiry, and in following the truth no matter where it led».<sup>84</sup>

Lo cierto es que, si analizamos el sentido detrás de las palabras, podemos observar un librepensamiento que en sí era compatible con su evolución posterior. La devoción por 'freedom of inquiry' de aquel profesor y de seguir la verdad sin importar donde nos lleve, encierra un presupuesto: el de que tal verdad puede no ser acorde con el *deseo* humano. Al margen de elucubraciones más profundas, lo cierto es que precisamente buscar la libertad importándonos donde nos lleve, sobre todo cuando partimos del supuesto de que la línea de llegada es lo querido y buscado, es lo contrario del puro relativismo, porque hace

---

<sup>82</sup> *On becoming a person*, p. 8.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

falta para ello creer en la compatibilidad entre verdad y felicidad. Aunque también hay que decir, que ya en su última etapa, en la cual entra en una fase casi mística, reconoce que:

«Quizá he tardado en aprender que los hechos nunca son hostiles, puesto que cada prueba o dato que se pueda lograr, en cualquier especialidad, nos permite acercarnos más a la verdad, y la proximidad a la verdad nunca puede ser dañina, peligrosa ni insatisfactoria».<sup>85</sup>

De esta forma, Rogers pasará de un relativismo pragmático a otro más místico que, con matices, seguirá en la línea del inmanentismo psicológico; entre otras cosas, se puede entender el sentido de esta afirmación en la medida en que no se intenta soslayar el significado engañoso de ciertas ideas en la cita anterior: 'verdad', 'los hechos nunca son hostiles', 'la proximidad a la verdad nunca puede ser dañina'. Sin duda alguna, no pueden asimilarse al pensamiento católico, por poner un ejemplo, dado el carácter relativista y nihilista que encierran, tal como podremos ver.

En realidad, en el *Union Seminary* es en donde pudo experimentar, más que en otros centros laicos, lo que le llevaría al desarrollo de su teoría desde el rechazo a la religión y el inmanentismo más absoluto. Desde luego que fue una experiencia muy acorde con el estado de sus creencias religiosas del momento; ya en su primer año, durante el verano y como parte de su programa de entrenamiento, tuvo que actuar como pastor en una pequeña Iglesia, pero, si bien realizó su trabajo con una erudición bastante aceptable, sin embargo, su discurso tuvo una duración muy breve con respecto a lo que habitualmente en aquella época no era infrecuente<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> *El Proceso de convertirse en persona*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 33.

<sup>86</sup> THORNE, ob. cit., p. 6. Más adelante nos dice: "The reluctance to impose his view on others and his distaste for telling others what they should do or believe is already evident in this somewhat amusing shortcoming of the fledgling seminarian".

### 2.3.5. Adentrándose en la psicología

En aquella institución ya se había sentido atraído por la psicología a través de determinadas charlas a las que había asistido. Además, durante su segundo año, tomaba al mismo tiempo algunos cursos en el *Teachers College*, en la Universidad de Columbia. Y al final de su segundo año en el seminario, cambió por completo su lugar de estudios inclinándose por el último, y decidiéndose por la psicología clínica y educativa. Es de esta manera como Carl Rogers comienza a convertirse en psicólogo.

Durante esta época, Rogers vuelve a vivir la tensión entre diferentes posturas teóricas, la del *Teachers College* con respecto al *Institute for Child Guidance*, para el cual había conseguido una beca de internado y en el que permanece durante un año. El eclecticismo de este último, contrastaba grandemente con el método rigurosamente objetivo y estadístico del *Teachers College*.

«At the new Institute for Child Guidance the emphasis was primarily an eclectic Freudianism and contrasted so sharply with the Teachers College approach that there seemed to be no common meeting ground. I experienced very sharply the tension between the two views».<sup>87</sup>

Aunque, más adelante, en la misma página, aclara su toma de postura:

«The eclecticism of the Institute was very helpful to me in the long run»

La experiencia en Nueva York terminó y empezó lo que se conoce en la vida de Rogers como 'los años en Rochester'. La forma en que este nuevo período salió a la luz no fue todo lo ortodoxa que nuestro autor hubiera deseado. En realidad, fue la intuición y, hasta cierto punto, el idealismo de Rogers, los que le hicieron

---

<sup>87</sup> "Autobiography". p. 357.



tomar el rumbo que tomó. Ante la necesidad de encontrar un trabajo hacia el final de su internado, acepta uno mal pagado que más adelante él valoraría como un callejón sin salida a su carrera profesional. El trabajo era en el *Child Study Department* de la *Society for the Prevention of Cruelty to Children*, en Rochester, Nueva York.

### 2.3.6. El camino hacia la ruptura

Algo verdaderamente resaltable durante su estancia en Rochester, al menos durante los primeros ocho años, fue un nuevo encuentro con el pragmatismo del que Rogers siempre hacía gala, aunque esta vez, va a aparecer como algo fundante pues a la larga resultará ser el comienzo de su propio desarrollo teórico y práctico. El principio guía de su trabajo se ceñía a “trying to be more effective with our clients”<sup>88</sup>. Esto en sí no sería especialmente significativo si no fuera porque venía del brazo de una triple experiencia que nuestro autor suele exponer como especialmente importante. Para Rogers, que buscaba la eficacia en los métodos como principal criterio, fue un golpe encontrarse con tres fracasos que le hicieron recular en determinadas ideas que hasta el momento había sostenido como indudables. Digamos que nuestro autor sufrió un golpe con cada uno de estos tres acontecimientos, que contribuyeron grandemente a moldear la línea de pensamiento que habría de desarrollar paulatinamente en lo sucesivo.

El primero de estos impactos tuvo lugar con uno de los autores que él admiraba y que apenas podía poner en duda; es más, tal como Rogers lo cuenta, pareciera que era tratado su pensamiento en algunos aspectos como axiomático. William Healy sostenía que la delincuencia estaba basada frecuentemente en conflictos sexuales, con lo que, si se consigue hacer que los mismos salgan a la luz, lógicamente la delincuencia debía desaparecer. Carl Rogers, durante uno de sus primeros años en Rochester, trabajó en este sentido con un joven piromaníaco y, tras un arduo trabajo, el psicólogo pudo descubrir en él un conflicto sexual que estaba relacionado con la masturbación. Desde luego que nuestro autor creyó

---

<sup>88</sup> *Ibíd.*, p. 358.

encontrar la solución al problema siguiendo los trabajos de Healy. No obstante, el desengaño fue grande al comprobar cómo volvió a reincidir al ser puesto en libertad.

El segundo caso fue el descubrimiento de cuán equivocada había sido su valoración positiva de un trabajo referente a una forma de entrevista concreta. En sus primeros años en Rochester tomó como ejemplo de una obra bien hecha y eficaz, un ejemplo que halló en una publicación sobre una entrevista con un padre. En aquel momento estaba convencido de que se hallaba ante un modelo eficaz que podía ser tomado como un buen ejemplo. Varios años después, no obstante, pudo constatar con pavor lo equivocado que estaba al respecto, aunque las razones no eran ideológicas propiamente dicho:

«It made me realize that I was moving away from any approach which was coercive or strongly interpretive in clinical relationships, not for philosophical reasons, but because such approaches were never more than superficially effective».<sup>89</sup>

Rogers se dio cuenta con esta experiencia de lo lejos que había llegado en su forma no directiva de pensar, y de lo apartado que estaba, por consiguiente, de su postura durante los primeros años. Lo que en su momento le pareció un ejemplo a tener en cuenta, unos años después no representaba para él más que:

«A clever legalistic type of questioning by the interviewer which convicted this parent of her unconscious motives, and wrung from her an admission of her guilt».<sup>90</sup>

El tercer hecho tiene mucho que ver, de nuevo, con su espíritu extremadamente pragmático. Lo que en realidad hizo que Rogers optara definitivamente por una terapia que rompía con todo lo anterior, fue un

---

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 358.

<sup>90</sup> *On becoming a person*, p. 11.

acontecimiento casi fortuito. Después de largas sesiones con una madre cuyo hijo era enormemente problemático, y después de intentar convencer a aquella mujer de que la razón del problema estaba en el rechazo que ella experimentó hacia él en los primeros años, Rogers decidió terminar con aquella relación terapéutica, ante lo cual, la señora estuvo de acuerdo, pero, para sorpresa de nuestro autor, fue a partir de ese momento que se abrió la puerta al trabajo más auténtico. Esta persona quiso que Rogers trabajara la terapia para ayudarla a ella misma, ante lo cual empezó a relatarle una serie de experiencias frustrantes y dolorosas de su vida presente, nada parecido a lo que hasta el momento había sido el proceso terapéutico que él había intentado. Como nuestro psicólogo diría: «all very different from the sterile “case history” she had given before»<sup>91</sup>. Por supuesto que Rogers tomó nota y se dio cuenta de que la verdadera terapia empezaba ahí precisamente. La auténtica eficacia de la terapia rogeriana tiene mucho que ver con este tercer acontecimiento.

Estos tres hechos estaban íntimamente relacionados con dos cuestiones. Una de ellas la ingenuidad con que nuestro autor había vivido hasta el momento las enseñanzas ‘oficiales’ de la psicología, además de una forma determinada de abordar el saber científico. Por otro lado, se funda definitivamente el saber pragmático como forma de acceder a la verdadera terapia, al cambio humano. Las tres experiencias tienen como núcleo central el valor de la eficacia, que no la búsqueda filosófica, con lo que ésta queda supeditada a lo primero.

Además, a partir de aquí, Rogers extrae otra conclusión, que es la primacía del conocimiento del cliente sobre sí mismo, de aquello que ya *es* de antemano y que sólo tiene que descubrirlo. Esto tiene que ver sobre todo con el tercero de los hechos relatados. La persona que se sienta frente a él y comienza a ‘regalarle’ un material como el que aquella mujer le proporcionó, es la verdadera artífice de su propio progreso. Esta es una razón suficiente para partir de la confianza en la capacidad del sujeto como un principio guía perenne.

### 2.3.7. El camino hacia la terapia no directiva

---

<sup>91</sup> *Ibidem*.

Acto seguido de estos hechos y sus consecuencias, Rogers encuentra la línea de salida de su camino como terapeuta no directivo<sup>92</sup>. Se puede decir que el desarrollo de su teoría comienza aquí precisamente, en un dar la espalda a cuestiones que hasta aquel momento habían sido esenciales para él y, en general, para la psicología. De hecho, a partir de aquel momento se cuestiona hasta qué punto él es un psicólogo, ya que el trabajo que hacía, los temas que de verdad le interesaban y por los que se esforzaba, no tenían mucho que ver con los de los psicólogos del momento. Más bien, podía verse su línea de actuación como de carácter educativo, si bien no estaba tampoco lejos de la psiquiatría. Los trabajos sobre los procesos de aprendizaje en ratas y otros estudios de laboratorio distaban mucho de los intereses profesionales de Carl Rogers. Por otro lado, se hacía cada vez más consciente de que, en realidad, estaba llamado a desarrollar una línea

---

<sup>92</sup> "His biographer, Howard Kirschenbaum, records how in an interview Rogers stated that it was at this time that he began 'to realize the possibilities of the individual being *self directing*'. Rogers went on to link the influence of Rank with his previous exposure to the ideas of Kilpatrick and John Dewey (Kirschenbaum, 1979: 95). It was probably at Rochester that Rogers came to believe in the individual's capacity to find his or her own way forward and this belief, it seems, was primarily founded on his clinical experience but buttressed by his understanding of Rank's work as it was transmitted to him by the words and example of Jessie Taft and her colleagues." (THORNE, ob. cit., p. 9). Se puede decir que, Rochester, supuso para nuestro autor el giro significativo que le habría de marcar el principio de todo. La urdimbre básica entre las ideas rankianas junto con las experiencias expuestas anteriormente y la influencia que ya llevaba consigo de Kilpatrick y Dewey, fueron el escenario en el que nace la terapia no directiva. Las ideas de Otto Rank proporcionaron un caldo de cultivo ideológico determinante por aquella época, ya que la Terapia de Relación de Jessie Taft, con la influencia que tuvo sobre el pensamiento rogeriano, asentaba las bases para la terapia no directiva. El mismo Rogers nos habla en su libro *Orientación Psicológica y Psicoterapia* (Narcea, Madrid, 1981 (1ª edición en 1978), p. 37) de esta cuestión cuando anuncia el nacimiento de un nuevo enfoque de psicoterapia y de las fuentes de las que parte: «El pensamiento de Otto Rank, modificado por personas como Taft, Allen, Robinson y otros en lo que se ha llamado "terapia de relación", es una de las fuentes fundamentales».

propia que estaba muy alejada de lo que hasta entonces se había hecho, al menos de forma mayoritaria. Por esta cuestión, nuestro autor volvió su mirada hacia algunos de los trabajadores sociales que desarrollaban su labor en su departamento. Aquí empezaría la influencia de Otto Rank en el trabajo y el pensamiento rogerianos, sobre a través de dos estudiosas del autor, Jessica Taft y Elizabeth Davis<sup>93</sup>. La filtración de estas ideas tuvo una influencia decisiva en la determinación rogeriana de valorar la libre expresión del cliente para ejercer su propia voluntad; la relación entre cliente y terapeuta adquiriría una importancia fundamental, así como la no injerencia de este en el espontáneo desarrollo de las expresiones del cliente. La Terapia de Relación sirvió a Rogers como trampolín para el desarrollo de la terapia no directiva:

«Rogers encontró que estas opiniones congeniaban mucho. Estaban de acuerdo tanto con sus creencias religiosas como con sus convicciones democráticas respecto de la naturaleza de las relaciones humanas en la sociedad. Una creencia de que ninguna persona tiene el derecho de dirigir la vida de otra encontró expresión en sus nociones terapéuticas de permisividad, aceptación y una negativa a dar consejos».<sup>94</sup>

La importancia esencial de los años en Rochester se corrobora en la misma impresión que nuestro autor tuvo de aquella época, para quien los doce años en Rochester fueron “exceedingly valuable ones”<sup>95</sup>.

Fue en estos años cuando Rogers comenzó su producción bibliográfica propiamente dicha. Su primer libro importante fue el conocido *The Clinical Treatment of the Problem Child*, publicado en 1939. A este escrito atribuye Rogers la razón por la cual se le concedió un puesto, en 1940, en la Universidad de Ohio. Lo cierto es que tenía una gran habilidad para escribir, con rapidez y eficacia, y tal

---

<sup>93</sup> THORNE, ob. cit., p. 9.

<sup>94</sup> Timothy J. TRULL and E. Jerry PHARES, *Psicología clínica: Conceptos, métodos y aspectos prácticos de la profesión*, trad. Jorge A. Velázquez, col. “Ciencias Sociales”, International Thomson Editores, México, 2003, pág. 350.

<sup>95</sup> “Autobiography”, p. 358.

vez, si no hubiese sido así, habría continuado muchos más años en Rochester, tal como apuntó Thorne<sup>96</sup> en la obra ya citada. Así, en una época auténticamente repleta de eventos, tanto personales como profesionales, Carl Rogers vuelve a dar un cambio en su vida aceptando aquel nuevo puesto<sup>97</sup> en el cual tomará conciencia de una manera más fehaciente, de haber desarrollado un punto de vista propio a partir de su experiencia. Fue a raíz de una conferencia en la Universidad de Minnesota que surgió el primer material escrito y ordenado de sus propias tesis; el cual se convertiría más tarde en el segundo capítulo de un nuevo libro. Es cierto que, con aquella nueva perspectiva llegó a experimentar la hostilidad académica y quizá también personal de ciertos colegas y profesionales que se sintieron ‘amenazados’ por sus nuevas ideas, pero toda la experiencia y saber acumulados durante los últimos años le permitieron tomar conciencia de que tenía, efectivamente, algo que decir. Con esta circunstancia personal y profesional, Rogers redacta en 1942 *Counseling and Psychotherapy*, que fue para él una apuesta por algo que le venía obsesionando desde un primer momento, y seguirá siendo hasta el final un principio guía de mucho peso: la eficacia, fruto de su eterno espíritu pragmático. Si el anterior fue su primer libro importante, este supone la fundación de su propia teoría, basada en la no directividad. Podríamos decir que es ya la primera etapa de la teoría propiamente rogeriana. De hecho, aparece ya en él el concepto de ‘cliente’, intentando amoldarse a sus propias nuevas ideas, que presuponían en el usuario una mayor capacidad para afrontar el propio problema de lo que las teorías al uso hasta el momento le atribuían. ‘Paciente’ no era, por lo tanto, el término más adecuado.

---

<sup>96</sup> página 11.

<sup>97</sup> En realidad, la aceptación del cambio de Rochester a Ohio, no fue para Rogers fácil. Él acababa de obtener el puesto de director del *Rochester Guidance Center*. Desde luego que necesitó de la insistencia de su esposa, Helen, para darse cuenta de que lo que realmente le convenía era Ohio: “I deeply regretted leaving my newly won position as Director of the Rochester Guidance Center and might have turned down the offer had it not been for Helen’s gentle insistence in pointing out that I had for a long time wished to have a university position, and that these did not grow on trees” (“Autobiography”, p. 361).

### 2.3.8. Involucrándose profesionalmente

El impacto o influencia inmediata del libro fue desigual según el ámbito de población del que hablemos. Era de esperar que, entre una juventud con el ánimo crecido tras la Gran Depresión, ávida de cambios, vanguardias y la superación de teorías con las que ya no se sentían identificados, como el psicoanálisis, el recibimiento fuese francamente positivo. De hecho, muchos estudiantes graduados en Ohio se referían a este libro como "The Bible", reflejando así el nivel de aceptación del que gozaba<sup>98</sup>. No obstante, no ocurrió así en la comunidad de sus colegas psicólogos. De hecho, al igual que su teoría y la historia de su desarrollo en general, aquel libro no gozó de la aceptación que después, poco a poco iría adquiriendo. Es más, se puede decir que el camino hasta el éxito de Rogers estuvo jalonado con no pocas críticas y obstáculos intencionados de muchos colegas<sup>99</sup>. Actitud que el mismo autor atribuía no pocas veces al sentimiento de amenaza que aquellos profesionales experimentaban ante los avances de este tipo de teorías.

Por otro lado, el tiempo que Carl Rogers pasó en Ohio fue especialmente intenso en diversos aspectos -sobre todo durante los primeros años-, entre otras cosas por verse involucrado en múltiples tareas profesionales relacionadas con la psicología, a las que acompañó su cada vez mayor popularidad, sobre todo entre los estudiantes. En el año 1944 es nombrado presidente de la Asociación Norteamericana de Psicología Aplicada, y de la APA en 1946. Aunque no

---

<sup>98</sup> THORNE, ob. cit., p. 13.

<sup>99</sup> Carl Rogers cuenta una anécdota muy ilustrativa al respecto cuando presentó el libro al editor con el fin de publicarlo: "When I submitted the manuscript, the Publisher thought it was interesting and new, but wondered what classes would use it. I replied that I knew of only two -a course I was teaching and one in another university. The publisher felt I had made a grave mistake in not writing a text which would fit courses already being given. He was very dubious that he could sell 2.000 copies, which would be necessary to break even. It was only when I said I would take it to another publisher that he decided to make the gamble. I don't know which of us has been more surprised at its sales- 70.000 copies to date and still continuing". (*On becoming a person*, p. 14).

podemos olvidar el papel que tuvo que jugar para resolver las tensiones que por aquella época tenían lugar entre psiquiatras y psicólogos. Además, su vida familiar y el número de amistades crecieron grandemente. Las vidas de sus hijos se desarrollaron en un momento álgido, especialmente productivo, a nivel profesional y personal. Como profesor resultó tener cada vez más éxito de asistencia a sus cursos y enseñanzas en general, en donde los alumnos podrían formarse como psicoterapeutas. Pero además, Rogers fue el primero en aplicar el uso de grabadoras electrónicas para 'guardar' permanentemente el desarrollo de casos, así como en utilizar algunas técnicas como los juegos de roles.

### **2.3.9. La etapa en Chicago. El nacimiento de la terapia centrada en el cliente**

Tras la etapa en la Universidad de Ohio, comenzaría a fraguarse un evento, más o menos duradero en el tiempo, que le proporcionaría a nuestro autor una experiencia de aprendizaje y desarrollo de su teoría especialmente valorada por él mismo. Rogers fue invitado a enseñar en la Universidad de Chicago durante el verano de 1944; nuestro autor tendría la oportunidad de enseñar su propia psicología. En esta universidad se le llegó a ofrecer, además, un puesto permanente que incluía la creación de un centro de orientación. Sus compromisos con la *war effort*<sup>100</sup> no le permitieron emprender la creación de dicho centro sino para otoño del 45. En medio de estas vicisitudes, Rogers tiene la oportunidad de desarrollar la propia filosofía de su sistema de terapia, que estaría presente de principio a fin durante toda su vida profesional. Nuestro autor va teniendo múltiples facilidades de cara a poner en práctica su hipótesis central, en ámbitos cada vez de más envergadura. La autoayuda tendrá un lugar preeminente en esta concepción de la orientación que guiaría la puesta en escena del citado centro de orientación:

---

<sup>100</sup> *War effort* hace referencia a una especie de campaña solidaria civil durante la guerra.



«The primary purpose of the student counseling organization is to assist the students to help *himself*, to aid him in becoming more intelligently *self-directing*. (...) It is not the purpose of the counsellor or others regard as satisfactory. (...) The criterion of success of the counselling organization will not lie in elaborateness or completeness of the records, nor in the complexity of organizational machinery, but in the feeling of the student that he has achieved a satisfying plan of action for *himself*».<sup>101</sup>

La no directividad está muy claramente resaltada en este texto. Es un principio que ha alcanzado su madurez y que dará forma a todo el proceso de orientación y terapia rogerianas. Todo esto lleva a nuestro autor a valorar los doce años en Chicago como la experiencia que más le ha ayudado en su propio aprendizaje de terapeuta<sup>102</sup>. No en vano, será durante este período que nuestro autor escriba, en el año 1951, *Client-centered Therapy*, su obra cumbre. Indudablemente, tal como el mismo autor dice: “It was also a period in which my dreams of research in psychotherapy came true”<sup>103</sup>. El fluir de la creatividad, la libre expresión de los sentimientos, tanto positivos como negativos, el desarrollo de la investigación de hipótesis, etc., fueron el caldo de cultivo en el que Rogers pudo idear y enriquecer las bases de la Psicoterapia Centrada en el Cliente. Desde luego que se puede decir que “In many ways the book is a review of the activities of the Counseling Center”<sup>104</sup>. De hecho, tal como expone Thorne en la última página citada, se transcriben al libro muchas de las actividades y temas que se habían trabajado ya en aquel centro -aparte de la terapia individual-, como por ejemplo: “play therapy, groupwork, Leadership and administrative roles and to

---

<sup>101</sup> “Autobiography”, pp. 363-364.

<sup>102</sup> “I believe I learned more and contributed more during the twelve years at the Center (1945-1957) than at any period. I learned to set the staff free, to make all of us jointly responsible for the work of, the welfare of, and the future of the Counseling Center. It was a period in which our basic views about the helping relationship came to fruition”. (Ibídem, p. 364).

<sup>103</sup> Ibídem, p. 365.

<sup>104</sup> THORNE, ob. cit., p. 15.

teaching and training". El momento de la no directividad que alcanza su estatus académico con la publicación del libro *Counseling and Psychotherapy*, da paso, a través de la extensa e intensa experiencia de Chicago, al paradigma fundante de la psicoterapia actual, el modelo centrado en el cliente. El recibimiento que tuvo fue análogo a lo que ya ocurrió con el libro anterior. La comunidad psicológica continuaba con la misma actitud hacia la obra de Rogers. Si bien, es de resaltar que en el año 1956, recibe, en la American Psychological Association, un galardón por su contribución científica; de tal manera que algo estaba cambiando claramente en el panorama del pensamiento psicológico.

### 2.3.10. Una nueva concepción de la educación

Un aspecto que merece ser resaltado durante su estancia en Chicago tiene mucho que ver con la visión educativa de Rogers. Su manera de dirigir los cursos que impartía no era precisamente ortodoxa. En la misma línea que comenzó a desarrollar justo cuando él decide abandonar la teología a favor de la psicología<sup>105</sup>, nuestro psicólogo establece, y de forma paulatina desarrollará, una hipótesis que saca a la luz y hace explícita su profunda creencia en la *no transmisión de los saberes*. En su artículo "Autobiography", y a colación de sus actividades profesionales en Chicago, nos dice lo siguiente:

«My manner of conducting courses had never been orthodox, but at Chicago I became more and more radical. The hypothesis which came to be central to me is the first one presented in the chapter on "Student-centered

---

<sup>105</sup> No queremos decir que antes no estuviera en Carl Rogers este germen de ruptura. Pero se distingue con mucha claridad su ortodoxia en la forma de concebir la educación y la relación de ayuda en general, sobre todo desde el momento en que comienza a rechazar o poner en seria duda su carrera como religioso. La negativa a enseñar algo predeterminado, transmitir ideas o creencias fijas, etc., fue uno de los hitos que dejaron entrever años atrás su camino de trasposición de los valores y creencias sobre muchos aspectos de la vida.

Teaching” in Client-centered Therapy. It is that “We cannot teach another person directly; we can only facilitate his learning.” This hypothesis had grown largely out of my therapeutic experience, and I endeavoured increasingly to find new methods of implementing it».<sup>106</sup>

Chicago supuso un espaldarazo a su idea de que no podemos enseñar nada a otra persona de forma directa. Rogers hablaba de la posibilidad de facilitar simplemente, y en ello se concentraba todo el ‘poder’ del terapeuta. La creencia en la imposibilidad de transmitir -en el sentido estricto- un conocimiento o enseñanza, era totalmente compatible con la no directividad, pero aún más con el protagonismo del cliente, con lo cual, ya en aquella época sirvió como vehículo de paso de un matiz metodológico a otro, implementándose en un modelo -o principio de modelo- educativo, en donde el estudiante cobra un protagonismo desconocido hasta aquel momento. Carl Rogers les animaba a tener sus propias metas, a proponer temas y a expresar sus propias inquietudes:

«Even in large courses where some presentation of issues at least seemed essential, I found ways of setting students free to pursue their own goals and providing the resources from which they could learn».<sup>107</sup>

El modelo que Rogers estaba proponiendo suponía un cambio casi total en la concepción de la educación, una auténtica deconstrucción, o revolución según sus palabras. Aunque, por otro lado, no podemos olvidar otra idea que permanecería como central durante todo el desarrollo de la terapia centrada en el cliente, y que sería un eje vertebrador del libro del mismo nombre. Durante su discurso presidencial de la APA en 1947, pone sobre el tapete dos cuestiones inequívocas que proporcionarían su idiosincrasia al segundo período del pensamiento rogeriano. Por un lado pone énfasis en el mundo fenomenológico del individuo como fuente de información, por otro entroniza el autoconcepto

---

<sup>106</sup> “Autobiography”, p. 365.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 365.

como elemento determinante de la conducta. Estas dos cuestiones dan nombre a un período que no terminará hasta que el existencialismo se haga fuerte en la teoría de nuestro autor. Cabría hacer una pequeña reflexión en torno a esto último. Esta sería una ocasión especial para establecer de nuevo una conexión entre su vida y su obra; no olvidemos cómo desde un principio, Rogers achaca el inmovilismo de la psicología y la psicoterapia frente a sus nuevas ideas a un autoconcepto de ella misma –a través de sus profesionales, se entiende sumamente rígido. Hay aquí una relación estrecha entre este fenómeno y el sentimiento de amenaza de la comunidad psicológica ante la propuesta de un cambio como el que Rogers proponía. Desde este punto de vista, es dicho autoconcepto el determinante de la conducta de la clase psicológica. Una realidad como la que definía la actitud de nuestro autor, ajeno a aquella rigidez e incluso enemigo de ella, desde la cual se pone en tela de juicio la validez de la supuesta sapiencia de los psicoterapeutas de la época, que además echa por tierra el propio autoconcepto de aquellos expertos que pretendían situarse por encima del cliente en muchos aspectos, no podía por menos que ser interpretado como una amenaza. Si esto está lejos de la plausible, entonces quiere decir que dichos profesionales, como representantes del pensamiento psicológico ‘oficial’, valoran como la realidad no lo objetivo en sí sino el mundo fenomenológico en el que los mismos se desenvuelven. Es claro que la vivencia que Rogers tuvo de aquella experiencia, en la cual se encontró rotundamente inmerso con la publicación de sus dos primeros libros más significativos, *Counseling and Psychotherapy* y *Client-centered Therapy*, supuso un refrendo de estas dos ideas, la que tiene que ver con el peso específico del mundo fenomenológico y la de la importancia del autoconcepto a la hora de explicar y comprender la conducta humana.

### **2.3.11. Una experiencia fundante**

En esta época, Rogers vivió una de sus experiencias más angustiosas y desagradables de toda su carrera profesional, al mismo tiempo que claramente ratificadora de su propia teoría. El hecho tuvo que ver con una relación, en principio terapéutica, que estableció con una cliente profundamente trastornada,

con la cual ya había estado trabajando en Ohio. Años después, el propio Rogers reconocerá que su forma de manejar la situación con aquella persona no había sido adecuada. Por un lado intentó mantener en la relación la calidez propia de su filosofía, por otro, dentro de lo que era esperable, la profunda perturbación de su cliente le daba pie a mantenerse más distante en otros momentos, defendiéndose ante un sentimiento de amenaza. Como era de esperar, el desarrollo y la resolución del caso provocaron un profundo estado de angustia en nuestro autor, debido a las reacciones destructivas de aquella mujer ante la forma de gestionar su terapeuta la relación. Llegó un momento en que los contactos que mantenían ya no eran efectivos desde el punto de vista terapéutico, si bien Rogers, tal como él lo cuenta, se veía 'obligado' a continuar con ellos a pesar del sufrimiento que le causaban. De alguna forma llegó a encontrarse al borde de la ruptura, necesitando de ayuda profesional de otros colegas.

En realidad, el quíz de la cuestión de toda aquella historia se encontraba en el hecho de que Rogers tuvo que convertirse en cliente de su propio modelo terapéutico, interpretando cada una de sus propias reacciones en el mismo sentido que él lo hacía con las personas a las que atendía.

«When I returned I felt my problems were so serious it would only be threatening to ask a staff member to help me with them. I am deeply grateful that one member of group simply told me that it was obvious I am in deep distress, that he was not afraid of me or my problems, and that he was offering me a therapeutic relationship. I accepted in desperation and gradually worked through to a point where I could value *myself*, even like *myself*, and was much less fearful of receiving or giving love. My own therapy with my clients has become consistently and increasingly free and spontaneous ever since that time».<sup>108</sup>

Rogers había tenido la oportunidad de vivir en primera persona su propio método, de tal manera que, desde la experiencia de cliente, creyó corroborar su sistema de terapia.

---

<sup>108</sup> Ibídem, p. 368.

### 2.3.12. La agridulce experiencia de Wisconsin. *On becoming a person*

El siguiente cambio en la vida de Rogers es su estancia en Wisconsin. Accede a esta universidad en 1957 como profesor permanente. El proceso mediante el cual Carl Rogers decide aceptar el puesto que desempeñó durante varios años fue algo complicado, porque tuvo lugar en varios tiempos. Por eso podemos decir que tanto el nacimiento como el desarrollo de este período estuvo marcado por el conflicto en gran medida<sup>109</sup>, aunque no todo fue negativo ni mucho menos. La experiencia dilatada, el prestigio y una teoría ya bastante desarrollada y madurada durante las décadas anteriores, le permitió aprovechar su estancia en la Universidad de Wisconsin hasta poder juzgar el mismo sobre todo en sus aspectos positivos: “There were, fortunately for my personal balance, many positive events occurring during this period”<sup>110</sup>.

En un primer momento, Rogers fue invitado para pasar varios meses en esta universidad, en donde habría de impartir diferentes seminarios y realizar otras actividades enormemente positivas, las cuales le ayudaron en el avance de sus propias teorías. Durante aquel tiempo tuvo la oportunidad de escuchar gran cantidad de grabaciones con entrevistas terapéuticas que resultaron ser un material muy interesante para el desarrollo del enfoque que llevaba años desarrollando. Virgil Herrick, profesor de Wisconsin, estaba tratando de conseguir que Rogers aceptase un puesto en aquella universidad, pero este, con un casi total escepticismo en cuanto a la posibilidad de que eso fuese a ocurrir, le puso sobre la mesa un listado de condiciones acorde con el deseo que tenía de abandonar Chicago.

«Appointementes in both psychiatry and psychology, opportunity to train psychologists and psychiatrists, time for therapy and research with

---

<sup>109</sup> Thorne nos lo expone con una frase más contundente: “The move to Wisconsin was in many ways a disaster”. (Ob. cit., p. 17).

<sup>110</sup> “Autobiography”, p. 371.

psychotic and normal individuals (the two extreme groups where I felt my experience was deficient), and other improbable requirements».<sup>111</sup>

Para sorpresa del mismo Rogers, aquellas condiciones se cumplieron, y terminaron por trasladarse a Madison en el verano de 1957. Su estancia en aquella universidad, tal como hemos señalado, no puede ser tildada de positiva, aunque de hecho hubiese aspectos que así pudieran valorarse. Hubo de todo, pero quedó para la historia su enfrentamiento con muchos de sus colegas, sobre todo psicólogos, el fracaso de uno de los proyectos más ambiciosos relacionado con el trabajo con personas gravemente trastornadas y el ambiente excesivamente riguroso que se encontró en algunos aspectos para con los estudiantes; tanto que, "some were failed, some of the most creative minds and the best clinicians left in disgust"<sup>112</sup>. Sin embargo, de entre los aspectos positivos de aquel período, cabe resaltar la publicación de *On becoming a Person*, en el año 1961. Esta obra, representativa del período existencialista, tendría un éxito inusitado, llegando a tener una gran cantidad de seguidores más allá del mundo académico psicológico. Este último libro hizo crecer sobremanera su fama e influencia entre todo tipo de lectores que, digamos, representaban prácticamente cualquier aspecto de la vida cotidiana, y no sólo en el ámbito psicológico o psicoterapéutico. Indudablemente, lo que no consiguió en su trabajo en la Universidad de Wisconsin, lo obtuvo, sin embargo, con la publicación de su libro.

Esta es la época de algunos eventos en la vida de Rogers que dan una idea del prestigio y la trascendencia que sus ideas. Es el momento en que Rogers viaja a Japón para introducir sus teorías, también, conoce a personajes como Polanyi y Whyte dejándose influir por ellos para seguir desarrollando su modelo, y tiene una agitada vida profesional en la que sigue enseñando a todo aquel que está dispuesto a escucharle.

### 2.3.13. La Jolla. Un nuevo comienzo

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 369.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 370.

En el año 1963, se le presenta a Rogers una nueva encrucijada profesional, esta vez no para un evento específicamente universitario, lo cual le ayudó a decidirse por el cambio. En 1959, Farson y Lloyd habían creado el *Western Behavioral Sciences Institute* (WBSI), y en enero de 1964, Helen y Rogers se trasladaban a California para comenzar de nuevo, esta vez, por una razón diferente a las anteriores. Allí permanecerá hasta su fallecimiento en el año 1987.

«I recognized that professionally I could now leave university life without too much regret, and that from a realistic point of view I would have a much deeper membership in a “community of scholars” at WBSI than at any university I knew».<sup>113</sup>

Rogers valoraba más la militancia en referencia a la cual podría profundizar más en su nuevo destino que en el ámbito universitario, sin contar con los beneficios desde el punto de vista profesional.

La estancia de Rogers en La Jolla, California, resultó muy distinta de lo que había supuesto para él la etapa anterior en Wisconsin. Tanto a nivel personal como profesional, el período en La Jolla fue un éxito para él, tanto es así que describe esta etapa como llena de nuevas direcciones, con nuevos desafíos y oportunidades y una excitante vida profesional. En cuanto a lo personal, define aquel momento dándole tanto a él como a Helen “a new zest for living”<sup>114</sup>.

Esta es la época en la que termina sus estudios sobre la esquizofrenia y se dedica al trabajo con grupos, integrándose en el movimiento de grupos de encuentro. Su actividad se mueve ya al nivel de los expertos considerados como grandes maestros en su materia; viaja por diversos lugares del mundo impartiendo sus enseñanzas y continúa escribiendo, si bien él ya ha cambiado hacia una visión del mundo mucho más espiritualista (*A Way of Being*). En el año 1968, Rogers deja la WBSI para fundar el *Center for the Study of the Person*, y más tarde el *Institute of Peace*.

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 373.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 374.



Rogers muere en el año 1987 por las consecuencias de una caída en la que se fracturó la pelvis. Unos días después fallece por las complicaciones durante la convalecencia.

#### 2.4. LAS CONSTANTES DEL PENSAMIENTO ROGERIANO

Hay varias ideas que mantienen la identidad de la teoría de Rogers, a la vez que le dan continuidad al proceso de evolución en sus reflexiones. Son, sin duda alguna, constantes de su pensamiento que lo delimitan y vertebran cada elemento y cada afirmación en cualquiera de sus etapas. El trabajo de enumerar previo análisis dichas constantes podría dar lugar a una investigación aparte, ya que habría que delimitar, entre otras cosas, qué simple contenido doctrinal en cada momento del desarrollo teórico y qué elemento esencial de la doctrina general. Por otro lado, el nivel de profundización en cada una de las constantes podría llegar a convertirse en el auténtico eje vertebral de toda la investigación que llevamos entre manos. Teniendo en cuenta estas notas de atención, exponemos seguidamente lo que entendemos arroja más luz sobre las señas de identidad del pensamiento de nuestro autor de principio a fin; teniendo en cuenta que en ningún caso pretendemos ya abordar los contenidos propiamente dichos de su teoría. No obstante, señalar, en cualquier pensador, unas constantes, llevaría inevitablemente a una disparidad de opiniones según el analizador, pues después está el problema taxonómico. Esto último lleva -en nuestro caso- a eliminar las ideas secundarias pues pretendemos mostrar solamente una identidad básica del autor en cuestión. Lo realmente importante es saber reflejar cómo se mantienen, a lo largo de toda la trayectoria de Carl Rogers, estas constantes que van adaptándose y encontrando su sitio en cada uno de las fases por las que transita su teoría. Al mismo tiempo, al margen de aquellos elementos permanentes, nuestro autor se implica de principio a fin en un compromiso que asume personalmente. El ya nombrado binomio ciencia-filosofía<sup>115</sup> y su necesidad de

---

<sup>115</sup> Esta diatriba -de la que ya hemos hablado en diversas ocasiones-, nace con el despertar de su teoría idiosincrásica. El contacto con la terapia de la relación supuso para

resolución marcará hasta el final el devenir de su pensamiento y las conclusiones que irá reflejando en cada uno de sus escritos. Por otro lado, exponemos a continuación cuáles son aquellas constantes en la obra rogeriana de las que hablamos.

1. La primera de estas constantes que merece ser señalada, es la firme creencia de nuestro autor en la bondad básica del ser humano, lo que le lleva a confiar profundamente en él en la figura del cliente. El hombre es esencialmente bueno, y por lo tanto merecedor de una consideración en el mismo sentido que revierta en un trato muy distinto al que hasta ahora se le ha dado, por lo menos en el mundo occidental, y sobre todo en la era moderna. Los actos 'malos' de un individuo no se deben, en todo caso a la maldad intrínseca del hombre, sino que pueden ser explicados en base a las experiencias vitales que de alguna forma le han conformado así. Rogers refleja ese presupuesto de principio a fin en toda su obra; en un principio como base y razón de ser para entronizar la no directividad como eje vertebrador de su teoría. Más adelante para elaborar su teoría de la personalidad, y ya en su última época, dándole total libertad para dotar al individuo del poder de desarrollarse de una forma plena cuando las condiciones son las adecuadas. No obstante, cada una de las demás constantes, y

---

Rogers la línea de salida del desarrollo de su sistema, el cual permanecerá no directivo hasta el final; pero una de las piedras de toque del nuevo modelo estuvo, precisamente, en un añadido al modelo de terapia rankiano, a saber, el interés por la científicidad. Esto condujo a nuestro autor a elaborar una forma de hacer terapia que intentaba compaginar lo científico con lo filosófico. Según José M. GONDRA REZOLA (*La Psicoterapia de Carl R. Rogers. Sus orígenes, evolución y relación con la psicología científica*, col. "Biblioteca de Psicología", Desclée de Brouwer, Bilbao, 1981, pág. 31), y refiriéndose a la terapia no directiva: "El primer elemento, la orientación general, será el representante de la filosofía en la terapia rogeriana, mientras que el segundo, la técnica, sería el representante de lo científico".

también toda la teoría en general, parten sin remedio de esta creencia que a la postre es el corazón de su credo.

«De la misma manera, la madre que percibe a su hijo como malo, en la terapia llega a percibir que no es un aspecto dado y fijo de la situación, sino un elemento perceptual “flexible”, manipulable, modificable».<sup>116</sup>

2. La segunda idea sobre la que se sustenta la teoría rogeriana es la otra cara de la moneda. Si la anterior se refería al mérito basada en la bondad intrínseca del hombre, la segunda tiene que ver con la capacidad inherente a la naturaleza humana. Es decir, que Rogers parte de la hipótesis de que “is the *client* who knows what hurts, what directions to go, what problems are crucial, what experiences have been deeply buried”<sup>117</sup>. Esta fue la idea principal que abrió paso, ya de forma temprana, a su enfrentamiento continuo con la clase psicológica de su tiempo, y que posteriormente a la muerte del autor sigue siendo objeto de enconadas críticas. Al ser una constante, como la anterior está de principio a fin en su pensamiento, al menos desde la fundación de la terapia no

---

<sup>116</sup> *Psicoterapia centrada en el cliente*, p. 135.

<sup>117</sup> *On becoming a Person*, pp. 11-12. Es interesante señalar cómo ésta, junto con la anterior, son las dos ideas básicas que más tarde retomará Nathaniel BRANDEN, padre del movimiento de la ‘autoestima’, para elaborar y explicar su teoría. En su libro *The Power of Self-Esteem: An inspiring look at our most important psychological resource* (Health Communications Inc., Florida, 1992, pág. XII), este autor expone que: “Self-esteem is the experience that we are appropriate to life and to the requirements of life. More specifically, self-esteem is... 1. Confidence in our ability to think and to cope with the challenges of life. 2. Confidence in our right to be happy, the feeling of being worthy, deserving, entitled to assert our needs and wants and to enjoy the fruits of our efforts”. Queda claro de esta manera que, si bien el concepto tal cual explícito de ‘autoestima’ no tiene un lugar destacado en los escritos de Carl Rogers, la realidad de lo que significa es una auténtica piedra angular de su pensamiento.

directiva<sup>118</sup>. Podemos comprender esto cuando durante el análisis del punto de partida de Rogers, observamos el origen de sus reflexiones en su encuentro con la terapia de relación, la cual hacía alarde de una confianza extrema en el usuario. Si bien no se puede decir que nuestro autor, propiamente hablando, adoptara como método dicha terapia, lo cierto es que influiría mucho en el propio método no directivo. En realidad, dicho modelo terapéutico tiene como base fundamental la confianza en la capacidad del paciente.

«Con respecto a la hora de decidir el curso de acción más adecuado, “la terapia de la relación” *confía grandemente en el cliente*. El terapeuta no prescribe ni impone ninguna conducta particular».<sup>119</sup>

3. Otro elemento teórico fundamental en la teoría rogeriana es la confianza en una tendencia universal, en el sentido literal de la palabra, a la mejora u optimización. Esto, por supuesto que incluye al ser humano, si bien tal creencia se va elaborando y explicitando a lo largo del desarrollo del pensamiento rogeriano. No es concebible la primera etapa no directiva<sup>120</sup> si no se presupone tal tendencia, al menos en el hombre, si bien hay que puntualizar que está todavía

---

<sup>118</sup> “Desde el principio se concientiza al cliente de que el orientador no tiene las respuestas, sino que la situación terapéutica le provee de un espacio donde él puede, con ayuda, llegar por sí mismo a la solución de sus problemas” (Carl R. ROGERS, *Orientación Psicológica y Psicoterapia*, Narcea, Madrid, 1981 [1ª edición en 1978], p. 41).

<sup>119</sup> GONDRA, ob. cit., p. 24.

<sup>120</sup> Con respecto a esta, Rogers habla de su nuevo enfoque diciendo que “se apoya fundamentalmente en la tendencia de toda persona hacia el crecimiento, la salud y la adaptación. La terapia no consiste en hacer algo *al* individuo, o en convencerle para que haga algo él mismo. Es más bien una tarea de liberación para que crezca y se desarrolle, de quitarle obstáculos para que pueda avanzar de nuevo.” (*Orientación psicológica y psicoterapia*, p. 38).

brevemente esbozada, y no supone una confianza 'por igual' en todos los seres humanos, ya que Rogers propone excepciones<sup>121</sup>. No obstante, esta constante evoluciona ya en la etapa centrada en el cliente a rebufo de la admiración que Rogers siempre ha sentido por la naturaleza y el orden que en ella encuentra:

«Se refiere tanto al paciente como a mí en tanto observamos maravillados las fuerzas potentes y ordenadas que se hacen evidentes en esta experiencia total, fuerzas que parecen profundamente arraigadas en el universo como un todo».<sup>122</sup>

Esta idea rogeriana va evolucionando hasta alcanzar una formulación acorde con la mística de sus últimos años:

«My main thesis is this: there appears to be a formative tendency at work in the universe, which can be observed at every level. This tendency has received much less attention than it deserves.

Physical scientists up to now have focused primarily on "entropy", the tendency toward deterioration, or disorder. They know a great deal about this tendency. Studying closed systems, they can give it a clear

---

<sup>121</sup> El mismo Rogers nos dice en la obra señalada en la cita anterior, que la orientación psicológica: "No es una panacea para todo tipo de inadaptación, ni es siempre el procedimiento más adecuado para tratar a los niños ni a los padres. No debe utilizarse indistintamente con todos los estudiantes, ni con todos los militares, ni con todos los trabajadores de una planta industrial. Es un método interesante para tratar una multitud de problemas que inutilizar en algún grado al individuo y hacen que resulta menos eficaz para la sociedad". Pág. 25.

<sup>122</sup> *Psicoterapia centrada en el cliente*, pp. 14-15.

mathematical description. They know that order tends to deteriorate into randomness, each stage less organized than the last». <sup>123</sup>

Pero Rogers contrapone a esta tendencia al deterioro, probada por la ciencia, otra todavía mayor que va en sentido de la formación, que recibe el nombre de "sintropía" <sup>124</sup>. Realmente es la que más interesa desde el punto de vista de su teoría y que aplica al ser humano:

«I hypothesize that there is a formative directional tendency in the universe, which can be traced and observed in stellar space, in crystals, in microorganisms, in more complex organic life, and in human beings. This is

---

<sup>123</sup> *A way of being*, p. 124.

<sup>124</sup> De nuevo Rogers aplica conceptos de la ciencia física al campo de lo filosófico o, según la nomenclatura, de lo espiritual. Tanto el concepto de 'entropía' como el de 'sintropía' forman parte de la termodinámica, de tal forma que estamos hablando de un ámbito puramente material y no espiritual. El problema de la relación entre lo físico y lo no físico lleva a Rogers a eliminar el concepto tradicional de 'espíritu', al prestarle cualidades de lo material. Esta característica de la tendencia rogeriana no encuentra apoyo en el pensamiento objetivo y riguroso. Jeremy RIFKIN, quien publicó con Ted HOWARD *Entropía: hacia el mundo invernal* (Urano, Barcelona, 1990, pág. 35), y que podemos considerar como un importante divulgador de este concepto dice lo siguiente (pág., 35): "Conviene señalar que la Ley de la Entropía se refiere únicamente al mundo físico, donde todo es finito y donde todos los seres vivos deben seguir su camino que culmina en la muerte. Es una ley que rige el mundo horizontal del tiempo y el espacio. Sin embargo, permanece muda en cuanto se refiere al mundo vertical de la trascendencia espiritual. El plano espiritual no está gobernado por los implacables dictados de la Ley de la Entropía. El espíritu es una dimensión no material en la que no existen fronteras ni límites fijos. La relación del mundo material con el espiritual es la relación de una pequeña parte con el todo mayor e ilimitado dentro del que se despliega".

an evolutionary tendency toward greater order, greater complexity, greater interrelatedness».<sup>125</sup>

Esta idea, al igual que el resto, es consecuencia lógica del optimismo rogeriano general referido al ser humano, aunque es de señalar que la extensión que hace a todos los ámbitos de la vida es, por ejemplo, una diferencia con respecto al otro fundador de la psicología humanista, Abraham Maslow. Digamos que esta constante es imprescindible en la teoría rogeriana, sobre todo si se quiere justificar la no interferencia absoluta en el mundo personal interno del cliente, tanto para fundamentar la no directividad ya en los primeros años, como para sustentar la validez del *experincing* en su última etapa.

4. El siguiente punto de obligada mención es la no directividad. Este concepto puede confundirse con el que le da nombre al primer período en la teoría rogeriana<sup>126</sup>. El libro *Counseling and Psychotherapy* es el que recoge el corpus principal de este nuevo modelo de terapia, pero, no va a ser el último en el que esté presente tal filosofía. Hasta el final de sus vida, Rogers, y a merced de las otras constantes ya expuestas, sobre todo la primera, sostendrá la necesidad de no interferir en el proceso del cliente, si bien habrá diferentes matices que analizaremos en su momento. La no directividad hace referencia a la contraposición que existirá

---

<sup>125</sup> *A way of being*, 133.

<sup>126</sup> Aunque normalmente se separan las tres definiciones, *no directiva*, *centrada en el cliente* y *centrada en la persona*, lo cierto es que hay que tomarlo según la circunstancia como una licencia metodológica, ya que en la introducción del libro *Psicoterapia centrada en el cliente*, Leonard Carmichael dice que “la psicoterapia centrada en el cliente es una exposición madura de los puntos de vista no-directivos en el consejo y la terapia” (Pág., 10).

desde un primer momento entre la teoría rogeriana y lo que hasta el momento se había puesto en práctica. Se puede decir que, metodológicamente es la constante más definitoria del pensamiento rogeriano; ya que las otras dos nociones que normalmente se utilizan para definir el modelo de Rogers, la de 'centrada en el cliente' y 'centrada en la persona', hacen más bien referencia a una filosofía que a la metodología en sí. Dicho de otra forma, el hecho de que el modelo de nuestro autor se centre en el cliente o en la persona es lo que determina la no directividad. De alguna manera, la teoría de Carl Rogers será siempre no directiva, al igual que centrada en el cliente y centrada en la persona.

5. Otra constante podemos hallarla en el valor, también metodológico que supone la expresión del cliente. En íntima y estrecha relación también con el resto de constantes, es necesario -más bien imprescindible- que el usuario de la terapia rogeriana exprese, saque afuera su ser interno, su realidad intrapsíquica, entendiendo por tal el cúmulo de sentimientos, emociones, etc., que pueden ayudar a reconstruir o encontrar el verdadero ser del individuo<sup>127</sup>. Esta idea no permanece con los mismos matices en todas las fases de la teoría de Carl Rogers, pero siempre y en todo

---

<sup>127</sup> En la primera etapa no directiva, la catarsis juega un papel fundamental en el desarrollo del proceso. Este conlleva una serie de pasos de los que hablaremos más adelante, pero por el momento podemos dar cuenta del papel que juega la expresión ya desde la primera etapa de las reflexiones rogerianas, de tal forma que la libre expresión de los sentimientos, tanto positivos como negativos adquiere un valor metodológico fundamental como uno de los elementos del proceso de terapia: "Poco a poco hemos aprendido a no obstaculizar las manifestaciones de hostilidad y ansiedad, los sentimientos de preocupación y de culpabilidad, las posturas ambivalentes e indecisas, que se expresan libremente si somos capaces de hacer que el cliente capte que la hora es verdaderamente suya, para emplearla como él quiera". (*Orientación psicológica y psicoterapia*, p. 43)



momento, la expresión del cliente es importante y cumple una función delimitadora de la terapia centrada en el cliente. No podía ser de otra forma si se quiere ser coherente con la reafirmación del individuo y su consideración positiva. Todo lo que el cliente lleva dentro es digno de ser manifestado; y no sólo eso, sino que ínsito se encuentra una capacidad y una fuerza ejemplar para impulsarle hacia el crecimiento y su maduración.

6. La última constante que vamos a exponer es la centralidad de la vivencia subjetiva del usuario de la terapia. Lo que en realidad importa no es la realidad objetiva en sí, sino lo que el individuo experimenta como tal. Y dicha constante alcanza su cénit en un artículo de nuestro autor que, si bien no habla de psicoterapia, es muy ilustrativo de la naturaleza de las afirmaciones que estamos haciendo. El artículo en cuestión es *do we need a reality?*, y forma parte del libro *A way of being*. Retomamos solo una idea -que juzgamos central- por no extendernos con dicho documento: "The only reality I can possibly know is the world as *I* perceive and experience it at this moment"<sup>128</sup>. Observemos que el pronombre 'yo' está en cursiva, lo cual realza el valor del mismo a la hora de afirmar en qué puede, en un momento dado, consistir lo que llamamos realidad. Rogers intentará, a lo largo de su obra, hacer valer *lo percibido*, como lo real para el individuo, ya que es ello lo que realmente le va a afectar. Y esta potencia de lo percibido es lo que podría explicar muchos otros elementos de la filosofía de Rogers al igual que el resto de constantes que hemos expuesto. No en vano, la catarsis emocional y el *insight* en la primera etapa, la centralidad del *sí mismo* en la segunda, y el valor de la experiencia con el propio mundo interno en la tercera, por

---

<sup>128</sup> P. 102

poner algunos ejemplos, cobran peso específico por la valoración que Rogers hace del mundo subjetivo del individuo.

## 2.5. PERÍODOS EN EL PENSAMIENTO DE CARL ROGERS

Como con cualquier otro autor, podemos subdividir el pensamiento de Rogers atendiendo a diferentes criterios.

Hay diversas opiniones entre los estudiosos de Carl Rogers en cuanto a la subdivisión que ha de hacerse, si bien, ya que el principal valor en una subdivisión de este tipo es el metodológico, sobre todo de cara al análisis y estudio de dicho autor, es bueno que consideremos previamente algunas posturas específicas. Desde luego que no hay unanimidad entre los diferentes autores a la hora de señalar en qué períodos se puede subdividir la teoría rogeriana, aunque lo esencial es exponer con rigor las diferentes características y señas de identidad que en cada momento jalonan el decurso de las reflexiones de nuestro autor.

. SÁNCHEZ BODAS<sup>129</sup> establece dos períodos; el primero vendría definido por lo que podríamos llamar un modelo de ayuda o asesoramiento psicológico; es una forma de enfocar la psicoterapia. Según el autor citado, encontraríamos dentro de este período escritos tales como *Counseling y Psicoterapia*, *Psicoterapia Centrada en el Cliente*, *El Proceso de Convertirse en Persona y Psicoterapia y Relaciones Humanas*, este último en colaboración con Marian Kinget. La segunda etapa abarcaría la siguiente producción literaria: *Libertad para aprender*, *Grupos de Encuentro*, *El Poder de la Persona* y *El Camino del Ser*; y tendría como hecho fundamental el abordaje de las relaciones humanas en general.

Por otro lado, GONDRA<sup>130</sup> habla de varias etapas de una forma diferente. El mismo divide su estudio sobre la psicoterapia rogeriana en dos grandes partes; por un lado, un primer gran apartado que incluye la llamada etapa no directiva,

---

<sup>129</sup> Con la colaboración de L. SÁNCHEZ BERNEMAN en la obra ya citada: *Carl Rogers. Cómo alcanzar la plenitud*, págs. 62 y ss.

<sup>130</sup> *La psicoterapia de Carl R. Rogers*. (A lo largo de todo el libro).

exponiendo como obra fundamental *Counseling y Psicoterapia*, y la etapa centrada en el cliente, cuyo documento escrito principal es, precisamente, *Psicoterapia Centrada en el Cliente*. Por otro lado, Gondra nos habla de la etapa existencial, con *On Becoming a Person* a la cabeza y que concluye con la teoría experiencial. En cualquier caso, la bibliografía de Rogers está dominada por las obras esenciales citadas y los artículos que se mueven en torno a ellas.

Por ello, para la tarea que nos tenemos encomendada, lo más correcto será hacer la periodización partiendo de cada una de las tres obras que en el devenir de su pensamiento resultan capitales. *Counseling and Psychotherapy, Client-centered Therapy* y *On Becoming a Person*, son los tres libros fundantes del pensamiento rogeriano en cada una de sus etapas. No podemos cerrarnos, por supuesto, y no considerar otros escritos -que por otro lado son muy numerosos- que estarían definiendo y como acompañando cada una de estas obras. De esta manera, podríamos establecer varios grandes momentos en el modelo de Carl Rogers.

### 2.5.1. La etapa no directiva

El primero de estos momentos abarcaría desde comienzos de la década de los cuarenta hasta 1950. Durante este período, Rogers publica diversos materiales entre los que destaca fundamentalmente la primera de las tres grandes obras ya mencionadas. Esta es publicada en el año 1942. En ella da forma y asienta el concepto de *counseling*. El libro iba dirigido en su momento a estudiantes y profesionales interesados en el campo de la orientación; además, Rogers se muestra audaz al invitar también a acercarse a su libro a aquellos profesionales que creen haber encontrado ya la clave para este tipo de práctica; de hecho, el libro está diseñado como un manual sumamente práctico, proponiendo formas concretas de actuación y respondiendo a preguntas muy concretas<sup>131</sup>. Es una

---

<sup>131</sup> La cuarta parte del libro, dedicada a dar respuesta a preguntas de carácter práctico, intenta resolver cuestiones tan puntuales como “¿Cuánto deben durar las entrevistas de orientación psicológica?”, “¿Debe el terapeuta hacer anotaciones durante la entrevista?” o

especie de llamada al cambio, tan típica en toda la obra de nuestro autor. No en vano, será esta la obra que definitivamente abra uno de los fenómenos tópicos en la vida de Rogers, su contraposición y enfrentamiento con la clase psicológica en general. La aceptación del libro no sería una reacción de esta sino más bien lo contrario. La exposición de algunas ideas rompedoras le daría a Carl Rogers con el tiempo el carisma de personaje contracultural, y le haría vivir de forma continua una manifiesta tensión con sus colegas. También debemos decir que, durante su período en Ohio, hubo diversos trabajos de estudiantes que elaboraron sus tesis con Rogers, contribuyendo en diversos aspectos a la teoría que estaba construyéndose. Algunos de los temas desarrollados en estos estudios fueron sobre el auto-concepto en el counseling, como el de Victor Raimy, el cual contribuyó a la formación de la teoría del *self* en Carl Rogers, o el de William Snyder sobre la naturaleza de la psicoterapia no directiva<sup>132</sup>.

Otras de las publicaciones dignas de mención en este período, sería *The Clinical treatment of the problem child*. La obra en sí aún no es no directiva, pero merece la pena nombrarla gracias a que en ella, Rogers ya está en contacto con la terapia de la relación, auténtico antecedente de su modelo no directivo. Fue publicada en el año 1939, y muestra su interés por un modelo de terapia en el que se basará para construir un nuevo enfoque, distinto a lo que se había hecho hasta aquel momento. Pero es de señalar, que a pesar de que Rogers no pretende asumirla en su totalidad, sin embargo, no cabe duda de la enorme influencia que esta tuvo sobre su obra:

«Las características de esta terapia, tal como son descritas por Rogers, coinciden casi substancialmente con las de su futura terapia no directiva. Este hecho, unido a las simpatías rogerianas por esta escuela, nos permite

---

“¿Influye el cobro de honorarios en el proceso terapéutico?” (*Orientación Psicológica y Psicoterapia*, p. 8).

<sup>132</sup> Godfrey T. BARRET-LENNARD, *Carl Rogers' Helping System: Journey and Substance*. SAGE Publications UK, London, 2005 (First published 1998), Pp. 11-12.

afirmar la íntima conexión entre ambas terapias, así como también la deuda rogeriana hacia este grupo de terapeutas».<sup>133</sup>

A propósito de sacar a colación esta similitud con tal modelo de terapia, pasamos a hacer una caracterización general del período no directivo. Teniendo en cuenta que la terapia de la relación está íntimamente conectada con las teorías de Otto Rank, es importante señalar ciertos elementos del pensamiento de este autor que sirven de punto de partida para el modelo no directivo de Carl Rogers. SÁNCHEZ BODAS se pregunta si en realidad este no es sino un rankiano, proponiendo una serie de rasgos que, a su juicio estarían presentes en ambos autores, primeramente en Rank, quien influiría con sus ideas de una manera profunda en el sistema rogeriano. No hay más que atender algunas de las mismas:

«8. La terapia no es una técnica sino una actitud, fundamentalmente una posición filosófica ante el otro.

9. El terapeuta no cura, sino que es el propio paciente quien encuentra su autocuración. Los cambios decisivos provienen del propio cliente.

10. Es importante, además de comprender cognitivamente lo que le pasa al paciente, integrarse en su mundo emocional y sensible. Es por ello que insiste en la importancia de la verbalización de los sentimientos y el trabajo terapéutico con los mismos».<sup>134</sup>

### **Señas de identidad de la etapa no directiva**

Partiendo de este texto, es fácil reconocer en los tres puntos algunas de las señas de identidad más definitorias del pensamiento de Carl Rogers. Por un lado, la identificación de la actitud como nota esencial de la 'intervención' del

---

<sup>133</sup> GONDRA, ob. cit., p. 23.

<sup>134</sup> SÁNCHEZ BODAS, ob. cit., pág. 59.

terapeuta. Rogers suele rehuir hasta cierto punto la conceptualización de la terapia como técnica, hasta el punto de llegar a atribuir a esta la función esencial de instrumentalización de la actitud del terapeuta. Pero no debemos engañarnos; la 'técnica' no desaparece de la terapia, antes al contrario sigue existiendo y, sobre todo al comienzo del enfoque no directivo, hay en la teoría rogeriana una centración muy acentuada en el desarrollo y aplicación de las técnicas a utilizar. Digamos que aún no ha dado Rogers el paso hacia esa relajación que supondrá más adelante el enfoque centrado en el cliente, y la auténtica liberación en su último período. Por el momento, la inclusión y potenciación del aparato técnico le permitirán a nuestro autor matizar la terapia de la relación, en el sentido de subsanar lo que para él era una tara en aquella. La relación terapéutica como experiencia de crecimiento será, sin duda alguna, un punto común esencial con el modelo rankiano, seña de identidad también en el modelo no directivo de Rogers, pero en ningún modo caerá en un misticismo que no le permita adjudicar a su modelo terapéutico el estatus de ciencia. No aceptará, por el momento, el misticismo y la cualidad artística con que podría entenderse la psicoterapia; al contrario, el valorar la relación terapéutica como una auténtica experiencia de crecimiento, desplazará la técnica un escalafón más abajo, ya que empieza en este punto una de las señas de identidad del modelo rogeriano, que más tarde se enfatizará aún más: la no diferenciación entre proceso y resultados:

«El tema aquí es paralelo al que se plantea la pedagogía de si el trabajo escolar prepara para la vida o si *es* vida. Ciertamente, este tipo de terapia no es una preparación para el cambio, *es* ya cambio». <sup>135</sup>

Es decir, que la misma relación cliente-terapeuta, es ya en sí, según determinadas características, lo que se podría esperar como 'resultado'. Pero esto, tal como hemos dicho, no se da sólo al principio del pensamiento de Carl Rogers, sino que madurará y alcanzará un estatus aún más explícito:

---

<sup>135</sup> *Orientación psicológica y psicoterapia*, pág. 39.

«Digamos, de entrada, que no existe una distinción precisa entre el proceso y los resultados de la terapia. Las características del proceso corresponden, de hecho, a elementos diferenciados de los resultados».<sup>136</sup>

En cuanto al terapeuta, y como no podía ser de otra forma, tampoco puede considerársele con el poder suficiente de cambiar a nadie, antes bien, y en base a la filosofía de la no directividad, el protagonismo recae sobre el mismo cliente, de quien proviene la capacidad para ejercer dicho cambio. Además, se resalta el peso específico de cara a la terapia del mundo emocional del usuario; el terapeuta debe facilitar el acercamiento del cliente a dicho mundo emocional con el fin de trabajar con sus sentimientos.

Aparte de estas características, que podemos tomar a modo ilustrativo, Rogers propone una idea general que dará forma a todas las demás, y de la cual emanarán las principales ideas de su terapia. Hablando de este nuevo enfoque, nuestro autor aclara lo siguiente:

«Su finalidad no consiste en resolver un problema concreto, sino en ayudar al individuo a *crecer*, para que pueda enfrentarse con el problema actual y con los que surjan posteriormente de una manera más coherente. Si puede lograr una estabilidad personal como para enfrentarse con un problema con mayor independencia y responsabilidad y de una manera menos confusa y más organizada, también será capaz de hacerlo con otros de la misma forma».<sup>137</sup>

La absoluta confianza de Carl Rogers en el ser humano y su capacidad y bondad, hacen que la fuerza del enfoque que nos propone recaiga sobre el *crecimiento*, en el sentido de ser considerado una tendencia que, de forma

---

<sup>136</sup> Carl ROGERS y G. Marian KINGET, *Psicoterapia y relaciones humanas. Teoría y práctica de la terapia no directiva*, Tomo I: *Exposición general*, col. "Hombres, hechos e ideas", Alfaguara, Madrid, 1971 (1ª edición española en octubre 1967), pág. 228.

<sup>137</sup> *Orientación psicológica y psicoterapia*, p. 38.

espontánea puede 'arreglar' cualquier desperfecto que se encuentre en el individuo. Para Rogers, pasar de considerar la neurosis como 'enfermedad' a considerarla como otra forma de intentar "liberarse y ligarse con los otros"<sup>138</sup> es parte de su punto de partida, el cual tiene lugar ya en estos años de desarrollo del enfoque no directivo. Desde esta perspectiva, lo necesario ya no es centrarse en la enfermedad sino en el crecimiento. Si la neurosis no es algo enfermizo sino una expresión de esa capacidad del individuo, habrá que centrarse en esta última. Esta filosofía es la base que más tarde habrá de conformarse en una formulación teórica más comprometida, la tendencia actualizante, y que tendremos ocasión de estudiar a fondo. En estos momentos hablamos de un impulso que tiene que ver tanto con la capacidad de adaptación como con la salud.

Otra de las características que podemos exponer de este primer período, es lo que Sánchez Bodas llama "pasiva actividad"<sup>139</sup> del terapeuta. Es decir, que, aunque la forma de actuar de este afecta al cliente, no es como consecuencia de su intervención, estrictamente hablando, sino que esta última no existe como tal. El cliente 'recibe' algo del terapeuta desde su no-intervención en el proceso del mismo. Podemos ver esto muy bien expresado en un texto de Jessie TAFT, una de las personas que, tal como ya expresamos, tendrían una influencia significativa en Rogers de cara al nacimiento de la terapia no directiva.

«The Word 'therapy' has no verb in English, for which I am grateful; it cannot do anything to anybody, hence can better represent a process going on, observed perhaps, understood perhaps, assisted perhaps, but not applied. The Greek noun from which therapy is derived means 'a servant', the verb means 'to wait'»<sup>140</sup>

Digamos que esta 'pasividad' del terapeuta se resuelve en último término en un ensalzamiento y un énfasis hasta aquel momento (salvo por la terapia de la

---

<sup>138</sup> SÁNCHEZ BODAS, ob. cit., pág. 59.

<sup>139</sup> Pág. 60.

<sup>140</sup> Citado por Godfrey T. BARRET-LENNARD (ob. cit., p. 1.), quien fecha la cita en 1933.



relación) inédito de la autonomía del paciente. Para Rogers, el respeto por la libertad del individuo no se reduce ni consiste en la palabra y gestos correctos, o en dejarle expresarse, sino que tal expresión debe ser considerada en el acontecimiento fundamental de su propio cambio. De ahí que ahora se pretenda un mayor peso específico en lo afectivo, en contrapartida con lo intelectual que hasta el momento primaba.

«Este enfoque terapéutico más actual concede una importancia mayor a los elementos emocionales, a los aspectos relativos al sentimiento, más que a los intelectuales, en una situación concreta. Al fin pone en práctica el principio tan sabido de que la mayoría de las inadaptaciones no son debidas a razones *intelectuales*, sino que el conocimiento es ineficaz porque queda bloqueado por las satisfacciones emocionales que el individuo encuentra en su inadaptación del momento».<sup>141</sup>

Pero en este punto hace falta una aclaración que es primordial. En el texto citado, Rogers contrapone el conocimiento a la experiencia emocional. No debemos llamarnos a engaño al respecto; en realidad, y en la práctica, esta diatriba rogeriana irá tomando forma, y quedará claro a lo largo del desarrollo de su modelo que no se trata de dos aspectos distintos de lo humano, sino de dos modalidades de la misma capacidad, es decir, del conocer. Lo que Rogers enfrenta en la cita no son sino dos formas de conocimiento, eso sí, bastante diversas. La capacidad humana para crecer está siempre asociada, en la teoría rogeriana, al descubrimiento de una condición preexistente. En el fondo, la supuesta contraposición de potencias humanas no es sino la formulación de una nueva concepción del conocimiento con respecto a la tradicional o convencional. No olvidemos la valoración que nuestro autor hacía de un posible ordenamiento del conocimiento para poder hacer plausible cuestiones que ahora escapaban al saber científico. Estamos ante un síntoma claro de la lucha interna de Rogers en cuanto al binomio ciencia-filosofía. El exponer aquí una sustitución de lo

---

<sup>141</sup> *Orientación psicológica y psicoterapia*, p. 38.

intelectual por lo afectivo es consecuencia directa de tal diatriba, que, tal vez sin ser consciente el mismo Rogers, lleva el germen claro de la derrota de lo científico, al menos tal como habitualmente es entendido.

También hay que decir que tal distinción tiene su base en el intento por abrir a la posibilidad científica la psicoterapia. No olvidemos que Rogers adapta, hasta cierto punto, el modelo de la terapia de la relación a favor de una posibilidad de objetividad, de planteamiento riguroso. En realidad, el enfoque no directivo surge de esta enmienda unida al énfasis en la técnica, ya que esto último es, digamos, la materialización de tal intención. Pero Rogers utiliza, además, la posibilidad que la tecnología le brinda al respecto; nuestro autor emprende una fórmula nueva de análisis de las entrevistas, basándose en las posibilidades que le ofrece la grabación en cintas magnetofónicas. Él mismo nos lo expresa de la siguiente forma.

«An elusive concept such as *insight* can be carefully and clearly traced through these recordings. The gradual development of *self*-understanding is well illustrated. The progressive *himself* can be accurately studied, as he expresses changing *self*-percepts in successive interviews». <sup>142</sup>

De alguna forma, el cometido que Carl Rogers se plantea tiene mucho que ver con una operativización controlable de las ideas rankianas, siempre desde la perspectiva científica. De esta forma, el enfoque directivo podría resumirse en unas pocas ideas. De un lado está el absoluto 'respeto' a la autodeterminación de la persona, lo que lleva a no interferir en su proceso natural. De otro tendríamos el establecimiento de un nuevo comienzo: la relación terapéutica como agente -y vivencia ya en el presente- del cambio. En tercer lugar estaría la objetivización de todo el entramado, el filtro científico que haría operativo y controlable todo el

---

<sup>142</sup> "The Use of electrically recorded interviews in improving psychotherapeutic techniques", en: Howard Kirschenbaum and Valerie Land Henderson (Eds.), *The Carl Rogers reader*, Houghton Mifflin Company, New York, 1989, pp. 211-219; p. 213.

proceso. Esta tercera idea vendría definida por un centramiento que nuestro autor va a tener en el desarrollo y aplicación de las técnicas.

Hay otra seña de identidad de este modelo de terapia digna de mención. Rogers, a diferencia del psicoanálisis, se orienta en su búsqueda e indagación hacia el momento inmediato, la situación que está ocurriendo aquí y ahora. No desprecia el pasado a la hora de explicar la génesis del comportamiento, e incluso a nivel de investigación, pero desde el punto de vista de la imagen del desarrollo dinámico del cliente, esta surge, según Rogers, de forma más ajustada durante la relación terapéutica. Nuestro autor entiende que aquellos aspectos de la conducta humana que mejor pueden ayudar al cambio del individuo tras manifestarse, tienen lugar durante el proceso terapéutico, siempre que este cumpla una serie de condiciones, las que Rogers pretende establecer.

Llegados a este punto, podríamos decir que, a modo de resumen, la pretensión de Carl Rogers es reinterpretar la relación de ayuda de una forma que hasta el momento no había tenido lugar. En realidad, pretende dar la vuelta al axioma fundamental, sustituyendo la visión negativa que se había tenido hasta aquel momento del ser humano y que había sustentado un modelo de terapia intervencionista y basada en un establecimiento de límites al paciente, por otra concepción en la cual el protagonista de todo el proceso terapéutico iba a ser, por merecimiento propio, el cliente mismo. Hay en Rogers una 'fe' en el ser humano, muy prototípica de un tipo de pensamiento que habitualmente ha sido calificado como roussoniano. Por otro lado, lo que prima en tal enfoque es lo que se ha denominado 'habeas emotum'<sup>143</sup>, de tal forma que hay una orientación hacia la

---

143 Con este término se suele designar en el campo de la dinámica de grupos el fenómeno que acabamos de describir, haciendo un símil con el término jurídico de *habeas corpus*. Ian MCGILL y Anne BROCKBANK (*The Action learning handbook: powerful techniques for education, professional development & training*, RoutledgeFalmer, London, 2004, p. 133): "The group dynamic is dominated by feeling, and group behavior is ruled according to 'habeas emotum' (Luft, 1984: 154), which is a version of the legal term 'habeas corpus'. Habeas corpus means, literally, 'you shall the body', where the person is protected from illegal custody, having the right to a fair trial. Habeas emotum refers not to physical freedom but to the psychological freedom to have emotions and express them.

liberación de las fuerzas del individuo. Si se confía en él, no hay más remedio que acudir a dichas potencias. Esto determina en todo momento el 'hacer' durante la terapia, si bien, tal principio no es aún aplicable al mismo terapeuta, cuyo mundo emocional es determinado en su forma de ser gestionado por el derecho supremo del propio cliente; Luis PUCHOL MORENO lo expone de una forma muy gráfica:

«Si dice algo gracioso, sonriremos brevemente. En general, se espera que reaccionemos positivamente, pero jamás expresaremos oral o gestualmente desagrado, censura o ninguna manifestación de desaprobación hacia lo que nos cuenta».<sup>144</sup>

En este caso, el *habeas emotum* no sirve para el terapeuta, ya que se pone un gran énfasis en la técnica de cara a la efectividad, a conseguir lo que realmente importa. Así y todo, el concepto nos ayuda a comprender hasta qué punto es un tema decisivo en el enfoque rogeriano, aunque en un primer momento no recaiga sobre los dos sujetos que participan en la relación terapéutica, cliente y terapeuta. De hecho, será más tarde cuando en su evolución pueda aplicarse a ambos.

Tras este breve resumen, quedarían aún varias notas definitorias de la etapa no directiva; nosotros nos centraremos en, quizá, la más característica y diferenciadora de la misma con respecto a las dos siguientes. Rogers pone un gran énfasis en el aparato técnico; no sería si no explicable la limitación afectivo-expresiva del terapeuta, quien en último término debe dominar la aplicación de las técnicas de la mejor manera, siempre con el fin de salvaguardar la libertad del cliente y el fluir sin obstáculos de su mundo interno hacia el exterior. Las técnicas, tal como apuntábamos, son uno de los soportes de la científicidad que Carl Rogers luchará por integrar en el ámbito de la psicoterapia, de ahí su ímpetu

---

The facilitator needs to be aware of emotion in the set as potential energy for learning or potential blocks to learning if unexpressed”.

<sup>144</sup> En el libro escriben también M<sup>a</sup> José MARTÍN, Antonio NÚÑEZ, Carlos ONGALLO, Isabel PUCHOL y Guillermo SÁNCHEZ; lleva por título: *El Libro de las habilidades directivas*, está editado por Ediciones Díaz de Santos, en Madrid, en el año 2010, siendo su primera edición en 2003.

inicial por darles la importancia debida. No olvidemos que el hecho de que en un modelo 'tecnológico' de lo humano cumplan un papel preponderante las técnicas, al menos en esta etapa era para Rogers fundamental, dada la posibilidad de acceder con ello a las posibilidades del método empírico.

Pero el énfasis técnico está dentro de un contexto más amplio, tal como hemos dicho, que es el de la cientificidad, con lo que es necesario primero acceder a la idea que nuestro autor tenía sobre el modelo terapéutico abierto a lo científico. Fruto de esta misma época en la que se va desarrollando el enfoque de terapia rogeriano, es también el artículo titulado "The Processes of therapy"<sup>145</sup>; y todo sea dicho, su gran mérito reside en dejarnos una muestra de lo más significativa en cuanto a la visión de su autor de lo que significa un modelo terapéutico abierto al saber accesible por la ciencia, con lo cual nos va a ser de gran utilidad para exponer este aspecto específico. El artículo, publicado en 1940, comienza haciendo una breve descripción del estado de la terapia como modelo que aspira a la objetividad y a la rigurosidad, no sin ciertos aires de proclama.

«The help obtained by the individual in a series of treatment interviews is no longer a vague mystery impossible of serious investigation».<sup>146</sup>

Se puede entrever claramente la satisfacción de nuestro autor cuando cree hallar el camino *definitivo* [sic] hacia el conocimiento y control científicos en el campo de la psicoterapia. Aunque también es importante señalar que Rogers no se queda en esta simple afirmación, sino que pretende una extensión mayor en sus afirmaciones, elaboradas a raíz de su experiencia profesional.

«Social workers, psychiatrists, and clinical psychologists working in this field have developed an increased understanding of the therapeutic process, and a greater degree of assurance in its use. The time is perhaps ripe

---

<sup>145</sup> C. ROGERS, (1940, september-october), Vol. IV, Nº 5, *Journal of consulting psychology*.

<sup>146</sup> P. 161.

for various workers to endeavour to formulate and describe the fundamental aspects of this process, in order that such descriptions may serve as hypotheses to be tested by research».<sup>147</sup>

Como vemos, Rogers tiene el propósito de construir un modelo terapéutico que garantice su eficacia y el poder ser controlado, a la vez que verificado por métodos objetivos. A partir de aquí, se trataría de elaborar hipótesis para desarrollar las investigaciones necesarias. De hecho, todas estas afirmaciones están en la misma línea que la pretensión expresada en *Orientación Psicológica y Psicoterapia*, cuando intentando salvar el carácter humano -y por lo tanto subjetivo- de toda acción terapéutica, lanza la posibilidad de un acercamiento a la misma consistente y ordenada, asentando unas condiciones y un producto fruto de las mismas.

«En un proceso en el que existen tantas sutilezas, cualquier intento de dividir el conjunto en sus pasos o elementos constitutivos, está basado más en una apreciación subjetiva y aproximada de todo el proceso, que en una valoración objetiva y exacta. Sin embargo, en su totalidad, el proceso terapéutico se ha descrito de una manera consistente y ordenada, incluso predecible en sus rasgos generales. Es diferente de un enfoque difuso, oportunista, que hace hincapié en la idea de que “cada caso es diferente”. Es un proceso que posee la unidad suficiente como para proveer de hipótesis adecuadas que puedan ser puestas a prueba experimentalmente».<sup>148</sup>

Carl Rogers mantiene desde el primer momento tanto el propósito de permanecer fiel a lo más humano de lo humano, la subjetividad, e intentar compaginarlo con su amor por la ciencia. Es cierto que pretende darle un lugar en el entramado al valor subjetivo de la persona, aunque sin caer en una mera descripción de casos simplemente diferentes unos de otros. De hecho, la

---

<sup>147</sup> *Ibíd.*

<sup>148</sup> *Orientación Psicológica y Psicoterapia*, p. 50.

descripción de las etapas que nos hace en "The Processes of therapy", queriendo darles el valor de salvaguarda de lo verificable, lo cierto es que "there is overlapping between these stops, and they do not always occur in the order in which they are set forth".<sup>149</sup>

En cuanto a las condiciones básicas que Rogers mantiene para la terapia, estas serían: la necesidad de que el cliente sienta algún tipo de insatisfacción con su adaptación presente, unos factores sociales mínimamente propicios y un nivel de inteligencia del sujeto por encima de lo que se denomina 'bordeline'. Nuestro autor expone estas condiciones como esenciales; y, aunque no lo nombra como tal, presupone al terapeuta con las habilidades adecuadas y un propósito de liberar y fortalecer al individuo, más que intervenir o interponerse en la vida de su cliente<sup>150</sup>. Y acto seguido de exponer las condiciones esenciales para que se pueda dar la terapia, Rogers establece los pasos que pueden esperarse durante el proceso. En primer lugar, nos habla del establecimiento del *rapport*. Este tiene lugar conforme el terapeuta desarrolla unas actitudes adecuadas hacia el cliente, y es de señalar que, si bien ambos están involucrados en dicha relación, en realidad es el cliente quien más necesita de este vínculo<sup>151</sup>. Este tipo de 'enlace' personal cliente-paciente es imprescindible para el cambio terapéutico, y es necesario romperlo gradualmente al finalizar los encuentros terapéuticos.

En segundo lugar, habla de una expresión de los sentimientos por parte del cliente. Lo más significativo de este apartado es la indicación de Rogers en cuanto a que no es necesario trabajar con la expresión de los sentimientos del pasado, ya que no tienen más valor terapéutico que el trabajo con el material presente, con los sentimientos del momento. Se puede decir que una vez más, Carl Rogers propone una vuelta a la realidad del tiempo vivido, al menos tal como él la entiende.

Tras este aspecto, siguen otros que, de manera sucesiva a lo largo de su trayectoria, Rogers abordará y serán informados como elementos característicos.

---

<sup>149</sup> "The Processes of therapy", p. 161.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>151</sup> «While its emotional value for the client is much greater than for the therapist, yet both are involved and do much better to admit this involvement frankly». *Ibidem*, p. 162.

El verdadero *self*<sup>152</sup>, la elaboración de opciones responsables, el papel del *insight* y la transformación del cliente hacia una mayor independencia.

En el artículo analizado, por tanto, nuestro autor expone la línea científica de un nuevo enfoque terapéutico, basado en el no-diagnóstico, en la no-intervención y en y en el no-desequilibrio entre cliente y terapeuta. Es decir, que supone ya un nivel académico y oficial del rechazo de los principios del paradigma anterior en psicoterapia. Se rechaza suponer o creer que al paciente 'le pasa algo' o es un enfermo propiamente dicho, con lo que la concepción médica que lleva a emitir un diagnóstico del sujeto no tiene aquí validez; antes bien, la creencia en el poder natural del crecimiento humano, entendido como impulso, lleva a Rogers a confiar en que la catarsis y aprendizaje por medio de la expresión emocional, facilitarán al cliente un descubrimiento, un *insight* que le guiará de forma paulatina a descubrir su verdadero *self*. Claro está que todo esto supondrá un respeto absoluto por la autonomía y libertad de autodeterminación del propio individuo; siendo esta idea la que goza de mayor transversalidad metodológica, y es la que da nombre a esta primera etapa, no directiva. El equilibrio entre terapeuta y paciente se restablece, y el primero opta por no interferir en ningún caso en el proceso de autoayuda o autoliberación del cliente. Rogers tiene claro que el hecho de sumergir al cliente en una atmósfera en la cual no será criticado por sentir y expresar todo lo que de forma espontánea va surgiendo, sea lo que sea, va a provocar un camino hacia el autodescubrimiento de su ser más profundo. La no directividad, con su afán de dejar rienda suelta a todo lo que el sujeto *es* en cada momento, da lugar precisamente a este efecto.

Es de señalar un importante elemento, el cual define grandemente el modelo científico de la terapia según Rogers. Nuestro autor pretende dejar claro que si se establecen o tienen lugar de un modo significativo las condiciones necesarias, entonces es posible alcanzar los resultados esperados. Este enfoque tiene como propósito elaborar un modelo verificable, medible y controlable de forma rigurosa. Por ello insiste en la investigación en cuanto a este tema.

---

<sup>152</sup> En este pequeño apartado, habla de reconocer, aceptar y clarificar el *self* espontáneo.



«The finest touches of artistry will not make counselling contacts helpful if they are basically unsound in principle. It is to attempt to give one formulation to these basic principles that this article has been written».<sup>153</sup>

Aparte de esta caracterización general del modelo rogeriano en esta primera etapa, es necesario abordar varios aspectos que definen el método no directivo. Estos serán el modelo de relación, la meta a alcanzar, el aparato técnico y las fases del proceso. Aunque alguno de ellos ya ha sido atisbado en parte; pasamos ahora a su desarrollo.

### **El modelo de relación terapeuta-cliente**

Para Carl Rogers, la relación terapéutica es única, en cuanto a que no puede asimilarse a ninguno de los tipos de relación que habitualmente se dan en la vida cotidiana: relación paterno-filial, de amistad, profesor-alumno, etc. Digamos que el modo en que el cliente y el terapeuta se relacionan conlleva cuatro características. La primera de ellas consiste en la actitud de apertura y acogedora por parte del orientador, con vistas a que pueda desarrollarse una relación afectiva de mayor profundidad. En base al espíritu no directivo y al presupuesto de confianza en el individuo, no podía faltar este factor fundamental. El compromiso afectivo del terapeuta debe, no obstante, regirse dentro de unos límites, de tal forma que la expresión emocional del mismo o el desarrollo de sus sensaciones personales no interfiera en el proceso de crecimiento del cliente. El orientador debe en todo momento hacer real su implicación afectiva mediante el interés y la aceptación auténticos hacia la persona a la que está dispuesta a orientar; esta es una condición indispensable. Podemos decir que el mundo emocional del terapeuta no está llamado a negarse, pero sí a ser considerado de una manera distinta a como lo va a ser el del usuario de la terapia; en ningún caso puede la implicación afectiva del terapeuta convertirse en una ocasión,

---

<sup>153</sup> *Ibíd.*, p. 164.

intencionada o no, de intervenir en el decurso del desarrollo de la mejora en el cliente, ya que esto sería ir contra el propio proceso terapéutico.

«Desde el punto de vista del orientador, sin embargo, es una relación controlada, un lazo afectivo con unos límites definidos. Se manifiesta en un interés auténtico por el cliente y una aceptación de él como persona. El orientador reconoce abiertamente que se siente implicado afectivamente en la relación. No intenta parecer sobrehumano y estar por encima de esta posibilidad, sin embargo es lo suficientemente sensible a las necesidades del cliente como para controlar sus propias identificaciones con el fin de servir mejor a la persona que está ayudando».<sup>154</sup>

De hecho, el no admitir de forma sincera que se es vulnerable emocional y afectivamente, chocaría con la misma filosofía de transparencia que va a estar siempre presente en el pensamiento rogeriano. Este elemento de la aceptación de la propia condición por parte del terapeuta, será más tarde elaborado y definido de una manera más rigurosa por nuestro autor<sup>155</sup>.

La segunda característica que señala Rogers en cuanto a la relación, es la permisividad de la expresión del mundo emocional del cliente. Pero en el libro que se considera como más significativo de esta etapa, *Orientación psicológica y psicoterapia*, se desarrolla y se especifica más que en 1940 ("The Processes of therapy") en qué consiste dicha expresión emocional. Digamos que el *habeas emotum* del que hablamos más arriba alcanza a cualquier tipo de sentimiento, ya sea positivo o 'negativo', ya sea la alegría ante cualquier hecho o recuerdo como el odio reprimido hacia el padre, de carácter sexual, relacionado con las relaciones de amistad, incluso "la desgana para acudir a la entrevista, el antagonismo o resentimiento hacia el terapeuta"<sup>156</sup>. La actitud del terapeuta es aquí una

---

<sup>154</sup> *Orientación psicológica y psicoterapia*, p. 80.

<sup>155</sup> Cuando en períodos posteriores se hable de congruencia, autenticidad o incluso transparencia, estos conceptos representarán condiciones bien delimitadas para la terapia, lo cual tendremos ocasión de comprobar en su momento.

<sup>156</sup> *Ibídem*, p. 81.

extensión de la primera característica, es decir, la aceptación y la comprensión; en ningún caso caben la actitud moralista y el enjuiciamiento<sup>157</sup>. No obstante -y con esto entramos en la tercera característica-, Rogers sí establece los límites en la actuación; es decir, se acepta y se permite la expresión pero de ninguna manera cualquier tipo de actuación, siendo incluso una condición para el buen desarrollo de la terapia, para la establecimiento de la atmósfera adecuada en la cual el cliente puede encontrarse con el sí mismo.

«Se brinda un espacio donde el cliente puede traer todos los impulsos prohibidos y las actitudes silenciadas que complican su vida, al irse liberando de las inhibiciones que no se lo hacían posible. A pesar de que existe una completa libertad para expresar los sentimientos, existen también unos límites claros en la actuación durante la entrevista, lo cual ayuda a proporcionar una estructura en la que el cliente puede alcanzar la captación intuitiva de sí mismo».<sup>158</sup>

La diferenciación a la hora de establecer lo que está permitido o no durante el proceso terapéutico da la impresión una vez más de que no es la cuestión moral en sí lo que preocupa a Rogers, sino la eficacia en la terapia. ¿Por qué no habría de ser aceptable moralmente agredir al terapeuta pero sí insultarle con saña o

---

<sup>157</sup> Nótese que Rogers no diferencia aquí entre enjuiciar y juzgar o condenar. No se trata de que el terapeuta a pesar de saber que determinado posicionamiento del cliente es malo no le juzga por ello, sino que no llega ni siquiera a hacer el primer tipo de juicio. El problema que conforme se desarrolle su teoría irá haciéndose más candente es cómo debe el terapeuta reaccionar ante sentimientos propios para con el orientando que son negativos. Aunque lo veremos con más profundidad más adelante, cabe señalar que no hay una excesiva preocupación en nuestro autor sobre el nivel de 'censura' necesario en este tema. La cuestión de si el terapeuta debe comunicar o no al cliente sus sentimientos negativos y hasta qué punto, aparecerá en fases posteriores de su teoría. En cualquier caso, la terapia rogeriana no deja un papel primordial o significativo al tema moral, más bien es la corrección o adecuación psicológica el criterio vertebrador.

<sup>158</sup> *Ibíd.*, p. 81.

calumniarle?<sup>159</sup> De hecho, nuestro autor nos señala los dos tipos de limitaciones que habrían de establecerse durante el proceso. Una de ellas tiene que ver con el tiempo dedicado a la sesión con personas adultas. Es decir, que no se obliga a 'no perder el tiempo' durante la entrevista, como tampoco a concertar la cita o no o a llegar puntual; aunque sí se impide al cliente intentar prolongar la duración con determinadas manipulaciones. El segundo caso de limitación la señala Rogers en la terapia con niños. En este caso está más relacionado con lo expresado en la cita a pie de página y se refiere en todo caso a no llevar a la acción determinados impulsos que de otra forma resultarían dañosos hacia otros.

La cuarta característica consiste en la libertad del cliente en cuanto a su ritmo, orientación y velocidad de progreso. No puede coartarse con coacciones, sugerencias, presiones o consejos provenientes del exterior; el terapeuta no debe, en ningún caso, convertirse en un intruso en este sentido. Rogers nos dice que, realmente, es esta la característica que más diferencia la relación terapéutica del resto de relaciones de la vida normal; aquella es un modo muy peculiar de relación que difiere grandemente de cualquier otro. Pero nuestro autor quiere dejar claro que esta cuarta seña de identidad no debe ser entendida nunca como una indicación meramente negativa; siendo esta una idea que evolucionará y permanecerá siempre en el enfoque rogeriano como una de sus cualidades más significativas. Es decir, que la labor del orientador no consiste única y exclusivamente en 'evitar' por su parte determinado tipo de manifestaciones personales. La no intervención tal como ahora la definimos es un rasgo positivo del proceso; de hecho, es la forma en que se va a crear el clima o la atmósfera idónea para el crecimiento del orientando. Digamos que *no* es una nada, o, si nos dejamos llevar por el lenguaje filosófico, es una nada que a la postre es algo porque es capaz de ofrecer cosas nuevas y provechosas al sujeto.

Dentro de este aspecto de la relación, hay un aspecto que merece ser atendido por sí solo. Nos referimos a la compaginación entre autoridad y relación

---

<sup>159</sup> En este mismo libro, en la página 82, nos dice que el niño pequeño, durante las sesiones "puede demoler totalmente la imagen del terapeuta, pero no puede atacarle personalmente. Es decir, se le concede plena libertad para expresar sus sentimientos y enfrentarse consigo mismo, pero no la tiene para dañar a los otros expresando sus impulsos en acciones".

terapéutica. Rogers se pregunta si ambas condiciones o realidades son compatibles.

«¿Puede un profesor llevar a cabo una relación de ayuda psicológica con sus alumnos? ¿Es posible para un vigilante o para cualquier persona que trabaje en un juzgado establecer una relación terapéutica con los delincuentes que están a su cargo? ¿Y el orientador escolar o el jefe de estudios que tienen a su cargo la disciplina y la orientación? (...) ¿Es posible para estos trabajadores profesionales, que sienten un interés por los problemas de desajuste individual, crear y llevar a cabo una relación terapéutica como la que hemos descrito?». <sup>160</sup>

A la hora de afrontar el problema, Rogers propone tres fórmulas, que el mismo autor juzga como parciales. En primer lugar está la *“aceptación de la autoridad como parte del marco de la orientación psicológica”* <sup>161</sup>. En esta posible solución, se trata de que el usuario exprese sus sentimientos o emociones que pueden resultar negativos, como resentimientos, pero también es una atmósfera en la que se espera que elija libremente cómo se va a adaptar a esta realidad. Es una postura relacionada sobre todo con el campo de la asistencia social, en la cual el trabajador acepta ciertos niveles de autoridad pero también el posicionamiento beligerante del cliente con respecto a cierto aparato normativo.

La segunda posible solución consiste en separar ambas funciones administrándolas en tiempos diferentes. El problema de esta fórmula, está en que en un momento dado coincidan el problema que el orientando necesita expresar sin cortapisas ni límites, con la labor que el orientador (trabajador social, terapeuta, tutor escolar...) ejerce con el orientando en la otra fracción de tiempo, siendo esta precisamente la generadora de la problemática que el usuario aspira a sacar afuera.

---

<sup>160</sup> *Ibíd*em, p. 96.

<sup>161</sup> P. 97.

El tercer modo de abordar el problema planteado puede ser considerado como la solución más drástica, y a la vez, según Rogers, la más prometedora. Estamos hablando de una separación total de funciones, de forma tal que quien ostente la labor orientadora, en ningún caso asuma funciones de autoridad. De esta manera, se salvaguarda plenamente -al menos en la teoría- la posibilidad de desarrollo de una relación terapéutica aceptable.

### **La meta de la terapia. El *insight***

Tras el análisis del modelo de relación presente en el primer período rogeriano, nos planteamos seguidamente exponer cómo entiende Carl Rogers la meta de la terapia. Al margen de las definiciones y aclaraciones incluidas en párrafos anteriores, Carl Rogers es muy específico al enunciar la meta de la orientación psicológica<sup>162</sup>; para él es la “reorientación y reorganización del Yo”<sup>163</sup>. Esta es una gran diferencia con respecto a otros modelos anteriores, y supone una idea que poco a poco irá desarrollándose en el pensamiento de nuestro autor y adquiriendo un significado más delimitado y específico. Carl Rogers, al hacer hincapié en la expresión del mundo emocional del cliente y darle tanta importancia al trabajo con sus sentimientos, puede dar la impresión de que utiliza la catarsis como un fin en sí mismo, y, si bien en un primer momento el terapeuta se centra en ello, lo que realmente importa en último término es que el *insight* sea provocado de cara a la asimilación por parte del cliente de nuevos aspectos de su yo. Desde luego que este *insight*, esta *captación intuitiva*, es el verdadero protagonista del presente aspecto del proceso. Es decir, que no podemos hablar de la reorganización del yo si no pasamos por comprender el sentido de tal acontecimiento.

Básicamente, el significado que podemos otorgar a tal captación intuitiva va más allá de lo meramente intelectual, entre otras cosas porque su advenimiento está muy ligado a la catarsis emocional, la cual no da lugar solamente a un

---

<sup>162</sup> El título original del libro en el que nos basamos es *Counseling and Psychotherapy*, con lo que al hablar de Orientación Psicológica por referirnos a la traducción, estamos en realidad hablando de Counseling.

<sup>163</sup> *Ibídem*, p. 162.

desahogo en este sentido. Digamos que lo que se consigue con ello es una forma nueva de ver la propia experiencia, la cual tiene ahora para el sujeto un nuevo significado. A través del *insight* el cliente adquiere una serie de aprendizajes que lo acercan más a su yo auténtico, mediante un 'darse cuenta' de nuevas relaciones entre causa y efecto, una captación nueva del significado de determinados comportamientos y también una mayor comprensión de ciertos modelos de conducta que con frecuencia están presentes en el cliente<sup>164</sup>. Y merced al acercamiento que Rogers hace entre resultados del proceso y el proceso mismo, la captación intuitiva esperada está intrínsecamente unida a este y se va presentando de manera gradual, respetando también la naturaleza procesual de la terapia.

«Nunca subrayaremos lo suficiente que los instantes en los que se alcanza la captación intuitiva no son sino pasos del proceso total hacia una mejor autocomprensión. La captación intuitiva surge gradualmente, poco a poco, a medida que el individuo va desarrollando suficiente fuerza psicológica como para resistir nuevas percepciones».<sup>165</sup>

Pero hay un matiz que suele pasar desapercibido. El *insight* forma parte de un proceso más amplio, es cierto, por eso, mirado como la visión de una totalidad es de naturaleza gradual. Sin embargo, el acto en sí<sup>166</sup> de esta captación intuitiva

---

<sup>164</sup> *Ibíd.*, p. 145.

<sup>165</sup> *Ibíd.*, p. 147.

<sup>166</sup> Somos conscientes de que esta aclaración siguiente se refiere sobre todo a una de las formas de percepción que se incluyen como parte del *insight*. Pero lo cierto es que las otras dos, como vamos a tener ocasión de ver, guardan con esta una íntima relación. De hecho, Rogers utiliza esta misma expresión cuando habla del descubrimiento de nuevas relaciones: "El problema en sí mismo es una realidad objetiva que no ha sido alterada. Sin embargo, sí ha cambiado definitivamente su manera de enfocararlo. En un principio el problema, como lo había sido anteriormente, era algo externo a ella misma a pesar de que le afectaba. El problema era su niño y su terquedad. Era el médico que no la había ayudado y que se había negado a decirle la verdad. *De repente* la situación cambia.

es algo súbito, ocurre de repente y de una manera *pura*. Es decir, que esta experiencia no es en sí misma de carácter procesual sino que se da *de golpe*, como un 'caer en la cuenta' -algo, por otro lado, prototípico de la Gestalt-. Sólo aparece la idea de proceso cuando se mira en perspectiva el decurso histórico de la terapia, aunque en este caso, el concepto de *insight* ya no se refiere a un fenómeno en sí *de facto*, sino un acontecimiento ideal. Por esta razón, no nos equivocamos si afirmamos que el *insight* como tal no se identifica con un proceso sino sólo mirado desde el punto de vista histórico; siendo en este caso un concepto que hace referencia a una aspiración consumada. Por decirlo de otra forma: la captación intuitiva del yo auténtico, es de carácter gradual, el acto de una captación de este tipo no. De hecho, esto podemos encontrarlo en la misma obra de nuestro autor (p. 171):

«Estamos familiarizados con este tipo de fenómenos en el terreno intelectual y de la percepción. Ocurre con frecuencia en la solución a un jeroglífico. Se han observado diversos elementos. De repente se percibe la relación existente entre ellos que resulta ser la solución. Algunas veces esta experiencia se ha llamado "¡Aha!" ("eureka") por la comprensión repentina que lleva consigo. Evidentemente, este tipo de percepción es posible durante la orientación psicológica y en la terapia solamente cuando el individuo se ha liberado de actitudes defensivas a través del proceso de catarsis».

A partir de esta cita, queda muy claro cómo el carácter perceptual del cambio esperado en la perspectiva rogeriana, ya tiene una fuerte presencia desde un primer momento. Con lo cual, la reorganización del yo, aunque aún no aparece bien descrita, sufrirá una evolución en momentos posteriores de la teoría de nuestro autor en el sentido de quedar establecida su naturaleza configuracional, de tal manera que será uno de los pilares esenciales de su teoría.

Por otro lado, la misma experiencia de la captación intuitiva no se da por los estímulos que recibe del terapeuta, sino que, propiamente dicho, es algo logrado

---

Comienza a ver su actitud como parte del problema y su dificultad para adaptarse a él". (La cursiva es nuestra) *Orientación Psicológica y Psicoterapia*, p. 147.



por el cliente; lo cual está muy en la línea de una de las ideas fundantes del pensamiento rogeriano.

En cuanto a la definición de la 'captación intuitiva', Carl Rogers se resiste a dejar cerrado el problema, debido a la dificultad de poder describir con palabras el concepto en sí. Pero podemos observar algunos acercamientos al tema. Tengamos en cuenta que, en realidad, la forma rogeriana de entender el *insight* va más allá del mero intelectualismo, y al mismo tiempo supone el punto de partida de lo que en la siguiente etapa de su pensamiento será su teoría de la personalidad. Desde este punto de vista, cabe atribuirle cierto elemento que no anda lejos de su futuro misticismo, ya que el *insight* es una experiencia subjetiva que 'viene dada', de manera tal que puede facilitarse pero no depende de nada que el terapeuta pueda hacer; digamos que habría que considerarla un fruto que cae una vez que ha llegado su tiempo.

Por eso, Rogers intenta explicar el significado de esta experiencia intentando algunos 'rodeos' clarificadores.

«Se han empleado diferentes frases para definirlo. Lleva consigo la reorganización del campo de percepción. Consiste en ver relaciones nuevas. Es la integración de la experiencia acumulada. Significa una reorientación del Yo. Todas estas afirmaciones nos parecen verdaderas. Todas subrayan el hecho de que la captación intuitiva es esencialmente un (*sic*) nueva manera de percibir». <sup>167</sup>

Sí hay una cosa clara, y es que, se desarrolle como se desarrolle el concepto, siempre se mueve dentro del ámbito de lo perceptivo, como un descubrimiento nuevo en este sentido. Se trata de percibir de otra forma. Y la manera en que se obtienen los logros relacionados con la captación intuitiva, es la forma de percibir.

No obstante, en 1944 y dentro de esta misma etapa no directiva, Rogers avanza en su descripción y perfilamiento del *insight*. Para él, este es una

---

<sup>167</sup> *Ibíd.*, p. 171.

comprensión del *self*, del sí mismo, que provoca una mejora en el funcionamiento general de la persona.

«It is recognized that once the individual genuinely understands his behavior, and accepts that understanding, he is able to adopt a more realistic and satisfactory control of his actions, is less likely to hurt others to gain satisfactions, and in general can become more mature».<sup>168</sup>

Carl Rogers habla de diferentes tipos de percepción que caerían dentro de la categoría de 'captación intuitiva'. Por un lado, la percepción de relaciones; en segundo lugar, la aceptación de uno mismo o del yo; y en tercer lugar la elección de metas más satisfactorias. Con respecto a lo primero, nos quiere hacer énfasis en un cambio súbito de percepción en la relación que se da entre diferentes hechos o fenómenos previos de la experiencia; surge o es posibilitado sólo cuando el cliente se ha liberado de determinadas actitudes o posicionamientos defensivos. La catarsis es el momento determinante para que esto ocurra. La segunda cuestión tiene que ver con el descubrimiento de la naturaleza común de todos los impulsos. Es una integración de las experiencias, sin importar que socialmente sean o no aceptables; en este proceso el individuo alcanza la aceptación de que todos los impulsos pertenecen al propio yo. Lo que Carl Rogers busca aquí, es la reintegración de todo el material que ha sido dispersado de alguna forma con el curso de la vida. Por supuesto que, para la consecución de esta meta, es necesaria la atmósfera no directiva, sobre todo en lo que se refiere a la aceptación y no enjuiciamiento del cliente; se trata de que este juzgue como inútil el rechazo del propio yo, que no halle en ello nada 'rentable'. Cuando este va tomando conciencia de que no va a perder nada con dicha actitud, entonces podrá recoger de nuevo todas aquellas partes de sí que han sido repudiadas y reunir las de nuevo en el yo. El acontecimiento de la catarsis facilita y posibilita esto que estamos diciendo; de alguna forma el sujeto debe pasar por un proceso que saque

---

<sup>168</sup> "The Development of *Insight* in a Counseling Relationship", C. ROGERS, (1944, Nov-Dec.), Vol. VIII, No. 6, *Journal of consulting psychology*, 331.

a la luz todo lo que, precisamente, debe reintegrar, pero será la aceptación psicológica por parte del terapeuta lo que cambie el 'chip' que hasta entonces el cliente había tenido en cuanto a esos contenidos psíquicos que de nuevo han salido a la luz. Ahora puede valorarlos de otra forma, así como el qué hacer con ellos. Y en tercer lugar, tenemos un componente que tiene que ver con la voluntad, y que representa el planteamiento de metas nuevas, más acordes con las auténticas necesidades, digamos, y por ello se puede decir que más satisfactorias.

«Cuando el neurótico ve claramente que tiene que elegir entre las satisfacciones presentes y las de un comportamiento maduro, tiende a preferir estas últimas. Cuando la señora L. es consciente de la satisfacción que ha estado obteniendo a través de sus castigos a su hijo, y las que podría obtener a través de una relación más abierta y afectiva con él, prefiere esta última. Cuando Bárbara percibe con claridad las satisfacciones que obtiene al luchar por llegar a ser un hombre y las que obtendría desarrollándose como mujer, prefiere estas últimas».<sup>169</sup>

Puede notarse que nuestro autor juzga como esencial el ser consciente de la realidad en esas diatribas. Es conocer, de alguna forma, la realidad que el sujeto tiene delante, si bien es un tipo de conocimiento que de ninguna manera se puede decir que sea meramente intelectual. En todo caso, lo que según Rogers hace o provoca que el cliente cambie hacia algo positivo es simplemente que 'se haga consciente'; está claro que no puede referirse a lo que en el paraje de la escena natural se entiende como tal, ya que el sentido rogeriano va más allá, aplicando una connotación cuasi iniciática. Y otra cuestión que viene bien resaltar en este curso de argumentación es que el principio guía que hace que el *insight* se haga efectivo, no es, en último término, el centramiento en la realidad que está fuera del individuo, sino más bien la búsqueda de la consumación de su propio yo. El 'perceptivismo' de Carl Rogers le lleva a fundamentar el mismo crecimiento humano en un tipo de aislamiento que es lo que facilita la mejora del individuo.

---

<sup>169</sup> *Orientación psicológica y psicoterapia*, p. 172.

En un período posterior, nuestro autor se ejercitará en definir de una manera más nítida esta idea.

«Cada persona es una isla en sí misma, en un sentido muy real, y sólo puede construir puentes hacia otras islas si efectivamente desea ser él mismo y está dispuesto a permitírselo. Por esa razón, pienso que cuando puedo aceptar a un individuo, lo cual significa aceptar los sentimientos, actitudes y creencias que manifiesta como una parte real y vital de sí mismo, lo estoy ayudando a convertirse en una persona, y a mi juicio esto es muy valioso».<sup>170</sup>

Para cuando Rogers exprese esta idea, estará ya en su etapa de madurez; hablamos del tercer período, el existencial, aunque como puede observarse, es una idea básica que caracteriza su pensamiento y su obra ya desde un primer momento.

Pero hay algo que no deja de ser curioso en este posicionamiento de Rogers cuando habla del elemento volitivo fruto del *insight*. Si el ver con claridad la opción más satisfactoria hace que el individuo opte por ella, tenemos dos opciones: o bien es que ya no es necesario que el sujeto 'opte', o lo hace de una forma inevitable. Es decir, Rogers no contempla en ningún momento la posibilidad de que el cliente, a pesar de todo, a pesar de hacerse plenamente consciente de lo que él nos señala, decida libremente seguir haciéndose daño o experimentando una opción que es ilógica. Una vez más habría que señalar el carácter extra-vital del tipo de conocimiento o 'toma de conciencia' de la que él nos habla; digamos que esta fórmula de concienciación está fuera de la manera natural de actuar del ser humano, situándose en un plano que justifica la consideración de Carl Rogers de la relación terapéutica como un tipo de relación que no se parece a ningún otro; y esto es así porque no puede integrarse, propiamente dicho, en la consideración natural que en lo cotidiano hacemos de la vida, aunque cabe la posibilidad de que nuestro autor esté eludiendo el reducto inentendible que daría al traste con su teoría; es decir, ¿cómo explicar que a pesar de la obtención de un *insight* correcto, el individuo continúe con comportamientos

---

<sup>170</sup> *El Proceso de convertirse en persona*, Paidós, Barcelona, 2009, p. 30.

contrarios a lo esperado? La única respuesta concorde con la teoría rogeriana sería la necesidad de perfeccionamiento de aquel *insight*<sup>171</sup>, con lo que volvemos a la misma cuestión de que estamos hablando de un tipo de conocimiento que por sí sólo provoque una elección, pero –y esto es esencial- si es provocada ya no es propiamente una elección. También podemos hacer un poco más de perspectiva e intentar sacar conclusiones más allá de lo que hizo Carl Rogers. Por nuestra parte, entendemos que habría que explicar qué tipo de conocimiento es aquel que al mostrar una verdad determinada *no tenemos más remedio* que hacerla nuestra libremente. En innumerable cantidad de casos, tanto en situaciones terapéuticas como en el entramado cotidiano de la vida, podemos reconocer cómo, a pesar de *saber*, no actuamos en consecuencia. Rogers respondería, quizá, que esos saberes no son fruto de ninguna catarsis emocional; pero, el problema seguiría siendo el mismo, ya que se trasladaría al hecho del conocimiento que se obtiene de esa forma, porque la libertad de elegir es siempre la libertad de elegir. En realidad, en el fondo de esta perspectiva hay una visión de la relación entre lo percibido y el acto de volición bastante peculiar, que está en consonancia con la consideración de la captación intuitiva como un fenómeno súbito que se reparte en el decurso histórico. No hay distancia ni mediación entre lo percibido y lo actuado porque esto último va parejo a la percepción, y si el *insight* ocurre de golpe, la decisión lo mismo; no puedo no decidir.

Rogers se centra en lo psicológico, esto está claro, y por consiguiente, este elemento volitivo del *insight* del que hablamos no debe tomarse en el sentido tradicional. La voluntad no es aquí entendida como orientada hacia lo objetivo, no es lo que conduce al individuo en una dirección más allá de sí mismo, sino que sigue primando lo subjetivo, la corrección psíquica estructural. En un momento dado podríamos suponer que determinadas metas, por su inestabilidad racional,

---

<sup>171</sup> Rogers nos dice lo siguiente con respecto a esta cuestión: “Al irse desarrollando la captación intuitiva e irse tomando las decisiones que orientan al cliente hacia metas nuevas, dichas opciones tienden a ponerse en práctica a través de posturas activas que le hacen avanzar en la dirección de las metas trazadas. Estas acciones son verdaderamente una prueba de la autenticidad de las captaciones intuitivas logradas. Si la nueva orientación no va espontáneamente reforzada por la acción, es evidente que no ha llegado a la persona en profundidad”. (*Orientación Psicológica y Psicoterapia*, p. 174).

no entrarían en este apartado de la captación intuitiva auténtica, pero esto no es así.

«En la práctica de la orientación psicológica, estos pasos positivos acompañan invariablemente a la captación intuitiva. El orientador no se debe dejar engañar por el hecho de que sean insignificantes desde un punto de vista objetivo. Lo que importa es su dirección. Un ejemplo que llama la atención y que explica este tipo de acciones es el caso de Bárbara. (...) Toda esta transformación emocional profunda giró en torno al tema de si debía cortarse y rizarse el pelo, un asunto que para los que no están familiarizados con la ayuda psicológica puede no tener ningún significado relevante».<sup>172</sup>

Por lo tanto, el elemento volitivo como meta de la terapia, no debe entenderse como una concesión de Rogers a lo que tradicionalmente se han entendido como 'potencias superiores' del hombre, sino, una vez más, una inmanentización que, desde su perspectiva, sería sumamente útil para valorar el cambio experimentado por el cliente. Lo importante es en sí el aspecto psicológico del fenómeno, lo inmanente, ya que el objetivo al que tiende no tiene aquí la función de darle a la volición un peso trascendente. En todo caso, sí hay una valoración del objeto que persigue esta, pero, una vez más tiene como criterio esencial la búsqueda de la consumación del propio yo, de lo más inherente a uno mismo.

En conclusión, y siguiendo la línea que marca nuestro autor, podemos decir que, si la experiencia del *insight* implica una nueva percepción del sí mismo, esta lleva necesariamente a lo que para el individuo supone hablar de tres conquistas: el *descubrimiento de las relaciones internas que han presidido acontecimientos pasados*, el *crecimiento progresivo en autocomprensión* y el *reconocimiento y aceptación del yo*, en donde la *autocomprensión* conlleva la elección de nuevas metas.

### **El aparato técnico**

---

<sup>172</sup> *Orientación Psicológica y Psicoterapia*, p. 174.

Teniendo en cuenta que el aspecto más determinante de la terapia rogeriana en este período es el *insight*, mediante el cual el individuo actualiza la percepción de su yo auténtico, cualquier técnica empleada por Rogers hay que entenderla como orientada, en último término, a la obtención de este acontecimiento. No obstante, no todas las técnicas que nuestro autor desarrolla están destinadas a este fin directo, sino que según el momento del proceso terapéutico, se puede hacer énfasis en tal o cual procedimiento específico.

Antes que nada, merece la pena hacer una aclaración. Una de las peculiaridades de Carl Rogers es su afán por humanizar la terapia, haciendo hincapié continuamente en el aspecto subjetivo del individuo; el problema viene a la hora de intentar operativizar tal filosofía en el ámbito de lo pragmático; es decir, cuando se trata de aspirar a lo científico, hay que hallar la fórmula que permita compatibilizar el hecho humano-subjetivo con el de la eficacia-objetividad. Aquí entraría el capítulo de las técnicas, pero con él comienza también la peculiaridad de la que hablamos. Cuando nuestro autor habla de técnicas, puede utilizar este término en un sentido amplio, entrando en el mismo concepto tanto las técnicas en sí estrictamente hablando como las predisposiciones o actitudes personales del orientador. Y decimos que ello representa un problema por cuanto que, de un modo u otro, no va a resultar fácil marcar una línea que divida unas de otras y así clarificar la conceptualización del aparato técnico.

Para empezar, debemos decir que desde el punto de vista rogeriano, se puede hacer, efectivamente, una distinción entre técnica y actitud del terapeuta. En 1940, nuestro autor habla de técnica en un sentido amplio, incluyendo tanto acciones específicas como 'abstenciones'.

«La técnica básica conducente a la captación intuitiva por parte del cliente requiere el control más minucioso por parte del orientador, más que una acción decidida. Consiste en provocar la expresión de actitudes y sentimientos, como hemos visto en el capítulo precedente, hasta que la captación intuitiva y la comprensión surjan espontáneamente. La captación

intuitiva a veces se retrasa y hasta se hace imposible cuando el orientador se esfuerza inadecuadamente por provocarla y hacer que se exprese». <sup>173</sup>

Aquí, Rogers expone una 'técnica' que ciertamente es liviana, en el sentido de que su esencia está más en lo que no se hace que en la acción directa. Si se habla de un *control minucioso* por parte del orientador, recae más la fuerza sobre la autodisciplina de este que sobre la consideración del cliente como objeto último de la técnica. En realidad, aunque podemos hacer distinciones en la aplicación de la técnica según el momento de la terapia, las más importantes del enfoque no directivo, tal como lo entiende Rogers en este mismo libro (p. 107), son las que "ayudan al cliente a aceptar y comprender sus sentimientos, actitudes y modelos de respuesta y que animan al cliente a hablar sobre ellos". Y este efecto se consigue, sobre todo, gracias a lo que no ocurre; para nuestro autor, es más fácil hablar en sentido negativo que positivo, ya que muchas veces, la conceptualización de la técnica se pierde por su enorme sutileza. De hecho, sobre todo a la hora de promover la captación intuitiva, esta fluye con mayor nitidez y profundidad, cuanto menos 'interviene' el terapeuta<sup>174</sup>. Por lo tanto, la máxima abstención es la técnica más efectiva llegado el momento, porque el surgimiento

---

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>174</sup> Rogers nos dice que: "Ya que las técnicas empleadas por el orientador para fomentar la captación intuitiva son muy sutiles, y que la línea divisoria entre la interpretación positiva y negativa es difícil de trazar, vamos a ofrecer otro ejemplo de la manera de proceder de un terapeuta. En este caso actúa con mayor ligereza, no espera a las expresiones espontáneas del cliente y tiende a una interpretación más directa. Por consiguiente, el resultado total es menos satisfactorio, y mientras que su captación intuitiva aumenta hasta cierto punto, es más cuestionable que sea auténtica y duradera". (*Ibidem*, p. 166). En cierto modo, aunque hablemos de técnicas, estas representan una cuestión poco nítida desde el momento en que se las confunde con la simple abstención, porque, si bien no es exactamente así, lo cierto es que, en el sentido estricto de la palabra, el objeto de las mismas es el propio terapeuta, para poder conseguir un control y autodisciplina que obre a favor de la expresión del cliente. Y esto está en relación directa a la eficacia en los resultados de la terapia. Cuanto mayor es la intervención del orientador, menores o menos significativos son los resultados.



de la catarsis va con ello, y el advenimiento del *insight* depende de lo mismo en gran medida.

Por otro lado, en 1944, nuestro autor parece distinguir entre actitudes del orientador y técnicas empleadas:

«It is not enough for the worker to have an accepting attitude, though this is important. The techniques used must also be such that defensiveness will not be aroused».<sup>175</sup>

En esta cita, Rogers establece una diferenciación, al menos en el plano práctico, entre la actitud de la aceptación y otras técnicas que pueden ser aplicadas, de las cuales habla seguidamente en el mismo artículo. Y en la línea que hemos comentado un poco más arriba, expresa, qué es lo que no se debe poner en práctica. Por un lado, hacer preguntas, pues, ya sean simples o más complejas, promueven las actitudes defensivas en el cliente; en segundo lugar, las respuestas evaluativas, ya sean positivas o negativas; los consejos y sugerencias; y en cuarto lugar las interpretaciones. Pero hay que resaltar que en la evolución del pensamiento de Carl Rogers se inclinará con el tiempo del lado de las actitudes del terapeuta<sup>176</sup>.

---

<sup>175</sup> "The Development of *Insight* in a Counseling Relationship", C. ROGERS, (1944, Nov-Dec.), Vol. VIII, No. 6, *Journal of consulting psychology*, p. 340.

<sup>176</sup> Para hacer un pequeño avance de esto que decimos, y aunque lo veremos en la siguiente etapa con más detenimiento, la centrada en el cliente, ya entrando en ella nuestro autor da un paso hacia delante y le da más énfasis a las actitudes del orientador que a las técnicas, si bien éstas no desaparecen. Puede consultarse especialmente "The Attitude and Orientation of the Counselor in Client-centered Therapy", C. ROGER, (1949, Apr.), Vol. 13, No. 2, *Journal of Consulting Psychology*, p. 82-94. Por otro lado, Es importante hacer esta pequeña aclaración para que se vea más clara la línea que sigue nuestro autor en este aspecto, ya que repercute también a la hora de considerar la importancia mayor que va concediendo a la conducta del terapeuta con respecto a su aspecto verbal, por ejemplo. En *Orientación Psicológica y Psicoterapia* mantienen un equilibrio en el sentido de

A pesar de todo lo dicho, sí hay lugar en el pensamiento rogeriano para las técnicas en el sentido estricto, si bien en ocasiones haya que matizarlas. En 1944, Rogers señala dos técnicas que están presentes en los contactos terapéuticos del enfoque no directivo. Estas son la aceptación por un lado, y el reconocimiento y clarificación de sentimientos por otro. La primera -la *simple aceptación*- se resuelve en intervenciones muy leves, casi evanescentes, como «"Yes," "M-hm," "I understand"»<sup>177</sup>, las cuales nuestro autor no se molesta en explicar en este texto. La segunda, consiste en que el terapeuta hace de espejo, de alguna forma *refleja* los sentimientos del cliente, pero matizando -y esto es muy importante- que los ha expresado previamente. Es de notar, como algo esencial, que ambas técnicas pretenden *no añadir* nada nuevo al proceso del cliente, al mismo tiempo que le facilitan la catarsis y, en todo caso, el *insight*; es por estas razones que son técnicas válidas para Rogers. No obstante, en 1946, vuelve a establecer una distinción entre técnica y actitud del terapeuta, sin querer separarlas. En el libro *Counseling with Returned Servicemen*, hace recaer el peso mayor de las consecuencias positivas de la terapia en la atmósfera de aceptación, más que en las técnicas específicas, a pesar de que antes hemos hablado de la 'aceptación' como una *técnica*.

---

que no se decanta definitivamente por ninguna de las dos a la hora de estructurar la relación, tal como nos dice GONDRA (*La Psicoterapia de Carl R. Rogers. Sus orígenes, evolución y relación con la psicología científica*, col. "Biblioteca de Psicología", Desclée de Brouwer, Bilbao, 198, p. 53), pero más adelante, en *Counseling with Returned Servicemen* (Carl R. ROGERS and John L. WALLEN, McGraw-Hill Book Company, New York, 1946 [First Edition], pp. 25-26), Rogers expone lo siguiente: "The best way to help the client to an understanding of the nature of the counseling relationship is to let it grow directly from the behavior that he and the counselor engage in. The client does not always need to be told in words that the responsibility for solving his problem rests with him. He can gather it from the counselor's conduct"; para terminar en el artículo de finales de la década de los cincuenta que hemos citado, en el cual define con una mayor nitidez el tipo de relación que guardan entre sí las técnicas y las actitudes, siendo estas el elemento principal.

<sup>177</sup> "The Development of *Insight* in a Counseling Relationship", p. 341.

«Regardless of what specific techniques the counselor may master, the success of counseling is largely determined by the atmosphere he is able to establish. This, in turn, stems directly from the attitudes of the counselor».<sup>178</sup>

En nuestra opinión, este hecho no resalta un 'error' propiamente dicho del autor, ni tampoco una carencia de precisión terminológica por descuido o falta de aplicación al problema. Desde la perspectiva más puramente analítica de las señas de identidad del pensamiento rogeriano, debe entenderse como parte de una cuestión mayor que no llegó a cicatrizar plenamente en ningún momento. La diatriba objetividad-subjetividad de la que hemos hablado en diferentes ocasiones se está proyectando también en este fenómeno. El sueño rogeriano de compaginar *humano y técnico*, arte y ciencia, espíritu y materia, queda reflejado también a la hora de hallar un lugar común para *técnica y actitud*. Nuestro autor pasa de una a otra, como queriendo tejer una estela en la que se confundan ambas. En ocasiones habla de técnica en un sentido amplio integrando a las dos, otras veces las separa aunque sólo sea de forma metodológica; pero en la práctica, no hay una distinción neta.

En el capítulo de las técnicas, acabamos de exponer las dos que nuestro autor resalta como las únicas que son acordes con el enfoque no directivo de esta primera etapa. Pero, nuestro autor propone otra de manera más excepcional y siempre y cuando se respeten determinadas condiciones. Hablamos de la interpretación. En cuanto a esta, Rogers advierte de la tentación que el orientador o terapeuta pueden tener de explicarle al cliente sus acciones y su personalidad, ya que a medida que avanza la terapia ya tiene buen conocimiento del usuario. Pero, paradójicamente, cuanto más exacta sea la interpretación que el terapeuta hace al respecto, está más contraindicada esta técnica, porque el cliente puede sentirse descubierto y esto suscitar una actitud defensiva<sup>179</sup>. Evidentemente, desde este punto de vista, la técnica de la interpretación está proscrita en la teoría rogeriana. Pero, en el mismo libro, más adelante propone una excepción.

---

<sup>178</sup> Pp. 18-19

<sup>179</sup> *Orientación Psicológica y Psicoterapia*, p. 162.

«Bajo ciertas condiciones, es posible explicar al cliente una parte del material que él haya ido revelando. Cuando la interpretación está basada totalmente en afirmaciones hechas por él y cuando consiste meramente en la clarificación de las percepciones del cliente acerca de él mismo, es una técnica que puede resultar útil».<sup>180</sup>

En la misma línea que las otras dos técnicas especificadas, la *interpretación*, utilizada de la manera expuesta, no añade nada al proceso, al menos de la manera que le haría llamarse 'intervención'; así, tal proceder puede catalogarse como parte del elenco técnico de la etapa no directiva. Si el sujeto ha expresado determinado tipo de percepciones e ideas acerca de sí mismo, estas ya están 'ahí', con lo cual el terapeuta no tiene más que clarificarlas<sup>181</sup>; en este caso, y según Rogers, no ha lugar a ningún tipo de actitud defensiva por parte del cliente. Por

---

<sup>180</sup> *Ibíd*em, p. 163.

<sup>181</sup> En 1942, Rogers nos dice que "el orientador puede también sugerir relaciones o modelos de respuesta que sean evidentes según el material que el cliente ha expuesto libremente. En tanto en cuanto estos modelos y relaciones son aceptados y reaplicados por el cliente, representan, sin duda, nuevos elementos de captación intuitiva" (*Ibíd*em, p. 169). Lo más significativo de esta tercera técnica, insistimos, es asegurarse de que no va a añadir nada a lo que el cliente ya ha descubierto previamente por sí mismo, porque entonces habría entrado en juego un elemento incompatible con la no directividad, el enjuiciamiento. Pero tan vez haya que aclarar que nuestro autor tampoco pretende no ofrecer nada al cliente; digamos que este recibe mucho, todo, si lo miramos desde el punto de vista rogeriano; aunque ese 'todo' se circunscribe a él mismo (al cliente). Según el pensamiento rogeriano, las acciones -omisiones y no interferencias- junto con la aceptación cálida y la comprensión del terapeuta, lo que hacen es no cruzar la línea del propio cliente. Esto es el antecedente de lo que en la siguiente etapa Carl Rogers desarrollará de una forma más clara, y hace referencia al carácter de soliloquio que en último término tiene el proceso terapéutico. No hay en él una auténtica transacción, en el sentido natural de la palabra, reforzando esta condición el carácter insólito de la relación terapéutica tal como la entiende nuestro autor. GONDRA REZOLA nos habla de esto al justificar, al menos en parte, la verbalización directa del orientador al explicarle al cliente la naturaleza de la relación terapéutica (*Ob. cit.*, pág. 53).

otro lado, la misma postura en este aspecto, la mantiene nuestro autor dos años después:

«The more shrewd the interpretation, the more it hits the mark, the greater the defensiveness it arouses, unless the client has already reached that point of *insight* himself». <sup>182</sup>

### **Las fases del proceso**

Dado que en el transcurso de nuestra exposición de la primera etapa hemos ya analizado lo más importante de la misma, no nos extenderemos demasiado en este aspecto; tan sólo en aquellas cuestiones que entendemos más significativas. Es de resaltar que habría dos maneras de entender a qué nos referimos con ‘fases del proceso’. Por un lado cabría una descripción de lo que sucede desde que el individuo llega a consulta hasta que se da por finalizado el mismo; por otro se podría resaltar lo que en realidad marca el sentido de todo el decurso, y que se implementaría en dos aspectos sucesivos aunque sin una separación nítida: la catarsis y el *insight* (captación intuitiva). La primera referencia tendría más que ver con un relato de *lo que ocurre*, algo así como una visión fenomenológica del proceso; mientras que en el segundo caso hay más de filosófico, o mejor dicho, está más relacionado con las conclusiones de lo que sería un desentrañar el corazón de la terapia rogeriana.

En el primer caso, Rogers habla de doce pasos, teniendo en cuenta que “the processes mingle and shade into one another. They occur only approximately in the order given here” <sup>183</sup>. No debemos olvidar, además, que en esta primera etapa no directiva, muchos de los aspectos que definen constantemente el pensamiento rogeriano, están presentes aquí de una manera incipiente, con lo que aún no

---

<sup>182</sup> “The Development of *Insight* in a Counseling Relationship”, p. 340.

<sup>183</sup> Carl ROGERS, *Counseling and Psychotherapy. New Concepts in Practice*, Houghton Mifflin Company, Massachusetts, 1942, p. 30.

define nuestro autor de manera exhaustiva lo que ocurre durante la terapia; la teoría de la personalidad tardará algunos años en llegar.

Llegados a este punto, los pasos que Rogers expone son, casi de forma literal, los siguientes<sup>184</sup>:

- I. En primer lugar, el individuo en cuestión acude en busca de ayuda.
- II. En Segundo lugar, la situación de ayuda es definida de forma usual, y siempre dentro de la filosofía que ya hemos descrito.
- III. El terapeuta u orientador está llamado ahora a animar la libre expresión de los sentimientos relacionados con el problema en cuestión.
- IV. El orientador acepta, reconoce, y clarifica tales sentimientos negativos del cliente.
- V. Cuando los sentimientos negativos han sido en su totalidad expresados, surgen leves y tentativas expresiones de impulsos positivos que empujan al crecimiento.
- VI. El orientador acepta y reconoce los sentimientos positivos expresados por el cliente, al igual que ha hecho con los negativos.
- VII. El *insight*, la comprensión del propio yo y su aceptación son el próximo aspecto importante del proceso total.
- VIII. Entremezclado con este proceso del *insight* -y deberíamos enfatizar de nuevo que los pasos indicados no son mutuamente excluyentes, ni tienen lugar en un orden riguroso- se da un proceso de clarificación de decisiones y de cursos de acción posibles.
- IX. En este momento llega un fascinante aspecto de esta terapia: la iniciación a acciones pequeñas pero altamente significativas.
- X. Los pasos restantes no necesitan demasiada atención. Se trata de madurar el *insight*.
- XI. Por parte del cliente, existe una creciente acción positiva e integradora.

---

<sup>184</sup> Están presentes en la obra citada, en las páginas 31-44.

- XII. Hay una decreciente necesidad de recibir ayuda, y un reconocimiento por parte del cliente de que la relación debe llegar a su fin.

Digamos que esta enumeración hace referencia al proceso tal como ocurre en la realidad concreta y estricta, si bien, desde la perspectiva de la significatividad del mismo, cabe destacar sólo dos grandes fases: la *catarsis* y el *insight*.

En el primer caso, el terapeuta pone toda su atención, prácticamente, en mantener una autodisciplina llamada a no servir en ningún momento al bloqueo emocional del cliente, ni a suscitar sus defensas. Con lo cual, tal como explicábamos más arriba, juega aquí un papel fundamental la abstención, así como la atmósfera de aceptación y el acogimiento cálido. Todo lo que el terapeuta haga -y no haga- debe ir encaminado a la suscitación de la expresión espontánea por parte del cliente de sus emociones y sentimientos; que irán fluyendo de forma sucesiva, primero los negativos y después los positivos y los ambivalentes. La *catarsis* cumple una función de desahogo emocional y también abre la puerta a poder enfrentarse con realidades propias con mucha más autenticidad. Con la *catarsis* se posibilita el acercamiento del individuo al *self*, y se le brinda la oportunidad de ir descubriendo partes de sí mismo dispersas u ocultas por actitudes defensivas.

Puede darse el caso de que el cliente no prosiga la terapia tras la *catarsis*. En este caso hay que decir que por sí misma puede tener un valor 'terminal', en el sentido de que de suyo tiene un valor terapéutico. Pero de continuar, el proceso depara una segunda gran fase, la más importante y de la que se van a cosechar mayores frutos. Hablamos del *insight*. De él sólo vamos a añadir que quizá por su riqueza y complejidad -no olvidemos que en realidad engloba varias conquistas que se englobarían bajo la denominación común de '*insight*'- podría verse como conteniendo en sí varias fases diferentes. Por nuestra parte, entendemos que teniendo en cuenta lo que este acontecimiento representa, es el último paso de la terapia rogeriana en su primera etapa no directiva, ya que con él se obtiene el objetivo último que nuestro autor se propone. Resta decir que, habida cuenta del binomio que se realiza de forma sucesiva durante el proceso terapéutico, el de

catarsis-*insight*, la terapia rogeriana está orientada en este primer período hacia el ámbito de lo perceptivo que, aún conteniendo una connotación emocional, desemboca en un elemento que permite entrever un aspecto intelectual. Veremos cómo progresa esta cuestión a lo largo de la obra de nuestro autor hacia lo que él entiende como propuestas más humanizantes.

### 2.5.2. El período centrado en el cliente

A mediados de la década de los cuarenta, la teoría de Carl Rogers experimenta un cambio significativo que le llevará a replantear su modelo terapéutico. No es que abandone sus postulados, o al menos el germen de los mismos durante su primera etapa no directiva. En realidad y a simple vista, se podría decir que nuestro autor sigue siendo el mismo defensor de la no directividad, de la capacidad del ser humano para descubrir lo que obstaculiza el florecimiento de su vida y para reorganizarla; también podría seguir manteniéndose su fe en la bondad del hombre para enfrentarse positivamente a todo lo que le rodea. Pero alrededor del año 1946 algo cambia en el trasfondo de su perspectiva que hace que, aún con unos ingredientes muy parecidos -por no decir los mismos- tenga que modificar de forma clara la manera de afrontar el acercamiento terapéutico. Durante unos cuantos años, nuestro autor estará trabajando y reflexionando sobre el tema, hasta que en el año 1951 sale a la luz su obra cumbre y la que le da nombre a la totalidad de su obra: *Client-centered Therapy*<sup>185</sup>. A pesar de que posteriormente Rogers aún seguirá progresando en su pensamiento y su modelo recibirá otra denominación que patentizará de nuevo su perspectiva aún diversa, el llamado *enfoque centrado en el cliente* es el más conocido y utilizado a nivel general. En el mismo se hallan todos los ingredientes sistematizados a un más alto nivel que en la etapa anterior. Rogers continúa con la misma línea que comenzó a principios de los cuarenta, es decir, que no hay una ruptura propiamente dicha; la continuidad se refleja continuamente de manos de su confianza básica en el sujeto humano y en sus capacidades definitorias como

---

<sup>185</sup> Su versión en castellano: *Psicoterapia centrada en el cliente*.



tal; pero ahora son matizadas a favor del mismo y cobran un mayor protagonismo.

### **Señas de identidad generales**

Es interesante señalar, antes que nada, tres características de carácter genérico que ayudarán a comprender mejor las que después, desde el punto de vista metodológico, señalaremos como prototípicas de este segundo período. La primera de ellas es el carácter fenomenológico del enfoque rogeriano; lo que de verdad interesa a nuestro autor es partir del dato tal como se aparece. Toda su teoría da ahora un giro en este sentido, hasta el punto de que su momento teórico culminante, el de la teoría de la personalidad que desarrolla y publica como parte de *Client-centered Therapy*, toma como perspectiva esta consideración, llegando a desenvolverse todo el pensamiento rogeriano dentro del marco de una teoría de la percepción<sup>186</sup>. Esto hará que la vista de Rogers se vuelva cada vez más hacia el objeto que marcaría la coherencia con tal prerrogativa, que no es otro que el mismo cliente. El carácter fenomenológico en este período es el que le da nombre en el fondo y permite comprender el pensamiento y el quehacer de Rogers cuando hacemos perspectiva. Desde luego que, en vistas de la denominación que suele recibir esta segunda etapa, la fenomenología cumple su papel en aras de la mayor potenciación del individuo que viene en busca de ayuda. Esta se justifica por la valoración y entronización del sujeto y de su experiencia como tal de la realidad.

La segunda característica es algo que no deja de ser peculiar. Tal como expresamos en apartados anteriores, desde un primer momento, incluso antes de que nuestro autor concibiera su propia teoría, estaba presente en Rogers el amor y la inquietud hacia dos aspectos de la realidad que nunca llegaron a compatibilizarse en su pensamiento: el afán científico y el filosófico. Los dos

---

<sup>186</sup> En la versión española (*Psicoterapia centrada en el cliente. Práctica, implicaciones y teoría*, introd. de Leonard Charmichael, col. "Psicología, Psiquiatría, Psicoterapia", Paidós, Barcelona, 2006) aparece La Teoría de la personalidad y de la conducta a partir de la página 409, conformando el capítulo XI.

tienen un hueco en la obra rogeriana, con la característica esencial de que en esta segunda etapa ambos aspectos del binomio aumentan considerablemente, si bien permanece de forma obstinada la dificultad de encontrar un espacio común que los una por necesidad. Carl Rogers aumenta su interés por ambos aspectos, aunque sin alcanzar -tal vez porque tampoco lo busque- una entente entre los dos ámbitos que aspire a una total compatibilización.

Esta es la época -y citamos ya la tercera característica- en la cual se produce una eclosión de investigación empírica, que viene de la mano del afán de nuestro autor por convertir la terapia en algo objetivo con una eficacia y unos métodos contrastables. Ya en 1946, Rogers proclama lo siguiente:

«Se ha demostrado más allá de toda cuestión que la psicoterapia puede ser una ciencia aplicada con arte, más que un arte con pretensiones de ciencia... Estos estudios predicen el final del cultismo en psicoterapia, el cual será sustituido por la creciente investigación científica»<sup>187</sup>

En su libro principal en esta época, se pueden observar numerosas referencias a este tema, que dejan patente el lugar que la científicidad, o al menos la intención hacia la misma, ocupa en la obra de nuestro autor durante esta etapa.

«En ninguna parte los adelantos en el campo de la psicoterapia se manifiestan de una manera tan llamativa como en los firmes progresos de la investigación. Hace diez años no había más que unos pocos estudios de investigación objetiva relacionados de alguna manera con la psicoterapia. Durante la última década se han publicado más de cuarenta estudios semejantes de autores con una orientación centrada en el cliente. Además, hay una cantidad de estudios que todavía no se han publicado, y numerosos

---

<sup>187</sup> Este texto es citado por GONDRA, en la página 65 de su obra ya citada. La referencia completa sería: "Recent research in nondirective therapy and its implications", C. ROGERS, (1946, Oct.), Vol. XVI, 4, *American Journal of Orthopsychiatry*, 581-588; p. 588.

proyectos de investigación, cada vez más significativos, en vías de realización».<sup>188</sup>

Pero tal como decimos, nuestro autor no renuncia en absoluto a la reflexión filosófica, siendo un bastión en su obra que más adelante tomará ventaja y ganará definitivamente la batalla. Tendremos ocasión de verlo cuando abordemos capítulos posteriores.

### **Señas de identidad metodológicas**

Pero lo que hace verdaderamente interesante el modelo de orientación educativa rogeriano en este período fenomenológico, es el centro de todos sus pensamientos y acciones, el cliente. Es cierto que en la época anterior no directiva, ya hablaba nuestro autor de la importancia de la persona que venía en busca de ayuda, y de su capacidad y potencias inherentes para afrontar la propia vida. Pero era precisamente en base a ello que hacía recaer todo el peso del método sobre la necesidad de crear un clima de no interferencia. Para conseguirlo no había más remedio que acudir a un bagaje técnico que, de alguna forma ensombrecía el resto de elementos. De ahí que ahora tome Rogers conciencia de todo esto e intente subsanarlo. Es decir, que ahora, si bien existe una clara continuidad con la etapa no directiva -entre otras cosas porque no se renuncia a la no directividad-, es cierto que Rogers enfoca hacia la persona del cliente antes que a las técnicas, al igual que empieza a cobrar un mayor protagonismo el aspecto actitudinal del terapeuta. Los conceptos de *empatía*, *reflejo*, *actitudes* y *relación*, aumentan su influencia en la terapia en la misma medida en que pasan a otro plano las *técnicas*, la *clarificación* y la suma *estructuración* del proceso. Y, en la cima de todo el giro, toma un protagonismo definitivo la persona del cliente como sujeto. En realidad, es de este del que parten todos los principios metodológicos y técnicas empleadas.

---

<sup>188</sup> *Psicoterapia centrada en el cliente*, págs. 26-27.

En 1945 se traslada nuestro autor a Chicago, y, a raíz de tal cambio comienza a fraguarse el giro en su teoría. Fruto de esto es el artículo "Significant aspects of client-centered therapy", publicado en 1946, el cual puede tomarse como una introducción a la nueva etapa a la vez que como un programa que supone la transición del primer al segundo período. Por ello creemos conveniente hacer un análisis de dicho artículo en orden a esclarecer la naturaleza de esta segunda etapa. De hecho, es en este artículo, en las páginas 420-421, en donde comienza a hacer un repaso de la evolución que su misma teoría ha experimentado, anunciando un cambio en la misma.

«As I look back upon some of our earlier published cases -- the case of Herbert Bryan in my book, or Snyder's case of Mr. M. -- I realize that we have gradually dropped the vestiges of subtle directiveness which are all too evident in those cases. We have come to recognize that if we can provide understanding of the way the client seems to *himself* at this moment, he can do the rest».<sup>189</sup>

En la página 421, el propio autor habla de la necesidad de apartar "the temptation subtly to guide the individual", que denota una autocrítica. De esta manera, está claro que nuestro autor está sacando conclusiones de la misma base ideológica o filosófica que le llevó en un primer momento a fundar la terapia no directiva. En esta ocasión, Rogers contempla no sólo el rechazo de toda directividad explícita, sino incluso de aquellos posicionamientos que esconden aquella detrás de una declaración de intenciones en sentido contrario.

En este documento se hace una descripción de tres rasgos distintivos de la nueva terapia. En primer lugar se habla del carácter previsible de tal proceso. Esto entroncaría doblemente con el afán científico de Rogers y al mismo tiempo con un interés inusitado por el cambio terapéutico. De hecho, tal primera característica tiene que ver necesariamente con ambos aspectos. La sucesión de actos y la misma dinámica de todo el proceso de la terapia, tal como Rogers la concibe,

---

<sup>189</sup> "Significant Aspects of Client-Centered Therapy", C. ROGERS, (1946, Oct.), Vol. I, No. 10, *American Psychologist*, pp. 415-422.

supone un valor terapéutico que, al mismo tiempo que provoca el cambio, puede observarse desde la perspectiva de la predictibilidad: "We have become clinically so accustomed to this predictable quality that we take it for granted"<sup>190</sup>. Pero, la cientificidad del modelo que se nos anuncia ya a mediados de los 40, aparece más clara cuando profundizamos en esta primera señal de identidad; es decir, que la propuesta consiste en facilitar o crear unas condiciones adecuadas de las cuales podemos prever que elicitarán determinado tipo de cambios. Este es el esquema "si... entonces", que apunta a la aspiración científica del modelo terapéutico.

Rogers, en este sentido y en el primer ámbito -el del 'sí'-, abre la exposición con la figura del cliente. La responsabilidad del mismo y su tendencia natural deben ser tomadas en cuenta por el orientador, además de que este tiene que saber aprovechar dichas potencias de la persona que tiene delante para dejar que actúen. Esto se consigue en la medida en que es capaz de crear una atmósfera permisiva y cálida, sin imponer límites a las actitudes y sentimientos del cliente, aceptándolas y sin poner en práctica nada parecido a preguntar, interpretar, aconsejar, etc. De esta forma:

«If these conditions are met. Then it may be said with assurance that in the great majority of cases the following results will take place».<sup>191</sup>

Es decir, supuestas las condiciones terapéuticas adecuadas, se obtendrá el resultado esperado. Por otro lado, el afán de Rogers por lo científico es tal que llega a establecer como algo ya estable esta previsibilidad; pero, añade más en el sentido de salir del paso de ciertas críticas que tildarían de ingenuas las afirmaciones en este sentido. Rogers se refiere a los datos experimentales que corroborarían lo que nos quiere exponer.

Además, tal como hemos visto, no sólo se puede sacar la conclusión hasta el momento del interés rogeriano por lo científico, porque, el segundo ámbito de su exposición, tiene que versar necesariamente sobre el cambio que se opera en la

---

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 416.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 416.

persona del cliente. En este sentido, estamos hablando de la capacidad para explorar y expresar sentimientos profundos y actitudes, de una mayor y más eficaz percepción de sí mismo y adaptación a la realidad y a lo social. En este caso, es de destacar que la consumación del yo, de la cual hemos hablado en varias ocasiones, se reafirma como el objetivo directo de búsqueda para el sujeto; el cliente focaliza su atención en sí mismo con el fin de satisfacer sus necesidades, y sólo entonces se obtiene el comportamiento adecuado para con los demás como un efecto colateral.

«It will also be more spontaneous and less tense, more in harmony with social needs of others, will represent a more realistic and more comfortable adjustment to life»<sup>192</sup>

---

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 417. VIKTOR FRANKL habla del punto de vista contrario; a pesar de catalogarse habitualmente dentro del paradigma humanista, este autor adopta una perspectiva que invierte los términos de la búsqueda. En *La idea psicológica del hombre*, (editorial Rialp, Madrid, 2003, página 106), dice lo siguiente: “solamente en la medida en que nos preocupe lo que pasa allá fuera en el mundo y en las cosas y no de nosotros mismos o de nuestras necesidades, solamente en la medida en que realizamos una misión, cumplimos con un deber, llenamos un sentido o realizamos un valor, en esa misma medida nos realizamos y consumamos a nosotros mismos”. El interés de este apunte está en cómo se resalta de nuevo el inmanentismo o ‘falsa’ trascendencia que se da en la teoría rogeriana. Es importante caer en la cuenta de que el prototipo de persona actualizada o en pleno funcionamiento de la que nos habla Carl Rogers, adolece grandemente de la capacidad de trascendencia de sí mismo, con lo que cuando este autor habla de conducta con arreglo a las necesidades sociales de los otros o cualquier otro ejemplo supuestamente altruista, en realidad no es el objetivo que se persigue, sino que se espera conseguirlo, en todo caso como un aspecto colateral de un objetivo más importante: uno mismo. El interés de Rogers por el sí mismo, el propio yo y su realización es tal que define todas las búsquedas que se emprenden. Por el contrario, Frankl y otros autores nos hablan de la autotranscendencia humana como parte de la naturaleza del individuo; cuestión que Rogers no contempla o lo hace de forma altamente diversa.

Por otro lado, dentro de este mismo rasgo distintivo, se augura un giro en la teoría rogeriana hacia el sujeto que determinará la nueva perspectiva. Lo que hace que sea posible todo el proceso terapéutico, no es sino el propio cliente; su capacidad de interpretar, comprender y resolver sus propios problemas o avatares cotidianos, así como la tendencia natural al crecimiento que, al igual que en todos los seres, late en él. Todo descansa sobre este presupuesto. De hecho, las condiciones de eficacia del proceso terapéutico se basan en ello. Se puede decir que en este momento de transición hacia el modelo centrado en el cliente, Rogers establece ya en el primer rasgo característico del mismo sus señas de identidad más importantes, con lo que no podía ser menos que, adentrándonos en el segundo, el descubrimiento de la capacidad del cliente, se ponga un énfasis sin paliativos en el mundo subjetivo del mismo. A este respecto, propone que el motivo básico para poder explicar la predictibilidad del proceso terapéutico está en el interior de la persona del cliente. Es decir, que el sujeto que tenemos ante nosotros, no sólo es capaz de autorresolver y autoplantear su vida, sino que su misma capacidad o fuerza inherente de crecimiento provoca que se pueda poner en marcha un proceso terapéutico que en sus hitos esenciales aspire al control científico.

«Basically the reason for the predictability of the therapeutic process lies in the discovery -and I use that word intentionally- that within the client reside constructive forces whose strength and uniformity have been either entirely unrecognized or grossly underestimated. It is the clearcut and disciplined reliance by the therapist upon those forces within the client, which seems to account for the orderliness of the therapeutic process, and its consistency from one client to the next».<sup>193</sup>

El entusiasmo de nuestro autor por promocionar la capacidad humana le lleva a entrar en algunas ambigüedades o, por lo menos, en ciertas ideas a las que les falta claridad. A este respecto, en la página 418 del artículo analizado, nuestro

---

<sup>193</sup> Pp. 417-418

autor afirma el potencial del individuo hasta el punto de no necesitar ningún tipo de ayuda o guía:

«The individual has the capacity and the strength to devise, quite unguided, the steps which will lead him to a more mature and more comfortable relationship to his reality»

La palabra utilizada es 'unguided', que puede traducirse por 'no guiado', 'sin recibir ayuda', o también como aparece en la versión en castellano del artículo "Aspectos fundamentales de la psicoterapia centrada en el paciente":

«El individuo tiene la capacidad y la fuerza para dirigir, sin que le guíe nadie, los pasos que le conducirán a una relación con la realidad que sea más madura y más satisfactoria»<sup>194</sup>

En realidad, Rogers está afirmando lo que literalmente dice, ya que en su teoría, y según esto, no podrían ser considerados como sinónimos los conceptos de 'guía' y 'ayuda'. Por un lado, en el lenguaje común tal vez sí, más no es el caso de Carl Rogers; si de antemano para él la relación terapéutica supone algo fuera de lo normal, más allá de lo puramente natural, entonces no es extraño que al nivel en el que estamos hablando haga tales diferenciaciones. Él, efectivamente, acoge a personas que vienen en busca de ayuda, pero esta búsqueda del individuo comienza por una 'guía' si se entiende desde el punto de vista del propio cliente; sin embargo, lo que Rogers ofrecería es 'ayuda', porque no incluye en su bagaje el 'dirigir' el tratamiento del cliente ni *transmitirle* el *insight*, por poner un ejemplo. Lo que nuestro autor admite como *ayuda* es siempre aquella que está orientada hacia la facilitación de la autoayuda. Puede decirse que, desde

---

<sup>194</sup> "Aspectos fundamentales de la psicoterapia centrada en el paciente", C. ROGERS, (1949), Vol. 4, No. 10, *Revista de psicología general y aplicada: Revista de la Federación Española de Asociaciones de Psicología*, pp. 215-237, (p. 225).



el punto de vista rogeriano, esta necesidad del sujeto se limita a despertar lo que de antemano está dentro de él y le va a bastar para alcanzar sus metas.

La transición hacia la etapa fenomenológica está muy presente en este artículo que contempla con mucha claridad el potencial del individuo. Todavía no ha sido fundada la psicología humanista, y al comienzo del Movimiento del Potencial Humano le queda una década antes de hacerse realidad, pero en esto es Carl Rogers, indudablemente, un precursor, ya que su teoría mantiene desde un primer momento dicho soporte ideológico que le va guiando en cada momento. De hecho, la confianza en el propio individuo que tiene delante ordena todo el proceso terapéutico y le da sentido.

«El partidario de la psicoterapia no dirigida está en el polo opuesto tanto teórica como prácticamente. Sabe que puede confiar en las fuerzas constructivas del individuo y que cuanto más profundamente se apoya en ellas más profundamente son éstas liberadas».<sup>195</sup>

Esta confianza se realiza en un supuesto básico de suma importancia; la esencia del cambio en el modelo rogeriano es en realidad la emergencia o el descubrimiento de una estructura interna preexistente. Creer que el paciente ya sabe de antemano cuáles sus problemas, la forma de resolverlos, y que es mejor que él mismo dirija las sesiones terapéuticas en lugar del orientador, supone mantener con mucha contundencia que en algún momento al principio de su vida el cliente manifestaba todas estas capacidades -o sus equivalentes- de forma directa, y que también en algún momento posterior se perdieron.

Por otro lado, este posicionamiento de Rogers que supone dar un paso más en las consecuencias de llevar a la práctica la confianza en el individuo -sobre todo si tenemos en cuenta los restos aún directivos de la etapa anterior-, le conduce inevitablemente a convencerse de la importancia superior de la atmósfera psicológica. Hasta el punto de afirmar su primacía sobre todo lo demás.

---

<sup>195</sup> *Ibídem*, p. 227.

«Tan sólo una condición es necesaria para que todas estas fuerzas empiecen a actuar: una apropiada atmósfera psicológica entre el paciente y el terapeuta».<sup>196</sup>

Hemos hablado de afán por lo científico, del protagonismo del cambio terapéutico, de la centralidad del cliente; pero aún nos queda por valorar otro aspecto que sobresale por representar un cambio cualitativo con respecto a lo anterior.

En la segunda etapa, se produce un cambio desde el hincapié en las técnicas, que son las actualizadoras de la no interferencia, hacia las actitudes del terapeuta, encargadas de facilitar el máximo despliegue de las potencias o capacidades del cliente. Pero si nos damos cuenta, en el ámbito del 'sí' del que hemos hablado anteriormente, lo que se expresan son condiciones actitudinales del terapeuta<sup>197</sup>. Lo importante es facilitar, o mejor dicho, no obstaculizar el impulso o fuerza de crecimiento que de manera inherente contiene el sujeto; y para ello, en este caso, ya no es tan esencial la técnica, porque el protagonismo pasa al propio cliente. En su primera etapa, en *Counseling and psychotherapy*, hablaba Rogers también de ciertas condiciones que, si bien tenían en cuenta la actitud del terapeuta y el impulso natural al crecimiento del sujeto, estaban aún teñidas por el aparato técnico:

«If the client is given some freedom to explore his situation without being made defensive; if the counselor and client together achieve some clarification of the subject's attitudes and feelings; then a gradual growth of *insight*, a gradual recognition of choices which may be made and steps which may be taken, is almost sure to occur»<sup>198</sup>

---

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>197</sup> Es de observar que en el mismo año que el artículo que estamos analizando, en *Counseling with returned servicemen*, aún no estaba clara en Rogers la distinción entre técnica y actitud del terapeuta. Puede revisarse este extremo en nuestro desarrollo de la etapa anterior.

<sup>198</sup> *Ob. cit.*, p. 362.

Pero ahora es distinto dado el paso adelante que Rogers quiere que sea sólo humanizante y, desde su perspectiva, por ello enfático de lo subjetivo. En la etapa anterior ya se atisbaba la dificultad de poder definir de forma operativa lo que iba a significar el concepto de 'técnica', en virtud de su confusión con la mera actitud terapéutica. En este momento, sin embargo, el problema viene de la engañosa facilidad que puede sobreentenderse de la técnica terapéutica rogeriana. Citando nuestro autor a un joven sacerdote estudioso de la técnica, expone lo siguiente:

«Because the client-centered, nondirective counseling approach has been rather carefully defined and clearly illustrated, it gives the "Illusion of Simplicity." The technique seems deceptively easy to master. Then you begin to practice. A word is wrong here and there».<sup>199</sup>

Realmente, en general la terapia rogeriana puede dar la sensación de simplista, y efectivamente nuestro autor parte de muy pocos postulados, tal vez solamente la confianza plena en el sujeto, tal como hasta ahora la hemos descrito; pero la dificultad viene de la misma naturaleza extra-vital de la forma de actuar necesaria. No es natural abstenerse de 'interferir' cuando la persona que tenemos frente a nosotros está sufriendo o sumergida en una desorientación que le araña lo más profundo de su ser; no al menos en el sentido de que es la tendencia que se realiza en nosotros si nos dejamos llevar por dicho anhelo. Y en base a dicha tendencia hemos adquirido una serie de hábitos y maneras de ser y actuar que, propiamente dicho, se orientan en sentido contrario a lo que se espera de un terapeuta centrado en el cliente.

Pero Rogers tiene como intención ya, aunque en un momento histórico posterior desarrollará y asentará, tomar como punto de partida para su actuación terapéutica el marco interno de referencia del cliente, aquel que se corresponde con su ansia por no modificar nada de aquello que juzga como áureo. Es más, de

---

<sup>199</sup> "Significant Aspects of Client-Centered Therapy", p. 420.

este análisis debiera resurgir una reformulación de aquel punto de vista, que en último término supondrá una reformulación del auto-concepto del cliente.

«In the final phase we know that the choice of new ways of behaving will be in conformity with the newly organized concept of the *self*».<sup>200</sup>

Por otro lado, además de esta idea muy prototípica de esta segunda etapa, la reorganización del *self*, se presenta como la meta a conseguir en el proceso terapéutico.

Por último, abría que apuntar a una apertura muy propia de Rogers a las relaciones humanas en general, que a su vez es otra seña de identidad que poco a poco irá calando en la teoría de nuestro autor; hasta el punto de que en su última etapa es en realidad su mayor centro de interés.

«Although the client-centered approach had its origin purely within the limits of the psychological clinic, it is proving to have implications, often of a startling nature, for very diverse fields of effort».<sup>201</sup>

Hasta el momento, hemos señalado diferentes características o elementos esenciales que podríamos resumir en lo siguiente:

1. Protagonismo esencial del cliente. Subjetivismo y enfoque hacia la autoayuda.
2. Énfasis en el aspecto actitudinal del terapeuta frente al acento de la etapa anterior sobre la técnica. Importancia de la atmósfera psicológica y despojamiento de toda tendencia a la guía sutil.
3. Afán por lo científico, predictibilidad del proceso terapéutico.
4. Interés por el cambio terapéutico.

---

<sup>200</sup> *Ibíd*em, p. 417.

<sup>201</sup> *Ibíd*em, p. 421.

5. El marco interno de referencia del cliente se convierte en un elemento central. Ello conduce hacia la reorganización del *self* como meta de la terapia y como principal variable modificadora de la conducta.

En años posteriores, el pensamiento rogeriano va adoptando una forma más consistente, crece en madurez y se afianzan los principales logros teóricos.

Estos aspectos característicos en nuestro autor irán manteniéndose y, en todo caso, afianzándose a lo largo de este período, si bien pueden detectarse algunos matices teniendo en cuenta la diversidad de su obra. De cualquier manera, al margen de su obra cumbre, *Client-centered therapy*, hasta que se alcanza la misma, Rogers publica diferentes trabajos en donde se va desgranando lo esencial de su pensamiento. Hemos hecho un análisis del artículo que sirve de transición a la vez que de discurso programático de la etapa fenomenológica, pero es necesario ahora acceder a tres momentos especiales antes de la culminación; a saber, los años 1947, 1948 y 1950, en los que salen a la luz sendos trabajos sobre la personalidad, la importancia de las actitudes del orientador, y una visión general de la terapia centrada en el cliente.

Se puede decir que las tres señas de identidad que arraigan más hasta la aparición de *Client-centered therapy* son, el protagonismo del cliente -como no podía ser menos-, la actitud del terapeuta y su papel durante la terapia, y la importancia de la adopción del marco interno de referencia del cliente por parte del orientador. Si bien, este último aspecto cabe observarlo en conjunción con el papel escatológico que juega la reorganización del *self* y todo lo que gira en torno a este último concepto. No debemos menospreciar el interés por el cambio, ya que está presente, y muchas veces como disuelto e implícito en su obra de esta época. Por supuesto que el interés por lo científico, tal y como expusimos, juega un importante papel en esta época, pero en aras de un mejor desbroce metodológico, nos centraremos en lo que acabamos de decir.

Quizá una de las consecuencias más peculiares que se extraen del afán de Rogers por darle<sup>202</sup> todo el protagonismo al cliente, sea la situación antinatural a

---

<sup>202</sup> Aunque si lo dijésemos con el mismo lenguaje de nuestro autor, no es que le demos protagonismo, sino que no se lo quitamos. Nuestra aclaración es meramente ilustrativa, ya

la que se llega durante el proceso terapéutico en lo que se refiere al tipo de diálogo o relación entre cliente y terapeuta. Esto se refleja en algunos textos a lo largo de todo el período. En "Some observations on the organization of personality"<sup>203</sup>, en su primera página, Rogers ya apunta lo siguiente:

«It's almost impersonal. I like you -- of course I don't know why I should like you or why I shouldn't like you. It's a peculiar thing. I've never had that relationship with anybody before and I've often thought about it....»

Es relativamente frecuente encontrar en Rogers alusiones a lo peculiar de la relación terapéutica, sobre todo en esta segunda etapa. Al llevar hasta el extremo al cliente, se le trata como si, efectivamente, no necesitara el tipo de relación normalizada que tiene lugar en el decurso de la vida natural; es más, esta se presenta como precisamente lo que ha provocado el declive de las fuerzas naturales del individuo. Pero esto está relacionado íntimamente con el resto de características del pensamiento rogeriano. Es imposible separar el protagonismo del cliente del resto de señas de identidad; todo proviene, en último término del nivel de valía que adquiere el sujeto que llega a pedir ayuda.

«Note how clearly one can see here the whole range of denied perceptions of *self*, and the fact that they could be considered as a part of *self* only in a social situation which involved no threat to the *self*, in which another person, the counselor, becomes almost an alternate *self* and looks with understanding and acceptance upon these same perceptions»<sup>204</sup>

---

que debe entenderse la afirmación de más arriba expresada según el uso común del lenguaje.

<sup>203</sup> "Some observations on the organization of personality", C. ROGERS, (September, 1947), Vol. 2, No. 9, *The American Psychologist*, pp. 358-368.

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 366.

El quiz de la cuestión en la cita anterior es el concepto de 'alternate self', que en el período fenomenológico es un tema recurrente. Al año siguiente, en "The attitude and orientation of the counselor in client-centered therapy"<sup>205</sup> (p. 89), Rogers lo dice de una manera más contundente:

«I will become, in a sense, another self for you -a mirror held up to your own attitudes and feelings- an opportunity for you to discern yourself more truly and deeply, to choose more satisfyingly»<sup>206</sup>

---

<sup>205</sup> "The attitude and orientation of the counselor in client-centered therapy", C. ROGERS, (April, 1949), Vol. 13, No. 2, *Journal of Consulting Psychology*, pp. 82-94.

<sup>206</sup> Encontramos esta idea, prácticamente transportada tal cual, al año 1951 con la publicación de *Psicoterapia centrada en el cliente*, pág. 44: «Supongamos que nos proponemos describir las actitudes del consejero. El consejero dice en efecto: "Para poder serle útil me pondré a mí mismo a un lado -al yo que interactúa ordinariamente- y entraré en su mundo perceptual de la manera más completa de que soy capaz. Me convertiré, en cierto sentido, en otro yo para usted -un otro yo de sus propias actitudes y sentimientos-, una oportunidad segura para que se perciba más claramente, para que se experimente más verdaderamente y profundamente, para que elija significativamente"». De hecho, con esta elaboración terapéutica como soliloquio, Rogers salvaguarda dos grandes cuestiones. Por un lado, el cliente recibe la ayuda -que no guía- que necesita para que re-emerja una estructura preexistente, una condición ínsita de su propio ser, que será lo que realmente le redima de sus problemas; por otra parte, escamotea la existencia misma del orientador. Sigue ahí, pero no como quien es; se substrahe al mundo de lo naturalmente humano. De ahí lo insólito del tipo de relación que es la terapéutica. Esta peculiaridad es como un estado de huida del mundo conocido y a la luz del día; de forma parecida lo expresa una cliente cuyo caso expone Rogers en la obra de la que estamos hablando (p. 46): «Es difícil expresar con palabras mi impresión de las entrevistas. Mientras hablaba yo sentía casi que estaba "fuera del mundo". Algunas veces apenas sabía exactamente qué era lo que estaba diciendo. Esto puede ocurrir fácilmente cuando hablamos con nosotros mismos durante largos períodos». Las reacciones del cliente ante el despojamiento que el terapeuta hace de sí mismo pueden llegar a ser extremas psicológicamente hablando. Una cliente de Rogers relata así su experiencia refiriéndose al consejero (p. 113): «Y eso explica la sensación

Además, es precisamente así como el cliente experiencial el papel del orientador, además de que esta posibilidad es fruto de la importancia, a su vez, de las actitudes del terapeuta. Es decir, que el énfasis primordial sobre la figura del cliente da lugar y es la razón de ser para el declive de las técnicas y el auge de las actitudes del orientador.

En el año 1950, en "A Current formulation of client-centered therapy"<sup>207</sup>, aparece indicado también lo siguiente en la página 445:

---

perseguidora, pero elusiva, que tuve con respecto a algo extraño y desconcertante en su aspecto, de manera que me sentía desgarrada por un rechazo nervioso a mirarlo, y un deseo de contemplarlo con la esperanza de penetrar y resolver el enigma. Luego hubo dos o tres momentos en los que hubiera jurado que se reía, pero cuando lo miraba estaba a absolutamente serio, y obviamente no había estado riendo ni habría podido hacerlo. Y en una de esas ocasiones, cuando lo miré, algo pareció moverse rápidamente desde su rostro hacia mi mano izquierda y desaparecer. ¡Alucinaciones de todas las cosas! A usted puede no sorprenderle, pero a mí sencillamente me produce vértigo». Nuestro autor explica más adelante, en la misma página esta situación: «La "alucinaciones" son muy poco comunes, aunque no únicas, en la experiencia de una terapia centrada en el cliente. En general, en clientes que sufren una auto-reorganización drástica, se encuentran con alguna frecuencia conductas que desde un marco de referencia diagnóstico correspondería rotular como "psicóticas"» No obstante, Rogers pretende encontrar una diferencia esencial entre la 'soledad' de la terapia y la que puede darse en el mundo cotidiano. Para Rogers, da la impresión de que la cliente estaba hablando con ella misma, "este era un proceso muy diferente al hablar consigo misma a través de la mediación de otra persona" (Ob. cit., p. 47). Una vez más, Carl Rogers pretende crear algo que aparentemente contradice el sentido común y la lógica basada en el principio de no-contradicción; a saber, en este caso, hablar consigo mismo sin hablar sólo; al igual que anteriormente vimos cómo también pretendía que fuese posible 'ayudar' sin 'ayudar', estableciendo una diferencia sutil entre la ayuda que él proponía y la que normalmente se entiende como tal en el decurso del vivir natural. Aunque también es verdad que dicha diferencia eleva la lejanía entre ambas al mismo nivel de alejamiento que estaría la salud de la enfermedad.

<sup>207</sup> C. ROGERS, (December, 1950), Vol. 24, No. 4, *Social Service Review*, pp. 442-450.



«The client gradually finds himself using the therapist as another image of himself, as an alter ego in an operational and technical sense»

Incluso, además de lo ya dicho más arriba, podemos encontrar diferentes alusiones en la más obra emblemática de Rogers:

«Tal vez sea exacto decir que las actitudes que ella podía expresar, pero que no podía aceptar como parte de sí misma, se hicieron aceptables cuando un yo alternativo, el consejero, las consideró con aceptación y sin emoción. Sólo cuando otro yo observó su conducta sin vergüenza ni culpa pudo observarla ella de la misma manera»<sup>208</sup>

Y en la siguiente página:

«En la terapia centrada en el cliente, éste encuentra en el consejero otro yo genuino en un sentido técnico y operacional, un yo que temporariamente se ha desprovisto (en la medida de lo posible) de su propia yoicidad, excepto en lo que se refiere a la cualidad de intentar comprender»

Por supuesto que, la relación del protagonismo del cliente con las otras dos grandes señas de identidad apuntadas puede ser descrita con cierta facilidad, sobre todo por lo evidente que resulta si lo observamos todo como una sola aseveración teórica. Elevar al sujeto a la categoría a la que Carl Rogers lo eleva, tiene como razón de ser metodológica que sólo adoptando el marco de referencia interno de este podrá el terapeuta proporcionarle la ayuda adecuada. Por otro lado, esta sólo llegará si las técnicas pasan a un segundo plano en favor de sus actitudes. Si el cliente tiene el peso específico señalado es porque en él está la solución al problema, siendo además su propia capacidad el principal valedor de estas afirmaciones. A partir de aquí, hay dos grandes soportes para que la

---

<sup>208</sup> *Psicoterapia centrada en el cliente*, p. 48.

actividad del orientador sea la adecuada y resulte eficaz. Por un lado la creación de la atmósfera adecuada de aceptación no interpretativa, y por otro, la cualidad de espejo que este puede poner en marcha si tiene las actitudes adecuadas.

La mejor manera de entender esto último es teniendo en cuenta la relación que Rogers va a proponer entre las actitudes y las técnicas. Por poner un ejemplo, cuando hablamos de respeto del terapeuta hacia el individuo, debemos entender que tal actitud espera una implementación durante el proceso de la terapia, y que la misma será eficaz en la medida en que tal respeto sea genuino y esté arraigado en la personalidad el orientador:

«Perhaps it would summarize the point being made to say that a person can implement, by client-centered techniques, his respect for others only insofar as that respect is an integral part of his personality makeup; consequently the person whose operational philosophy has already moved in this direction of *feeling* a deep respect for the significance and worth of each person is more readily able to assimilate the client-centered techniques which adequately express this feeling»<sup>209</sup>

Es decir, que no solo hablamos de eficacia, sino de la misma identidad o definición de lo que significa un orientador según el modelo centrado en el cliente. De alguna forma, las técnicas están para hacer operativas e implementar las actitudes ya preexistentes en el terapeuta. A su vez, dicha implementación va encaminada a la consecución de una atmósfera al servicio de la autonomía y plena capacidad de autoorganización del cliente. Se puede decir que esta sería la función principal del terapeuta.

«The function of the therapist is to create such a psychological atmosphere as will permit this capacity and strength to become effective rather than latent or potential»<sup>210</sup>

---

<sup>209</sup> "The attitude and orientation of the counselor in client-centered therapy", p. 83.

<sup>210</sup> "A Current formulation of client-centered therapy", p. 443.

La efectividad de la actividad terapéutica está en juego, y es directamente proporcional a la genuinidad y profundidad de las actitudes del orientador, con lo que primero, si tuviésemos que elaborar una taxonomía, habrían de tenerse en cuenta las actitudes -sin obviar las técnicas-, y éstas en segundo lugar. En 1950, Rogers afirma claramente que el valor de las técnicas está en función absoluta de la preexistencia de las actitudes, de tal manera que el terapeuta debe hacer uso exclusivamente de aquellas técnicas que sirvan para implementar las actitudes que el orientador ya tiene<sup>211</sup>.

En otro orden de cosas, es necesario aglutinar el resto de temas que quedan por exponer en torno a una figura esencial en la teoría rogeriana: el *self*. Cuando hablamos de la necesidad de adoptar el marco interno de referencia del sujeto es siempre para tener como fin último la reorganización de lo que en Rogers conocemos como *self*. La importancia del *self* se nos aparece cuando observamos la influencia que tiene sobre la vida del individuo y sobre su conducta; de ahí que lo que Rogers proponga como resultado fundamental de la terapia incluya la misma percepción del *self*.

«It is clear that the most characteristic outcome is not necessarily solution of problems, but a freedom from tension, a different feeling about, and perception of, *self*»<sup>212</sup>

Lo mismo expone un tiempo después: «Psychotherapy deals primarily with the organization and the functioning of the *self*»<sup>213</sup>. De tal manera que en relación al marco interno de referencia del cliente, podemos decir que el aspecto fundamental tiene que ver mucho con este concepto; de hecho, las actitudes que el terapeuta operativiza mediante determinadas técnicas bien escogidas, conllevan una intencionalidad muy clara, la de facilitar dicha reorganización de

---

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 444.

<sup>212</sup> "Some observations on the organization of personality", p. 363.

<sup>213</sup> "The attitude and orientation of the counselor in client-centered therapy", p. 91.

cara a la modificación de determinadas conductas indeseables. Esto último lo vemos bien reflejado en su artículo de 1947 sobre la organización de la personalidad.

«Briefly it may be put that the observed phenomena of changes seem most adequately explained by the hypothesis that *given certain psychological conditions, the individual has the capacity to reorganize his field of perception, including the way he perceives himself, and that a concomitant or a resultant of this perceptual reorganization is an appropriate alteration of behavior*»<sup>214</sup>

La conducta es consecuencia de la percepción del *self*, con lo que el propósito último debe ceñirse a la reconfiguración de este. Pero llegados a este punto, toca llamar la atención sobre una característica esencial de ese proceso de reorganización, que, por otro lado, es el contenido del cambio en la teoría rogeriana. En “Some observations on the organization of personality” (página 363), Rogers pone en boca de una cliente que “you know it’s suddenly as though a big cloud has been lifted off. I feel so much more content” (resaltamos la palabra ‘suddenly’). Ya en la primera etapa hablamos de este aspecto, el cual persiste y se reafirma durante este segundo período. No es casualidad ni una simple forma de expresarlo, ya que nuestro autor, en determinadas ocasiones, tiende a afirmar este tipo de resultados. En la página anterior del citado artículo, vuelve a poner en relación el cambio perceptual con otros subsecuentes en la conducta; dice textualmente:

«There is another clinical observation which may be cited in support of the general hypothesis that there is a close relationship between behavior and the way in which reality is viewed by the individual. It has many cases that behavior changes come about for the most part Imperceptibly and almost automatically, once the perceptual reorganization has taken place»

---

<sup>214</sup> “Some observations on the organization of personality”, p. 361.

La automaticidad de la que habla nuestro autor suscitaría una serie de preguntas: ¿supone ello que para el cliente no es necesario tomar una decisión expresa para ese cambio de conducta? ¿O es que acaso se refiere a que dicha conducta tiene un trasfondo compulsivo? En este último caso, tendríamos que admitir que la automaticidad viene al eliminar el obstáculo que impide que se realice la decisión implícita del cliente. Pero, si no es así, entonces ello significaría que para Rogers, la percepción del *self* no sólo es causa directa de la conducta, sino también de carácter final, en cuanto que es lo que proporciona al individuo una razón para actuar de una manera u otra. Como puede observarse, nuestro autor, en este caso, elevaría la configuración del yo a la misma categoría que en toda la tradición cristiana (y de otras religiones), ha tenido el mismo Dios. El propio yo sería el fundamento de todo. Y esto guarda una relación escondida con el 'suddenly' del que hablamos<sup>215</sup>; Rogers pone un ejemplo en "The attitude and orientation of the counselor in client-centered therapy" (p. 87):

«Just as, by active concentration, one can suddenly see the diagram in the psychology text as representing a descending rather than an ascending stairway or can perceive two faces instead of a candlestick, so, by active effort the counselor can put *himself* into the client's frame of reference. But just as in the case of visual perception the figure occasionally changes, so in the case of the counsellor, he may at times finds *himself* out of the client's frame or reference, and looking at the client as an external perceiver»

Lo que merece la pena resaltar en esta cita es que Rogers toma como elemento de muestra un aspecto puramente psicológico. El carácter perceptivo de

---

<sup>215</sup> En ambos casos, el origen es la visión inmanentista de la persona. Lo psicológico es entronizado merced al afán fenomenológico de nuestro autor. La importancia de lo subjetivo es el punto de partida tanto para la entronización del yo como para el 'estilo' que adopta el cambio en la teoría rogeriana, tanto para la emergencia del cliente como para la adopción del consejero de un camino eficaz de actuación.

su teoría está claro, pero es necesario llamar la atención sobre el radical inmanentismo que el modelo psicológico impone a la misma. La razón de ser de todo está en el propio yo, y, la manera como el orientador toma la estela correcta a la hora de trabajar durante la terapia es comparada con un acto psicológico como es el de la trans-figuración de la figura en fondo y viceversa. Puede decirse, en cierto sentido, que la terapia que desarrolla Carl Rogers responde a lo que podríamos llamar un *modelo de los cambios automáticos*<sup>216</sup>. Cuando el cliente cambia la percepción del *self*, cambia la conducta; cuando el consejero ha tenido la experiencia de un 'click', entonces aparece ante él la figura oculta, la del marco interno de referencia del cliente. Lo trabajoso en la terapia de Rogers, es desandar el camino, y en ningún caso superarse a sí mismo, ya que el individuo ya lo es todo, aunque aún no lo haya descubierto. La superación de sí mismo, en el sentido estricto de la palabra, sólo tendría lugar si hubiese que crear en el

---

<sup>216</sup> En cuanto a esto, podemos ilustrarlo con otro ejemplo que aparece en la obra citada de 1951, pág. 137. Rogers está exponiendo el caso de una cliente que descubre ciertas incongruencias en su vida: "En el caso citado, la mujer primero llega a reconocer una discrepancia de este orden: amo a mi esposo, y sin embargo mi conducta parece como si quisiera molestarlo. En otro caso podría ser: deseo progresar profesionalmente, pero fracaso en la elección de los medios necesarios para hacerlo (...) Cuando percibe claramente tales discrepancias, el cliente no puede dejar de resolverlas. Es motivado a descubrir las razones de la discrepancia, ya sea que se deba a una descripción equivocada de sus propios sentimientos (lo que generalmente es cierto) o a una descripción inexacta de su conducta". Podemos observar que nuestro autor da por supuesto que el saber de la discrepancia lleva inevitablemente a una posición al sujeto de disponerse a buscar la solución. Tampoco en este caso es necesaria la libre decisión, no hay un acto de donación propiamente dicho, sino que de manera automática al encontrarse el cliente con el hecho en sí, este provoca un único camino. No obstante, tal idea es compatible con la totalidad de la teoría rogeriana, ya que el modelo de terapia del que estamos hablando se basa en una relación que es prácticamente lo contrario de la vida natural, está fuera de ella, tal como hemos visto, con lo que los automatismos nos recuerdan una situación de 'trance'. No busca Rogers el enajenamiento del cliente, claro está, pero una vez más aparece aquí un intento por compatibilizar dos extremos que de por sí son contradictorios, el control de sí mismo y la situación de trance en que caería el sujeto. El resultado es el automatismo.

individuo algo nuevo, algo que hasta ahora no existía. Pero en el modelo rogeriano, en todo caso, lo que se *crea* es la técnica o el proceso que nos permita desandar, y no a la persona.

En el año 1951, Rogers expone la importancia de este fenómeno que estamos desarrollando, hasta el punto de que llega a establecerlo como la explicación y la posibilidad del cambio durante la terapia. Al ser para Rogers la terapia un problema básicamente perceptivo, no ve inconveniente en extrapolar del campo de lo psicológico determinados fenómenos al terapéutico, ya que de esa forma se explicaría en gran medida el cambio en el cliente. Nuestro autor basa estos en el esquema figura-fondo. Es decir, dado un objeto perceptual, ¿qué debe ocurrir para que el cambio tenga lugar?

«Hay un cambio especial en la relación figura-fondo, que Duncker describe como la flexibilidad versus rigidez de un objeto perceptual. Es decir, tanto en la solución de problemas como en la terapia la persona había llegado a aceptar cierto elemento de la situación como algo dado o fijado. Cuando vuelve a percibirlo como algo no fijo, está en condiciones de tener una verdadera experiencia del tipo “¡Ah!”, y se encuentra mucho más próximo a la solución de su problema. De este modo, la captación súbita por parte del sujeto de Duncker de que el tapón del frasco de tinta no está fijo en esa relación percibida, sino que es un instrumento potencial, una cuña para mantener un pincel en la posición deseado, lo ha transformado, de objeto fijo en su campo perceptual, en un objeto flexible y manipulable».<sup>217</sup>

Al igual que cuando hablábamos durante la primera etapa del *insight*, la experiencia perceptual básica del cliente que le va a llevar al cambio durante este período, tiene lugar de manera *súbita*, es como si dicho cambio puntual no estuviese sujeto a las leyes de lo histórico. Esto, y todo lo dicho hasta ahora referido a este tema, tienen su origen en la visión de que el sí mismo es de carácter

---

<sup>217</sup> *Psicoterapia centrada en el cliente*, p. 135.

configuracional<sup>218</sup>, como no podía ser menos dado el psicologismo extremo de la teoría rogeriana.

### **Constructos teóricos esenciales**

Llega ahora el momento de exponer y analizar los principales elementos de carácter teórico que Carl Rogers utiliza en el modelo de psicoterapia centrado en el cliente. En el libro que lleva este título expone su teoría de la personalidad, en la cual desarrolla un modelo bastante elaborado que eleva este segundo período a un nivel tal que da nombre a toda su obra<sup>219</sup>. No en vano la etapa centrada en el cliente es considerada como la mejor fundamentada a nivel teórico. El desarrollo de la teoría de la personalidad es resuelto por nuestro autor en diecinueve proposiciones que va explicando de forma paulatina. Nos vamos a basar, sobre todo, en este capítulo de su libro<sup>220</sup> para analizar los constructos teóricos fundamentales de su teoría, sin seguir estrictamente la enunciación de las proposiciones, y sin menoscabo de las aportaciones de otros documentos.

Para empezar Rogers habla de un concepto central en su teoría, el *campo fenoménico*, también llamado, entre otras formas, *campo experiencial*. Este sólo es accesible de manera completa al propio individuo, ya que está compuesto por todas aquellas cosas que son experimentadas por él mismo; es decir, que al ser la experiencia algo inmediato y personal del individuo nadie puede acceder a ella de la forma en que le está posibilitada a él mismo. El resto de aspectos esenciales de lo que Rogers dice sobre este campo experiencial se podría resumir en unas cuantas ideas:

1º) Sólo una pequeña parte de ese conjunto global de experiencias llega a hacerse consciente al sujeto; consistiendo dicho 'hacerse consciente' en la simbolización. No obstante, gran parte de ese mundo de experiencias, aunque no

---

<sup>218</sup> Tendremos ocasión más adelante de desarrollar este y otros temas en referencia al concepto de yo.

<sup>219</sup> En la edición que nosotros trabajamos es el capítulo XI, en la parte III del libro.

<sup>220</sup> Pp. 410-433.



llegue a hacerse consciente es, sin embargo, accesible a la consciencia, está disponible a ella.

2º) Carl Rogers trata de explicar el fenómeno de conscienciación de dichas experiencias mediante el esquema gestáltico de figura-fondo. Cuando una experiencia se hace consciente pasa a ser figura, permaneciendo el resto como fondo.

3º) Rogers se aparta, gracias a este concepto, de la objetivización que suele hacerse en el mundo psicológico en aras de la cientificidad:

«No importa cuán adecuadamente intentemos medir el estímulo, ya sea un punto luminoso, un pinchazo, un fracaso en un examen, o alguna situación algo más compleja; y no importa cómo intentemos medir al organismo percipiente, ya sea mediante tests psicométricos o mediante mediciones fisiológicas; sigue siendo válido que el individuo es el único que puede saber cómo fue percibida la experiencia»<sup>221</sup>

De esta forma, con este constructo, Rogers hace una nítida declaración en cuanto al papel determinante del mundo subjetivo de la persona y su importancia para explicar el desarrollo humano. En realidad, lo que importa a partir de ahora no es la realidad en sí, tal cual, sino el *percibir* del sujeto.

4º) El conocimiento total del propio campo fenoménico es sólo potencial. La conciencia real del campo de experiencias propio es limitada.

Unos años más tarde, en 1959, presenta una exposición del término 'experiencia' algo más elaborada. En este caso nos habla de que con él expresamos cualquier cosa que ocurra en el interior del organismo y que esté "potentially available to awareness"<sup>222</sup>. Es decir, que aún cuando rechazemos determinado

---

<sup>221</sup> Pág. 411.

<sup>222</sup> Carl R. ROGERS, "A Theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework", en S. Koch (Ed.), *Psychology: a study of a science*, Study I. *Conceptual and systematic*, Vol. 3: *Formulations of the*

tipo de experiencias orgánicas, ya sean de origen visceral o sensorial, por amenazantes al propio yo, estas siguen siendo *potencialmente* accesibles a nuestra conciencia, con lo que siguen siendo experiencias. La terapia se encargará de facilitar dicha realización. De hecho, la disponibilidad para la conciencia en acto, digamos, tiene lugar cuando no se dan los obstáculos descritos.

«When an experience can be symbolized freely, without defensive denial and distortion, then it is available to awareness».<sup>223</sup>

De esta forma, los sucesos internos del organismo, cabría clasificarlos en tres grupos: aquellos que no son potencialmente accesibles a la conciencia debido a su naturaleza, como determinados eventos de carácter fisiológico; los que sí lo son pero de alguna forma es rechazada esta posibilidad por ser percibidos como una amenaza a la configuración del yo; y los que de hecho están disponibles a la conciencia como efecto de una organización deseable de la personalidad según Rogers. Los dos últimos son los que conforman la *experiencia*, siendo la potenciación del tercero el propósito de la terapia.

Por otro lado, el mundo interno de experiencias es siempre cambiante, y lo es alrededor del individuo. El subjetivismo de Rogers entroniza al sujeto como centro del universo, si entendemos como tal lo que para el individuo lo es.

Dentro de esta línea, una idea esencial es que, para el individuo, su realidad es la percepción de la misma propiamente dicho. No reaccionamos ante la realidad en sí -si es que esta existe- sino ante lo percibido. Podemos decir que, a pesar de no entrar en este punto en cuestiones filosóficas, nuestro autor hace afirmaciones de hondo calado, ya que el subjetivismo de su teoría es llevado hasta el extremo. Es decir, que una afirmación es verdadera porque hay un acuerdo más

---

*person and the social context*, New York, McGraw-Hill, 1959; págs. 184-256. La cita se encuentra en la página 197. (Por otra parte, hay una versión traducida: *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1998).

<sup>223</sup> *Ibíd.*, pág. 198.

o menos amplio en ello, “toda percepción es de naturaleza transaccional”<sup>224</sup>. De alguna forma, el hombre construye la realidad:

«De este modo, este escritorio es “real” porque la mayor parte de las personas de nuestra cultura lo percibirán de una manera muy similar a como yo lo percibo»<sup>225</sup>

Ciertamente, las ‘comillas’ puestas a la palabra *real*, no quitan demasiada importancia al hecho en sí. La afirmación es de suma trascendencia en el modelo de orientación centrado en el cliente. El análisis fenomenológico de nuestro autor no es aplicado a la condición relacionada con el *sentido de verdad* humano, podríamos decir. Lo cierto es que no se detiene a verificar la necesidad de que para el sujeto algo tenga que ser *verdad* para poder ser creído, o, trasladado al ámbito del concepto de “real”, el objeto en cuestión deba poder incluirse en un sistema más amplio que podríamos llamar la *verdadera o auténtica* realidad. Por el contrario, “cada percepción es esencialmente una hipótesis relacionada con las necesidades del individuo” (pág. 413). Con lo que el *self*, la estructura del yo, parece consistir, entonces, en una simbolización o concientización de ciertos aspectos de la experiencia, ya que, cuando simbolizo algún tramo experiencial es porque está asociado o relacionado con alguna *necesidad* propia. Es por ello que Rogers afirmará que nuestra vida cotidiana se desenvuelve en un “mapa” de la realidad y nunca en la realidad misma.

Para nuestro autor, el organismo es un todo coherente que responde de manera intencional. Cuando una parte o elemento del mismo se modifica, todo el entramado es afectado de alguna forma. Rogers no aporta, en este caso, estudios que avalen su afirmación aplicada al ámbito de lo psicológico, pero pone diversos ejemplos entresacados de su práctica clínica. Esta idea guarda relación con una antigua afirmación suya que podemos aplicar al organismo como totalidad y sólo

---

<sup>224</sup> Carl R. ROGERS, *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1998, pág. 28.

<sup>225</sup> *Psicoterapia centrada en el cliente*, pág. 412.

como totalidad, ya presente desde un primer momento de la terapia no directiva, aunque no tan elaborada como ahora. La confianza de nuestro autor en el cliente, tiene su base en la existencia de un impulso básico al crecimiento, el cual está presente en la naturaleza de forma generalizada y, como no podía ser menos, también en el hombre, si bien sólo es entendible desde el organismo como globalidad. No obstante, esta tendencia tiene una direccionalidad, no ocurre de cualquier manera, sino que conlleva una meta o modelo hacia el cual se orienta. El modelo del que hablamos es congruente con los resultados de la terapia; de hecho, esta tiene como cometido que los obstáculos al despliegue y actuación de dicha tendencia sean minimizados o eliminados.

En la cima de la taxonomía conceptual terapéutica, y hablando desde la eficacia y el desarrollo de todo el proceso, está la confianza del consejero en esta tendencia. Es el cliente, en virtud de este impulso básico, el que le da sentido al proceso terapéutico.

«El terapeuta toma conciencia de que la tendencia progresiva del organismo humano es la base en la que confía más profunda y fundamentalmente»<sup>226</sup>

No obstante, estamos hablando de la obra de madurez de Carl Rogers, ha tenido tiempo nuestro autor de percatarse de la dureza del camino por alcanzar esa actualización hacia la cual tiende el impulso básico del ser humano. No es fácil acceder a esta condición o estado deseable, sino que hay que aprender a caminar aún en medio de los incómodos obstáculos. Y llegados a este punto, a pesar del momento especialmente determinante del desarrollo del pensamiento rogeriano, nuestro autor despunta con otro hito de cierta ingenuidad al afirmar lo siguiente:

«Sin embargo, en la casi totalidad de los individuos, la dirección progresiva del crecimiento es más poderosa que las satisfacciones de seguir

---

<sup>226</sup> *Ibíd.*, pág. 416.

siendo infantil. El niño se realizará, a pesar de las dolorosas experiencias que atraviere al hacerlo. De la misma manera, se hará independiente, responsable, se autodirigirá, se socializará, a pesar del sufrimiento que frecuentemente implican estos pasos».<sup>227</sup>

Haría falta ahondar más para saber hasta qué punto la afirmación de Rogers es acertada o, tal como parece, incurre en una apresurada afirmación. La generalización del texto citado no parece responder a la realidad, por cuanto que habría primero que acudir a algún tipo de estudio empírico que reflejara la proporción de niños que, efectivamente se hacen independientes, responsables, etc., a pesar del supuesto sufrimiento que han tenido en sus vidas. Se puede afirmar la existencia de tal tendencia al crecimiento y despliegue de nuestras potencias, de ello hay indicios, si bien, habría que preguntarse por los mismos que hacen suponer la socialización correcta de qué número o tanto por ciento de niños de tal o cual región.

Por otro lado, aparece aquí otra afirmación de profundas consecuencias. Rogers asevera la correspondencia entre la percepción clara, nítida, de los dos factores de elección -la conducta progresiva y la regresiva- y la elección de hecho en el sentido de la tendencia al crecimiento. En realidad, lo que abre la posibilidad del impulso básico del que nos habla nuestro autor, lo que le permite desplegarse y actuar, es la misma percepción del sujeto.

Unos años después afirmará Rogers algo significativo sobre la llamada *tendencia actualizante*, la cual aparece como el concepto fundamental de su sistema teórico; dicha fuerza de crecimiento, al atribuirse única y exclusivamente al organismo como totalidad, no permite atisbar una diferenciación de leyes o principios según de que aspectos o ámbitos de dicho organismo estemos hablando, todo es lo mismo en este sentido.

Avanzamos ahora hacia dos ideas dignas de ser analizadas. Por un lado, nuestro autor remarca nítidamente una opción de carácter indudablemente racionalista al afirmar que el individuo actúa movido por unas necesidades tal como son experimentadas. Rogers concibe al individuo de una forma análoga a

---

<sup>227</sup> *Ibíd.*

como lo han hecho otras escuelas de pensamiento que podríamos considerar dentro un paradigma cercano. Es el caso de la *terapia racional-emotiva*, fundada por Albert ELLIS<sup>228</sup>, cuyo principio general tiene mucho que ver con lo que queremos

---

<sup>228</sup> Puede consultarse de este autor: *Rational Emotive Behavior Therapy: It Works for me - It Can Work for You*, Prometheus Books, New York, 2004. Podemos retomar de esta obra una de las ideas clásicas al respecto que el autor llama *insight* número 1 (pág. 243): "You largely choose to disturb yourself about the unpleasant events of your life, although you may be encouraged to do so by external happenings and by social learning. You may feel the way you think. When obnoxious and frustrating things happen to you at Point A (Activating Events or Adversities), you consciously or unconsciously select Rational Beliefs (RBs) that lead you to feel sad and regretful, and you also select Irrational Beliefs (IBs) that lead you to feel anxious, depressed, and self-hating." Conocida es la importancia que en la terapia racional-emotiva se conceden a las formas de percibir o interpretar el evento o acontecimiento que, aparentemente, provoca una emoción o un estado negativo en la persona. Este modelo hace recaer el peso de nuestro estado o reacción, sobre determinadas ideas que nos decimos a nosotros mismos al respecto. Lucien AUGER, que se inspira ampliamente en las ideas de ELLIS, nos dice lo siguiente: "Por otra parte, como la fuente de las emociones no está en los acontecimientos o en las personas externas, sino en las ideas que nos expresamos a nosotros mismos a propósito de tales acontecimientos o personas, es a esas ideas formuladas en nuestro lenguaje interior a las que habrá que dedicarse para llegar a controlar eficazmente las emociones desagradables." (*Ayudarse a sí mismo. Una psicoterapia mediante el uso de la razón*, trad. de Juan J. García Valenceja, Editorial Sal Terrae, Santander, 1994, pág. 17). Auger nos propone en la misma página, que la *causa directa* de una emoción son las ideas o afirmaciones que el sujeto se dice a sí mismo en referencia al suceso al que normalmente atribuimos dicha causa. Por nuestra parte, sólo queremos llamar la atención de la analogía de esta afirmación con lo que nos dice Rogers. Además, ambas ignoran una más que sutil diferenciación entre los varios agentes causales posibles. Tanto en un caso como en otro, hay un desentendimiento de lo que en la filosofía clásica y en la escolástica se vino en llamar *causa final*; en ambos autores se hace hincapié en lo que sería la *causa eficiente*, de tal manera que se resuelve todo el fenómeno de la causalidad en el agente directo que provoca el hecho en sí, mas no se tiene en cuenta aquello hacia lo que se tiende (*causa final*). De hecho, el individuo que se estremece al presenciar el choque de dos vehículos, reacciona ante el acontecimiento

mostrar. En realidad, y sin afán de extendernos demasiado en esta idea sobre el racionalismo, cabe sólo decir que el énfasis de Rogers por lo perceptivo hasta el punto en que llega a expresarse, es heredero de la filosofía moderna, al menos en cuanto a su afán de situar el yo como fundamento del conocimiento. Si bien tendremos ocasión de extendernos en este punto, importa señalar las consecuencias que en su evolución tendrá la teoría rogeriana siendo coherente con esta idea. Si lo que importa es la realidad tal y como el sujeto la percibe, sin vocación de objetividad en el sentido más naturalmente realista de la palabra, entonces, lo compartido, lo que es igual para uno y otro individuo, ya no sirve de puente entre ambos; cada persona se convierte en una isla llamada a construir lazos de unión con otras personas, creando tal realidad con las propias manos.

«Cada persona es una isla en sí misma, en un sentido muy real, y sólo puede construir puentes hacia otras islas si efectivamente desea ser él mismo y está dispuesto a permitírselo. Por esta razón, pienso que cuando puede aceptar a un individuo, lo cual significa aceptar los sentimientos, actitudes y creencias que manifiesta como una parte real y vital de sí mismo, lo estoy ayudando a convertirse en una persona, y a mi juicio esto es muy valioso»<sup>229</sup>

---

porque tiene claro que no es una fantasía, sino que le atribuye *verdad*. Esto debe tenerse muy en cuenta porque, si lo que provoca de forma directa la emoción es lo-que-ha-sido-percibido, no es menos cierto que, la percepción, tal como la entienden estas dos escuelas, está sirviendo a la *verdad* en todo caso, luego la causa final de todo acto o reacción, es siempre la *verdad* en este sentido. Podríamos decir que el *percepto* está realizando la afectación física de la verdad en el individuo. No es más causa *lo percibido* que *lo en sí*, podríamos decir. Es más, la causa última es lo en sí; de tal manera que con esta idea se podrían asentar las bases de un supuesto análisis fenomenológico que nuestro autor no tiene en cuenta, ya que el suyo se limita a lo inmanente. Si Carl Rogers afirma que no es de esta manera, que la causa propiamente dicha es lo perceptual, entonces cae en la misma afirmación que el racionalismo clásico y el escepticismo en general, al valorar la hipotética necesidad de un tercer espectador ideal que verificara si lo percibido se corresponde con *lo en sí*.

<sup>229</sup> *El Proceso de convertirse en persona*, Paidós, Barcelona, 2009, pág. 30.

Pero téngase muy en cuenta que, 'ser él mismo' significa enraizarse más en esa subjetividad que le lleva a ser isla, puesto que expresar, aceptar y vivenciar los sentimientos, emociones y actitudes de la forma que propone Rogers, es seguir potenciando la propia subjetividad. En este sentido, no existen los 'puentes' hacia los demás como algo dado, como una realidad objetiva y compartida, sino que el constructivismo, en el más extenso sentido de la palabra, está aquí presente. Por otro lado, Reinhard TAUSCH y Anne Marie TAUSCH apuntan algo muy coherente con lo que estamos diciendo. La misma individualidad humana, basada en el concepto de *self*, es lo que hace que el hombre permanezca como *sujeto* (sujeto) por naturaleza, y provoca que «cada uno de nosotros viva en un mundo muy distinto al tener frente a estímulos exteriores objetivamente iguales sensaciones y percepciones muy diferentes»<sup>230</sup>

La segunda idea a que hacemos referencia tiene que ver con la motivación básica que Rogers supone a la conducta, que es la satisfacción de la necesidad subjetiva. Es decir, que tanto en la afirmación que señalamos en primer lugar como esta, se amparan en y promulgan un inmanentismo radical, por cuanto que en el primer caso, no atiende el porqué, la razón o el 'hacia donde'. Mientras que en este segundo caso, lo que mueve la conducta humana no tiene que ver con la realización de ningún propósito, no al menos en el sentido de que sean metas más allá de mi propia necesidad. Si bien, Carl Rogers, en función de ese racionalismo del que hablamos (véase la nota a pie de página al respecto) nos diría que, en el momento en que una meta *me* motiva, ya se convierte en *mi* meta, y por lo tanto es una necesidad mía. Esto ocurre porque, al no contemplar el *sentido de verdad* como parte integrante de la naturaleza humana, nada puede trascenderme, porque todo parte de mí mismo; todo lo que hay en mí soy yo mismo, y nunca nada que me trascienda o me ponga en contacto con una *realidad* (entiéndase bien este concepto) más allá de mí mismo. Para nuestro autor, todas las necesidades se

---

<sup>230</sup> *Psicología de la educación*, Herder, Barcelona, 1981, pág. 63. (Citado por E. M. CASANOVA: "El Desarrollo del concepto de sí mismo en la teoría fenomenológica de la personalidad de Carl Rogers", (1993), Vol. 46, Nº 2, *Revista de Psicología General y Aplicada*, pp. 177-186. [Página de la cita: 179]).



remiten, en el fondo a una misma necesidad última, la de conservar y desarrollar el organismo.

Pero la afirmación de Carl Rogers tiene unas trascendentales consecuencias, entre otras cosas la devaluación de la realidad natural que, según el sentido común, conocemos como tal. O al menos, a esa conclusión se llegaría si la lleváramos hasta sus últimas consecuencias.

«Un hombre en el desierto luchará duramente por alcanzar el “oasis” que percibe en su espejismo, del mismo modo que se esforzaría por alcanzar un pozo de agua verdadero (...) Frecuentemente, por supuesto, la percepción tiene un alto grado de correspondencia con la realidad, pero es importante reconocer que es la percepción, y no la realidad, lo crucial en la determinación de la conducta»<sup>231</sup>

Lo crucial, tal y como lo expresa Rogers, es para él lo inherente al mismo hecho de la conducta y no lo que está más allá de ella. En cierto modo pone a un nivel análogo lo real en sí con el espejismo, siempre y cuando yo lo perciba como real. Por eso, el modelo centrado en el cliente tiende hacia un experimentalismo de corte empirista en el cual se realiza y desarrolla. La manera en que nuestro autor subsana el problema es sometiendo continuamente a verificación la experiencia<sup>232</sup>; el conocimiento de corte realista no existe o sí existe pero en un sentido diferente al que entendemos de forma natural.

---

<sup>231</sup> *Psicoterapia centrada en el cliente*, pág. 418.

<sup>232</sup> «For our own definition we might say that a perception is a hipótesis or prognosis for action which comes into being in awareness when stimuli impinge on the organism. When we perceive “this is a triangle,” “that is a tree,” “this person is my mother,” it means that we are making a prediction that the objects from which the stimuli are received would, if checked in other ways, exhibit properties we have come to regard, from our past experience, as being characteristic of triangles, trees, mother». (“A Theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework”, p. 199).

Otro concepto que ha estado apareciendo a lo largo de este segundo período rogeriano es el de *marco interno de referencia*. La importancia metodológica de este es crucial, debido a la visión fenomenológica a la vez que inmanentista de Carl Rogers. Él nos pone en alerta con respecto a la imposibilidad de que alguien pueda llegar a conocer perfectamente dicho marco de referencia de un sujeto. Para que esto fuera posible, habría que captar todas sus experiencias viscerales y sensoriales, todo su campo experiencial, tanto consciente como inconsciente; lo cual resulta ser una quimera. Pero Rogers defiende el marco de referencia del individuo como objeto de ciencia aunque su conocimiento vaya a ser siempre imperfecto. La terapia, tal como la entiende nuestro autor, es un momento privilegiado para acceder a dicho material, pues sólo en la medida en que el individuo no se encuentra amenazado, puede ser él mismo y sacar afuera y expresar los contenidos internos.

Lo cierto es que puede verse aquí una postura no exenta de cartesianismo. Nuestro autor le da autoridad y cuerpo a la ciencia, al conocimiento, gracias al concepto de 'yo'. El fundamento de la ciencia es el ego; si bien, en este caso, se reelabora a través del concepto 'marco interno de referencia'. Para Rogers, la psicología como ciencia, pasaría por esto.

Llegamos en este punto al constructo más determinante del modelo de orientación centrado en el cliente, el *self*. Carl Rogers pasó de infravalorar tal concepto a convertirlo en el objeto real de la terapia, la configuración del sí-mismo<sup>233</sup>. Cabe advertir que tal concepto es conocido con muchos nombres, sobre los cuales, algunos autores establecen diferencias, mientras que otros los interpretan prácticamente como sinónimos: yo, *self*, sí-mismo, estructura del sí-mismo... si bien, nuestro autor establece, según la ocasión algunos matices. En cualquier caso, la evolución de este concepto en el pensamiento rogeriano, le lleva

---

<sup>233</sup> «Hace tiempo, antes de interesarme por la conceptualización teórica, yo estaba convencido de que nociones como la de "yo" estaban desprovistas de valor científico y que representaban simplemente vestigios de la psicología introspectiva». (Carl ROGERS y G. Marian KLINGET, *Psicoterapia y relaciones humanas. Teoría y práctica de la terapia no directiva*, Tomo I: *Exposición general*, trad. de Mercedes Valcarce, Alfaguara, Madrid, 1971, pág. 197).

a concluir en 1959, en su obra más elaborada intelectualmente hablando, lo siguiente:

«These terms refer to the organized, consistent conceptual gestalt composed of perceptions of the characteristics of the “I” or “me” and the perceptions of the relationships of the “I” or “me” to others and to various aspects of life, together with the values attached to these perceptions»<sup>234</sup>

El *self* es una configuración perceptual, siempre cambiante, pero organizada y coherente, sobre uno mismo. Es una parte del campo fenoménico que se va diferenciando gradualmente del mismo. Rogers acude al carácter evolucionista del desarrollo humano, y parte de la situación en la que el niño se encuentra al respecto. Para nuestro autor, en un primer momento de nuestra vida, durante la infancia, al mismo tiempo que surge la conciencia del yo, se experimenta también la valoración positiva de los diferentes eventos internos del organismo. El problema en estas edades es que no se dispone de la capacidad simbólica que permitiría la elaboración del yo adulto. Así y todo, lo más significativo de esta época, son dos cuestiones que ya empiezan a incidir en lo que conocemos como el *self*. Por un lado, estaría la asimilación por parte del niño de las valoraciones externas a su propio organismo, aquellas que provienen principalmente de los padres o educadores, así como de la sociedad en general. El niño introyecta determinado tipo de valoraciones como si proviniesen de sí mismo. Aparecen, de esta forma, las primeras distorsiones en el proceso de simbolización de la experiencia. Por otro lado, el segundo aspecto que va a determinar la formación del *self* es una experiencia primordial que proviene de ser amado por los padres. Rogers propone que este es un acontecimiento especialmente estructurante en los primeros pasos de la formación del yo.

A la hora de hablar del yo, tengamos en cuenta que no debe considerarse en ningún caso como una entidad concreta distinta o diferenciada del resto del organismo, ya que este «does not “do” anything. It is only one expression of the

---

<sup>234</sup> “A theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework”, p. 200.

general tendency of the organism to behave in those ways which maintain and enhance itself»<sup>235</sup>. Y cabría decir que, el *self*, no 'hace' nada porque en realidad no es nada -o es 'nada'- pues está hecho de estofa perceptiva. De cualquier forma, siempre que hablamos del yo estamos haciendo un acto de abstracción considerable; el mismo autor se cuestiona sobre este término, y deja abiertos una serie de interrogantes, de los cuales escogemos el siguiente: "¿Es simplemente la parte simbolizada de la experiencia?"<sup>236</sup>. Las afirmaciones y definiciones que propone Rogers sobre el concepto de *self*, hacen pensar en la dificultad de hacer una descripción definitiva del mismo. De alguna forma, y en coherencia con su visión de este, pareciera que no hay una línea clara de separación con respecto a la realidad experiencial total. Las conclusiones que pueden extraerse de su forma de entender todo este entramado, es que, en un principio, todo es experiencia, pero, al no poder ser simbolizada -hacerla consciente con propiedad-, el niño se limita a 'experienciar' de una forma *sui generis*, no hay un *self* fruto de la capacidad de concientización. Ahora bien, de manera paulatina hay una parte de la experiencia que se va separando y queriendo hacerse independiente del *campo experiencial* total, el cual, es casi algo indeterminado en un primer momento. El nacimiento del *self* y todo el desarrollo del mismo durante la vida están marcados por el error y la ansiedad y otros aspectos negativos, todo en la medida en que se aparte de aquel campo fenoménico del que emana y no se identifique con él. Es la terapia lo que devuelve el yo a su estado auténtico, original digamos, al hacer que sea coherente con la experiencia global del organismo, desde la cual fue emitido. El *self* es concebido, de esta forma, como una "estructura de experiencias disponibles a la conciencia"<sup>237</sup>. Es decir, que si entendemos por disponibilidad para la conciencia "cuando una experiencia puede simbolizarse libremente, sin negación defensiva ni distorsión"<sup>238</sup>, entonces, la acción terapéutica, que se centra en facilitar en el sujeto tal estado, está promoviendo el desarrollo y expansión del *self*. Pero, en cuanto a la meta de la terapia, que en un primer momento puede

---

<sup>235</sup> "A Theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework", p. 196.

<sup>236</sup> *Psicoterapia centrada en el cliente*, pág. 422.

<sup>237</sup> *Psicoterapia y relaciones humanas. Teoría y práctica de la terapia no directiva*, pág. 201.

<sup>238</sup> *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, pág. 27.

parecer la hipertrofia del yo -que lo es-, termina por evolucionar en el pensamiento rogeriano hacia el lado más místico del asunto, para imaginar un retorno del 'yo' a los orígenes, fundiéndose en el todo primigenio del campo experiencial. Esta última idea la recogemos de una entrevista realizada a nuestro autor en el año 1982<sup>239</sup> por Jaume Sebastián CAPÓ:

«Pienso que en una persona que funciona plenamente -un estado que nunca se logra por completo- el "self" desaparecería y el "experiencing" sería el "self", de tal modo que si se preguntase a esta persona "cómo se ve a sí misma", la respuesta sería "soy lo que estoy experimentando ahora; así es como me veo". Por ello no sería necesario, ni existiría, ningún concepto del sí-mismo separado en una persona que funciona plenamente».<sup>240</sup>

Podemos ver cómo, ya al final de su vida, Carl Rogers completa la teoría sobre el *self* acudiendo a una solución bastante peculiar, ya que sus razones y afirmaciones, como vemos en cierto momento y volveremos a ver, se apartan de lo científico y riguroso, al menos tal y como es entendido desde el saber oficial.

A partir de esa elaboración teórica, Rogers desarrolla la influencia que el *self* tendría para el proceso de concientización de la experiencia. El *self* es una instancia que determina la conducta y la vida en general del individuo. De ahí que sea imprescindible acudir a tal concepto para explicar la dinámica de la simbolización o concientización de la experiencia. Es decir, que el sí-mismo que un individuo posee determinará lo que se simboliza y lo que no y la forma de hacerlo. No todas las experiencias que nos pueden ayudar a expandirnos son simbolizadas, no todas las que debieran serlo, se podría decir. En realidad, el

---

<sup>239</sup> Esta entrevista ha sido consultada en Internet, en *Revistes Catalanes de Accés Obert (RACO)*, la reseña de la fuente es: "Entrevista con Carl R. Rogers", J. SEBASTIÁN CAPÓ, (1982), *Educació i Cultura: Revista Mallorquina de Pedagogia*, Vol. 3, pp. 185-192. La dirección web para consultar dicha entrevista es: <<http://www.raco.cat/index.php/EducacioCultura/article/view/70106/86427>> (consultado el día 18-7-2014).

<sup>240</sup> Pág. 187.

sentimiento de amenaza hacia esta estructura interna personal hace que sean tamizadas las experiencias que se juzgan simbolizables y las que no. Habiendo, de esta manera, algunas que lo serán por percibirse cierta relación con el *self*; otras que al no guardar ninguna relación serán ignoradas, es decir, al no satisfacer ninguna necesidad; y otras a las cuales se les negará dicha simbolización por ser percibidas como una amenaza a la estructura del *self*. Las experiencias no simbolizadas permanecen como sensaciones de carácter orgánico, tanto las que no lo son por no guardar relación con el sí-mismo como las que fueron rechazadas como amenazantes para el yo, aunque ambas son potencialmente simbolizables, accesibles a la conciencia<sup>241</sup>. Es decir, que la orientación de la terapia, hasta que nuestro autor llegue a sus últimos años -si bien ya no hablamos del modelo centrado en el cliente en sí- es una expansión del yo, como si este 'engordara'. Podemos ver cómo, si contrastamos el acontecimiento descrito con el que apuntábamos más arriba de desaparición del yo, Rogers sigue cayendo en la antigua problemática personal de compatibilización de los diversos extremos de la existencia. La vida natural mantiene una convivencia del yo personal con la realidad o experiencia de la realidad; pueden coexistir ambos. El problema en Carl Rogers sería un desplazamiento del todo a la nada, del yo como absolutizador de lo existente a lo existente (entiéndase como 'experiencing') como única realidad, de tal manera que el *self* -que se supone determina la identidad personal como diversa de 'lo otro'- ya no es necesario. La relación fondo-figura explica en el modelo centrado en el cliente la dinámica de la conversión simbólica del campo fenoménico, cuyos elementos pasan a ser sí-mismo. Pero esta

---

<sup>241</sup> Rogers nos propone un ejemplo muy clarificador: «El adolescente que ha sido criado en un hogar extremadamente solícito, y cuyo concepto de sí mismo es el de quien se siente agradecido hacia sus padres, puede sentir una intensa rabia ante el sutil control que se ejerce sobre él. Orgánicamente experimenta los cambios fisiológicos que acompañan a la rabia, pero su yo consciente puede impedir que esas experiencias sean simbolizadas y por lo tanto percibidas conscientemente. O puede simbolizarlas de alguna manera distorsionada que sea coherente con su propia estructura: por ejemplo percibir esas sensaciones orgánicas como "un feo dolor de cabeza"». (*Psicoterapia centrada en el cliente*, pág. 428).

característica relación fondo-figura ya no será interpretada de la misma forma cuando el individuo pase a ser, estrictamente hablando, 'experienciar'.

Llegados a este punto, es necesario comentar el significado de un concepto que nuestro autor hubo de utilizar en su momento para poder explicar la capacidad de selección de estímulos del sujeto previa a la percepción propiamente dicha. Rogers tomó el concepto de McCleary y Lazarus, quienes mostraron, mediante el resultado de unos estudios, que el organismo humano es capaz de discriminar determinados estímulos previa concientización de los mismos<sup>242</sup>. El resultado es el concepto de *subcepción*, el cual cumple una función imprescindible en la obra de Rogers; de otra forma no podría explicarse cómo el sujeto puede juzgar como amenazante para el yo un estímulo que aún no es 'percibido'. Esta idea permita a nuestro autor sostener que el individuo puede negarle a la consciencia determinado tipo de experiencias de las cuales no ha sido consciente nunca. Así, define la *subcepción* como "una respuesta orgánica fisiológica evaluadora y discriminativa ante la experiencia, que puede preceder a la percepción consciente de tal experiencia"<sup>243</sup>. Rogers cita a Richard HOGAN<sup>244</sup>, quien desarrolla una serie de elementos relacionados con el proceso psicológico que implica la amenaza y la defensa, exponiendo ocho puntos al respecto. Por nuestra parte, entendemos como más interesantes para nuestro trabajo dos de

---

<sup>242</sup> Pueden consultarse esta información en un libro de Richard S. LAZARUS: *Fifty years of the research and theory of R. S. Lazarus. An Analysis of historical and perennial issues*, Laurence Erlbaum Associates, New Jersey, 1998. (Pp 87-99 del libro: "Autonomic discrimination without awareness: a study of subcepcion", de R. S. Lazarus y Robert A McCleary, 1951). En este documento, se nos dice lo siguiente en referencia al estudio de los autores citados: "The results indicate that at tachistoscopic exposure speeds too rapid for correct recognition, subjects are able to give discriminatory responses as measured by their galvanic skin response (GSR). This perceptual process was called by the authors subcepcion" (pág. 87).

<sup>243</sup> *Psicoterapia centrada en el cliente*, pág. 429.

<sup>244</sup> La obra principal citada por Rogers es una tesis doctoral y tiene como referencia la Universidad de Chicago, 1948: *The development of a measure of client defensiveness in a counseling relationship*. La segunda, de la que extrae las citas es un resumen de la misma, con el mismo título y la misma referencia.

ellos, el 5 y el 8. El primero dice que “la conducta defensiva reduce la conciencia de amenaza, pero no la amenaza misma”, el segundo que “esta secuencia defensiva se limita por la necesidad de aceptar la realidad”. Lo importante de las afirmaciones para nosotros radica en la consideración objetiva que se hace de la amenaza en sí; el ‘poder’ del individuo en la *construcción* de la realidad no alcanza a la necesidad inexorable de aceptar lo que nuestro autor entiende por ‘realidad’, que en este caso consiste en la experiencia subjetiva de carácter orgánico, se supone que fruto de la *subcepción*. Por lo tanto, es interesante señalar que, para Carl Rogers, la experiencia orgánica sería la fuente de la que emana toda realidad digna de ser considerada como determinante, la cual asumiría la condición de objetividad que el ser humano necesita como asidero. De esta forma, el sujeto se soporta a sí mismo y, al tener como suelo su propio organismo también confirma, en coherencia con la totalidad de la obra rogeriana, su autosuficiencia, en una especie de paráfrasis de ‘la coleta del barón de Münchhausen’<sup>245</sup>.

La subcepción puede convertirse en percepción consciente mediante la terapia, ya que supone una situación peculiar que se define por la ausencia de aquellas amenazas que impiden el paso a la conciencia de determinado tipo de experiencias orgánicas. A este respecto, si estas no son nunca amenazas reales, en el sentido de que en ningún caso impiden la conservación o el crecimiento del individuo, lo que de verdad son impedimentos *per se*, es generalmente la actitud y el posicionamiento social. El individuo construye el *self* mediante un proceso de introyección de valores y actitudes sociales. Por eso, esta es la amenaza real, que, por el contrario, el sujeto percibe como refugio. A este respecto, nuestro autor considera que es el orientador o consejero quien en realidad puede aceptar al individuo tal como es, según el campo experiencial que aspira a ser aceptado e integrado en el yo, según un proceso adecuado de simbolización. En este caso, el yo se expande según su aspiración real.

Si nos damos cuenta, lo realmente importante tiene mucho que ver con lo que no viene de fuera del individuo. La subjetividad es lo que salva al cliente, la

---

<sup>245</sup> No vamos a ahondar más en esta idea, pero no queremos dejar la oportunidad de señalar el campo de digresión al respecto que puede abrirse si tenemos en cuenta la conexión con muchas otras escuelas o aportaciones en psicoterapia. Baste recordar, por ejemplo, la obra de Paul WATZLAWICK, *La coleta del barón de Münchhausen*.



instalación en una visión del mundo que le permite construir *su* propia realidad. Ya sea una experiencia que le rebaja en una capacidad concreta como otra que le devuelve a la evidencia de su habilidad, si contradicen el concepto de sí mismo, pueden interpretarse como amenazadoras y ser relegadas al puro nivel orgánico. En este caso, no es una variable externa lo que va a facilitar la aceptación por parte del sujeto, ya que a todas luces hay aquí, según el pensamiento rogeriano, un claro intrusismo; es la pura experiencia del individuo la que le va a confirmar o no su verdadera condición. Este experimentalismo concebido como eficaz, sólo requiere la aceptación incondicional de todo su mundo experiencial por parte del terapeuta.

Siguiendo con el problema del *self*, otro aspecto importante es su relación con la conducta, el cual ya ha sido señalado en diversas ocasiones. El sujeto actúa en función del concepto de sí mismo que ostenta. Dicho de otro modo, dado que el *self* representa la totalidad del campo experiencial que puede ser considerado bajo el control del individuo, todo lo que es concientizado por este es considerado como parte del sí mismo, con lo que tiene un valor normativo primordial; nada puede ser buscado si no es compatible con la estructura del yo<sup>246</sup>, ni pueden utilizarse fórmulas de búsqueda para satisfacer las propias necesidades que estén fuera de dicho concepto y sean incompatibles con el mismo. Por ello, el sujeto busca, efectivamente, satisfacer una necesidad con cada conducta, pero adoptando estrategias que no desafíen la gestalt presente del yo. Esto no quiere decir que Carl Rogers no admita determinado tipo de conductas que se implementen a partir de elementos del campo experiencial que no han sido simbolizados; en este caso, y en coherencia con lo explicado más arriba, no puede esperarse, sin embargo, que tales conductas entren en el campo de control del sujeto, de tal manera que durante las mismas, el individuo no es “dueño de sí”.

---

<sup>246</sup> A este propósito aclaramos la diferenciación o matiz que Rogers establece cuando usa conceptos diferentes para referirse al *self*. En “A Theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework”, página 200, nos dice lo siguiente: “The term *self* or *self-concept* is more likely to be used when we are talking of the person’s view of himself, *self-structure* when we are looking at this gestalt from an external frame of reference”. No hay, pues, una diferencia substancial, sino más bien de perspective.

«De este modo, un joven cuya educación le había creado un concepto de sí de pureza y de ser completamente ajeno a los “bajos” impulsos sexuales, fue arrestado por levantar las faldas de dos niñas. Insistió en que él no podría haber hecho eso, y cuando se lo careó con testigos dijo que: “No sentía que fuera él mismo”. La sexualidad en desarrollo de ese adolescente, y la curiosidad que la acompaña, constituían una fuerte necesidad orgánica para la cual no parecía haber ningún canal de satisfacción que fuera compatible con el concepto que tenía de sí. El organismo se comportó de manera de lograr satisfacción, pero no sintió que esta conducta fuera -y en verdad no lo era- una parte de su sí-mismo»<sup>247</sup>

Lo que determina, por lo tanto, el significado y el lugar que una experiencia ocupará en la vida cotidiana del individuo, es el concepto que él tiene de su yo. La experiencia que no puede ser simbolizada por su incompatibilidad con la estructura del *self*, si alcanza la conducta y la determina, lo hará sin el salvoconducto del sí mismo, quien le daría la posibilidad de ser integrada en la consciencia del individuo y caer bajo su control. No obstante, queda por señalar algo importante en la forma en que nuestro autor expone esta última idea. Cuando habla de ello, dice que “la mayoría de las modalidades de conducta que el organismo adopta son compatibles con el concepto de sí-mismo”<sup>248</sup>, de manera tal que reconoce que lo identificativo de la vida tal como se aparece y es experienciada en lo cotidiano, conlleva el error y, en todo caso, no es esperable un individuo en pleno funcionamiento que se adhiera a ella como es de esperar si no hay terapia.

Estas últimas ideas guardan mucha relación con lo que Rogers concibe en cuanto al dilema conciencia vs. percepción. Es decir, que aunque para él son sinónimos<sup>249</sup>, la matización entre ambos nos da pie a hacer afirmaciones de

---

<sup>247</sup> *Psicoterapia centrada en el cliente*, pág. 431-432.

<sup>248</sup> *Ibidem*, pág. 430.

<sup>249</sup> “A Theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework”, página 199.

trascendentes consecuencias. Nuestro autor no establece una diferenciación entre ambos conceptos partiendo de una diversidad esencial entre lo real en sí -que provoca las sensaciones- y lo que el individuo posteriormente procesa e interpreta, sino que, si percepción y conciencia son lo mismo pero en diferente rango de generalidad, entonces, debemos entender el concepto de *significado* y su relación con el *objeto* de una forma peculiar. No es que este tenga un sentido, sino que, tal como Rogers atribuye a Hebb, Riesen y otros, "the impingement of the stimuli and the meaning given to the stimuli are inseparable parts of a single experience"<sup>250</sup>. En el pensamiento rogeriano, si se entiende bien la siguiente afirmación, *todo es conciencia*. La realidad de fuera como algo consistente, objetivo y efectivo de hecho, para la concepción realista natural del mundo, en todo caso, *tendría* un significado, mientras que en la teoría de Carl Rogers, todo lo que se puede llamar efectivo para el sujeto humano, *es* significado. No hay una tensión existencial entre el objeto y el sujeto llamada a ser resuelta, como tampoco existe otra entre el yo real y el ideal, sino que en la teoría rogeriana, tienden a eliminarse o aminorarse hasta donde sea posible todas las tensiones que forman parte del curso natural y primario de la vida del hombre. Al sufrimiento no se le *busca* un sentido propiamente dicho, sino que en base a la ruptura de aquella tensión desaparece la relación entre sujeto y objeto en favor del primero, que ahora es creador y tiene poder para *eliminar* el sufrimiento sin necesidad de leer su mensaje. Al psicologizarse la vida humana, las conclusiones que podrían ser de carácter espiritual se reducen drásticamente a las leyes de la *gestalt* y, en general, de la percepción. Si esta es, estrictamente hablando desde el punto de vista de los procesos psicológicos, el significado que le damos al proceso de sensación, entonces, al resumirse todo en una teoría de la percepción, aparece el pensamiento rogeriano como una concepción subjetiva del ser humano hasta sus últimas consecuencias. Por todo ello, la conducta humana, como una parte más de la vida, sólo puede tener sentido si cae bajo el control del individuo. No se entiende, sin embargo dicho control en el sentido de un dominio de sí, pues este tiene un carácter moral básicamente, sino que psicológicamente todo esté bajo la égida de mi capacidad plenipotenciaria.

---

<sup>250</sup> *Ibídem.*

Desde estos parámetros, Rogers entiende los conceptos de *adaptación* e *inadaptación*. En el primer caso estamos hablando de una persona creativa al máximo, cuya totalidad de las experiencias del organismo son o pueden ser accesibles a la conciencia; es decir, simbolizadas de manera compatible con el *self*<sup>251</sup>. El consecuente es la no-tensión interna del sujeto, todo lo contrario que en lo que se refiere a la inadaptación. De alguna forma, Rogers toma aquí partido por la respuesta positiva a la pregunta que apuntábamos en páginas anteriores, en referencia a si el *self* era simplemente la parte simbolizada de la experiencia. En realidad, nuestro autor sigue en coherencia con la totalidad de su teoría, de manera que el yo mediatiza y determina la vida del sujeto como centro de su universo.

Uno de los puntos importantes que nos quedan por abordar en relación con el *self* tiene una estrecha relación, una vez más, con el carácter mecanicista de la teoría rogeriana. Literalmente:

«Cuando el individuo percibe y acepta en un sistema compatible e integrado todas sus experiencias sensoriales y viscerales, *necesariamente* comprende más a los demás y los acepta como personas diferenciadas»<sup>252</sup>

Ver como necesario que un individuo acepte a los demás y los comprenda por el hecho de haber sobrepasado un hito de carácter psicológico, es un mecanicismo, en la medida en que la capacidad, consecuencia de lo psíquico, se arroga la función que corresponde al ámbito decisivo del ser humano. La afirmación rogeriana que asevera la corroboración de esta idea por la experiencia clínica o de otro tipo, tendría que haberse preguntado si en la estructura del sujeto

---

<sup>251</sup> Encontramos aquí un antecedente de una idea rogeriana que ya apuntábamos en páginas anteriores. Ya al final de su vida, nuestro autor afirmaba la desaparición del yo y la identificación con la experiencia como parámetro de la persona en pleno funcionamiento. En el momento presente de nuestra explicación, la idea del texto sobre la que estamos citando, no afirma esto aún, pero qué duda cabe de que ya apunta a tal extremo, dado que verifica la aspiración del yo a *ser totalidad* de la experiencia.

<sup>252</sup> *Psicoterapia centrada en el cliente*, pág. 439 (la cursiva de la cita es nuestra).

previa a esa supuesta alienación que la terapia se apresura a resolver, no había una decisión personal tomada libremente en cuanto a lo deseable de aceptar y comprender a los demás. En este caso, lo único que haría la terapia es facilitar lo que el individuo es capaz de hacer por decisión propia, siempre y cuando tome la decisión concreta. En el lenguaje actual y cotidiano de la relación de ayuda, decir, por ejemplo, que un individuo no *tiene* empatía porque no comprende a una persona que ha cometido una conducta concreta, es con mucho arriesgado; la empatía, desde nuestro punto de vista, sería una capacidad de carácter psicológico que puede tenerse o no, y si se tiene, puede emplearse en un sentido altruista o todo lo contrario. Saber ponerse en el lugar del otro es algo evidente cuando la primera persona sabe cómo hacerle daño a una segunda y se lo hace efectivamente. De esta manera, Rogers identifica la capacidad de carácter psíquico con la fuente de la que emanan los hechos, la conducta; al menos, lo contrario es difícil de explicar desde los parámetros rogerianos.

Por último, resta hablar de un concepto que también juega un papel preponderante en el modelo de psicoterapia centrada en el cliente. Rogers aboga por una especie de des-aprendizaje. Estamos hablando de un volver atrás en el sentido de 'caer en la cuenta', hacerse consciente de los valores que han sido introyectados del entorno social a lo largo de la vida. Es una auténtica objetivización de lo subjetivo, o mejor dicho, lo subjetivo asume aquí las funciones de lo objetivo. Es decir, dado que somos *islas* y que lo que prima es la subjetividad, yo tendría que haber basado mi sistema de valores en un proceso que, prácticamente desde el principio de la vida ha estado distorsionado o prácticamente desaparecido: la *valoración organísmica*. El organismo como referente a la hora de hacer valoraciones comenzó a abandonarse en la primera infancia, y es un abandono previo al de la experiencia tal como es vivida. El proceso que me ha llevado hasta donde estoy implica un cúmulo de vivencias y experienciaciones enclavadas en lo subjetivo, pero ahora Rogers entiende que recorrer de nuevo tal camino pero en sentido inverso me va a llevar hasta donde yo debiera estar, ya que el punto de referencia es la primera infancia; si bien, no debe entenderse este aspecto como una valoración de lo histórico en sí, porque es juzgado como algo más bien simbólico.

La forma en que el sujeto se ha desarrollado ha estado mediatizada por la asunción de ideas y valores externos y ajenos a la experiencia de mi organismo, pero que tomo como propias. Esto es el proceso de introyección, que ahora debe ser deconstruido. Cualquier valor que haya sido asumido contra la valoración organísmica o al margen de esta, está llamado a ser tomado en consideración como una postura errónea incompatible con la correcta actualización. Carl Rogers no cree que la confianza que el cliente va adquiriendo en su propio organismo como fuente axiológica durante el proceso terapéutico sea totalmente nueva para el individuo; de alguna manera “es una forma que él ya conocía en su infancia”<sup>253</sup>. Los juicios de valor y su continua revisión, puesto que esto es de naturaleza puramente procesual, deben emanar de la valoración organísmica, que se basa en un hecho afirmado por nuestro autor:

«The organism experiences satisfaction in those stimuli or behaviors which maintain and enhance the organism and the *self*, both in the immediate present and in the long range».<sup>254</sup>

Es decir, que el sujeto debe centrarse en sí mismo para poder funcionar de la manera en que está llamado a hacerlo, incluso afirma Rogers que no es coherente temer el desorden en la vida individual ni social, dado que el conducirse según estos parámetros da lugar a individuos genuinamente socializados; sobre todo basándonos en los automatismos diversos de los que ya hemos hablado.

---

<sup>253</sup> *Ibidem*, pág. 442.

<sup>254</sup> “A Theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework”, página 210.

### 3. EL PENSAMIENTO GNÓSTICO

#### 3.1. APROXIMACIÓN AL GNOSTICISMO ANTIGUO

Para analizar este tipo de gnosis nos vamos a ceñir, en función de nuestra investigación, a las características esenciales y claves de dicho pensamiento, deteniéndonos sólo lo necesario en hacer análisis histórico.

Según FERRATER MORA<sup>255</sup>, suelen distinguirse tres tipos de gnosis. Por un lado la mágico-vulgar, representada fundamentalmente por Simón el Mago, que pretendía una práctica de la magia mezclada con elementos religiosos o mitológicos. En segundo lugar está la gnosis que se desarrolla en un grupo de sectas antiguas, siendo la de los Mandeos y los Ofitas de las más importantes, y que desarrollan un saber de carácter mitológico. Y en último lugar, la *gnosis especulativa*, que se sirve de los conceptos de la filosofía griega para desarrollar su cuerpo teórico. En realidad, no pueden separarse a la hora de entender qué es el gnosticismo antiguo; por ello, no vamos a tomar una predilección clara por ninguno de ellos; no al menos de manera intencionada desde el punto de vista metodológico.

En el ámbito de la historia de las religiones<sup>256</sup>, cuando hablamos de gnosis antigua, suelen situarse sus primeras manifestaciones en el siglo I d. C., alcanzando un apogeo en el siglo II, sobre todo en las versiones que están

---

<sup>255</sup> José FERRATER MORA. *Diccionario de filosofía*, (nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep María Terricabras), Ariel. Círculo de Lectores, Tomo II, Barcelona, 2004, p. 1471.

<sup>256</sup> Antonio PIÑERO, José M. TORRENTS y Francisco G. BAZÁN, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos* (autores citados más Fernando BERMEJO y Alberto QUEVEDO. Edición de A<sup>o</sup> Piñero), col. "Paradigmas". Biblioteca de Ciencias de las Religiones, Trotta, Madrid, 2006, pág. 33.

relacionadas con religiones conocidas durante ese período, como el judaísmo y el cristianismo. Es necesario decir que si bien la gnosis comienza en el seno del paganismo, adquiere sin embargo un florecimiento en la medida en que se desarrolla a rebufo de la religión cristiana; no en vano, los primeros siglos de la misma están marcados y teñidos por la lucha continua contra diferentes herejías de carácter gnóstico. Un ejemplo de ello, es el conocido el pasaje de Simón el Mago que aparece en los mismos hechos de los Apóstoles (Hch 8:9-11):

«Hacia tiempo que venía practicando la magia en la ciudad un tal Simón, que tenía asombrada a la gente de Samaría, diciendo que él era algo grande. Todos, desde el más chico al más grande, le seguían y decían: “Este es el poder mismo de Dios, el que llaman el Grande”. Lo seguían porque durante bastante tiempo los había asombrado con magias».<sup>257</sup>

La importancia de aquellos debates en los primeros siglos del cristianismo ha sido y es tal, que hasta el descubrimiento en el año 1945 de la biblioteca de Nag Hammadi, prácticamente las únicas fuentes de conocimiento de la existencia de las religiones gnósticas eran las cristianas, cuya obra emblemática al respecto fue y sigue siendo el *Adversus Haereses* de San Ireneo de Lyon<sup>258</sup>. Por estas razones es inevitable, si se quiere abordar el tema de la gnosis, tanto antigua como moderna, acudir a las fuentes cristianas de uno u otro modo<sup>259</sup>. El papel de la expansión

---

<sup>257</sup> *La Santa Biblia*. Nuevo Testamento, San Pablo, Madrid, 1989, pág. 1562.

<sup>258</sup> Vamos a utilizar una versión online como referencia principal de esta obra: <http://www.franciscanos.net/patristica/textos/ireneo%20contra%20los%20herejes.htm> (Consultado el día 5 de septiembre de 2010).

<sup>259</sup> A este respecto, CÁNOVAS (*La Tradición en la gnosis valentiniana y en la Iglesia prenicénica*. Dirigida por el Excmo. y Rvdmo. Mons. Antonio Cañizares Llovera y co-dirigida por Don Higinio Marín Pedreño. Tesis doctoral inédita. Universidad Católica San Antonio de Murcia-UCAM, 2006; pág. 60) señala que «los descubrimientos de Nag-Hammadi, en los años cuarenta del siglo pasado no ha modificado sustancialmente lo hasta ahora conocido, en lo que respecta a la gnosis: los padres de la Iglesia conocieron bien este fenómeno y sus referencias son claras, precisas, ajustadas. Más bien el



cristiana en el surgimiento de numerosas sectas gnósticas, es una realidad evidente de carácter histórico aceptada a nivel general por, incluso, autores de los que no se puede sospechar connivencia con la fe cristiana<sup>260</sup>.

El pensamiento gnóstico se realiza en la antigüedad a través de un conjunto, más o menos amplio, de sectas y religiones que tenían unas características comunes. Para empezar, todas partían de la misma matriz de pensamiento, tal como señalamos al exponer la definición del coloquio de Messina. Basándonos en la obra de JONAS ya citada<sup>261</sup>, señalaremos una serie de notas significativas que nos pueden servir para comprender el fenómeno del gnosticismo:

1. Es un fenómeno de naturaleza religiosa.
2. Tiene un carácter salvífico.
3. La concepción de Dios es transmundana (extremadamente trascendente).
4. Dualismo radical<sup>262</sup>, aplicable a los diferentes ámbitos del ser.

Que hablemos de un carácter religioso y soteriológico, aun situándonos en una perspectiva de simple sentido común, es fácilmente entendible en el mundo antiguo<sup>263</sup>. Lo complicado aparece a la hora de interpretar la visión transmundana

---

descubrimiento confirmó y enriqueció la información ya poseída». De hecho, el *Adversus Haereses* de San Ireneo, sigue siendo obra de referencia de muchos expertos en la materia y citado frecuentemente por los diferentes estudiosos del tema.

<sup>260</sup> Véase: Hans JONAS, *La Religión Gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, col. "El Árbol del Paraíso", Ediciones Siruela, Madrid, 2000, pág. 65.

<sup>261</sup> *Ibidem*, pp. 65-66.

<sup>262</sup> Tal dualismo, habrá de ser matizado más adelante cuando exponamos el trasfondo monista de la gnosis antigua.

<sup>263</sup> No ocurriría así en nuestros días, ya que, precisamente, de lo que se adolece es de un sentido religioso, aunque diferentes formas de pensamiento y praxis quieran aspirar a sustituir a las religiones en su papel salvífico. VOEGELIN, en *Die Politischen Religionen*

de Dios y el dualismo radical. Efectivamente, en el mundo antiguo no era extraño el pensamiento religioso-soteriológico, sobre todo en la época en que surge o se desarrolla el gnosticismo, pero ciertamente, el sentido transmundo de Dios y la visión dualista del ser sí contrastaban con el pensamiento cristiano cuyo paradigma ha sido dominante en el mundo occidental durante muchos siglos.

Es de destacar el carácter diverso del pensamiento gnóstico, ya que, como hemos señalado, no puede concebirse como un movimiento monolítico o como una sola religión institucionalizada sistemáticamente. Más bien hablamos de diferentes religiones, corrientes filosóficas místicas y sectas que compartían todas, en la antigüedad, una serie de creencias tamizadas por el concepto de *gnosis* y se desarrollaban en una concepción del mundo, del hombre y de la divinidad. Pero debemos tener presente que “la historiografía occidental llama «gnósticos» por antonomasia a la gnosis judaica, cristiana (y pagana) del Alto Imperio Romano de los siglos I al IV d. C.”<sup>264</sup>. Si bien es cierto que este tipo de gnosis es el que oficiosamente se considera como tal cuando se emplea tal término, lo cierto, y siguiendo esta misma obra, es que encontramos un pensamiento que podemos llamar gnóstico en otras culturas o grupos como los *Upanishads* en la religión védica o los *sufies* entre los musulmanes. Por nuestra parte, nosotros nos basaremos en concreto -y en coherencia con lo dicho más arriba- en el tipo de gnosis que calificamos de ‘oficiosa’, haciendo muchas veces hincapié en aquella que San Ireneo de Lyon consideraba como la más representativa, la valentiniana; sin olvidar en ningún caso el cuerpo general de religiones gnósticas, que está compuesto por una gran diversidad de grupos: barbeliotas, ofitas, cainitas, ebionitas, nicolaítas... y autores que San Ireneo consideraba como raíces de los

---

(Wilhelm Fink Verlag, München, 1993, pág. 12), nos dice lo siguiente: “Um die politischen Religionen angemessen zu erfassen, müssen wir daher den Begriff des Religiösen so erweitern, das nicht nur die Erlösungsreligionen, sondern auch jene anderen Erscheinungen darunter fallen, die wir in der Staatsentwicklung als religiöse zu erkennen glauben; und wir müssen den Begriff des Staates daraufhin prüfen, ob er wirklich nichts anderes betrifft als weltlich-menschliche Organisationsverhältnisse ohne Beziehung zum Bereich des Religiösen”.

<sup>264</sup> *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*, pág. 36

valentinianos: Simón el mago, Menandro, Saturnino, Basílides, Carpócrates, Cerinto y Marción.

Para dar paso a la exposición sintética de la doctrina gnóstica en la antigüedad, es necesario que elaboremos unas ideas aclaratorias previas sobre la misma, entre otras cosas para hacer notar su diferencia con el cristianismo, tal como se desarrolla desde la confesión apostólica. Esta será una buena forma de delimitar la creencia que profesaban los antiguos gnósticos. Las características que a continuación exponemos a modo de resumen están basadas en un estudio de Ricardo de la CIERVA<sup>265</sup>:

1. En primer lugar, la gnosis tiene un carácter sincrético. Según este autor, “con finalidad netamente anticristiana”, si bien, y esto es un rasgo bastante peculiar en la gnosis de todos los tiempos, utiliza palabras y conceptos del cristianismo a los que despoja de su significado e interpretación original.

2. “La gnosis se crea y difunde en círculos restringidos de intelectuales paganos que se protegen de indiscreciones mediante ritos iniciáticos propios de los misterios orientales, tan extendidos en los últimos tiempos del paganismo”. Según de la Cierva, se daba una contradicción, generalmente, entre la doctrina moral que ellos mismos proclamaban y la degradación moral en que realmente vivían; todo lo contrario de lo que se podía encontrar entre los pastores cristianos, quienes daban muestras de una vida ejemplar.

3. “Las gnosis suele incluir rasgos panteísticos en su concepción de Dios”. Tal como señalábamos con del Noce cuando abordábamos la cuestión de la inmanentización de la gnosis en la era moderna, los gnósticos antiguos no rechazaban la idea de Dios, si bien éste era un ser ajeno a la vida más humana y sumamente alejado del hombre.

---

<sup>265</sup> Todas las citas entrecomilladas durante la descripción de los diez puntos, son frases textuales del señalado autor en: *Los signos del Anticristo: Iglesia, masonería total y poderes ocultos ante el tercer milenio*, col. “Serie Máxima”, Fénix, Madrid, 1999, pp. 40-41.

4. "La Sophia o sabiduría, sin conocimiento de Dios (el dios bueno), da origen al Demiurgo malo, creador del mundo, que por tanto es malo". En realidad, para los gnósticos, lo que los judíos, primero, y los cristianos, después, llamaban Dios, no era bueno sino un 'creador' simplemente, proveniente de una historia precósmica de carácter negativo. La materia y, por lo tanto, el mundo en general, son malos, al igual que su creador.

5. En la gnosis hay un trasfondo astrológico que proviene de una figura también propia de la gnosis antigua, los arcontes. "Los Siete Arcontes, malos, dependen del Demiurgo y se identifican con los Siete Planetas, de quienes depende el destino de los hombres; he aquí el trasfondo astrológico de la gnosis".

6. El alma procede de una luz celestial, y en un proceso degradativo desciende hasta el mundo, que es algo malo al igual que el cuerpo al que se une el alma. La transmigración de las almas tiene lugar tras la muerte, retornando a lo alto e iniciando de nuevo el proceso, por medio del cual, se unirá a otro cuerpo.

7. En la gnosis "el creador del mundo y el cuerpo malos es el Demiurgo malo, al margen de Dios. Es una herencia irania de la gnosis". En el pensamiento gnóstico hay una contraposición absoluta entre la luz y las tinieblas. Por el contrario, en la doctrina cristiana, "Dios es luz, pero las tinieblas, el poder de las tinieblas y el mundo y el cuerpo (estos dos no son intrínsecamente malos) son creados por Dios".

8. El hombre, tal como lo ven los gnósticos, tiene como modelo al Dios desconocido, que es un Dios totalmente desencarnado. Este Dios no tiene nada que ver con el que los cristianos adoran. El hombre tiene un cuerpo que es malo y contiene una luz interior.

9. "Para los gnósticos el salvador puede ser un hombre antiguo o actual que nada tiene que ver con Cristo". Por el contrario, para los cristianos, Cristo es la

piedra angular y quien salva; tiene una doble naturaleza, divina y humana.

10. La gnosis antigua proviene de muchas influencias y tiene muchas ramificaciones. Ciertas ideas del pensamiento de Platón, otras neoplatónicas e incluso pitagóricas (como la utilización simbólica del número y su carácter iniciático) pueden verse en la base y en el desarrollo de las ideas gnósticas. “Por ejemplo, el colectivismo totalitario, que defendió ardorosamente Platón y muchos neoplatónicos; los impulsos, también platónicos, contra la persona humana a la que se pretende destruir; contra la reproducción, a favor del control de los nacimientos y la eutanasia activa y la eugenesia, la homosexualidad como estado de perfección humana. Muchas de estas tesis son de contenido neoplatónico”.

### 3.2. EXPOSICIÓN SINTÉTICA DEL PENSAMIENTO O DOCTRINA DE LAS RELIGIONES GNÓSTICAS ANTIGUAS

Vamos a comenzar exponiendo la doctrina de los ‘principios’; es decir, de cuál es el origen de todo, según la doctrina gnóstica. Para ello, nuestro punto de partida será la primera divinidad gnóstica por excelencia, seguido del desarrollo del Pléroma.

#### 3.2.1. El Protopadre y el desarrollo del Pléroma

En el pensamiento gnóstico, cuando se habla del principio u origen, se alude a un ser perfecto que es llamado Protoprincipio, Protopadre y Abismo, con quien también había otro ser nombrado de diversas maneras: Pensamiento, Gracia y Silencio<sup>266</sup>. Por ello, la soledad por siglos de aquel Dios absolutamente separado de la creación, no estaría reñida con la ‘compañía’, al mismo tiempo, de ese ser

---

<sup>266</sup> Adversus Haereses I 1,1

que, a la postre, es como la otra cara de sí mismo y su cónyuge<sup>267</sup>. A partir de aquí, comienza la dinámica de toda la argumentación gnóstica. Según San Ireneo de Lyon, los gnósticos hablan de cierto momento en que el Abismo decide emitir el Abismo como Principio (Archè) de todas las cosas; deposita este como Semen (Spérma) en el vientre de su compañera, el Silencio, que queda preñada y, a su vez, engendra la Mente (Noûn) y la Verdad (Alétheia). La primera, es llamada también el Unigénito (Monogenê), que es considerado el Principio o Padre de todas las cosas.

Aparece seguidamente el desarrollo del Pléroma<sup>268</sup>, que es una consecuencia necesaria de los primeros movimientos en el ámbito de la divinidad, es decir, que el Unigénito fue hecho con un motivo y, al hacerse consciente de ello emite a su vez el Verbo (lógos) y la Vida (Zoé). Este último representa el principio y formación de la totalidad del Pléroma, mientras que el primero es el Padre de todos los que vendrían después de él.

Al mismo tiempo, el Verbo y la Vida, a partir del conyugio, emiten al Hombre (Anthropos) y la Iglesia (Ekklesía). Contando desde el comienzo de todo, que está en el Protoprincipio junto a la Gracia, Silencio o Pensamiento, hasta llegar al último par, es lo que se denomina la *Ogdóada* primigenia, que tal como es expresado por Ireneo en su *Adversus Haereses* (I 1, 1), supone la raíz y sustrato de todas las cosas, que los gnósticos designan con cuatro nombres: Abismo, Mente, Logos y Hombre. No obstante, cada uno de estos seres está unido a otro dando lugar a una pareja con dos elementos, uno masculino y otro femenino. El Protopadre se une sexualmente con su Pensamiento (también Gracia o Silencio); por su parte, el Unigénito, con la Verdad; el Verbo con la Vida; y el hombre, por último, con la Iglesia.

Todos estos Eones fueron emitidos para gloria del Padre, con lo cual, con la intención de glorificarlo por su cuenta, dan lugar a otras emisiones; de esta forma

---

<sup>267</sup> *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*, pág. 42.

<sup>268</sup> El Pléroma hace referencia a la totalidad de la divinidad. Según JONAS, en la obra citada (pág. 207): «"Pléroma" es el término generalizado que sirve para nombrar la diversidad ya explicada de características divinas –cuyo número reconocido es treinta–, que forman una jerarquía y constituyen en su conjunto el reino divino».

se llega, al final, a la totalidad del Pléroma. Por lo tanto, aún quedan dos niveles más, que son la *Década* y la *Docena*. Respectivamente surgen de la unión, según la *ley de los conyugios* o sicigías, del Verbo y la Vida, por un lado, y del hombre y la Iglesia, por el otro. En cuanto al primer caso, después de emitir el Hombre y la Iglesia, el Verbo y la Vida emiten otros diez eones (*Década*), que son: Abismal (*Bythios*) y Confusión (*Míxis*), Agératos y Unidad (*Hénosis*), Autoproducto (*Autophyès*) y Satisfacción (*Hedonè*), Inmóvil (*Akínetos*) y Mezcla (*Synkrasis*), Unigénito (*Monogenès*) y Felicidad (*Makaríá*). A su vez, el Hombre y la Iglesia, emiten doce eones (*Docena*): Paráclito (*Parákletos*) y Fe (*Pistis*), Paterno (*Patrikòs*) y Esperanza (*Elpís*), Materno (*Metrikòs*) y Caridad (*Agápe*), Eterno (*Aeínous*) y Entendimiento (*Synesis*), Eclesiástico (*Ekklesiastikòs*) y Dicha (*Makariotès*), Deseado (*Theletòs*) y Sabiduría (*Sophía*).

De esta forma, el Pléroma estaría dividido en *Ogdóada* primigenia, *Década* y *Docena*. Es una entidad invisible y espiritual, que consta en total de treinta eones. En *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*, encontramos la siguiente metáfora referida al Pléroma:

«Expresado gráfica e ingenuamente, el Pléroma podría compararse a un rey magnífico rodeado de una corte de dignatarios que son sus hijos y parientes, casi iguales en dignidad al monarca supremo y separados nítidamente por su excelsitud del resto de lo existente».<sup>269</sup>

Por otra parte, escogemos una descripción más literal de CÁNOVAS partiendo del Protoprincipio o Abismo:

«En Él está el principio de todas las cosas, toda la historia está en Él como en simiente: la economía de la creación y la salvación. El Abismo es simple. La constitución del Intelecto conlleva a su vez la constitución en Él de todo aquello de lo que es principio. La plenitud, el Pléroma, indica pluralidad y sólo es atribuible al Unigénito, en quien el Dios desconocido se

---

<sup>269</sup> Pág. 43

manifiesta y el incircunscrito se circunscribe. La pluralidad viene expresada en los eones del Pléroma, que designan las virtualidades que habrán de desarrollarse en la creación y la salvación; Nous es el primero de ellos, el único que contempla a Dios, unido a Aletheia, la verdad de todas las cosas, (“ésta es la primera tetractis pitagórica, que llaman también raíz de todo; en efecto, existen Abismo y Silencio, Intelecto y Verdad”, cfr. AH I, 1) Ambos engendran al Logos, las razones de los seres, y a Zoé, la Vida, quienes a su vez engendran el Ánthropos, imagen prototípica del hombre creado, y a Ecclesia, modelo y madre auténtica de los escogidos. Esta es la Ogdóada primordial, complementada por la Década y la Dodécada». <sup>270</sup>

Hay varias ideas en el texto que merece la pena comentar. El monismo del pensamiento gnóstico antiguo, comienza a ponerse de manifiesto en la idea de una prefiguración de la historia y de su acontecer salvífico en el mismo Protoprincipio. La pluralidad del Pléroma no puede ser atribuida al mismo Protopadre sino al Unigénito. De alguna forma, Aquel, permanece en su quietud y unicidad imperturbables. Al ser el Pléroma, en realidad, una imagen del mundo sensible, a modo de un ejemplarismo a la inversa, es esperable que lo que los eones representan suponga una ideación objetivada de los caracteres existenciales del mundo inmanente.

No obstante, fuera del ámbito valentiniano, hay variaciones en el desarrollo del mito. No se da el mismo número de eones en todos los sistemas gnósticos, y las diferencias pueden ser muy amplias, hasta el punto de encontrar grupos cuya cantidad es prácticamente infinita con múltiples jerarquías. Por otro lado, también puede haber distinciones en la manera de entender el ser de las entidades que son emitidas o emanadas. Para los sistemas setianos de Nag Hammadi, a las entidades que son emanadas de la divinidad no se les atribuye una realidad en sí mismas, no son consideradas como auténticas hipóstasis, sino que tan solo representan “disposiciones modales” de la divinidad. En otros casos sí se entienden como sustancias, con lo cual, aun defendiendo también la unicidad divina, como en el primer caso, cuesta más trabajo comprenderlo, ya que, de principio, no está tan claro como cuando la divinidad emite simplemente

---

<sup>270</sup> Pp. 139-140



proyecciones de sí.

En este punto, conviene acudir a un apartado del II libro de la obra de San Ireneo, en el cual se esclarece el sentido que los valentinianos daban a las 'emisiones' de los eones:

«Pero si fueron emitidos como una luz de otra luz: los Eones del Verbo, el Verbo de la Mente y la Mente del Abismo -como una llama de otra llama-, entonces los Eones deberían ser distintos unos de otros en grandeza, puesto que cada uno de ellos tendría la misma substancia de aquel que los hubiera emitido; y entonces, o bien todos ellos serían impasibles, o también su Padre estaría sujeto a cambios. Porque una llama emitida por otra, no tiene una luz diversa de la original. Por este motivo todas sus luces tendrían que recogerse en una luz primordial, siendo todas ellas en realidad una sola luz, la que existió al principio. Pero una luz más antigua y otra más nueva no se pueden distinguir de la luz misma -pues en resumidas cuentas hay una sola luz-. En consecuencia, en cuanto a la substancia todas ellas serían simultáneas, puesto que la materia de la llama es una sola; sólo habría distintos tiempos en que fueron encendidas, puesto que una lo habría sido antes y otra más tarde».<sup>271</sup>

Como puede verse, la explicación lógica de San Ireneo pone de manifiesto el carácter emanantista de la gnosis valentiniana. Hay una consubstancialidad que nos hace afirmar que todas las luces –siguiendo la metáfora expuesta- se recogen en “una luz primordial, siendo todas ellas en realidad una sola luz, la que existió al principio”. Es de resaltar el carácter absolutamente monista de esta idea, que contrasta con el dualismo del que se hace gala cuando se habla de las consecuencias del pensamiento gnóstico en lo que son las prácticas de vida.

En cuanto a la especificación de ciertas cuestiones sobre el desarrollo del Pléroma, según Ireneo de Lyon en la obra ya citada (I 1, 2), solamente el Unigénito, la Mente, conoce al Protopadre. Para el resto de los eones, es imposible

---

<sup>271</sup> *Adversus Haereses* III 17, 4

acceder a Él pues se les muestra invisible e incomprensible. Según los gnósticos sólo la Mente “se gozaba viendo al Padre y se deleitaba al contemplar su inmensa grandeza”. Parece ser que el Unigénito, en algún momento, quiere hacer participar a los demás eones de aquella grandeza, y por esta razón les hace saber de ello y de cómo el Protopadre no tiene principio y es incapaz de ser conocido, visto y comprendido. El Silencio, compañera del Protoprincipio, por mandato del Padre, lo contiene para que induzca a todos a desear entenderlo e investigarlo. Y según prosigue San Ireneo, los demás eones también tienen ansia de ver y escrutar a quien ha sido su raíz sin principio.

### 3.2.2. La caída

Hay un hecho especialmente significativo y determinante en la doctrina gnóstica. La explicación del “pecado”, del mal, del sufrimiento y de la angustia vienen de un acontecimiento inesperado en el desarrollo del Pléroma. En este no cabe lo material porque es espíritu puro, así como tampoco puede tener lugar una *pasión* porque está reñida con la naturaleza misma del Pléroma, que es el ámbito de lo divino. Pero en el relato gnóstico se alude a un proceso que, desde nuestra óptica, podemos dividir en dos momentos bien relacionados. Primero, ocurre que, con la emergencia del último y más joven de los eones, la Sabiduría (que en algunos escritos también es *Logos*), esta experimenta una pasión más allá de su unión con su esposo Deseado; “su rebeldía la conduce a desear inútilmente unirse a Dios a quien no puede conocer, ni siquiera contemplarlo, por cuanto pertenece al ámbito de la economía futura”<sup>272</sup>. Ello conduce inevitablemente a su caída, de carácter precósmico, que está en la base de la génesis del mundo y, por lo tanto, también de la misma existencia humana<sup>273</sup>.

---

<sup>272</sup> CÁNOVAS, ob. cit., pág. 140.

<sup>273</sup> JONAS, ob. cit., pág.97: «“La luz cayó en la oscuridad” hace referencia a una fase temprana del mismo drama divino, del cual, a su vez, “la luz brilló en la oscuridad” haría referencia a una fase posterior. Cómo se originó esta caída y sus distintas fases son objeto de especulaciones enormemente dispares. Salvo en el maniqueísmo y en algunos modelos

Este acontecimiento singular tiene su origen en el hecho, descrito anteriormente, de que en el Pléroma, de entre todos los eones que lo conforman, tan sólo uno puede tener acceso al Protopadre. El Unigénito será el único que goce de la contemplación de su infinita grandeza. Esto supone algo así como una contradicción interna en el orden natural del Pléroma: por una parte, para el mantenimiento de dicho orden, sus miembros deben observar una serie de límites en la misma naturaleza del Pléroma; por otra, estos miembros, siendo sujetos espirituales no pueden renunciar a conocer más allá de tales límites, acercándose al Absoluto<sup>274</sup>. En este punto comienza, según el autor citado, una crisis en el Pléroma, la cual se materializa primeramente en la rebeldía de la que hemos hablado, por parte de la Sabiduría. En cuanto a las consecuencias de tal rebeldía, reproducimos la explicación que nos propone San Ireneo:

«Algunos de ellos narran en forma de mito esta pasión y retorno de la Sabiduría: por haber pretendido una cosa imposible e incomprensible, dio a luz una substancia tan amorfa como la puede producir una mujer. Al darse cuenta, primero se entristeció por haber dado a luz algo inacabado, y luego tuvo miedo de que aun eso se le muriese; entonces se llenó de angustia, buscando la causa de lo que había sucedido y cómo podría ocultar lo que de ella había nacido. Después de hundirse en estos sufrimientos, ella experimentó un regreso y trató de volver al Padre; pero, después de animarse por breve tiempo, se desalentó y suplicó al Padre, y a su ruego se unieron los otros Eones, sobre todo la Mente. Aquí es donde, según ellos, tuvo su primer inicio la substancia de la materia, nacida de la ignorancia, la

---

iranios relacionados con este, donde la totalidad del proceso es iniciado por los poderes de la oscuridad, existe un factor voluntario en el movimiento descendente de la divinidad: una “inclinación” culpable del Alma (como entidad mítica) hacia los reinos inferiores, dotada de diversas motivaciones como la curiosidad, la vanidad o el deseo sensual, y que sería el equivalente gnóstico del pecado original. La caída es precósmica y, entre sus consecuencias, se encontrarían el mundo mismo, así como la condición y destino de las almas individuales en el mundo».

<sup>274</sup> *Ibidem*, pág. 208.

tristeza, el temor y el estupor».<sup>275</sup>

Tenemos así que “los diversos estados de ánimo de Sofía son la causa psíquico-material del universo, si bien en paradigma noético, ya que aún no hemos salido del Pléroma”<sup>276</sup>. Sin duda, la enseñanza fundamental que se puede extraer del texto, es cómo a resultas del drama ocurrido, surge la materia, de la que irá formándose de manera sucesiva todo el cosmos. Además, es descrito en qué consiste para los gnósticos la naturaleza de aquello que se podría considerar lo equivalente al pecado entre los cristianos. Lo imposible e inconcebible que pretende Sabiduría es, precisamente, lo que para los cristianos seguidores de la confesión apostólica es necesario y alcanzable, el conocimiento del Padre. Pero nótese que, en el caso gnóstico, la consecuencia de ello es una ‘amorfidad’, una substancia proveniente de la ignorancia, la tristeza, el temor y el estupor, que es precisamente la materia y todo lo que ello conlleva.

A partir de esos acontecimientos, una parte de Sabiduría queda fuera del Pléroma, “el Deseo junto con su pasión fue crucificado por el Límite y echado fuera del Pléroma”<sup>277</sup>. En efecto, a través de una serie de hitos de esta dramaturgia precósmica, una parte de la Sabiduría quedaría abajo e impedida por el Límite de reintegrarse en el Pléroma. Esta última recibe el nombre de Achamot, que queda como agente divino del cual surgirá la materia. El Límite, por otro lado, representa una fuerza o potencia que tiene una función de separación del Protopadre, consolidando y conservando todas las cosas al otro lado.

Otra consecuencia de todo el entramado descrito, es ahora la necesidad de restaurar la paz en el Pléroma, considerando que el hecho en sí de la caída de uno de los eones, ha tenido una repercusión en la totalidad. Así, como en una segunda constitución del cuerpo pleromático, Piñero et al.<sup>278</sup> apuntan que:

---

<sup>275</sup> AHI 2, 3.

<sup>276</sup> Ignacio GÓMEZ DE LIAÑO, *El Círculo de la sabiduría: diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, Ediciones Siruela, Madrid, 1998, pág. 450

<sup>277</sup> AHI 2, 4.

<sup>278</sup> *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*, pág. 44.

«En la formación del Pléroma hay que distinguir dos momentos: en un primer estadio el Pléroma de los eones es formado en cuanto a su sustancia o ser; en un segundo momento es formado en cuanto a la gnosis o conocimiento. Es decir, el Trascendente comunica a esos eones, ya formados sustancialmente, el pleno conocimiento de sí mismo sólo en un momento posterior, gracias a lo cual comienzan a ser plenamente “divinos”. Esta duplicidad de momentos puede resultar extraña, pero tiene un fundamento: de este modo y con este proceder el Trascendente indica que la gnosis es pura gracia, y que sólo ella, es decir, el conocimiento del Uno, otorga a un ser, por muy divino que sea, su plenitud sustancial».

La ‘segunda’ formación de los eones del Pléroma, según Ireneo de Lyon, tiene lugar después que la Sabiduría es reintegrada:

«Después que ella se separó del Pléroma de los Eones y su Madre fue reintegrada a su matrimonio, de nuevo el Unigénito emitió otra pareja, según la providencia del Padre: a Cristo (Christòs) y Espíritu Santo (Pneûma Hágion), a fin de que los Eones no volvieran a sufrir de modo semejante con la misma pasión: de esta manera éstos llevaron a los Eones a su perfección en el Pléroma. Cristo les enseñó la naturaleza del matrimonio (pues eran lo bastante capaces para conocer y comprender al Ingénito), y les declaró sobre el conocimiento del Padre, revelándoles que es incomprensible, inaferrable, y que nadie puede verlo ni oírlo sino sólo mediante el Unigénito. La causa de la duración eterna de los otros Eones es lo incomprensible del Padre; en cambio el motivo del engendramiento y formación del Unigénito es lo que en éste hay de comprensible, pues se trata del Hijo. Esto es lo que el Cristo llevó a cabo apenas fue emitido.

El Espíritu Santo, habiendo dignificado a los Eones, les enseñó a dar gracias y les concedió el verdadero reposo. Por eso, dicen, los Eones fueron creados con el mismo género y forma, y todos llegaron a ser Mentas, Verbos, Hombres y Cristos; y todos los elementos femeninos, de igual manera, llegaron a ser Verdades, Vidas, Espíritus e Iglesias. Y dicen que habiéndose consolidado así todas las cosas, y finalmente puestas en reposo, con gran

gozo cantan himnos al Padre primordial, que comunica la grande alegría».<sup>279</sup>

Cristo y Espíritu Santo llevan a la perfección a los eones en el Pléroma. El primero les revela sobre el conocimiento del Padre y les enseña sobre la naturaleza del matrimonio. Es importante notar cómo la ley de los conyugios de la que hablamos, es materia de especial relevancia para entender el mensaje gnóstico. Formaría parte de la enseñanza de Cristo, esencial para elevar el conocimiento (gnosis) de los eones, y llevarlos así a un grado de perfección que antes no tenían.

«En general, para el gnóstico sólo la pareja, o lo andrógino, es lo perfecto. Probablemente por una observación de lo que ocurre en el mundo, y en especial de la generación corpórea, reflejo de la celeste, llega el gnóstico al convencimiento de que la individualidad no es lo perfecto. De hecho el mismo Trascendente tiene su pareja, Pensamiento, Voz o Silencio, etc».<sup>280</sup>

Por otra parte, el Espíritu Santo dignifica, concede el reposo y enseña a dar gracias, cuestiones que, por otra parte completan el nuevo 'nacimiento' de los eones. También es de señalar que, tal como observamos en una cita anterior, es precisamente saber de la imposibilidad de conocimiento del Padre lo que lleva a la perfección a los eones en el Pléroma, justo lo contrario de lo que sucede en la confesión de los apóstoles tal como la enseñanza católica lo entiende. La perfección, en este último caso, consiste en amar a Dios, que va muy parejo a su conocimiento.

El punto culminante de este último trayecto sería un producto "para honor y gloria del Abismo", hablamos de Jesús, "el fruto consumado, la belleza más perfecta y el astro del Pléroma, al que también se le llama Salvador, Cristo y Verbo -en relación con el nombre del Padre- y el Todo (Pánta), porque fue hecho por todos. Y fueron emitidos junto con él los ángeles, del mismo origen que él, para que le sirvan de escoltas y para honrarlos a ellos". Este producto, el segundo

---

<sup>279</sup> AHI 2, 5-2, 6.

<sup>280</sup> *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*, pág. 44.

Cristo, es, por así decirlo, un efecto último del arrepentimiento del Padre, quien comienza emitiendo al primer Cristo y al Espíritu Santo, para restaurar el Pléroma tras la caída de la Sabiduría.

### 3.2.3. El origen de la materia fuera del Pléroma

El siguiente capítulo del relato gnóstico se desenvuelve fuera del Pléroma, ya que Ahamot, el Deseo de Sabiduría desterrada, comienza sus vicisitudes:

«Alejada del Pléroma por motivo de su pasión, como dicen, anduvo vagando en los lugares de la sombra y del vacío: en efecto, salió de la Luz del Pléroma, sin forma y sin figura como un aborto, por no haber logrado nada».<sup>281</sup>

Pero el Cristo superior aparece en escena para auxiliarla. De esta manera, aquella sustancia informe recibe del Cristo una forma, aunque sólo en cuanto a su sustancia y no al conocimiento. Después, este se retira, se lleva su poder y la deja esperando que así, al estar separada del Pléroma, llegue a sentir la pasión por tal separación y desee las realidades superiores; al mismo tiempo, Ahamot goza, gracias a Cristo y Espíritu Santo, de un cierto olor de incorrupción. Por esta razón, dice Ireneo de Lyon en el mismo apartado de su obra, “se le llama con dos nombres: Sabiduría por motivo de su padre –pues su padre se llama Sabiduría– y Espíritu Santo por el espíritu que está junto a Cristo”.

Pero Ahamot aparece imposibilitada de atravesar el Límite para encontrar la luz, por haber abrazado la pasión; por ello experimentará, ahora, todo tipo de sufrimientos. Tristeza, temor e ignorancia vienen sobre ella. A partir de aquí, le sobreviene otro deseo apasionado, ahora se vuelve hacia aquel que le había dado la vida y desea convertirse:

---

<sup>281</sup> AHI 4, 1.

«Dicen que éste fue el origen y la esencia de la materia de la cual está compuesto el mundo. Del desarrollo del mundo y del Demiurgo toda alma sacó su origen, y todo lo demás fue formado del temor y la tristeza. Porque de sus lágrimas (de Achamot) provienen todas las sustancias húmedas, de su risa las brillantes, y de la tristeza y el temor los elementos materiales del mundo. Pues, según su teoría, unas veces lloraba y se ponía triste al sentirse sola y desamparada en la oscuridad y el vacío; otras veces se reía pensando en la Luz que la había abandonado; a veces en cambio sentía temor; y finalmente en otras ocasiones salía de sí por la angustia».<sup>282</sup>

El mito gnóstico no se detiene en la idea simplemente, sino que propone de forma gráfica el cómo, ejemplificando la manera en que ocurre esa formación del universo material. De ahí la conversión de lágrimas en las sustancias húmedas, de su risa en las cosas que son brillantes, etc. El hecho luctuoso de la caída de la Sabiduría, su extensión, como parte, al exterior del Pléroma, a modo de destierro o como consecuencia de su “pecado”, y el destino triste e inevitable de Achamot, conforman la línea argumental que lleva a la formación de todo el universo material. Este no tiene un origen deseable, alegre o gozoso, sino todo lo contrario.

La madre de Achamot, una vez que se libra de las pasiones por las que pasó, suplica al Cristo, quien le manda el Salvador, el cual recibe del Padre todo poder con dominio sobre todas las cosas. Así, Achamot recibe al Cristo con total reverencia cubriéndose con un velo, y este le concede la forma gnóstica y la sana de sus pasiones. No obstante, al contrario de la suerte corrida por la primera Sabiduría, de esta segunda no desaparecen tales pasiones, porque ya habían arraigado en ella. “Jesús sólo las apartó de Sophía, es decir, las hizo externas y las solidificó como sustancias independientes<sup>283</sup>”. Se puede ver cómo –siguiendo a este mismo autor– la entrada en escena del Salvador, es lo que provoca tanto la liberación de Sophía como la creación de las cosas externas al Pléroma.

Tras este acontecimiento, sobreviene la aparición de las tres esencias fundamentales: la materia, el alma y el pneuma o espíritu. La solidificación de la

---

<sup>282</sup> AHI 4, 2.

<sup>283</sup> *La Religión Gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, pág. 213.



que habla Jonas consiste en la transferencia de la pasión incorpórea a la materia todavía incorpórea, según nos dice Ireneo.

«Luego les hizo una naturaleza adaptable, para permitirle formar las diversas combinaciones de los cuerpos, de manera que surgieran dos sustancias: una mala, brotada de las pasiones, y otra que fuera capaz de convertirse».<sup>284</sup>

Pero además, cuando Ahamot está libre de la pasión, es cuando experimenta la visión de las Luces que acompañan al Salvador, sus Ángeles, apareciendo así el elemento pneumático. La sustancia material, proviene del temor, la tristeza y la ansiedad, en definitiva de la Pasión de Sophía, de su conversión proviene el alma y por la experiencia de la Luz, de Ahamot proviene el elemento pneumático.

«Del espanto y la angustia (pues son sentimientos pesados) brotaron los seres corporales: la tierra del estado de terror, el agua del movimiento del temor, el aire de la concentración (*sic*) de la tristeza. El fuego, por su parte, se halla en todos ellos para engendrar la muerte y la corrupción; así como la ignorancia se halla escondida en las tres pasiones»<sup>285</sup>.

#### 3.2.4. Creación del Demiurgo y aparición del mundo

Seguidamente entra en escena la figura del Demiurgo. Ahamot se dispone a darle forma al elemento espiritual, pero al no poder hacerlo por tener su misma sustancia, se vuelve al psíquico. De este, fruto de su conversión, forma primeramente al Padre y Rey de todas las cosas que vienen después que él. Es

---

<sup>284</sup> AHI 4, 5.

<sup>285</sup> AHI 5, 4.

llamado Padre de los seres de la derecha, los psíquicos; Demiurgo (artífice) de los de la izquierda o materiales y Rey de todos. En realidad, el Demiurgo es el Padre de todo cuanto existe fuera del Pléroma; es quien ha hecho a todos los seres, tanto los psíquicos como los materiales. Pero además, es quien 'fabrica' los siete Cielos sobre los que habita. Esta es la razón por la cual lo llaman "Semana" o Hebdómada, mientras que a la Madre, al conservar el número de la octava básica y original, que es la del Pléroma, es llamada Ogdóada. Así, el Demiurgo está situado debajo de Sophía y por encima del mundo material, quedando en un lugar medio. Pero para aclarar mejor la relación de posiciones dentro de este entramado, reproducimos la siguiente cita de Jonas:

«En esta posición él es "el Lugar del Medio", y está situado por debajo de Sophía y por encima del mundo material que ha formado. En otro aspecto, la Madre, la Ogdóada, está en el medio, es decir, por encima del Demiurgo pero por debajo del Pléroma, fuera del cual permanece "hasta la consumación"». <sup>286</sup>

Recapitulando, el Demiurgo se convierte en Hacedor y Padre de todo cuanto existe fuera del Pléroma, tanto psíquico como material. Sin embargo, es ignorante porque está convencido de que crea las cosas por sí mismo cuando es su madre quien las hace. Ignora, igualmente, los modelos de las cosas que hace. "Pues fabricó el cielo sin que lo supiera Cielo, y plasmó al ser humano en la ignorancia de Hombre, así también la tierra sin que Tierra estuviese informada"<sup>287</sup>. De esta forma, este ser fabrica las sustancias corporales basándose en las incorpóreas, todos los seres tanto del cielo como de la tierra.

Los siete cielos creados por él, tal como relata Ireneo, son considerados por los gnósticos valentinianos, como los Ángeles. También aprovechan la creencia en estos siete cielos para situar el mismo paraíso en uno de ellos, concretamente encima del tercero. En este contexto doctrinal, el mismo Demiurgo también es

---

<sup>286</sup> *La Religión Gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, pág. 215.

<sup>287</sup> AHI 5, 3.

considerado como un Ángel semejante a un Dios.

Siguiendo con la imagen negativa y pesimista del mundo, hablan del temor, la tristeza y la ansiedad, como la base sobre la cual se sustenta la materia; los seres psíquicos, tal como expusimos, del temor y la conversión.

«Y del temor brotaron las demás sustancias psíquicas, de los animales irracionales y de los seres humanos. Y por este motivo (el Demiurgo), pues los seres espirituales eran demasiado elevados para que pudiese conocerlos, se imaginó que él era el único Dios. Por eso dijo por los profetas: “Yo soy Dios y fuera de mí no hay ningún otro” (Is 45,5; 46,9)»<sup>288</sup>

Cómo puede verse, hay una trasposición de valores y una interpretación paralela a la vez que contraria y radicalmente incompatible con la visión cristiana. En todo caso, toda la explicación y desarrollo elaborado hasta el momento de la doctrina gnóstica, sirven para que se manifieste definitivamente el radical rechazo de la existencia tal como es vivida de forma natural por el hombre, pues no podría ser de otro modo manteniendo la creencia en un Dios opuesto en cualidades y en intenciones al Yahvé de la religión judía.

Siguiendo con la creación del mundo, los seres corporales tienen su origen inmediato en el espanto y la angustia. Aquí se describe también el origen de cada uno de los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego. Este último, estaría ínsito en los otros tres, según se dice, para engendrar la muerte y la corrupción, estableciéndose un paralelismo con el hecho de que la ignorancia también se halle en el interior de las tres pasiones. En cuanto a los otros tres elementos, del estado de terror brota de la tierra, del movimiento del temor el agua y de la concentración de la tristeza el aire.

Aparece en este punto, un hecho ciertamente peculiar de la creencia gnóstica, nos referimos a la elaboración de los espíritus del mal. Según Ireneo (AH I 5, 4) se habla del Diablo, también llamado “Soberano del mundo” (*Kosmokrátor*), de los demonios y de los seres malvados en general. Todos ellos

---

<sup>288</sup> AH I 5, 4.

tienen su origen en la tristeza. Los valentinianos atribuyen la creación del "Soberano del mundo" al propio Demiurgo; aquel, a diferencia de su hacedor, es capaz de comprender las cosas que hay por encima de él, por el hecho del ser *pneuma*, aunque lo sea del mal. El Demiurgo, siendo hijo psíquico de su Madre, ignora lo que existe por encima de ella, es substancia psíquica.

Tenemos así que, mientras el Demiurgo habita en un lugar celeste y la Madre en la Región Intermedia, el Soberano del Mundo reside en el mismo mundo que el ser humano.

### 3.2.5. Creación y destino de los tres tipos de hombres

En cuanto a la creación del hombre, al igual que en el relato genesíaco, se habla de que fue «"sacado de la tierra" (Gén 2,7; 1 Cor 15,47)» (AH I 5, 5). Pero en parte por coherencia con el carácter espiritualista del pensamiento gnóstico, no se habla del mismo tipo de tierra o de substancia que en el relato bíblico. Es necesario para este tipo de pensamiento, explicar en clave de sus propias categorías y orientaciones lo que la tradición apostólica cristiana interpretaba según ha llegado hasta nuestros días. Por su parte, con respecto a la creación del hombre, los gnósticos dicen, según palabras de Ireneo:

«No lo hizo de tierra seca, sino tomando algo de la substancia invisible, de la materia difusa y fluida, en la cual sopló el elemento psíquico. Este es el hombre hecho "a imagen y semejanza" (Gén 1,26). Ante todo según la imagen es el hombre *hylico*: cercano, pero no consubstancial a Dios. Según la semejanza es el hombre *psíquico*, a cuya substancia se le llama "espíritu de vida" (Gén 2,7), porque surge de un fluido espiritual. Y, dicen ellos, en tercer lugar la "túnica de piel" (Gén 3,21): ésta sería la carne sensible».<sup>289</sup>

---

<sup>289</sup> AH I 5, 5.

Se sigue aquí el correlato argumental que se ha ido desarrollando con motivo de la aparición de la materia. No puede, según esto, hablarse exclusivamente de la 'tierra seca', sino que hace falta un elemento que dé continuidad al relato expuesto hasta el momento. El Demiurgo sopla el elemento psíquico (puesto que él es psíquico) en una porción de aquella substancia invisible, "de la materia difusa y fluida". Es esto una congruencia más con el estilo espiritualista de la doctrina gnóstica. Se sigue de aquí la cita a propósito de Ireneo, en la que el versículo del Génesis pretende dar muestras de cómo utilizando las mismas palabras que en dicho relato, puede significar exactamente lo contrario. De este hombre pueden extraerse algunas características presentes en la cita anterior.

Cuando en aquella se habla de «a imagen y semejanza», hay que tener en cuenta que la 'imagen' pertenece al hombre hylico, mientras que la 'semejanza' es para el psíquico. No son igual grado de cercanía o similitud con Dios. Mientras que el hombre hylico está en el escalafón más bajo, el psíquico se sitúa entre medias con respecto al primero y al pneumático o espiritual. Recordemos que el material es formado por el Demiurgo, siendo el psíquico, además, consustancial al mismo. Pero los espirituales son fabricados por Achamot, también llamada *Espíritu Santo*, en un peculiar proceso que compagina el hacer del Demiurgo con su ignorancia de lo que en realidad está sucediendo.

Achamot alumbró tal como dijimos, a partir de la visión de los ángeles, al elemento pneumático. Pero este permanece oculto al Demiurgo, pues dicho elemento pertenece a la esencia de la Madre. La ignorancia del Demiurgo contribuye a que tal elemento sea insertado en el cuerpo y alma humanos, como si de una matriz se tratara, aguardando como partícula del Pléroma en lo humano a crecer lo necesario para poder recibir el Deseo perfecto:

«Respecto al parto de su Madre Achamot, que engendró cuando contemplaba los Angeles que rodean al Salvador, era consustancial a su Madre, pneumático, pero el Demiurgo lo ignoró, porque fue colocado en él de modo secreto, sin que él lo advirtiera, a fin de que fuese sembrado en la psyche que de él provenía y en este cuerpo material. Gestado de esta manera en estos elementos y desarrollado como en un vientre, estaría preparado

para recibir el Deseo perfecto. Así pues, como dicen, quedó oculto al Demiurgo el hombre pneumático que había sido sembrado por la Sabiduría en su soplo (Gén 2,7), con inefable poder y providencia»<sup>290</sup>.

Aclarando un poco más la cuestión, el retoño que Ahamot da a luz al contemplar a los Ángeles, es un fruto de naturaleza espiritual que ella misma inserta en el Demiurgo para que, permaneciendo oculto a él mismo, pase a su través hasta el alma que de él procede y en la materia. De esta forma, tal como dice Cánovas, “lo calificado usualmente como humano es en realidad lo aparente”<sup>291</sup>, se puede decir que “lo habitualmente tenido como *humano*, pues, no es sustantivo. Es sólo aquello que poseen en común”<sup>292</sup>. Si lo auténticamente valioso y consistente en el hombre es la ‘porción’ pneumática, todo lo demás pierde su peso específico y resulta en último término anecdótico y puramente instrumental; tal es su valor. El hombre tal como se aparece en el mundo, es poco más que un receptáculo de algo superior a él mismo. Se suele hablar de una chispa divina en el interior de lo que se conoce vulgarmente como hombre. Esta sustancia se halla, en el sentido más pleno de la palabra, dentro del Pléroma, aunque por ser Ahamot de esta naturaleza también aparece en el mundo de esta forma y en el interior humano por el proceso descrito.

Ni el hombre hylico ni el psíquico pueden considerarse estrictamente hablando como Hijos de Dios. Para la ideología gnóstica sólo el espiritual tendría este atributo y sería consustancial a Él. Sólo partiendo de esta propuesta gnóstica podrá entenderse cuál es para esta doctrina el destino de cada uno de los tres tipos de hombres.

Hylico, psíquico y espiritual, se nos presentan como tres naturalezas distintas. No hablamos de un humano que tiene una naturaleza como tal y, partiendo de ella, se especializa o matiza en estilos o formas diversas. Hay, ciertamente, una impermeabilidad entre los tres tipos de hombres, no son mezclables ni sintetizables, si bien hay una apariencia única, la del hombre carnal.

---

<sup>290</sup> AHI 5, 6.

<sup>291</sup> CÁNOVAS, ob. cit., pág. 100

<sup>292</sup> *Ibidem*.

De esta forma no pueden tener el mismo destino ni serles atribuidas las mismas aspiraciones. Tanto es así que sólo el pneumático está llamado, por definición, a la subsistencia y reintegración en el Pléroma, aunque la naturaleza psíquica tiene una posibilidad de salvación mediante la praxis. La inferior es la hylica, a la que puede atribuírsele la mortalidad e irracionalidad, y es llamada “de izquierda” según Ireneo; esta es “incapaz de recibir ningún soplo de incorrupción”.

«Son tres, pues, los tipos de hombre: el primero es *material (hylico)*, al que llaman «de izquierda», que por necesidad perece, el cual es incapaz de recibir ningún soplo de incorrupción. El *animado (psychico)*, también llamado «de derecha», que queda entre el *material* y el *espiritual*, que se inclinará hacia el lado que lo arrastre su propensión. Y el *espiritual (pneumático)*, que fue enviado al *animado* a fin de que, estando en éste, lo educase. Este elemento *espiritual*, dicen ellos, es “la sal” y “la luz del mundo” (Mt 5,13-14). En efecto, el hombre *psíquico* necesitaba una educación por los sentidos. Con este objeto el mundo habría sido fabricado y el Salvador habría venido al lado de este hombre animado (psíquico), porque es libre, para salvarlo. Porque, dicen ellos, él ha tomado las primicias de lo que debía salvar: de Achamot el elemento espiritual, del Demiurgo el vestido psíquico (es decir el animado) que es Cristo: por motivo de la *Economía* se le preparó un cuerpo formado con substancia psíquica, pero dispuesto con un arte inefable para que pudiera ser visto, palpado y sufrir. En cambio nada tomó del (hombre) material, porque éste nada tiene que pueda salvarse»<sup>293</sup>.

La ‘educabilidad’ del hombre psíquico lo sitúa en un punto intermedio entre el hylico y el pneumático. Esto señala la idea de posibilidad de su salvación a través de la práctica, mientras que para el espiritual no es necesario. El hombre hylico es incapaz de salvación, no puede ni tan siquiera invocar al creador como Padre por poseer una esencia diferente. Es tan solo una imagen ‘plástica’ del primer *Ánthropos*, no hay semejanza con su propia naturaleza. De hecho, tal como aparece en la última cita, el Salvador toma las primicias de lo que debía salvar,

---

<sup>293</sup> AHI 6, 1.

tanto de Achamot como del Demiurgo, los elementos espiritual y material respectivamente, más no se hace cargo del hombre material al no tener nada que contenga la posibilidad de salvarse.

En cuanto al hombre psíquico, se presenta como consustancial al Demiurgo, que al fabricarlo le insufla su propia sustancia, aunque tampoco posee la esencia del *Ánthropos* primigenio. La substancia insuflada en el hombre psíquico es, por tanto, únicamente de este origen, si bien su destino es diverso del que le espera al hombre pneumático.

Éste último, el espiritual, es el único que por simple constitución ontológica está llamado a la salvación, independientemente de sus obras, ya que su verdadero ser es divino *per se*. Por esta razón, aunque el destino último que puede alcanzar el psíquico mediante la práctica correcta puede circunscribirse a una consumación de carácter soteriológico, no es en ningún caso comparable con lo que le espera al pneumático. Aquel se queda en un lugar intermedio junto al Demiurgo, mientras que este se reintegra (la parte espiritual) en el Pléroma del que procede.

Para clarificar mejor la idea que los gnósticos antiguos tenían de la creación del hombre, podemos remitirnos a los *Excerta ex Theodoto*, que, basándonos en una explicación de MONSERRATS TORRENTS, resultaría que “el Demiurgo insufla hálito vital sólo en algunos hombres hílicos, y a su vez, Sabiduría transmite el elemento espiritual a sólo algunos de los psíquicos: son las tres razas de hombres”<sup>294</sup>. De esta suerte, el hombre compuesto sólo de materia, es el hombre hílico; el que contiene, *además*, el elemento psíquico, es el hombre psíquico, hecho a semejanza del Demiurgo; algunos de estos últimos son elegidos por el Salvador según un libre criterio para contener, *además*, el elemento espiritual escondido en el Demiurgo por Sabiduría bajo la ignorancia de este, si bien es un elemento espiritual imperfecto (femenino). En este último caso, hablamos del hombre espiritual o pneumático, compuesto por los tres elementos. Los tres tipos de hombres reciben después un revestimiento o túnica de carne, que es igual en todos.

Es de señalar, no obstante, que cuando hablamos de materia, tal como ya

---

<sup>294</sup> José MONSERRAT TORRENTS (Introducciones, traducción y notas), *Los Gnósticos*, Gredos, Madrid, 2001; pág. 123.



apuntábamos más arriba, no nos referimos sino a aquel tipo de materia que el Demiurgo puede asumir. Esto es lo que nos dice el mismo autor en la misma página de la obra citada:

«El valentiniano advierte claramente que el Demiurgo no asume materia en el último estadio de degradación, sino todavía en estado de incorporeidad (o, si se quiere, de corporeidad no sensible): materia sí, derivada de las pasiones de Sabiduría, pero incorporeal, es decir, no sensible. Con esta materia construye al “hombre material”».

### 3.2.6. Destino de los tres tipos de hombres

La cuestión que ahora toca desarrollar es especialmente importante según el objeto de nuestra investigación. Lo que en último término es referido en ella tiene mucho que ver con la forma de abordar un hecho primordial: el destino último o aspiración constitutiva del ser humano. En el fondo, de lo que verdaderamente se trata en el pensamiento gnóstico es de elaborar y comprender una soteriología<sup>295</sup>, partiendo del carácter negativo de la existencia mundana. En último término, es esta soteriología lo que contiene el material más directamente utilizable de cara al trabajo que nos planteamos; toda relación de ayuda se nutre de y se desarrolla en lo que se sabe aspiración humana y en la forma de realizarla. Por supuesto que, la perspectiva difiere mucho si comparamos ambos momentos históricos de la gnosis, el antiguo y el moderno. La imagería y el énfasis puesto por cada uno en

---

<sup>295</sup> Nos dicen PIÑERO et al. en la página 79 de *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*: «Todo el sistema gnóstico se halla orientado, en último término, a la soteriología, a la salvación, al rescate de esa chispa divina inmersa, desgraciadamente, en la materia. La divinidad es la primera interesada en que el espíritu retorne al lugar de donde procede». Además, MONSERRAT TORRENTS (ob. cit., página 124, nota 99) también nos habla del carácter soteriológico como determinante de la antropología gnóstica.

lo trascendente y lo inmanente de manera respectiva, hace que la realización de la esencia gnóstica adopte formas distintas en una y otra. El hecho central es, sin embargo, el mismo: el hombre se encuentra inmerso en un mundo, una vida que le impele a buscar respuestas y a desarrollar su necesidad de felicidad y realización, su destino último. Cómo se resuelve el problema es lo que une, en nuestra investigación, tanto el gnosticismo como la razón de ser de la relación de ayuda, y, a la postre, cualquier modelo de orientación vital.

En cuanto al tema en sí de este punto, vamos a basarnos fundamentalmente en el libro de Antonio Orbe *Espiritualidad de San Ireneo*<sup>296</sup>, que aparece en la bibliografía, sin menoscabo de otros cuyas citas aparecerán en su lugar correspondiente.

Los gnósticos valentinianos, suelen señalar como exponentes de los tres tipos de hombres, hílcos, psíquicos y espirituales, a tres personajes bíblicos: Caín, Abel y Seth, respectivamente. Para explicar el destino de cada uno de los tres hombres, hemos de seguir el camino que la gnosis antigua observaba en esta cuestión. Así, el personaje de Caín, representaría el prototipo de hombre hílico; en el que está ausente la capacidad de disciplina ética y de salud. Este nace ya 'condenado' a la corrupción. Pero hay que entender que en la perspectiva gnóstica antigua, lo material no sirve para definir lo auténticamente humano. La forma sensible externa no es más que apariencia en realidad, al igual que la capacidad de lenguaje, presente en los tres tipos de hombres. Desde este punto de vista, lo que se considera es más bien lo que no se ve y que está en el interior del individuo. Por fuera, el hílico, puede aparecer como cualquier otro hombre, tanto en lo corporal como en el uso del lenguaje. Sin embargo, por dentro – y esto es lo definitorio – es semejante a un bruto o a una fiera. Tal como nos dice Orbe, forma y natura no deben confundirse en esta doctrina, porque lo aparentemente humano no tiene valor de autenticidad.

El hombre hílico, por definición, no es libre, ya que lo que se da por naturaleza no puede ser considerado dentro del ámbito de la libre decisión. No olvidemos que hablamos de especies diferentes a pesar de lo que se aparece. Esto tiene su correlato en el pneumático, quien tampoco puede ser considerado libre

---

<sup>296</sup> La reseña completa es: Antonio ORBE, S. I., *Espiritualidad de San Ireneo*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1989.

porque su salvación, al igual que en el material, no tiene que ver con lo moral, con praxis alguna. Así, ni a uno ni a otro puede aplicárseles la cuestión del libre albedrío.

Los valentinianos distinguen entre *autexousía* (libre albedrío) y *eleuthería* (libertad de espíritu); y sin entrar a desarrollar la segunda por ser propia del hombre pneumático, del que nos ocuparemos después, hay que señalar que la primera es patrimonio exclusivo del hombre psíquico, cuya salvación depende de sus decisiones libres y no en función de su naturaleza. El hombre hílico no tiene *autexousía*, con lo cual no puede ser enjuiciado éticamente. Todo él está destinado a la corrupción, a la destrucción. No se espera nada significativo de él, ni en la vida presente ni en un supuesto futuro en el 'más allá'. De ahí que se pueda explicar el problema de la muerte para esta naturaleza como final absoluto.

Con respecto a este último tema, el de la muerte, existe de forma aparente y compartida por las tres razas de hombres. En tal acto se da una separación entre el elemento externo y lo que este alberga en su interior. Si bien es condición para la salud la separación en el hombre de sus diferentes elementos y su retorno al lugar que les corresponde, el hombre hílico no es capaz de salud, y por lo tanto, aquello que en el psíquico y el pneumático es paso hacia el estado deseado (aunque en el psíquico no se realiza siempre), en el material supone su corrupción definitiva. No debemos olvidar que para el pensamiento gnóstico antiguo, cuando se habla o define al hombre, no se tiene en cuenta en ningún caso el cuerpo visible, lo que se ve y se toca; por esto "al separarse la carne de lo demás, no muere en rigor el hombre (simple, doble, triple) escondido en su interior. Pero arrastra el *análisis* de sus componentes"<sup>297</sup>. Es decir, que aunque la muerte 'natural' no es sinónimo de destrucción o desaparición del hombre, conlleva como acto necesario posterior la resolución propia de cada uno de sus componentes:

«Semejante *análisis* sigue las leyes de los elementos disociados (...)

Todo lo material, corpóreo o incorpóreo, sensible como la carne o invisible como el alma irracional, debe resolverse en sus elementos, porque es

---

<sup>297</sup> Antonio ORBE, S. I., *Antropología de San Ireneo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997, página 416.

esencialmente corruptible. En consecuencia, la muerte *externa* del compuesto humano, común a las tres especies (material, animal, espiritual), determina al menos la corrupción de la especie material (u hombre hílico). Sin que necesariamente coincidan la muerte carnal del compuesto y la corrupción del elemento (irracional) hílico. Este último dura lo que tarde su destrucción por el fuego».<sup>298</sup>

El rechazo de la materia y con ello de lo corporal como carne, llega hasta el punto de no identificarse sin más con la corrupción del hombre hílico, que es lo que va dentro de aquel envoltorio material, si bien es determinante en función de lo ya expuesto. La disociación del cuerpo externo es lo que abre paso a la destrucción de la 'esencia' del hombre hílico; por eso podemos hablar más bien de dos fases de la corrupción.

En cuanto al linaje psíquico, está representado por el segundo personaje. Para entender su naturaleza debemos retrotraernos a la explicación sobre el Demiurgo, tal como la expusimos en su momento. Yahveh, el Dios del Antiguo Testamento, no es para los gnósticos una figura que merezca la pleitesía que se le rinde. En todo caso, es el creador; mas el creador de algo malo en esencia, fruto de una pasión desordenada de un eón, no puede ser considerado como el Dios que judíos y cristianos reconocen. Por esta cuestión, la consubstancialidad de Abel con Yahveh, es considerada como un mal menor en comparación con lo que el hombre hílico representa, pero no puede entenderse, precisamente, equiparable al ser espiritual de los gnósticos.

Lo primero que debemos hacer para comprender el verdadero alcance de esta segunda 'especie' humana, es que al ser el gnóstico un pensamiento de ruptura, no puede considerar el paso del Antiguo al Nuevo testamento como un salto que al mismo tiempo mantenga una continuidad. El hombre psíquico se mueve en su devenir, también, a expensas de tal ruptura. En su forma de ver y entender el concepto de divinidad hay un cambio de la alianza antigua a la nueva. Por eso, mientras que el hombre psíquico se mantiene cercano en el primer caso al Demiurgo, al creador, encarnado en la figura de Yahveh, con el advenimiento de

---

<sup>298</sup> Ibídem, página 416.

Cristo, se le presenta un horizonte nuevo que le hace despertar a la mentira que anteriormente vivía. La esencia de esta nueva actitud no es fruto de la gnosis, reservada exclusivamente al hombre pneumático, sino de la fe en el Dios desconocido, ya que donde el espiritual goza de visión, el psíquico no puede ir más allá de la creencia. No hablamos pues de una intuición perfecta sino de algo que le puede salvar, llevándole a un estado aceptable más no comparable con el destino último del hombre espiritual, que se salva por naturaleza. En el hombre psíquico, sin embargo, juega la ética el papel esencial para aquella ansiada salvación.

Yahveh es tenido como padre y legislador, quien espera la docilidad de sus discípulos. Pero este Dios no desea sino su propia gloria. En el Antiguo Testamento se nos representa un ser que está lejos de encajar en el esquema de Dios-bondad y por consiguiente de verdadero Dios:

«En la Ley mosaica transparecen las limitaciones de Yahveh. Insatisfecho con el servicio a la *élite* gobernada por el Decálogo, extendió su dominio al pueblo, y se vió (*sic*) precisado al Deuteronomio, multiplicando y sancionando multitud de leyes positivas. Quería fundar un gran pueblo; atento no al bien del individuo, ni siquiera del pueblo, sino a su propia gloria. El Legislador no ocultaba el *pathos* del Arconte nacional. De ahí, el recurso continuo a *logia* como aquel (Is 45,6): «Yo (soy) dios, y ninguno fuera de mí». Ignorante del Dios Espíritu, a ninguno toleraba, entre los dioses de los pueblos, superiores a él».<sup>299</sup>

Ignorancia, ambición, orgullo... Estas consideraciones dejan muy claro la forma en que comienza a fraguarse la ruptura entre los dos momentos descritos, que es vivida por el psíquico e integrada en su personalidad como esencia de su conversión, que, así y todo, estará hecha a la altura de su naturaleza imperfecta.

Pero este mismo hombre, a partir de la venida de Cristo, está llamado a una salvación que antes no le era posible. Ahora puede escapar de la corrupción y

---

<sup>299</sup> *Espiritualidad de San Ireneo*, página XVI.

avanzar en la realización de un destino que para él es posible. Frente a él se abre la posibilidad de la "salus animae". Puede ahora, en su condición existencial, pasar de una vida sujeta a la justicia a otra regida por la bondad. Para ello, ya no se puede hablar de quedarse en lo racional, sino que va a recibir una gracia especial que le otorga un premio más allá de lo puramente justo. Aquí entra en juego la dispensación gratuita del Dios Espíritu.

No obstante, no debe olvidarse que, por naturaleza, en ningún caso corresponde al psíquico un premio espiritual, sino con arreglo a su consubstancialidad con Yahveh. La dádiva hacia los psíquicos cuya praxis moral ha resultado satisfactoria puede ser generosa pero nunca incoherente. Por ello, decimos, la realización plena de su destino superará lo que racionalmente es sin llegar, en todo caso, adonde el hombre espiritual.

«A los racionales abiertos a la nueva fe se les dará una salud superior a natura, levantándoles a un régimen intermedio entre la visión de Dios, objeto de la "salus spiritus", y la sola compañía de Yahveh, entre ángeles y arcontes».<sup>300</sup>

Como puede verse, el camino marcado para el hombre psíquico, es al que están llamados casi todos los cristianos, al menos la mayoría. El hombre pneumático se sitúa de esta manera como *élite* espiritual irremediable de entre todos los hombres.

Por cuanto el hombre racional (psíquico) es capaz de salvación pasando previamente por la práctica moral, se presupone una libertad de elección sin la cual no se podría hablar de inmoralidad ni de pecado. Y así como el hombre hílico no es libre para evitar su destino de corrupción y el pneumático está, constitutivamente hablando, destinado a la salvación, el hombre psíquico goza de libre albedrío, que le hace encaminarse, por pura elección, en un sentido o en otro. Entre la dignidad mínima o ausente y la máxima, se sitúa la de la naturaleza intermedia, cuya dignidad, también intermedia, le posibilita tanto la salvación como la condenación. Pero el mismo libre albedrío que le abre a la posibilidad de

---

<sup>300</sup> Ibídem, página XVII.

salvación, es lo que le cierra, en función de la naturaleza que lo determina, a una esfera de libertad más allá de a lo que cualquier hombre, salvo el espiritual, puede aspirar. La autexousía y la eleuthería, marcan una diferencia esencial en la forma de ver no sólo el destino, sino también la praxis a la que están llamados el hombre psíquico y el espiritual. El hombre psíquico tiene autexousía, capacidad de autodeterminación, pero ésta, que en el pensamiento apostólico representa una dignidad especial del hombre que le permite acceder tanto a la salvación como a la condena, en el gnosticismo no es tan especial en tanto que sigue siendo un mal menor con respecto a la condición ineludible del hombre hílico.

Con respecto a la muerte de los psíquicos, de nuevo hablamos de un término medio: el del alma racional. El principio central del hombre psíquico está entre el espíritu divino del pneumático y el alma irracional del material. El estado de incorrupción que desde esta posibilidad puede realizarse, se podría definir como un tipo peculiar de participación en la inmortalidad propia de lo puramente espiritual. Recordando siempre que, tal como dijimos, el premio que recibe el hombre psíquico excede lo que le correspondería por pura naturaleza:

«En otros términos. No contentos los valentinianos con otorgar al hombre psíquico el premio debido a su naturaleza – la permanencia en el ser y vida racional, al lado del demiurgo – le regalan, como don gratuito, la inmortalidad en la ogdóada, que entraña, además de la perseverancia en el ser, la beatitud característica de un reino suprarracional, una participación real en la incorrupción, característica de los espirituales. Participación imperfecta, que al lado de la perfecta, propia de los pneumáticos, es como el gozo del paraninfo al lado del deleite del Esposo, o como la bienaventuranza auditiva al lado de la visual».<sup>301</sup>

La concepción que los gnósticos valentinianos tenían del hombre pneumático, era sumamente optimista, hasta rayar con la deificación:

---

<sup>301</sup> *Antropología de San Ireneo*, página 418.

«Los valentinianos concebían al “espiritual” del modo más atrevido: hombre de esencia divina, hijo del Altísimo, consubstancial con el Espíritu Santo, y por su medio con Dios Padre. Emitido directamente por Sofía (= Espíritu Santo personal), e inserto en el interior del individuo sensible y racional. “Pneuma” femenino, mortificado en su venida abajo, pero llamado a habilitarse para la Gnosis».<sup>302</sup>

Hablando con propiedad, el hombre espiritual, no es hombre –en el común sentido del término- sino Dios, en cuanto a que no existe propiamente hablando una ‘esencia humana’, ya que lo común a todos los hombres es algo tan efímero y devaluado que, estrictamente hablando, no es nada. El espiritual muestra al hombre auténtico, que en cuanto hombre es parte de la divinidad. Por eso, tal como dice Orbe, el atrevimiento de los valentinianos llega hasta el extremo. No hablamos de ser hijos de Dios por adopción sino por substancia. La consistencia humana no es sino divinidad, ya que lo que hace que haya cierta separación con respecto a lo que esta significa, es la femineidad de su ser espiritual. El hombre pneumático es espíritu no-perfecto que aspira a serlo.

Si las partes psíquica e hílca del hombre pneumático tienen algún sentido, este sólo puede venir del hecho de que sirven de receptáculo o cápsula en la que se encuentra inserta la parte verdaderamente válida de hombre. La chispa divina, puesta ahí a modo de simiente, recuerda a los otros dos componentes de lo que habitualmente el hombre común considera lo humano, que el valor no es de ellos en sí sino de lo que contienen.

La historia del espiritual en este mundo, tiene que habérselas con lo psíquico y con lo hílico. No obstante, tal vez por lo evidente y a la vez ineludible de su presencia, el hombre pneumático no tiene por qué tener problemas a la hora de enfrentarse al hecho de su destino actual. Tal como nos dice Orbe: “la convivencia del «espiritual» con el hílico (irracional) y el psíquico (racional) no crea problema. Fase de absoluta inconsciencia para el interesado, no difiere de la ética de solos individuos e irracionales”<sup>303</sup>.

---

<sup>302</sup> *Espiritualidad de San Ireneo*, página XII.

<sup>303</sup> *Ibíd.*, pág. XIII.



El progreso de este hombre es una evolución que pasa por las tres etapas correspondientes a las tres naturalezas humanas. En un primer momento, el niño se desarrolla según el componente hílico, llegando así hasta los siete años, que es cuando comienza la era psíquica. En este punto, la etapa psíquica comprende dos elementos importantes; por un lado, sirve de preliminar para la gnosis, que será la fase definitiva y verdaderamente válida, y por otro, “como régimen del A.T. prolongado en la magna Iglesia, bajo el gobierno de Yahveh”. El cambio realmente determinante es entre estas dos etapas y la siguiente, que consiste en el advenimiento de la gnosis.

La naturaleza de este cambio no puede considerarse como similar a la que define el paso de lo hílico a lo psíquico. En el segundo caso estamos hablando de una transformación menos pronunciada que en el primero. Ahora, con la gnosis, el individuo es nuevo hasta el punto de darse una ruptura con lo anterior, es como una evolución de tipo darwiniano. La realidad del mundo tal como se nos aparece, la vida natural propia del hombre común, en comparación con la nueva vida en la gnosis, alcanzan una devaluación absoluta. De aquí el carácter elitista del grupo de los gnósticos, entendido como el de los pneumáticos. Sale a la luz la verdadera esencia de lo que el hombre espiritual es, y a partir de ese momento no puede ver a los otros, psíquicos y mucho menos hílicos, como sus iguales o con la misma dignidad que él. ORBE nos dice:

«Para quien resucita – la *gnosis* se llama también ‘resurrección’ – la vida anterior no cuenta. El espiritual, antes de su iluminación, vive la muerte del espíritu; iluminado, comienza su vida».<sup>304</sup>

Y más adelante, en la misma página:

«A raíz de la *gnosis*, cuando de gérmenes imperfectos de la hembra pasan los espirituales (humanos, terrenos) a frutos perfectos del varón (= Salvador, cabeza de los ángeles), superan el estado cadavérico e inician la

---

<sup>304</sup> *Antropología de San Ireneo*, página 419.

vida del espíritu, en que consiste la incorrupción».

El cambio es, literalmente, *revolucionario*. Con respecto a lo anterior, no hay gesto de continuidad sino de enfrentamiento y rechazo. De hecho, cuando la gnosis se entiende como *resurrección*, no es según una metáfora sobre la parcialidad de la vida anterior sino sobre su totalidad. Nada de lo anterior mantiene su consistencia, ya que la 'resurrección' es a la vida divina, que se opone a la 'otra vida', fruto o producto último de la caída de Sofía.

La dualidad entre la vida antigua y la nueva es, para un pneumático, tan destacada, que conceptualmente supone la misma diferencia que hay entre la vida y la muerte. De hecho, nuestro autor, habla de aquella, como un primer aspecto, en términos de "muerte o corrupción *en ejercicio*". Por otro lado, el segundo aspecto sería "la muerte o cesación *instantánea* de toda vida anterior, a raíz de la *gnosis*"<sup>305</sup>. El estado de muerte señalado en el primer aspecto, es consubstancial con el hecho de no haber recibido todavía la iluminación gnóstica:

«Inconsciente aun de sí, el espiritual vive para la materia y para la *psyche*, con una existencia impropia, ajena a su dignidad. Lo que para el hílico y aun para la *psyche* representa una vida adecuada y noble, es para el pneumático una muerte (mística) en olvido de sí»<sup>306</sup>.

La diferencia entre lo más cercano a lo pneumático –entendido como una vida recta y noble de hombre psíquico– y lo espiritual, es como un abismo insalvable. Muerte y Vida serían los dos polos, representando el primero la ignorancia para el hombre pneumático de lo que en realidad es él. En un principio, el hombre espiritual podía morir –según muerte ascética– a cuanto es propio del mundo, pasiones materiales y del alma, más con ocasión de la gnosis se realiza de golpe, de forma súbita, su liberación de todo ello, comenzando en el

---

<sup>305</sup> *Ibíd.*, pág. 420.

<sup>306</sup> *Ibíd.*

mismo mundo en el que hasta entonces estaba encadenado, su vida de incorrupción.

En orden a esclarecer el sentido de esta nueva vida del gnóstico, retomamos la diferenciación que hacíamos entre *autexousía* y *eleuthería*. Mientras que la primera se queda en el simple libre albedrío, la segunda, como propia exclusivamente del hombre espiritual, sería la forma de definir la gnosis si observamos sus efectos, digamos, sobrevenidos. ORBE nos dice, refiriéndose a los pneumáticos<sup>307</sup>:

«Ellos, como espirituales, poseían una semejanza paralela de orden superior con la sabiduría del Hijo, y por su medio con el Dios Espíritu. Tan sublime similitud no descansaba en lo racional y libre, sino en lo espiritual y divino. Era ilícito situar en la libertad específica de la *psyche* el principio de la semejanza verdadera entre el hombre y el Dios Espíritu. El 'Pneuma' tiene su libertad».

Según esto, no pueden equipararse libre albedrío y *eleuthería*. Este segundo término haría referencia a una liberación de carácter superior, que está directamente relacionada con la iluminación que sobreviene con la gnosis. La actividad misma del Espíritu de Dios está presente en el tipo de existencia que es definido por la *eleuthería*. Y, así dicho, es más fácil entender cómo la verdadera resurrección que se inaugura con el advenimiento de la gnosis, tiene para el espiritual un carácter de muerte tan decisivo, que resta importancia a lo que comúnmente se conoce como tal<sup>308</sup>. No se puede hablar aquí, una vez más, en el

---

<sup>307</sup> *Ibidem*, página 160.

<sup>308</sup> José Ramón DÍAZ SÁNCHEZ-CID (*Justicia, pecado y filiación: Sobre el Comentario de Orígenes a los Romanos*, Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo, 1991, página 68) nos dice: «Por tanto, el "libre albedrío" (*autexousía*) es una libertad demasiado precaria, propia únicamente de hombres de naturaleza psíquica, que permite el uso de categorías morales, impropias del hombre pneumático, una vez acontecida la "iluminación" y alcanzado el régimen de impecancia. Pero antes de adentrarse en la zona del Pneuma (resp. de la

mismo sentido que se ha hecho al referirnos a la muerte tanto para el hombre hílico como el psíquico. Vuelve a darse un abismo insalvable entre la forma de entender la muerte para un espiritual y para el resto de los hombres. No tiene por qué ser igual la muerte del hombre material y de un psíquico específico, pero tal diferencia no tiene parangón con la que se presenta de estos con respecto al hombre pneumático.

Debemos tener en cuenta que, la ‘muerte ascética’ era propia, sobre todo, del hombre psíquico; el espiritual, antes de la gnosis estaba sujeto a un tipo de vida con arreglo al régimen espiritual. No obstante, en base a lo que hemos explicado sobre el concepto de *eleuthería* y a su valor para definir los efectos de la gnosis, es lógico que la importancia otorgada por los gnósticos a la ‘muerte mística’, oscureciera cualquier valoración excesiva de la ascética.

Desde este punto de vista, los valentinianos hablaban de dos muertes que definían muy bien la visión que de esta tenían. Primero de todo, la venida al mundo que conocemos, debía entenderse como muerte a la vida del espíritu, mientras que el retorno a la vida primigenia, original, por medio de la gnosis, también era considerado como una muerte mística al destino material propio de este mundo. *Generación y regeneración*, tal como apunta Orbe<sup>309</sup>, serían, respectivamente, muerte del *pneuma* y ‘muerte a dicha muerte’.

---

gnosis), los *espirituales* ‘a natura’ han tenido que pasar por la servidumbre de la *materia* y vivir sometidos a la disciplina *psíquica* y dependientes del libre albedrío como los simples racionales. Con el don de la iluminación les llega la libertad. La verdadera libertad es “la del espíritu” (*eleuthería*), que pone en marcha la *necesidad* del Bien. En realidad, se trata de la *liberación* de todas las pasiones vinculadas a la materia y a la psyché. Tal liberación de lo inferior (también del libre albedrío y de la moral introducida por éste) y necesaria comunión con Dios se producen al momento de la *gnosis*: la luz cognoscitiva y el objeto de conocimiento, puestos por el Salvador en la mente del pneumático, le arrastran, sin otra opción posible, a un acto de comunión divina sostenido por su Gracia inalienable. Éste ya *no* es libre para elegir entre el bien y el mal, pero no por defecto, sino por exceso de libertad».

<sup>309</sup> *Antropología de San Ireneo*, página 422.

### 3.2.7. Resumen de la escatología en la gnosis antigua

Lo primero de todo es entender que la escatología y la soteriología están íntimamente ligadas. La realización última de los planes del gnosticismo antiguo, está ya prefigurada en todo lo que hemos expuesto en el apartado anterior. Aquello a lo que el hombre está llamado, el tipo de respuesta que este debe dar y la praxis que se espera de él, están en continuidad con lo que le depara el momento postrero. Qué hay al final del camino es lo que abordamos en este apartado.

En primer lugar, es evidente que se mantiene aquí la diferencia esencial entre los tres tipos de hombres que determinaba sus destinos cuando hablábamos del aspecto existencial. El hílico, al no estar llamado a la salvación, ya dijimos que se corrompe con su vestidura carnal a la muerte de esta; no hay mucho que decir al respecto ni qué añadir a nivel escatológico salvo su integración en la última *conflagración*, por medio de la cual se destruirá definitivamente todo lo que no es salvable. En lo que se refiere al psíquico, y en base al tipo de conducta moral que haya desarrollado en este mundo, cabe que obtenga una salvación intermedia y sobreviva tras la muerte del cuerpo carnal, ascendiendo a la parte superior del universo –ogdóada inferior– en donde llevará junto al Demiurgo una vida Bienaventurada. El hombre psíquico no puede traspasar el límite que le llevaría al cielo ‘auténtico’ al que sólo el espiritual tiene acceso. Por lo tanto, el Pléroma no es lugar para el hombre animal, sino que tras despojarse de la materia, accede en estado puramente psíquico al lugar que le corresponde.

Cuestión distinta es la del pneumático, quien aspira a llegar al Pléroma para unirse a la divinidad, a la cual pertenece. En este proceso, el hombre espiritual debe atravesar diversos obstáculos y peligros personalizados en los arcontes, quienes luchan para que el espíritu del gnóstico no alcance su destino. Así, el hombre espiritual, para llegar al lugar que le está esperando, debe proveerse de una serie de artimañas y ‘técnicas’ que le librarán de los enemigos:

«Otros celebran el rito de la redención sobre los que acaban de morir, derramando óleo y agua sobre su cabeza, o el óleo perfumado que dijimos

arriba junto con agua, mientras pronuncian las mismas invocaciones, a fin de que (los difuntos) se hagan inagarrables e invisibles para los Principados (*Archontes*) y Potestades, a fin de que su hombre interior pueda subir más allá de los lugares invisibles. De este modo su cuerpo se quedaría en este mundo creado, mientras su alma se elevaría hasta el Demiurgo. Y les ordenan que, cuando lleguen, los que han muerto digan a las Potencias estas palabras: “Yo soy un hijo nacido del Padre, del Padre preexistente, e hijo también en el Preexistente. Vine para verlo todo, mis cosas y las ajenas porque pertenecen a Achamot, la Mujer que las hizo para sí, habiendo tomado su origen del Preexistente. Ahora regreso a mi origen, de donde salí”. Y dicen que, con estas palabras, escapan de las Potestades». <sup>310</sup>

Fórmulas mágicas, conjuros, advocaciones y otros ‘utensilios’ espirituales, son puestos en práctica por los espirituales para derrotar a sus enemigos declarados. No obstante, tras la muerte carnal, el hombre pneumático debe desprenderse, además, de su parte psíquica, quedando ésta separada de la espiritual en la ogdóada inferior, que correrá la misma suerte que el resto de almas de los psíquicos que por su rectitud de vida han obtenido una salvación. Y esto es una prueba más de hasta qué punto no hay comunicación entre un tipo de hombre y otro. El espíritu sigue ascendiendo, en virtud de la lucha por sortear los obstáculos, hasta el Pléroma, en donde se consumará su destino último:

«También deben llegar hasta donde están los (Angeles) que forman la corte del Demiurgo, a los cuales deberán decir: “Soy un vaso más precioso (Rom 9,21) que la Mujer que os engendró. Si vuestra Madre ignora sus raíces, yo me he conocido a mí mismo, sé de dónde provengo e invoco a la Sabiduría incorruptible que está en el Padre, la cual es Madre de vuestra Madre, y que no tiene Padre ni esposo varón. Pues la que os ha hecho es una Mujer nacida de Mujer, que no conce (*sic*) a su Madre y piensa que ella existe por sí sola. Yo, en cambio, invoco a su Madre”. Oyendo estas cosas los que rodean al Demiurgo quedarán turbados al aprender cuál es la raíz y origen

---

<sup>310</sup> Adversus haereses II, 21 5

de su Madre. En cambio los bautizados irán a su Madre, desechando el lazo que a ellos los une, es decir el alma».<sup>311</sup>

En este punto, los hombres espirituales ya son espíritus puros, capaces de entrar en el Pléroma para desposarse con su contrapartida celeste, es decir, con los Ángeles que acompañan al Salvador. El espíritu femenino que es el hombre pneumático, se completa con el masculino, representado en los Ángeles. Pero al alimón de este proceso, se está desarrollando la escatología de todo el universo. No debemos olvidar que la creación ha tenido lugar por la necesidad de salvación, y no al contrario. La divinidad es quien ha pecado, y para restaurar el estado primal de las cosas, es necesario que todo lo que nunca tuvo que haber surgido, es decir, el universo, vuelva a la nada. El proceso de aniquilación se mitifica en la *conflagración final*, que es el momento de la verdad, mediante el cual se restaura la totalidad de la divinidad al estado original pre-caída. Ireneo nos lo describe de la siguiente forma:

«Cuando todo el esperma se haya vuelto perfecto, su Madre Achamot pasará del Lugar Intermedio al interior del Pléroma, y recibirá como esposo al Salvador que ha sido hecho por todos los Eones; a fin de que se consume el matrimonio entre el Salvador y la Sabiduría, que es Achamot. Estos son “el esposo y la esposa” (Jn 3,29), mientras que la cámara nupcial será todo el Pléroma. Entonces los espirituales, que se han despojado de sus almas y convertidos en espíritus puramente intelectuales, entrarán en el Pléroma para convertirse en esposas de los Angeles que forman el entorno del Salvador. A su vez el Demiurgo pasará al lugar de su Madre la Sabiduría, que es el Intermedio. También las almas de los justos descansarán en el Lugar Intermedio; pues nada psíquico puede ingresar dentro del Pléroma. Una vez que todo esto se haya realizado, el fuego escondido en la tierra se encenderá y apoderándose de toda la materia la consumirá, y él mismo,

---

<sup>311</sup> *Ibídem.*

consumiéndose con ella, irá a la nada. El Demiurgo, según dicen, no ha sabido nada de esto antes de que el Salvador viniese». <sup>312</sup>

Por razón de aquella restauración nombrada, de lo que se trata en realidad es de que retornen al Pléroma la totalidad de partículas y/o fragmentos divinos que, con ocasión del pecado de Sofía como origen de todo el proceso, se esparcieron por el mundo. Tal es así que, entonces, se presupone, antes de la destrucción y consumación final, la vuelta previa al ámbito de la divinidad de todas aquellas chispas diseminadas. Por eso, se acercará el final en la medida en que ya estén reunidos en el Pléroma el total de espíritus separados de su origen.

### **3.3. ANÁLISIS DE LAS CARACTERÍSTICAS DEL PENSAMIENTO GNÓSTICO ANTIGUO**

Tras la exposición sintética de la doctrina gnóstica, toca ahora analizar sus señas de identidad, si bien no será un estudio puramente descriptivo sino más bien haciendo perspectiva, de tal forma que pueda ser enfrentado, llegado el momento, con el otro elemento de la comparación. Habida cuenta de la diferencia de parámetros que se utilizan en uno y otro, habremos de extraer unas características definitorias que permitan englobar a ambos, sin menoscabo de salvaguardar la esencia genérica del pensamiento gnóstico.

#### **3.3.1. Incompatibilidad radical entre inmanencia y trascendencia**

El primer parámetro que debe abordarse siempre a la hora de entender el significado del pensamiento gnóstico, es la absoluta contradicción que se da entre el aspecto de lo inmanente y el de lo trascendente. Concretamente, en el ámbito de la antigüedad, tal ruptura se opera mediante una concepción de divinidad que se representa como rechazo extremo de la vida tal como esta se aparece al hombre

---

<sup>312</sup> AHI, 7 1



primariamente, y que es la materialización del ámbito inmanente del que hablamos. CÁNOVAS apunta que:

«En cada una de las teologías que se acreditaron en el mundo antiguo subyace la dificultad de enlazar lo uno y lo múltiple la trascendencia y la inmanencia, la materia y la idea, lo corruptible y la incorrupción, la eternidad y el tiempo, Dios y el hombre».<sup>313</sup>

En la gnosis antigua es, sin duda, la concepción de la divinidad lo que mejor caracteriza dicho pensamiento. Dentro de lo que podríamos llamar ‘novela’ gnóstica, el elemento central y determinante es la absoluta trascendencia de Dios; desencarnado y extremadamente lejano, el Dios gnóstico no puede ser representado fiablemente por ninguna imagen que el hombre se forje de él. No es su perfección lo que hace que se muestre como falso cualquier acercamiento que se haga al respecto, sino que en virtud de su lejanía definitiva, no hay forma de compatibilizar su ser con la exigencia humana. Por lo tanto, el desconocimiento que el hombre tiene de Dios, está más allá de ser algo meramente coyuntural sino que el ámbito de la divinidad es incognoscible *per se*. Todo esto hace que la divinidad se presente al hombre como la antítesis del mismo universo, siendo el cosmos lo opuesto a Dios:

---

<sup>313</sup> Ob. cit., pág. 23. Por nuestra parte, y sólo desde un afán metodológico, asumimos cada uno de los pares posibles de manera asociada, bien a trascendencia, bien a inmanencia; es decir: idea, incorrupción, eternidad, Dios... en el primer ámbito; materia, corruptible, tiempo y hombre, en el segundo. Desde luego que muy lejos de cualquier dualismo o polarización. Más bien se trata de llamar la atención hacia lo que supone la diferencia fundamental entre la gnosis antigua y la moderna, y que implica una perspectiva extremadamente diversa entre una y otra: la primera ‘trascendentizándolo’ todo, la segunda inmanentizándolo. Tanto la primera como segunda opción llegan a teñir cualquier aspecto ideológico o existencial en su correspondiente teoría, de ahí nuestra opción metodológica por intentar representar cada forma de gnosis desde la perspectiva del binomio inmanencia-trascendencia.

«La deidad es absolutamente transmundana; su naturaleza, distinta a la del universo, que ni creó ni gobierna, y del cual es su total antítesis: al reino divino de la luz, contenido en sí mismo y remoto, el cosmos se opone como reino de la oscuridad.»<sup>314</sup>

Más adelante, el citado autor nos dice que:

«El mismo Dios trascendente se oculta de todas las criaturas y no puede ser conocido por medio de conceptos naturales. Su conocimiento requiere una revelación y una iluminación sobrenaturales, pero ni siquiera así puede ser expresado salvo por medio de términos negativos»<sup>315</sup>

La dualidad de Dios con respecto a lo creado es tal que no puede ser ni visto ni escuchado. No guarda ninguna relación con lo natural, hasta el punto de que su huella o marchamo no se nos aparece en la naturaleza, ni, por otro lado y por consiguiente, puede ser expresado como realidad de ningún tipo.

CÁNOVAS apunta la idea de extrema trascendencia de lo divino en el gnosticismo, haciendo una comparación con la concepción de trascendencia en otras perspectivas religiosas:

«Decir que Dios es trascendente supone en el ámbito hebreo expresar la incapacidad del ser humano, criatura suya, de comprender su misterio; no obstante se manifiesta y se le reconoce en su actividad creadora y salvífica.

En el ámbito del platonismo, supone afirmar que el ser humano, connatural a lo divino, por un proceso de purificación (como si se bruñese

---

<sup>314</sup> *La Religión Gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, pág. 76.

<sup>315</sup> Página 77.

un espejo), puede acceder a Dios. Para los Padres (en esto Filón se había adelantado), el hombre es imagen de Dios “por gracia” y la asimilación es un proceso en el que la libertad (que no el determinismo naturalista) y el Espíritu Santo intervienen.

Para la gnosis, Dios es radicalmente desconocido. Si de alguna manera las teologías apuntadas se aproximaban al misterio con una cierta seguridad, con la gnosis no es así. Dios no sólo se esconde, sino que es absolutamente inalcanzable». <sup>316</sup>

También JONAS coincide con este autor en cuanto a la comparación con otras creencias o filosofías, señalando que:

«A diferencia del “mundo inteligible” del platonismo o del Señor mundo del judaísmo, esta trascendencia no mantiene ninguna relación positiva con el mundo sensible. No se trata de la esencia de ese mundo, sino de su negación y de su fin. El Dios gnóstico, distinto al demiurgo, es el totalmente diferente, el otro, el desconocido». <sup>317</sup>

Un aspecto interesante de este Dios gnóstico, es hasta qué punto, su mismo contenido se ve afectado por la propia condición de trascendencia radical. Resulta ser, en último término, y siempre según JONAS <sup>318</sup>, un Dios que tiene más de *nihil* que de *ens*.

Por otra parte, las notas características de la divinidad en este tipo de pensamiento, remiten siempre a su misma lejanía del hombre y del mundo en general. Piñero et al. nos hacen una breve descripción de algunos de los atributos de este Dios:

---

<sup>316</sup> Ob. cit., pág. 94.

<sup>317</sup> Ob. cit., pág. 290.

<sup>318</sup> *Ibidem*, pág. 291.

«Es la absoluta trascendencia; es un Ser perfecto, supraexistente, único, que vive en sí mismo, en alturas invisibles e innominables, infinitos siglos de magna paz y soledad. Cualquier imagen que los mundanos, de acá abajo, se formen de Dios, será falsa. Sólo podemos “caracterizarlo” más bien por sus rasgos negativos: no necesita de nadie; es algo más que vida; es ilimitado; inconmensurable, más infinito que la perfección; se halla por encima de lo que llamamos divinidad; está más allá del ser e incluso de la misma unidad».<sup>319</sup>

Cada una de las características descritas en la cita, han de ser interpretadas como atributos de la misma lejanía extrema de este Dios. Su separación del mundo y del hombre se define a través de su misma soledad, perfección y magna paz. En ningún caso podemos hablar de un Dios cálido, cercano o sensible con lo humano, ya sea con su felicidad o con su dolor. El concepto gnóstico de divinidad es tal que al mundo, más que darle un significado, se lo sustrae. La mejor forma, quizá, de entender la esencia de la divinidad gnóstica, es por comparación con la que propone el cristianismo. No olvidemos que desde un primer momento, gnosis y fe, religión gnóstica y confesión apostólica, han sido incompatibles por lo perfectamente opuestas, casi de modo simétrico, en cuanto a creencias, prácticas de vida y expectativas. La divinidad es entendida en el cristianismo como un Dios cercano que se revela al hombre en pasos sucesivos, hasta alcanzar el punto culminante de esa economía que es su encarnación, pasión, muerte y resurrección. Es decir, el Dios cristiano es hasta tal punto cercano al cosmos y al hombre que, en un movimiento definitivo que hoy en día fácilmente podría decirse de solidaridad, se abaja al nivel más humano y posibilita y realiza la redención. Por el contrario, la divinidad gnóstica no asume en ningún momento (porque va contra su naturaleza) la misma *kenosis*<sup>320</sup>. Antes bien, y como señala Piñero, “no

---

<sup>319</sup> *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*, pág. 42.

<sup>320</sup> Tomamos este término en el sentido en que puede ser interpretado a partir de las palabras paulinas en la carta a los filipenses (Flp 2, 2:6): “Quien siendo en forma de Dios, no consideró ello como algo a que aferrarse; sino que vaciándose (*ekénosen*) a sí mismo, tomó forma de siervo, siendo hecho en semejanza de hombre y hallado como uno de ellos...”.

hay ni puede haber en los sistemas gnósticos una encarnación verdadera, ya que lo divino de ningún modo puede mezclarse con lo material”<sup>321</sup>. De hecho, en la misma página nos dice que “el cuerpo de este Jesús es meramente apariencial. El momento de esa penetración del eón Salvador/Cristo –en figura de Espíritu Santo o de Voz/Palabra divina- en el cuerpo de Jesús es la teofanía del Bautismo”. Así, las consecuencias de aquella radical trascendencia del Dios gnóstico, pueden rastrearse más allá de la mera conceptualización de la divinidad. A partir de esta, las interpretaciones que se hacen de la revelación cristiana, tienen todas un rasgo común, que consiste en un proceso desencarnado, cuya esencialidad es lo meramente espiritual, sin mezcla ni síntesis con lo creatural. De nuevo, lo divino se desentiende de lo humano, olvida un aspecto del hombre que forma parte de su naturaleza.

Por otro lado, CÁNOVAS nos dice que:

«La *Historia Salutis*, puro engaño; nada permite atisbar la encarnación del Verbo. Deudores de una falsa economía del Demiurgo, los profetas jamás atisbaron el misterio del Dios desconocido. ¿Encarnación?, ¿Asumirá el *Agnostós* el tiempo y el espacio para hacerse asequible en su íntima verdad al hombre de la carne?; sería una incoherencia. La auténtica, la verdadera Historia se ha desarrollado ya en el mundo del Pléroma. Sólo queda que se manifieste a quienes quieran acoger su don. Para ello, Dios, Eterno Silencio, Abismo, Dios solo, decide romper su aislamiento: el *Agnostós* desea hacerse conocer».<sup>322</sup>

Pero en base a esta concepción de la divinidad, viene a remolque toda la construcción del universo, el mundo y el hombre y el sentido de todo ello. Evidentemente, el pensamiento gnóstico antiguo afirmaba la existencia de Dios, y por ser este, por definición, la quintaesencia del ámbito de lo trascendente, se

---

<sup>321</sup> Piñero et al., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*, pág. 82

<sup>322</sup> Ob. cit., pág. 138-139.

arrastra la misma ruptura con respecto a lo inmanente en todos los campos de la existencia, o si se prefiere, de la vida tal como esta se presenta de forma primigenia. El concepto de hombre y la manera de incardinarse en su mundo y, a la postre, en el cosmos universal, están profundamente marcados por la dualidad previa que aparece entre la aspiración trascendente de la persona y todo aquello que le es inherente como ente también subjetivo.

Se puede comenzar a vislumbrar el porqué de aquella afirmación de del Noce en la que hablaba de una ateización del mundo en base a la concepción de la divinidad. Dios no se deja ver por el mundo ni en la vida del hombre.

### 3.3.2. Quién o qué es el hombre

A la hora de abordar esta pregunta, de por sí vertebradora, es necesario contemplar tres aspectos diferentes aunque profundamente relacionados. Por un lado aparece siempre a primera vista una condición de la naturaleza humana pura y perennemente gnóstica, que es su consideración divina. Pero esta, que es privativa de la gnosis antigua, al menos cuando tomamos el concepto de divinidad en sentido restringido, debe ser analizada más de cerca para entender su verdadero significado. No supone solamente tal condición del hombre una ventaja o valor añadido a lo que comúnmente conocemos de él en la vida natural. En realidad, afirmar la condición divina del ser humano es, en las religiones del Dios desconocido, caracterizarlo de una forma muy peculiar que permanecerá inmutable a lo largo de la historia de la gnosis, siempre y cuando para hablar de divinidad tomemos la suficiente distancia y no nos refiramos únicamente a la imaginería religiosa propiamente dicha.

Lo que el Dios de los judíos decía de sí mismo: “Yo soy el que soy”, suponía considerarlo como definitivamente Dios, sin posibilidad de que la criatura pudiese nunca reducirse a la divinidad, pues aquel atributo era única y exclusivamente divino<sup>323</sup>. No obstante, conllevaba un ser por naturaleza santo,

---

<sup>323</sup> Viene muy a colación señalar la diferencia esencial con el pensamiento católico de este posicionamiento gnóstico. En la siguiente dirección de internet, puede consultarse el

cuya esencia, por así decirlo, no podía mutarse para evolucionar o ser mejor. En el pensamiento hebreo, esto se oponía a la idea de simple creatura, y por lo tanto eliminaba toda posibilidad panteísta o, tal como es nuestro tema, gnóstica.

Según el discurrir de la gnosis antigua, el hombre conocido no es el auténtico, sino que tendríamos que adentrarnos en la exposición de las tres naturalezas distintas, de la cual, tan sólo una merecería ser considerada como representativa de lo verdaderamente humano. Es decir, que sólo el hombre espiritual, el gnóstico propiamente dicho, podría ser llamado *hombre*. Desde este punto de vista, lo que hace que esto sea así es una determinación de carácter ontológico que supone la inserción, en aquella realidad 'humana' percibida por nuestros sentidos, de una centella o porción de la misma substancia divina. Si bien, como podemos entender, esto hace y deshace al hombre, ya que por un lado le proporciona una esencia superior e incomparable con los otros, pero por otro le resta identidad diversa a la de Dios, suponiendo una aminoración de su idiosincrasia particular.

En cualquier caso, el hombre como tal es considerado en cuanto a esta naturaleza, siendo su esencia inalienable, inafectable. Digamos que la alta consideración que el pneumático recibe se refiere, desde este punto de vista, a una enajenación absoluta con respecto al mundo en el que vive. La vida, tal como se aparece en la cotidianeidad natural, nada tiene que ver con el ser humano de verdad; el tiempo y el espacio perviven al margen del hombre, y su auténtica esencia está más allá de ellos. En último término, esto es reflejo del enfrentamiento entre Kenoma y Pléroma.

El individuo humano espiritual posee en su interior una semilla que por su valor y naturaleza hace que el verdadero hombre no pueda ser afectado por el

---

documento *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la meditación cristiana* de la Congregación para la Doctrina de la Fe: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19891015\\_meditazione-cristiana\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_sp.html)> (el documento fue recuperado el 2 de marzo de 2013). En el mismo aparece la siguiente idea: "El hombre es esencialmente criatura y como tal permanecerá para siempre, de manera que nunca será posible una absorción del yo humano en el Yo divino, ni siquiera en los más altos estados de gracia"

mundo. Tal como nos dice CÁNOVAS “la iluminación-revelación alcanza su fin en la disolución de la relación sujeto-objeto, por el autorreconocimiento como sustancia pleromática”.<sup>324</sup> Por lo tanto, el carácter invulnerable de la esencia humana es lo que mejor define la visión que el pensamiento gnóstico tiene en cuanto al tema que tratamos en este punto. Pero la cuestión puede y debe desarrollarse más. No es posible entender cualquier exposición sobre el pensamiento de la gnosis al margen de una idea bien definida del mundo y la vida en general que los gnósticos denostaban. Con lo cual las tres notas características expuestas hasta el momento, deben entenderse en referencia a tal realidad.

Primero de todo, la esencia inalienable del hombre, lo que el hombre es entendido desde su carácter indefectible, *deshace* su ser aparente, el que se enraíza en lo carnal y en lo psíquico, el que pertenece al mundo. Mientras que aquella *hace* al ser humano en cuanto aspirante a la reintegración a su origen. Pero las consecuencias de este primer punto, son graves, ya que supone un no rotundo a lo que hasta ahora ha sido la vida y la existencia. En segundo lugar, lo inafectable del ser del hombre hay que entenderlo como una consecuencia de un sobre-ser. Y por supuesto que tal idea debe ser entendida también en referencia al mundo que nos muestran los sentidos y las vivencias en sentido fenomenológico. El ser auténtico del individuo humano es más consistente que el ser del mundo, mientras que este último nace ya devaluado y el hombre espiritual le da la espalda definitivamente cuando tras la gnosis se le aparece como radicalmente aminorado. Este sobre-ser y lo que hace y deshace al hombre según el elemento anterior, son consecuencia directa del elemento definitorio y vertebrador de todo el pensamiento gnóstico, la separación radical y absoluta entre lo inmanente y lo trascendente. En base al trascendentismo que marca el carácter de la gnosis antigua, toda realidad sustantiva pertenece al ámbito de lo precósmico, no siendo en ningún caso lo que se conoce como *creación* digno de recibir tal calificativo. Por lo tanto, el carácter inafectable de la esencia humana y lo que esta es y no es se establecen por exceso. En tercer lugar, la enajenación absoluta con respecto al mundo en el que vive se define también en base a la negación de todo aspecto inmanente, rechazando el tiempo y el espacio y toda realidad que tiene que ver

---

<sup>324</sup> Ob. cit., pag. 99.



con ello. Estas tres características nos ayudan a desarrollar la primera cualidad general con la que podemos responder a la pregunta de qué o quién es el hombre.

La esencia superior del ser humano reviste diversas formas e imágenes en el mito gnóstico. Hans JONAS, abordando el concepto de Yo trascendental, expone diferentes fuentes gnósticas en las que aparecen referencias relacionadas con el mismo; entre otras, nos habla de la siguiente:

«En los fragmentos maniqueos de Turfan se utiliza otra palabra persa, *grev*, que puede traducirse por “Yo” o por “ego”. Este término hace referencia a la persona metafísica, al verdadero sujeto trascendente de la salvación, distinto al alma empírica. En el tratado maniqueo chino traducido por Pelliot, recibe el nombre de “la naturaleza luminosa”, “nuestra naturaleza luminosa original” o “naturaleza interior”, expresión que nos recuerda al “hombre interior” de san Pablo; en algunos himnos maniqueos se llama el “Yo vivo” o el “Yo luminoso”». <sup>325</sup>

Como puede verse, aparecen aquí las notas típicas de lo que supone aquella centella divina albergada en el hombre aparente. Hay caracteres que suelen repetirse a lo largo del mito gnóstico, como ‘luminoso’, ‘interior’, ‘vivo’, ‘verdadero’, etc. No obstante, merece la pena resaltar una interpretación que el autor de la cita hace del “hombre interior” de San Pablo, situándolo a un nivel análogo o comparable con el contexto semántico que aborda. Es cierto que en los escritos paulinos aparece tal concepto, si bien, en la tradición católica no puede decirse que el significado que se le atribuye sea integrable en el texto de Jonas. La explicación de esta idea nos puede ser muy útil para profundizar en la visión gnóstica del ‘verdadero ser’ del hombre.

La utilización por parte del pensamiento gnóstico de palabras propias de los libros sagrados cristianos y de la tradición de la Iglesia con un significado diferente, hace necesario analizar de forma pormenorizada el valor diverso que

---

<sup>325</sup> *La Religión Gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, pág. 155-156.

debe ser atribuido a determinados conceptos presentes en ambos paradigmas. Uno de estos casos, quizá de los más significativos, es la concepción triádica del hombre paulina. Para comprender este sentido del 'hombre interior', es necesario hacer referencia al origen de la interpretación que el pensamiento gnóstico hace de tal idea. En la Biblia católica, Pablo de Tarso habla como de tres elementos que definirían el ser entero del hombre (1 Ts 5,23-24):

«Que el Dios de la paz os santifique plenamente, y que todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, sea conservado irreprochablemente para la venida de nuestro Señor Jesucristo. El que os ha llamado es leal y cumplirá su palabra».<sup>326</sup>

En la cita, la descripción del ser humano como compuesto de los tres elementos en cuestión, es aparentemente idéntica a la que suele considerarse en el pensamiento gnóstico antiguo. No tenemos más que recordar la descripción de los tres tipos de hombres. No obstante, no debemos llamarnos a engaño, ya que la interpretación coherente de estas palabras dista mucho de la concepción gnóstica del mundo. Según el pensamiento católico no existe en el ser humano nada que sea inafectable por el mundo, porque en virtud de la visión positiva y realista de la vida, creación buena de Dios, hay una relación sujeto-objeto y una compatibilización entre lo inmanente y lo trascendente. Esto lleva a considerar que, descartado el panteísmo, sólo resta una visión de buena relación entre Dios y el cosmos; de aquí que Dios sea Dios y el hombre sólo hombre; nadie más que Dios es *El que es*, y el ser humano depende de su voluntad bienhechora. La divinidad no necesita ser salvada de nada y sí el hombre, que es redimido por el Padre por puro amor. De esta forma, se puede comprender mejor ahora la siguiente cita del Catecismo de la Iglesia Católica (punto 367):

«A veces se acostumbra a distinguir entre alma y espíritu. Así S. Pablo ruega para que nuestro "ser entero, el espíritu, el alma y el cuerpo" sea conservado sin mancha hasta la venida del Señor (1 Ts 5,23). La Iglesia

---

<sup>326</sup> *La Santa Biblia*. Nuevo Testamento, San Pablo, Madrid, 1989, p. 1677.

enseña que esta distinción no introduce una dualidad en el alma (Cc. de Constantinopla IV, año 870: DS 657). "Espíritu" significa que el hombre está ordenado desde su creación a su fin sobrenatural (Cc. Vaticano I: DS 3005; cf. GS 22,5), y que su alma es capaz de ser elevada gratuitamente a la comunión con Dios (cf. Pío XII, *Humani generis*, año 1950: DS 3891)». <sup>327</sup>

El espíritu no debe ser entendido como parte del compuesto humano propiamente dicho, y mucho menos como la entidad antropológica que define la esencia de éste. Estamos hablando de una cualidad o condición, que tiene que estar relacionada ciertamente con lo sobrenatural, más en ningún caso es un constitutivo humano natural. Manuel Guerra da una explicación al respecto que puede clarificar el tema:

«San Pablo enuncia aparentemente la concepción tricotómica o tripartita del hombre: cuerpo, alma y espíritu" (1 Te 5,23). Pero ni el texto ni su contexto permite precisar si los considera o no elementos antropológicos a los tres. En cambio, esos tres términos figuran en las SS. Padres y escritores cristianos de los primeros siglos de la Iglesia (san Justino, san Ireneo, Orígenes, san Cipriano, etc., s. II-III). Mas catalogan como antropológicos o constitutivos naturales al cuerpo y al alma mientras que el espíritu es clasificado como soteriológico o salvífico, sobrenatural. Con otras palabras, por "espíritu" entienden lo llamado más tarde "gracia santificante", "alma en gracia de Dios", "inhabitada por el Espíritu (Santo)". El "espíritu es como el reflejo de las irisaciones del Espíritu Santo en el alma limpia, no manchada ni entenebrecida por el pecado. Por consiguiente, varios escritores cristianos usan los mismos significantes o terminología que los gnósticos, actualizada

---

<sup>327</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1992.

por Nueva Era, pero con un significado totalmente diferente, sobre todo en cuanto a “espíritu” y al plan salvífico de Dios en y por Jesucristo».<sup>328</sup>

Curiosamente, la Nueva Era no es más que una de las diferentes manifestaciones de la gnosis que se han dado en los últimos tiempos. De esta forma se puede ver cómo ya desde los primeros momentos del cristianismo la Iglesia entendió la tricotomía espíritu-alma-cuerpo en un sentido que dista mucho del emitido por el pensamiento gnóstico. Así, por comparación con aquel paradigma apostólico, el concepto de espíritu que se sostuvo en las religiones gnósticas de los dos primeros siglos de nuestra era, y que fue considerado desde el principio como la esencia auténtica del hombre, es exactamente lo contrario de lo que significa en la tradición católica. En esta se entiende a Dios como cercano hasta el punto de encarnarse, mientras que en la gnosis, el concepto de divinidad es consecuente con el concepto de hombre y viceversa: a un individuo humano con esencia divina corresponde un Dios alejado del cosmos. La separación radical entre lo inmanente y lo trascendente determina el concepto de ‘Yo’ o ‘sí mismo’ establecido en las religiones o filosofías gnósticas.

Hemos hablado hasta el momento de la inmutabilidad esencial de la naturaleza humana. Tal condición conlleva unas consecuencias inevitables. Debe considerarse al hombre auténtico en cuanto a dos características definitorias; por un lado la no necesidad de renovación espiritual de la propia naturaleza o esencia, por otro la ontológica inocencia o victimización del hombre. En el segundo caso, se presentan consecuencias profundas a la hora de entender la moral y la relación del individuo con ella. En cuanto a la imposibilidad de degradación de lo más auténtico del ser humano -la primera característica- se define el distanciamiento del hombre del mundo en el que vive en base a la ausencia total de influencia de este en su ser. Para la segunda cuestión, en la

---

<sup>328</sup> Manuel GUERRA GÓMEZ, *100 Preguntas-clave sobre la “New Age”*. *Catecismo nada elemental con sus respectivas respuestas*, col. “Para aprender y enseñar”, Monte Carmelo, Burgos, 2004, pág. 48.

gnosis antigua se emprende una separación radical entre el hombre psíquico y el pneumático. Los criterios morales no pueden aplicarse más que a quien es libre de elegir; en este caso, la autexousía o capacidad para el libre albedrío, ya no es la ocasión o posibilidad de alcanzar la eleuthería o libertad de espíritu, sino que cada una forma parte de una realidad diversa. Dicho de otra forma, si el hombre más auténticamente hombre -el espiritual- está más allá de la moral (al menos como normalmente se conoce), es precisamente porque no tiene libertad de elegir, más no debe entenderse esto en sentido negativo o de deficiencia, sino todo lo contrario. De nuevo la sobreabundancia ontológica posibilita situarse en un más allá de la vida:

«Psicológicamente es incompatible la libertad de elección con la plena determinación al acto. Si la dignidad del ejercicio se mide por la abundancia de luz y la magnitud del objeto, mejor que 'libre' diríase 'sobrelibre' con la eminencia de la vida divina.

La índole necesaria de la gnosis causa al propio tiempo en el individuo respecto a lo no espiritual, un despegue y libertad absolutos. Hay lugar, en sana lógica, a definir la gnosis desde un doble punto de vista: *a*) en sí, mirando al ejercicio vital específico del iluminado; *b*) relativamente, mirando sus efectos (secundarios) concomitantes. En absoluto, la gnosis está sobre toda noción de libertad, como la existencia misma de Dios. Relativamente merece definirse por *eleuthería*, en la línea de San Pablo, porque eleva al individuo sobre toda servidumbre de sentidos y experiencias psíquicas». <sup>329</sup>

Es el mismo trascendentismo que define cada una de las notas características de la gnosis antigua, y que en este caso supera al propio libre albedrío como criterio de grandeza al separarlo de la consecuencia de su buen uso: la libertad de espíritu. Esta se presenta desgajada de su razón de ser o, en todo caso, de su antecedente inmediato. Lo importante aquí es ver la oposición

---

<sup>329</sup> *Antropología de San Ireneo*, p. 165.

entre conducta recta y libertad de espíritu. El uso del libre albedrío según la verdad no tiene continuidad con aquella eleuthería de la que goza el pneumático.

La inmutabilidad de la auténtica esencia humana, su invulnerabilidad a cualquier hecho o acontecimiento, es lo que hace que no haya necesidad de ningún tipo de renovación espiritual, con lo que la moral, que forma parte de la relación con el mundo que modifica y construye al individuo, no hace bueno ni malo al espiritual, sino que sólo es criterio para el psíquico -quien precisamente no es el auténticamente humano-, que puede ejercer la autexousía:

«No así para la gnosis, que parte de naturalezas ontológicamente predeterminadas. Al menos para una de ellas, la que coincide con lo divino, la *autexousía* sobra. Las consecuencias son evidentes: si para los Padres, el crecimiento espiritual se realiza mediante el ejercicio virtuoso, para aquella, el esfuerzo moral estaría de más, al menos para los *pneumaticoi*». <sup>330</sup>

No obstante, tampoco puede verse en esa capacidad de libre albedrío una concesión gnóstica a la creación como algo aceptable. Más bien es una prueba más de la devaluación de lo natural. Es la falta de *ser*, la imperfección, el fruto del error de Sofía, lo que hace que se pueda llamar libre a un ser humano concreto; no tiene lo que el hombre pneumático: un situarse según privilegio divino en la innecesidad de tal libertad; no puede necesitarse nunca algo que no colma la aspiración personal. La libertad de elección es fruto de una falta, y no lo que define la dignidad del hombre como creatura.

La falta de una síntesis adecuada entre lo inmanente y lo trascendente, tiene como consecuencia siempre la posibilidad de un ir y venir arbitrario de uno a otro extremo. Las dos caras de una misma moneda pueden aparecer en el mismo plano pero sin relacionarse entre ellas, en todo caso en yuxtaposición o solapamiento. Este es el caso, por ejemplo de la moral según la gnosis antigua:

«En términos generales, puede decirse que la actitud del gnóstico que

---

<sup>330</sup> CÁNOVAS, ob. cit., p. 19.

ha recibido la revelación de su origen y de su fin último se reduce a dos posturas antitéticas: o bien introduce en su modo de vida una renuncia, ya desde el momento de su iluminación, a todo lo que sea corpóreo o material, es decir, se decide por un modo de vida *estrictamente ascético*, o bien considera que el espíritu no es afectado de ningún modo por lo que haga la materia y lleva una vida mundana del todo libertina». <sup>331</sup>

Por lo tanto, la moral ascética no debe entenderse en un sentido propio como moral sino prácticamente como una técnica, o en todo caso, como una consecuencia del hecho mismo de no necesitar 'ser bueno'. Para entender esto, basta con recordar que en realidad el pecado es un concepto sólo aplicable a la divinidad. Sofía, el Eón caído, experimenta una pasión inevitable; podría verse al menos como tal en el sentido de que en el seno del Pléroma se da una contradicción estructural. Por un lado, el Padre desea que todos los eones reflexionen sobre Él y deseen conocerlo, por otro mantiene de forma natural un límite que impide que lleguen a su encuentro:

«(Este es el comienzo de una crisis en el Pléroma, ya que su armonía descansa en su orden natural, y éste en la observación de sus límites inherentes por parte de sus miembros; miembros que, siendo sujetos espirituales, no pueden renunciar a la aspiración de conocer más de lo que sus límites permiten y de suprimir así la distancia que los separa del Absoluto)». <sup>332</sup>

Teniendo en cuenta que el origen de tal 'pecado' es una contradicción interna, ni siquiera puede calificarse como tal la acción del Eón, porque está en su naturaleza querer lo que quiso, no es algo ajeno a su constitución. Más bien habría que hablar de que en el seno del Pléroma tuvo lugar una *incorrección estructural*. No podría llamarse pecado, al menos en el sentido que la tradición católica

---

<sup>331</sup> *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*, 84.

<sup>332</sup> *La Religión Gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, p. 208.

utiliza. De esta forma, la ausencia de criterios morales propiamente dichos, está presente incluso en el estrato precósmico. Cuestión que, por otro lado, es bastante coherente con el hecho de que el Dios gnóstico sea un ser lejano y absolutamente desencarnado. Si no hay Dios, o si este *es más nihil que ens*<sup>333</sup>, no hay lugar para el concepto de pecado en sentido propio. La moral se convierte entonces en simple corrección, integración en el entramado global, el pecado es sólo una impostura en este sentido.

### 3.3.3. La aspiración última del hombre

En cuanto a lo que el hombre está llamado a realizar, el escatón, se dibuja en la versión antigua de la gnosis a modo de un simple retorno. No se construye nada nuevo, más bien lo que espera el hombre espiritual, el único llamado a la verdadera realización humana, es un destejer lo tejido desde la caída de Sofía.

En realidad, es Dios el primer interesado en conseguir aquella restauración de lo primal, ya que la salvación que se plantea explícitamente desde el punto de vista objetivo es la de la divinidad; la redención del hombre sería un efecto colateral de aquella. Para comprender esto debemos retrotraernos al relato gnóstico del comienzo. En él queda patente que la creación del cosmos es un simple medio para alcanzar de nuevo el estado original del ser precósmico; eso sí, es un hecho necesario<sup>334</sup>. La reunificación de todas las partículas pleromáticas que, como chispas o centellas divinas han caído ha provocado una dispersión, una disgregación substancial del Uno, que debe ser de nuevo devuelto a su integridad. Esta es la salvación en sentido estricto que tiene lugar según la gnosis de los primeros siglos. En cualquier caso, también se habla de la salvación del

---

<sup>333</sup> *Ibidem*, p. 291.

<sup>334</sup> Antonio ORBE, S. I., *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Tomo II, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1987, pág. 189: «A diferencia de Orígenes, para quien el mundo terreno entra solo “per accidens” en los designios primeros del Creador, los valentinianos le estiman necesario, igual que la Hebdómada. Desde el principio el Logos, Demiurgo universal, le incluye como algo indispensable en Su economía.»



hombre, pero es el propio hombre quien habla de ella y no Dios. Dicho de otra forma, el interés de la divinidad no es salvar al hombre sino salvarse a sí misma.

CÁNOVAS explica esta situación de la siguiente forma:

«Las condiciones intransferibles de la naturaleza espiritual serían el límite infranqueable de la acción divina en la historia humana. Más aún, tal acción de Dios (sobre el hombre espiritual únicamente) no consistiría sino en una reintegración en su ser pleromático de la parte pneumática, perdida de acuerdo con el mito de Sofía, auténtico pecado de origen. De alguna manera, Dios se completaría a sí mismo, con la reducción a sí de las partículas dispersas en el *Kenoma*».<sup>335</sup>

En otro párrafo posterior, el mismo autor nos dice:

«Por el contrario, la gnosis perfecta culmina en la reintegración del sujeto en el mundo pleromático del que ha caído como una parte arrojada al kenoma. La gnosis finaliza en la experiencia de la complementariedad perdida en este eón».<sup>336</sup>

Dentro de la imaginería gnóstica antigua, el concepto de *dispersión* ocupa un lugar destacado:

«Estrechamente ligada a la idea de la “mezcla”, está la de la “dispersión”. Si algunos fragmentos de la Luz o de la primera Vida han sido separados de ésta y mezclados con la oscuridad, una unidad original se habrá quebrado dando origen a la pluralidad: los fragmentos de la fractura son las chispas que se encuentran dispersas por toda la creación. “¿Quién tomó el cantar de la alabanza, lo rompió y esparció sus pedazos por todas?” (J 13). La misma creación de Eva y el esquema de reproducción iniciado por

---

<sup>335</sup> Ob. cit, 10.

<sup>336</sup> *Ibíd*em, 99.

dicha creación colaboran en la progresiva dispersión de las partículas de la luz que los poderes de la oscuridad han logrado asimilar, y que por este medio consiguen retener con mayor seguridad. En consecuencia, la salvación comporta un proceso de recolección de aquello que ha sido dispersado, y tiende sus esfuerzos a la restauración de la unidad original».<sup>337</sup>

La razón de ser del movimiento divino soteriológico está en la dispersión de su propia substancia. Sus partículas fueron esparcidas en función de la pasión de Sofía, error que provoca el nacimiento del cosmos. Este debe ser creado para poder reunir de nuevo todos aquellos fragmentos pleromáticos que, en su unidad, revertirán las consecuencias del proceso de caída del Eón Sofía. El final de la cita anterior, vuelve a poner el acento de la salvación gnóstica en la reunificación de lo dispersado. Por lo tanto, es este el eje vertebrador de todo el proceso de redención, tal como lo entiende la gnosis.

Es un principio general del pensamiento gnóstico que el microcosmos reproduce el macrocosmos, y así como la “dispersión” la encontramos en el relato precósmico, también la hallamos a nivel intrahumano y existencial. El hombre está sometido a los mismos principios, y en función de su arrojamiento en el mundo y de su naturaleza divina, el gnóstico percibe en sí tal disgregación. Podemos observar esto en un texto de Porfirio citado por JONAS:

«Esfuézate por ascender a ti mismo, recogiendo todos los miembros de tu cuerpo dispersos en la multiplicidad y separados de aquella unidad que una vez abundara en la grandeza de su poder. Reúne y unifica las ideas internas e intenta articular las confusas, llevar a la luz las que viven en la oscuridad. (Porfirio, *Ad Marc. X*)».<sup>338</sup>

La dispersión no se refiere únicamente en la gnosis antigua a la divinidad directamente, sino que puede extrapolarse al propio individuo. No podemos olvidar que desde un primer momento estamos hablando de dos realidades

---

<sup>337</sup> *La Religión Gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, 94.

<sup>338</sup> *Ibíd.*, p. 96.

complementarias, de tal manera que el mismo concepto de 'unificación' definirá el efecto de la gnosis en el ser individual. El paradigma, no obstante, de todo este proceso que tendrá lugar y su razón de ser, es la propia divinidad y su dispersión en el kenoma. La unidad, fruto de la gnosis, tras la dispersión en el mundo, se produce en una serie de pasos. Estos, observados con detenimiento, nos confirman cómo en último término todo conocimiento salvador tiene como efecto definitivo la restauración de la substancia pleromática. Es en el más allá como todos los hombres espirituales, en lo que son de espirituales, se unen en la gran iglesia espiritual a los ángeles correspondientes, y así, en comunión análoga a la de Sofía con el Salvador forman el Cuerpo "divino" y tienen la intuición directa de Dios. Pero todo esto tiene su comienzo en el despertar que se produce con el advenimiento de la gnosis, aun en este mundo. Existen una serie de elementos o imágenes propias del gnosticismo antiguo que dibujan el proceso de salvación. Algunos se remiten al pecado que debe ser subsanado, esto es, el nacimiento, la venida a la existencia, y se habla en este sentido de caída, hundimiento, mezcla, sueño... otros remiten al instante preciso en que sobreviene la gnosis en este mundo, sintetizándose todos ellos en el 'despertar'; en tercer lugar, aparecen los efectos o consecuencias del conocimiento gnóstico, tal como lo vive el hombre espiritual: reunificación, retorno, iluminación.

#### **3.3.4. El proceso de consumación del destino último del hombre**

El cuarto elemento que pasamos a analizar tiene que ver con la forma en que el individuo humano consigue hacer realidad su aspiración más profunda y determinante. La ansiada reunificación, ese recogimiento de sí, va parejo y es complementario con el autorrecogimiento de la divinidad en su propia substancia. A partir de aquí, cabría destacar seis aspectos característicos que definirían bien el camino de la salvación en el gnosticismo antiguo. Los enumeramos a continuación:

- a) El proceso soteriológico se estructura en base al conocimiento, que

incluye la reminiscencia, para alcanzar el descubrimiento de una condición preexistente.

b) El proceso de búsqueda se centra en el propio yo.

c) La transformación que tiene lugar con la llegada de dicho conocimiento es súbita, de golpe.

d) El cambio sobrevenido es absoluto, implicando una ruptura con la vida tal como esta se presenta.

e) La gracia o ayuda que recibe el hombre no es desinteresada, es absolutamente externa y no actúa sobre su esencia sino sobre la circunstancia.

f) La esencia del proceso no es una 'curación' propiamente dicha, sino un desandar literal y en sentido contrario a lo que llevó a la situación actual.

Pasamos ahora a la exposición detallada de cada uno de los apartados.

En primer lugar, lo básico de todo proceso gnóstico de salvación es el descubrimiento de lo que uno es en realidad. Al hombre le basta ser lo que ya es de antemano, aunque de un modo que podríamos llamar '*de facto* oculto'; es decir, que no es lo que es sólo como modelo ideal que debe realizarse en un proyecto, sino que de hecho lo es aunque esté como escondido, relegado al olvido. Se trata de un volver la mirada sobre algo que previamente está ahí.

«Todo porque la gnosis valentiniana concibe la salvación como iluminación que el Mediador ha provocado sobre la centella divina latente, perdida, como la perla en el fango, en la interioridad del sujeto. Nada nuevo se produce, sino que algo poseído se encuentra o se despierta».<sup>339</sup>

El hombre tiene que dejar de poner la vista en el mundo y todo lo que tiene que ver con la 'creación', para dirigir su perspectiva hacia dentro de sí mismo. El proceso de conversión no implica una renovación de nada sustantivamente hablando, sino un cambio de posicionamiento que le permita ver lo que ahora no ve, esto es, su verdadero ser. Para ello, es necesario recordar, reavivar, que conlleva un despertar a la realidad auténtica, al ser de pleno derecho. El problema

---

<sup>339</sup> CÁNOVAS, ob. cit., p. 19.

es que el universo material, en todo caso, *contiene* pero no *es* aquello hacia lo que hay que dirigirse; de alguna forma, el ser está ahí, esperando a ser descubierto.

El segundo de los elementos hace referencia al objeto de búsqueda, el propio Yo. Podemos observar una cita muy gráfica del *Libro de Tomás, el Atleta*:

«Mientras andas conmigo, aunque eres ignorante has llegado a conocer, y te llamarán “el que se ha conocido a sí mismo”. Pues el que no se ha conocido a sí mismo no ha conocido nada, pero el que se ha conocido a sí mismo ha comenzado ya a tener conocimiento sobre la profundidad del Todo».<sup>340</sup>

El gnóstico anhela lo que él es, se anhela a sí mismo porque es Dios. Por ello, conocerse a sí mismo, tal como explicamos, no es sino alcanzar el objeto que se busca aunque aún no se halla consumado definitivamente. El yo o *sí mismo* es un objeto directo de búsqueda y de conocimiento, hasta tal punto que es lo que en realidad salva. Y de acuerdo con el elemento anterior de la reunificación, precisamente:

«Por medio de la Unidad cada cual se reunirá de nuevo consigo mismo. Por medio del conocimiento se purificará a sí mismo de la diversidad y buscará la Unidad, asimilando (devorando) la Materia en su interior como una llama, la Oscuridad por la luz y la Muerte por la vida».<sup>341</sup>

Supuesto que el yo del individuo es la perla escondida, la chispa pleromática, acósmica, lo único que merece valoración de todo lo que se halla en

---

<sup>340</sup> Antonio PIÑERO, José M. TORRENTS y Francisco G. BAZÁN, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelios, Hechos y Cartas* (autores citados más Fernando BERMEJO y Ramón TREVIANO. Edición de A<sup>o</sup> Piñero), col. “Paradigmas”. Biblioteca de Ciencias de las Religiones, Trotta, Madrid, 2006 (1<sup>a</sup> edición en 1999), p. 275.

<sup>341</sup> *Evangelio de la Verdad* 25:10-19 (tomado de JONAS, ob. cit., página 95)

el mundo, es esperable y comprensible que lo que mueva a actuar al hombre (el espiritual al menos) sea el sí mismo oculto. Por otro lado, se entiende de esta manera que la alteridad, lo que representa el mundo de lo diverso, en contraposición con el Uno, no mueva al hombre a actuar; no es la alteridad lo que determina o marca el curso de la acción del hombre, ya que de alguna forma él ya es *yo* y *otro* al mismo tiempo. En un primer momento, lo que se presenta de forma primaria, aunque no sea su verdadera esencia, es lo que vive; por ello, el “extraño” que hay dentro de él, su verdadero yo, se aparece como *otro*. Y esta es la auténtica alteridad que le determina y motiva, siendo en último término su propia búsqueda. La otra alteridad, la natural, forma parte de la muerte y la inexistencia, no debe considerarse en ningún caso como digna de crédito. Todo lo que es distinto a uno mismo -al *uno mismo* auténtico- no merece atención ni tenerse en cuenta como factor motivador ni interpelante. JONAS, partiendo de la idea de Dios, se expresa de la siguiente forma:

«Su equivalente humano interno, el Yo acósmico o pneuma, de otra manera oculto, se revela a sí mismo en la experiencia negativa de la otredad, de la no identificación, y de la indefinible libertad reclamada. Teniendo en cuenta todos los propósitos de la relación del hombre con la realidad existente, tanto la idea del Dios oculto como la del pneuma oculto son concepciones nihilistas: ningún *nómos* emana de ellas, es decir, ninguna ley que afecte a la naturaleza o a la conducta humana como parte del orden natural. Existe sin duda una ley de la creación, pero la parte extraña que hay en el hombre no debe ninguna lealtad a aquel que creó el mundo, y ni su creación -aunque, incomprensiblemente, abarque al hombre- ni su proclamada voluntad ofrecen criterios por los cuales el hombre aislado pueda marcar su rumbo. De ahí el argumento antinómico de los gnósticos, en la medida en que es meramente *negativo*: como tal, este argumento sólo defiende que las normas del reino no espiritual no pueden obligar a aquel que pertenece al espíritu».<sup>342</sup>

---

<sup>342</sup> Ob. cit., p. 291.

La relación del pneumático con el mundo no puede nunca incluir el agradecimiento, sino todo lo contrario. A pesar de estar sujeto a las leyes de la creación del cosmos, no les debe fidelidad. La alteridad, como otro de los aspectos del mundo creado, es mala, rechazable y desorientadora. Por ello, la moral, si es que puede llamarse así, no tiene nada que ver con la capacidad del hombre para saberse invocado.

El individuo humano está en un mundo que le ha hecho vivir como lo que no es. El *olvido*, a la par de lo que exponíamos en puntos anteriores: torpor, sueño, embriaguez... es una forma de exponer que el verdadero sí mismo del hombre no está en lo que se ve a primera vista. No podemos fiarnos de la imagen; la supuesta debilidad, el sufrimiento, el dolor, provienen de vivir en la ignorancia de lo que se es en realidad. Envueltas en una especie de sudario de carne y sangre, se hallan las auténticas verdades del hombre, el verdadero yo en el que hay que centrar la búsqueda. Este es algo puramente espiritual, sin mancha material, incompatible con el dolor o el sufrimiento, que representa lo aceptable, lo correcto o deseable. Todas las posibilidades del hombre espiritual -su yo auténtico- se conservan como algo que el hombre *tiene* dentro: el yo como algo *interno*, oculto, es en lo que hay que centrar todo anhelo.

En el punto siguiente señalamos el carácter súbito de la transformación al ser recibida la gnosis. Esto, por supuesto, tiene mucho sentido por cuanto que el devenir histórico, el tiempo y todo lo que tiene que ver con estos elementos, no pueden nunca ser considerados como aspectos aceptables al formar parte de 'esta vida'. El cambio que experimenta el gnóstico, su salvación, se sitúan más allá de la dimensión espacio-temporal. El nuevo hombre no puede mezclarse con el antiguo en ningún grado, porque del antiguo todo era malo salvo lo que se ha logrado rescatar, precisamente, con el advenimiento del conocimiento sobre sí mismo. No hay ni puede haber nunca una continuidad entre el hombre de antes y el de ahora. El cambio debe situarse fuera de la *historia*, pues en caso contrario, esta sería el punto de unión entre ambos estados. ¿Cómo esperar así que el cambio adopte la forma de un proceso histórico? De ningún modo:

«Si el tiempo, según la apreciación gnóstica, no es constitutivo, por cuanto los acontecimientos realmente sustantivos pertenecen al mundo

pretemporal, se entiende que la historia nada tenga que ofrecer, ni nada que actualizar. El tiempo no es lugar de la acción de Dios, ni la memoria se condensa en el memorial en el que el hecho del pasado acontece hoy». <sup>343</sup>

En el caso gnóstico, el decurso de la transformación no es propiamente hablando un proceso, sino más bien un salto intemporal y ahistórico de carácter súbito. No hay una conexión manifiesta, primaria, entre el rito o acción que propicia la gnosis y la llegada de esta. Por supuesto que en el pensamiento de la gnosis antigua se explica y justifica lo que tiene lugar en aquel 'despertar', en la 'llamada', se dan razones de ello; pero si situamos al individuo humano en el contexto de la vida puramente natural, no existe relación alguna entre ningún hecho histórico y el advenimiento de la gnosis.

«Si para Orígenes, el tiempo es ocasión de prueba, de modo que, en el ejercicio de la voluntad libre, el alma, sustantiva condición humana, se vuelva a su principio (*epistrofé*), en un movimiento de retorno a la condición creada original; si para Ireneo el tiempo es el discurrir de la manifestación pedagógica de Dios, para los valentinianos, que deducen el valor del tiempo por su relación a la eternidad, como una imagen empobrecida de la misma, es obra del Demiurgo. Al modo platónico la eternidad no es adaptable al universo generado». <sup>344</sup>

Si comparamos esta situación con el hecho religioso católico, observamos dos posturas encontradas. Partiendo de esta doctrina, el hombre, criatura débil y dependiente de un Dios amoroso, mueve el corazón del Padre mediante la súplica, la alabanza, el lamento sincero y humilde... Esto tiene lugar en lo histórico, en un momento y en un espacio; tal hecho se conecta con la recepción del don divino porque su Padre escucha y responde. Pero en la gnosis, el *avatar*, el enviado o mediador, provienen de lo absoluta y radicalmente trascendente. De nuevo la ruptura entre esto último y lo inmanente; el devenir histórico se presenta

---

<sup>343</sup> CÁNOVAS, ob. cit., p. 108/109.

<sup>344</sup> *Ibíd.*, p. 111.



en esta argumentación como el primer aspecto del binomio inmanencia-trascendencia, desnivelándose la balanza en el gnosticismo antiguo siempre a favor de lo segundo. De esta manera, el cambio es súbito por pura incompatibilidad entre los dos extremos; si no hay relación o continuidad, no hay realización existencial de ninguno de los dos en el fondo. La historia no cuenta, en este caso, porque lo inmanente, la creación, 'lo de aquí abajo', es menos que efímero, y lo trascendente al no encarnarse en los anhelos humanos más inherentes al propio hombre, hecho también de materia, se ve obligado a recurrir a un mundo oculto, del cual no aparecen por ningún lugar pruebas visibles ni perceptibles por el hombre. No hay vías para llegar a Dios que partan de lo natural.

El 'mundo' que para los gnósticos es auténticamente 'verdadero', la verdad o el ser, es el plano de lo pleromático, con lo cual no se puede esperar que nada ni nadie pueda transmitir cosa alguna sobre él. Desde este punto de vista, el auténtico saber no puede ser comunicado por nada que sea natural, sino tan sólo por una entidad perteneciente al mundo precósmico. Sólo la divinidad de manera directa, y nadie más, puede hacer llegar al hombre una verdad; cualquier cosa (ente, persona, objeto...) natural tiene una incapacidad constitutiva para ello.

A partir de la recepción de aquella verdad proveniente del más allá -y aquí comenzamos el siguiente elemento- el hombre espiritual accede a una dimensión opuesta a la que hasta entonces había vivido. La vida anterior, no es la que ahora le pertenece, instaurándose una enemistad con ella, una oposición que es la esencia del nuevo ser del individuo. El rasgo característico de esta nueva situación es que no encuentra continuidad con lo anterior; no hablamos de que haya cosas diferentes o de que se superen las pasadas perfeccionándolas. No hay un perfeccionamiento de nada; el individuo, tal como vimos, no se renueva espiritualmente, ni se toma el testigo de ninguna lucha que se daba en el plano precedente. Más bien, hay un salto de la muerte a la vida, de lo negativo a lo positivo; es un 'dejar atrás' absoluto.

En el siguiente elemento, la cuestión sobre la gracia o ayuda externa que recibe el gnóstico es especialmente significativa. Ya vimos cómo, a pesar de la altísima consideración que la gnosis tenía del hombre espiritual, éste no podía salvarse por sus propios medios, sino que necesitaba por fuerza una gracia divina

para conseguirlo. No obstante, y ya que entramos a profundizar en este tema, no encontramos un acuerdo férreo en este aspecto entre los diferentes autores. Siguiendo a LLAMAS MARTÍNEZ:

«También aquí se plantean posiciones antagónicas sobre la soteriología y su necesidad, según la interpretación que se tenga del gnosticismo. Así tenemos los que postulan una consustancialidad ontológica entre Dios y el hombre<sup>11</sup>, haciendo innecesaria la figura de un Salvador. Por otra parte, afirman, la figura de un Salvador relativizaría la dignidad ontológica del sujeto, al plantear la Soteriología como un proceso de autoconocimiento.

Por el contrario los que inciden más en la radical diferencia entre Dios y el hombre al interpretar el gnosticismo, proponen que la salvación es un producto de la gracia ( $\chi\alpha\rho\iota\varsigma$ ), ofrecido libremente por el donador<sup>12</sup>». <sup>345</sup>

En una cita anterior, exponíamos un texto de Orbe, en el que literalmente el autor se refería al hombre espiritual como *“Pneuma” femenino, mortificado en su venida abajo, pero llamado a habilitarse para la Gnosis*. Aquí podríamos encontrar la clave del debate sobre el alcance de la dignidad del hombre pneumático. Efectivamente, su esencia es consustancial con el Uno, pero todavía con cierta imperfección, debido a que en el pensamiento gnóstico, sólo en lo andrógino hallamos posibilidad de un estado acabado. Por ello Orbe se refiere a la femineidad, entendida en la gnosis antigua como imperfección. La aspiración a ser perfecto se consumaría en la reintegración en el plano acósmico. Además, el

---

<sup>345</sup> “El Gnosticismo una visión crítica desde la filosofía”. José Antonio LLAMAS MARTÍNEZ. [En línea]. En: Internet <<http://www.uned.es/cagijon/web/actividad/publica/entemu01/a13.PDF>> (Consulta, 15 de marzo de 2011). Páginas 11 y 12. En la cita aparecen dos notas que remiten a bibliografía a pie de página y que creemos importante señalar; la nota ‘11’, de forma literal, dice lo siguiente: «QUISPEL 1.951; RUDOLFH 1.980; LEISEGANG 1.985; COULIANO 1.990. Todos estos autores manifiestan una clara defensa de la consustancialidad ontológica». En cuanto a la nota ‘12’, ya al final de la cita: «ORBE, A.: 1.958, I, 1; MONSERRAT TORRENS, J.: 1.987».

propio LLAMAS MARTÍNEZ en el mismo artículo ya citado (página 12), resuelve el tema en un sentido análogo:

«Aceptado el Salvador los gnósticos valentinianos no dudan en razonar sobre el concepto de gracia. La salvación no es resultado del propio esfuerzo, sino por concesión graciosa de la divinidad. De aquí se derivan consecuencias innegables: que el Pneuma humano es distinto del divino, y que la salvación constituye un don inmerecido».

Aquella distinción del Pneuma humano del divino debemos entenderla en el sentido expuesto. Es lo que explicaría en último término la imperfección del hombre pneumático, sin olvidar la circunstancia de olvido extremo a la que está sometido. Por otro lado, Piñero et al., afirman igualmente aquella dependencia del hombre de la gracia divina para poder salvarse<sup>346</sup>, máxime si tenemos en cuenta “los encantos aparentes de lo material” que lo mantienen en un estado de ebriedad. Es como si la capacidad propia que tuviese dentro estuviera desactivada. Esto no es así en el pensamiento cristiano fiel a la confesión apostólica, que mantiene la absoluta dependencia de Dios desde la propia esencia. En este paradigma, la causa de la necesidad de ser salvado por la divinidad es el propio *sí mismo*, que tiende al pecado y al alejamiento de Dios; para que haya salvación debe haber transformación de tal estado, y esto es obra de la gracia. Se da aquí revelación del don; pero en el pensamiento gnóstico antiguo, la gracia no provoca dicha transformación por no ser necesaria; el individuo, desde aquel *sí mismo* ya es lo que debe ser, la transformación es de la circunstancia, y, aunque el resultado sea espectacular, se trata sólo de dejar salir lo que el individuo *es, con el fin de poder mirarlo*; cuestión radicalmente opuesta a lo que debe hacer un católico para salvarse.

En el despertar gnóstico, la llamada viene de fuera desde el punto de vista circunstancial, pero no ontológico. En la gnosis de los primeros siglos Dios le habla a Dios, la divinidad quiere recuperarse a sí misma, con lo que la gracia no

---

<sup>346</sup> *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*, 178.

sería en realidad una dádiva *desinteresada* de Dios al hombre; sería absurdo hablar aquí de que la gracia añade algo nuevo. De hecho, la partícula interna del individuo humano, que es el hombre propiamente dicho, recibe un mensaje desde su misma substancia que es Dios. No hay aquí añadiduras en sentido estricto.

La cuestión paradójica en la que se mueve la ayuda externa en el pensamiento de las religiones del Dios desconocido, está en que se habla de ayuda para la *autosalvación* porque el individuo que tiene la chispa divina en su interior está salvado por naturaleza. La 'preocupación' de Dios con respecto al hombre no está en darle su gracia para que nazca en él la capacidad de salvación o elevación hacia el Pléroma; capacidad lo que es capacidad ya tiene pues ha sido constituido con ella. Por comparación, en el pensamiento católico es necesaria la fe, pues la gracia transforma al hombre que por sus propias fuerzas, aun 'sabiendo', no podría hacer nada; en la gnosis, lo que soy en realidad no se mueve en el campo de lo ideal según un proyecto cuyas metas aún están por realizarse, sino en el plano de lo que previamente ya es real; entonces, lo que tengo que hacer es acceder a aquel plano, y tal acceso está al alcance de quien ha recibido la gracia. Pero en este ámbito, con la gracia no se obtiene una transformación directa, sino una iluminación. Es esta la que posibilita la transformación última, que no consiste en añadir nada nuevo a lo que soy sino en descubrirlo:

«Las fuerzas redentoras ya no le vendrían estrictamente de fuera, las descubre en sí. Entendida la salvación sólo como iluminación, la mediación salvífica, si bien necesaria, más que revelar el don, simplemente desvelaría aquello que ya se posee».<sup>347</sup>

El mensajero que viene de fuera, no es en realidad el redentor, sino un mero iluminador de las fuerzas de redención que viajan con el propio sujeto, le pertenecen a él por definición. Es una intervención divina que posibilita que el individuo se autorredima. Así, el concepto de gracia en el pensamiento católico ratifica la misma condición de menesterosidad y ser pecador que la motiva, la gracia hace ver al hombre que necesita la gracia para salvarse. En el gnosticismo

---

<sup>347</sup> CÁNOVAS, ob. cit., p. 63.

antiguo, *aquella gracia hace ver al hombre que no necesita ninguna gracia –en el primer sentido– para alcanzar la salvación, sino tan sólo un ‘darse cuenta’ de en qué consiste el verdadero sí mismo y ser coherente con ello.* Al igual que el Dios gnóstico es *nihil* en el fondo y por ello antecedente de su propia eliminación histórica, la salvación gnóstica antigua es el antecedente lejano del afán de autosalvación que se instaurará en el pensamiento moderno. De ahí el paradójico sentido del concepto de gracia en el pensamiento gnóstico.

Por último, hay un aspecto que cuesta detectar si no se actúa con suma atención. Puede pasar desapercibido que en el pensamiento antiguo de la gnosis, no existe propiamente hablando la ‘curación’, no al menos en un sentido alopático. Para que esto fuese así, tendríamos que admitir la posibilidad de que tras una intervención -de tipo místico- el individuo pudiese permanecer en el mundo integrando en él su nuevo estado. Pero esto no es así. Lo que ocurre, más que la sanación, es dar marcha atrás; se trata de recorrer el mismo camino que llevó al arrojamiento en el kenoma, pero en sentido contrario. Si fuera posible la ‘curación’ propiamente dicha, podría aplicarse incluso al hílico, pero sólo lo que no contiene brizna alguna de *vida* -la vida que conocemos- puede alcanzar la salud.

Si seguimos toda la imaginería, hay un proceso de conducción que, en último término, lleva hasta consumir el proceso inverso al que ocurrió en los preámbulos de la creación, el mismo que tuvo su continuidad en la formación del cosmos, de la materia y de las otras dos substancias, la psíquica y la espiritual. Es decir, que la caída de Sofía produce una especie de temblor o movimiento no esperado en el Pléroma; tiene lugar como consecuencia de ello la formación de algo extraño y rechazable, como una ‘excreción’, objetivización del pecado del último de los eones, que se solidifica y, por un proceso que recuerda al de la alquimia, da lugar a lo que conocemos como universo, incluyendo al hombre en sus tres versiones. Pero en ese camino se ‘pierden’ en el mundo una cierta cantidad de trocitos o porciones diminutas de la misma divinidad<sup>348</sup>. Por ello, el

---

<sup>348</sup> Émil BREHIER, (comentado por: Franco VOLPI en: *El Nihilismo*, col. “Biblioteca de Ensayo”, Siruela, Madrid, 2007, pp. 135-136) señala la relación de la analítica existencial de *Ser y tiempo* de Heidegger con la estructura de la novela gnóstica. El propio Volpi expone,

proceso soteriológico va exactamente en sentido contrario: reavivamiento de las centellas divinas, retorno al Pléroma de aquellas y, como consecuencia, restauración del mismo al estado anterior al de la caída de Sofía. Se trata de destejer lo tejido, para que cuando todo lo salvable haya sido recuperado, disolver en el fuego la podredumbre, aquel resto que por definición jamás puede retrotraerse a un origen que no tiene. Entra aquí en juego el mito de la *gran conflagración*, el cual simboliza la causa y el efecto al mismo tiempo del advenimiento de la salud. En definitiva, hablamos de la objetivización de un proceso, ya que se juzga plausible su recorrido en sentido inverso al que nos condujo hasta aquí por primera vez. De esta forma, la curación, estrictamente hablando, es salir de la vida; vida y enfermedad son lo mismo, nacer es morir y morir es nacer. La vida no es el contexto en el que surge la enfermedad, sino la enfermedad misma.

### 3.3.5. La actitud ante la vida

En repetidas ocasiones hemos hecho referencia a *la vida* entendiendo el concepto en un sentido más bien específico. Lo que se nos presenta primeramente, aquello que se conoce como 'la vida natural', es una realidad indispensable para poder entender y comprender bien lo que significa la gnosis. El mundo de los sentidos, las necesidades humanas que son constitutivas del hombre tal como se desenvuelve inserto en el mundo y las aspiraciones que lo definen, vendrían a clarificar a qué nos estamos refiriendo. Es la existencia tal como se presenta.

---

con referencia a Brehier, el siguiente texto: «Simplificando, el desarrollo de la novela gnóstica se articula en los siguientes episodios: 1) ante todo está la Unidad originaria; 2) de ella se separan algunas hipóstasis que quieren volverse independientes -aquí está el pecado y la culpa- y caen en el mundo, en el cual, olvidadas de su origen e inclinadas a la *curiositas*, se pierden (lo que correspondería según Bréhier a la "cura" heideggeriana); 3) mediante el conocimiento (*gnosis*) algunas existencias logran superar el olvido y recuperar la reminiscencia de su origen, al cual retornan».

Este es el punto de referencia negativo de toda gnosis, puesto que incluso para negar algo, ese algo es imprescindible en cierto sentido. En este caso, el rechazo de todo lo que tenga que ver con lo natural, con lo creado, obliga a conceptualizar lo que se niega. Tal vez, a nivel coloquial no sea necesario, puesto que por ser algo natural es compartido por todos y nos trae cuenta presuponerlo para evitar que pierda su frescura, que de por sí hace que obtengamos toda la información de lo que significa dicho objeto. Pero si queremos profundizar en una investigación cuya metodología es comparativa, nos vemos en la necesidad de ponerle nombre a muchos fenómenos, describirlos y delimitarlos de forma racional y explícita, aun a riesgo de perder parte de la connotación. La ventaja radica en la posibilidad de sacar a la luz de manera operativa y e investigable la esencia del objeto de análisis, con el fin de ser más eficaces en la aplicación del pensamiento riguroso.

En todos los estudios sobre el pensamiento gnóstico antiguo se coincide en el posicionamiento antagónico de este con respecto al *mundo*. Aunque tal realidad no es entendida como el orden establecido por la acción del hombre o, en todo caso, el conjunto de injusticias que en la humanidad se cometen en razón de la soberbia congénita del ser humano, sino más bien como definición de la condición a la que está sometido un ser inocente y luminoso que ha sido arrojado fuera de su origen. El mundo es el lugar en donde tiene lugar la vida, si bien pueden llegar a confundirse ambos conceptos; lo cierto es que en lo que a nuestro trabajo respecta, no es una cuestión relevante. Lo que sí importa es el radical rechazo hacia ella: la capacidad de conocer por las vías naturales, sentidos y razón<sup>349</sup>; la

---

<sup>349</sup> El tema de la moral en el mundo gnóstico antiguo, junto con el desdén hacia lo corporal y la lejanía de Dios, suelen aparecer siempre más claros cuando se analiza este tipo de doctrina. Sin embargo, el primero que apuntamos, el de la forma de juzgar el valor que se asigna al conocimiento natural en el hombre, sin pasar desapercibido, suele estar en un segundo plano, quizá por la imposibilidad de sustraerse a una vida basada en ello. Por otro lado, el valor del conocimiento natural por los sentidos o mediante el ejercicio racional, está bastante aminorado en las doctrinas del Dios desconocido. Puede observarse esto como un cariz transversal en el pensamiento gnóstico. Desde este punto de vista, se podría decir que cuestiones que en la vida natural tienen un peso específico de primer

importancia vertebradora de la moral; la consideración de lo corporal como bueno; la expectativa de un Dios no ajeno a lo humano; etc.

Con estas simples señas de identidad, puede entenderse bien a qué nos referimos cuando hablamos de *la vida tal como se presenta*, ya que abundar más en el tema no es objeto de nuestro estudio. Por otro lado, es esta la vida ante la cual se posiciona el pensamiento gnóstico antiguo, con una beligerancia más allá de lo coyuntural. La enemistad con lo cosmológico es explícita y tiene una base ontológica. La explicación que subyace en el relato del mito gnóstico supone una realidad, la auténtica, que está más allá de esta que vivimos, cuyo mérito es ocultarla. Lo que en realidad merece ser considerado, aceptado y buscado es 'el mundo' precósmico, que garantiza el estatuto del verdadero ser. Aquel ámbito inmaterial es el reino de la luz; por el contrario, el que conocemos, es el de la oscuridad, lo tenebroso.

Desde el punto de vista cósmico, la situación quedaría, según JONAS, de la siguiente manera:

«El universo, el dominio de los arcontes, es como una vasta prisión cuya celda más profunda fuera la tierra, el escenario en el que se desarrolla la vida del hombre. En torno a esta celda y por encima de ella, las esferas cósmicas la circundan dispuestas como cortezas concéntricas. La mayoría de las veces nos encontramos con las siete esferas de los planetas rodeadas por una octava, la de las estrellas fijas. (...) El significado religioso de esta arquitectura cósmica reside en la idea de que todo lo que media entre el aquí y el más allá sirve para separar al hombre de Dios, no sólo en términos de distancia espacial, sino a través de una actividad demoníaca. De esta forma, la vastedad y la multiplicidad del sistema cósmico expresan el grado de separación entre Dios y el hombre».<sup>350</sup>

La cita contiene tres temas que explicarían la forma en que la gnosis de la

---

orden, como la percepción por los sentidos, pierden aquí una buena parte de su papel determinante.

<sup>350</sup> *La Religión Gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, p. 77.



antigüedad rechaza lo dado primariamente. Por un lado, aparece una contradicción en la idea del *cosmos como prisión*. En realidad no puede ser esta sino una elaboración basada en aspectos subjetivos relacionados con lo puramente afectivo. Para que esta captación sobre el universo tuviese un carácter primigenio, habría de tener en cuenta, además, el instinto de supervivencia que acompaña a todo hombre de manera natural y el afán por perdurar. Con lo cual todo debería ser rechazado en conjunto, por el simple hecho de ser aspectos de lo natural; teniendo en cuenta el 'instinto' humano, valorar como una celda el lugar en donde estamos como *impulsados* a estar, sería una contradicción. En segundo lugar, *todo lo que media entre aquí y el mas allá sirve para separar al hombre de Dios*, va en sentido contrario a lo que el alma humana juzga, porque el sentido de belleza - que de forma natural se dirige también hacia el mundo- exige interpretar lo que vemos y tocamos, desde este punto de vista, dotado de una huella que puede ser considerada un elemento propedéutico de lo divino. Por otro lado, *vastedad* y *multiplicidad*, conciliadas con la unicidad, son una característica que conforma la forma de ser de lo natural.

La gnosis antigua sitúa lo 'creado' al nivel de lo demoníaco, precisamente por un posicionamiento previo de rechazo de la vida. Una idea que nos puede hacer entender mejor lo que estamos explicando, es lo que el neoplatónico Porfirio (*Ad Marc. XXI*) expone:

«Donde vive la ignorancia de Dios, debe de morar el demonio del mal; porque, como has aprendido, el alma es un receptáculo para los dioses o para los demonios».<sup>351</sup>

El Dios gnóstico, por su lejanía de lo mundano, deja tras de sí al demonio, pero no como fruto de la inmoralidad del hombre que desobedece al Padre, sino por no ser el mundo obra Suya. Por otra parte, el mismo JONAS expone sobre la psicología gnóstica afirmando el paralelismo entre la posesión diabólica y el estado mundano 'normal' de todo individuo:

---

<sup>351</sup> Tomado de JONAS, ob. cit., p. 302.

«Así, la existencia intramundana es esencialmente un estado del ser poseído por el mundo, entendido este término en su sentido literal, es decir, demonológico».<sup>352</sup>

Como puede verse, el rechazo de lo mundano llega hasta el extremo. Lo *natural*, para el gnosticismo de los primeros siglos, es estar poseído por el *demonio*; lo cual refleja la consideración negativa del simple 'estar vivo'. Hay, por así decirlo, una inversión de los valores, porque aquellos que se elaboran cuando se juzga con sinceridad y sencillez el vivir cotidiano, los propios que toda vida espontánea necesita para ser ratificada en lo que es en realidad, devienen en nada, pierden su soporte al cerrarse el escenario natural que les da sentido. Desde esta perspectiva, se rompería el tradicional aforismo católico de que *la gracia presupone la creación*; el hombre apartado de Dios, no tiene ni siquiera la base antropológica propiamente dicha, pierde sus consistencia, carece de sentido como creación. Su necesidad de Dios no se agota en la salvación ni en su conservación, sino en la misma idea; el hombre que conocemos no tiene sentido ni como proyecto. Dicho con otras palabras, el individuo humano tal como se presenta es en sí mismo algo absurdo<sup>353</sup>. Por ello, el hombre está sujeto en este mundo a los poderes

---

<sup>352</sup> *La Religión Gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, p. 301.

<sup>353</sup> André LÉONARD (*Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo. Un discernimiento intelectual cristiano*, Encuentro, Madrid, 1985, pp. 35-36), haciendo un análisis del concepto católico de gracia en relación con la concepción ontológica del hombre, concluye que «para que el hombre pueda recibir el don de la gracia, tal cual es, es decir, *como gracia*, el hombre debe tener una cierta consistencia propia independientemente de ese don. Sin lo cual, el don ya no aparecería como gratuito, ni en este sentido, como contingente. Sería absolutamente necesario para que el hombre tuviera un sentido (...) Dicho de otra manera, si, sin la gracia de la divinización, la criatura humana fuera absurda, entonces la divinización formaría parte de la definición del hombre y habríamos destruido la trascendencia de Dios (que estaría "obligado" a darse) y la consistencia del hombre (que sólo tendría sentido en función de la divinización)».

Lo que podemos aprender de este texto es cómo el pensamiento gnóstico, comparado con el católico, manifiesta una trascendencia absoluta de Dios justo en la misma medida

demoníacos y su espiritualidad es el escenario natural de la actividad demoníaca<sup>354</sup>.

Muchos textos podemos encontrar en la documentación gnóstica que corroboran o enfatizan este punto de vista. Valentín dice:

«De igual modo, el corazón hasta que no es alcanzado por una [especial] providencia, permanece impuro, como habitáculo de muchos demonios».<sup>355</sup>

En el mismo texto, Clemente de Alejandría apunta lo siguiente sobre Basílides:

«Por ahora, sea suficiente observar de pasada que el hombre descrito por Basílides conserva la imagen de un cierto caballo de madera, según el mito poético: tiene dentro de su vientre un ejército de muy diferentes espíritus<sup>43</sup>».<sup>356</sup>

---

en que el hombre natural no tiene consistencia alguna. Pero al mismo tiempo, y esta es la paradoja, el rechazo de la vida sólo puede hacerse patente en la misma medida en que, al *no ser nada* el hombre sin la gracia (gnóstica) Dios tampoco es trascendente a él en última instancia. Por eso, la incompatibilidad entre el aspecto inmanente de la existencia y el trascendente que se da en la gnosis en cualquiera de sus versiones, deviene siempre en una *Coincidentia Oppositorum*, en la medida en que el trascendentismo lleva al inmanentismo y viceversa.

<sup>354</sup> *La Religión Gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, p. 300.

<sup>355</sup> CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata II*, col. "Fuentes Patrísticas", dirigida por Mons. Eugenio Romero Pose, Tomo 10: *Stromata II-III*. "Conocimiento religioso y continencia auténtica"; Introducción, traducción y notas: Marcelo Merino Rodríguez, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1998; (*Strom.* II.20.114), pág. 259.

<sup>356</sup> *Ibidem*, (*Stromata II.20.113*); pág. 257.

En la religión de Mani también se puede apreciar este tipo de concepción demoníaca de lo creado, específicamente en lo que se refiere al cuerpo:

«El cuerpo humano está hecho de substancia diabólica y, prolongando debido a ello la derogación total del universo, también sigue un *designio* diabólico. En este punto, la hostilidad maniquea hacia el cuerpo y el sexo, de vastas consecuencias ascéticas, procede de la mitología. Esta hostilidad y este ascetismo, independientemente de argumentos mitológicos particulares, tienen su razón de ser en la visión gnóstica de las cosas, si bien raras veces se han visto sustentadas de forma más contundente como en el mito maniqueo. En este contexto teórico, los detalles especialmente repulsivos de la generación del hombre por los demonios se limitan apenas a añadir un elemento nauseabundo a la hostilidad de otro modo basada en aspectos “racionales”». <sup>357</sup>

Básicamente, se repite siempre el mismo tema, el cual tiene su antecedente, por supuesto, en el relato gnóstico que expusimos en su momento. En la obra de San Ireneo, se hablaba de cómo los espíritus del mal procedían de la tristeza, que dio origen a la substancia diabólica. Y no es raro tampoco observar cómo se adjudica en estas doctrinas el mismo tipo de calificativos al mundo y a la existencia en general, que es vista con las mismas características que el infierno tradicional: “torpor”, “sueño”, y “olvido”. <sup>358</sup> No en vano, para el gnóstico, morir es nacer.

Por otro lado, la concepción negativa de la vida, tiene unas consecuencias prácticas. Si no podemos fiarnos de lo que vemos, de lo que pensamos racionalmente <sup>359</sup>, de nuestros instintos, ni de la ley natural que yace en nuestro

---

<sup>357</sup> *La Religión Gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, p. 247.

<sup>358</sup> *Ibíd.*, p. 102.

<sup>359</sup> En la gnosis antigua se desdeña el conocimiento o argumentación racional, al menos si se entiende como un instrumento que nos ayuda a aprehender la verdad. Si esta es tal que lo conocido no puede ser un punto de partida para llegar a lo que se trata de conocer, sino que hay una contraposición entre lo primero y lo segundo, entonces es que la razón

interior, aparecerá inevitablemente una actitud global de *sospecha* ante cualquier realidad primaria, es decir, creada, natural. Lo único que nos puede inspirar confianza y no nos engaña, es el ser precósmico, al cual estamos llamados. La desconfianza, en contraposición a la confianza natural que el hombre ansía tener en relación con su mundo, es un principio guía en la praxis gnóstica. Pero al no poder vivir sin confianza, esta debe trasladarse a otro mundo oculto. Se rompe así, de nuevo, la armonía o continuidad entre la vida que vivimos y lo que nos espera. En el caso de este tipo de pensamiento, la sospecha es en sí un vehículo de salvación, si bien no se refiere a una actitud coyuntural y a posteriori, una vez que se ha comprobado una realidad específica, sino que supone una conversión global del individuo, el cual ya comenzó a desconfiar de toda circunstancia al mismo tiempo que se autoabsolvía moralmente.

Concluyendo, la vida es lo que nos impide ser felices, lo que nos obstaculiza la salvación y la realización de nuestras aspiraciones. Perfectamente podríamos pasar sin ella; más aún: tenemos que desembarazarnos de ella si queremos alcanzar nuestro verdadero destino como seres luminosos.

### 3.3.6. Primacía del 'escuchar' frente al 'ver'

Consecuencia lógica de todos los elementos estudiados hasta el momento, es la necesidad de *emergencia de lo escindido*. Lo 'visto' es lo primero que se nos pone delante, lo que está ahí primariamente; pero eso no resarce ni la aspiración

---

no nos lleva en ningún caso a la verdad. Esto ocurre en la doctrina gnóstica, pues tal como vimos, no hay continuidad alguna -sino dualidad- entre el punto de partida, que es cualquier cosa de este mundo, y el lugar que al cual se llega, que es el conocimiento de la verdad con el advenimiento de la gnosis. Y así como no podemos fiarnos de lo que vemos y tocamos, tampoco podemos hacerlo de lo que pensamos; de hecho, la verdad se aprehende en la gnosis como por un acto de intuición pura, pues se trata de una iluminación sobrevenida por gracia divina. No existen vías -al modo tomista, por ejemplo- que nos lleven a Dios, no hay posibilidad de imágenes que lo simbolicen... tan sólo podemos hablar con caracteres negativos.

ni el ansia humanos; es en definitiva lo oculto, lo que no se ve, lo que mantiene la consistencia necesaria. Lo que fue escindido en un primer momento, debe volver, por lo tanto, a emerger y a adoptar el lugar que le corresponde. Si la vida es, existencialmente hablando, un 'intruso', es porque para el hombre espiritual está ocupando un lugar que no le corresponde. No es 'aquí' en donde el que aspira a la salvación debería estar. Más aún, si *ver* sólo será posible en la consumación definitiva del retorno al Pléroma, ahora no cabe nada más que *escuchar*, que es como un anticipo o manifestación *sui generis* de lo auténtico, de lo verdadero. La salvación comienza por la escucha de la llamada; mediante ese escuchar se *inocula* en el individuo el comienzo de toda verdad. Por esta razón, en el mundo en el cual le ha tocado vivir al gnóstico, nada de lo que se *ve* tiene importancia, entendiendo ese 'ver' como toda percepción natural. Con ello, el espiritual debe 'escuchar', es decir, prestar atención a lo oculto, a lo que es expresado por lo que se 've', a las manifestaciones del más allá, pues son la forma en que este se puede hacer presente ante él.

En la gnosis antigua no se parte de nada preestablecido. No hay verdad que se pueda concluir de lo que aparentemente tiene ser. Hay que construirlo todo de nuevo, lo que incluye la emergencia de lo escindido que hemos nombrado al principio. Esto da lugar a la idea del mundo como no-totalidad, pero, lejos de significar una posibilidad de continuación del mismo en el más allá, se impone como certeza de una realidad totalmente otra que invalida el aquí, el habitáculo en donde el hombre se desenvuelve de forma natural:

«La limitación que se deriva de la idea del "más allá" priva al "mundo" de su demanda de totalidad. Mientras "mundo" signifique "el Todo", la suma total de la realidad, sólo existirá "el" mundo, y una mayor especificación carecería de sentido: si el cosmos dejara de ser el Todo, si estuviera limitado por algo radicalmente "otro" y, sin embargo, eminentemente real, tendría que ser designado como "este" mundo».<sup>360</sup>

'Ver', representa la relación primigenia del hombre frente a lo dado,

---

<sup>360</sup> *La Religión Gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, p. 86.

mientras que 'escuchar' es el momento en el que el individuo se sitúa ante lo escindido que ahora emerge y lo atiende. Por lo cual, el mundo no es "el" mundo sino "este" específico. Aquel otro es el que marca el destino del hombre y roba al actual su validez. El otro mundo se *expresa*, sale al exterior y se abre paso para alcanzar al ser humano adecuado. Por esta razón, sólo lo *expresado* -en el sentido indicado- es lo que tiene ser, lo que merece ser considerado como real y deseable. Y si el hombre es en su autenticidad una chispa divina que lleva dentro, sólo en la medida en que ésta se manifiesta, sale afuera, él se realiza como lo que es. Dicho en otros términos: el individuo humano sólo se actualiza como auténticamente real -se realiza- en cuanto que lo que trasciende sale a la luz en detrimento de lo inmanente. Importa, pues, aquello a lo que se accede 'escuchando'.

El hombre no *es* mientras no *ex-prese* o haga emerger lo oculto, lo que en contraposición con lo natural está sometido tras éste. Y el paradigma de dicho principio gnóstico se puede ver fundamentalmente en la imaginería de la antigüedad en un personaje esencial: Caín. Este se presenta en el pensamiento gnóstico antiguo como el prototipo de ser injustamente desterrado y maltratado por el creador del mundo. De esta forma, es como si el personaje en cuestión tomase la portavocía de la totalidad humana que ha sido relegada al olvido por un Dios falso e impostor, que a su vez presta esa cualidad a la vida misma. Caín es visto como el héroe alejado adrede y separado de la 'historia' humana. Así, se puede ver cómo desde esta perspectiva, los gnósticos hacían una relectura de las escrituras con el fin de dar la vuelta a la versión 'oficial' de Yahweh, que es, al fin y al cabo, el autor de las mismas. Esto supone una especie de paradigma o principio general de la exégesis que hacían de los Libros Sagrados, queriendo retrotraerse al momento en que todo comenzó a desviarse en la historia del ser para restaurarlo ideológicamente.

De hecho, la rehabilitación de Caín abarca a la totalidad de figuras rechazadas en La Biblia. El citado autor nos dice de Marción que:

«Predicó que Cristo descendió al infierno sólo para redimir a Caín y Coré, a Datán y Abiram, a Esaú, y a todas las naciones que no aceptaban al Dios de los judíos, mientras Abel, Enoc, Noé, Abraham, etc., fueron abandonados allí por haber servido al creador y a su ley, y no haber

prestado atención al verdadero Dios». <sup>361</sup>

De esta forma, la *emergencia de lo escindido* se convierte, en virtud de la preponderancia del 'escuchar' frente al 'ver', en un principio guía de toda gnosis, que en la versión antigua adopta la forma descrita.

### 3.3.7. Monismo vs. dualismo

Uno de los caracteres más 'populares' o resaltado de continuo en torno al pensamiento gnóstico, es la diatriba entre monismo y dualismo. Reiteradamente se puede pasar de un principio a otro haciendo una simple descripción de los hechos. Se suele decir de la gnosis antigua que es dualista, y es cierto. Pero también hallamos en ella caracteres claros de monismo, si bien no están en un mismo plano. Para entender esto, debemos hacer un recorrido por el proceso mediante el cual se pasa, en el gnosticismo antiguo, del monismo al dualismo y viceversa.

En primer lugar, el Dios gnóstico no es un Dios dual como cabría afirmar ocurre en la explicación maniquea de los orígenes. De hecho, se le llama el Uno considerado como divinidad. El dualismo, en el pensamiento gnóstico de los primeros siglos, tiene lugar como consecuencia del concepto de divinidad, teniendo en cuenta también toda la parafernalia dramática precósmica. Si se analiza con detenimiento, el proceso que lleva desde el Dios primigenio hasta la 'criatura', no se hace discontinuo en ningún momento. Desde el comienzo hasta la caída de Sofía, todo permanece en un mismo capítulo esencial, no hay nada distinto a la divinidad. La formación de la materia y de todo lo rechazable, no obedece a una 'creación', no se establece una conjugación entre lo uno y lo múltiple, ni se da una compatibilización entre Dios y criatura, ya que todo proviene de la divinidad por un proceso de emanación-degradación, si bien con diferentes matices. La materia no proviene de Sofía por voluntad de esta sino que,

---

<sup>361</sup> *Ibíd.*, p. 128.



por ser un eón, y teniendo en cuenta su carácter absolutamente trascendente y por lo tanto objetivo, cualquier movimiento o pasión debe generar un producto que se objetiva, aunque no pueda ser valorado ni se le aplique una condición de consistencia ontológica (lo material). De esta forma es como si todo, en último término, fuese lo mismo, si bien con diferente grado de ser o pureza ontológica. Hasta aquí se explica el carácter monista de la gnosis antigua. PIÑERO et al. exponen al respecto la siguiente reflexión:

«A través de la cosmología gnóstica es fácil percibir cómo la gnosis no es dualista, sino que presenta, en realidad, una interpretación monística de los tres principios metafísicos: Dios, formas y materia. Es decir, la Divinidad, el mundo intermedio (donde se hallan las ideas-formas que sirven de imagen celeste para la plasmación de las formas mundanas) y la materia, tanto inteligible como crasa o visible, constituyen una cadena ininterrumpida del ser; todo procede de una misma y única fuente en último término, el sumo Trascendente, por emanación-degradación. La materia (y con ella la esencia del Mal) ocupa el último lugar en la escala de los seres y es como un aborto de un ser divino».<sup>362</sup>

Si bien, en la misma página:

«Existe una radical separación entre el mundo superior/espiritual (el Pléroma) y el mundo inferior material (el *kenoma*, o “vacío”)».

Para entender esta ‘radical separación’, que marcaría el dualismo del que se suele hablar en referencia a la gnosis, debemos dar un salto en nuestra explicación, que no en el argumento en sí. Es decir, dando un paso más, vemos

---

<sup>362</sup> *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: tratados filosóficos y cosmológicos*, pp. 70-71

que el ser humano se encuentra en aquel universo que ahora es necesario para la salvación de la propia divinidad. Desde el punto de vista existencial, el hombre vive en un mundo que a simple vista tiene consistencia y ser. Pero pronto aparece la interpretación gnóstica basada en el mito descrito; así, el individuo humano vive y experimenta una dualidad, que seguiría formando parte de su vida aun en el momento en que este se situara en el punto de vista de la divinidad e incluso adoptara su papel: lo que aparentemente se posiciona frente a lo que es auténtico no tiene, en realidad, el mismo estatus, o mejor dicho, no tiene valor alguno; es como enfrentar la muerte con la vida, lo mundano con lo pleromático. Así, puede observarse cómo 'conviven' las dos formas de interpretar el ser, anclándose en lo que de verdad *es*, por un lado, y tomando la perspectiva *vitalista*, por otro. Tampoco significa esto que la perspectiva dual se agote en la mera vivencia humana, ya que adquiere su identidad por oposición al valor supremo de lo precósmico.

Tenemos, pues, que la gnosis antigua debe entenderse como monista en cuanto a la explicación del ser, al origen de todo. Pero también es dualista en el plano existencial y en un aspecto concreto de lo ontológico: la oposición metafísica entre lo pleromático (lo único que merece llamarse *real*) y lo cosmológico. El gnóstico es un *dualismo sobre un trasfondo monista*, ya que toda la realidad, en último término, se identifica con la divinidad por emanación o degradación, sin llegar a ser panteísmo.

#### 3.4. IDEAS NUCLEARES BÁSICAS DEL PENSAMIENTO GNÓSTICO ANTIGUO

Exponemos a continuación las ideas esenciales que, extraídas de nuestro análisis sobre el pensamiento gnóstico antiguo, nos pueden servir de puntos de apoyo en la comparación con el modelo de orientación/counseling de Carl Rogers.

1º. El hombre tal como es conocido desde la perspectiva natural no es el auténtico. Este tiene una esencia inmutable. Pero tal condición, hace y deshace al hombre al mismo tiempo. Por un lado, le proporciona un ser superior, más allá del simple humano visto por el sentido común, pero, por otro, debilita su ser

aparente, el que se enraíza en lo carnal y en lo psíquico, el que pertenece al mundo.

2º. Lo inafectable del ser del hombre hay que entenderlo como una consecuencia de un sobre-ser y también en referencia al mundo que nos muestran los sentidos y las vivencias en sentido fenomenológico. El ser auténtico del individuo humano es más consistente que el ser del mundo, hay por ello una enajenación con respecto al escenario vital primigenio.

3º. La autexousía o capacidad para el libre albedrío, ya no es la ocasión o posibilidad de alcanzar la eleuthería o libertad de espíritu. De nuevo la sobreabundancia ontológica posibilita situarse en un más allá de la vida. De esta forma, el uso del libre albedrío como característica de la vida naturalmente vivida y percibida por el ser humano, no puede tener nunca una continuidad con aquella eleuthería de la que goza el pneumático, ya que con respecto al psíquico hay una separación radical. No se alcanza la condición de *libertad espiritual* por el uso específico de la *libertad de decisión*. Lo que hace mejor o peor a la persona no son las decisiones libres que toma. La condenación o salvación no son concluidas a rebufo de una naturaleza libre.

4º. En cuanto a la moral, no puede haber en este mundo nada de lo cual emane norma alguna de comportamiento; nada puede llamar la atención del hombre ni restringir o dar forma a su comportamiento. Por lo tanto, la moral ascética no debe entenderse en un sentido propio como moral sino prácticamente como una técnica, o en todo caso, como una consecuencia del hecho mismo de no necesitar 'ser bueno'. La relación del pneumático con el mundo no puede nunca incluir el agradecimiento, sino todo lo contrario. De esta forma, la 'moral gnóstica' no tiene nada que ver con la llamada de este mundo que se hace vocación en cada hombre. El hombre goza de una ontológica inocencia o victimización. Su distanciamiento del mundo en el que vive se hace en base a la ausencia total de influencia de este en su ser, que se extiende a todos los ámbitos de la vida, incluida la moral. Incluso, cuando hablamos de lo precósmico, costaría trabajo hacer descripciones en términos morales; el 'pecado' de Sofía no está relacionado

con la traición al amor del Padre, sino más bien tendríamos que decir que en el seno del Pléroma tuvo lugar una *incorrección estructural*. La moral se convierte, entonces, en simple corrección, integración en el entramado global. Además, el deseo del eón, formaba parte de antemano de la misma condición de cada uno de los eones. Según palabras de Jonas (obra citada, página 95) “tanto la idea del Dios oculto como la del pneuma oculto son concepciones nihilistas: ningún *nómos* emana de ellas, es decir, ninguna ley que afecte a la naturaleza o a la conducta humana como parte del orden natural”.

5º. En el mito gnóstico antiguo, Dios es el primer interesado en conseguir aquella restauración de lo primal, ya que la salvación que se plantea explícitamente desde el punto de vista objetivo es la de la divinidad (salvador y salvado coinciden). El concepto de *dispersión* ocupa un lugar destacado en todo esto; la razón de ser del movimiento divino soteriológico está en esparcimiento de su propia substancia.

6º. El proceso soteriológico se estructura en base al conocimiento, que incluye la reminiscencia, para alcanzar el descubrimiento de una condición preexistente. Es como si la capacidad propia que tuviese dentro el individuo humano estuviera desactivada. Por ello, con la gracia no se obtiene una *transformación* directa, sino una *iluminación*. Lo necesario es acceder a aquel plano, que está al alcance de quien ha recibido la gracia. Desde esta perspectiva se habla de ‘ayuda para la *autosalvación*’ porque el individuo que tiene la chispa divina en su interior está salvado por naturaleza. La ‘preocupación’ de Dios con respecto al hombre no está en darle su gracia para que nazca en él la capacidad de salvación o elevación hacia el Pléroma; capacidad ya tiene pues ha sido constituido con ella. Se trata de un ‘*darse cuenta*’ de en qué consiste el verdadero sí mismo y ser coherente con ello. El mensajero que viene de fuera, no es en realidad el redentor, sino un mero iluminador de las fuerzas de redención que viajan con el propio sujeto, le pertenecen a él por definición. Es una intervención divina que posibilita la redención del individuo a través del propio descubrimiento. Todo esto tiene su comienzo en el despertar que se produce con el advenimiento de la gnosis.

7º. El proceso de búsqueda se centra en el propio yo. El gnóstico anhela lo que él es, se anhela a sí mismo porque *él mismo* es Dios. El yo o sí mismo es un objeto directo de búsqueda y de conocimiento, hasta tal punto que es lo que en realidad salva. Es esperable y comprensible que lo que mueva a actuar al hombre (el espiritual al menos) sea el sí mismo oculto. El “extraño” que hay dentro de él, su verdadero yo, se aparece como *otro*. De alguna forma él ya es *yo* y *otro* al mismo tiempo. La alteridad, lo que representa el mundo de lo diverso, en contraposición con el Uno, no mueva al hombre a actuar. En palabras de CÁNOVAS “la iluminación-revelación alcanza su fin en la disolución de la relación sujeto-objeto (no alteridad), por el autorreconocimiento como sustancia pleromática”<sup>363</sup>. De esta forma, frente a ‘apertura al otro’, hay una ‘apertura a uno mismo’; frente a un ‘salir afuera’ hay un ‘entrar adentro’.

8º. La transformación que tiene lugar con la llegada de dicho conocimiento es súbita, de golpe. En el caso gnóstico, el proceso de transformación no es propiamente hablando un proceso, sino más bien un salto intemporal y ahistórico de carácter repentino. No hay una conexión manifiesta, primaria, entre el rito o acción que propicia la gnosis y la llegada de esta. Si situamos al individuo humano en el contexto de la vida puramente natural, tal como se presenta, no existe relación alguna entre ningún hecho histórico y el advenimiento de la gnosis. En esta, el avatar, el enviado o mediador, proviene de lo absoluta y radicalmente trascendente. El auténtico saber no puede ser comunicado por nada que sea natural, sino tan sólo por una entidad perteneciente al mundo precósmico, con lo que el binomio inmanencia-trascendencia se desnivela a favor de lo segundo. Así, el cambio es súbito por pura incompatibilidad entre los dos extremos; si no hay relación o continuidad, no hay realización existencial de ninguno de los dos en el fondo. La historia no cuenta, en este caso, porque lo inmanente, la creación, ‘lo de aquí abajo’, es menos que efímero, y lo trascendente al no encarnarse en los anhelos humanos más inherentes al propio hombre, hecho

---

<sup>363</sup> *La Tradición en la gnosis valentiniana y en la Iglesia prenicénica*. Dirigida por el Excmo. y Rvdmo. Mons. Antonio Cañizares Llovera y co-dirigida por Don Higinio Marín Pedreño. Tesis doctoral inédita. Universidad Católica San Antonio de Murcia-UCAM, 2006; pág. 99.

también de materia, hace que este se vea obligado a recurrir a un mundo oculto. El proceso de conversión implica un cambio de posicionamiento que le permita ver lo que ahora no ve, esto es, su verdadero ser. Por ello, se trata de un *volver la mirada* sobre algo que está ahí, lo que ya es de antemano, aunque de un modo que podríamos llamar '*de facto* oculto'. Por esta razón no puede haber un proceso que lleve a la gnosis, es un cambio de perspectiva, como comenzar a ver algo que, estando ahí, no era percibido.

9º. El cambio sobrevenido es absoluto, implicando una ruptura con la vida tal como esta se presenta. El nuevo hombre no puede mezclarse con el antiguo en ningún grado, porque del antiguo todo era malo salvo lo que se ha logrado rescatar, precisamente, con el advenimiento del conocimiento sobre sí mismo. El hombre tiene que dejar de poner la vista en el mundo y todo lo que tiene que ver con la 'creación', para dirigir su perspectiva hacia dentro de sí mismo. El problema es que el universo material, en todo caso, *contiene* pero no *es* aquello hacia lo que hay que dirigirse.

10º. Todo cambio se reduce a un simple retorno. El hombre no tiene necesidad de renovación espiritual de la propia naturaleza. La gracia o ayuda que recibe no actúa sobre su esencia sino sobre la circunstancia. No se construye nada nuevo, más bien lo que espera el hombre espiritual, el único llamado a la verdadera realización humana, es un destejer lo tejido desde la caída de Sofía. Alcanzar de nuevo el estado original del ser precósmico, lo que se es de antemano. No existe propiamente hablando la 'curación', no al menos en un sentido alopático. Para que esto fuese así, tendríamos que admitir la posibilidad de que tras una intervención -de tipo místico- el individuo pudiese permanecer en el mundo integrando en él su nuevo estado. Pero esto no es así. Lo que ocurre, más que la sanación, es dar marcha atrás; se trata de recorrer el mismo camino que llevó al arrojamiento en el kenoma, pero en sentido contrario. Si fuera posible la 'curación' propiamente dicha, podría aplicarse incluso al hílico, pero sólo lo que no contiene brizna alguna de *vida* -la vida que conocemos- puede alcanzar la salud. De esta forma, se *objetiviza* y, de alguna forma, se *solidifica*, el proceso que llevó a la creación del hombre y del mundo, al creer que las consecuencias de volver a desandar lo andado serán las mismas pero en sentido contrario; este es el

sentido del proceso soteriológico. El propósito último es disolver en el fuego toda la podredumbre, aquel resto que por definición jamás puede retrotraerse a un origen que no tiene. Entra aquí en juego el mito de la gran conflagración.

11º. Lo que se nos presenta primeramente, aquello que se conoce como 'la vida natural', es una realidad indispensable para poder entender y comprender bien lo que significa la gnosis. En todos los estudios sobre el pensamiento gnóstico antiguo se coincide en el posicionamiento antagónico de este con respecto al *mundo*. La vida es la condición a la que está sometido un ser inocente y luminoso que ha sido arrojado fuera de su origen. Lo que importa es el radical rechazo de esta tal como esta se presenta: la capacidad de conocer por las vías naturales, sentidos y razón; la importancia vertebradora de la moral; la consideración de lo corporal como bueno; la perspectiva de un Dios no ajeno a lo humano; etc. En palabras de Jonas (obra citada, página 77) "la vastedad y la multiplicidad del sistema cósmico expresan el grado de separación entre Dios y el hombre". El mundo y la existencia en general, es vista con las mismas características que el infierno tradicional: "torpor", "sueño", y "olvido". No podemos olvidar que para el gnóstico, morir es nacer. La vida es lo que nos impide ser felices, lo que nos obstaculiza la salvación y la realización de nuestras aspiraciones. Perfectamente podríamos pasar sin ella; más aún: tenemos que desembarazarnos la misma si queremos alcanzar nuestro verdadero destino como seres luminosos. JONAS dice (página 247): "En este contexto teórico, los detalles especialmente repulsivos de la generación del hombre por los demonios se limitan apenas a añadir un elemento nauseabundo a la hostilidad de otro modo basada en aspectos "rationales"». La idea del mundo como no-totalidad, pero, lejos de significar una posibilidad de continuación del mismo en el más allá, se impone como certeza de una realidad totalmente otra que invalida el aquí, el habitáculo en donde el hombre se desenvuelve de forma natural.

12º. Como consecuencia directa del rechazo de la vida tal como se presenta, aparece inevitablemente una actitud global de *sospecha* ante cualquier realidad primaria, es decir, creada. La desconfianza, en contraposición a la confianza natural que el hombre ansía tener en relación con su mundo, es un principio guía

en la praxis gnóstica. Pero al no poder vivir sin confianza, esta debe trasladarse a otro mundo oculto. Se rompe así, de nuevo, la armonía o continuidad entre la vida que vivimos y lo que nos espera. En el caso de este tipo de pensamiento, la sospecha es en sí un vehículo de salvación, si bien no se refiere a una actitud coyuntural y a posteriori, una vez que se ha comprobado una realidad específica, sino que supone una conversión global del individuo, el cual ya comenzó a desconfiar de toda circunstancia al mismo tiempo que se autoabsolvía moralmente. Y así como no podemos fiarnos de lo que vemos y tocamos, tampoco podemos hacerlo de lo que pensamos; de hecho, la verdad se aprehende en la gnosis como por un acto de intuición pura, pues se trata de una iluminación sobrevenida.

13º. Parejo al rechazo de la creación y de otros rasgos gnósticos, se impone una necesidad de *emergencia de lo escindido*. Lo 'visto' es lo primero que se nos pone delante, lo que está ahí primariamente; pero esto no resarce ni la aspiración ni el ansia humanos, porque es lo oculto, lo que no se ve, lo que mantiene la consistencia necesaria. Si *ver* sólo será posible en la consumación definitiva del retorno al Pléroma, ahora no cabe nada más que *escuchar*, prestar atención a lo *expresado*, que es como un anticipo o manifestación *sui generis* de lo auténtico, de lo verdadero. La salvación comienza por la escucha de la llamada; mediante ese escuchar se inocular en el individuo el comienzo de toda verdad. De esta forma, la emergencia de lo escindido se convierte, en virtud de la preponderancia del 'escuchar' frente al 'ver', en un principio guía de toda gnosis. El otro mundo sale al exterior y se abre paso para alcanzar al hombre. El hombre no *es* mientras no exprese o haga emerger lo oculto, lo que en contraposición con lo natural está sometido tras ello. Dicho en otros términos: el individuo humano sólo se actualiza como auténticamente real -se realiza- en cuanto lo trascendente se hace presente en detrimento de lo inmanente. Importa, pues, aquello a lo que se accede 'escuchando'. Hay una inversión de los valores, porque aquellos que se elaboran cuando se juzga con sinceridad y sencillez el vivir cotidiano, los propios que toda vida espontánea necesita para ser ratificada en lo que es en realidad, devienen en nada, pierden su soporte al cerrarse el escenario natural que les da sentido.

14º. Se suele decir de la gnosis antigua que es dualista, y es cierto. Pero



---

también hallamos en ella caracteres claros de monismo, aunque no están en un mismo plano. La línea que une la divinidad primigenia con el diablo, no contiene 'saltos' o cambios de substancia, en el sentido de que no hay creación, ni tampoco preexistencia a la par de los dos polos -que entonces no serían tales sino realidades contrapuestas- sino un único proceso que trata la misma substancia. El gnóstico es un *dualismo sobre un trasfondo monista*, ya que toda la realidad, en último término, se identifica con la divinidad por *emanación* o *degradación*, sin llegar a ser panteísmo. El microcosmos reproduce el macrocosmos (holograma, todo está conectado) en virtud de su consanguineidad con él. La conexión es tan grande que una porción reproduce el todo.



#### **4. SUBSISTENCIA DEL PENSAMIENTO GNÓSTICO HASTA LA LLEGADA DEL RENACIMIENTO**

El título de este nuevo apartado requiere de una explicación. Hubiera sido más fácil hablar de 'historia del pensamiento gnóstico en la Edad Media', o 'hitos del pensamiento gnóstico durante el Medioevo'. Ambos títulos tendrían un valor más genérico y ofrecerían más posibilidades a la hora de redactar las ideas que nos proponemos. El problema aparece cuando nos encontramos con dos cuestiones. La primera, y sin afán de renunciar a la importancia de lo histórico como definitorio de todo lo humano, es que tendríamos que remitirnos sin más a una elaboración diacrónica de hechos, que si bien no tendría por qué estar exenta de un análisis más o menos profundo y no sólo de una simple enumeración, habría adolecido del cariz que aquí necesitamos darle. La segunda consiste en que no podemos perder de vista que la historia juega, en nuestra investigación, un papel más bien secundario, primando en todo momento el aspecto conceptual.

Dicho esto, se entenderá más fácilmente que tengamos la pretensión de hacer hincapié en un hecho que es definitorio del pensamiento gnóstico. El carácter vicario en muchos casos del mismo, incluso con tintes no meramente sustitutivos sino alternativos con respecto al pensamiento del que, en cierta forma, siempre ha dependido<sup>364</sup>, hace que la manera de abordar este nuevo apartado sea resaltando la vocación de subsistencia de la gnosis, más que de existencia, durante buena parte de la historia. En la antigüedad, durante los siglos II y III, se desarrolla y florece, paralelamente al pensamiento cristiano, incluso en determinados momentos y aspectos, con puntos de conexión y fricción. Más tarde, las religiones del Dios desconocido se aminoran hasta el punto de aparecer,

---

<sup>364</sup> Ya hemos abordado este fenómeno anteriormente. El crecimiento del cristianismo y del gnosticismo ha sido interdependiente en no pocas ocasiones. La época antigua marcó, en este aspecto, un momento especialmente significativo. El gnosticismo crece con ocasión de la eclosión cristiana, y el cristianismo, a su vez, se ve obligado a hacerlo para poder combatir lo que desde el principio fue considerado una peligrosa herejía.

casi en exclusiva, como fenómenos marginales. En el Renacimiento vuelve a resurgir con una fuerza desconocida desde hacía siglos.

El concepto de “subsistencia”, tiene para nosotros la virtud de poder definir mejor que otros el carácter intrínseco de la misma gnosis durante el largo período de la Edad Media; si bien, es algo más que un término puramente coyuntural, ya que, en el momento actual, en el cual el paradigma dominante es sin duda alguna de carácter neognóstico, sigue admitiendo tal tipo de pensamiento, dado su carácter esotérico, el calificativo de subsistente. No nos referimos con ello a una realidad marginal desde la perspectiva sociológica sino que, en virtud de su descalificación del mundo, de la realidad vital natural y de todo lo primigenio de la circunstancia humana, se ve obligado como algo estructural, a ir contracorriente, a moverse en sentido contrario al que se mueve el devenir humano tal como se presenta en lo cotidiano. La gnosis es, por consiguiente, un pensamiento llamado a subsistir, se alimenta de ello y en ello cobra su significado.

No obstante, dicha subsistencia no se actualiza siempre de la misma forma, sino que, en función del tiempo que le toca vivir, puede realizarse de diversas maneras, adoptando diferentes pelajes y experimentando el grado de intensidad de su necesidad de subsistencia desde distintas perspectivas. Evidentemente, no es igual el movimiento cátaro que el New Age, en este aspecto, ni el tipo de vida y el estilo de Prisciliano que el de alguien como Carl Jung. En todos los casos hablamos de gnosis, y, por consiguiente, de subsistencia, pero no por igual. Podemos hablar de ello desde la perspectiva social, política y religiosa al mismo tiempo, o simplemente en un sentido existencial. En cualquier caso, es importante resaltar que, si el realismo metafísico no es un bien del que pueda hacer gala el pensamiento gnóstico de la era histórica que sea, tampoco puede jactarse, en ningún caso, de moverse al son que suena la creación, o sí, pero con un “no hay más remedio” y guardándose siempre una opción oculta bajo la manga.

Con todo, se puede afirmar que durante la Edad Media la gnosis ha sido un pensamiento alejado de la ‘masa popular’ propiamente dicho, desde el momento en que es derrotada por el pensamiento católico, alrededor del siglo III d. C., hasta que tiene lugar su reverdecimiento con los pensadores humanistas del Renacimiento, sobre todo entre los siglos XIV y XVI. Así y todo, no repuntará como saber extenso ni generalizado tampoco durante este período, sino que comenzará a salir de su catacumba particular para preparar el camino al

pensamiento moderno. Después de este período, la historia del pensamiento gnóstico es historia del nihilismo, el cual no puede ser divisado desde el principio, sino en germen, en los autores principales del racionalismo moderno, empezando por Descartes. La subsistencia como nota característica de la gnosis, sigue intacta merced a un nuevo embate contra los principios y caracteres del *sentido común*; creando de esta forma un corpus filosófico con aspiraciones de rigurosidad.

De este tipo de filosofía, propia de la modernidad, se verterá un saber de nuevo basado en la ruptura entre inmanencia y trascendencia, si bien, de signo contrario del primero que tuvo lugar con Valentín, Basílides, Simón el mago, y otros personajes. Por otro lado, la simple historia de la gnosis, presenta una fuerte discontinuidad en tanto que se puede observar un salto desde la Edad Antigua hasta el Renacimiento. Como ya hemos dicho, hay una especie de letargo o latencia durante toda la Edad Media, en la que sólo desentonan algunos fenómenos culturales o místicos que nosotros resumimos en diferentes movimientos y personajes.

#### 4.1. EL PENSAMIENTO GNÓSTICO DURANTE LA EDAD MEDIA

##### 4.1.1. El arrianismo

El arrianismo toma su nombre de Arrio (256-336), sacerdote alejandrino de origen Libio que llegó a ser ordenado obispo. Había sido discípulo de Pablo de Samosata, un personaje del siglo III que predicaba diversas doctrinas heréticas. Arrio era un sacerdote de gran elocuencia, con dotes para la erudición. Fue párroco de Baucalis, una de las nueve iglesias de Alejandría. Alrededor del año 318, mantiene la idea de que Jesús no tenía una naturaleza divina propiamente dicha. Y, a partir de ese momento, comienza una lucha que no acabará hasta bien entrado el siglo VII, cuando en Italia todavía reina Grimoaldo (662-671), último monarca arriano en Europa del Reino longobardo.

En el año 324 se convoca un concilio sinodal, provocado por la predicación de Osio, obispo de Córdoba. En éste, Arrio y sus doctrinas son condenados. Al año siguiente, continuando aún la expansión y difusión de la herejía, la Iglesia católica se remueve entre disputas y divisiones entre arrianos y encarnacionistas, de tal forma que, Constantino I el Grande (280-337) junto al papa san Silvestre I (313-335) convoca el Primer Concilio de Nicea (325), preocupado por la situación. Es aquí donde se aprueba la propuesta de Atanasio de Alejandría, el cual defiende la naturaleza divina del Hijo de Dios, tema central de la herejía arriana. La situación conciliar tenía la peculiaridad de que, junto a los legados del Papa se hallaban los representantes arrianos, en total 318 padres conciliares. Pero la tesis de Atanasio de Alejandría, convertida en el 'Símbolo de Nicea' se erige en el credo que debe ser profesado por el pueblo católico. Encontrándose los seguidores de Arrio en una tesitura de difícil solución, ya que, a pesar de participar en el concilio, no estaban dispuestos a aceptar las conclusiones.

Es necesario hacer un alto en este punto para hacer una pequeña disertación sobre un hombre crucial en el tema que estamos tratando, tanto política como doctrinalmente. El obispo Atanasio fue un personaje central en las disputas con los arrianos, el cual nos puede ayudar a entender muy bien el sentido, tanto de la postura arriana como de la encarnacionista. El conocido como *Símbolo Atanasiano*, atribuido a este eclesiástico, expone de manera resumida la esencia de la doctrina católica, basada en la revelación del misterio del Padre, que parte de la Trinidad y llega a la Encarnación<sup>365</sup>.

En realidad, esta es una exposición cuya mayor virtud es la de sacar a la luz la perfecta *composición* o *síntesis* entre el aspecto inmanente y el trascendente que se da en la doctrina de la confesión apostólica. Dios es Uno y Trino, porque es Amor, pero el amor no es sino dádiva hacia el otro, con lo que la trinidad de Dios significa que es amor en esencia. En contraposición con la creencia gnóstica que, tal como vimos al exponer el pensamiento antiguo, dice que Dios vive en una absoluta soledad, en un silencio eterno en el cual no hay 'dinamicidad', no

---

<sup>365</sup> Puede consultarse este escrito, tanto en español como en latín, en el libro de James SOCIAS (Comp.), *Oraciones y devociones*, Midwest Theological Forum, Illinois, 2005; pp. 355-359.

pudiéndose hablar de amor, no al menos en el mismo sentido que lo hace el cristianismo.

«Dicen que en las alturas invisibles e inefables existe un Eón perfecto, preexistente, al que llaman Protoprincipio, Protopadre y Abismo (*Bythos*): él sería invisible, incomprensible, sempiterno e ingénito, y vivió en un profundo reposo y soledad por siglos infinitos».<sup>366</sup>

El *Quimcumque* o símbolo atanasiano, expresa la esencialidad del encarnacionismo, que es la consecuencia necesaria del amor de Dios -por ser uno y trino- al Hombre, el cual recibe el regalo de la 'solidaridad' más pura de la divinidad, quien no abandona a su criatura sino que se hace como ella. El pensamiento gnóstico, por el contrario, tal como exponen los arrianos, sigue en la línea del desbaratamiento de ese acercamiento de la divinidad al ser humano.

«Dios, decía el heresiarca, no ha sido siempre Padre, sino que hubo un tiempo en que no era mas que Dios, y en que no era todavía Padre. El Hijo no ha sido de toda eternidad, pues hechas todas las cosas de la nada, el divino Verbo, que ha de contarse entre las obras y las criaturas, ha sido hecho también de la nada. Hubo un tiempo en que no existía, esto es, antes de haber sido hecho como las demás criaturas, porque Dios estaba solo y el Verbo y la Sabiduría no eran todavía. Sin embargo, al concebir la idea de producirnos, creó Dios un ser al que llamó Verbo, Hijo y Sabiduría, á fin de servirse de él para nuestra produccion».<sup>367</sup>

Continuando con nuestra exposición, los arrianos, tras el Concilio, se niegan a aceptar la declaración dogmática, y, por la condena a su maestro, Arrio,

---

<sup>366</sup> AH 1 1, 1

<sup>367</sup> Victor GEBHARDT, *Historia general de España y de sus indias. Desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, Librería Española, Tomo I, Barcelona, 1867, pág. 412.

abandonan el Concilio, abriendo así un nuevo capítulo en la lucha de este heresiarca por imponer sus propias ideas. Al adoptar esta postura es desterrado, pero el arrianismo no se debilita de esta manera. Al contrario, dada su capacidad de oratoria y su elocuencia, además de su entrega a estrategias de tipo político, consigue atraer hacia sí a buena parte de la nobleza, el ejército e incluso el clero, entrando en escena Eusebio de Nicomedia, obispo. Este apoya las ideas de Arrio y se hace fuerte en Constantinopla.

Eusebio de Nicomedia lucha por la causa del arrianismo hasta llegar al mismísimo emperador. Sus golpes se dirigen contra el Concilio de Nicea, que ha declarado el dogma católico de manera taxativa y, para ello emplea sus argucias en atraerse a los sucesores de Constantino. De esta manera consigue el favor para las ideas arrianas dando la espalda al camino marcado en el concilio. Se llega al punto de que Oriente se convierte al arrianismo a través de la imposición de obispos contrarios a la confesión apostólica, y sí a favor del pensamiento arriano, de cuño gnóstico.

En este orden de cosas, y como consecuencia de los embates de los seguidores de Arrio, un año antes de la muerte del mismo, Atanasio es desterrado. En el año 336, cuando es perdonado, muere, retomando sus discípulos el trabajo de su maestro. Los arrianos, sin embargo, siguen con su lucha expandiendo las ideas de su maestro por amplias zonas de Europa. Constancio llega al trono (350) suponiendo la proclamación del arrianismo como religión oficial del imperio. Más tarde el emperador Teodosio el Grande vuelve a apoyar al obispo Atanasio y lo restituye como tal en el año 366; unos años después, en el Concilio de Constantinopla (381), el arrianismo es declarado herético de manera definitiva. Atanasio permanecerá como obispo hasta el 373, año en que muere. No obstante, a pesar de la declaración de Concilio de Constantinopla, el arrianismo permanece como religión oficial en algunas zonas de los pueblos germánicos hasta el siglo VI. La situación llega a su fin cuando el rey visigodo Recaredo I recibe el bautismo católico en el año 587. Durante su reinado, tiene lugar en Toledo el Concilio que lleva su nombre, en el año 589, tras el cual se impone el catolicismo como religión oficial.

La fortaleza del arrianismo queda patente cuando se revisa la historia y se observa la expansión que alcanzó, además de la influencia que tuvo en el mismo clero. Por otro lado, es de destacar la celebración de diversos sínodos arrianos, así



como concilios, dando muestras de su buena salud durante mucho tiempo: Sirmio (351), Tracia (359) y Constantinopla (360). Teodosio el Grande (379-395) contribuyó en gran manera a la reinstauración de la ortodoxia, ya que convocó, junto con el papa san Dámaso I, el primer concilio ecuménico de Constantinopla, en el año 381, del cual salió fortalecida la fe católica.

La doctrina de Arrio era de cuño gnóstico incluso en su actitud para con la Iglesia, la cual se repite en la manera de ser de este tipo de pensamiento con respecto a la institución católica desde el comienzo de los tiempos. La beligerancia en el interior de la misma Iglesia, la utilización de los mismos conceptos utilizados por la confesión apostólica pero vacíos o de diverso significado, el afán mesiánico, la no aceptación de la autoridad papal, y, sobre todo, la no compatibilidad entre el espíritu y la carne -lo cual puede constatarse en la tesis central de la doctrina arriana- etc., son características propias de la gnosis de todo tiempo.

Durante los primeros tiempos del cristianismo, el problema más complejo fue, sin duda alguna, el referido a la consideración que debía tenerse para con la persona de Jesús. La humanidad y divinidad de Jesucristo era y sigue siendo el punto de inflexión de todo pensamiento cristiano. Arrio, arremetió contra la concepción divina de Cristo, o, hablando con más propiedad, contra la visión del Mesías como ser divino increado. Divino, en todo caso, por tener atributos divinos (en comparación con nosotros, no con respecto al Padre), pero en ningún caso podía entenderse el título de Hijo de Dios en el sentido de consubstancial con Él. Evidentemente, esto chocaba con la concepción encarnacionista que el pueblo cristiano promulgaba, según la cual, Dios mismo se había hecho carne, adoptando la condición humana. El arrianismo no rechazaba, estrictamente hablando, la encarnación, pero, si no era Dios quien se encarnaba, poco tenía que ver esta con la cristiana. La encarnación de una criatura en otra, está muy lejos del significado cristiano del amor kenótico de Jesús. Para Arrio, Cristo había sido creado con la misión de colaborar con Dios en la creación del mundo y del hombre y su redención. La filiación de Jesús para con el Padre, vendría en función de sus méritos con carácter de adopción.

Al igual que ocurría en los primeros tiempos de la gnosis, la divinidad no podía mezclarse con el mundo. Realmente, Arrio, huía de aquella

intercomunicación de Dios con la criatura. Hay aquí una clara connotación de desprecio hacia lo material; detrás de ese rechazo del acercamiento de Dios al hombre subyace una visión negativa del mundo y de todo lo creado, aunque el autor pudiera justificarlo con otros argumentos. La encarnación que sostenía el pueblo cristiano era, en realidad, una prueba contra toda concepción despreciativa del universo; si tal prueba se elimina, se cae de su propio peso la interpretación gnóstica.

Pero la herejía arriana alcanzaba la concepción católica sobre los orígenes, ya que su creador sostuvo la idea de que, como consecuencia de no admitir la naturaleza divina de Cristo, tampoco podía mantenerse la idea de divinidad como trinidad. No hay tres personas sino una sola, el Padre. Cristo también habría sido creado de la nada. Y, de esta misma forma, también, habría sido creado el Espíritu Santo, que era considerado incluso inferior al Hijo. Además, por seguir mostrando evidencias gnósticas en esta doctrina, Dios era para Arrio único y eterno pero incomunicable. Como puede verse hasta ahora, el carácter gnóstico del arrianismo es muy fácilmente detectable en virtud de su cercanía, aún, del gnosticismo antiguo, ya que hace uso de su imaginería trascendentista y de ideas prácticamente sin tamizar.

El 'realismo' teológico de Arrio le llevó a eliminar el sentido de 'misterio', destruyendo también el significado de la vida sacramental católica. En el primer caso, el heresiarca se comporta como un gnóstico de gran pureza, ya que se posiciona en dirección contraria a cualquier acercamiento de Dios al hombre. *Para el pensamiento cristiano de toda época, el núcleo orgánico de la doctrina católica es la revelación del misterio del Padre.* Le Guillou lo expresa de la siguiente forma:

«Lo que han confesado los apóstoles por su participación en el misterio de Cristo, es la revelación misma de Dios tres veces santo. Ni ellos, ni los obispos, ni los sacerdotes, ni los teólogos pueden enseñar y profesar otra cosa, so pena de *no ser ya nada*»<sup>368</sup>

---

<sup>368</sup> Marie-Joseph LE GUILLOU, *El Misterio del Padre. Fe de los Apóstoles. Gnosis actuales*. Encuentro, Madrid, 1998, pág. 53.

Dios se revela al hombre en función de su naturaleza trinitaria:

«El misterio pascual, principio católico de la Revelación, se desvela, efectivamente, como la plenitud irrebalsable del testimonio trinitario. Jesús lo declara ante Pilato: “Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la Verdad” (Jn 18, 37). Según san Pablo es su “testimonio solemne” (1 Tm 6, 13). El Apocalipsis presenta al Resucitado como el “testigo fiel” (Ap 1, 5). Por esta razón, las Escrituras dan testimonio de él (Jn 5, 39), porque *en su muerte y en su Resurrección él nos da el testimonio perfecto de la verdad del Padre*».<sup>369</sup>

El principio fundamental por medio del cual se interpreta toda la doctrina en el pensamiento católico, nos retrotrae a una compatibilidad entre Dios y el hombre; más que compatibilidad, pues es una relación de amor y fidelidad de la divinidad hacia lo humano. Toda doctrina de carácter gnóstico, ataca directamente dicha relación y todo lo que tenga que ver con el acercamiento del Creador a su criatura. Por lo tanto, si ‘misterio’ significa esta concepción encarnada de la espiritualidad, no puede más que ser denostado por la gnosis. Arrio, por su parte, cumple muy bien con esta expectativa. Su Dios es desencarnado, incomunicable, pareciéndose más al *bythos* valentiniano que al *Padre* cristiano, acercándose peligrosamente más al *nihil* que al *ens*.

Por otro lado, si Cristo es un ser creado, no de naturaleza divina, y si al mismo tiempo crea, entonces se acerca mucho al *demiurgo*. Cristo es una suerte de creador que se sitúa entre Dios y el hombre, al cual Arrio llegaba a nombrar como Logos o *Sophía*. No es extraño que, el gran luchador anti-gnóstico san Ireneo de Lyon, y en contraposición a la posición de la gnosis de aminorar la novedad de Cristo, dijese: “*Totam novitatem attulit semetipsum afferens*” (trajo toda la novedad al venir él mismo).

Se podría decir que el arrianismo tomó la lucha de los primeros gnósticos (Valentín y Basíledes fundamentalmente) por imponer su criterio a la hora de

---

<sup>369</sup> *Ibíd*em, p. 52.

explicar la relación del Hijo al Padre. Si bien los cristianos, fieles a la confesión de los apóstoles, siempre habían afirmado que Cristo fue verdaderamente Dios, los términos con los que se definía la doctrina eran extraídos de la lengua griega, los cuales podían ser interpretados según diversas acepciones. Estaba, pues, clara la doctrina, pero la puerta permanecía abierta a la manipulación. Por poner un ejemplo, las palabras *ousía* (esencia), *hypostasis* (sustancia) o *hiposopon* (persona), podían dar lugar a diferentes interpretaciones en su significado, usados en diversas sectas de antes del cristianismo. Esto, evidentemente, fácilmente podía llevar a malentendidos y ambigüedades en el mejor de los casos.

De esta forma, puede contemplarse cómo, el ataque de Arrio, por ser auténtica gnosis, no puede quedarse en una simple negación o ambigüedad en algún aspecto aislado. Independientemente de la explicitud de un autor concreto, las diferentes doctrinas establecen principios que, seguidos hasta sus últimas consecuencias, pueden llegar a conclusiones diferentes de las que lo hacen sus propios creadores. En el caso de Arrio, su pensamiento le lleva a criticar diferentes aspectos de la doctrina católica; pero esta crítica es, en su caso, congruente con los principios que él mismo establece. Negar la divinidad de Cristo es coherente con negar la Trinidad y, negar esta última, precede a otra negación, la del amor tal como lo concibe el pensamiento católico. La divinidad no representa en sí misma un dinamismo amoroso, no en el mismo sentido en que es visionada desde la posición apostólica. La revelación del designio amoroso del Padre, principio orgánico de la fe católica, no puede quedar incólume tras estos embates.

#### 4.1.2. El pelagianismo

Cuando el arrianismo aún no había desaparecido de la escena social y cultural, surge otra herejía que se extiende por oriente y occidente y subsiste en este hasta bien entrado el siglo VI. Pelagio era un monje británico del que se conoce poco en cuanto a su vida. En cualquier caso, se sabe más sobre su biografía en el intervalo 411-418, que comienza con su salida de Roma y acaba con el concilio de Cartago. DE LA CIERVA nos dice de él que:

«Desencadenó una nueva ofensiva impregnada de gnosticismo desde principios del siglo V, cuando agonizaba el Imperio romano de Occidente a impulso de los bárbaros del Norte. Pelagio atentaba contra varios principios esenciales de la fe: defendió la primacía de la moral, la negación de la gracia, la capacidad humana de obtener la justificación por la voluntad, la intrascendencia del pecado original, reducido a un “mal ejemplo” de Adán y por consiguiente la degradación, es decir la humanización de lo sobrenatural». <sup>370</sup>

Como bien se puede ver en la cita, el estilo de Pelagio estaba en la misma línea que siguió Arrio. El pensamiento gnóstico se infiltra en el católico, el cual, tras la victoria de San Agustín, se veía forzado ahora a desarrollarse inmerso en el corpus eclesial. No era, por consiguiente, la gnosis de estos últimos tiempos un paralelo a la doctrina católica desde el punto de vista institucional sino que, inmiscuidos y formando parte de ella, los pocos pensadores gnósticos importantes que surgían, lo hacían formando parte de su entramado jerárquico, atrayendo hacia sí, tanto en el caso del arrianismo como del pelagianismo, a no poca cantidad de entusiastas seguidores, incluidos prelados y muchos sacerdotes que mostraban su beligerancia con respecto a Roma.

Según se atribuye, Pelagio nació en torno al año 360. Predicó en África y Palestina. Mantuvo una serie de ideas de corte claramente herético que permanecieron durante muchos años en el interior de la Iglesia y tuvieron mucha influencia y poder. Es de destacar, en el plano de su ideología, una serie de tesis que fueron enumeradas por su amigo y discípulo Celestio. Este, un tiempo después de su salida de Roma hacia África junto con su maestro después de la invasión de Alarico (410), vio cómo una serie de ideas extraídas de su libro *Contra traducem peccati* eran declaradas heréticas. Es de señalar que, la labor de Celestio se centró grandemente en convertir las enseñanzas prácticas de Pelagio en principios teóricos; fruto de este trabajo eran las tesis condenadas:

---

<sup>370</sup> Ricardo DE LA CIERVA, *Las Puertas del infierno. La historia de la Iglesia jamás contada*, col. “Serie Máxima”, Fénix, Ávila, 1995; pág. 41.

- «1. Adán hubiese muerto aunque no hubiese pecado.
2. El pecado de Adán dañó solamente a él. Sus descendientes solo recibieron mal ejemplo.
3. Los niños antes del bautismo están en la misma línea condición que estuvo Adán antes de la caída.
4. La humanidad no muere por el pecado de Adán ni resucita en el último día por la redención de Cristo.
5. El pecado de Adán solo le afectó a él y no a su descendencia. Por lo tanto los hijos de Adán nacen libre de culpa.
6. La ley del Antiguo Testamento ofrece la misma oportunidad de salvación que el Evangelio».<sup>371</sup>

Aunque la cita no hace referencia a un escrito directo de Pelagio, son un fiel reflejo de su pensamiento. Tanto es así que, la declaración de las tesis como heréticas, supuso un espaldarazo a la ortodoxia católica contra el propio heresiarca.

La idea central del pelagianismo es la que se refiere al libre albedrío y que señala la fuerza y el poder de la voluntad humana para obtener la virtud. No obstante, en cada una de las ideas de la cita anterior se actualizan las consecuencias de esta tesis central, todas de carácter gnóstico. En primer lugar, hay un rebaje drástico de la gracia divina y de su papel en la salvación del hombre; lo que significa, de nuevo, una laxa relación entre Dios y este, al menos si lo comparamos con la doctrina cristiana fiel a la ortodoxia católica. Según la primera tesis, la muerte no es fruto del pecado, con lo que reaparece la absolución gnóstica del ser humano. Él no tiene culpa de haber sido creado así.

---

<sup>371</sup> Pueden consultarse estos postulados en un artículo del P. Jordi RIVERO titulado: "Pelagio y pelagianismo", en la página [www.corazones.org/diccionario/pelagio.htm](http://www.corazones.org/diccionario/pelagio.htm) (consultada el 27-9-2011)

Las tesis siguientes recuerdan la inocencia del hombre, quien nace sin pecado. Lo contrario contradiría la idea central pelagiana; el hombre tiene poder para desarrollar la virtud con sus fuerzas naturales, con lo que no se puede presuponer que su capacidad para el bien haya sido dañada por el pecado original. De esta forma se rechaza la necesidad del bautismo e incluso la intermediación de la Iglesia para la salvación; prototípico del pensamiento gnóstico es este debilitamiento del ordenamiento institucional. La redención de Cristo, teniendo en cuenta la capacidad humana natural para obtener la virtud y la inocencia con la que nace, no es necesaria. El hombre nace no sólo libre de culpa sino que el pecado no ha dañado su naturaleza.

Y como la gracia, tal como es desarrollada en el Nuevo Testamento, no es necesaria ni explica la adquisición de la vida moral y basada en el bien, entonces no puede pensarse en que el Antiguo Testamento refleje una revelación aún no suficiente en este aspecto. El hombre puede salvarse por su fuerza y esto ocurre tanto ahora como antes. Pelagio consideraba que la doctrina de San Agustín sobre la predestinación era muy cercana al maniqueísmo. Digamos que esta acusación de gnosticismo hacia el obispo de Hipona fue la razón esgrimida por Pelagio para desarrollar una teoría que, pasando al extremo opuesto, actualizaba la gnosis antigua de forma patente. Desarrolló un sistema que cayó en lo mismo que criticaba, aunque esta vez con mucha claridad.

Se puede ver cómo Pelagio concibe al hombre de una forma optimista, bastante coherente con la divinización gnóstica del ser humano. La absolución del hombre y, por consiguiente, su ensalzamiento, son una señal de identidad de la gnosis de todos los tiempos. Si recordamos lo expuesto en la primera parte en cuanto al gnosticismo antiguo, podemos ver cómo el concepto de gracia no se aleja del elaborado por el pelagianismo. La gracia divina que recae sobre el hombre en la gnosis de los primeros siglos, no le añade nada nuevo a su esencia, ya que, tras ese despertar, puede salvarse por sus propias fuerzas. Esto es análogo a lo que ocurre con Pelagio. En este caso, la gracia que ha recibido de Dios, la natural, es la que realmente necesita para salvarse, si bien, forma parte de su misma constitución.

«Pelagio se inclina más bien a una concepción “optimista-natural” de la naturaleza humana, la cual no necesita a su entender, una gracia sobrenatural para salvarse; la gracia (VÉASE) natural, infusa en la creación entera, y que reside en el hombre como uno de sus atributos, le es suficiente».<sup>372</sup>

La gracia que salva al ser humano, en Pelagio, no es algo nuevo para el hombre, sino que forma parte de su misma constitución como tal. De esta manera puede considerarse la relación del hombre con la gracia salvífica en el mismo sentido en que era concebida en el gnosticismo antiguo.

#### 4.1.3. Prisciliano

Pudiendo considerarse la primera gran herejía gnóstica de la Edad Media, el priscilianismo comienza su andadura a finales del siglo IV y principios del siglo V. No están claros algunos datos de su biografía. Sin embargo, DE LA CIERVA<sup>373</sup>, habla de un origen galaico. En cualquier caso, lo que realmente nos interesa de su biografía es que fue obispo de Ávila, resaltando de nuevo el carácter intrainstitucional de la gnosis de estos tiempos.

En el año 370 viaja a Burdeos para recibir formación de *Elphidius*, quien, según ÁVILA GRANADOS era poeta y catedrático de retórica y estaba considerado como descendiente directo de los druidas<sup>374</sup>. Es sabido que en esta misma ciudad fundó una especie de comunidad en coherencia con las enseñanzas

---

<sup>372</sup> José FERRATER MORA. *Diccionario de filosofía*, (nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep María Terricabras), Ariel. Círculo de Lectores, Tomo III, Barcelona, 2004, pág. 2732-2733.

<sup>373</sup> *Los signos del Anticristo: Iglesia, masonería total y poderes ocultos ante el tercer milenio*, pág. 50.

<sup>374</sup> Jesús ÁVILA GRANADOS, *El Libro negro de la historia de España*, Swing, Barcelona, 2008, pág. 37.



de su maestro. El autor citado, describe la misma en un sentido bastante gráfico del que nos hacemos eco:

«Prisciliano, también filósofo, astrónomo, mujeriego, triunfador, era el mejor alumno de Elpidio, y, al mismo tiempo, su predilecto; ambos, con Eucrocía y otros amigos fundaron una comunidad de pensadores en una explotación rural de las afueras de Burdeos. Entre las actividades de sus miembros, caracterizados por su túnica blanca, estaba la recogida de piedras sagradas en las entrañas de las cuevas prehistóricas de Aquitania, para convertirlas en mágicas abraxas (talismanes) de la buena suerte y amuletos aojadores; también escogían hierbas silvestres próximas a las orillas de los ríos, para hacer toda clase de infusiones y pócimas curativas; todo ello, a la luz de la luna, porque eran amantes de la noche, valiéndose de la oscuridad para incrementar la luminaria del fuego y los vestidos, además de adorar la fuerza cósmica del plenilunio, tal como hacían los antiguos celtas, mientras desarrollaban diferentes rituales satánicos, con la excusa de poner los conocimientos al servicio de la madre naturaleza, y alcanzar una mejor comprensión de los secretos del ser humano».<sup>375</sup>

Es fácil comprobar los claros indicios de gnosticismo en esta reseña, más que indicios incluso, cabría decir pruebas indiscutibles. Prisciliano se retrotrae, en estas prácticas, a costumbres bien arraigadas en la gnosis antigua como los símbolos abraxas y el poder ínsito en lo natural de carácter mágico. No obstante, otro indicio de igual nivel de claridad que este, es el personaje de quien se dice que extrae sus conocimientos de magia y astronomía. En plena juventud de Prisciliano, llega a Hispania Marcos de Memphis, quien poseía una gran formación alejandrina. Según cuenta ÁVILA GRANADOS:

«Es discípulo de Basilides, hombre clave del hermetismo maniqueo más secreto. Al alcanzar la península, el discípulo del Diablo no tarda en

---

<sup>375</sup> *Ibídem*, p. 38.

conocer a una bella y aristócrata joven, Ágape, convenciéndola de inmediato de extrañas ideas, preparando ambos lo que se conocería como el templo de los agapetas, de incuestionable raíz gnóstica».<sup>376</sup>

Itacio de Ossonoba atribuye a este personaje el saber mágico de Prisciliano, si bien, también podría referirse este nombre a una referencia que hace San Ireneo en su *Adversus Haereses*.<sup>377</sup> En cualquiera de los dos casos, seguimos en la misma línea de orígenes y línea gnóstica.

En el año 380 aproximadamente, comienza su predicación en el noroeste de la provincia de Hispania. Consigue grandes éxitos en todos los estratos sociales, su doctrina se extiende como una mancha de aceite, hasta el punto de que, en el año 380, en el concilio de Zaragoza, tan sólo dos obispos aquitanos frente a diez hispanos. No obstante, dos circunstancias evitan la condena en firme del Priscilianismo. Por un lado la ausencia de los dos principales obispos representantes de esta corriente, por otro la recomendación de Dámaso, obispo de Roma, de evitar la condena *in absentia*. Una vez más, el pensamiento gnóstico, si bien sin la fuerza de los primeros siglos, conseguía aún, en los albores de la Edad Media, unas victorias parciales de gran calado. La influencia del priscilianismo sobre el pensamiento y la actitud de numerosos prelados y el pueblo laico fue digna de mención. La gnosis, verdaderamente, no había desaparecido, como seguirá sin desaparecer en los siglos siguientes.

Tras una densa historia de intrigas, pugnas y disputas políticas e ideológicas en las cuales no estaba clara, al menos en las zonas de mayor influencia Prisciliana (toda la península ibérica y parte de las Galias), la victoria de la ortodoxia, se convoca el concilio de Burdeos, al cual, esta vez sí, acude Prisciliano con algunos de sus seguidores. Otra vez es condenada como herejía la doctrina de este líder espiritual, aunque se consigue poco a nivel práctico. Sin terminar el cónclave, Prisciliano lo abandona y acude al emperador Máximo para pedirle ayuda. Pero es en la misma ciudad de Tréveris en donde hallará su muerte por decapitación junto a varios discípulos; fue acusado, desde la

---

<sup>376</sup> *Ibidem*, pp. 36-37.

<sup>377</sup> AH II 13,1.

autoridad del emperador, de diversos actos de brujería y magia, y ajusticiado en las postrimerías del siglo IV.

El tipo de vida que llevó este personaje, tan llena de actos cercanos a lo esotérico, mágico y ocultista, lleva implícita la doctrina que profesaba, de corte gnóstico donde las hubiera y claramente herética. Un problema añadido para la ortodoxia de la época fue el apoyo popular con que contó, cuestión muy diferente del fenómeno del arrianismo. Así y todo, a pesar de la fuerza y expansión de esta herejía, también se encontró con numerosos personajes que, desde la ortodoxia, le combatieron sin descanso. No fueron pocos los que se opusieron con fuerza a las clarísimas inspiraciones gnósticas de su doctrina.<sup>378</sup> El viejo enemigo del gnosticismo había vuelto a inmiscuirse en la ortodoxia católica, sirviéndose del entramado eclesiástico para su subsistencia y desarrollo.

En cuanto a la doctrina estrictamente hablando de Prisciliano, si tuviéramos que resumirla en un par de líneas, podríamos decir que en ella se daba una mezcla de ideas maniqueístas y docetistas<sup>379</sup>. En lo que se refiere a la primera doctrina, el priscilianismo se emparenta con la idea de que la materia es mala, mientras que se acerca, también, a la idea docética de la simple apariencia del cuerpo de Cristo. SÁNCHEZ HERRERO expone algunas notas significativas del pensamiento priscilianista:

«La teología trinitaria del priscilianismo era sabeliana o moralista y tendía al monarquismo (el Hijo es sólo un modo del Padre, no una persona distinta). Negaban por tanto la presencia de Cristo y no le reconocían una

---

<sup>378</sup> José María BLÁZQUEZ, en *Aportaciones al estudio de la España romana en el bajo imperio* (Istmo, Madrid, 1990, pp 50-51) dice lo siguiente: “Ya Prisciliano fue interpretado de modos diametralmente opuestos por sus contemporáneos, según se indicó. Por hereje lo tuvieron su biógrafo Sulpicio Severo y otros escritores eclesiásticos, como San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín, Orosio, Inocencio I, Zósimo, San Vicente de Lerins, Próspero de Aquitania, Toribio de Astorga, León I, Hidacio, Vigilio, Gregorio el Magno, San Isidoro, etc”.

<sup>379</sup> José SÁNCHEZ HERRERO, *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica*, Sílex Ediciones, Madrid, 2011, pág. 25.

verdadera humanidad. Se oponía al matrimonio y seguían un complicado conjunto de normas de comportamiento, centrado especialmente en el ayuno cuando la Iglesia celebraba fiestas a las que ellos se oponían, por ejemplo en el ciclo Navidad-Epifanía (*Diccionario de ecclesiología, 2001*)». <sup>380</sup>

El priscilianismo, como todas las herejías gnósticas -sobre todo a partir del siglo IV-, mantiene una táctica singular, consistente en la asunción de alguna reivindicación de carácter populista sobre la necesidad de un cambio en la Iglesia, ya en su magisterio o en su ordenamiento eclesiástico; la ideología heterodoxa emergente se imbrica en tal reivindicación como parte de su ideario y lo mezcla con afirmaciones doctrinales y teorías que atacan los cimientos de la verdadera confesión apostólica. El caso del priscilianismo es muy claro al respecto. No es extraño encontrar señaladas en diversos escritos sobre el mismo, desde perspectivas no católicas, características como la oposición a la opulencia de la Iglesia, el acercamiento a colectivos marginados como las mujeres o la misma valoración de su apertura y flexibilidad doctrinales. Prueba de esto es el siguiente texto de Piñero:

«Pronto, la encendida palabra e intensa pasión y radical deseo en pro de un cristianismo auténtico que animaba la voluntad restauradora de Prisciliano promovió en torno a él un conglomerado de seguidores, a la vez que desataba también pasiones en contra. Prisciliano impulsó un movimiento religioso y ascético que pretendía ante todo renovar la Iglesia: un grupo de gentes que deseaba retirarse de las grandes aglomeraciones urbanas y ejercitarse en la soledad de la vida rural, para luego volver a las ciudades y reformar allí la vida de la Iglesia». <sup>381</sup>

No pretendemos con esta última afirmación poner en duda el afán de verdad de estos autores ni el valor científico de sus escritos, sino tan sólo señalar el inevitable matiz axiológico del que ningún ser humano puede sustraerse. Es

---

<sup>380</sup> *Ibíd.*

<sup>381</sup> Antonio PIÑERO, *Los Cristianismos derrotados*, Edaf, Madrid, 2011, pág. 264.

lógico pensar que, según lo que más se valore, y en este caso un católico no puede sino defender a ultranza la verdad ortodoxa, se podrá interpretar la herejía de una u otra forma. De lo que no cabe duda es de la capacidad estratégica de Prisciliano a la hora de defender su propia doctrina frente a la ortodoxa.

En cuanto a la cita de Sánchez Herrero, vemos que Prisciliano atacaba directamente la concepción trinitaria de Dios, que, desde la interpretación más ortodoxa se puede considerar como el origen de todo pensamiento católico. En este sentido, cuando hablamos de Dios uno y trino, estamos reconociendo la base de un amor basado en la alteridad, que comienza con una libérrima volición divina de crear, y de hacerlo con respecto al hombre según su imagen y semejanza. La razón de la creación del mundo está, pues, en el amor. Por ello, para que el pensamiento gnóstico afirme la execrabilidad del universo, de alguna forma no puede aceptar el sentido trinitario divino, no al menos en el mismo sentido que lo hace la doctrina católica, pues es la base de la bondad de Dios, que en sí mismo es amor, lejos de la absoluta separación y 'silencio' del Dios de los gnósticos, que no en vano es llamado, entre otras cosas, *Abismo (Bythos)*. La trinidad divina hay que entenderla en un sentido 'realista', cada una de las personas es una hipóstasis y no un modo simplemente de la misma divinidad; es decir, que el Hijo, sin ser una *cosa* distinta del Padre, es uno, igual que uno es el Espíritu Santo y uno el Padre, aunque no tres *cosas* distintas. Hablamos de un mismo Dios y tres personas. No obstante, según la explicación prisciliana, el Hijo no llega a hipóstasis en el sentido referido, con lo que se rompe la profunda alteridad intra-divina, que remarca el dinamismo amoroso interno e idiosincrásico del Dios cristiano. En este mismo sentido y cuando hablamos de la oposición entre el pensamiento gnóstico y el trinitario, MENÉNDEZ Y PELAYO dice lo siguiente:

«Comenzando por el tratado *De Deo*, no cabe dudar que los priscilianistas eran antitrinitarios y, según advierte san León (y con él los padres bracarenses), *sabelianos*. No admitían distinción de personas, sino de atributos o modos de manifestarse en la esencia divina: "*Tanquam idem Deus nunc Pater, nunc Filius, nunc Spiritus Sanctus nominetur*". Por eso la *Regula Fidei* insiste tanto en el dogma de la Trinidad. ¿Pero hemos de dar un origen

sabeliano a la herejía de los priscilianistas en este punto? No lo creo necesario: en toda gnosis desaparecía el misterio de la Trinidad, irreconciliable siempre con el panteísmo y el dualismo que más o menos profesaban aquellas sectas, y con la indeterminada sucesión de sus *eones*. ¿Cómo ha de avenirse la concepción del Dios uno y trino, y por esto mismo personal, activo y creador, con esos sistemas que colocan allá en regiones inaccesibles y lejanas al *padre ignoto*, sin comunicarse con el mundo, que él no crea, sino por una serie de emanaciones que son y no son su propia esencia o el reflejo de ella, enfrente de las cuales están los principios maléficis, emanados asimismo de un poder, a veces independiente, a veces subordinado, y no pocas confundido con la materia?»<sup>382</sup>

Asimismo, en prisciliano, aparece otro rasgo prototípico de la gnosis, la corporeización o humanización de Cristo sin dejar de ser Dios. La pericóresis cristológica<sup>383</sup> explicaría muy bien, precisamente, lo que no es la doctrina del gnosticismo, en la cual se huye continuamente del acercamiento del espíritu a la materia y viceversa. Fruto de esto es, también, el rechazo del matrimonio y todo lo que tenga que ver con el amor o entrega a lo material. No debemos olvidar que el priscilianismo juzga que ha sido el demonio quien ha creado la materia.

Aparte de estas notas características aquí resaltadas, se podría resumir lo fundamental del priscilianismo en las siguientes ideas<sup>384</sup>:

---

<sup>382</sup> Marcelino MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Tomo I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1992, pág. 226.

<sup>383</sup> Utilizamos aquí este término en el sentido en que hizo uso de él Gregorio Nacianceno al hablar de la unión de las dos naturalezas en Cristo. La íntima unión entre ambas merece ser calificada con un término que indique la síntesis y preserve, al mismo tiempo, la identidad de ambas, en el sentido de que no representa tal unión una simple mezcla.

<sup>384</sup> Insertamos aquí unas cuantas aseveraciones tomando como referencia la obra citada de Menéndez y Pelayo. Remitimos al lector a ésta para ampliar y profundizar en la materia.

1º. Mantenían buena parte de la imaginería antigua que utilizaba la gnosis, desarrollando una procesión de eones y emanaciones similar a la que los primeros gnósticos, tal como expusimos en su momento, propugnaban.

2º El demonio no era una criatura sino un ser malo en esencia, nacido del caos y de las tinieblas. Esto es similar, tal como señala Menéndez y Pelayo en la obra citada (página 189) a la doctrina valentiniana y a los maniqueos de Persia. El demonio era causa de todos los fenómenos físicos, por ser creador del mundo.

3º El alma humana es sustancia divina, procediendo de ella por emanación.

4º Hay siete regiones celestes, de forma bastante parecida a la exposición gnóstica antigua, en las cuales está implicada la peregrinación del alma.

5º El cuerpo humano estaba determinado por los doce signos del zodiaco, y el alma por las potencias celestes. Tal como nos dice Menéndez y Pelayo “el hombre priscilianista era a la vez esclavo de los doce hijos de Jacob y de los doce signos del Zodíaco, y no pedía mover pie ni mano sino dirigido y gobernado por unas y otras potestades”<sup>385</sup>.

6º En correspondencia con su odio a todo lo material, no reconocían, de ningún modo, la resurrección de los cuerpos.

7º Mantenían un carácter sectario y secreto en sus reuniones, de tal forma que hacían sospechar a no pocos una serie de actos y tradiciones muy emparentadas con «todos los vástagos degenerados del tronco gnóstico»<sup>386</sup>

---

<sup>385</sup> *Ibíd.*, p. 190.

<sup>386</sup> *Ibíd.*, p. 192.

Con respecto a las acusaciones de magia y esoterismo que pusimos de relieve al comienzo de este epígrafe, el autor que estamos tomando como referencia corrobora este hecho de la siguiente forma:

«No hay que encarecer la importancia de la astrología, de la magia y de los procedimientos teúrgicos en este sistema. Todos los testimonios están conformes en atribuir a Prisciliano gran pericia en las artes goéticas, pero no determinan cuáles. En el único fragmento suyo que conocemos, vese claro lo mucho que estimaba la observación astrológica, que para él debía de sustituir a cualquier otra ciencia, puesto que daba la clave de todo fenómeno antropológico»<sup>387</sup>.

#### 4.1.4. Los Cátaros

El movimiento de los cátaros es, quizá, el más conocido y representativo de la Edad Media en lo que a herejías gnósticas se refiere. Tanto es así que algunos estudiosos afirman que esta fue la primera doctrina herética que mereció tildarse de 'peligro público' desde el siglo V.<sup>388</sup> Pero para entender la aparición del movimiento cátaro, es necesario hacerlo en el contexto de los movimientos heréticos que proliferaron a partir del siglo XII. Habitualmente, se cae en la simplicidad de atribuir a la corrupción moral de la jerarquía eclesiástica el surgimiento de tales herejías, si bien, y nunca con afán de eximir a la Iglesia de la necesidad de autocrítica -como por otro lado ha ejercido en no pocos momentos

---

<sup>387</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>388</sup> Podemos pensar en M. D. KNOWLES, Dimitri OBOLENSKY, C. A. BOUMAN, en el libro *Nueva historia de la Iglesia. La Iglesia en la Edad Media*, (Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983, página 369) quienes nos dicen que "del siglo V al XI, en Occidente no hubo prácticamente ninguna herejía que representase un peligro público o mereciese un debate. El impacto de las controversias orientales como el monotelismo y el iconoclasmo sólo repercutió en el plano de la diplomacia pontificia e imperial. Los problemas más internos, como los debates sobre la eucaristía de Pascasio Radberto, sólo se trataron entre expertos".



históricos- y de su papel en la cuestión que estamos estudiando, hubo un conglomerado de razones sociológicas, económicas e ideologizantes que motivaron el surgimiento del movimiento cátaro. Lo cierto es que los hechos que, complicadamente, empujaron al surgimiento de esta secta gnóstica, es fácil manipularlos para, una vez más, seguir achacando a la jerarquía las razones del mismo mal que intenta combatir. El panorama en el que empiezan a surgir los movimientos heréticos, caldo de cultivo de los cátaros, nos lo retrata muy bien Labal:

«En la misma España se ha cerrado el ciclo de los éxitos cristianos. El 19 de julio de 1195, en la batalla de Alarcos, cerca de Ciudad Real, castellanos y aragoneses han sufrido una dolorosa derrota. A partir de entonces, bajo la dinastía de los almohades, se establece una dominación única que comprende todo el Magreb hasta el Norte de la Península Ibérica. Los últimos cristianos del Norte de África se han visto obligados a elegir entre la matanza y la conversión. Occidente es una fortaleza asediada.

Los propios elementos participan en la ofensiva: de 1194 a 1196, lluvias devastadoras provocan inundaciones catastróficas. El sol se enoja. No hay sal. Los ricos acaparan las escasas cosechas. Los precios del trigo aumentan enormemente. Como siempre ocurre en tales casos, a la epidemia sigue el hambre y 1197 es un año terrible; 1198 puede ser todavía peor. Los príncipes intentan manifestarse: el conde de Flandes arbitra medidas contra la especulación; el conde de Champaña organiza la asistencia; Felipe Augusto urge a los obispos para que intervengan. Pero la miseria es más poderosa. Por todas partes crece la multitud de los pobres. En los caminos, millares de errabundos mantienen un clima de inseguridad y de violencia. Las abadías más sensibles a esta aflicción universal apenas si alcanzan a entreabrir sus puertas: ni siquiera vendiendo sus tesoros, como hicieron los monjes de Sanit-Benoît-sur-Loire que se desprendieron de un magnífico crucifijo de plata, pueden hacer frente a todas sus necesidades. Se muere de hambre ante las puertas de los monasterios. ¡Escándalo! Escándalo

explotado, por lo menos en Calabria, por los patarinos, de hacer caso al testimonio de Joaquín de Fiore»<sup>389</sup>

La Iglesia no se vio exenta de las consecuencias nefastas de esta situación, cuyo origen multifactorial hace imposible cualquier prejuicio ideológico. El mismo autor, en la página 19 de su libro nos explica algunas de estas consecuencias:

«Cuando los reyes y los grandes señores feudales, como el conde de Tolosa, el conde de Champaña o el conde de Flandes, mediante portazgos, derechos sobre los montes y protección acordada a los mercaderes, pudieron ejercer una exacción monetaria sobre los recursos del comercio renaciente, el dinero pasó a ocupar un primer plano en el juego político y los mercenarios encontraron trabajo. (...) En todo caso, gente que vive en la marginación, a los que las reglas del combate caballeresco y las trabas morales impuestas por la Iglesia les tienen sin cuidado. De modo que cuando sirven a sus patronos, mucho más todavía cuando las treguas reducen a cero la paga, matan, violan y saquean; iglesias y monasterios son sus blancos privilegiados y es posible ver a sus prostitutas ataviadas con la vestimenta sacerdotal sustraída de las iglesias bebiendo de los copones hasta embriagarse...».

No es fácil decir con exactitud cuándo surgen, dónde y por quién. La razón es la lenta transformación desde el siglo VIII, de un movimiento que provenía del Medio Oriente y que se asentó, tras una larga travesía en la antigua Septimania<sup>390</sup>.

---

<sup>389</sup> Paul LABAL, *Los Cátaros: Herejía y crisis social*, col. "Biblioteca de Bolsillo", Crítica, Barcelona, 2000, pp. 18-19.

<sup>390</sup> *Los signos del Anticristo: Iglesia, masonería total y poderes ocultos ante el tercer milenio*, p. 51.

No hay un acuerdo total entre los diferentes autores en cuanto a estos temas. Paul Labal, en relación al origen de los cátaros nos dice lo siguiente:

«Al tiempo que parece afianzarse a través de este nombre de origen griego una filiación oriental, el proselitismo de la secta es subrayado por los testigos que intentan comprender, como en el siglo XI, los itinerarios: según los liejeses, el lugar desde el cual la herejía “se extendió a todos los países” sería el monte Aimé en Champaña; los misioneros de Colonia descubiertos en 1163 procedían de Flandes y, en 1165, una treintena de alemanes de lengua y nacimiento desembarcaron en Inglaterra donde, por lo demás, su predicación fue un fracaso».<sup>391</sup>

Los cátaros también fueron llamados albigenses, ya que tenían en *Albi* su centro más significativo. No obstante, también se asentaron en otros lugares, como Carcasona, Béziers o Toulouse. Al principio, el movimiento cátaro fue conocido como *paulicianismo*, que fue el antecedente de los *bogomilas* en la región de Tracia. Estos avanzaron velozmente durante los siglos X y XIII a través de Bosnia y Bulgaria sobre la parte occidental de Europa. El gnosticismo se desarrollaba en el continente europeo en idas y venidas; el priscilianismo ya estaba en horas bajas cuando los bogomilas empezaban a hacerse notar. Estos últimos llegaron primeramente al suroeste de Francia, en donde, principalmente en la ciudad de Albi, establecieron su cuartel ideológico y proselitista. Así es como surgieron los cátaros.

El nombre ‘cátaro’ significa *puro*, y ya de esta manera nos recuerdan su afán ascético extremo, basado, al igual que el gnosticismo al más puro estilo antiguo, en un desdén absoluto por todo lo material. En efecto, decían que el mundo visible y material había sido creado por el Príncipe de las Tinieblas, con lo cual, todo lo corporal y lo más enraizado en la vida misma era rechazado como maldito. Consideraban, en coherencia con esto, que el suicidio era el culmen de la perfección, dejándose morir de hambre; lo que aseguraba la entrada en el Paraíso.

---

<sup>391</sup> *Los Cátaros: Herejía y crisis social*, pág. 55

Este era, indudablemente, un punto de conflicto importante con el Papado, dado el optimismo cristiano sobre la vida y lo material. Pero no acababa aquí el odio cántaro hacia la vida; al ser el cuerpo algo intrínsecamente malo, bajo ningún concepto podían aceptar la procreación ni el sexo, incluso juzgando malo y pecaminoso el simple hecho del embarazo; el ser que una mujer portaba en su vientre era considerado como demoníaco, además de que la mujer era valorada como peor que el hombre:

«Abominaban de la procreación (sólo reservada a los creyentes inferiores, imperfectos); trataban de destruir al matrimonio y a la familia, preferían abiertamente la práctica homosexual para evitar el mal, mucho más peligroso, de la procreación matrimonial».<sup>392</sup>

A menudo utilizaban, de manera manipuladora, los excesos de la Iglesia para justificar el rechazo a todo placer carnal, cuando en realidad, este tenía un contenido ideológico previo. Por supuesto, caían en un irenismo extremo, rechazando la existencia de los ejércitos y todo lo que tuviese que ver con la institucionalización. Solían aceptar determinados fragmentos de las escrituras haciendo una selección *sui generis*. Además, no estaban exentos de esoterismo y/u ocultismo, rituales misteriosos o iniciáticos:

«La literatura ocultista ha atribuido a los cántaros toda clase de creencias esotéricas que bien pudieran haberles sido extrañas. Empero, celebraban gran cantidad de ceremonias, ritos iniciáticos y prácticas diversas, cuyo objetivo era separar el espíritu de este mundo y liberar al alma, cautiva de su cuerpo. Algunos de ellos pretendían conseguirlo

---

<sup>392</sup> *Los signos del Anticristo: Iglesia, masonería total y poderes ocultos ante el tercer milenio*, p. 53.

bruscamente, por medio de la entereza, que no era otra cosa que dejarse morir de hambre».<sup>393</sup>

Los cátaros experimentaban un desprecio absoluto por la Iglesia católica, a quien consideraban una ramera y juzgaban como la encarnación del Anticristo. Además, el movimiento cátaro ha sido muy mitificado -como muchas otras sectas e ideologías gnósticas del pasado y del presente- en base a la propaganda y tergiversación que los detractores de todo lo católico han ido esparciendo a lo largo de la historia. Tal vez, y siguiendo a De la Cierva<sup>394</sup>, haya contribuido a dicha leyendaedulcorada el que el catarismo fuera la herejía que marcara el comienzo de la tan denostada inquisición. Esto explicaría muchos de los 'errores' que suelen cometerse cuando se habla del movimiento cátaro, como por ejemplo, la idealización de gente pobre y/o humilde. Ciertamente había muchas personas con este convencimiento y práctica pero, más bien en base al odio hacia el mundo y hacia la vida y no por un supuesto altruismo o ideal piadoso. Por otro lado, choca encontrar en la historia documentada ideas como la que siguen:

«Al principio, la Inquisición completó la acción de los tribunales eclesiásticos normales, luego la reemplazó. Su finalidad consistía al principio en ocuparse de herejías como la de los cátaros, que tenían mucha fuerza en algunas regiones y *contaban con numerosos partidarios ricos y poderosos* (la cursiva es nuestra), incluso entre las filas del alto clero».<sup>395</sup>

Lo curioso es que no suele nombrarse este hecho cuando se trata de ensalzar la secta cátara y que se resuelva como anecdótico su odio por la vida. La minusvaloración de la mujer y de la sexualidad, que en la actualidad son

---

<sup>393</sup> Serge HUTIN, *Las Sociedades secretas*, prólogo de Ilia Galán, col. "Biblioteca de Ensayo", Siruela, Madrid, 2008, p. 69.

<sup>394</sup> *Los signos del Anticristo: Iglesia, masonería total y poderes ocultos ante el tercer milenio*, p. 51-54.

<sup>395</sup> *Nueva historia de la Iglesia. La Iglesia en la Edad Media*, p. 375.

revocadas hasta la saciedad, pasan como de puntillas por el pensamiento de los defensores gnósticos de hoy en día. Pero en cualquier caso, el movimiento cátaro desde el punto de vista más objetivo, comportaba una ideología que abominaba de la vida y que, despojado del supuesto amor por la pobreza -que ya hemos explicado en qué consistía en realidad- y de una mal interpretada opción por la paz dado su desprecio por todo lo material (incluidas las instituciones), era una actualización casi literal de la gnosis antigua. Esperaban la separación de la materia y el alma, para lo cual establecían rituales que conseguían la purificación esperada, al menos temporalmente. Su escatología era un calco de las doctrinas gnósticas de la antigüedad, ya que su columna vertebral era la vuelta del alma -sustancia luminosa y divina- a su origen, destruyendo con ello el cuerpo y todo lo que fuese material. El mundo no tenía importancia, no existía un Dios amoroso y paternal como el cristiano, y, por consiguiente a todo lo explicado, el dualismo entre este mundo y el otro marcaba toda la ideología y las prácticas de vida. Por otro lado, el posicionamiento radical cátaro estaba exento de compromisos, al menos tal como se entiende desde el más puro pensamiento católico, con lo cual les resultó mucho más fácil engarzar su ideología con la creencia popular de la época. Scholem apunta lo siguiente:

«Con varios niveles de radicalismo, los cátaros opusieron el Dios verdadero, creador de lo inteligible y el alma, a Satán, creador del mundo visible. En su propaganda, alimentada por un profundo pesimismo respecto a la creación visible, intentaban mostrar a los “perfectos” (*perfecti*) un camino que condujera a la liberación del alma. Resulta interesante observar, como más de un historiador de la cultura ha señalado, que el radicalismo sin compromisos de la secta construyó un puente más sólido para la cultura secular, orientada positivamente hacia la vida en este mundo, que el que había erigido la Iglesia católica con su sistema gradualista tan receptivo al compromiso»<sup>396</sup>.

---

<sup>396</sup> Gershom SCHOLEM, Los orígenes de la Cábala, Vol. I., col. “Orientalia”, Paidós, Barcelona, 2006, pág. 33.

#### 4.1.5. La Cábala en la baja Edad Media

Enlazando con el tema tratado en el epígrafe anterior, hemos de analizar ahora un fenómeno cuanto menos curioso. El nacimiento de la cábala está envuelto en el misterio, al igual que otros movimientos de carácter gnóstico. No obstante, conviene una explicación al respecto. El gnosticismo, como ya hemos apuntado anteriormente, representaba una forma de pensamiento que despreciaba todo lo relacionado con lo material y, por consiguiente, una de sus consecuencias era el rechazo a cuanto supusiera institucionalización. De esta manera, salvo fundación 'oficial' de alguna secta por tener como líder carismático a un pensador específico elaborador de una doctrina concreta, es muy difícil encontrar el origen exacto de los fenómenos gnósticos que normalmente han tenido lugar a lo largo de la historia. El movimiento cátaro es prueba de ello, al igual que la cábala; si bien, la nebulosa de misterio que tanto suele gustar a los acólitos de cualquier tipo de gnosticismo no es, en realidad, sino confusión por no poder acudir a momentos fundantes, institucionalizados, en los que una ideología o secta comienza a existir.

En cuanto a la cábala, ésta corre una suerte parecida a la de los cátaros, si bien no puede confundirse con este movimiento. Parece ser que el origen primitivo de la cábala se encuentra también en Oriente, aunque empieza a ser un fenómeno digno de mención histórica en la misma época en la que los cátaros tenían ya un acusado círculo de influencia en el Languedoc. Cuando hace su aparición la cábala, el contexto que le ve nacer no es sino el mismo en el que se desarrolló el catarismo, repleto de tensiones religiosas y creaciones místicas de diferente signo e influencia. La cábala, no obstante, no puede interpretarse como un movimiento al estilo revolucionario como el cátaro, por ejemplo; es más bien de carácter místico y espiritual que se acerca más a lo que hoy en día es el *New Age*<sup>397</sup>, o al menos sería compatible con él por su filosofía de carácter espiritualista.

---

<sup>397</sup> A poco que se observe, son indudables los paralelismos con otro movimiento surgido en el ámbito de la conocida como *gnosis moderna*, el eneagrama. Además, muchas de las afirmaciones y de la simbología de la cábala medieval, tienen su correspondiente en

Durante la primera mitad del siglo XIII, se expande a Castilla y Aragón, alcanzando su máximo apogeo en este siglo. Y es de la misma región del Languedoc de donde extraemos a los primeros personajes de los que se guarda información 'oficial' en el mundo de la cábala. Pero, a pesar de toda la información que desde aquel momento puede estar disponible para todo estudioso de esta disciplina, es de señalar la enorme confusión, dispersión y diversidad de teorías y matices que se pueden encontrar en torno a ella. No es raro observar investigaciones que se contradicen unas con otras en torno a la 'verdadera' interpretación de la cábala. Además, en nuestros días, el problema se aguza y complejifica porque cada cual quiere atribuirse el verdadero sentido y la auténtica maestría sobre este arte<sup>398</sup>.

En cualquier caso, podemos descubrir ciertos aportes precabalísticos más bien lejanos en algunas figuras claves. César VIDAL<sup>399</sup> expone como una especie de precursor de la cábala a Aarón b. Samuel, quien llegó a Italia en el siglo IX procedente de Babilonia; en sus escritos, si bien no se detecta aún la cábala, sí pueden encontrarse algunos antecedentes de ella. No obstante, según nuestro autor, pueden rastrearse dos aportes a finales del siglo XII, que es cuando podríamos hablar de la llamada Cábala alemana. Por un lado, tenemos a un tal Gabirol (c. 1021-c. 1058), poeta hispano-judío, místico y filósofo, que desde su *Fuente de la vida*, elaboró algunos elementos que sirvieron posteriormente para el desarrollo de la cábala. En este libro, Ibn Gabirol intenta unir, entre otras cosas, la religión con la filosofía; algo muy cercano al neoplatonismo -que por otra parte se emparenta con el pensamiento gnóstico de la Edad Media- si nos atenemos a las

---

la actualidad en numerosas creencias que circulan en el ya agonizante movimiento de la *Nueva Era*.

<sup>398</sup> Para ampliar o investigar sobre este hecho, puede acudirse a la obra de Gershom Sholem, sin duda uno de los mayores estudiosos sobre el tema. Concretamente recomendamos: *Los orígenes de la Cábala*, en varios volúmenes.

<sup>399</sup> Hablamos de un artículo de este autor que lleva por título: "¿Cómo surgió la Cábala?", en la sección de 'Opinión' de la página <http://www.libertaddigital.com>; concretamente, puede consultarse dicho artículo de opinión en la dirección web: <http://www.libertaddigital.com/opinion/ideas/1-como-surgio-la-cabala-1275760953.html> (consultado en 29-5-2013).



palabras de Rafael GAMBRA en su *Historia sencilla de la filosofía*, refiriéndose a esta corriente filosófica:

«La religión, en una palabra, es una popularización de la filosofía, una filosofía para el pueblo. El saber filosófico se identifica para estos sistemas con el religioso, pero sobre la base de una supremacía o prioridad de aquel».<sup>400</sup>

Este neoplatonismo de corte cristiano, según el autor que acabamos de citar, da lugar a lo que se conoce como gnosticismo. De hecho es una de sus fuentes o sustentos filosóficos.

El segundo aporte del que nos habla Vidal, se refiere a Maimónides (1135-1204). Este incorporó elementos aristotélicos al pensamiento judaico, lo que avanzó ya la futura Cábala; se podría señalar como significativo su aporte sobre la ausencia de atributos de Dios.

En cualquier caso, en el siglo XIII ya tenemos una Cábala bien desarrollada que se hace ver a nivel histórico. De hecho, es a finales de este siglo cuando aparece el libro sagrado de la Cábala, el *Zohar* (1275). En dicha época alcanza su apogeo en España este movimiento espiritual, aunque no sólo podemos hablar de este libro como cabalístico por excelencia; junto al *Sefer Ha Zohar* hallamos el *Sefer Bahir* y el *Sefer Yetsirá*. Los tres son prototípicos del misticismo cabalístico, surgen en diferentes épocas aunque mantienen paralelismos que los aúnan hacia la misma concepción de espiritualidad gnóstica. No obstante, es de señalar que la Cábala es considerada como parte de una tradición oral judía, ya que el grueso de sus estructuras axiológicas e interpretaciones del mundo, están sujetas más bien a la libre interpretación y al efecto del devenir histórico; es, digamos, una muestra del espiritualismo radical y desencarnado prototípico del gnosticismo primigenio. De esta manera, nada impide que desde que surgiera en un momento dado, haya tenido una evolución y un gran dinamismo aun manteniendo unas mínimas señas

---

<sup>400</sup> Rafael GAMBRA, *Historia sencilla de la filosofía*, Rialp, Madrid, 2008 (1ª edición en 1961); pág. 90.

de identidad.

La Cábala surgió como una forma de interpretación de las Escrituras, si bien con un marcado carácter ocultista. Por otro lado, “no debe entenderse como un misticismo, sino como una teosofía asociada a una concepción del lenguaje”<sup>401</sup>. Aunque la palabra ‘Cábala’ significa literalmente ‘tradición’, no debemos llamarnos a equívocos, ya que, como hemos dicho, el libre albedrío en lo que se refiere a desarrollo y aplicación de esta doctrina está presente de principio a fin, tanto en sus orígenes como en la época moderna. Tanto es así que lo más exacto es ver en la Cábala el resultado de una continua relación entre tradición e interpretación. Esto supone que cada nueva interpretación o propuesta de un autor determinado, sea considerada como ‘tradicional’, adoptando un valor cabalístico aceptable en toda la extensión del término. La auténtica Cábala es, en realidad, un proceso.

Como consecuencia de la misma naturaleza de la Cábala, podemos encontrar en su interior diversas doctrinas no siempre compatibles entre sí, que recuerdan la misma contradicción que ocurría en la antigüedad entre los diferentes autores o líderes espirituales gnósticos. Así y todo, una de aquellas doctrinas -que ha perdurado hasta nuestros días- es la de las *sefirot*, que habitualmente pasa por ser la Cábala misma. Esta doctrina desarrolla un entramado de emanaciones de la divinidad análogo al que ocurría en su momento con la formación del Pléroma valentiniano. El libro originario en el que aparece el árbol sefirótico, propiamente hablando, es el ya nombrado *Sefer Yetsirá*, si bien es un tema paradigmático del pensamiento cabalístico. De hecho, Scholem dedica una extensa explicación al paralelismo cabalístico-gnóstico a través del símbolo pleromático, presente también en el *Bahir*<sup>402</sup>.

Las *sefirot* pueden ser entendidas como emanaciones de la divinidad, es una forma de describir la vida interna de esta y sus atributos. Fácilmente podrían confundirse con los eones, pero es digno de ser señalado el diferente matiz que puede tener según la fuente cabalística a la cual nos acerquemos. Claro nos describe los diversos acentos con que pueden ser entendidas las *sefirot*:

---

<sup>401</sup> Andrés CLARO, *La inquisición y la cábala. Un capítulo de la diferencia entre metafísica y exilio*, LOM Ediciones, Vol. 1: *Historia: saber y poder*, Santiago de Chile, 1996, pág. 33.

<sup>402</sup> *Los orígenes de la Cábala*, p. 106.

«La mayoría de los cabalistas concebían las *sefirot* como idénticas o partes de Dios: “Él es Ellas y Ellas son Él”, dice el *Zóhar* (3:11b, 70a). Pero también aparecen como *maamarot* y *dibuyyim* (decires), *shemot* (nombres [de Dios]), *orot* (luces), *kojot* (poderes), *ketarim* (coronas), *middot* (cualidades), *madregot* (estrados), *levushim* (vestidos), *marot* (espejos), *mekorot* (fuentes), etc.»<sup>403</sup>

En realidad, el ámbito de las *sefirot*, al igual que en el desarrollo del plano precósmico en la gnosis antigua, no ‘ocurre’ en el mundo ni lo alcanza:

«Para la gran mayoría de los cabalistas, las *sefirot* no son esferas secundarias situadas entre el Creador y el universo, sino atributos intradivinos. Aunque son percibidas por el hombre, emanan unas de otras en un mundo teosófico independiente de la creación; no son hipóstasis que desciendan jerárquicamente desde Dios hasta la naturaleza».<sup>404</sup>

Cada uno de los atributos divinos de los que hablamos se representa en una esfera de acción o *sefirá*, que nos permite conocer algún atributo divino por corresponderse con tal o cual aspecto de la naturaleza. Así, se alcanza un estilo de interpretación de la Escritura que intenta entresacar el significado *oculto* de esta, ya que cada una de sus partes tiene un alcance simbólico más allá de la pura alegoría de la relación entre Dios y el pueblo de Israel; se pretende un adentramiento en la misma dinámica interna de la divinidad. La totalidad de las *sefirot* forman una especie de árbol cuya raíz está arriba, *En-Sof*, sirviendo de punto de partida del resto de emanaciones. En realidad, el árbol al completo es la plenitud de la divinidad, que, a pesar de la aparente multiplicidad mantiene su unicidad en base a diversas explicaciones y descripciones simbólicas.

---

<sup>403</sup> CLARO, ob. cit., página 39.

<sup>404</sup> *Ibidem*, página 37.

Por otro lado, estaría incompleta nuestra exposición si no hiciéramos hincapié en la importancia del aspecto lingüístico. Las *sefirot*, sobre todo con el *Bahir*, tienen un carácter muy relacionado con el lenguaje, de manera tal que este juega un papel esencial en la explicación de todo el entramado:

«Desde su aparición en el libro *Bahir*, la doctrina de las *sefirot* se presenta también como un proceso de emanación lingüística a través de las letras del alfabeto o de los nombres de Dios. La divinidad que se manifiesta es aquella que se nombra en sus diversas facetas; su desocultamiento es entendido como la aparición de las letras que corresponden a las diversas *sefirot*. De este modo, la teoría de la emanación se asocia a una teoría del lenguaje; las *sefirot* aparecen como figuras lingüísticas que sustituyen y diseminan a Dios».<sup>405</sup>

Es curioso ver, además, cómo hay un enorme paralelismo del *En-Sof* cabalístico con el *Bythos* gnóstico. El primero es el *indeterminado*, con indudables reminiscencias del segundo; y de ambos se puede volver a repetir la idea que expusimos en su momento sobre el vaciamiento de contenido del concepto. Ahora es José Antonio ULLATE FABO quien nos dice que este *indeterminado* “es más la Nada que otra cosa”<sup>406</sup>. *Bythos* y *En-Sof* tienen la misma naturaleza.

En realidad, el debate entre los estudiosos no se desenvuelve, de hecho, en si la Cábala tiene un carácter gnóstico o no, sino en qué dirección se mueve dicha influencia: ¿es algo unidireccional o bidireccional?, y, ¿en qué dirección? Un ejemplo es el hecho de que el primer autor que habló de las coincidencias entre la Cábala y el gnosticismo, Cornelius Agrippa de Nettesheim (1486-1535), señaló una influencia cuyo sujeto pasivo fueron algunos grupos gnósticos. Sin embargo, Scholem<sup>407</sup> y la mayoría de estudiosos del tema hablan de un movimiento en sentido contrario.

Con respecto a la dimensión humana, hay un endiosamiento del hombre, en

---

<sup>405</sup> *Ibidem*, página 41.

<sup>406</sup> *El Secreto masónico desvelado*, LibrosLibres, Madrid, 2007; página 163.

<sup>407</sup> Puede consultarse el libro de Scholem ya citado, sobre todo en la parte II.

ningún caso se mantiene la visión pecadora de éste ni su necesidad de Dios; no al menos en el mismo sentido en que es concebido por el pensamiento católico:

«En cambio, la doctrina cabalística hace de todo hombre un dios, mediante el trabajo que redime la naturaleza: “El hombre es el redentor de la naturaleza cuando, trabajando bajo la inspiración del Verbo o Logos encarnado en la Ley divina, se identifica con su espíritu y se convierte, en el único sentido admisible, en el hombre-Dios”». <sup>408</sup>

Según todo lo dicho, la Cábala permanecía en el ámbito de lo religioso, tal como ocurrió con la gnosis antigua, satisfaciendo la necesidad siempre presente en el hombre de afán trascendente, pero, por otro lado, daba también respuesta a la tendencia autorredentora, mediante la cual, este es entronizado en un lugar que sólo pertenece a Dios. Se elimina la revelación tal como es entendida por la tradición judeo-cristiana, al menos por la más ortodoxa, en donde la divinidad se acerca como Padre al ser humano, y, en ningún caso puede considerarse por ello la naturaleza como algo abyecto.

No obstante, el final de este epígrafe -al igual que ocurriría en menor medida con otras manifestaciones gnósticas históricas anteriores- no puede ser cerrado aquí mismo. En páginas sucesivas abordaremos la gnosis renacentista, en la cual sobrevive el espíritu cabalístico de una forma especial, y con él el pensamiento gnóstico en general, en el umbral de la transformación definitiva que daría lugar a la llamada gnosis moderna.

---

<sup>408</sup> ULLATE FABO, ob. cit., pág. 160.



## 5. LA GNOSIS EN EL RENACIMIENTO

Nos vemos obligados a dar un giro en nuestra forma de análisis. Hasta ahora, hemos estado moviéndonos en el interior de una cultura eminentemente enemiga y contraria de la interpretación gnóstica del mundo, del hombre y de la divinidad. Desde la derrota de aquel corpus religioso antiguo, entre el siglo III y IV, hasta ya entrado el siglo XV, el contexto nos obligaba a tratar nuestro estudio de las manifestaciones gnósticas casi como algo anecdótico, a contracorriente y marginal. No será este el caso del Renacimiento y de la historia general del pensamiento a partir del siglo que empieza tras la muerte de Petrarca.

En realidad hay un cambio de perspectiva, comienza a darse una inversión en los términos, si bien el cambio no tiene lugar de manera súbita sino más bien como una infiltración efectiva de postulados de la antigua gnosis en la sociedad que aún es cristiana. Tampoco debe entenderse como un mero renacer del valentinismo, de la doctrina de Basílides o de Marción. Sin eliminar tampoco esta perspectiva, lo cierto es que aparecen elementos diversos, incluso anteriores a estas mismas doctrinas; determinados aspectos del platonismo, el retorno del hermetismo y los ritos místicos, la cábala... todo son elementos que van a darle forma a un nuevo sincretismo, esta vez de amplio espectro, que va a caracterizar buena parte de lo que significará esta época histórica.

Por eso, en este epígrafe nos vemos en la obligación metodológica de abordar la subsistencia de la gnosis como algo más que un puro sobrevivir, y como algo más, también, que un simple análisis de autores específicos.

### 5.1. EL TÉRMINO 'RENACIMIENTO' Y SUS CONNOTACIONES GNÓSTICAS

Para entender la gnosis desarrollada principalmente durante los siglos XV y XVI, es necesario entender el pensamiento renacentista en su globalidad. Así como durante la Edad Media podía considerarse la gnosis como un acontecimiento residual y restringido a espacios más bien marginales, las notas de

identidad de esta, que de alguna forma han logrado subsistir hasta el preámbulo de lo que será la Edad Moderna, se extienden como manchas de aceite en la forma de entender el mundo, al hombre y a Dios. No obstante, no debe quedar la imagen de una gnosis que da la cara abiertamente y contra lo católico, lo cual no daría como resultado sino una reentronización del paganismo; es más bien un conjunto de matices que, a rebufo de la crisis filosófica del escolasticismo y de los soportes ideológicos que proporcionó a los últimos siglos de historia humana, resurgen como alternativa y al mismo tiempo con cierta continuidad con respecto a lo anterior no siempre bien entendida.

La primera gran cuestión a la hora de abordar el pensamiento renacentista y que nos ayudará a situar el pensamiento gnóstico de esta época en su justa medida e interpretación, es la relación -o no- de la época tradicionalmente denominada renacimiento con la Edad Media. Inmediatamente nos vienen a la mente una serie de preguntas ya tópicas -aunque no por ello menos importantes- sin cuyas respuestas no podremos seguir avanzando: ¿hubo ruptura por parte del pensamiento renacentista hacia el medieval tal como tradicionalmente se ha creído? ¿Supone el Renacimiento un avance cultural o filosófico con respecto a la edad anterior? O, si nos aventuramos un poco más en lo específico de nuestro estudio: ¿qué papel juega la gnosis en el desarrollo del espíritu renacentista y en la supuesta ruptura con la escolástica y el pensamiento católico en general? Por supuesto que hay más preguntas, y todas ellas merecen ser cuanto menos escuchadas, pero lo que realmente nos conviene es responderlas dentro de un contexto general definido y desarrollado como estudio y análisis de dos cuestiones fundamentales, las características del pensamiento durante los siglos XV y XVI, y el dilema ruptura-continuidad del que hemos hablado. En este epígrafe nos ocuparemos de lo segundo, siempre redundando en el mismo concepto de 'Renacimiento', que ilustra muy bien tal supuesta ruptura.

Es necesario advertir que el pensamiento gnóstico va a reaparecer ahora con un vigor desconocido desde el siglo IV. Estamos hablando de casi diez siglos en los que la imagen cristiana del hombre, de la creación y de la divinidad, marcó la vida y proporcionó un orden social y humano sin precedentes.



«La inmensa mayoría de los hombres de la Edad Media creen que la naturaleza humana es buena, como creada por Dios, pero está herida por el pecado original. De igual modo creen que el hombre es social por naturaleza y que la sociedad, lejos de ser una calamidad necesaria, es la condición imprescindible para obtener una vida lograda a este lado del cielo. El poder legítimo impone leyes conformes con la ley natural y los ciudadanos están obligados en conciencia a cumplirlas, principalmente porque la ley divina y su naturaleza se lo exigen, y sólo en segundo lugar porque existe un poder coercitivo. Esa concepción de la sociedad conllevaba la convicción de que cada uno debía ante todo buscar su participación, a través de sus deberes personales y sociales, en la consecución del bien común».<sup>409</sup>

Antes de continuar, vamos a analizar previamente el concepto en sí de 'Renacimiento', remitiéndonos a una serie de autores que suelen esgrimirse a la hora de dibujar el debate de la manera más evidente posible. Primeramente tenemos a BURCKHARDT, en el siglo XIX, considerado como el instaurador de la categoría 'Renacimiento'. Por supuesto que, en consonancia con la época del romanticismo, no podía ser menos que Burckhardt mantuviera la aseveración de la ruptura entre Medioevo y Renacimiento, como, por otro lado, era de esperar habida cuenta de la impregnación de espíritu gnóstico en esta época. La ruptura aparecería de esta forma como un signo de la renovación (re-nacimiento) del espíritu humano y de la historia en general, contraponiéndose al momento anterior, del todo alienante:

«Durante toda la Edad Media, y como envueltos en un mismo velo, yacían en el sueño o en una especie de duermevela los dos rostros posibles de la conciencia humana -el que se dirige hacia el mundo, y el que se vuelve al interior del individuo-. Y a través de este velo, tejido con una peculiar mezcla de fe, infantil desconcierto y delirantes quimeras, mundo e historia aparecían teñidos con los más curiosos tonos, mientras el ser humano se percibía a sí mismo tan sólo como un simple componente de una gran

---

<sup>409</sup> ULLATE FABO, ob. cit., pág., 116.

estructura general: como parte de un pueblo, de una raza, de un partido, de una corporación, de una familia... Y es este velo el que levanta el viento de los cambios por vez primera en Italia; pues allí se despierta una forma nueva y *objetiva* de observar y tratar el estado y en general las cosas de este mundo». <sup>410</sup>

Puede verse con nitidez en la cita el sesgo a la hora de comparar la época medieval con la que el autor denomina *Renacimiento*. Incluso, utiliza conceptos como 'velo', 'delirio', 'sueño'... para referirse a la Edad Media, y 'despertar', 'reconocimiento de uno mismo' y, por fin, 'Renacimiento', cuando describe lo que él considera la indudablemente correcta *nueva edad*. Es un texto repleto de reminiscencias, si no gnósticas, sí acercándose a ellas cuando se quiere resaltar su carácter opuesto a lo anterior, enemigo de lo que hasta ahora venía *imponiéndose* al individuo. Pero todas las afirmaciones, y, en general, la idea de Edad Media como una civilización que sucumbe a los pies del Renacimiento y, la idea también de que éste rompe definitivamente con un período peyorativo de la historia humana, no soportan un simple análisis histórico. Es necesario, para conocer con realismo en qué consiste el espíritu gnóstico renacentista, darse cuenta de que no solamente tal espíritu no ha sido preponderante frente al cristianismo ortodoxo, a pesar de la fuerza con que regresa en los siglos XV y XVI, sino que, además, a partir del Renacimiento, la historiografía moderna ha contribuido a la creación de ese halo de renovación y ruptura, casi mesiánicas que ha ido desarrollándose en los últimos siglos.

Se puede decir que la misma época fundacional del Renacimiento empezó a desarrollar una visión de la Edad Media (denominación digna de ser analizada también) totalmente negativa, con tintes oscurantistas, lúgubre e incluso cruel. Autores que han pasado a la historia como Voltaire, Condorcet, Molière y los humanistas en general, contribuyeron grandemente a la idea de un Medioevo

---

<sup>410</sup> Jakob BURCKHARDT, *La Cultura del Renacimiento en Italia*, col. "Básica de Bolsillo", Akal, Madrid, 2004; Página 141.

anclado en la barbarie y la ignorancia.<sup>411</sup> Fue ya en el siglo de las luces, con avances significativos en el conocimiento de la historia medieval, cuando encontramos trabajos dignos de mención que intentan situar y definir tal época histórica con más justicia y realismo. A partir del siglo XIX se da un nuevo avance en este cambio de 'imagen' del Medioevo, llegando al XX, en el cual se definen las dos posturas enfrentadas y se desarrollan de forma paralela. Una muestra de la posición 'revisionista' es la que Pierre LORETTE nos señalaba en el año 1914 en su libro "Nuestra Iglesia":

«Todo lo que la sociedad moderna posee de duradero y de fecundo, tanto en instituciones como en ideas, hunde sus raíces en los flancos misteriosos de los primeros siglos cristianos... En definitiva, nuestra fe religiosa y nuestras ideas políticas, nuestra nacionalidad y nuestra lengua, nuestra estética y nuestra economía social, todo nos es común con la Edad Media y nos separa de la antigüedad».<sup>412</sup>

Hay otras muchas obras dignas de mención de las que hoy se pueden extraer datos fidedignos sobre la Edad Media; se podría decir que en la actualidad está mucho más claro el error cometido por Burckhardt en base a la mayor rigurosidad en los estudios. Algunas muestras de estas ideas renovadas pueden leerse en libros como *La Civilización del occidente medieval*, de Jacques LE GOFF; *Para acabar con la Edad Media*, de Régine PERNOUD; o *Botones, bancos, brújulas y otros inventos*, de Chiara FRUGONI. En todos estos libros y leyendo en la historia de la investigación histórica en los últimos siglos, puede verse cómo, en base a querer romper con lo anterior de manera definitiva, subyace el deseo o intento de situarse más allá de la historia, convirtiéndola en una ocasión para lo que podríamos llamar *imperialismo ideológico*. Por supuesto que esto ha fracasado, pero queda la constatación de facto de aquel proyecto que, todavía hoy permanece en

---

<sup>411</sup> Puede consultarse, en relación a este tema, la obra de autores varios, bajo la coordinación de Eloy BENITO RUANO: *Tópicos y realidades de la Edad Media*, Vol. III, col. "Estudios", Real Academia de la Historia, Madrid, 2004.

<sup>412</sup> Citado por BENITO RUANO, ob. cit., pág. 225.

no pocos expertos en la materia. Por otro lado, la idea de un posicionamiento de este tipo nos recuerda, sin poder evitarlo, la obsesión gnóstica antigua de sajar la historia en dos: lo anterior y lo posterior al advenimiento de la gnosis. No en vano, los conceptos de “hacer revivir”, “renovar”, “restituir a una nueva vida”<sup>413</sup>, etc... hacen referencia en el contexto renacentista no a una *renovación* de la civilización pre-existente, sino a una *nueva* civilización; postura que implica elevar a los altares el supuesto concepto de ‘origen’, esto es, la antigüedad.

En el lado opuesto al primer autor del que hablamos, Burckhardt, se encuentra ya en nuestros días, K. BURDACH, el cual es una referencia en la crítica a la versión tradicional sobre la separación radical entre Edad Media y Renacimiento; este autor puede considerarse como neto representante de un nutrido número de críticos de la interpretación decimonónica. Burdach propone que la reinterpretación del problema debe pasar por un aminoramiento sustancial de dicha supuesta ruptura preconizada por los propios renacentistas:

«K. Burdach estableció con toda claridad que el Renacimiento también se enraizaba en la idea de *resurgimiento del Estado romano*, que se hallaba viva en la Edad Media, así como del *renacer del espíritu nacional unido a la fe*. En Italia, esto se manifestó sobre todo a través de Cola di Rienzo, en cuyo proyecto político la idea de Renacimiento religioso se halla insertada en el proyecto político de resurgimiento histórico en Italia, engendrando una nueva vida».<sup>414</sup>

Este autor quiere resaltar la paganización de la época renacentista como un mito, que surge de cierta tendenciosidad racionalista y liberalista. Tal vez se pudiera equiparar tal fenómeno, en definitiva, a lo que HILLMAN ya dijo sobre el valor psicológico del concepto de ‘Renacimiento’, y que, de alguna forma para la época que lleva este nombre haya traspasado lo meramente psíquico para convertirse en ideológico:

---

<sup>413</sup> Giovanni REALE y Darío ANTISERI, *Historia de la filosofía*, Herder, Volumen II: *Del humanismo a Kant*. Tomo 1: *Del humanismo a Descartes*, Barcelona, 2010; pág. 13.

<sup>414</sup> REALE y ANTISERI, ob. cit., pág. 13.

«La idea de Renacimiento es una fantasía arquetípicamente enraizada en la psique (...) No es una invención de un historiador: “Renacimiento” es una palabra que las propias gentes de la época usaban para referirse a sí mismas, igual que nosotros usamos el término “renacer” para nosotros mismos». <sup>415</sup>

Como colofón a este apartado y para ilustrar hasta qué punto resulta irrisorio calificar de época bárbara y oscura el Medioevo, aseverándose por lo tanto la tendenciosidad del término ‘Renacimiento’ y el sentido que ha querido dársele a dicha época, exponemos a continuación una cita de BARREAU y BIGOT muy representativa de la postura que defendemos:

«Mirando la nave de Notre-Dame, a orillas del Sena, se entiende que la construcción de semejantes monumentos exigía paz, mucho dinero e inmensos conocimientos técnicos. Al mismo tiempo, Europa se cubría “con una floración de miles y miles de blancas iglesias”, dicen las crónicas, pero también de fortalezas, de mercados y palacios.

Los campesinos de la Europa actual continúan estando tremendamente marcados por la Edad Media. Y los monumentos medievales no están en ruinas (excepto las fortalezas desmanteladas por los reyes debido a motivos políticos), lo que demuestra que, desde entonces, la civilización no ha vuelto a derrumbarse». <sup>416</sup>

## 5.2. LAS RAZONES DEL RENACIMIENTO

---

<sup>415</sup> James HILLMAN, *Re-imaginar la psicología*, col. “Biblioteca de Ensayo”, Siruela, Madrid, 1999; pág. 379.

<sup>416</sup> Jean-Claude BARREAU y Guillaume BIGOT, *Toda la Historia del mundo. De la prehistoria a la actualidad*, Punto de Lectura, Barcelona, 2006; pp. 146-147.

Es de notar, como seña de identidad de la gnosis a partir del Renacimiento, su facilidad para infiltrarse en el pensamiento cristiano, siendo asumido por muchos eruditos y pensadores cercanos a la Iglesia. Este fenómeno, que tiempo atrás hubiera sido impensable, marca a partir del siglo XV y hasta nuestros días, una línea continua y ascendente que, en lo que se refiere al pensamiento, comenzará a tener su espaldarazo académico en la llamada modernidad. Ciertamente que en épocas anteriores no había estado la Iglesia exenta de trabajo por mantener la ortodoxia, pero es en el Renacimiento cuando empieza a producirse un sincretismo sin precedentes entre la clase erudita. La filosofía empieza a independizarse del pensamiento eclesiástico y llega a abandonar muchas de las pretensiones que hasta el momento había tenido, hasta el punto de no poder ser considerado el Renacimiento como un período especialmente fructífero en cuanto a producción filosófica<sup>417</sup>.

De entre las razones por las cuales aparece el Renacimiento como época con identidad propia y distinta de la anterior, suele señalarse la propia crisis de la filosofía, que hasta el momento había estado sustentada esencialmente por el pensamiento escolástico. Scoto y Ockam marcan el final de la filosofía medieval, que viene como una crítica a la escolástica, encarnada fundamentalmente por la plenitud tomista. Esta última se había entregado en cuerpo y alma a la búsqueda profunda del saber, promoviendo la gran síntesis entre cristianismo y aristotelismo, sin importarle demasiado la floritura ni la frescura de la poesía y las buenas maneras estéticas. Al final de la Edad Media, la metafísica entraba en crisis, entre otras cosas por la crítica del nominalismo. El hombre del Renacimiento tiene avidez de una nueva apertura hacia lo instintivo y lo natural, hacia lo formal, como por oposición a lo reflexivo y lo intelectual, sustentado por

---

<sup>417</sup> Julian MARIAS (*Historia de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2008; pág. 195) nos dice que “hay una línea de pensadores, discontinua y poco visible, que mantiene vivo el auténtico problema filosófico o crea las bases necesarias para plantear de un modo original y suficiente las preguntas esenciales de la nueva metafísica europea”. Según esto, no puede considerarse que todos los pensadores renacentistas sean filósofos aunque pretendiesen hacer filosofía. El Renacimiento se presenta, de esta forma, como un período en el que el auténtico pensar filosófico pierde continuidad y nitidez.

las potencias superiores del alma. Aunque se le presenta un segundo problema: no puede renunciar al afán natural de verdad y de saber, los cuales no puede encontrarlos ya en los desarrollos teóricos formulados en el pensamiento del Medioevo.

«De este modo el hombre de esta época se encuentra en una situación de crisis profunda: se siente inmerso en una cultura que no le ofrece los encantos de la belleza ni el amor a la vida, y que tampoco poseerá la fe y el entusiasmo hacia aquello que creía alcanzar: si no la verdad misma, el camino firme de su posesión. Ante esta ciencia árida, que no le habla ya a la sensibilidad ni a la inteligencia, experimenta el hombre necesidad de una profunda renovación».<sup>418</sup>

El hombre renacentista comienza abjurando de todo lo que tenga que ver con lo medieval, con lo que vuelve su mirada a la antigüedad, a los poetas latinos que desde el auge de la escolástica habían sido olvidados o pasados a un segundo plano. No obstante, es con la caída de Constantinopla y con la consiguiente emigración de muchos sabios bizantinos hacia occidente, que se difunden los textos originales de los filósofos griegos. Desde luego que, habida cuenta de la necesidad de estética, poesía y acento en lo formal y literario, la obra de Platón no pudo por menos que producir una honda impresión en el espíritu del hombre de los siglos XV y XVI. No obstante, por el mismo aminoramiento del pensar filosófico con su rigurosidad e imparcialidad, no supo darse forma a aquella impresión, que por ser tal, tenía buena carga de subjetividad.

En tal circunstancia sociológica y cultural, y con el ánimo cargado sobre la belleza de todo lo que tuviese que ver con la Grecia de los grandes filósofos, era inevitable el retorno del *humanismo*, y, al igual que en aquella cultura, la entronización del hombre como medida de todas las cosas. Pero es aquí en donde aparece el germen de lo que más adelante, institucionalizado académicamente, será el comienzo del giro antropológico propio de la filosofía moderna, el cual, al

---

<sup>418</sup> GAMBRA, ob. cit., pág. 144.

presentarse por oposición al teocentrismo, dará forma al inmanentismo radical propio de la llamada neognosis, ya en nuestra época. Así, la primera gran batalla la ofreció el Renacimiento contra la ausencia de forma y de frescura vital, propia de la última gran época del pensamiento medieval, batalla que, justamente hablando, no es significativa para explicar el avance renacentista del pensamiento gnóstico. Pero, a partir de la segunda mitad del siglo XV, aparece su segunda contienda, que es contra la esencia del pensamiento medieval más genuino: el teocentrismo, que mantiene abierta al hombre la posibilidad de una autotranscendencia. El antropocentrismo trajo diferentes consecuencias en el Renacimiento. En primer lugar, si bien abrió la posibilidad de una nueva ciencia, auspiciada por otro lado por la aplicación del nominalismo, en la que aparecía la experimentación como pilar básico, igualmente se produjo una oposición exasperada contra todo lo que tuviese que ver con la tradicional autoridad de la Iglesia en todos los ámbitos. Esto último redundó en una reinterpretación de no pocas verdades católicas que hasta el momento habían soportado el peso de la lucha contra todo tipo de herejías, sobre todo gnósticas. Y de esta forma, el nuevo modo de ver el mundo que representaba el Renacimiento, abrió la puerta a las mismas desviaciones doctrinales contra las que el pensamiento católico había tenido que vérselas durante el Medioevo.

El fenómeno del humanismo es el comienzo de una nueva época para el pensamiento gnóstico, ya que al inmiscuirse en todos los ámbitos de la vida y alcanzar un status académico, no podía ser ahora combatido por la doctrina católica como lo había sido hasta entonces la gnosis en forma de herejías. No en vano, es en este caldo de cultivo en el que surge la amenaza protestante, la cual caracteriza el nivel alcanzado por la desviación gnóstica durante este período histórico. La puesta en duda de la autoridad de la Iglesia es proclamada en virtud del nuevo antropocentrismo:

«Según esta opinión, la Iglesia romana, interpretando abusivamente el poder dado por Jesucristo a los apóstoles, se había declarado administradora de la gracia y los sacramentos, y, por medio de ellos, especialmente del de la penitencia, alcanzado un poder inmenso que tiranizaba los espíritus y falseaba la pura intimidad del hecho religioso. Esta es la esencia del protestantismo, consecuencia del espíritu renacentista que pretendió



constituir una reforma de la Iglesia volviéndola a sus primitivos límites y funciones». <sup>419</sup>

No obstante, no podemos dar la imagen de que todo en el Renacimiento fuese pro-gnósis o anticristiano. De hecho, el cambio de mentalidad no fue brusco; incluso el humanismo tiene, sobre todo en sus comienzos, una lectura cristiana en ningún caso enemiga de la doctrina eclesiástica. Por otro lado, puede hablarse de un Renacimiento cristiano muy fecundo, por cierto, encarnado sobre todo en la escolástica española del siglo XVI, con Suarez a la cabeza, cuya importancia para el desarrollo del pensamiento moderno no se pone en duda <sup>420</sup>. Existe un verdadero Renacimiento cristiano, en el cual podemos recordar figuras como San Carlos Borromeo, San Francisco de Sales, San Felipe Neri, San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila, San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier... En realidad, el Renacimiento no es aún un pensamiento beligerante con el sentimiento católico, si bien, el germen ya está inserto merced a un cambio

---

<sup>419</sup> GAMBRA, ob. cit., pág. 147.

<sup>420</sup> MARÍAS nos habla de este movimiento filosófico como uno de los precursores de la filosofía moderna. Cuando habla de los autores que dan forma a esta escuela filosófica señala que "son principalmente teólogos, con alguna excepción que tiene por derecho propio un puesto en la historia de la filosofía; y su escolasticismo tiene el claro sentido de recoger toda la filosofía medieval y sintetizarla desde la altura de los nuevos tiempos; este es, sobre todo, el caso de Suárez; porque no se trata de un simple comentario de Santo Tomás o de Escoto, sino de un planteamiento original de los problemas, por unos hombres que no son ya del siglo XIII, sino que están movidos por los temas de la modernidad; si hiciera falta alguna prueba de ello, baste señalar algunos hechos clarísimos: de esta Escolástica sale algo tan *moderno* como el derecho internacional: el núcleo principal de ella está formado por jesuitas, hombres del tiempo, si los hay; y, ante todo, estos pensamientos tienen su centro en el Concilio tridentino, es decir, están situados en el punto crucial de la época moderna, en la lucha de la Reforma y la Contrarreforma. Y recuérdese la honda influencia, más o menos explícita, de Suárez en Descartes, en Leibniz y en toda la filosofía alemana hasta Hegel; su presencia efectiva, por tanto, en toda la metafísica moderna" (Ob. cit., pág. 195).

profundo en el pensamiento y en la mentalidad general que comienzan a fraguarse<sup>421</sup>. Incluso, para entender esta última argumentación, deberíamos quizá acudir a una desmitificación, obligada en no pocas ocasiones cuando se intenta analizar la historia. Ilustrativo es el siguiente texto de ELIADE:

«Muy a menudo juzgamos la historia según ciertos elementos a los que un restringido grupo social ha concedido exagerada importancia, dando a entender que ellos dominaban toda la época y todas las capas sociales. La popularidad de los ideales y de las artes del Renacimiento nos lleva a creer que eran compartidos por todos sus contemporáneos. Pues bien, el Renacimiento fue creación de una elite, y sus ideales se impusieron por “moda” en el resto de zonas culturales: Francia, los Países Bajos, Alemania, menos en España y muy poco en Portugal. El mundo del Renacimiento era, sin embargo, algo muy distinto de lo que nos sugieren los humanistas».<sup>422</sup>

De una u otra forma, el pensamiento que se comienza a abrir paso con el Renacimiento y sus cambios, desembocará más tarde en la fecundidad de los siglos XVII y XVIII, durante los cuales se desarrollará la filosofía moderna, auténtico crisol de la neo-gnosis. De entre la maraña de características o rasgos definitorios del pensamiento desde Descartes a Kant, se pueden extraer, como en un proceso de destilación, los soportales del paradigma que no pocos autores han

---

<sup>421</sup> De hecho, en muchos autores renacentistas promovedores de aquel germen, es fácil contemplar cómo conviven teorías y afirmaciones que hoy en día son declaradamente incompatibles con la doctrina católica, con una fe sincera y a menudo apasionada. Por poner un ejemplo, Michel Montaigne, cuyo pensamiento tiene un trasfondo claramente escéptico, no duda en criticar con una gran dureza el ateísmo, situando la fe en el más alto nivel de dignidad y necesidad en la existencia humana: “Atheism being a proposition, as unnatural as monstrous, so difficult also, and very hard to sink into human understanding, how arrogant and irregular soever” (Michel de MONTAIGNE y Charles COTTON, *The essays of Michael Seigneur de Montaigne: with notes and quotations, and account of the author’s life*, Harvard College Library, London, 1700; página 278).

<sup>422</sup> Mircea ELIADE, *Diario portugués (1941-1945)*, Kairós, Barcelona, 2001; pág. 59.

llamado gnosis moderna en el momento presente. El Renacimiento es la antesala inevitable de todo ello y, por lo tanto, un punto de referencia esencial en nuestra investigación.

### **5.3. MANIFESTACIONES GNÓSTICAS DURANTE LA ÉPOCA RENACENTISTA**

Toca ahora entrar de lleno en las características y señas de identidad de este período histórico en las cuales podemos ver reflejados los matices y desarrollos gnósticos de los que hablábamos. Nos interesa considerar la gnosis en el Renacimiento desde una perspectiva sociológica, representada por aquellos aspectos culturales y fenómenos sociales, relacionados con el pensamiento de la época, que ayudarían a comprender el cambio supuestamente profundo de mentalidad más cercana a aquella forma de ver el mundo, el hombre y la divinidad en las religiones del Dios desconocido.

#### **5.3.1. Aspectos generales del Renacimiento relacionados con el pensamiento gnóstico**

Los elementos que vamos a abordar seguidamente, pueden ser considerados como precursores o, en todo caso, informadores del pensamiento renacentista. No son autores concretos, al menos en el sentido de ser estudiosos de la época, filósofos o humanistas, sino tradiciones, escritos heredados de la antigüedad u otras variables culturales y sociológicas que subyacen como causas y, al mismo tiempo, como consecuencias más o menos profundas del giro gnóstico en el pensamiento de los siglos XV y XVI.

Comenzaremos nuestro decurso intentando elaborar una historia, más o menos gráfica, de la cuestión de la infiltración de la gnosis en la sociedad y el mundo renacentistas. Para empezar, antes de la caída de Constantinopla, y merced a los factores descritos en el punto anterior, ya se había puesto en marcha

un retorno y revalorización del mundo clásico. La vuelta a las buenas formas, aquellas que supuestamente habían sido defenestradas por un período histórico - la Edad Media- que para nada merecía ser recordado ni mantenido, hizo a las gentes del Renacimiento retrotraerse al momento anterior al nacimiento de esta época. Pero, como mínimo, hay dos hechos históricos bien fechados que contribuyeron significativamente al desarrollo del fenómeno sociológico y cultural del que nos ocupamos. Por un lado, la caída de Constantinopla en el año 1453, con el avance turco, hizo llegar a Italia gran cantidad de manuscritos del mundo griego, sobre todo referidos al platonismo y a las doctrinas herméticas. Por otro lado, arribó también otro bastión al que puede atribuirse buena parte del peso gnóstico del pensamiento renacentista, la Cábala. Cuando los reyes católicos expulsaron a los judíos de su territorio en el año 1492, estos llegaron con su antigua sabiduría para que esta concepción del mundo y de la divinidad -la cual ya hemos tratado anteriormente- echara raíces en multitud de eruditos y en la vida renacentista en general.

Para entender cómo se produjo el sincretismo que dio origen al estilo del Renacimiento, es imprescindible echar una mirada sobre determinados hechos sociales concretos que tuvieron lugar por aquella época. Uno de tales hechos tiene que ver con un apellido familiar, Medici, que desarrolló un mecenazgo determinante para el desarrollo y difusión de las nuevas ideas que llegaban a Italia procedentes de diversas partes del mundo. Cosme de Medici (1389-1464) fue el auténtico fundador del poder político de esta familia patricia florentina, quien sirviéndose de su fortuna realizó innumerable cantidad de empresas de carácter cultural y artístico que sirvieron de base para el florecimiento del pensamiento renacentista, dentro y más allá de Florencia. *Il Vecchio*, como así se le conocía, era un apasionado de la filosofía platónica y de otras escuelas antiguas, llevando a cabo durante su vida una gran labor de recopilación de todo tipo de manuscritos relacionados con tales filosofías.

La contribución más significativa de Cosme de Medici al desarrollo del espíritu renacentista, fue sin duda alguna la reinstauración de la mítica *Academia Platónica*. No por la academia en sí, que de antemano ya tenía un enorme significado, sino por lo que esta supuso para el florecimiento y propagación de todo lo que después ha pasado a la historia como netamente renacentista. En particular, se puede decir que aquella idea de nuestro personaje, se convirtió en lo

que hoy en día se podría llamar *centro neurálgico* de la nueva gnosis. Muchas de las nuevas ideas que iban llegando a la Florencia de aquella época a través de los manuscritos recuperados por Cosme, se reintegraban en el pensamiento y en la cultura en general a través de los diferentes pensadores y eruditos que por allí pasaban buscando una regeneración de la sabiduría. La Prisca Teología llegó a convertirse en un auténtico y elevado ideal.

La forma en que surgió la idea de la creación de la Academia Florentina, tuvo mucho que ver con el mismo espíritu humanista griego que tanto se valoraba ya por aquel entonces. En el año 1431 tenía lugar en la ciudad el XVII Concilio Ecuménico de la Iglesia Católica, que, por la pretensión de unir las iglesias latina y griega, atrajo a muchos sabios de Grecia que llevaron consigo los textos originales platónicos, como Giorgio Gemisto Pletón, que llegó a Florencia acompañando al patriarca griego. Él fue quien propuso a *Il Vecchio* la idea de crear en la ciudad una academia platónica, que más tarde sería lugar de congregación de los pensadores de más alto nivel del Renacimiento: Ficino, Alberti, Pico de la Mirándola, Landino, Miguel Ángel, Rafael, Poliziano... La fundación tuvo lugar en el año 1439.

Las ideas platónicas que se desarrollaron durante todo el Renacimiento y, específicamente, a rebufo de la creación de la Academia Florentina, estaban entresacadas más bien del neo-platonismo, influyendo notablemente en el desarrollo del espíritu gnóstico de la época. El panteísmo, la consideración platónica del mundo como lugar de sombras y del cuerpo como cárcel del alma, eran ideas que se potenciaron en la Italia de los siglos XV y XVI a través de los centros de cultura que servían como difusores del nuevo pensamiento, sobre todo las diversas academias que se fundaban inspirándose en las doctrinas de los clásicos, en especial la de Florencia. Además, teniendo en cuenta el apasionado propósito de Cosme de Medici de recopilar la mayor cantidad posible de manuscritos antiguos relacionados con estas tendencias de pensamiento, sobre todo del platonismo, Florencia era en esta época un caldo de cultivo especialmente propicio para el desarrollo e infiltración en la vida social y cultural del pensamiento gnóstico.

No hay que pensar, no obstante, que fuese este el único centro creador y difusor de la cultura renacentista. Sí es cierto que tuvo una importancia especial,

pero, tal como señala Burke, “es importante evitar una interpretación del movimiento demasiado centrada en Florencia que niegue la innovación realizada por los habitantes de otras regiones”<sup>423</sup>. Más adelante, este mismo autor nos da una muestra de lo que está afirmando:

«Por ejemplo, entre los principales humanistas de inicios del siglo XV estuvieron el patricio veneciano Francesco Barbaro, Pietro Paolo Vergerio, que vino de Capodistria, en el extremo noreste de Italia, y Antonio Loschi, que provenía de Vicenza. Para estos tres hombres sus años florentinos en el círculo de Salutati fueron importantes, pero eran ya humanistas con sus propios intereses antes de que visitaran Florencia. El descubrimiento de manuscritos antiguos no era un monopolio de los eruditos toscanos: el obispo de Lodi descubrió cerca de Milán, los escritos sobre retórica de Cicerón; y el humanista siciliano Giovanni Aurispa trajo alrededor de doscientos manuscritos de Constantinopla a Italia en 1420. Debemos por tanto considerar a la vez Roma, Nápoles, Milán, las pequeñas cortes del norte como Ferrara y Mantua, y por último, Venecia».<sup>424</sup>

Así y todo, la importancia de Florencia se resalta de una manera especial gracias a un descubrimiento, de enorme peso específico, que tuvo lugar al amparo de Cosme de Medici, para explicar la dirección gnóstica del pensamiento renacentista. Este mecenas envió a un nutrido grupo de representantes por toda Europa -en su mayoría monjes de San Marcos- para recuperar la mayor cantidad posible de pergaminos que pudieran conseguir, teniendo en cuenta el importante número de iglesias y conventos que podrían albergarlos. Y fue bajo esta consigna que en el año 1460, llegó a Florencia el legendario *Corpus Hermeticum*, o al menos buena parte de él, desde Macedonia. Este manuscrito era, según se creyó durante mucho tiempo, obra del mismísimo *Hermes Trimegisto*, que contenía, a modo de compendio, todo el saber del antiguo pueblo egipcio.

---

<sup>423</sup> Peter BURKE, *El Renacimiento europeo*, col. “Libros de Historia”, Editorial Crítica, Barcelona, 2000; pág. 41.

<sup>424</sup> *Ibidem*, 41-42.

Para comprender la esencia del pensamiento renacentista, es inevitable pasar por el conocimiento de este manuscrito, ya que era de creencia generalizada que el sabio que lo escribió no era sino un profeta anterior al mismo Jesucristo, el cual reveló a Moisés su sabiduría, que fue pasando de época en época hasta llegar a Platón. Los mismos Padres cristianos al encontrar en los textos herméticos referencias a doctrinas bíblicas reaccionaron con no poca sorpresa.

«Se mostraron muy impresionados, y, por consiguiente, convencidos de que se remontaban a la época de los patriarcas bíblicos, los consideraron como obra de una especie de *profeta pagano*. Así, por ejemplo, pensaba Lactancio y así pensó también San Agustín, por lo menos en parte».<sup>425</sup>

Esta es una prueba más de hasta qué punto el pensamiento gnóstico-pagano se infiltra en la vida eclesiástica. No en vano, se llegó, casi al final del siglo XV, a incluir la figura de Hermes Trimegisto en un mosaico, obra de Giovanni di Stefano, en la catedral de Nuestra Señora de la Asunción, en Siena. Verdaderamente, es muy difícil entender el pensamiento renacentista sin este tinte gnóstico. Lo más importante del descubrimiento del *Corpus Hermeticum* está, por lo tanto, en que influyó en prácticamente todos los ámbitos del pensamiento y la cultura, hasta el punto de poder observarse en sincretismo con la misma sensibilidad científica que empezaba a forjarse, y en el discurso de los mismos eruditos que comenzaban a dar nombre a toda una época de adelantos en la ciencia, y descubrimientos determinantes para la tecnología y el saber riguroso. Esto no es sino la mezcla y convivencia en el mismo espacio y tiempo de lo místico con lo científico, tan propio de la gnosis moderna. El Renacimiento ve nacer todas y cada una de las señas de identidad de los siglos que le siguen, siendo esta una de las más significativas y definitorias de la gnosis. Es cierto que tal fenómeno puede tener otras interpretaciones, hasta incluso llegar a afirmar que fue el mismo espíritu hermético el que dio origen a la revolución científica. Tal es el caso de Spielvogel:

---

<sup>425</sup> REALE y ANTISERI, ob. cit., pág. 18.

«Otro factor en los orígenes de la revolución científica pudo haber sido la magia. La magia del renacimiento preservó a una élite intelectual de toda Europa. Al final del siglo XVI la magia hermética se había fusionado con el pensamiento alquímico y convertido en un solo marco intelectual. Esta tradición consideraba que el mundo era una personificación viviente de la divinidad. Los humanos, de quienes se consideraba que también tenían esa chispa de divinidad dentro de sí, podían usar la magia, especialmente la magia matemática, para entender y dominar el mundo de la naturaleza o emplear los poderes de la naturaleza para propósitos benéficos. ¿Fue el hermetismo entonces el que inauguró el cambio de conciencia que hizo posible la revolución científica, puesto que el deseo de controlar y dominar el mundo natural fue una fuerza motivadora crucial en la revolución científica?». <sup>426</sup>

No obstante, el autor de esta cita olvida el carácter sincrético de muchas de las teorías de aquellos autores, quienes avanzaron en sus investigaciones no gracias a su pensamiento mágico sino a pesar del mismo. Es un principio general de la ciencia moderna no mezclarse con lo místico sino basarse en principios rigurosos, demostrables de forma objetiva y verificables. Partir de una cuestión que es, en todo caso, cuestión de fe, para llegar a una conclusión de carácter físico-científico es inmanentizar lo trascendente y pretender que lo inmanente suplante su función. Esto rompe la correcta relación entre lo inmanente y lo trascendente, tal como vimos durante el análisis de la gnosis antigua. Así y todo, fue precisamente en la medida en que los científicos fueron abandonando la superstición y la magia, como la ciencia despegó de manera definitiva hasta llegar a Leonardo Da Vinci. Si Copernico y otros se abren camino en un sincretismo mágico-científico, Galileo aboga por un método de reglas fijas al margen del pensamiento mágico, asistemático y arbitrario, y aún profesando un pensamiento de carácter hermético, el hombre de ciencia que aparece a partir del año 1543, con

---

<sup>426</sup> Jackson J. SPIELVOGEL, *Historial Universal. Civilización de Occidente*, Tomo 1, Cengage Learning, México, 2010; pág. 485.



la publicación de *De revolutionibus orbium coelestium*, debe sujetarse, cuando hace ciencia a lo que ve y toca y experimenta. Más bien podríamos interpretar la convivencia del pensamiento mágico-gnóstico con el científico en el puro sentido de un sincretismo, conteniendo dos posicionamientos diferentes fruto, sin embargo, de un mismo espíritu. El hombre del Renacimiento pretende *dominar la naturaleza*, pero su escasa ciencia rigurosa le hace obviar la ineficacia de la magia y de saberes como el hermético; la modificación de esa naturaleza puede ser, por consiguiente, de carácter mágico. Por un lado al caer el teocentrismo y la esperanza de verdad tal como era entendida por la escolástica, aparece la magia, que “da respuesta” a ambos vacíos<sup>427</sup>; por un lado es el propio hombre el que puede abordar el control de lo natural, no Dios, y por otro, al no existir una verdad racional que limite las afirmaciones metafísicas, hay rienda suelta para que cualquier cosa sea posible y plausible, esto es, la magia y la superstición. Además, no se puede simplificar el problema y llegar a decir que el mismo estilo hermético provoca la revolución científica de esta época. Precisamente es en la medida en que se abandonan los métodos mágico-esotéricos (hermético-alquímicos) cuando el saber científico entra en el camino que le llevará hasta la ciencia moderna en sentido pleno.

En realidad, tanto la magia como la ciencia renacentistas se pueden extraer en su totalidad del giro antropológico que tiene lugar cuando decae la teología y el saber filosófico como tal. El hermetismo, lo que hace es jugar un papel esencial, como de viático, posibilitador de un espíritu nuevo que quiere realizarse. La prueba de ello es también la facilidad con que se aceptó la supuesta autenticidad de aquel descubrimiento patrocinado por Cosme de Medici. Y aquí vendría muy

---

<sup>427</sup> Darío REI nos dice en *La Revolución científica. Ciencia y sociedad en Europa entre los siglos XV Y XVII* (Icaria, Barcelona, 1978; pág. 186), que «lo que falta al hombre renacentista es precisamente un concepto sólido, sistemático y homogéneo de verdad. Como muy bien dice Koyré: “Después de haber destruido la física, la metafísica y la ontología aristotélicas, el Renacimiento se ha encontrado sin física y sin ontología, es decir, sin la posibilidad de decidir *a priori* si una cosa es o no posible... Una vez destruida dicha ontología y antes de que una nueva, que se elaboró en el transcurso del siglo XVII, fuera establecida, no existía criterio alguno que permitiese decidir si la relación que se percibe de tal o cual hecho es cierta o no. De ahí resulta una credulidad sin límites».

a cuento preguntarse por la razón por la cual, los sabios del Renacimiento, pudieron caer en un error de tanto calado como el de no atisbar la falsedad de aquellos documentos. Tal hecho es curioso dado el nivel de ciencia filológica que el humanismo había alcanzado ya por aquellas fechas. Personajes como Nicolás de Cusa, Lorenzo Valla y Baronius, fueron capaces, por ejemplo, de afirmar la inautenticidad del *Constitutum domni Constantini imperatoris*, una supuesta acta por la que Constantino cedía muchos bienes y poderes al Papa y a la Iglesia de Roma, la cual era falsa y así fue reconocido de forma general algún tiempo después. Sin embargo, no fueron los sabios renacentistas capaces de detectar un engaño tan enorme como el del Corpus Hemeticum, que, por otro lado, no fue el único. En realidad, el pensamiento del renacimiento, o al menos buena parte del mismo, precisamente aquel más próximo al gnóstico-pagano, se sustentó ya en un primer momento sobre diversos errores de datación e interpretación.

El primero de ellos es el que acabamos de sacar a la luz. Los eruditos de aquella época tomaron como auténtico el manuscrito llegado a Florencia repleto de sabiduría hermética, y dieron por hecha la antigüedad que se le atribuyó. No obstante, ya al final del siglo XVI, hubo autores que pusieron en duda tal creencia, como Beroaldus y Turnebus. Pero, en las primeras décadas del siglo XVII, fue Casaubon quien, en el contexto de una polémica sobre historia de la Iglesia, sostuvo una tesis muy diferente a la que los hombres del renacimiento propugnaron. El autor en cuestión no estaba de acuerdo en que la venida de Jesucristo hubiese sido profetizada por místicos paganos ni adivinos. Entre los escritos que analizó, estaba el que estamos tratando, y, aplicándole una crítica de carácter filológico, llegó a las conclusiones que hoy en día están plenamente demostradas.

«Muy especialmente en *C.H.* I y IV, Casaubon detectó lenguaje e ideas bíblicos, judíos y cristianos, anticipándose de ese modo a los descubrimientos de expertos modernos como C. H. Dodd. La dicción griega le parecía demasiado abstracta para ser antigua, las etimologías y los juegos de palabras griegos imposibles en una traducción a partir de la lengua egipcia y, en su opinión, las referencias históricas y las opiniones de carácter doctrinal requerían una datación muy posterior a la que habitualmente se les

suponía». <sup>428</sup>

De esta manera, el primer soportal de la gnosis del Renacimiento sucumbía, si bien sus efectos perdurarían durante siglos.

Por otro lado, siguiendo a REALE y ANTISERI<sup>429</sup>, habría que considerar otros factores para poder dar explicación del pensamiento mágico-pagano en esta época. El personaje de Zoroastro jugó un papel también indudable en el sincretismo renacentista. Y fue Gemisto Pletón, el mismo personaje del que hemos hablado más arriba, quien pensó primeramente que Zoroastro era el autor de los Oráculos Caldeos, los cuales también influyeron hondamente en el pensamiento y forma de vida renacentistas. Pletón fomentó el interés por Zoroastro y tales escritos a la par que propagó las ideas platónicas como fueron vividas durante el Renacimiento. Ya no sólo hemos de hablar de Hermes Trimegisto como profeta por excelencia de este período, sino que debemos verlo junto a Zaratustra. Pero el error estuvo, de nuevo, en la datación histórica, ya que nuestro autor no supo percatarse de que Zoroastro vivió ocho siglos antes de que Julián el Teurgo, verdadero autor de los Oráculos, los compusiera.

Esta segunda fuente antigua de la gnosis pagana en el Renacimiento, tiene un contenido análogo al Corpus Hermeticum:

«La misma mezcla de filosofemas (procedentes del platonismo medio y del neopitagorismo) con menciones del esquema triádico y trinitario, con representaciones míticas y fantásticas, con un tipo similar de inconexa religiosidad de inspiración oriental -característica de la última fase del paganismo- y todo ello con una análoga pretensión de comunicar un mensaje “revelado”». <sup>430</sup>

---

<sup>428</sup> AA. VV. (editado por Brian P. Copenhaver), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, Siruela, Madrid, 2000; pag. 65.

<sup>429</sup> Puede consultarse la obra de estos autores ya citada para ampliar sobre el tema.

<sup>430</sup> REALE y ANTISERI, pág. 18.

Entre las diferencias que tiene con respecto al Corpus Hermeticum, en aquel sobresale más el aspecto mágico y se acerca a la sabiduría babilónica, no egipcia. Su doctrina está inspirada, una vez más, en el neoplatonismo y, matizando una diferencia con la simple magia -pues esta última no tiene fines místico-religiosos-, introduce la 'teurgia'. Y si debemos hablar del peso específico de este cuerpo de sabiduría babilónica, baste considerar hasta qué punto influyó en el desarrollo del neoplatonismo.

«Se puede decir que todo el neoplatonismo, de Jámblico a Damascio, nació del esfuerzo que hubo que realizar para conciliar la escritura sagrada que representaban los *Oráculos caldeos* con la interpretación dada por Plotino de esa otra escritura sagrada que constituían los escritos de Platón. Mientras que los *Oráculos* hablaban de un Dios trascendente que poseía un Intelecto y una Voluntad, para Plotino el Dios trascendente era absolutamente Uno y simple, sin la menor traza de esta dualidad que aportaría la presencia de un Intelecto». <sup>431</sup>

No hace falta incidir sobre la profunda relación entre el neoplatonismo y la gnosis, pues es de sobra conocida. No obstante, sí es interesante observar cómo, al alimentarse mutuamente, llegan a tener puntos de encuentro tan determinantes para el pensamiento renacentista como este que acabamos de apuntar. La existencia de academias era muy común durante los siglos XV y XVI, a modo de centros de desarrollo y propagación, no sólo de las ideas platónicas -sobre todo en forma de neoplatonismo- sino de todo tipo de 'sabidurías' que de una u otra forma, nos remiten una y otra vez al gnosticismo típico del Renacimiento. Y fue según esa mezcla sin demasiada forma como se fueron estableciendo uno a uno todos los soportes del pensamiento moderno, a modo de simientes que más tarde irían prefigurando, desde Descartes a Kant, las claves para entender la llamada

---

<sup>431</sup> AA. VV., *Formación de las religiones universales y de la salvación. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el oriente próximo I*, col. "Historia de las religiones", Siglo XXI, Tomo 5, Madrid, 1993; pág. 115.

gnosis moderna.

En tercer lugar, junto al Corpus Hermeticum y a los Oráculos Caldeos, están los *Himnos Órficos*. Pero aquí hay una diferencia mayor con respecto a los otros dos. Orfeo es, en realidad, bastante más antiguo; estamos hablando de un personaje de la mitología griega del que ya hace mención Píndaro (522-442 aC); fue considerado como uno de los más grandes poetas de la antigüedad, atribuyéndosele unas dotes divinas en la música y la poesía. La tradición órfica, al ser anterior a Pitágoras y Platón, influyó sobre estos, pudiéndose rastrear en ambos autores claras influencias de aquella sabiduría antigua. Por otro lado, de entre los diferentes escritos o documentos de esta tradición, la que llegó al Renacimiento especialmente, fue la que se conoce como *Himnos órficos*, en donde se mezclan ideas y aspectos propios de la doctrina antigua originaria, con otros tardíos que no responden a la datación según la creencia renacentista.

Los tres grandes bloques de sabiduría pagana que hemos expuesto, los relativos a Hermes, Orfeo y los Oráculos caldeos, junto con el platonismo, formarían un entramado ideológico de carácter místico-filosófico que sería, a modo de urdimbre, la clave para entender el comienzo de la transformación de la gnosis antigua en moderna, y para comprender también la diferencia substancial entre el platonismo del Medioevo con respecto al del Renacimiento. La Academia Florentina aúna todos estos cuerpos ideológicos en íntima relación y, observada con cierta perspectiva, nos da la clave para clarificar el porqué de aquella curiosa entente cristianismo-paganismo tan prototípica del siglo XVI. Por otro lado, la baja rigurosidad del pensamiento filosófico en esta época -salvo honrosas excepciones- encuentra también su explicación por la inmersión en su cultura del factor mágico, esotérico y alquímico que, en estrecha convivencia con un afloramiento sin precedentes del saber científico, va desapareciendo en la medida en que este toma conciencia de él mismo.



## 6. PARALELISMOS ENTRE EL MODELO DE ORIENTACIÓN EDUCATIVA DE CARL ROGERS Y EL PENSAMIENTO GNÓSTICO

### 6.1. INTRODUCCIÓN

En este apartado toca desarrollar la comparación entre los dos paradigmas de pensamiento analizados anteriormente. Pero es necesaria una aclaración previa. De antemano habíamos discurrecido sobre la peculiaridad de la gnosis moderna con respecto a la antigua, si bien adelantamos lo esencial de la misma al señalar el inmanentismo absoluto del que aquella hacía gala, frente al, digamos, *trascendentismo*, de la segunda. No es nuestra intención abordar específicamente la conceptualización de la gnosis moderna, ya que se escapa a nuestro objeto. La amplia exposición de la gnosis antigua contiene, bajo nuestro punto de vista, todos los elementos necesarios para poder analizar el pensamiento rogeriano desde el punto de vista del presente estudio. De esta manera, y teniendo en cuenta que la diferencia 'nodriza' entre ambos tipos de gnosis es la perspectiva en cuanto al binomio inmanencia-trascendencia, sólo intentaremos un sucinto acercamiento a esta cuestión antes de pasar directamente al objeto del epígrafe principal.

El pensamiento neo-gnóstico, merece ser observado como parte de la modernidad o, como dijo VOLPI, como "palimpsesto para una interpretación de la modernidad"<sup>432</sup>. Hay un aspecto vertebrador de toda gnosis moderna: *el nihilismo*<sup>433</sup>, que puede considerarse como el principal punto de pivotaje de la gnosis en la época actual, y estrechamente ligado al inmanentismo. La

---

<sup>432</sup> Franco VOLPI, *El Nihilismo*, col. "Biblioteca de Ensayo", Siruela, Madrid, 2007, p. 134. Esta obra puede consultarse, además, como punto de referencia para un abordaje profundo del problema del nihilismo.

<sup>433</sup> Véase: Massimo BORGHESI, *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*, col. "Filosofía", Encuentro, Madrid, 2007, p. 14.

inmanentización del escatón cristiano o, en todo caso, del pensamiento tradicional de occidente y buena parte de oriente, puede considerarse como la consecuencia práctica del nihilismo, previo nacimiento y desarrollo paulatino del escepticismo, académico o no, que se va haciendo fuerte tras los breves y discontinuos escauceos filosóficos del Renacimiento<sup>434</sup>. La gnosis, tal como se nos presenta en la época moderna, es producto de una metamorfosis, la cual apunta hacia la eliminación de todo lo que tenga que ver con un más allá amigo de la existencia o cercano a ella. Hablamos, pues, de un alejamiento definitivo de la realidad de la *trascendencia*.

Es cierto que el término nihilismo hace su aparición en los debates que acompañan los comienzos del idealismo alemán, pero el rastro de su significado está presente a lo largo de toda la historia del pensamiento. Por nuestra parte, entendemos que interesa centrar la atención a partir del siglo XVII, muy cerca del nacimiento del racionalismo, que, aun aspirando a solucionar el problema filosófico abierto con la crisis del pensamiento al final de la escolástica, siembra la semilla de la ruptura entre la materia y el espíritu, lo corporal y lo ideal, lo inmanente y lo trascendente. Será con el idealismo de Hegel que comience a fraguarse de forma intensa lo que será, en muy poco tiempo, el gnosticismo moderno<sup>435</sup>.

No obstante, desde comienzos del siglo XVIII hasta la irrupción de los escritos de un autor como Carl JUNG<sup>436</sup>, el cual introduce de forma explícita gran cantidad de ideas y símbolos gnósticos a través de la psiquiatría y la psicología,

---

<sup>434</sup> Puede consultarse: Massimo BORGHESI, *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*, col. "Filosofía", Encuentro, Madrid, 2007.

<sup>435</sup> El libro de Massimo BORGHESI *Posmodernidad y cristianismo* (Encuentro, Madrid, 1997), a partir de la página 176, hace una exposición de este tema.

<sup>436</sup> Hay dos libros muy ilustrativos sobre el peso específico de este autor para con el resurgimiento de la gnosis en la época moderna. El primero de ellos es de Estephan A. HOELLER, y lleva por título *Jung gnóstico y los siete sermones a los muertos* (Sirio, Barcelona, 2005), el segundo es *Jung: el Cristo ario*, de Richard NOLL (col. "Biografía e Historia", Vergara, Barcelona, 2002); si bien este último es un abordaje más amplio que el simple aspecto gnóstico, es importante pues la totalidad de temas que tiene en cuenta, ayuda a comprender el trasfondo de este tipo de pensamiento, sus raíces y connotaciones.



ocurren muchas cosas, eventos sociales, desarrollos de sistemas filosóficos y otros acontecimientos que, sin duda alguna, para los estudiosos de la historia del pensamiento gnóstico deben tener un enorme interés, aunque dado lo expuesto sobre nuestras pretensiones, no hay lugar, en nuestro caso, para analizarlos<sup>437</sup>, tan solo apuntar el tinte nihilista de todos ellos, muy cercanos, incluso sin disimulo, tanto a los símbolos de la gnosis antigua como a aquellos otros que tienen a la moderna como origen, sobre todo en lo que se refiere al *psicologismo* y a todo el movimiento de la *psicoterapia*.

Queda claro, pues, que junto a la comparación en sí entre los dos paradigmas de pensamiento objeto de nuestra investigación, irá desarrollándose una modesta -aunque suficiente- conceptualización de la llamada gnosis moderna, explícita o implícitamente; siendo esto posible gracias a los criterios ya expuestos.

Tras lo dicho, es necesario, a la hora de entrar de lleno en el estudio

---

<sup>437</sup> En parte tras el surgimiento del racionalismo, y en parte de manera paralela, tienen lugar movimientos culturales y filosóficos que pueden ser interpretados como antecedentes o contribuyentes que prepararán el nacimiento y desarrollo de la gnosis moderna. El *libertinismo* y la *Ilustración* son, sin lugar a dudas, dos de estos ejemplos. A mediados del siglo XVIII, exactamente el 24 de junio de 1717, se funda la *masonería especulativa*, considerada a nivel general como una sociedad secreta de cuño neo-gnóstico, que con el paso de los años evolucionará y se ramificará en diferentes versiones que enriquecerán y harán valer la gnosis moderna como acontecimiento social, cultural y político. Ya bien entrado el siglo XIX, concretamente en el año 1875, un personaje que se hacía llamar Madam Blavatsky funda en New York la *teosofía moderna*, rama esotérica, digamos, de la masonería, que es considerada como el comienzo de la gestación del fenómeno que hoy en día se conoce como *New Age*. En este mismo período de tiempo, fructifican multitud de *sectas* y *sociedades secretas* de tintes gnósticos y esotéricos; autores que centran sus 'estudios' y sus prácticas en falsas ciencias como el *espiritismo* y la *canalización*. Nuevos *alquimistas*, *ocultistas*, *aventureros*... personajes como el Conde de Saint Germain, Cagliostro, Allan Kardec y, más recientemente Gérard Anacleto Vincent Encausse, más conocido como *Papus*, van salpicando el paisaje cultural y social de semillas que contribuirán grandemente a lo que hoy conocemos como gnosis moderna.

comparativo, tener presente la consigna del inmanentismo como forma de entender el pensamiento de Carl ROGERS integrado en el paradigma gnóstico.

## 6.2. COMPARACIÓN DEL PENSAMIENTO ROGERIANO CON LAS IDEAS NUCLEARES BÁSICAS DEL PARADIGMA GNÓSTICO

Partiendo de cada una de las ideas nucleares del pensamiento gnóstico antiguo, tal como fueron expuestas cuando abordamos esta cuestión, vamos a ir analizando el paralelismo que pueda hallarse en el modelo rogeriano de orientación educativa.

### 6.2.1. Idea nuclear I

*El hombre tal como es conocido desde la perspectiva natural no es el auténtico. Este tiene una esencia inmutable. Pero tal condición, hace y deshace al hombre al mismo tiempo. Por un lado, le proporciona un ser superior, más allá del simple humano visto por el sentido común, pero, por otro, debilita su ser aparente, el que se enraíza en lo carnal y en lo psíquico, el que pertenece al mundo.*

La primera expresión parece obvia, sobre todo si la tomamos desde la perspectiva rogeriana de rechazo de la idea de individuo tal como se desenvuelve en la vida natural. Desde luego que para la gnosis antigua la contraposición se establece entre el mundo que nos muestran los sentidos y aquel otro, oculto, que espera en el más allá al hombre pneumático. El Pléroma es el lugar real -por eidético- aceptable y consistente, el kenoma es su enemigo, su contrario. Pero para un paradigma como el rogeriano, no se concibe un más allá en ese sentido, sino que el enfrentamiento es entre el mundo que el individuo se forja como resultado del vivir cotidiano y el que surge únicamente tras el proceso de terapia, que, desde esta perspectiva aparecería más como un *camino iniciático*. Rogers pretende un análisis fenomenológico aunque no de todos los aspectos humanos. El sentido

de verdad, la moral natural y la aspiración a un más allá, presentes en toda cultura, no son para nuestro autor objeto de integración en lo auténticamente humano, sino algo que, como mínimo, no es tenido en cuenta. Todo lo que lleva al hombre a estremecerse ante una injusticia o un hecho luctuoso y, por ello, a sentirse y saberse interpelado, forma parte del 'kenoma', ya que el hombre está llamado únicamente a satisfacer sus propias necesidades. Pero la evidencia de que tal kenoma es algo ineludible en la vida primigenia y su imposibilidad de ser rechazado tal cual, lleva a Rogers a relegarlo al ámbito de lo *ad efectum*<sup>438</sup>, o, en todo caso, a no considerarlo objeto de búsqueda, efectuando una separación radical con respecto a la búsqueda del beneficio propio. En cualquier caso, no forma parte del ser humano auténtico, esencial, todo aquello por lo que este es conocido de manera habitual, cuasi-transversal, en toda cultura.

La segunda afirmación del texto hace referencia a la esencia inmutable del hombre. En Rogers puede observarse con mucha nitidez aquí el inmanentismo que transforma la idea antigua en moderna. La gnosis de los primeros siglos d. C. hablaba de la esencia del hombre pneumático como algo que no cambiaba, que no sufría mutación alguna, mientras que Rogers habla del *self*, del sí mismo, de lo que el hombre es (esencia) como algo que no deja de cambiar; en esencia *es* proceso. Si interpretamos la ruptura del binomio todo-nada desde la perspectiva trascendentista antigua, esta se decanta a favor de lo primero, mientras que en la modernidad, la balanza se desequilibra para abrirle la puerta a lo segundo. En ambos casos aparece aquí la ruptura de siempre. En la gnosis antigua, el hombre lo es todo precisamente por no ser nada, ya que esta concepción, hace y deshace al individuo al quitarle su especificidad, mientras que en la moderna el individuo *es* nada, y precisamente proviene ello de su previa entronización como *todo*, como centro del universo. En los dos casos, el hombre, como hombre, está fuera de la

---

<sup>438</sup> Viktor FRANKL, utiliza esta expresión para referirse a todo lo que tiene que ver con el ámbito de la consumación del yo, de la felicidad. Sin rechazar la aspiración de todo ser humano a ella ni el deseo de la misma, la caracteriza como un efecto nunca buscado. Pueden consultarse muchas de sus obras si se quiere profundizar en este extremo. Nosotros recomendamos *La idea psicológica del hombre*, editorial Rialp, Madrid, 2003.

historia: en el primero por oponerse radicalmente a ella, en el segundo por *ser* ella. El uno por oposición, el otro por identificación.

Puede entenderse así, cómo la concepción del hombre, en ambas gnosis hace y deshace al individuo; es una visión paradójica que huye de la compatibilización entre lo Uno y lo múltiple, entre la historia y la idea, entre la carne y el espíritu. En último término, Rogers se identifica con la gnosis porque rompe la analogía del ser, si bien en su caso a favor de la inmanencia más radical. En el período antiguo, se le proporciona al hombre un ser superior, que está más allá de lo simplemente humano, ocurriendo exactamente lo contrario en la modernidad, que sitúa al hombre más acá de él mismo y por debajo de lo simplemente humano. Pero en ambos casos, el punto de llegada es idéntico, la divinización del hombre, puesto que tras la disolución del ser en la modernidad, y de manos del nihilismo, se pretende acceder siempre a aquello que está más allá de lo aniquiliado y se convierte, por lo tanto, en inafectable. Esto es muy prototípico de la gnosis moderna, y podemos verlo expresado magistralmente en un texto de VOLPI:

«La radicalización del pensar filosófico, que todo lo atropella y todo lo consume, produce, por un lado, una aceleración de la disolución, un potenciamiento del nihilismo. Por el otro, en la consumación de tal disolución, el pensamiento se abre a la expectativa de lo completamente diverso, a aquello que está radicalmente más allá de cuanto ha sido disuelto»<sup>439</sup>

Por otro lado, si en el gnosticismo antiguo el hombre es Dios, en la moderna, también toma su lugar, sobre todo en base a la conceptualización del mismo como situado al margen del propio *ser*. Este, tal como es vivido y como se presenta en la vida primigenia, se conjuga en base a un cambio que mantiene su consistencia al mismo tiempo, se desenvuelve en lo histórico sin reducirse a mero cambio. Pero en Carl Rogers, el individuo *es* cambio, proceso, y en él y de esta manera está llamado a vivir tras pasar por la terapia. El hombre auténtico vive,

---

<sup>439</sup> Ob. cit., p. 133.

pues, al margen del ser, igual que ocurre con el hombre neumático durante la antigüedad.

Tanto en el pensamiento rogeriano como en la gnosis antigua, el ser humano es debilitado en su ser aparente, mientras que debe potenciarse el que, oculto, se supone es el auténtico, el verdadero hombre, el que merece llamarse como tal. Por eso, Carl Rogers insiste en llegar a *ser el que se es*, entendido de esta forma. No se remite con ello a un ser coherente con lo que se le presenta en la vida aún sin 'manufacturar', con lo que le es dado como criatura, sino que pretende ir más allá de ello. Todo lo que le lleva a renegar de sí mismo, lo que le sitúa en un camino de abandono del centro del universo y de valoración de lo que el otro necesita antes que la necesidad propia, no cuenta en el planteamiento de objetivos de crecimiento personal. O, en todo caso, es una orientación sin valor soteriológico.

### 6.2.2. Idea nuclear II

*Lo inafectable del ser del hombre hay que entenderlo como una consecuencia de un sobre-ser. Esto debe ser entendido también en referencia al mundo que nos muestran los sentidos y las vivencias en sentido fenomenológico. El ser auténtico del individuo humano es más consistente que el ser del mundo, hay por ello una enajenación con respecto al mundo en el que vive.*

En virtud del trascendentismo antiguo, el hombre es Dios y no *hombre* propiamente dicho. Toda la imagería, ideas y parafernalia utilizadas apuntan a un sobre-ser del individuo humano neumático; esta es la razón de su inafectabilidad. La esencia del hombre auténtico es inmutable precisamente porque es Dios, y esto le diferencia grandemente de todo lo que le rodea, incluidos aquellos otros hombres que no son neumáticos. Aquí hay una diferencia con respecto a la gnosis moderna, en cuanto que esta última extiende dicha condición o capacidad a todo ser humano; pero en este caso, se trata de un

extremo contrario, de una hiper-extensión<sup>440</sup>. Carl Rogers, tal como explicamos en su momento, aplica tal acontecimiento de una doble forma. Primero, habla de una condición preexistente en todo individuo, con independencia de su conducta moral o social, que es atribuida a él mismo y a su propio mérito; es una estructura previa a toda condición humana. En principio puede resultar chocante esta distinción con respecto a la primera gnosis histórica, pero a poco que analizamos surge de forma nítida la razón de ello, y la encontramos, cómo no, en la forma de ateizar el mundo de una y otra en sus respectivos episodios históricos. Si en la gnosis antigua Dios es, por definición, *el preexistente*, y entre él y todo lo demás hay un abismo de separación infranqueable, su criatura<sup>441</sup> no puede, *per se*, ser considerada en el mismo sentido, salvo que estemos hablando de un Dios que ama a su pueblo, a su creación; de esta forma, no obstante, el hombre recibiría dicha condición preexistente del amor de Dios, que sería en todo caso lo que le permitiría atribuirse tal característica. Pero el problema estaría aquí en que no sería una condición *per se*, sino que tendría una dependencia absoluta de su creador, con lo cual no podríamos decir que el hombre *es* Dios. Todos los hombres podrían ser divinizados, más en un sentido muy determinado, tal como lo entiende el pensamiento católico.

Por otro lado, el sobre-ser aplicado exclusivamente al hombre pneumático, da muestras del sentido elitista de los *gnósticos*. Elitismo que también se traslada al pensamiento rogeriano, pero desde un punto de vista diacrónico; hablamos aquí de un antes y un después de haber superado un proceso terapéutico. La evidencia *democrática* de los tiempos que vivió Carl Rogers y del espíritu ilustrado que en el fondo rezuma y del cual le consideramos heredero en cierto modo, obliga a nuestro autor y a cualquier otro que aborde la misma empresa, a integrar en su teoría la igualdad entre todos los seres humanos. Pero para compaginar

---

<sup>440</sup> En la gnosis antigua se da un sobre-ser en un contexto de elitismo, mientras que en el pensamiento moderno, y más en concreto el rogeriano, hablaríamos de un infra-ser en un escenario de hiper-extensión. Son exactamente dos polos opuestos que, en último término se tocan y realizan la misma ruptura entre el aspecto inmanente de la vida y el trascendente.

<sup>441</sup> Aplicamos aquí el término 'criatura' en un sentido muy genérico. En sentido estricto estaríamos hablando de 'emanación' o concepto similar.

dicha exigencia con la idea también de una diferencia entre quien ha recibido la *gnosis* y quien no, se mundaniza todo el proceso. El elitismo de Rogers está en *quién ha sacado afuera lo que ya lleva dentro* con respecto a quien no lo ha hecho aún; si bien todos tienen posibilidad de hacerlo. Vemos cómo, el mismo lugar que en la antigüedad ocupaba el elitismo, es ahora conquistado por el igualitarismo; da igual quién merezca y quién no, porque el hombre no necesita mérito que le venga de fuera. En todo caso, el merecimiento según las obras, no se aplica aquí al ámbito de lo moral, realidad sin la cual puede el ser humano realizarse perfectamente, sino al de la *tejné*. En la gnosis antigua, el pneumático estaba exento de tener que llevar una vida moral; en el pensamiento rogeriano, la vida moral no juega un papel substancial tampoco. En el primer caso como consecuencia del sobre-ser del hombre, y en el segundo por estar hablando de un producto de la nada; porque el sí mismo rogeriano, no es en realidad nada, o *es 'nada'*, según la perspectiva de la que hablemos. Podría explicarse el 'yo luminoso' de los gnósticos antiguos, como un homunculismo *sui generis*; no es solamente 'algo', sino que lo es todo. Pero en Rogers no hay homúnculos ni nada parecido<sup>442</sup>. Esto, además, es coherente con la perspectiva de ruptura de ambas perspectivas. El *Bythos*, de quien en último término proviene todo, lo es todo, y supone un sobre-ser, por lo que también debemos hacer esa consideración con la porción o chispa ínsita en el hombre pneumático; pero en lo que se refiere a Rogers, la ruptura se efectúa en sentido contrario; de esta manera todo proviene

---

<sup>442</sup> Hablando del concepto de sí mismo y partiendo de la teoría de William James, QUITMANN (*Psicología humanística. Conceptos fundamentales y trasfondo filosófico*, col. "Biblioteca de psicología", Herder, Barcelona, 1989, p. 134) nos dice que: "En oposición a concepciones anteriores, por ejemplo al psicoanálisis, no se refiere en ambos casos a una instancia profundamente anclada en el ser humano, sino que con los conceptos del sí mismo se designan el objeto de los procesos psicológicos, como pensar, recordar o percibir, o los mismos procesos psicológicos". Por otro lado, el mismo Rogers, en "A Theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework" (pág. 196), expresa lo siguiente: "It should also be noted that it is the organism as a whole, and only the organism as a whole, which exhibits this tendency. There are no homunculi, no other sources of energy or action in the system".

del *Nihil*, de una nada que en principio, nunca es nombrada como tal en nuestro autor. Es por ello que la ausencia de homúnculos no hay que entenderla por ser propuesta otra alternativa, sino porque la esencia del sujeto es *Nihil*.

Podríamos decir que la hiper-extensión del endiosamiento humano que aplica nuestro autor, expresa muy bien el fundamento del igualitarismo moderno<sup>443</sup>, que en realidad lleva al individuo a un desgajarse de la realidad. De esta forma, *sobre-ser* e *infra-ser*, como expresiones ambas de la ruptura primordial que efectúa el pensamiento gnóstico más puro, son dos caras de una misma moneda. En ambos casos se quiebra la relación entre lo *histórico* y lo *esencial*: en la perspectiva antigua sólo hay *esencia* (sobre-ser), en la moderna sólo prevalece la *historia* (infra-ser). Para Rogers, el hombre sólo es proceso, sin un substrato sujeto del mismo. Hay movimiento pero no una 'cosa' que se mueva. De aquí viene la inafectabilidad del ser del hombre en ambos casos. En el primero por imposibilidad, en el segundo porque él mismo *es* afección en esencia. Lo vemos reflejado durante el proceso terapéutico, en el cual, el sujeto empieza a ser él mismo en la medida en que *es* su sentimiento, su emoción, su cambio en definitiva. En Carl Rogers, los afectos cumplen esta función hipertrofiada. Nada puede hacer que el hombre pneumático deje de ser lo que es, ocurriendo lo mismo con el sujeto humano actualizado en Rogers.

La hiper-extensión rogeriana, es aplicada de una segunda forma que no vamos a desarrollar por ser muy evidente y no necesitar más explicaciones. En realidad, Carl Rogers no sólo extiende a todo ser humano su capacidad autodivinizadora, sino que además, metodológicamente y desde el punto de vista de la gestión de su terapia, comienza a observar como candidatos de la misma a una porción social más bien selectiva hasta alcanzar a prácticamente todo el género humano, en diferentes clases sociales, niveles culturales, ocupaciones e incluso rangos de salud mental.

Se puede ver cómo, en último término, tanto en la gnosis antigua como en el pensamiento rogeriano se da una enajenación del mundo real, el que es vivido como tal por el sujeto que acoge el mundo que le rodea como creación. En

---

<sup>443</sup> Tampoco es esto nada extraño tratando de quien tratamos. Él mismo nos dice que el enfoque terapéutico por él creado "es un producto de su tiempo y de su marco cultural" (*Psicoterapia centrada en el cliente*, p. 20).



realidad, el mundo natural es en sí ajeno al verdadero ser del hombre, por pura comparación con su propio e íntimo ser, que es el auténtico.

### 6.2.3. Idea nuclear III

*La autexousía o capacidad para el libre albedrío, ya no es la ocasión o posibilidad de alcanzar la eleuthería o libertad de espíritu. De nuevo la sobreabundancia ontológica posibilita situarse en un más allá de la vida. De esta forma, el uso del libre albedrío como característica de la vida naturalmente vivida y percibida por el ser humano, no puede tener nunca una continuidad con aquella eleuthería de la que goza el pneumático, ya que con respecto al psíquico hay una separación radical. No se alcanza la condición de libertad espiritual por el uso específico de la libertad de decisión. La condenación o salvación no son, por ello, consecuencia de una naturaleza libre.*

De nuevo, el privilegio del hombre pneumático se extiende en el pensamiento modernista rogeriano a todo ser humano como formando parte de su estructura. Si una de las consecuencias del sobre-ser en la antigüedad es que no era necesario el ejercicio del libre albedrío para salvarse, en la gnosis de la época moderna ocurre exactamente lo mismo. El pensamiento rogeriano, al menos, así lo pone de manifiesto. Por supuesto que, siguiendo el mismo estilo que más arriba hemos apuntado, el inmanentismo que todo lo rezuma en la obra rogeriana hace que el libre albedrío esté presente, por pura inevitabilidad, pero no recibe un tratamiento con arreglo a su función natural. Es decir, el sujeto debe tomar decisiones 'libres', pero no son éstas las que le van a llevar a la libertad de espíritu, que en Carl Rogers, y en la psicología humanista en general recibe diversos nombres (actualización, autorrealización...). En nuestro autor se da una ruptura clara entre la libertad de decisión y el estado ideal al cual todo hombre aspira, que tiene mucho que ver con *la persona en pleno funcionamiento*.

¿Cómo se manifiesta en el pensamiento rogeriano esta ruptura? Sobre todo y ante todo, con lo que podemos llamar *automatismos*. Principalmente, en la teoría

de nuestro autor encontramos un tipo de automatismo que vertebra todo el proceso terapéutico centrado en el cliente: cuando cambia la percepción del yo, cambia la conducta; aunque también podemos extender estos cambios automáticos a cualquier aspecto del modelo rogeriano de orientación educativa relacionado directamente con la meta de la terapia. El *'insight'* por parte del cliente y la transfiguración del fondo en figura y viceversa que tiene lugar en la mente del terapeuta, son los dos grandes ámbitos en los que podemos observar dichos automatismos.

Para nuestro autor, el hecho de que el individuo *'vea'*<sup>444</sup> con claridad lo incoherente o erróneo de una situación, le lleva inevitablemente a una intervención optimizadora sobre la misma. Ilustremos esto con un texto de *Psicoterapia centrada en el cliente* (p. 137) citado ya en este trabajo en apartados anteriores (la negrita de la cita es nuestra):

«En el caso citado, la mujer primero llega a reconocer una discrepancia de este orden: amo a mi esposo, y sin embargo mi conducta parece como si quisiera molestarlo. En otro caso podría ser: deseo progresar profesionalmente, pero fracaso en la elección de los medios necesarios para hacerlo (...) Cuando percibe claramente tales discrepancias, **el cliente no puede dejar de resolverlas**. Es motivado a descubrir las razones de la discrepancia, ya sea que se deba a una descripción equivocada de sus propios sentimientos (lo que generalmente es cierto) o a una descripción inexacta de su conducta»

Si nos centramos sobre todo en la frase resaltada, es fácil sacar la conclusión a la cual queremos llegar. Cuando, según Rogers, el cliente percibe con claridad una realidad, automáticamente actúa en tal sentido perceptivo. Esto es aplicable a todos los niveles en la terapia rogeriana. El ser humano es bueno, absolutamente; si actúa de manera destructiva o desadaptada es sólo por encontrarse obstaculizado para ello, y además por causas que nada tienen que ver con su voluntad. Esta visión optimista, hasta el extremo, del hombre, es común a los dos

---

<sup>444</sup> En otros apartados analizaremos, más adelante, la naturaleza gnóstica de este *'ver'*.

capítulos históricos fundamentales de la gnosis, y en ambos casos se da lugar a la ruptura entre *eleuthería* y *autexousía*. Si el hombre es bueno per se y de manera previa a todo acto, incluyendo el del nacimiento, entonces, ninguno de esos actos puede hacerlo más bueno de lo que es.

Para Rogers, la misma percepción de sí mismo del sujeto, es lo que hace que actúe de una manera u otra. La *decisión* de hacerlo, como vemos, no juega aquí un papel significativo. Lo *histórico* no puede jugar un papel porque no se conjuga con lo *esencial*. Si en Carl Rogers existe algo parecido a la libertad espiritual, esta no se alcanza mediante ninguna actitud de donación o de altruismo, no es esperable que el individuo llegue a la *eleuthería* de esta forma; al contrario, sólo cuando mediante la terapia el sujeto aprende a desembarazarse de los 'debes', 'tienes' y otras consignas relacionadas con lo ético o moral, es cuando aparece la posibilidad de una libertad de espíritu.

Por supuesto que Carl Rogers, en ningún caso atribuye a la conciencia moral *natural* dicho carácter, sino que redactando su historia en el decurso vital de *todo* individuo, esta aparece ya en la primera infancia como efecto de un proceso de introyección de los valores externos al propio organismo. La sensación orgánica, auténtica guía vital según nuestro autor, quedaría relegada a favor de una estructura errónea y desorientadora del individuo. El nacimiento de lo que comúnmente conocemos como moral es rechazado por nuestro autor al igual que hizo la gnosis antigua; si bien esta última atribuía hasta cierto punto un valor a la misma al ser identificada como instrumento parcialmente salvador del hombre psíquico. En este caso, la gnosis antigua cae en la misma obligación que Rogers en otros aspectos; es decir, ninguno de los dos extremos del pensamiento gnóstico puede abstraerse de un aquí y ahora innegable, en el cual, entre otras cosas, está presente la conciencia moral en todo hombre. El gnosticismo antiguo se desgaja de ella relegándola a un mero premio de consolación para el hombre psíquico, mientras que el moderno, particularmente en Rogers, lo hace situándola, sin ser llamada 'moral' en sentido estricto, en el apartado de las consecuencias -más bien productos- de la actualización de la personalidad del sujeto, pero en ningún caso es una búsqueda ni fruto de la libre decisión.

De esta manera, la libertad del hombre en Carl Rogers se limita a lo alcanzado después de la terapia. No hay una libertad anterior, de carácter mundano que, gozando de cierta continuidad con la subsiguiente, sea la base o la antesala de una libertad de espíritu. En nuestro autor, además, la ruptura entre los dos tipos de libertades es, precisamente, lo que lleva al individuo al estado deseado. No obstante, cuando se habla de 'libertad' en la obra de Carl Rogers, fácilmente puede caerse en un juego de palabras. Tengamos en cuenta que en sí, este autor no rechaza -porque no puede- la existencia de libre albedrío, no al menos oficial y significativamente, pero le elimina su valor soteriológico. A la terapia debe acudir *libremente*, y su permanencia en ella debe tener lugar en el mismo sentido, pero no es tal ejercicio de libertad lo que hace que el cliente llegue a la actualización de su personalidad; tan sólo es un paso necesario que, materialmente, no juega ningún papel en la liberación del individuo.

#### 6.2.4. Idea nuclear IV

*En cuanto a la moral, no puede haber en este mundo nada de lo cual emane norma alguna de comportamiento; nada puede llamar la atención del hombre ni restringir o dar forma a su conducta. Por lo tanto, la moral ascética no debe entenderse en un sentido propio como moral sino prácticamente como una técnica, o en todo caso, como una consecuencia del hecho mismo de no necesitar 'ser bueno'. La relación del pneumático con el mundo no puede nunca incluir el agradecimiento, sino todo lo contrario. De esta forma, la 'moral gnóstica' espiritual no tiene nada que ver con la llamada de este mundo que se hace vocación en cada hombre.*

Aunque ya hemos hablado de la moral, vamos a intentar abordar el tema arrojando una nueva luz. El problema de lo moral es de especial importancia en el pensamiento gnóstico de todos los tiempos. En la gnosis antigua podemos encontrar las dos posturas extremas que habitualmente son descritas. Por un lado una ascesis desencarnada y radical, por otro una entrega libertina y sin límite a todo tipo de *experiencias* mundanas. Y en cuanto a la relación de lo moral con la

consideración del mundo tal como se aparece al sujeto, cabe destacar la esterilidad del mismo para elaborar norma o compromiso alguno.

Encontramos también en nuestro autor el mismo desencarnamiento en la forma de interpretar la conducta deseable del hombre. En determinados momentos puede propugnarse una ascesis extrema, que se desarrolla casi siempre en el seno del proceso terapéutico o, en todo caso, en cualquier momento en el que es necesaria una autoliberación. La razón de ser de dicha actitud de renuncia no es, en ningún caso, la expiación o el símbolo de una donación, sino la referencia a uno mismo, un posicionamiento que se circunscribe al ámbito de la *tejné*. Durante el proceso de la terapia podemos observar pasajes de auténtico sufrimiento aceptado libremente, hasta extremos insospechados. La siguiente cita es lo que dice una cliente:

«Sentí más profundamente de lo que puede describir que había alcanzado un punto mucho más allá de todo lo que siempre había sabido. Desesperación, miedo y dolor -mucho más intensos que los que había experimentado anteriormente- venían detrás de la pregunta».<sup>445</sup>

Más adelante, el propio Rogers dice:

«La señorita Har describe bien la confusión resultante en la vigesimosegunda entrevista, como “el estado amorfo en que me encuentro”. Esta cualidad amorfa, fluida, es muy difícil de soportar, aun cuando anuncia la pérdida de una organización inadecuada del yo, y entraña la posibilidad de una estructura del yo más efectiva y menos vulnerable».<sup>446</sup>

Al mismo tiempo, el sentido en sí de tal sufrimiento, en la línea que hemos descrito, es, precisamente, el bienestar del individuo:

---

<sup>445</sup> *Psicoterapia centrada en el cliente*, p. 80.

<sup>446</sup> Pág. 81.

«Este tipo de hechos también parece ocasionar una convicción en el cliente, a menudo no verbalizada, de que *algo* está sucediendo en su organización y funcionamiento psicológicos, que hace que valga la pena tolerar el sufrimiento».<sup>447</sup>

No obstante, cabe preguntarse si no supone igualmente una ascesis en el mismo sentido la represión, no de los sentimientos en sí, sino de una vocación hacia la realización de determinados valores, tan idiosincrásico también de lo humano y que Carl Rogers relega a un plano muy alejado de lo primariamente vital. En realidad, lo que busca Rogers tras afirmar que el sentido del sufrimiento se halla en la posibilidad de su propia disolución, es dejar cerrada una puerta: la de que el *sentido* sea fruto de un diálogo entre el objeto y el sujeto, entre lo objetivo y lo subjetivo. Esta última manera de entender tal concepto, supondría que cuando una realidad, en el pleno sentido de la palabra, o destino inevitable, me hacen caer en el sufrimiento, tal realidad objetiva se abajaría hasta mi para mostrarme un mensaje que aplaque mi necesidad de saberme integrado en un plan intencional, con lo cual se salvaría la objetividad de tal acontecimiento sin caer en un objetivismo mutilado. Cuando el individuo busca un sentido al sufrimiento, es capaz de aceptar dicho estado doliente en la medida en que encuentra el significado esperado, siendo este el mensaje que lo objetivo transmite al sujeto como tal. Sin embargo, en Carl Rogers, al no existir el diálogo indicado, el objeto y el sujeto no pueden comunicarse, y no hay transmisión de verdad alguna que sea fruto de un acercamiento de lo uno con lo múltiple ni de lo histórico con lo esencial. En este escenario, la moral, propiamente dicha, no existe. Lo que *motiva* al hombre, no es por tanto la *vocación*, sino el afán de *autorrealización*, entendida la misma como objeto de búsqueda directa.

Desde luego que, en la perspectiva en que nos movemos no hay nada que nos empuje a decir que el mundo sea fuente de interpelación, ni en la gnosis antigua ni en la moderna; más específicamente en Carl Rogers, entre otras cosas porque se centra de forma absoluta en el fenómeno psicológico de la *motivación*.

---

<sup>447</sup> *Ibídem*, pp. 92-93.

Aquí aparece otra ruptura, ya que tal motivación, para que sea plenamente humanizante, debe ir siempre unida de la forma correcta con la *interpelación*; esta supone un aspecto humano que trascendentiza la vida del sujeto, mientras que aquella se resuelve por sí sola en el ámbito de lo inmanente. Si en realidad hubiese una continuidad entre el mundo conocido y el que pueda existir en lo que está más allá, aquel sería una llamada continua hacia algo que no soy yo, aunque pueda repercutir en mí.

El hecho peculiar de la invalidez de la moral como tal, viene en todo pensamiento gnóstico muy parejo a otro acontecimiento de una trascendencia esencial, que consiste en la victimización del hombre. La bondad de este debe entenderse en el sentido de que no puede imputársele culpa alguna, sino que el designio que le ha traído hasta la situación actual nada tiene que ver con su voluntad ni su libre decisión. No es extraño, pues, que el sentido de moralidad en el pensamiento gnóstico aparezca tan distorsionado. La idea extremadamente optimista de Rogers en este aspecto es un sosia de la gnosis antigua; si bien, hubiera bastado con que simplemente no se le atribuyera culpa en el sentido más común de la palabra. Es más, nuestro autor propugna una idea que va más allá de lo simplemente anecdótico o coyuntural en lo que se refiere a este paralelismo con el pensamiento gnóstico, y es que entroniza la *incorrección estructural* como lo verdaderamente indeseable. La incongruencia de carácter psicológico, la no correspondencia de la conducta con los contenidos de esta naturaleza, es el punto de pivote para enjuiciar el comportamiento humano. Al igual que el pecado de Sofía, que en ningún caso lo es por traición a un Padre divino amoroso sino por salirse de la correcta estructura pleromática, Carl Rogers hace hincapié en la coherencia estructural, más que en los conceptos 'bueno' o 'malo'.

#### 6.2.5. Idea nuclear V

*En el mito gnóstico antiguo, Dios es el primer interesado en conseguir aquella restauración de lo primal, ya que la salvación que se plantea explícitamente desde el punto de vista objetivo es la de la divinidad (salvador y salvado coinciden). El concepto de*

*dispersión ocupa un lugar destacado en todo esto; la razón de ser del movimiento divino soteriológico está en la dispersión de su propia substancia.*

Esta idea tiene varias partes que pueden distinguirse con nitidez. Por un lado está la razón del proceso soteriológico, que es la dispersión de la substancia divina; por otro, el hecho de que la historia de salvación que tiene lugar en la gnosis antigua no es desinteresada ni fruto de la dadivosidad y donación de un Dios amoroso y cercano al hombre, ya que si la dispersión de su substancia es lo que merece y requiere de una acción, es la misma divinidad la que busca salvarse. Podemos decir que todo el decurso de lo cósmico es en última instancia un mal necesario para que Dios se autorredima. Es decir, que, en realidad, coinciden salvador y salvado, con lo que es en la misma gnosis antigua en donde se funda lo que en la era moderna se metamorfosea en lo que se conoce como el paradigma de la autoayuda, establecido y desarrollado por Carl Rogers.

En primer lugar, es muy fácil observar cómo también en nuestro autor coinciden salvador y salvado. El proceso soteriológico rogeriano se sustenta, tal como en su momento expusimos y desarrollamos en repetidas ocasiones, en la idea de que es el propio sujeto quien va a conseguir su actualización y su salida a flote. La ayuda que el terapeuta puede ofrecerle al cliente no es tal si se entiende como una guía, sino tan sólo supone una ayuda para la autoayuda. Es cierto que nuestro autor se ve obligado a elaborar sutiles definiciones con las que poder diferenciar el concepto de ayuda común con el que él propone, pero la intención está clara, y es que el individuo no necesita más fuerzas que las suyas para realizarse. Desde este punto de vista, el paciente –concepto que él rechaza-, es al mismo tiempo el terapeuta. El diálogo terapéutico es en realidad un monólogo, en el cual el sujeto habla consigo mismo continuamente. No en vano, el orientador no es más que un espejo que, de ningún modo pretende añadir nada nuevo a lo que el cliente trae de suyo. Aunque, todo hay que decirlo, tal situación terapéutica llega a provocar una auténtica desazón en el individuo que viene buscando ayuda.

En segundo lugar, la dispersión de la substancia divina en la antigüedad tiene su paralelo en la, digamos, gnosis rogeriana; de tal forma que una vez inmanentizada, tal dispersión se transforma, según el pensamiento de nuestro autor en un acontecimiento en este sentido del sí mismo o *self*. En este caso, lo-



que-el-individuo-es, y que en la psicoterapia centrada en el cliente supone el aspecto central de todo el universo rogeriano, puede entenderse como disperso, sumido en un cuarteamiento fruto de la huida del sujeto hacia situaciones menos 'peligrosas', amenazantes, que la que supondría mostrarse tal como es. En el fondo, todo el proceso terapéutico no es más que un largo camino hacia la reunificación del sí mismo. Es decir, que la sensación orgánica, como punto de partida, es aceptada y asumida en un proceso de simbolización consciente que permite al individuo reactualizar el concepto de sí mismo real. Mientras no sea así, habrá necesidad de terapia, de un proceso soteriológico fundado en la identificación entre el salvador y el salvado.

En tercer lugar, queda una idea que, en el apartado que estamos tratando, resulta ser la de un mayor alcance, si bien suele pasar desapercibida. En la gnosis antigua, Dios no es cercano al hombre y, comparado con el de los cristianos, no podría ser llamado Padre en ningún caso, aunque de hecho así se haga. La divinidad, el Dios desconocido, no pone en marcha un proceso soteriológico con fines altruistas para salvar al hombre, aunque pueda darse un efecto colateral en este sentido, sino que busca su propia salvación. Hay una clara instrumentalización de lo que desde la vida natural se conoce como ser humano. Si Dios se dirige al hombre es porque se está dirigiendo hacia sí mismo en realidad. Hay un interés personal que le lleva a poner en marcha el regreso de la substancia pleromática a su origen, a poner coto a la dispersión de la misma en pos de una ansiada y esperada reunificación. Y esto, aunque al principio pueda costar verlo, es exactamente idéntico a lo que ocurre durante el proceso terapéutico centrado en el cliente. En Rogers, coinciden, tal como hemos visto, el terapeuta y el terapeutizado; la terapia, estrictamente hablando es cosa del propio interesado, con lo cual, y teniendo en cuenta la labor que el cliente ejerce consigo mismo, este se autoinstrumentaliza, pues, desde la dicotomía entre su 'ser-inactualizado' y su 'ser-con-potencia terapéutica', el segundo, jugando el papel que juega la divinidad en la gnosis antigua, ama al primero y lo valora solamente en cuanto escenario de transformación de sí mismo. En nuestro autor, es el lado humano que hace de Dios el que pretende salvarse, y para ello debe poner en marcha un proceso soteriológico con su lado doliente o inauténtico; este, sólo importa en la medida en que puede ser considerado como portador de lo divino;

teniendo siempre en cuenta que la salvación, propiamente dicha, no es de él, sino de esa parte divina que contiene que, a su vez, pertenece a quien tiene capacidad soteriológica. No obstante, resta una matización, ya que Rogers no entiende ambos aspectos humanos como hipóstasis separadas –sería insostenible desde su estilo de pensamiento dada la evidencia al respecto-, sino que el individuo *es* las dos cosas al mismo tiempo; no hablamos de homúnculos ni de chispas o porciones divinas en este caso, sería incompatible con el inmanentismo radical de su teoría.

Como puede verse, en esta nota característica del gnosticismo, los conceptos de *dispersión*, *autorredención* e *identificación de lo divino con lo humano*, vienen íntimamente relacionados, no pudiendo entenderse los unos sin los otros. La autoayuda fundada por Rogers no consiste, pues, en un simple potenciar los recursos que el individuo ya tiene o sacarles el máximo partido; esto sería algo muy compatible con el sentido común y no contradiría, si se entiende bien, el pensamiento cristiano. Lo que en realidad propone Rogers es que hay una identificación plena y efectiva entre quien necesita ayuda y quien *puede* ayudarle, y que siendo algo normativo, salirse de esta prerrogativa es una violación del derecho del individuo. En la gnosis antigua, el hombre se identifica con Dios, y este tiene poder más que de sobra para autosalvarse; creer lo contrario sería casi una blasfemia; e igual valoración podría hacer Rogers si no fuera porque hablamos de un paradigma que ya ha eliminado la divinidad de sus cálculos.

Cabría apuntar una idea, para terminar este apartado, que aunque sólo está relacionada indirectamente con lo que estamos exponiendo, merece la pena por lo interesante. Debemos notar que, el rechazo en la cultura actual del concepto de *salvación*, no es en último término del significado en sí, sino de ser entendido fuera del paradigma gnóstico de la autoayuda. No es que el hombre no necesite algún tipo de redención, sino que teniendo en cuenta la identificación axiomática de lo humano con lo divino y viceversa, casi resulta insultante quitarle al hombre la condición de autorredentor, o tan siquiera insinuarlo. En verdad, podría deberse ello a un inevitable llamado –inscrito en la propia naturaleza humana- a juzgar de forma solemne, sagrada, aquello –aquel- que es capaz de elevar al hombre hasta la plenificación o realización de su aspiración más escatológica. *Divino* y *redentor*, por propia definición, son inseparables. Pero, si el verdadero ser del hombre está disperso y debe ser reunificado, no acata el hombre moderno

que, por ser él simplemente humano –sobre todo si se juzga desde el actual paradigma inmanentista- no puede tener capacidad redentora. La redención o salvación, desde el punto de vista gnóstico se entiende, una vez más, en contradicción con lo que de manera primaria se le presenta al hombre, quien no puede por menos que adorar y rendir pleitesía a aquellas realidades que, asíéndolo de la muñeca, pueden sacarle a flote. Este apartado representa, por ello, un punto esencial para entender el ámbito existencial en el que desemboca la paradoja permanente del pensamiento basado en la matriz de la gnosis.

#### 6.2.6. Idea nuclear VI

*El proceso soteriológico se estructura en base al conocimiento, que incluye la reminiscencia, para alcanzar el descubrimiento de una condición preexistente. Es como si la capacidad propia que tuviese dentro el individuo humano estuviera desactivada. Por ello, con la gracia no se obtiene una transformación directa, sino una iluminación. Lo necesario es acceder a aquel plano, que está al alcance de quien ha recibido la gracia.*

Varias son las ideas que debemos abordar en este apartado. Primero de todo, tenemos frente a nosotros el concepto en sí de *gnosis*, el eje central que da su sentido a todo el proceso soteriológico tal como es vivido desde el decurso de la vida cotidiana del individuo. Se trata de conocer, y lo que salva no es la fe, la *pistis*, sino la gnosis o conocimiento. Pero -y aquí viene la primera matización-, ya dijimos en su momento que no hablamos de un conocimiento ‘normal’. No es una cognición de corte intelectual o académico, sino que su carácter viene determinado por el trascendentismo idiosincrásico del gnosticismo antiguo. Si lo inmanente no cuenta, tal conocimiento está revestido de un misticismo desencarnado. Es un conocer que trasciende al sujeto hasta el extremo, no pudiendo definirse como parte de ningún proceso mundano; supone una especie de trance, un situarse más allá de lo histórico, sin entrar en contacto con nada de este mundo. Es un conocimiento sobrevenido. Y ocurre también de esta forma,

paralelamente, en Rogers: desde el extremo inmanente, lo que importa ahora no es trascenderse sino contactar lo máximo posible con uno mismo, con lo más inherente al propio yo, que son los sentimientos, las emociones, las sensaciones orgánicas en definitiva. En nuestro autor, se da un conocimiento que viene definido por lo emocional, que es lo que le da su validez. De esta manera, el carácter especial que tiene el conocimiento en el pensamiento gnóstico, adopta una forma trascendentista en la antigüedad y otra inmanentista en el pensamiento moderno rogeriano. Pero tal lejanía es sólo histórica, pues no es difícil encontrar señas que nos permitan caracterizar el conocimiento del que habla Carl Rogers como *tráncico*. Para entender esto debemos retrotraernos al momento en el que hablamos de la relación entre *autexousía* y *eleuthería* en el pensamiento rogeriano; recordemos que no había una continuidad entre el libre albedrío o libertad de decisión del individuo y el desarrollo de su libertad de espíritu. El sujeto, durante el proceso de psicoterapia es liberado sin que en ello sea causado por el libre ejercicio de su libertad de elección. Si al proceso y al momento en el que ocurre la 'liberación' del cliente se le sustrae el libre albedrío en el sentido que nos interesa, entonces no hay más remedio que admitir su carácter tráncico, y, en último término, la "naturaleza mediúmnica de su psicoterapia"<sup>448</sup>. Es como si el sujeto que está siendo sometido a terapia fuese arrebatado de la escena histórica hacia

---

<sup>448</sup> John KEITH WOOD, Carl Rogers and Transpersonal Psychology [En línea]. En: Internet

<[http://www.adpca.org/sites/default/files/library/Carl%20Rogers%20and%20Transpersonal%20Psychology\\_John%20K.%20Wood.pdf](http://www.adpca.org/sites/default/files/library/Carl%20Rogers%20and%20Transpersonal%20Psychology_John%20K.%20Wood.pdf)> (Consulta, 16 de marzo de 2013), pág. 8. En la misma página, este autor añade: «When engaged in psychotherapy, Rogers concentrated his attention on the subjective world of the client, trying to understand - in league with the person - the meaning that that person's experience had for him or her. In centering on this unique person, he was often surprised. Not only did he become aware of the meaning of another's personal subjectivity, he also became conscious of something that was not easily classified as "personal." Clearly involving a mediumistic trance» Con respecto a esta cuestión, en nuestro propio trabajo, aparece en otras ocasiones una llamada de atención sobre el acercamiento de Rogers a temas esotéricos como el espiritismo, y otros indirectamente relacionados como los estados alterados de conciencia.

un estado más allá de su libre voluntad. El papel del sobre-ser de los antiguos es aquí jugado por la naturaleza nihilista del *self*. Como puede verse, la psicoterapia centrada en el cliente, es prácticamente un camino iniciático que facilita al cliente un conocimiento sobre sí mismo que, con los ingredientes de la *vida normal*, la que se entiende como creación, no podría nunca ser alcanzado, ya que estamos hablando del saber sobre un mundo oculto.

Pero el tipo de conocimiento que propugna la gnosis, no es algo que no se tiene aún y se espera tener, desarrollar, sino que supone una especie de estructura preexistente que define al verdadero hombre, al auténtico, al que merece llamarse así. Carl Rogers habla de 'ser lo que ya se es' de antemano; y con ello pretende que desde el comienzo de su historia –la infancia- el individuo ha ido alejándose de manera paulatina de su verdadero yo, con lo cual, el conocimiento del que hablamos, la *gnosis*, consiste sencillamente en descubrir lo que uno tiene dentro desde siempre. Es como un reavivar, una reminiscencia, un recordar lo que nunca debió olvidarse, y que nos puede llevar a la salvación, o, en palabras de Rogers, a ser un individuo en pleno funcionamiento.

De esta forma, el concepto de gracia, que adopta en la antigüedad un papel iluminista, es análogo al que cumple la ayuda del terapeuta en la psicoterapia centrada en el cliente; en ninguno de los dos casos se añade nada al bagaje en sí del sujeto. La gracia podría interpretarse como venida de fuera, y añadiendo algo nuevo al individuo; pero si el hombre es Dios, no puede necesitar nada para ser completado; en todo caso hace falta que 'se dé cuenta' de lo que ya es, y este es el papel de la gracia, que ilumina al sujeto. Por esta misma cuestión podemos observar el paralelismo con el concepto de *ayuda* en la teoría rogeriana. Efectivamente, Carl Rogers habla del terapeuta como de alguien que 'ayuda' al cliente, pero tal movimiento del orientador no añade nada nuevo a la persona que tiene delante. La 'ayuda' de Rogers también cumple una función iluminadora, puesto que *refleja* al cliente lo que este ya es de antemano; en este contexto hablamos de sus sentimientos, emociones, sensaciones, etc. Es necesario que el cliente pase por un 'darse cuenta', por un descubrir eso que él ya es y que es lo que en realidad puede salvarle.

Podemos decir que las fuerzas de redención ya viajan con el propio cliente, con lo que el terapeuta no es alguien que venga de fuera exactamente, al menos en lo que se refiere a su papel de terapeuta. Sólo pretende iluminar, mostrar o poner frente al sujeto que quiere ayudar, las realidades personales que él mismo manifiesta y expresa. De esta manera, una vez más, el cliente pasa por un proceso de iniciación consistente en la instrumentalización de sí mismo; no podría ser de otra forma si se quiere realizar la dicotomía Dios/hombre. No olvidemos que el ser humano, desde el punto de vista Rogers, no puede ser un fin en sí mismo, puesto que, siempre y en último término, *es* proceso. La actitud mesiánica del individuo para consigo mismo, no le permite a este ser quien es naturalmente, de forma primaria, sino que –y esto ya lo analizamos en la idea quinta- al mirarse a sí mismo, no ve lo-que-se-ve, las características que lo definen como humano enraizado en la vida, sino sólo lo-que-puede-llegar-a-ser según una realidad oculta.

#### 6.2.7. Idea nuclear VII

*El proceso de búsqueda se centra en el propio yo. El gnóstico anhela lo que él es, se anhela a sí mismo porque es Dios. El yo o sí mismo es un objeto directo de búsqueda y de conocimiento, hasta tal punto que es lo que en realidad salva. Es esperable y comprensible que lo que mueva a actuar al hombre (el espiritual al menos) sea el sí mismo oculto. El “extraño” que hay dentro de él, su verdadero yo, se aparece como otro. De alguna forma él ya es yo y otro al mismo tiempo. La alteridad, lo que representa el mundo de lo diverso, en contraposición con el Uno, no mueve al hombre a actuar.*

Habremos podido comprobar cómo, desde prácticamente todas las perspectivas, el yo está presente como elemento central en la doctrina gnóstica. En realidad, el gnóstico antiguo no se centra en buscar a Dios, o mejor dicho, sí lo hace pero teniendo en cuenta que él es Dios. El verdadero yo del gnóstico –pneumático- es una porción de la divinidad, con lo que, buscarla es buscarse a sí mismo y viceversa. No obstante, ya vimos que, desde una perspectiva vital, la atención está puesta por parte del gnóstico antiguo en el propio yo. Ya hemos

analizado la supremacía de la esencia del individuo auténtico con respecto a cualquier otra cosa presente en el mundo. Esto supone que, si se parte de tal idea, el centramiento en el propio yo tiene una gran lógica. Por ello, el anhelo, el deseo y la búsqueda, tienen como meta a aquello que es verdadero y proviene del Pléroma, lo que está destinado a volver a él.

Desde este punto de vista, la teoría centrada en el cliente es el reverso de la doctrina antigua, por cuanto que el subjetivismo radical que propugna, le lleva a situarse en un más acá absoluto. El inmanentismo de nuestro autor, tiene al final como consecuencia una búsqueda equivalente a la que estamos acostumbrados con la gnosis antigua y su carácter radicalmente trascendentista. Desde ambos extremos se alcanza el mismo objeto. La tendencia rogeriana a plantear la consumación del yo como un objeto de búsqueda directa, sin ningún tipo de intermediación, tiene su origen en este tema. El fundamento de la felicidad, del ser, y de toda posible redención humana está en uno mismo; y tal búsqueda tiene un poder soteriológico único y ejemplar. El conocimiento en la gnosis tiene unas características, y el punto de llegada de tal conocimiento es la chispa precósmica ínsita en lo humano, que no pertenece en realidad al mundo y que es su enemiga en último término.

Esto nos lleva a otra cuestión relacionada. Hablábamos en puntos anteriores de la dualidad que se observa en Rogers al enjuiciar la propia labor terapéutica del cliente consigo mismo. Doblemente puede interpretarse como doliente y terapeuta, cumpliendo una labor análoga a la que Dios desarrolla con el ser humano. En este caso el cliente es hombre –en el sentido de la gnosis antigua– y Dios. Pero ahora aparece otra dualidad; por un lado está el yo de la vida natural o primera, por otro el que se aprecia verdadero, aunque aún no se manifieste. Rogers mantiene la ‘hipótesis’ perenne del tal yo, de tal sí mismo. Pero este último yo representa en realidad al “extraño” del que hablaban los gnósticos antiguos. Tal como señala JONAS:

«En esta posición, lo “extraño” es lo remoto, lo inaccesible; y su condición comporta majestad. Así, lo “extraño”, en términos absolutos, es la totalidad trascendente, el “más allá”, y un eminente atributo de Dios»<sup>449</sup>

El ser consciente de la existencia de tal yo, no supone en principio un estado de placer o alegría, sino todo lo contrario. El mismo sufrimiento que comporta el proceso hacia tal sí mismo desde el punto de vista de la psicoterapia centrada en el cliente, está también presente en el *autoextrañamiento* del pneumático al hacerse consciente de tal condición. Pero ese yo es sobrevalorado, entronizado como el mayor tesoro que pueda alcanzarse, con lo que se entiende todo sufrimiento al respecto como el precio de la salvación eterna. Las sucesivas reconfiguraciones del *self* en la teoría rogeriana, vienen acompañadas de su correspondiente sufrimiento, el cual también puede incluir el dolor por lo que no se es y debiera ser, y una especie de nostalgia por algo que, en realidad, nunca se ha tenido.

En repetidas veces, nuestro autor quiere eliminar la distancia que tradicionalmente ha habido entre el consejero y el orientando. No es una cuestión meramente de papeles, sino un ir más allá que se sitúa en la misma conceptualización de uno y otro. El cliente es yo y otro al mismo tiempo<sup>450</sup>; frente a sí, no tiene a *otra* persona, sino a un ‘otro yo’, el terapeuta en su afán por reconceptualizarse contra lo que supone la vida primera. El ‘respeto’ de nuestro autor hacia lo que el cliente ya lleva dentro y su potencia es tal, que es tratado casi como algo sagrado que no debe ser modificado en ningún momento. Al sujeto que tiene en frente no le sobra nada; en todo caso las actitudes que le han llevado hasta la situación de enajenamiento, las cuales, a su vez, tampoco deben ser

---

<sup>449</sup> Hans JONAS, *La Religión Gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, col. “El Árbol del Paraíso”, Ediciones Siruela, Madrid, 2000, pág. 85.

<sup>450</sup> Podemos ver ejemplos de esta misma idea no sólo en la gnosis antigua, sino también en lo que al principio llamamos la gnosis antigua recuperada o actualizada, por diferenciarla con la moderna en sentido estricto. Uno de sus representantes es Frithjof SCHUON, que en *Senderos de gnosis* (col. “Biblioteca Frithjof Schuon”, Sophia Perennis, Barcelona, 2002, p. 79) nos dice lo siguiente: «Para el “volitivo” o el “afectivo” (el *bhakta*), Dios es “Él” y el *ego* es “yo”, mientras que para el “gnóstico” o el “intelectivo” (el *jnâni*), Dios es “Yo” -o “Sí”- y el *ego* es “él” o “el otro”».



reprimidas. Como vemos, el juego entre alteridad e identidad es totalmente diverso al que normalmente se vive en lo cotidiano, sobre todo si no se ha pasado por un proceso de terapia rogeriana. Lo que tiene una carga salvífica es precisamente lo contrario de la alteridad, porque no hay nada más allá de mí mismo que pueda redimirme: el advenimiento de la gnosis no está facilitado por un redentor que viene de fuera del individuo, sino de dentro del mundo, porque es substancia pleromática al igual que él; de un modo equivalente, la irrupción del *insight* con todo lo que ello conlleva, no es obra del terapeuta como agente externo, entre otras cosas porque lo que el cliente *ve* en él no pertenece a él sino a su propio yo que está emergiendo. Se confirma de esta manera la ruptura sujeto-objeto; lo objetivo, tanto en lo antiguo como en lo moderno, no es causa de nada, en el primer caso porque lo es todo, en el segundo porque esto es patrimonio de lo subjetivo.

Por el advenimiento de la gnosis, tanto en el pensamiento antiguo como en el moderno representado ahora por Carl Rogers, el sujeto es iluminado y se le revela lo único que es creíble; así, se llega a autorreconocer como centro del universo, como Dios, entendiendo este concepto en sentido literal. Tengamos en cuenta que en el gnosticismo antiguo esto es así de forma evidente, si bien en el moderno –al menos en el de Carl Rogers, que es el que nos interesa– la consecuencia es así de exacta también si se tienen en cuenta algunas ideas necesarias. No es que en este autor el individuo sea solamente considerado como cargado de potencias sin igual, no es un problema consistente en estar reducido a un superhombre que goza de unas capacidades más allá de lo simplemente humano; aunque esto podría integrarse en nuestro análisis, lo verdaderamente concluyente para llegar a la afirmación que pretendemos, es el trasfondo idealista de Rogers. Verdaderamente, a él no le interesa la realidad objetiva, no al menos la de los *objetos*, sino lo que el individuo experimenta, su sensación orgánica y, a la postre, la forma que tiene de simbolizarla para hacerla suya y alcanzar su control, desarrollándose todo en el mundo de lo eidético. Pero hemos de recordar que, al amparo de la historia de la filosofía, durante el capítulo del idealismo, al ser humano se le atribuye mucho más que una simple competencia mundana para organizar su vida; más allá de esto, es un verdadero creador del mundo, en el sentido más literal de la palabra; nada más cercano al concepto de divinidad.

COLLINGWOOD, hablando, entre otros autores, de Kant y Hegel, hace el siguiente apunte:

«En cada caso su respuesta fue, en el fondo, la misma, a saber, que la mente hace a la naturaleza; la naturaleza es, por decirlo así, un producto subalterno de la actividad autónoma y autoexistente de la mente».<sup>451</sup>

Este trasfondo es fácilmente colegible en la obra rogeriana. Entendemos que ya ha sido mostrado a lo largo de toda la investigación, con lo que no vamos a detenernos en ello. Pero sí viene bien un apunte sobre cierto aspecto que enlaza a Rogers con los mismos orígenes de la gnosis moderna. COLLINGWOOD señala en la misma obra y página de la cita anterior:

«De aquí que, cuando al correr del siglo XVIII se fue desplazando el centro de gravedad del pensamiento filosófico de la teoría de la naturaleza a la teoría de la mente, correspondiendo a Berkeley en esta ocasión una significación pareja a la de Sócrates entre los griegos, el problema de la naturaleza tuvo que formularse de esta manera: ¿Cómo es posible que la mente pueda tener conexión alguna con algo que le es tan extraño, con algo esencialmente mecánico y no-mental, es decir, con la naturaleza?»

Evidentemente, aquí se está hablando de la comunicación de las substancias, el viejo problema que no hace más que heredar del pensamiento gnóstico antiguo el peligro de la disolución de la analogía del ser. En realidad, es herencia también para toda la gnosis moderna, aunque esta vez haya que mirarlo desde la pérdida de la trascendencia. En los comienzos de la filosofía moderna, se marcó el rumbo y se diseminó una muestra de cómo habría de autodirigirse el pensamiento moderno soporte de la gnosis en la época actual. No es difícil ver cómo la entronización del yo tiene su origen en esta problemática mal resuelta de

---

<sup>451</sup> Robin George COLLINGWOOD, *Idea de la naturaleza*, trad. de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 2006, pág. 23.

la dicotomía entre espíritu y materia, entre *res cogitans* y *res extensa*<sup>452</sup>. Con tal problemática está relacionado cada uno de los elementos que se observan de continuo en el pensamiento de la gnosis en la actualidad. La cuestión de la alteridad y el papel que juega, la relación sujeto-objeto, la inafectabilidad de la

---

<sup>452</sup> Descartes retomó los problemas fundamentales de la filosofía tras el relativo paréntesis del Renacimiento, y entre su legado, en muchos aspectos discurso programático de la modernidad, quedó la separación de las dos sustancias. La idea de la glándula pineal no solucionó el problema de la comunicación entre ambas. Más tarde, Malebranche, lo abordó desarrollando la teoría que se conoce como ocasionalismo; aunque en sentido estricto, más que solucionarse fue escamoteado: la materia no puede influir directamente sobre el espíritu ni viceversa, con lo que debe ser el mismo Dios la causa directa de dichas modificaciones, con *ocasión* de la circunstancia aparente. Más adelante, Spinoza, partiendo de la teoría de Malebranche, alcanza el panteísmo, acercándose así más a la gnosis que sus predecesores. Tanto Descartes como Malebranche profesaban la fe católica, con lo que dicho límite mantuvo a raya, de alguna forma, un error demasiado explícito. Spinoza, sin embargo, saca la conclusión de que las criaturas no son más que manifestaciones o accidentes de Dios, sustancia única e infinita; tal idea sería consecuencia de la no interacción entre las sustancias. Por otro lado, podría decirse que esto no es más que llevar hasta las últimas consecuencias la tesis racionalista de Descartes. Leibniz, por último, adopta la solución de la *armonía preestablecida*, intentando con ello deshacer el monismo panteístico del anterior filósofo, para ello, expone el concepto de *mónada*, y desarrolla toda la teoría que necesitará para hacer frente al mismo problema que hicieron suyo los pensadores que le precedieron. Por otro lado, puede parecer que esta pequeña digresión se aparte de la idea nuclear que estamos tratando, si bien es en realidad la base de la misma. La reclusión en el yo y su entronización es la evolución del problema irresuelto de la comunicación de las sustancias, ya que la fundamentación que hace Descartes (*cogito*) de la ciencia y del conocimiento verdadero no desaparecerá nunca de la filosofía moderna; fundamentación muy bien relacionada con la separación de materia y espíritu. La evolución posterior de la filosofía pasará por el empirismo sobre todo, el cual, y en base a su enfrentamiento intelectual con el período anterior, preparará la venida del kantismo y el hegelianismo, quienes abrirán la posibilidad definitiva de lo que hoy se conoce como gnosticismo moderno.

verdadera esencia humana, etc., se ramifican hacia la hipertrofia de lo subjetivo en Rogers y hacia una velada pérdida de consistencia de la realidad extramental. Así, no tiene sentido la apertura a la realidad, el salir afuera, ni mucho menos valor salvífico.

### 6.2.8. Idea nuclear VIII

*La transformación que tiene lugar con la llegada de dicho conocimiento es súbita, de golpe. En el caso gnóstico, el proceso de transformación no es propiamente hablando un proceso, sino más bien un salto intemporal y ahistórico de carácter súbito. No hay una conexión manifiesta, primaria, entre el rito o acción que propicia la gnosis y la llegada de esta. Si situamos al individuo humano en el contexto de la vida puramente natural, tal como se presenta, no existe relación alguna entre ningún hecho histórico y el advenimiento de la gnosis.*

Cuando hablábamos del conocimiento en sí que promulgaban los gnósticos y de su caracterización, dejábamos claro que no se trataba de cualquier tipo de captación cognitiva o académica de lo real, sino que tenía unas connotaciones peculiares. En el punto que comenzamos ahora resaltamos otra característica idiosincrásica de la *gnosis*; merced a la relación encontrada entre lo histórico y lo eidético en el pensamiento antiguo, no podía concebirse un saber que proviniera de lo natural, de algo propio de lo creacional, temporal y espacial. Por esta razón, entre la ignorancia y la sapiencia, tenía que haber por fuerza un salto 'fuera del tiempo': esto era el advenimiento de la gnosis. En la psicoterapia centrada en el cliente hay un concepto central que define lo que se espera de la terapia, su meta o, cuanto menos un hito de relevancia crucial, esto es, el *insight*. Tal concepto hacía referencia al momento en el que el individuo alcanzaba una percepción inmediata y cuasi-sobreenvenida, de lo que Rogers entendía –podríamos decir– como lo *en-sí*. Y ya señalamos al analizarlo cómo había que diferenciar dos grandes momentos de la consecución de la meta de la terapia. Por un lado, ésta es proceso, y como tal hay una progresión desde la organización rígida del *self* hasta su reconfiguración auténtica, en base a la realidad de la sensación orgánica. Pero

tal proceso –y esto es lo que más nos interesa-, se da en base a un jalonamiento desarrollado a base de *insights* parciales, los cuales tienen lugar de repente<sup>453</sup>. Lo que realmente importa en último término es este *insight*, pues el proceso en sí total no es más que la suma de estos; la conclusión parece lógica, y es que el advenimiento de la gnosis rogeriana también ocurre de manera súbita, aunque nuestro autor tenga que hablar de proceso como quien habla de una carcasa en donde se almacena lo auténticamente verificable, que es lo repentino.

Se puede observar de esta forma una particular manera de salvaguardar, desde el punto de vista rogeriano, su fidelidad a lo puramente inmanente. En realidad, para nuestro autor, la meta de la terapia es el propio curso de la terapia; mientras que en la gnosis antigua hay una separación radical, lejana y encontrada entre el proceso y el resultado, en Carl Rogers, el proceso mismo es el resultado. De ahí que en nuestro autor subsistan en un mismo decurso tanto una identificación con lo histórico como una desidentificación de lo mismo cuando irrumpe el *insight*. Es la eterna paradoja del pensamiento gnóstico de todos los tiempos, la ya célebre *coincidentia oppositorum* que ha caracterizado siempre este tipo de doctrina.

Nuestro autor tiene una ambición muy bien centrada en la capacidad del terapeuta para facilitar el crecimiento personal del sujeto que tiene frente a sí. Si bien conforme evoluciona su doctrina va decayendo la importancia directa de las técnicas, al ser instrumentalizada la persona misma del consejero; este adquiere un poder sui generis que le permite actuar sin actuar, intervenir sin intervenir y ayudar sin ayudar. Esta es la forma de Rogers de, sin saberlo, integrarse en el desarrollo de la gnosis moderna. Primeramente debe acercarse a la ruptura de lo literal con su significado, de lo histórico con lo espiritual, identificando cada polo con su opuesto, para después afirmar que el conocimiento soteriológico se obtendrá por esa misma identificación. En la gnosis antigua no había nada histórico que pudiese compatibilizarse con lo espiritual. Pero de las dos maneras se alcanza lo mismo: la salvación por el conocimiento. Mientras que en la antigüedad se afirmaba que no había nada de este mundo que pudiera elevar al hombre al saber precósmico, en la gnosis rogeriana se afirma precisamente lo

---

<sup>453</sup> "Suddenly".

mismo, pues en ambos casos hay un *kenoma*; este se resuelve en la gnosis de los primeros siglos mediante un rechazo de lo histórico, en Carl Rogers tiene lugar por una identificación absoluta con ello; y también en ambos casos la historia se desnaturaliza por una incompatibilidad de base de esta con respecto a la *idea*. De esta manera, en ambos casos, el rito o el instrumento en sí no conduce a la gnosis en ningún caso, en la antigüedad porque se rechaza absolutamente la vida natural, y en el segundo, porque al ser esta asimilada literalmente, se asume como la meta en sí, y por lo tanto deja de ser lo que era de forma primaria.

Por ello, el *avatar*, en las religiones del Dios desconocido, provenía de un lugar absolutamente desgajado de esta vida, mientras que en el pensamiento centrado en el cliente, se encuentra en lo más inherente al propio sujeto de terapia; el cual sigue sin ser de 'este mundo'. Tenemos así otro aspecto sumamente ligado a lo que estamos hablando, que es la imposibilidad de transmitir ningún conocimiento, no al menos por medios naturales; *no es posible la transmisión de la verdad*. El experimentalismo extremo de Carl Rogers es buena prueba de ello, sobre todo en su afán por hacer que el cliente experimente de forma personal 'la verdad', y no diciéndosela con palabras o intentando convencerle<sup>454</sup>.

---

<sup>454</sup> En *Psicoterapia centrada en el cliente*, nos dice lo siguiente: "Al escribir este libro a menudo he pensado en la idea de un semántico, de que el significado verdadero, genuino, real, de una palabra nunca puede ser expresado en palabras, porque el significado real sería la cosa misma. Si alguien desea transmitir un significado real semejante, debe taparse la boca con la mano y *señalar*. Esto es lo que más me gustaría hacer. Gustosamente arrojaría todas las palabras de este manuscrito si pudiera, de algún modo, *señalar* efectivamente la experiencia terapéutica. Es un proceso, una cosa-en-sí, una experiencia, una relación, una dinámica" (pág. 13). Aunque aparentemente sencillo, es este un texto cargado de contenido ideológico y antropológico; Rogers defiende un experimentalismo a ultranza; la *palabra* es un mal menor: "Es sólo la lamentable inadecuación de la capacidad del hombre para comunicarse lo que hace necesario correr el riesgo de tratar de captar esa experiencia viva mediante palabras" (pág. 14). Pero, ¿no es la *palabra* parte de la vida natural del hombre? De nuevo hemos de dar la espalda a lo que primeramente se nos aparece, lo cual no es lo auténtico, sino un simple *kenoma*. El saber no puede ser 'dicho', sólo experimentado por una entidad subjetiva, al modo de una *mónada* cuyas ventanas sólo dejan pasar la cosa-en-sí que es la vivencia pura que, partiendo de un sujeto, se convierte

La palabra 'convencer' no se encuentra en el lenguaje de nuestro autor. Simples "ahá", y algún que otro monosílabo son suficientes, además de miradas, gestos y toda la parafernalia kinésica y paralingüística necesaria. No olvidemos que en la teoría rogeriana, el organismo y todo su mundo de sensaciones y experiencias (conscientes o no), cumplen la función que en la gnosis antigua cumplía el pléroma. Y de ahí es precisamente de donde se espera venga cualquier *avatar* que tenga un poder salvífico.

A colación de esto, aparece el concepto de *lo oculto* en Carl Rogers. Es esperable que a base de elaborar conceptos y elementos que le sirvieran para explicar sus actuaciones terapéuticas, nuestro autor terminase por construir, tal vez sin caer en la cuenta, todo un mundo al margen del natural. Lo cual es inevitable dado su rechazo del aspecto trascendente de la vida humana; Rogers se ve obligado a encerrarse en lo más inherente al hombre; si bien, es del todo imposible mantenerse por mucho tiempo en este, digamos, *locus ad hoc* sin ver la vida que se desenvuelve en el entorno, nuestro autor, a la postre, se alía con una nueva empresa, la de permitir que su concepción inmanentista del hombre y de la vida en general se convierta en un mundo en sí, aunque *de facto* oculto. Tal universo está ahí, no obstante, esperando a ser observado por cada individuo; esta es la meta última de la terapia, que consiste ni más ni menos en un cambio de perspectiva. Se trata de pasar de mirar en una dirección a mirar en otra; es un volver la mirada hacia lo que soy en realidad. Lo que Carl Rogers propugna es un proceso de conversión que no llama ni interpela a la persona, sino que le enseña el bienestar que podría tener si renunciara a lo que le muestran los sentidos de lo trascendente, a lo creacional. No se trata de crear nada nuevo en el individuo, sino de facilitar que vuelva a mirar hacia donde, supuestamente, miraba en sus orígenes.

#### 6.2.9. Idea nuclear IX

---

al final en una objetividad extrema; por ello no *tiene* sentido, porque ella misma en sí lo es, no cabe interpretación ante la misma ni esta se dirige al sujeto de nuevo.

*El cambio sobrevenido es absoluto, implicando una ruptura con la vida tal como esta se presenta. El nuevo hombre no puede mezclarse con el antiguo en ningún grado, porque del antiguo todo era malo salvo lo que se ha logrado rescatar, precisamente, con el advenimiento del conocimiento sobre sí mismo. El hombre tiene que dejar de poner la vista en el mundo y todo lo que tiene que ver con la 'creación', para dirigir su perspectiva hacia dentro de sí mismo. El problema es que el universo material, en todo caso, contiene pero no es aquello hacia lo que hay que dirigirse.*

En Carl Rogers, puede pasar desapercibido el auténtico alcance de los efectos de la terapia, merced al énfasis que el mismo autor pone en el maravilloso despliegue de las potencias del individuo. Lo que a Rogers le interesa sobre todo es alcanzar una plena actualización del sujeto; lo que en otros autores se ha llamado *realización* o *autorrealización*. Pero, precisamente, esto ocurre en base a la perspectiva solipsista del enfoque centrado en el cliente, en el cual lo que importa es llevar a término, implementar el proyecto intrínseco de todo individuo cuando se parte del supuesto de su bondad absoluta e innata.

La teoría rogeriana comienza en los mismos supuestos que cualquier persona puede observar en una vida 'normal', digamos. Intrínsecamente hay en esta un análisis de la existencia que incluye el sufrimiento y el dolor, la alienación, la ansiedad... Todo ser humano choca tarde o temprano con esta condición humana. Pero, a partir de esta reflexión, sólo caben dos caminos u opciones puras: acentuar el pesimismo sobre la vida y su inevitable naturaleza errónea –o su hastío constitutivo, su absurdo- o hacer ver y aceptar la doliente tendencia humana hacia lo que la tradición cristiana llama *pecado*. La gnosis habla de lo primero, y, de una forma u otra se emplea en absolver al hombre en pos de un paraíso hecho a su semejanza. A partir de ahí, el mundo recibe el nombre de kenoma, y es aplicable tanto al período antiguo como al moderno. En Rogers se puede distinguir tal concepto –que no el término- si miramos la historia de manera diacrónica, porque verticalmente no es concebible. En la antigüedad el pneumático estaba llamado a un proceso de conversión que consistía en pasar de abajo a arriba; en nuestro autor, consistiendo el progreso en un cambio de perspectiva, esta se realiza en una línea temporal, que no ontológica, que va desde



el *aquí* inclusive el momento en que el sujeto decide pasar a ser cliente, hasta el final del proceso terapéutico.

La actitud del antiguo tras el advenimiento de la gnosis es peculiar. A partir de tal acontecimiento, la vida debe ser abandonada; de hecho, el mismo entra como en otra dimensión; la posición en el kenoma es meramente anecdótica por lo inevitable, pero ha perdido toda su consistencia existencial. En la terapia centrada en el cliente, cuando el sujeto ha pasado por el proceso que le lleva a completar el *insight* y, por consiguiente, a la reconfiguración de su sí mismo, el kenoma rogeriano también es abandonado y deja de ser tenido en cuenta. La historia, simplemente como *kronos*, y nunca como *kairós*, es el camino por el cual el individuo ha dejado de ser el que era; pero de lo anterior no se ha rescatado nada, hay una auténtica contraposición entre el sí mismo anterior a la terapia y el que ahora se ha establecido. La madre que en este momento es capaz de experimentar odio hacia su hija con toda naturalidad, o quien ha desarrollado la habilidad para dejar de 'imponerse' algún 'debería', contemplan la etapa en que esto no era así, como una auténtica prisión que les alienaba y les robaba la libertad y la felicidad. Si bien con el cambio se ha eliminado también cualquier atisbo de la humanidad trascendente. No hay manera de compatibilizar la totalidad psicofísica que es el organismo y las exigencias que de él emanan, con la realidad objetiva de afuera, que en relación con lo primero provoca una interpelación, una vocación a algo, un saberse llamado. Todo lo que recuerda la vida anterior a la terapia es enemigo del resultado de esta. Hay por lo tanto, una ruptura absoluta con todo lo de antes, pues la nueva reorganización del yo afecta a cada aspecto de la persona. «El Eón futuro, que hay que realizar *ex novo* o "restaurar", se basa en el desprecio del presente»<sup>455</sup>.

Es como si lo nuevo no tuviese una relación de continuidad con lo antiguo, como si lo que antes había no tuviese ningún elemento que sirviese de fundamento para lo conseguido ahora. En realidad, lo único rescatable, y desde lo cual, casi a un modo cartesiano sirviese de punto de partida y soporte para la reconstrucción de un nuevo mundo, es la sensación orgánica de la cual se servía el niño por completo para autodirigir su vida. De hecho, fue la imposición por

---

<sup>455</sup> BORGHESI, ob. cit., p. 14.

parte de los padres de unos límites a sus impulsos, lo que asentó las bases para un nuevo y erróneo camino, ya en edad muy temprana. Pero el camino primigenio, le habría de llevar, virtualmente, adonde todo individuo sólo llega cuando se entrega al proceso iniciático de la terapia.

La afectación orgánica, como punto de referencia y desde la perspectiva apuntada, es el auténtico pléroma que se manifiesta en un primer momento del despertar como porción 'divina', como cabo salvífico, redentor del sujeto. Por ello comienza la andadura de la psicoterapia centrada en el cliente como terapia no-directiva a secas, desde cuya perspectiva se intenta no inmiscuirse en lo más sagrado, que es el *yo auténtico* que está por manifestarse. Aquella porción de auténtico mundo precósmico que se realiza en la sensación orgánica, no forma parte, precisamente, del mundo cotidiano del individuo, en el cual se desenvuelven lo real y lo irreal, lo verdadero y lo falso. El mismo individuo puede tener destellos de lucidez en los cuales defienda su deseo, exponga su sentimiento sea cual sea, y reclame para sí el derecho a ser escuchado aun cuando lo que exija contradiga lo que Rogers reduce a mera 'convención social'; pero tales chispas de lo que denominaría yo auténtico, están enfrentadas con lo que la sociedad y la moral del individuo, fruto de la introyección, establecen.

En definitiva, tras la gnosis, la antigua o la rogeriana, se rompe con lo anterior, no hay nada que merezca ser rescatado salvo lo que por definición se contradice con todo lo demás.

De hecho, podemos encontrar en Rogers un paralelismo con un elemento muy específico de la imaginería antigua. En la misma adopta una forma peculiar: la *gran conflagración*. Pero en Rogers, una vez más, se reviste de una inmanentización extrema, de tal manera que la disolución absoluta del kenoma, tal como es entendido desde el punto de nuestro autor, tiene lugar en el plano de lo más radicalmente inherente al sujeto. La "organización y funcionamiento psicológicos", así como una "estructura del yo más efectiva y menos vulnerable", son en realidad una superación *violenta* –del mismo modo que la gran conflagración del gnosticismo antiguo- de lo viejo, de lo que en Rogers se correspondería con el kenoma de la gnosis de los primeros siglos de nuestra era. La *violencia*, en este caso, se manifiesta por el desgarramiento sufrido por las personas que pasan por la experiencia terapéutica, si bien, no para alejarse del pecado, sino para conseguir la satisfacción de las propias necesidades (lo que uno decide

subjetivamente que son sus necesidades). Tras la gran conflagración rogeriana, lo que queda de la vida anterior, no es más que ceniza, o al menos eso debería ser, ya que de lo que se trataba era de abandonar todo lo que tuviera que ver con lo mundano, entendido desde la perspectiva de la psicoterapia centrada en el cliente. Por supuesto que nuestro autor diferencia grados, y admite que no siempre la reorganización del sí mismo debe ser igual de drástica; pero sí hay un enfrentamiento en el sentido mencionado entre el mundo de antes y el de después. Esta idea es apoyada por las consecuencias del proceso terapéutico que pueden ocurrir y no infrecuentemente, nos referimos a las alucinaciones y determinados síntomas psicóticos que ya en su momento expusimos. La ruptura con la realidad que se pretende tiene, evidentemente, consecuencias como estas.

#### 6.2.10. Idea nuclear X

*Todo cambio se reduce a modo de un simple retorno. El hombre no tiene necesidad de renovación espiritual de la propia naturaleza. La gracia o ayuda que recibe no actúa sobre su esencia sino sobre la circunstancia. No se construye nada nuevo, más bien lo que espera el hombre espiritual, el único llamado a la verdadera realización humana, es un destejer lo tejido desde la caída de Sofía. Alcanzar de nuevo el estado original del ser precósmico, lo que se es de antemano. No existe propiamente hablando la 'curación', no al menos en un sentido alopático.*

Volvemos a encontrar un retazo más de objetivismo en la teoría rogeriana, que presenta un paralelismo acusado con la antigua visión del mundo de la gnosis. En Carl Rogers, el cambio determinante en la vida debe recaer exclusivamente sobre el individuo, ya que nuestro autor no reconoce otra realidad que la subjetiva. La situación externa, la de carácter social, no forma parte de su teoría ni de su visión del quehacer terapéutico. Desde este punto de vista, la ayuda que el orientador pone en marcha para facilitar la emergencia de las potencias ocultas y bloqueadas del individuo, va encaminada a una regeneración

del sujeto; si bien, tampoco añadiéndole nada nuevo, sino todo lo contrario, provocando la liberación de su estructura preexistente mediante la eliminación de obstáculos.

Ello entronca grandemente con la gnosis de los primeros siglos desde la perspectiva contraria. Lo que los antiguos pretendían tampoco engloba las situaciones de injusticia social ni la circunstancia en la que el hombre comparte y se relaciona con los otros; a cuya idea se llega partiendo de la perspectiva contraria trascendentista. Pero hay una relación entre esta postura y el hecho de que en la gnosis se desculpabiliza al hombre, con lo que no tiene por qué responder de lo que ocurre a su alrededor. La gracia, por tanto, no cumple un papel regenerador en el individuo, en realidad; más bien pretende iluminarlo para que encuentre el camino de retorno. El objetivismo comienza aquí precisamente, ya que *ambas gnosis solidifican el proceso de caída para que pueda ser recorrido en sentido contrario*. Una vez que el hombre se halla inserto en la vida, no desaparece el camino que le ha traído hasta aquí; este permanece como algo objetivo, casi cosificado en Carl Rogers, pues se trata de destejer una urdimbre subjetivo-emocional. De alguna forma se presupone que la intrincada red de sentimientos, sensaciones y vivencias corporales sin forma y que, por pura definición se evapora al poco de nacer, permanecen con el correr de los años como un *paso* que facilita el ansiado retorno.

Así, destejiendo, es como se opta por lo bueno. No se contempla aquí el dominio en sí de los hábitos que tiene lugar a fuerza de trabajo personal o ascesis. Esta, desde la presente perspectiva, tiene lugar únicamente como un aguantar hasta que llegue la gnosis. Si el planteamiento fuese el cultivo de hábitos, entonces estaríamos hablando siempre de un mirar hacia delante, diciendo sí, de alguna forma, a la vida. Pero no es el caso en el pensamiento gnóstico; antes al contrario, Rogers adoptará como lema 'volver a atrás para avanzar', lo mismo que ocurre con la ideología gnóstica antigua. Desde este punto de vista, no existiría la 'curación' propiamente dicha. No en vano, ya no habla nuestro autor de pacientes, sino de clientes, y huye de la visión médica de la terapia y de los diagnósticos. En realidad hay aquí una corroboración de la visión de la terapia como *cura* pero no de ninguna enfermedad en concreto, sino de la vida en sí. 'Hay que rebobinar todo lo que hemos desplegado desde que en la infancia empezamos a creer a nuestros adultos'. A partir de aquello, todo ha sido construir

el kenoma, aunque podemos volver a ser lo que éramos fundiéndonos en la experiencia orgánica, tal como vivíamos cuando éramos niños antes de que nuestros padres nos facilitaran el camino de la alienación con sus consejos.

La función del proceso terapéutico es que el individuo desaprenda, desande el camino recorrido, para poder disolver en el fuego toda la podredumbre de la vida. *Curar* sería arreglar lo que no me permite vivir adecuadamente; pero en el sentido estricto de la palabra, ni Rogers ni los antiguos gnósticos querían *vivir*, sino hallar el camino de vuelta al punto primal, al hogar primigenio del que nunca debimos salir. Por eso, nuestro autor, no pretende construir nada nuevo, sino poner en su lugar la vida y la muerte, trasponiendo el significado de ambas; con lo cual, si no hablamos de curación por lo ya dicho, tendrá sentido decir que nacer es morir y morir es nacer.

#### 6.2.11. Idea nuclear XI

*Lo que se nos presenta primeramente, aquello que se conoce como 'la vida natural', es una realidad indispensable para poder entender y comprender bien lo que significa la gnosis. En todos los estudios sobre el pensamiento gnóstico antiguo se coincide en el posicionamiento antagónico de este con respecto al mundo. La vida es la condición a la que está sometido un ser inocente y luminoso que ha sido arrojado fuera de su origen. Lo que importa es el radical rechazo de la vida tal como esta se presenta.*

Llegados hasta aquí, tenemos suficientes datos para desarrollar el tema que ahora toca. Desde un primer momento, es fácil darse cuenta de hasta qué punto el protagonismo de la gnosis en lo que se refiere a la práctica humana vital, está determinado por el rechazo extremo y radical de la vida, de la existencia tal como es conocida de antemano por el individuo. En todos los ámbitos de esta podemos encontrar una visión negativa, un dar la espalda e incluso un luchar contra ella. Es la misma vida que es vivida en el escenario natural de la cotidianidad; digamos que es lo que todo hombre vive después de rechazarla y antes de ello, y

se manifiesta en cada momento de la existencia como el punto de partida inevitable para cualquier hacer y para cualquier pensar.

Por nuestra parte, señalar que el gnóstico utiliza como vehículo ideológico siempre, y en todo momento, su rechazo idiosincrásico a todo lo que significa el 'vivir natural'. No se puede dar la espalda al afán humano de felicidad, pero se lo desgaja y desenraiza de su sitio original, del lugar en el que nace de forma evidente. Para ello se utiliza la condición humana de sufrimiento y desorientación como arma arrojadiza. Rogers sigue esta filosofía, ya que la imaginería demoníaca que se utilizaba en la antigüedad, no tiene por qué tener un valor más allá de lo ornamental o, en todo caso, juzgarse como un recurso más de la época. Nuestro autor rechaza la concepción de la verdad tal como es entendida desde el sentido común, no en el sentido trivializador de la palabra, sino en la medida en que la búsqueda de la misma o su coherencia con ella son lo que marcaría el límite al actuar y al pensar. Por supuesto que no puede Carl Rogers decir que no a esto, pero la *verdad* no juega un papel rector en su discurso sino tan sólo como algo puramente formal. Pensemos que, la idea de que no hay nada objetivo en el sentido más realista de la palabra, es algo que repugna a la razón que todavía no se ha contaminado por el pensar filosófico de los últimos tiempos, como podría decirnos Volpi. Y es que, el rechazo de todo lo que tenga que ver con la vida, llega hasta Rogers de la mano de toda la tradición nihilista de la que es heredero.

Para los antiguos, la vida era el lugar al que el pneumático, ser luminoso en su porción ínsita, había sido arrojado por el pecado de Sofía. El kenoma, la estancia en la que la vida nacía y se desarrollaba, era, en el sentido más literal de la palabra, un lugar infernal, pues compartía con el concepto de infierno tradicional, según JONAS<sup>456</sup>, tres características bien definitorias: "Torpor", "sueño" y "olvido". Esta es la condición a la que está sometido ese ser inocente que es el hombre.

El rechazo de lo vital no se reduce al reconocimiento de esta condición, sino que se desenvuelve hacia cada uno de los aspectos que definen la vida o son propios de ella. La razón como instrumento de conocimiento, tendría que ser reducida en Rogers a algo demasiado instrumental, en el sentido más mezquino e interesado de la palabra, de tal manera que, con sus mismos razonamientos se

---

<sup>456</sup> *La Religión Gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, p. 102.

vuelva contra ella. La consideración del *insight* que hace, lo sitúa en importancia gnoseológica por encima de ella, así como el experimentalismo y el valor rector de la sensación o vivencia orgánica. Lo que define 'la verdad' no viene marcado por la razón, sino por lo que me dice mi mundo subjetivo, pues esta no es considerada en cuanto a lo que permanece fuera de mí, sino en lo que se refiere a lo que yo percibo de ella. Con lo cual, el valor de los sentidos no se conjuga tampoco con la reflexión racional, sino que se cae también en un experimentalismo estéril.

La moral es otra de las grandes perdedoras en Carl Rogers, pues al situar por encima de ella el derecho del individuo a expresarse y su actualización, aquella pierde su valor mediador, llegando así a soportar escenas abstrusas en las que se pretende expresar como objetivo directo de búsqueda la propia realización personal, sin concederle a la conducta según la realización de unos valores morales la capacidad de realizar en el hombre lo mismo que él busca al abandonar dicho camino. Esto es paralelo al problema de la moral en las religiones del Dios desconocido, las cuales, al no poder hallar en el mundo ningún elemento del cual emanara norma alguna, y merced a la bondad incondicionada del hombre, caían en el más absoluto libertinaje o a la ascesis más desencarnada. Juzgando, por otro lado, todo lo que tuviera que ver con la vida como algo intrínsecamente malo, que sólo puede ser aceptado si sirve como instrumento para la satisfacción del propio deseo. Buena prueba de ello es la consideración que aquel tipo de pensamiento tenía sobre el cuerpo.

«My preference would be to die quickly, before it is too late to die with dignity. I think of Winston Churchill. I didn't mourn his death. I mourned the fact that death had not come sooner, when he could have died with the dignity he deserved.»<sup>457</sup>

Es de señalar que la muerte de Churchill fue agónica, debido a los sucesivos ataques cerebrales –cinco- que había sufrido, teniendo que yacer en cama, sin moverse prácticamente, y sosteniendo su cabeza con una almohada baja.

---

<sup>457</sup> *A Way of being*, p. 88.

Evidentemente, y sin entrar en más elucubraciones, la dignidad, para Rogers, se acercaba mucho a lo que en la actualidad sostienen los defensores de la eutanasia.

Se puede decir que, en relación con el rechazo de la vida natural del hombre, la concepción de Dios como lo más lejano, separado e indiferente de la vida humana, es lo más representativo. Si Dios no ama al ser humano, entonces, el espacio que hay entre Él y el hombre, sólo sirve para separarlos, al igual que en Rogers la vida natural sólo cumple la función bastarda de alejar al cliente de su propio yo verdadero y auténtico. La felicidad, la realización y la salvación humanas, son sólo concebibles en la medida en que no miramos hacia la vida conocida sino hacia una especie de 'otro yo' de esta que, como un negativo es, por definición, un mundo oculto, una especie de vida paralela o alternativa.

#### 6.2.12. Idea nuclear XII

*Como consecuencia directa del rechazo de la vida tal como se presenta, aparece inevitablemente una actitud global de sospecha ante cualquier realidad primaria, es decir, creada. La desconfianza, en contraposición a la confianza natural que el hombre ansía tener en relación con su mundo, es un principio guía en la praxis gnóstica. Pero al no poder vivir sin confianza, esta debe trasladarse a otro mundo oculto. Se rompe así, de nuevo, la armonía o continuidad entre la vida que vivimos y lo que nos espera.*

A partir de que el hombre ya no puede confiar en lo que sus capacidades naturales captan, el mundo es un extraño ante él, y aparece y se afianza una actitud continua de sospecha. La vida primera no puede ser –no debe ser– aceptada ingenuamente en ninguno de sus aspectos. El individuo en la gnosis antigua sabía muy bien que la vida, tal como él la había conocido hasta ahora, le había estado engañando. Nada de lo que hasta ahora había juzgado como bello o bueno podía seguir siendo visto de la misma forma. Si de alguna manera estaba obligado a permanecer 'aquí', la actitud correcta sería justo la contraria a la que todo ser humano anhela; ahora toca desconfiar.

La psicoterapia centrada en el cliente sigue un principio guía basado en la sospecha. Cuando Rogers se considera a sí mismo partero de una nueva



personalidad, no lo hace pensando en que el cliente va a aprender a integrarse mejor en la vida, sino en que pivotando sobre la actitud de sospecha hacia la misma, será capaz de vivir en una existencia que era ocultada hasta ahora por aquella. En la antigüedad estaba en la lejanía más inalcanzable; con Rogers se hunde en lo más inmanente al propio sujeto; pero, en cualquier caso, tanto una versión como otra sospechan de lo que se les presenta como natural. Pero no podemos hablar de una desconfianza coyuntural sino estructural, no es una actitud a posteriori después de haber vivido determinadas experiencias desagradables. Más bien es la conclusión a la que se llega tras haber pasado por un proceso de reconceptualización. No son las circunstancias las que dan a luz a dicha actitud, sino que es tal posicionamiento bien meditado e ideologizado el que determinará las circunstancias. Para nuestro autor, la simbolización que el cliente efectúa sobre el campo fenoménico está determinado por el cambio en el *self* y<sup>458</sup>, de esta forma, el individuo creará la circunstancia, será un ser creador de la realidad a rebufo de un previo posicionamiento ideológico, ya que el cambio en el *self* rogeriano está siempre orientado hacia una huida del kenoma.

La actitud de sospecha es tan esencial en el pensamiento gnóstico que de no estar presente no habría redención<sup>459</sup>. La desconfianza es vehículo de salvación, y tiene un valor soteriológico de primer orden. Tiene un valor real y simbólico al mismo tiempo, tanto en la gnosis antigua como en la rogeriana. El gnóstico de todos los tiempos se ve obligado a decir no a lo que tiene delante, a pesar de que debe servirse de ello para seguir sospechando, con lo que, desde este punto de vista es algo simbólico por lo paradójico. Estamos hablando de un valor auténticamente redentor, pues la consistencia soteriológica se encuentra, en exclusiva, en 'el otro mundo'. Para Carl Rogers, el individuo aprenderá a decir sí a su sensación orgánica –su Pléroma– en detrimento de lo que se supone le ha

---

<sup>458</sup> *Psicoterapia centrada en el cliente*, p. 137.

<sup>459</sup> Esta desconfianza redentora, se ve reflejada a menudo en la actitud del cliente durante el proceso: "Pero ¿puede ser que aún haya algo que no he descubierto? Yo creía que no tenía ninguna preocupación en el mundo. Siento como si algo se estuviera preparando para darme un zarpazo. ¿O quizás sea que estoy por resfriarme?" (Ibíd., p. 109).

apartado de él –la consumación de la contradicción estructural primigenia en la primera infancia-. Cualquier actitud que aparte al cliente de su tendencia actualizante, incluida la moral, caerá conforme el sujeto se convierta más en *proceso*, gracias a la terapia. De hecho, aprenderá a confiar en aquel Pléroma inmanente contra su otra tendencia alienadora de necesitar el amor de los otros, que le sirve para introyectar valores externos. En esto último no confiará, y de aquí partirá su sospecha práctica ante la vida.

Es de señalar que esta sospecha permanente es lo que provoca la forma que adopta el mismo advenimiento de la gnosis. La desconfianza, la suspicacia hacia las potencias vitales del hombre, se extiende hacia el mismo pensamiento, con lo que el momento en que el individuo (hombre *pneumático* o *cliente*) es ‘iluminado’, consiste en una especie de intuición pura, limpia de todo elemento kenomático. El kenoma rogeriano, en el cual se vuelve la espalda de forma permanente a la sensación orgánica como rectora de la conducta y de la verdad, es objeto de sospecha con la misma permanencia con que aquel sigue siendo algo, aunque sea una idea. Y es digno de mención que, la sospecha que rezuma todo el pensamiento centrado en el cliente, es heredera del mismo preguntar filosófico que, tras la muerte de la fe, no conoce ningún límite. La supremacía de la *gnosis* frente a la *pistis* se hace presente en la teoría rogeriana por medio del nihilismo, y de su valoración como soporte de la existencia. Se puede decir que, la pregunta filosófica que nace con el racionalismo, incide en la gnosis rogeriana y le da cuerpo a la actitud de sospecha que la preside.

### 6.2.13. Idea nuclear XIII

*Parejo al rechazo de la creación y de otros rasgos gnósticos, se impone una necesidad de emergencia de lo escindido. Lo ‘visto’ es lo primero que se nos pone delante, lo que está ahí primariamente; pero esto no resarce ni la aspiración ni el ansia humanos, porque es lo oculto, lo que no se ve, lo que mantiene la consistencia necesaria. Si ver sólo será posible en la consumación definitiva del retorno al Pléroma, ahora no cabe nada más que escuchar, que es como un anticipo o manifestación sui generis de lo auténtico, de lo*

*verdadero. La salvación comienza por la escucha de la llamada; mediante ese escuchar se inocula en el individuo el comienzo de toda verdad.*

La emergencia de lo escindido supone una empresa práctica de primer orden para quien profesa el pensamiento gnóstico. Tengamos en cuenta que, tal como sostenían los antiguos, lo primero que se nos 'pone' delante, lo que *vemos*, tiene que ver exclusivamente con lo creado, cuyos signos infernales son detestados por todo aquel que ha nacido para la salvación. El hombre pneumático, sin embargo, tiene su esperanza puesta en la realidad oculta, aquella que sólo puede alcanzarse si se da una actitud de *escucha* enemistada con la *visión*. Esto nos hace ir más allá de lo primario, de aquel fenómeno que, sin valor ni sostén existencial, no es más que la prisión en donde se mezcla la luz con la oscuridad, lo puro con lo impuro, la bestia con Dios. Y en esa búsqueda de lo auténtico y verdadero, no queda más remedio que cerrar los ojos. Esta misma es la prerrogativa de la psicoterapia centrada en el cliente; en ella, sólo cuando el cliente escucha está en el camino correcto. Pero no hay que caer en el error de interpretar esto en un sentido moral o desde lo virtuoso, pues no hay una conexión de ese 'escuchar' con el 'ver'. En la doctrina rogeriana no hay nada dado de antemano, ninguna verdad que trascienda al individuo ni a sus vivencias subjetivas. Este escuchar tiene unas características alternativas al que se ejerce en lo cotidiano de forma habitual. Primero de todo, se presenta por oposición a la otra forma de captar la realidad: la 'visión', es decir, el encuentro –en el sentido genérico y amplio de la palabra– con lo creacional, lo que ya está ahí de antemano, desde una perspectiva realista y extra-mental. Esto último supone algo que me trasciende, con lo que la convivencia en mutua transacción de ambas formas, es lo que define a la persona común, inserta en la vida natural; se compagina lo objetivo con lo subjetivo, lo inmanente con lo trascendente.

En Carl Rogers, el 'ver' tiene como objeto el kenoma particular de este autor, tal como explicamos, pues es lo que se nos *impone*, lo que no ha sido elegido y a lo cual estamos condenados. Por eso, el gnóstico rogeriano elige el escuchar frente al ver. No obstante, también hay otra señal de identidad en esto último. Podría parecer que el sujeto que pasa por la terapia es impelido a abrirse a

lo que el orientador le dice, desarrollando así la escucha hacia el otro; pero esto no es así, el cliente no escucha nada que le trascienda –todo lo contrario que el antiguo, el cual sólo escuchaba lo que era absolutamente trascendente-, al contrario, se escucha única y exclusivamente a sí mismo, pues pone su fe en su propio potencial y en su *self*, aquello que bien podría ser llamado la ‘perla escondida’. De esta forma, el mundo eidético rogeriano, encarnado en conceptos tales como ‘adaptación psicológica’ o ‘pleno funcionamiento’, es el auténtico, el real, si bien de dicha ‘realidad’ no emana norma de conducta alguna ni un significado para la vida.

Esto es lo que hace que, además, aparezca el escuchar del terapeuta como *sui generis*, ya que también está desgajado del ver, de tener en cuenta lo que previamente es el sujeto, aquello que define el kenoma. En realidad, tanto consejero como cliente se escuchan ambos a sí mismos, esto es lo principal y lo primigenio, de donde emana el modelo de escucha centrada en el cliente, que dará lugar a la popular *escucha activa*. La emergencia de lo escindido se realiza en este modelo de orientación educativa en base a los principios de la escucha tal como estipula Carl Rogers. Si previamente no emerge lo escindido en cada uno de los polos de la relación de ayuda, no habrá, según este enfoque, una auténtica y efectiva escucha.

Pero, por otro lado, está el contenido objeto de escucha, lo que debe emerger. Básicamente, si hablamos de lo escindido, nos estamos refiriendo a aquello que fue relegado al ostracismo, a los elementos que, representando la realidad contundente y luminosa del Pléroma fueron castigados injustamente: Caín, Datán, Esaú... en la antigüedad; la búsqueda directa del propio bienestar como motivación esencial, la búsqueda de uno mismo como fundamento del amor, la experiencia orgánica como guía para la toma de decisiones... en el presente. Si el orientador no es capaz de ‘dejar emerger’ todo esto, no podrá ‘escuchar’ a quien tiene delante, y al contrario, si el cliente no es capaz aún de ello, es que aún *no* se está escuchando a sí mismo. Tengamos en cuenta que no es lo que se ve lo que va a resarcir el ansia humana, sino lo que llega a nosotros a través de la escucha de lo divino o, en el caso de Rogers, de uno mismo. Y a través de esa escucha irá emergiendo todo lo que fuimos rechazando por el camino y se fue mezclando y dispersando; en su puesto fuimos construyendo un mundo cuasi-demoníaco cuyas señas de identidad se resolvían en el sentido de verdad, la

moral natural, la posibilidad de conocimiento de la realidad extra-mental (objetiva), la necesidad de trascendencia, etc.

Pero esto no hace que el sujeto viva sin esperanza, dado que el mundo que necesita está oculto, sino que la misma está presente en la posibilidad del *insight*. Aquí es donde el cliente resarce su necesidad de 'ver'. Mientras tanto, escucha, de la misma forma que el pneumático estaba llamado a tener también la visión de lo pleromático, pasando primero por el escuchar que le abre a la gnosis. Al igual que en la antigüedad, en el pensamiento de Rogers hay una llamada de esta al individuo, a través de sentimientos reprimidos, relegados, que pugnan por salir, que se somatizan esperando ser escuchados, es la sensación orgánica, pléroma moderno, lo que llama; determinadas ideas sobre uno mismo que pueden poner al cliente en un apuro cuando sus defensas se debilitan durante la terapia. Y es cuando, con la mediación peculiar del terapeuta, el cliente escucha esta llamada cuando llega, de forma súbita, el *insight*.

En toda gnosis, el otro mundo, lo oculto, se *ex-pres*a, presiona por salir al exterior de la prisión en la que se encuentra, con lo que el expresar se convierte en una condición *sine qua non* para la salvación. Expresar está por encima de lo que nos dicta la conducta moral, de la convención social y de los valores introyectados. Sólo lo expresado tiene ser<sup>460</sup>. En realidad, es esta la esencia del ser, porque el ser kenomático está ocultando el auténtico, que sólo puede *ex-pres*arse. Lo que importa es aquello a lo que se accede escuchando.

---

<sup>460</sup> Esta idea se refuerza en Rogers conforme pasan los años. En *El Proceso de convertirse en persona*, nos la anuncia en diversos momentos: "Ello significa que los sentimientos que el terapeuta experimenta resultan accesibles para él, es decir, para su propia percepción, y que, en caso necesario, es capaz de vivir estos sentimientos, *serlos* y comunicarlos" (pág. 64); más adelante: "Esto supone, por parte del terapeuta, el deseo genuino de que el cliente *sea* cualquier sentimiento que surja en él en ese momento: temor, confusión, dolor, orgullo, enojo, odio, amor, coraje o pánico" (pág. 65); y en la página 71: "¿Lograré *ser* mis propios sentimientos también con otras personas? Quizás eso tampoco sea muy peligroso" (Es de señalar que las cursivas en las citas son del propio autor).

#### 6.2.14. Idea nuclear XIV

*Se suele decir de la gnosis antigua que es dualista, y es cierto. Pero también hallamos en ella caracteres claros de monismo, si bien no están en un mismo plano. La línea que une la divinidad primigenia con el diablo, no contiene 'saltos' o cambios de substancia, en el sentido de que no hay creación, ni tampoco preexistencia a la par de los dos polos -que entonces no serían tales sino realidades contrapuestas- sino un único proceso que trata la misma substancia. El gnóstico es un dualismo sobre un trasfondo monista, ya que toda la realidad, en último término, se identifica con la divinidad por emanación o degradación, sin llegar a ser panteísmo.*

Para comprender este último paralelismo, debemos remitirnos al epígrafe siguiente, el que se refiere al desarrollo precósmico, por ello, sólo vamos a exponer unas breves líneas; no obstante, tengamos en cuenta que el pensamiento de nuestro autor seguiría el mismo proceso monístico-dualista de la antigüedad, con la matización de su preferencia por el polo opuesto a lo trascendente; tal proceso ocurre en el más acá, en el aquí y en el ahora.

Rogers parte de un monismo que se va desarrollando paulatinamente para dar lugar a diferentes emanaciones perceptivas. En un primer momento todo es lo mismo, pues el *campo fenoménico* dará lugar a la diversidad en la medida en que el cliente aprenda a simbolizar de forma correcta. La dualidad es posible y se realiza en base a la contraposición que Rogers introduce ínsitamente en toda su teoría, a base de, digamos, kenomatizar el mundo para oponerle el oculto que se realiza en una estructura preexistente del individuo, reprimida o, en todo caso, relegada y esperando a cumplir su misión soteriológica.

### 6.3. PARALELISMOS DEL PENSAMIENTO DE CARL ROGERS CON EL DESARROLLO PRECÓSMICO PRESENTE EN LA GNOSIS ANTIGUA

Hay una evidencia que, a poco que uno se adentra en la teoría rogeriana desde la perspectiva que estamos proponiendo, va mostrándose sin apenas

necesidad de adherirse a razonamientos complejos. Ya ha quedado claro que el enfoque centrado en el cliente no es más que una trasposición inmanentizada del pensamiento de las religiones del Dios desconocido de la antigüedad. En realidad, es una más de las gnosias modernas que VOEGELIN y otros autores han apuntado en los últimos tiempos<sup>461</sup>; con una matización, eso sí, que la diferencia de las demás de una forma esencial. No olvidemos que el pensamiento gnóstico, *per se*, se caracteriza por una tendencia al antropocentrismo, el cual también le influye en el cariz fundamental que adquiere; cuando hablamos de gnosis, hablamos por ello de una teoría, sobre todo, antropológica, sin menoscabo de otras perspectivas. Esto lleva a que un pensamiento como el rogeriano, por tener como propósito fundamental el crecimiento y realización del propio hombre, sea mucho más propicio que otros paradigmas a encajar o asumir la forma gnóstica en todos sus ámbitos.

La gnosis antigua es una soteriología. Todas las afirmaciones de dicho tipo de pensamiento, todas sus creencias y profesiones de fe, se encaminan a un fin escatológico. Sería más bien difícil que, el pensamiento rogeriano, compartiendo esta característica de partida con el pensamiento gnóstico, no se moviera por los

---

<sup>461</sup> En lo que respecta a VOEGELIN (*La Nueva Ciencia de la Política: una introducción*, Col. "Discusiones", Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 152-153), nos dice que «es posible distinguir una serie de variedades gnósticas según la facultad que predomine en la operación de aferrarse a Dios. La gnosis puede ser ante todo intelectual y adoptar la forma de una penetración especulativa en el misterio de la creación y la existencia, como, por ejemplo, en la gnosis contemplativa de Hegel o Schelling. También puede ser ante todo emocional y asumir la forma de una incorporación de sustancia divina al alma humana, como, por ejemplo, en los líderes sectarios paracléticos. O puede ser ante todo volitiva y tomar la forma de una redención activa del hombre y la sociedad, como en la instancia de activistas revolucionarios como Comte, Marx o Hitler. Esas experiencias gnósticas, en su amplia variedad, son el núcleo de la redivinización de la sociedad, ya que los hombres que tienen estas experiencias se divinizan mediante la sustitución de modos más masivos de participación en la divinidad por la fe en el sentido cristiano». Por otro lado, recomendamos el libro ya citado de BORGHESI, en especial el capítulo de la primera parte titulado "Secularización y metamorfosis de Dios".

mismos supuestos que este una vez asumido el paradigma. Carl Rogers, de cualquier forma, con unas palabras u otras, pretende salvar al hombre, y para ello parte del mismo, de la situación previa de todo ser humano y, al igual que los seguidores de la antigüedad, extrapola a lo eidético las características y tendencias de lo que encuentra en lo histórico, en el más acá.

A pesar de todo lo que hemos tenido ocasión de analizar a lo largo de la investigación, aún quedarían algunos elementos que pudieran ser objeto de análisis. Sin duda alguna, no se agota, con lo que hemos desarrollado, la profundidad gnóstica de nuestro autor. No obstante, entendemos que de entre todas las afirmaciones y análisis que aún podrían emprenderse, despunta uno que incluso sorprende por la coincidencia que hace explícita entre la teoría rogeriana y el gnosticismo antiguo. No se trata ahora de la forma en que el hombre puede salvarse, o del valor soteriológico de determinados métodos o símbolos, sino de la misma visión antigua de la creación del ser humano y del nacimiento de la vida como tragedia. Si queda alguna duda aún de la realidad del kenoma en el pensamiento centrado en el cliente, y de que esta se relaciona con lo que se estipula al respecto desde las doctrinas antiguas, basta con hacer una reflexión más sobre el problema; lo cual nos va a servir grandemente para reforzar nuestras conclusiones<sup>462</sup>.

---

<sup>462</sup> El problema de la artificialidad de Rogers a la hora de desarrollar su terapia es una prueba más de la pretensión de crear una vida paralela a la natural. Sólo a modo ilustrativo, podemos leer la siguiente cita de MASSON: «Pero si examinamos estas condiciones, nos damos cuenta que parecen ser genuinas sólo porque las circunstancias de la terapia son artificiales. Precisamente porque al cliente sólo se le ve por un tiempo limitado (menos de una hora, una vez a la semana), el terapeuta es (en teoría; si esto ocurre, ya es otra cosa) capaz de suspender su juicio. De hecho, el terapeuta *no* es una persona real con el cliente, pues si lo fuera, tendría las mismas reacciones que tendría con la gente de su propia vida real, las que ciertamente no incluyen la “aceptación incondicional”, ni la evitación de juicios, ni la genuina comprensión empática (...) Ninguna persona real hace realmente ninguna de las cosas prescritas por Rogers en la vida real» (Jeffrey MOUSSAIEFF MASSON, *Juicio a la psicoterapia: la tiranía emocional y el mito de la sanación psicológica*, Cuatro Vientos, Chile, 1991, pág. 194). Indudablemente,



En el principio era *Bythos*, el abismo, lo indeterminado<sup>463</sup>, quien permanecía junto a *Silencio*. Aparece antes que nada la primera realidad propiamente dicha, que se refiere básicamente a algo que está ahí pero no puede decirse nada de él salvo que es el comienzo y principio determinante de todo. En la teoría rogeriana fácilmente avistamos un principio semejante desde la perspectiva inmanente, que va a resultar también el origen y comienzo de todo lo que puede considerarse como una realidad digna de tener en cuenta, consistente; estamos hablando del *campo experiencial* o *fenoménico*, el cual, *indeterminado* aún por estar relegado en un principio a la simple experiencia orgánica, “guarda silencio”, podríamos decir, ya que no ha corrido aún la suerte de ser atendido de forma consciente por un sujeto. El Pléroma va apareciendo en la medida en que la realidad es percibida por el individuo y, de manera paulatina, simbolizada, pues de esta manera, podemos seguir hablando de *origen* pero ya no es algo indeterminado *per se*, ya que va entrando en el campo de control de la persona. Lo digno de ser tenido en cuenta en Carl Rogers, es lo eidético, que en su caso cobra la forma de *mundo perceptual*, si bien en un primer momento sea algo informe, *indeterminado* o *abismal*, en razón de su no simbolización. En todo caso, se podría objetar que, al no ser percibido aún ni simbolizado, habría de considerarse como no existente. Por el contrario, nuestro autor habla de *subcepción*, haciendo referencia a la sensación orgánica que siempre está ahí, aunque no sea percibida conscientemente; no olvidemos que lo percibido es, para nuestro autor, lo existente; al menos de manera efectiva. Esto es el *bythos* particular de Carl Rogers, que en todo momento está ahí y es elevado a la categoría de fundamento de todo y del cual todo emana. Si la imaginería

---

Rogers elabora su terapia como un camino paralelo a la vida real; es algo peculiar en el sentido más alternativista de la palabra.

<sup>463</sup> No es nuestra intención identificar sin más el concepto divino *Bythos* con lo ‘indeterminado’, pero baste atender a lo que el Cardenal Zeferino GONZÁLEZ DÍAZ DE TUÑÓN nos dice: «El dios del *Zohar*, que debe ser concebido como el ser oculto y concentrado en sí mismo, como el ser indeterminado, sin forma y sin nombre, es muy parecido, por no decir idéntico, al Abismo-Silencio que sirve de punto de partida a la teogonía valentiniana». (*Historia de la Filosofía*, Ediciones Agustín Jubera (2ª ed.), Madrid, 1886, tomo 1, página 464).

divino-pleromática en la antigüedad se desenvuelve en una, digamos, estancia pre-cósmica, en nuestro autor tiene lugar en el *organismo*, es decir, en la totalidad psico-física que ello representa. Trascendencia radical en el primer caso, supra-ser; inmanencia absoluta en el segundo, infra-ser. El caso queda resuelto y es fácil mantener el paralelismo que pretendemos: mientras hablamos de simple subcepción, aún no hay control del individuo sobre ello, pues es algo indeterminado. La simbolización, como proceso de construcción de la realidad del sujeto, hace desplegarse el Pléroma en una pléyade de formas perceptivas, análogo al desarrollo y desdoblamiento de la divinidad en múltiples eones.

Si recordamos la segunda fase del desarrollo precósmico, acontece el hecho primordial por el cual comienza un camino trágico que llevará a la formación del mundo y del hombre. La aparición de Sofía y la caída de esta será un momento crucial del cual encontramos otro paralelismo en el pensamiento rogeriano. En un primer momento, el niño se desenvuelve adherido a su sensación orgánica; lo cual hace que interpretemos que lo que le hace reaccionar o posicionarse no es el mundo en sí sino sus propias percepciones. Esto reafirmaría el otro lado de la moneda de la gnosis, al escoger el aspecto más inherente al propio sujeto y no lo que está más alejado de él. Pero la idea nos lleva a darnos cuenta de que el mismo elemento trágico de partida que tiene lugar en el pensamiento antiguo está presente también en nuestro autor.

Cuando hablábamos del gnosticismo primigenio veíamos cómo la caída de Sofía tenía su origen en una contradicción estructural. El deseo de conocer al Padre estaba ínsito en cada uno de los eones, más no era lícito lo que el último de ellos quiso realizar. Es la paradoja trágica que encontramos en el mismo corazón de la teoría rogeriana. El nacimiento del yo como realidad distinguible del resto del campo experiencial, como una forma rezagada, se asemeja a la separación que tiene lugar en el seno del Pléroma de Sofía. El niño necesita el amor de sus padres para sobrevivir<sup>464</sup>, y es inevitable que se amolde a las exigencias de estos si

---

<sup>464</sup> Es curioso el papel que en Rogers juega el *padre*. En la gnosis antigua, este concepto queda en lo trascendente, si bien la preocupación que desarrolla hacia el hombre es similar a la que se da en el plano inmanentista de nuestro autor. Uno y otro dejan hacer al hombre y, realmente, no entran en su vida; el concepto ideal de padre en Rogers es en este sentido, aunque por su raíz nihilista, el padre no tendrá ningún papel relevante en la

aprende que es la forma de no perder su atención, pero, por otro lado, al caer en tal tentación, se cae en lo que tanto Rogers como los gnósticos antiguos valoraban -aunque no utilizaran las mismas palabras- como una *incorrección estructural*; el niño no se posiciona o reacciona en coherencia con la *tendencia actualizante*, que es lo realmente deseable, si bien, Rogers admite *ambiguamente*, lo constitutivo de esta contradicción<sup>465</sup>. Entramos en juego lo que Rogers llama *introyecciones*, asumiendo el

---

teoría de Rogers fuera de la intervención que ahora describimos. No obstante, tan sólo pretendemos con esto un apunte, y en ningún caso desarrollar un aspecto especialmente importante en el decurso de nuestra argumentación, ya que merecería mucho más espacio y tiempo. De todas formas, tiene también en la teoría rogeriana un papel protagonista en el acontecimiento de la contradicción estructural de la que hablamos.

<sup>465</sup> Rogers hablará de una necesidad de consideración positiva, y GONDRA nos dirá en una nota a pie de página de su obra citada (pp. 155-156) que: “Standal sostiene el carácter adquirido de esta necesidad de consideración positiva, la cual no es otra cosa que una necesidad de calor, gusto, respeto, simpatía, aceptación plena por parte del otro. En 1959 Rogers no se define con respecto al carácter innato o adquirido de esta necesidad, pero años después, en 1969 no acepta que sea adquirida”. En cualquier caso, no es difícil adivinar el carácter contradictorio presente en este fenómeno. Por un lado, el niño no puede evitar caer en esta toma de partido, con lo cual, incluso observando la dificultad de Rogers para conceptualizar tal acontecimiento como constitutivo o no, puede calificarse como natural en el niño; por otro, está yendo contra la, digamos, tendencia ‘oficialmente’ natural, que es la llamada *actualizante*. Si el niño escucha a su organismo está cayendo en un abismo, desgajándose de otra tendencia que el mismo Rogers caracteriza como una “necesidad universal, insistente y pervasiva” (Ibídem, p. 155); si no lo hace, está perdiendo la senda de la actualización, y aquí comienza el camino del kenoma. Rogers, a pesar de la evidencia de la necesidad de amor del niño para sobrevivir, no habla de ello como algo ‘natural’, no al menos en el mismo sentido en que lo hace al hablar de la *tendencia actualizante*. De hecho, en *Psicoterapia y relaciones humanas. Teoría y práctica de la terapia no directiva* (junto con G. Marian KINGET, Tomo I: *Exposición general*, col. “Hombres, hechos e ideas”, Alfaguara, Madrid, 1971 [1ª edición española en octubre 1967], pág. 238), no propone la necesidad del niño de ser amado por sus padres como una de las características definitorias del mismo.

niño como propias valoraciones que provienen del exterior; y es precisamente ese exterior un perfecto paralelo de lo exterior al Pléroma en la gnosis valentiniana; algo con lo que no se contaba, que no comparte la luz que supone la totalidad de lo divino. Y aquí tiene lugar, propiamente dicho, la caída, el 'pecado': en la gnosis antigua Sofía es separada del Pléroma; en el pensamiento moderno de Carl Rogers, es el yo, el *self*, el que se quiere hacer independiente de su Pléroma, del campo fenoménico. Por lo tanto, es fácil darse cuenta de que, en realidad, el yo es emitido por el campo experiencial, al menos indirectamente. Y es importante ver también que la consideración rogeriana del *self* como algo que en lo ordinario está generalmente en contradicción con la experiencia orgánica más inmediata, deja muy claro que, en cualquier caso, hace falta un esfuerzo iniciático (terapéutico) para reconducir lo que es una tendencia constitutiva de la vida natural, del kenoma. Dicha vida primera, lo que en el cristianismo sería fruto de la creación de Dios, es aquí considerada como la misma causa del mal en el hombre. Rogers titubeará a la hora de juzgar esa preferencia infantil por el amor de los padres como innata o adquirida, pero acabará optando por lo primero y reafirmando así el carácter alienante de lo que supone la vida natural a la que está llamado todo hombre<sup>466</sup>.

Por otro lado, la caída de Sofía en la antigüedad y la introyección del niño en la teoría rogeriana, son ambas símbolo y principio de la misma ruptura entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el más allá y el más acá. Tiene esto mucho que ver

---

<sup>466</sup> "Creo que no he pensado en eso desde hace mucho tiempo y me siento algo intrigado por saber si en realidad lo dije. Quizás apareció en el libro de Koch, porque en esa época había influido sobre mí el pensamiento teórico que estaba desarrollando uno de mis estudiantes. Creo que debería decir que la necesidad de amor y afecto es innata y, si he dicho algo en sentido contrario, creo que me retractaría (...) Pienso que el trabajo de Harlow indica que, incluso en los organismos no humanos, la necesidad de afecto parece bastante profunda, y pienso que eso se aplica también al ser humano" (Carl ROGERS y Willard B. FRICK, "Entrevista con el Dr. Carl Rogers", en Willard B. Frick, *Psicología humanística: Entrevistas con Maslow, Murphy y Rogers*, Buenos Aires (Argentina), Editorial Guadalupe, 1973; pp. 102-103).

con algo que explicamos en su momento: cuando es inevitablemente doliente, Rogers no integra el acontecimiento objetivo en la vida del sujeto, sino que busca eliminarlo, echarlo fuera. La gnosis nunca busca un sentido al hecho concreto ni a la vida en general, puesto que se supone de antemano que ninguno de los dos lo tiene. La debilidad de Sofía, que por otro lado es coherente con lo que ella *es*, no es asumido como tal, sino que se le relega a la categoría de traición o pecado. Rogers, por el clima en el que se desenvuelve, ausente de toda valoración moral, no habla en este sentido de la reacción de apego del niño, pero sí le atribuye su pérdida y la caída en su kenoma particular. La contradicción tiene dos polos; uno, el propiamente auténtico, la tendencia o el mandato de seguir la corrección dentro de la estructura, la armonía del Pléroma en la gnosis antigua, y la congruencia con la *tendencia actualizante* en la psicoterapia centrada en el cliente; dos, el deseo, necesidad o pasión, que empuja hacia lo contrario. En este caso, en el niño, salvaguardar el amor de los padres, en Sofía consumir su atracción por el padre. En ambos casos, hablamos del origen, causa y principio de toda pérdida; de la formación del kenoma. Y en ambos casos, es el deseo del padre lo que provoca el nacimiento de la tragedia.

Pero podemos encontrar aquí, también, una distinción que nos recuerda la misma que en la antigüedad tiene lugar entre el hombre psíquico y el pneumático, aunque para ello tengamos que traspasar la frontera de la etapa centrada en el cliente. No es este un elemento de imaginaria pre-cósmica propiamente dicho, pero está directamente relacionado. En un principio, Rogers propone como meta de la terapia la reconfiguración del yo, de tal manera que se transforme en el yo verdadero, auténtico, el que pertenece al campo experiencial como tal. Si hiciéramos aquí un paralelismo con la gnosis de los primeros siglos, no encontramos una vuelta al origen pleromático en sentido estricto, pues no hay intención de identificación con el Pléroma, más bien asemejarse a él. El psíquico podría 'salvarse', pero no retornaría al lugar pre-cósmico; estaríamos hablando de una zona intermedia. Querer reconfigurar el yo para que *se parezca* lo más posible a lo que nos dice la experiencia orgánica estaría en esta línea. Pero ocurre que más adelante, Carl Rogers, y tal como expusimos en su momento, aboga por la desaparición misma del *self* con la consiguiente identificación absoluta del sujeto con la experiencia. Estamos hablando ya de un paralelismo bastante claro con el

hombre neumático, el que tiene destinado reintegrarse perfectamente en el Pléroma. No se trata ya de lograr que el *self*, se asemeje al modelo ideal, ya que el problema, en realidad, es que es un ser fruto de una caída, de una separación. Pero recordemos que, en la gnosis antigua, volver al Pléroma no supone que un objeto o sujeto concreto se una a una pléyade, sino que tal sujeto u objeto es, en realidad, una porción, una chispa de un todo fruto del desdoble de la divinidad primigenia. Con lo cual, el *self* como algo independiente debe desaparecer. Reproducimos aquí la cita que en su momento expusimos, por el interés coyuntural que tiene:

«Pienso que en una persona que funciona plenamente -un estado que nunca se logra por completo- el "*self*" desaparecería y el "*experiencing*" sería el "*self*", de tal modo que si se preguntase a esta persona "*cómo se ve a sí misma*", la respuesta sería "*soy lo que estoy experimentando ahora; así es como me veo*". Por ello no sería necesario, ni existiría, ningún concepto del sí-mismo separado en una persona que funciona plenamente».<sup>467</sup>

---

<sup>467</sup> "Entrevista con Carl R. Rogers", J. SEBASTIÁN CAPÓ, (1982), *Educació i Cultura: Revista Mallorquina de Pedagogia*, Vol. 3, pp. 185-192. La dirección web para consultar dicha entrevista es: <<http://www.raco.cat/index.php/EducacioCultura/article/view/70106/86427>> (consultado el día 18-7-2014). No obstante, esta idea está de alguna forma también presente en la etapa fenomenológica, pues la sobrevaloración de la experiencia frente a la elaboración lingüística o verbalista prevalece durante los años anteriores: "Podemos decir que el cliente ha estado viviendo en un mapa. En la terapia descubre ante todo que el mapa no es el territorio; que el territorio experiencial es muy diferente, y mucho más complejo. También descubre que, aun como mapa, el suyo contenía errores graves. La terapia le proporciona una oportunidad resguardada de bajar del elevado nivel de abstracción de su mapa y explorar el territorio de la experiencia primaria. En el momento en que está construyendo un nuevo mapa, y tiene conciencia de que es solamente un mapa y no la experiencia misma, la terapia puede terminar" (Psicoterapia centrada en el cliente, p. 133-134).

Se restaura la unión ancestral, la vuelta al origen, y se anula la separación y la distinción. No obstante, Rogers, fiel a su estilo inmanentista, no sitúa a ambos individuos -psíquico y pneumático- en un mismo tiempo y en un mismo espacio. Este paralelismo que exponemos tiene como finalidad principal seguir dando razones del paralelismo más general entre el pensamiento de Rogers y el gnosticismo. Cómo ocurre todo este proceso, es un desarrollo expuesto en apartados anteriores; pero no debemos olvidar cómo la analogía del pensamiento rogeriano no se limita únicamente a las características antropológicas, sino que partiendo de este mismo ámbito, asume también los fundamentos del pensamiento gnóstico antiguo, extrapolados al paradigma inmanentista.

#### 6.4. CARL ROGERS Y EL NEW AGE

Es bien sabido que el fenómeno de lo que se conoce como Nueva Era o New Age, es en último término una de las manifestaciones más populares y extendidas del pensamiento gnóstico en la modernidad. No nos vamos a detener en analizar dicho movimiento social y cultural por no ser nuestro objeto, más bien remitimos al lector a la amplia bibliografía que hay en el mercado. En lo que a nosotros respecta, recomendamos tres obras principalmente: *Nueva Era y cristianismo: Entre el diálogo y la ruptura*, de Raul Berzosa; *100 Preguntas-clave sobre la "New Age". Catecismo nada elemental con sus respectivas respuestas*, escrito por Manuel Guerra; y *Nueva era frente al cristianismo*, de Medard Kehl.

Abordar las conexiones o coincidencias de Carl Rogers con la Nueva Era puede ser una tarea sumamente engorrosa, por cuanto que la tendencia y carácter gnósticos de su pensamiento obligarían a entrar en una casuística interminable. Por ello, es mucho más productivo y esclarecedor abordar algunos de los aspectos de su pensamiento, en incluso de su vida, que de forma directa *son* más claramente nuevaerianos.

Paralelamente a lo que ya describimos en el apartado de biografía en sus últimas etapas, Rogers desarrolla una visión del mundo y de las cosas que toma

partido claramente por el aspecto espiritualista que, durante toda su vida formó parte del binomio ciencia-filosofía tantas veces sacado a colación a lo largo de nuestro trabajo. Se puede decir que Rogers, en sus últimos años, muestra una serie de ideas y de aficiones que bien podrían significar su decantación definitiva en su eterna diatriba. Desde un primer momento, no quiere renunciar a ninguno de los dos grandes puntos de vista desde los que puede interpretarse el mundo y la vida humana en general. La ciencia, y con ella los requerimientos necesarios para la misma como la objetividad, el respaldo empírico, la lógica científica, etc., fueron algo más que una inclinación en Carl Rogers, ya que desde edades muy tempranas representó una auténtica pasión para él. Pero también el campo de lo filosófico y los múltiples temas relacionados, como la teología, la espiritualidad, el mundo de lo axiológico, la mística en definitiva, forma parte del interés de este psicólogo. La cuestión es que en su último período, Rogers se decanta por el segundo aspecto, dando rienda suelta a todo lo que está en su mente en referencia a ello, tenga o no una base científica o creíble desde el punto de vista del sentido común. Esto es el origen de muchas de sus coincidencias directas con el mundo del New Age.

En la época de la que hablamos, a menudo, Rogers expone su convicción en el poder extraordinario del ser humano. No en balde es uno de los fundadores del *Movement Human Potential*, directamente extraído del movimiento Nueva Era, desde el cual se quiere hacer ver que el hombre no ha sido aún descubierto en una serie de capacidades y niveles de habilidad, que casi lo asemejarían a un mini-Dios. En una de sus obras más representativas de este tipo de pensamiento que ya ha sido citada, *A Way of Being*, se muestra muy a las claras cómo este autor deja por escrito su forma de pensar más mística y exenta de límites científicos.

«During these years I have been, I think, more open to new ideas. The ones of most importance to me have to do with inner space -the realm of the psychological powers and the psychic capabilities of the human person. In my estimation, this area constitutes the new frontier of knowledge, the



cutting edge of discovery (...) Human beings have potentially available a tremendous range of intuitive powers». <sup>468</sup>

Rogers hace afirmaciones sin duda alguna arriesgadas si las valoramos desde un punto de vista simplemente riguroso, y fuera de todo límite si se hace desde lo científico. A no ser que sostengamos una actitud de sospecha y ruptura con la medicina oficial, cuando hablamos de una enfermedad como el cáncer, no se puede mantener que con la *meditación* y el *cultivo de la fantasía* se obtenga “a surprising number of remissions”<sup>469</sup>. Aunque esto, va muy acorde a la confesión que nuestro autor hace de estar “abierto” ante fenómenos como “precognition, thought transference, clairvoyance, human auras, Kirlian photography, even out-of-the-body experiences”<sup>470</sup>; todos ellos compartidos con el movimiento New Age.

Por otro lado, Rogers no quiere renunciar a la ‘objetividad’ de sus afirmaciones, y pretende que tales ideas estén de sobra demostradas, si bien en ocasiones afirma que aún estando fuera de la ciencia pueden ser aceptadas bajo otro ordenamiento<sup>471</sup> -¿gnoseológico?- que estaría por establecerse, de tal manera que se provoca un sincretismo entre ciencia y mística sin saberse dónde empieza una y termina otra; lo cual es más que prototípico del New Age.

«There is a growing body of evidence, which is hard to ignore, that shows capacities and potentials within the psyche that seem almost limitless, and that fall almost entirely outside the field of science as we have known it. It would seem obvious, for example, that an individual floating weightless

---

<sup>468</sup> Pp. 82-83.

<sup>469</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>470</sup> *Ibidem*.

<sup>471</sup> Con respecto a esto, Rogers, en la misma página, y tras hablar de su interés por determinados fenómenos misteriosos dice que “These phenomena may not fit with known scientific laws, but perhaps we are on the verge of discovering new types of lawful order. I feel I am learning a great deal in a new area, and I find the experience enjoyable and exciting”.

in a tank of warm water, with almost zero input of stimulation from sight, sound, touch, taste, or smell, would be experiencing nothing. But what is the fact? Such an individual is bombarded by rich visual imagery, hallucinations, imagined sounds, all kinds of bizarre and often frightening experiences coming from unknown sources of inner stimulation. What is the meaning of this? It appears that our inner world is continually up to something we know nothing about, unless we shut off the outer stimuli». <sup>472</sup>

Reforzando aún más la plausibilidad objetiva que el autor concede a fenómenos que hoy en día no son aceptados por la ciencia o, en todo caso, son difícilmente calificados como 'serios' por la comunidad científica, tenemos el siguiente texto en el que Rogers vuelve a dar crédito a temas relacionados más bien con la parapsicología.

«Paranormal phenomena such as telepathy, precognition, and clairvoyance have been sufficiently tested that they have received scientific acceptance. Furthermore, there is evidence that most people can discover or develop such abilities in themselves». <sup>473</sup>

Rogers, dentro de este campo desconocido del que nos habla, propone incluso que la telepatía es algo ya acreditado (sic), al menos entre los masai en África y otras tribus primitivas <sup>474</sup>

---

<sup>472</sup> *A Way of Being*, pp. 312-313.

<sup>473</sup> *Ibíd.*, 344.

<sup>474</sup> Nos dice que tal vez la cultura occidental ha podido olvidar algo que todavía está en poder de aquellas personas (*Ibíd.*, 313). El olvido, como forma de alienación es aquí el elemento contra el que habría que luchar, al igual de durante todo el desarrollo de su terapia el cliente debe descubrir, para conocer, paulatinamente quién es en realidad, ya que lo que ha creído ser hasta ahora está equivocado. La New Age, a pesar de su estructura ideológica amorfa o polimórfica, aboga igualmente por una especie de saber oculto del ser humano, a modo de una *philosophia perennis*, y lo hace aduciendo 'pruebas' como la supuesta capacidad telepática, el recuerdo de vidas pasadas, etc.

Rogers se sitúa también, en su análisis, en el ámbito de las reflexiones sobre la muerte. El fallecimiento de su esposa tuvo en él, sin duda, un impacto indeleble que le hizo acercarse a este tema para replantearse algunas creencias mantenidas hasta el momento. De hecho, nuestro autor reprodujo durante su vida el mismo camino que suele darse hoy en día, en no pocas personas que parten de un supuesto ateísmo, para dar respuesta al enigma de la muerte. Pasar de un centramiento en el propio yo y en lo puramente material, es un buen caldo de cultivo para acabar creyendo cualquier cosa, incluso sosteniendo contra toda evidencia su credibilidad. Él cuenta cómo, a través de los servicios de una médium que consideraba como honrada por no haber aceptado dinero, Helen pudo establecer una especie de comunicación con una hermana difunta, quien les enviaba mensajes mediante golpes en una mesa. Por otro lado, su esposa llegó a aumentar su seguridad en un más allá benévolo con ella por una serie de sueños y visiones que tuvo con algunos miembros de su familia<sup>475</sup>. Sin embargo, es curioso constatar cómo Rogers aplica su pensamiento relativista y subjetivista con cierta ingenuidad incluso en estos temas. Si bien presta credibilidad a este tipo de signos o supuestos 'indicios' del más allá, cuando los mismos no se presentan ya como algo agradable o en correspondencia con los propios deseos y necesidades, son interpretados como una invención de la propia mente.

«As death came closer, she “saw” evil figures and the devil by her hospital bed. But when it was suggested by a friend that these might be creations of her own mind, she dismissed them, finally dismissing the devil by telling him he had made a mistake in coming, and she was not going with him. He never reappeared».<sup>476</sup>

Cabría preguntarse dónde estaba en aquel caso para nuestro autor la línea que dividía la creación personal, ya que, además, las palabras de Helen hacia el demonio eran dichas como si el tal fuese real. Entre otras cosas porque, más

---

<sup>475</sup> *Ibidem*, 90.

<sup>476</sup> *Ibidem*.

adelante, relata otro hecho de 'visiones' tras el fallecimiento de su esposa que, sin saber por qué, sí juzga como 'auténticas'.

«That evening, friends of mine who had a long-standing appointment with the medium previously mentioned held a session with this woman. They were very soon in contact with Helen, who answered many questions: she had heard everything that was said while she was in coma; she had experienced the white light and spirits coming for her; she was in contact with her family; she had the form of a young woman; her dying had been very peaceful and without pain».<sup>477</sup>

Lo cierto es que, si la misma lógica de veracidad hubiese sido aplicada a la experiencia relatada en la cita anterior, no habría podido rechazarse por el simple hecho de contradecir los propios deseos. En ese caso, cabría pensar que los espíritus que, supuestamente, vinieron a por Helen en su lecho de muerte, tal vez no fuesen sino los 'demonios' de la visión anterior. Pero, si en cuestiones de la vida real, cotidiana, Rogers aplicaba ya criterios subjetivistas, es de esperar que lo haga, con mucha más razón en temas que de por sí están fuera de todo filtro de objetividad. Como se ve, el relativismo y el pensamiento débil rogerianos, aplicado a cuestiones como la muerte o la religiosidad, revierte en una espiritualidad laxa, superficial y desencarnada, netamente nuevaeriana.

Al considerar Rogers estas experiencias dentro del campo del conocimiento, y no de la fe como algo gratuito que se entrega a la divinidad, y en virtud de su absoluto inmanentismo, podemos ver cómo su creencia 'trascendente' no tiene más remedio que derivar en el sincretismo New Age que estamos viendo: "I now consider it possible that each of us is a continuing spiritual essence lasting over time, and occasionally incarnated in a human body"<sup>478</sup>. En esta cita aparecen varias creencias no siempre explícitas; por un lado está la aseveración de que nuestra naturaleza es, en esencia, espiritual, el cuerpo no formaría parte de la esencia 'ser humano' ya que el espíritu se encarna de manera ocasional. Además,

---

<sup>477</sup> *Ibíd*em, 91.

<sup>478</sup> *Ibíd*em, 92.

el retorno del hombre a su origen no contempla este cuerpo que estamos habitando, sino sólo la parte esencial. Por último, no parece que esté presente, de ninguna manera en las explicaciones de Rogers la razón, el sentido o el porqué de sus afirmaciones.

En otro texto lo expresa con más claridad si cabe:

«I find definitely appealing the views of Arthur Koestler that individual consciousness is but a fragment of a cosmic consciousness, the fragment being reabsorbed into the whole upon the death of the individual. I like analogy of the individual river eventually flowing into the tidal waters of the ocean, dropping its muddy silt as it enters the boundless sea».<sup>479</sup>

Como puede comprobarse, es aún más gráfico lo que nuestro autor expresa aquí. El hombre se despoja de su parte cenagosa, sucia (el cuerpo), al retornar a su origen. Lo que no entrará en ese esperado océano es dicha parte material.

Rogers, además de sus afirmaciones directas, remite a la opinión de otros autores y trabajos para apoyar su postura personal en estos temas. Quizá la referencia más significativa sea la que hace en torno a *The Aquarian Conspiracy*, de Marilyn Ferguson<sup>480</sup>, manual general y oficioso para todo seguidor de la Nueva Era que, a su vez, hace referencia al mismo Carl Rogers con afirmaciones muy en la línea de lo que estamos tratando.

«Carl Rogers, que en documentos que circulaban privadamente en forma restringida había predicho el surgimiento de una especie de ser humano autónomo, aclamaba en 1976 el lanzamiento de una red denominada *Self Determination* (Auto-determinación) por ciudadanos y legisladores californianos. Incluso si no llegase a extenderse a otros estados, dijo, “es una fuerte indicación de que los nuevos individuos que están

---

<sup>479</sup> *Ibidem*, 88.

<sup>480</sup> *Ibidem*, 343.

surgiendo existen en realidad, y están dándose cuenta de que existen también otros que piensan como ellos”». <sup>481</sup>

En cualquier caso, cada una de las ideas vertidas en este último apartado son totalmente acordes con su inclinación hacia la entronización del potencial humano. De alguna forma, lejos de estar en desintonía, la deriva místico-esotérica de Rogers en sus últimos años es la consecuencia necesaria de sus principios filosóficos, implícitos y explícitos, de tal manera que, desde su libro *Counseling and Psychotherapy* hasta llegar al momento que estamos tratando, hay una línea continua más o menos nítida. Inevitablemente, lo que ocurre en la vida de Carl Rogers es la resolución de un conflicto que venía manifestándose desde el comienzo de su pensamiento, en los albores de su adultez, quizá. El amor tanto por el saber científico como por la reflexión filosófica, por la objetividad a la que como ser humano se veía aspirando y por la inevitable subjetividad que también le conforma como hombre, se formularon de conjuntamente desde un principio aunque sin que nuestro autor pudiese alcanzar un espacio de unión en el que ninguna de las dos perdiese su identidad y, a pesar de todo, realizaran la síntesis ejemplar a la que todo individuo aspira. De esta forma, la teoría de Rogers se sume en una dualidad radical entre lo objetivo y lo subjetivo, aunque el propósito de la reconciliación en la medida de lo posible, estuvo presente siempre en la vida de nuestro autor.

Nunca podremos saber hasta qué punto los fracasos o decepciones personales, ya bien provinieran del ambiente profesional o del personal, supusieron en Rogers la causa de su inclinación casi extrema hacia el espiritualismo nuevaeriano tan directo, al menos tal como se refleja en sus últimos años. Pero lo cierto es que como hemos visto más arriba, él mismo se ve obligado a reconocer su lejanía del mundo de lo científico según en qué temas, incluso ‘hipotetizando’ un ordenamiento distinto al que hasta ahora han representado los métodos de la ciencia.

---

<sup>481</sup> Marilyn FERGUSON, *La Conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*, prólogo de SALVADOR PÁNIKER, Kairós, Barcelona, 2007 (1ª edición en castellano en 1985), pág. 68.

La primigenia hipótesis rogeriana sobre la capacidad del individuo para diagnosticar, afrontar, organizar y solucionar sus propios problemas, y su fe radical en la bondad humana, le llevan a la defensa gratuita hasta sus últimas consecuencias de un potencial en el hombre que nace a rebufo del movimiento New Age.

«This person has hitherto undreamed-of potential. This person's nonconscious intelligence is vastly capable. It can control many bodily functions, can heal diseases, can create new realities. It can penetrate the future, see things at a distance, communicate thoughts directly. This person has a new awareness of his or her strength, abilities, and power, an awareness of *self* as a process of change. This person lives in a new universe, where all the familiar concepts have disappeared-time, space, object, matter, cause, effect-nothing remains but vibrating energy».<sup>482</sup>

De nuevo aparece aquí el sincretismo rogeriano. En las últimas frases del texto, Rogers eleva conclusiones de la física cuántica -que forma parte de lo científico, aplicable al mundo material- a categorías metafísicas. El espacio, el tiempo, y conceptos tales como materia y causa, pierden el valor que el realismo metafísico les atribuye, más acorde con la 'lógica' de la vida natural, para aparecerse ahora como dentro de un mundo oculto supuestamente desvelado por las últimas investigaciones del momento en que nuestro autor escribe el texto en cuestión.

En definitiva, buena parte del pensamiento de Carl Rogers desemboca, en lo que podríamos llamar el colofón del desarrollo de sus reflexiones, en un relativismo de corte inmanentista en donde prima lo subjetivo, el alejamiento del modelo científico, y un espiritualismo sincrético que a veces resulta inidentificable. De alguna forma, dada su continua inclinación a intentar no abandonar la ciencia, pretendería en última instancia aseverar la posibilidad de un supuesto paradigma distinto al actual, en el cual sus afirmaciones -que no

---

<sup>482</sup> *A way of being*, p. 347.

caben en el conocimiento riguroso- pudieran alcanzar rango de verdades certeras o con validez objetiva. En cualquier caso, muchas de las proposiciones e ideas que saca a relucir en su escrito *A Way of Being*, esconden detrás un espíritu de proclama, más que una argumentación, si no científica, sí al menos dentro de lo racional.

Para terminar con este apartado, y sólo a modo ilustrativo, Rogers en otros escritos diferentes al libro nombrado, presenta también las mismas características nuevaerianas, al menos si sabemos leer entre líneas. En uno de estos documentos en plena etapa fenomenológica, podemos leer lo siguiente:

«My experience is that he is a basically trustworthy member of the human species, whose deepest characteristics tend toward development, differentiation, cooperative relationships; whose life tends fundamentally to move from dependence to Independence; whose impulses tend naturally to harmonize into a complex and changing pattern of *self*-regulation; whose total character is such as to tend to preserve and enhance himself and his species, and perhaps to move it toward its further evolution. In my experience, to discover that an individual is truly and deeply a unique member of the human species is not a discovery to excite horror. Rather I am inclined to believe that fully to be a human being is to enter into the complex process of being one of the most widely sensitive, responsive, creative, and adaptive creatures on this planet».<sup>483</sup>

Como puede observarse, las ideas expuestas en el texto coinciden plenamente con la idea de un hombre espiritual prototípico de la Nueva Era: creatividad, responsabilidad, independencia, auto-regulación... todo ello sin sombra de maldad ni de perversidad.

---

<sup>483</sup> Carl R. ROGERS, «A Note on “The Nature of Man”», en H. Kirschenbaum and Valerie Land Henderson (Eds.), *The Carl Rogers Reader*, New York, Houghton Mifflin Company, 1989; págs. 401-408. (La cita es de las páginas 404-405).



#### 6.5. EL CONTEXTO DE SURGIMIENTO DEL PENSAMIENTO ROGERIANO: PARALELISMOS CON LA GNOSIS RENACENTISTA

Por otro lado, y al margen de todas estas notas, lo cierto es que, al igual que el nacimiento de la psicología humanista, cuyo contexto se identifica en gran medida con el nacimiento del New Age, el momento de pleno apogeo de Carl Rogers y de la psicoterapia centrada en el cliente, tiene mucho que ver con un entorno social y cultural del que se pueden extraer varios paralelismos con la época renacentista, considerada como aquella que vio el resurgir del pensamiento gnóstico en tránsito hacia la modernidad.

Lo primero de todo es señalar que a comienzos de los años sesenta, bien asentado el modelo de terapia centrado en el cliente, se fundará en California el Instituto Esalen, que ya nombramos en su momento. Lo que ahora nos interesa es señalar la clara analogía que presenta, mirándolo en retrospectiva, con lo que durante el Renacimiento supuso la *Accademia Fiorentina*. Ambos suponen, para la época en la que tienen lugar, un fuerte impulso de las ideas sobre las que se sustenta el pensamiento gnóstico en sus respectivos episodios. El Instituto Esalen fue creado con el propósito de dar cabida y un lugar en el que desarrollarse a todo tipo de enfoques de crecimiento personal, terapia, meditación, técnicas de expresión, y cualquier elemento cultural que sonara a alternativo.

«Entre los primeros líderes de la psicología humanista que llegaron a enseñar en Esalen estaba Carl Rogers. Rogers era un pionero en el desarrollo de la psicoterapia no-médica y la terapia grupal. De hecho, él había propuesto desechar el término paciente para designar a los participantes de su terapia y lo había reemplazado por la palabra cliente. El terapeuta era ahora considerado un facilitador de procesos y el participante no era un

enfermo que necesitaba “terapia”, sino una persona interesada en desarrollarse que pagaba al “facilitador” por sus servicios».<sup>484</sup>

Esalen fue uno de los centros neurálgicos de la Nueva Era a comienzos de los años sesenta, junto con los *Jardines de Findhorn* en Escocia y, como antecedente, *Ascona* en Suiza. Pero lo que nos interesa es que la psicoterapia centrada en el cliente de Carl Rogers encontró en el primero de ellos sobre todo un lugar en donde exponer sus teorías e integrarlas en la creciente expansión de las ideas de la nueva gnosis. En realidad, todo lo que hemos expuesto sobre la teoría rogeriana encontró en Esalen un caldo de cultivo perfecto para su bienvenida social. Las ideas de nuestro autor fueron muy bien acogidas, ya que cuadraban perfectamente con el resto de teorías vanguardistas que circulaban por la época y que encontraron también allí su sitio.

Al igual que ocurrió en el Renacimiento con todas las ideas que iban llegando a Italia relacionadas con una supuesta sabiduría antigua perenne e injustamente olvidada, el Instituto Esalen se dedicó a recuperar toda una colección de nuevos y viejos modelos de pensamiento que se volvieron a reintegrar en la civilización y la cultura modernas. Y para ser justos, habría que decir que Carl Rogers fue uno de los impulsores de todo ese movimiento.

Muchos fueron los eruditos que pasaron por Esalen en busca de una regeneración del saber y la ‘ciencia’. De nuevo, al igual que ocurrió por mediación de la Academia Florentina –entre otras- se hablaba de panteísmo –con un lenguaje moderno-, de divinización del hombre en base a una supuesta potencialidad desconocida, de una sabiduría antigua ínsita en el hombre, de la necesidad de recordar para saber... El mismo fundador del Instituto Esalen –uno de ellos- “había estado por más de un año en el *ashram* de Aurobindo en India y sus intereses eran más contemplativos que intelectuales”<sup>485</sup>, con lo que aparece muy claro el mismo sincretismo que hemos expuesto de Rogers con anterioridad.

---

<sup>484</sup> Vikrant A. SENTIS, *De Esalen a Poona. Osho y el Camino de la Psicología Humanista-Transpersonal*, Comunicaciones Noreste, Santiago de Chile, 2004, pp. 30-31.

<sup>485</sup> *Ibíd.*, p. 28.

Las diferentes academias que surgieron allá por los siglos XV y XVI, se encargaron de difundir una visión neoplatónica de la existencia, y una forma negativa de entender el mundo y todo lo que tuviera que ver con la materia. En los años sesenta del pasado siglo, las numerosas teorías terapéuticas derivadas del Movimiento del Potencial Humano, muy en consonancia con la filosofía básica del modelo centrado en el cliente, fueron esparciendo poco a poco por la cultura de aquel entonces –y hasta ahora– una concepción que rompía el buen entendimiento entre lo espiritual y lo material; de tal manera que podíamos encontrar espiritualismos exacerbados como el representado por el pensamiento del mismo Aurobindo, y evidentes sincretismos como la psicodelia de *Leary* o *Castaneda*. Y se puede decir que, tanto la lógica del Instituto Esalen como la de la Academia Florentina y sus coetáneas, ponían un énfasis mucho mayor en lo ‘creativo’ del pensamiento y la imaginación que en la rigurosidad gnoseológica. No es de extrañar que el espíritu que abrió paso al gnosticismo en el Renacimiento, basado en errores de bulto en cuanto a la interpretación de determinados hechos y datos histórico-literarios, fuese compartido siglos más tarde por toda una moda socio-cultural representada por centros difusores de la misma como el Instituto Esalen.

La amalgama de teorías y compilaciones de autores, técnicas alternativas y documentos varios prototípica del Instituto Esalen, es perfectamente equiparable a la colección de manuscritos de antiguos sabios, de pensadores y poetas clásicos rescatados, ambicionados por los centros propagadores de la nueva cultura en el Renacimiento. En ambos casos se veneraba una emergencia de lo escindido, una especie de regreso del fugitivo y de lo que durante siglos había permanecido en el destierro.

Los numerosos adelantos en la ciencia en el siglo XV no eran óbice para la hipertrofia de un misticismo polimorfo, casi idéntico en algunos puntos a lo que Carl Rogers defendía, en la medida en que era representativo de su propia teoría y de todo lo que se propugnaba desde la cuna de la Nueva Era que supuso el Instituto Esalen.



## 7. CONCLUSIONES

Abordamos el último apartado de nuestra investigación. Es momento de hacer una recapitulación de todo lo expuesto para verificar los descubrimientos esenciales fruto de nuestro trabajo. ¿Qué podemos afirmar a raíz de la comparación exhaustiva que hemos hecho entre el paradigma gnóstico y el pensamiento rogeriano? Vamos a extraer, en primer lugar, una conclusión central, vertebradora y, a la luz, sobre todo del punto sexto, obvia. De ella penden otras no menos importantes, si bien, no es nuestro propósito elaborar una taxonomía al respecto.

### 7.1. SE CONSUMA EL PARALELISMO ENTRE EL PENSAMIENTO GNÓSTICO Y EL MODELO DE ORIENTACIÓN EDUCATIVA BASADO EN LA PSICOTERAPIA CENTRADA EN EL CLIENTE

Sin duda alguna, la teoría y la práctica de la relación de ayuda basada en el pensamiento del Carl Rogers, puede considerarse como una gnosis. Cada una de las características que anteriormente hemos analizado y desbrozado en detalle, responde a un acercamiento –a veces sorprendente–, al modelo de pensamiento que a lo largo de la historia se ha conocido como gnóstico. No obstante, es sumamente importante no caer, en este caso, en el simplismo; nuestro autor desarrolló una teoría muy elaborada, y hasta el último instante de su vida pretendió compaginar lo científico con lo espiritual.

La gnosis de Carl Rogers hay que entenderla desde el más absoluto inmanentismo, tal como de hecho correspondería a cualquier gnosis moderna, y es desde este tamiz que pueden explicarse las aparentes contradicciones con la gnosis antigua. Lo que Rogers pretende es darle al individuo humano todo el poder, pero el precio que paga es quitárselo de hecho; y esto es lo mismo que las religiones del Dios desconocido conseguían en la antigüedad. Rogers, por su parte, no le roba al hombre su identidad para dársela a Dios, pero adolece el ser

humano en su modelo de una substantividad que le hace caer en el mismo problema que el hombre antiguo: el alejamiento de la vida natural que se materializa en una ruptura sujeto-objeto.

El paradigma rogeriano es gnosis moderna, si bien tiene una particularidad, y es que lo es en el sentido estricto de la palabra. Nuestro autor no intenta recuperar el pensamiento gnóstico de los primeros siglos, sino que elabora otro que respeta los mismos rasgos definitorios desde el lado contrario, la inmanencia. Digamos que busca una redención humana como vuelta a lo que se es auténticamente, mediante el descubrimiento, el recuerdo, la actualización, de una 'realidad' primigenia. Y para eso no tiene más remedio que identificarse, casi como en un espejo, con los mismos caracteres que desarrolló la gnosis de los primeros tiempos.

## **7.2. EL DESCUBRIMIENTO DE ESTE CARÁCTER GLOBAL, PUEDE SER UN CRITERIO MUY EFICAZ PARA CARACTERIZAR A LA PSICOLOGÍA HUMANISTA EN GENERAL DE LO QUE NO LO ES**

Es bastante común encontrar incluidos como humanistas, entre las diferentes clasificaciones que se dan en este ámbito de pensamiento, a personajes o autores de muy diversa índole. Hablamos en su momento de Viktor Frankl y de la refutación que él mismo hacía a la idea de ser considerado como tal. Evidentemente, el gnóstico es un pensamiento muy definido, con unas características muy específicas que, desde una buena formación y cierta experiencia, no es difícil identificar. Ante la idea de concebir el mundo como algo malo o bueno, o al hombre como básicamente culpable o inocente, puede haber diversas posturas, pero no podemos sustraernos al hecho de que todas emanan de dos básicas: mundo malo, hombre inocente; mundo bueno, hombre culpable.

Puede haber intentos de síntesis, degradaciones entre dos extremos o matices, pero, ante la idea de que el hombre no es el culpable o sí lo es, sólo hay dos grandes posturas que han sido representadas a lo largo de la historia por dos grandes concepciones de la vida y del ser humano. El pensamiento gnóstico es una de ellas, el cristiano apostólico es la otra. Desde este punto de vista, el

humanismo en psicología y, por lo tanto, en el ámbito de la orientación educativa, parte esencialmente del primero, pues es una vuelta al posicionamiento victimista del hombre, mediante el cual se pretende una comprensión del mismo de carácter monolítico. La gnosis, tal como hemos expuesto en esta investigación, puede ser un buen instrumento para diferenciar, en su esencia, un modelo de pensamiento de otro.

Por poner sólo un ejemplo a modo ilustrativo, podemos volver la mirada sobre el movimiento conocido como *Escuela Nueva*, para entender lo que decimos. Si lo importante es *vertebrar* la acción desde los centros de interés del niño, su expresividad, dejar salir lo que de natural hay en él, el bienestar o desarrollo psicológico... estamos ante una forma de actuar acorde con la gnosis moderna, en donde lo que prima es el sujeto (no la persona), y en donde la relación con la realidad tiene un carácter más bien instrumental. Sin embargo, si centramos la atención en una búsqueda más allá de los propios deseos en aras de realizar unos valores, en la búsqueda de un sentido –porque la vida natural es algo bueno-, entonces el paradigma es otro distinto, alejado de la gnosis moderna. Evidentemente, la consideración que se tiene de la vida, de su bondad, de su significado, es lo que más puede diferenciar un modelo de pensamiento de otro, dada la amplitud y profundidad de tal consideración.

### 7.3. EL CONOCIMIENTO PROFUNDO DE CARL ROGERS PASA POR CONSIDERAR EL PARALELISMO DE SU FILOSOFÍA CON EL PENSAMIENTO GNÓSTICO

Esta idea es bastante sencilla. La profundización y el análisis filosófico, en el sentido de descubrir la idea del mundo, del hombre y de la vida en general que hay detrás de una teoría y/o práctica, son la mejor manera de ver cara a cara el significado último de cualquier modelo educativo. Rogers quiso ser un educador del mundo, al fin y al cabo, y detrás de su forma de pensar y de actuar se escondía una manera de ver la vida, con unos supuestos antropológicos, gnoseológicos e incluso teológicos. Pero todos estos, no se conocerán en toda su profundidad si no nos damos cuenta de hasta qué punto la psicoterapia centrada en el cliente es una inmanentización del pensamiento gnóstico antiguo. Obviar tal realidad nos quita

la posibilidad de comprender incluso la propia historia de su desarrollo y su génesis.

#### **7.4. EL MODELO DE PENSAMIENTO ROGERIANO SUPONE UNA RUPTURA CON LO QUE HA SUSTENTADO HISTÓRICAMENTE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL Y BUENA PARTE DE ORIENTE**

Rogers, al recoger en su modelo toda la tradición nihilista de la filosofía desde el siglo XVII y asumirla dándole una forma de proceso iniciático gnóstico, está utilizando un vehículo privilegiado para adoctrinar a nivel de masas. El counseling, modelo de relación de ayuda dominante, es utilizado como instrumento de intervención en múltiples campos de la vida social o, al menos, tiene una notable influencia en todos ellos. Y es importante darse cuenta de que lo que se propone en cada uno de estos ámbitos de desarrollo cultural es, en no pocas ocasiones, una alternativa a lo ya existente, a lo tradicional, ante lo cual se efectúa una ruptura; si bien esto es lo propio del pensamiento gnóstico de todos los tiempos. No tenemos espacio aquí para analizar caso por caso y menos en profundidad, pero baste recordar cómo el relativismo y el subjetivismo (características del pensamiento rogeriano) están presentes en la cultura en general, caracterizada por su afán de ruptura con todo lo anterior. De hecho, los principios cristianos sobre los que se ha sustentado la cultura occidental y buena parte de la oriental, encuentran en la gnosis sus antípodas y su contradictor.

#### **7.5. LA LLAMADA 'ESCUCHA ACTIVA' DEBE ENTENDERSE E INTERPRETARSE DESDE LA PERSPECTIVA QUE ESTAMOS TRATANDO**

Esto, que parece obvio, no lo es tanto si se mira cómo, de facto, la escucha activa se ha convertido en un axioma en toda relación de ayuda que se precie. Por dar razón de lo que decimos, esta técnica (o actitud) no es más que un resumen o síntesis de la psicoterapia centrada en el cliente. Y al margen de las deformaciones



y pseudointerpretaciones a rebufo del divulgacionismo al que se ha sometido en las últimas décadas, nace y crece de la misma matriz de pensamiento que el modelo rogeriano en general.

Esta conclusión tiene un especial alcance, pues en virtud del enorme desarrollo de la llamada escucha activa, ha servido esta como caballo de Troya en multitud de ámbitos que, en principio, no están llamados a admitir el pensamiento rogeriano, visto desde la pura coherencia.

#### **7.6. EL MODELO ROGERIANO DEBE SER ENJUICIADO DE FORMA GLOBAL**

No es posible aislar elementos concretos para interpretarlos de forma distinta al resto. Dada la coherencia interna del pensamiento del Carl Rogers y su carácter omnipresente de neo-gnosis, cada afirmación o concepto se rinden al valor global de su obra. Incluso, términos tales de esta como 'amor', 'libertad' o 'verdad', sólo encuentran su identidad en el paradigma gnóstico, siempre diverso y contrapuesto a los valores e interpretaciones del cristianismo más ortodoxo. Esta es una característica del gnosticismo más puro, pues utilizando los mismos conceptos que los de la tradición de la Iglesia, les da un valor y un significado nuevos y contrapuestos.

#### **7.7. DE TODAS LAS GNOSIS MODERNAS, LA DE CARL ROGERS ES LA MÁS GNÓSTICA Y LA MÁS MODERNA**

Mucho se ha hablado y escrito sobre el valor gnóstico de ciertos movimientos y fenómenos sociales y culturales de la modernidad. Marxismo, Freudismo, existencialismo... a lo largo de nuestro trabajo hemos expuesto esta problemática y puede consultarse la bibliografía al respecto. Pero cuando hablamos de Carl Rogers, el problema cambia sustancialmente, pues la gnosis es, en el fondo, una antropología con vocación soteriológica y redentora; la psicoterapia centrada en el cliente se ajusta en su totalidad a este carácter, con lo

que, de principio a fin cuadra –tal como hemos visto- con cada una de las características propias de la gnosis antigua, aunque inmanentizada.

En realidad, nuestro autor lo tiene fácil para elaborar una gnosis tan ajustada al original, pues en cada afirmación y a cada paso de su teoría, Rogers pretende una redención individual, basada en una visión del hombre y su desarrollo que se ajusta a las mismas señas de identidad que las religiones del Dios desconocido. Desde este punto de vista, es el modelo más gnóstico de los que se encuentran en nuestra época, pero también es el que más se aferra a los parámetros de la modernidad, pues el inmanentismo es sustancialmente más pronunciado que en cualquier otro modelo gnóstico de los últimos tiempos.

---

**BIBLIOGRAFÍA****Fuentes y traducciones**

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata II-III: "Conocimiento religioso y continencia auténtica"*, col. "Fuentes Patrísticas", dirigida por Mons. Eugenio Romero Pose, Tomo 10, Introducción, traducción y notas: Marcelo Merino Rodríguez, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 1998.

FERGUSON, Marilyn, *La Conspiración de Acuario. Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo*, prólogo de SALVADOR PÁNIKER, Kairós, Barcelona, 2007 (1ª edición en castellano en 1985).

PIÑERO, Antonio, TORRENTS, José M., BAZÁN, Francisco G., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, col. "Paradigmas". Biblioteca de Ciencias de las Religiones, Trotta, Tomo I: *Tratados filosóficos y cosmológicos* (autores citados más Fernando BERMEJO y Alberto QUEVEDO. Edición de Aº Piñero) Madrid, 2006 [1ª edición en 1997].

Tomo II: *Evangelios, Hechos y Cartas* (autores citados más Fernando BERMEJO y Ramón TREVIANO. Edición de Aº Piñero [1ª edición en 1999].

ROGERS, Carl R., *Psicoterapia centrada en el cliente. Práctica, implicaciones y teoría*, introd. de Leonard Charmichael, col. "Psicología, Psiquiatría, Psicoterapia", Paidós, Barcelona, 2006.

*A way of being*, Introduction by Irvin D. Yalom M. D., Mariner Books, Houghton Mifflin Company, New York, 1995, p. 34 [edición en castellano: *El Camino del Ser*, Kairós, Barcelona, 1995].

*Counseling and Psychotherapy. New Concepts in Practice*, Houghton Mifflin Company, Massachusetts, 1942 [edición en castellano: *Orientación Psicológica y Psicoterapia*, Narcea, Madrid, 1981 (1ª edición en 1978)].

*Counseling with Returned Servicemen*, (& WALLEN, John L.), McGraw-Hill Book Company, New York, 1946 (First Edition).

*On becoming a person. A Therapist's view of the Psychotherapy*, Introduction by Peter D. KRAMER M. D., Mariner Books, Houghton Mifflin Company, New York, 1989 [edición en castellano: *El Proceso de convertirse en persona*, Paidós, Barcelona, 2009].

*Psicoterapia y relaciones humanas. Teoría y práctica de la terapia no directiva* (con KINGET, G. Marian) Tomo I: *Exposición general*, col. "Hombres, hechos e ideas", Alfaguara, Madrid, 1971 [1ª edición española en octubre 1967].

SCHUON, Frithjof, *Senderos de gnosis*, col. "Biblioteca Frithjof Schuon", Sophia Perennis, Barcelona, 2002.

## **Estudios**

AA. VV. (editado por Brian P. COPENHAVER), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, Siruela, Madrid, 2000.

BARRET-LENNARD, Godfrey T., *Carl Rogers' Helping System: Journey and Substance*. SAGE Publications UK, London, 2005 [First published 1998].

BERZOSA, Raul, *Nueva Era y cristianismo: Entre el diálogo y la ruptura*, BAC, Madrid, 1998.

BRAZIER, David (Ed.), *Más allá de Carl Rogers*, col. "Biblioteca de Psicología", Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997.

CÁNOVAS SÁNCHEZ, José Alberto, *La Tradición en la gnosis valentiniana y en la Iglesia prenicénica*. Dirigida por el Excmo. y Rvdmo. Mons. Antonio Cañizares Llovera y co-dirigida por Don Higinio Marín Pedreño. Tesis doctoral inédita. Universidad Católica San Antonio de Murcia-UCAM, 2006.

CLONINGER, Susan C. y ORTIZ SALINAS, M<sup>a</sup> Elena, *Teorías de la personalidad*, Pearson/Prentice-Hall, México, 2003.

Eric VOEGELIN, *La Nueva ciencia de la política*, col. "Discusiones", Katz, Buenos Aires, 2006.

*Die Politischen Religionen*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1993.

GIORDANI, Bruno, *La Relación de ayuda: de Rogers a Carkhuff*, col. "Serendipity. Crecimiento Personal", Desclée de Brouwer, Bilbao, 1998 (1<sup>a</sup> edición en 1997).

GONDRA REZOLA, José M., *La Psicoterapia de Carl R. Rogers. Sus orígenes, evolución y relación con la psicología científica*, col. "Biblioteca de Psicología", Desclée de Brouwer, Bilbao, 1981.

GUERRA GÓMEZ, Manuel, *100 Preguntas-clave sobre la "New Age". Catecismo nada elemental con sus respectivas respuestas*, col. "Para aprender y enseñar", Monte Carmelo, Burgos, 2004.

HOELLER, Estephan A., *Jung gnóstico y los siete sermones a los muertos*, Sirio, Barcelona, 2005.

JONAS, Hans, *La Religión Gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, col. "El Árbol del Paraíso", Ediciones Siruela, Madrid, 2000.

KEHL, Medard, *Nueva era frente al cristianismo*, Herder, Barcelona, 1990.

LABAL, Paul, *Los Cátaros: Herejía y crisis social*, col. "Biblioteca de Bolsillo", Crítica, Barcelona, 2000.

LE GUILLOU, Marie-Joseph, *El Misterio del Padre. Fe de los Apóstoles. Gnosis actuales*. Encuentro, Madrid, 1998.

MONSERRAT TORRENTS, José (Introducciones, traducción y notas), *Los Gnósticos*, Gredos, Madrid, 2001.

NOLL, Richard, *Jung: el Cristo ario*, col. "Biografía e Historia", Vergara, Barcelona, 2002.

ORBE, Antonio, S. I., *Antropología de San Ireneo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997.

*Espiritualidad de San Ireneo*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1989.

*Introducción a la teología de los siglos II y III*, Tomo II, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1987.

PIÑERO, Antonio, *Los Cristianismos derrotados*, Edaf, Madrid, 2011.

QUITMANN, Helmut, *Psicología humanística. Conceptos fundamentales y trasfondo filosófico*, col. "Biblioteca de psicología", Herder, Barcelona, 1989.

SÁNCHEZ BODAS, Andrés (con la colaboración de Lucrecia SÁNCHEZ BERNEMAN), *Carl Rogers: cómo alcanzar la plenitud*, col. "Conocer a Carl Rogers", Ediciones LEA, Buenos Aires, 2006.

SCHOLEM, Gershom, *Los orígenes de la Cábala*, Vol. I., col. "Orientalia", Paidós, Barcelona, 2006.

SCHULTZ, Duane P. y SCHULTZ, Sidney Ellen, *Teorías de la personalidad*, Cengage Learning Editores, México, 2010.

THORNE, Brian, *Carl Rogers*, col. "Key Figures in Counselling & Psychotherapy", SAGE Publications Ltd, London, 2003 [First edition published 1992].

### **Bibliografía secundaria**

AA. VV., *Formación de las religiones universales y de la salvación. Las religiones en el mundo mediterráneo y en el oriente próximo I*, col. "Historia de las religiones", Siglo XXI, Tomo 5, Madrid, 1993.

ALMENDRO, Manuel, *Psicología y psicoterapia transpersonal*, Kairós, Barcelona, 2006 [1ª edición en 1995].

AUGER, Lucien, *Ayudarse a sí mismo. Una psicoterapia mediante el uso de la razón*, trad. de Juan J. García Valenceja, Editorial Sal Terrae, Santander, 1994.

ÁVILA GRANADOS, Jesús, *El Libro negro de la historia de España*, Swing, Barcelona, 2008.

BARREAU, Jean-Claude y BIGOT, Guillaume, *Toda la Historia del mundo. De la prehistoria a la actualidad*, Punto de Lectura, Barcelona, 2006.

BENITO RUANO, Eloy (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media*, Vol. III, col. "Estudios", Real Academia de la Historia, Madrid, 2004.

BLÁZQUEZ, José María, *Aportaciones al estudio de la España romana en el bajo imperio*, Istmo, Madrid, 1990.

BORGHESI, Massimo, *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura contemporánea*, col. "Filosofía", Encuentro, Madrid, 2007.

*Posmodernidad y cristianismo* (Encuentro, Madrid, 1997).

BRANDEN, Nathaniel, *The Power of Self-Esteem: An inspiring look at our most important psychological resource*, Health Communications Inc., Florida, 1992.

BURCKHARDT, Jakob, *La Cultura del Renacimiento en Italia*, col. "Básica de Bolsillo", Akal, Madrid, 2004.

BURKE, Peter, *El Renacimiento europeo*, col. "Libros de Historia", Editorial Crítica, Barcelona, 2000.

CAPRA, Fritjof, *El Tao de la física*, Sirio, Málaga, 1995.

*El Punto crucial*, col. "Rutas del Viento", Integral, Barcelona, 1987.

CARKHUFF, R. y BERENSON, B. G., *Teaching and treatment*, Amherst Mass., Human Resource Development Press, 1976.

CARPINTERO CAPELL, Heliodoro, *Del estímulo a la persona: estudios de historia de la psicología*, col. "Honoris Causa", Universitat de Valencia, Valencia, 2002.



CASADO HIDALGO, Eleazar (compilador), *De la Orientación Al Asesoramiento Psicológico: Una Selección de Lecturas*, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico. Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1995 (1ª edición en 1987).

*Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1992.

CLARO, Andrés, *La inquisición y la cábala. Un capítulo de la diferencia entre metafísica y exilio*, LOM Ediciones, Vol. 1: *Historia: saber y poder*, Santiago de Chile, 1996.

COLLINGWOOD, Robin George, *Idea de la naturaleza*, trad. de Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

DE LA CIERVA, Ricardo, *Los signos del Anticristo: Iglesia, masonería total y poderes ocultos ante el tercer milenio*, col. "Serie Máxima", Fénix, Madrid, 1999.

*Las Puertas del infierno. La historia de la Iglesia jamás contada*, col. "Serie Máxima", Fénix, Ávila, 1995.

DÍAZ SÁNCHEZ-CID, José Ramón, *Justicia, pecado y filiación: Sobre el Comentario de Orígenes a los Romanos*, Estudio Teológico de San Ildefonso, Toledo, 1991.

DOMÍNGUEZ PRIETO, Xosé Manuel, *Psicología de la persona*, col. "Albatros", Ediciones Palabra, Madrid, 2011.

ELIADE, Mircea, *Diario portugués (1941-1945)*, Kairós, Barcelona, 2001.

ELLIS, Albert, *Rational Emotive Behavior Therapy: It Works for me - It Can Work for You*, Prometheus Books, New York, 2004.

FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, (nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep María Terricabras), Ariel. Círculo de Lectores, Tomos II y III, Barcelona, 2004.

FRANKL, Viktor E., *La idea psicológica del hombre*, editorial Rialp, Madrid, 2003.

*Psicoterapia y humanismo. ¿Tiene un sentido la vida?*, Trad. de Alfredo Guéra Miralles, col. "Breviarios", Fondo de Cultura Económica, México, 1992 [1ª edición en castellano en 1982].

FRUGONI, Chiara, *Botones, bancos, brújulas y otros inventos de la Edad Media*, Paidós Ibérica, col. "Orígenes", Barcelona, 2008.

GAMBRA, Rafael, *Historia sencilla de la filosofía*, Rialp, Madrid, 2008 [1ª edición en 1961].

GEBHARDT, Victor, *Historia general de España y de sus indias. Desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, Librería Española, Tomo I, Barcelona, 1867.

GÓMEZ DE LIAÑO, Ignacio, *El Círculo de la sabiduría: diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, Ediciones Siruela, Madrid, 1998.

GONZÁLEZ DÍAZ DE TUÑÓN, Zeferino, *Historia de la Filosofía*, Ediciones Agustín Jubera (2ª ed.), Madrid, 1886, tomo 1.

GUERRA, Manuel, *Diccionario enciclopédico de las sectas*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2005.

HILLMAN, James, *Re-imaginar la psicología*, col. "Biblioteca de Ensayo", Siruela, Madrid, 1999.

HUTIN, Serge, *Las Sociedades secretas*, prólogo de Ilia Galán, col. "Biblioteca de Ensayo", Siruela, Madrid, 2008.

KILPATRICK, W. K., *Psychological Seduction. The failure of modern psychology*, Thomas Nelson, Nashville, 1983.

KNOWLES, M. D., OBOLENSKY, Dimitri, BOUMAN, C. A., *Nueva historia de la Iglesia. La Iglesia en la Edad Media*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983.

LE GOFF, Jacques, *La Civilización del occidente medieval*, col. "Orígenes", Paidós Ibérica, Barcelona, 1999.

LEAHEY, T. H., *Historia de la Psicología. Principales corrientes en el pensamiento psicológico*, Prentice-hall, Madrid, 1998.

LÉONARD, André, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo. Un discernimiento intelectual cristiano*, Encuentro, Madrid, 1985.

MARÍAS, Julian *Historia de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

McGILL, Ian y BROCKBANK, Anne, *The Action learning handbook: powerful techniques for education, professional development & training*, Routledge Falmer, London, 2004.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Tomo I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1992.

MONTAIGNE, Michel de y COTTON, Charles, *The essays of Michael Seigneur de Montaigne: with notes and quotations, and account of the author's life*, Harvard College Library, London, 1700.

PERNOUD, Régine, *Para acabar con la Edad Media*, José J. de Olañeta (editor), Palma de Mallorca, 1998.

PUCHOL MORENO, Luis, MARTÍN, M<sup>a</sup> José, NÚÑEZ, Antonio, ONGALLO, Carlos, PUCHOL, Isabel, SÁNCHEZ, Guillermo, *El Libro de las habilidades directivas*, Ediciones Díaz de Santos, Madrid, 2010, (1<sup>a</sup> edición en 2003).

REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío, *Historia de la filosofía*, Herder, Volumen II: *Del humanismo a Kant*. Tomo 1: *Del humanismo a Descartes*, Barcelona, 2010.

REI, Darío, *La Revolución científica. Ciencia y sociedad en Europa entre los siglos XV Y XVII*, Icaria, Barcelona, 1978.

RIFKIN, Jeremy (con Ted HOWARD), *Entropía: hacia el mundo invernadero*, Urano, Barcelona, 1990.

SÁNCHEZ HERRERO, José, *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica*, Sílex Ediciones, Madrid, 2011.

SANTAMARÍA, Carlos, *Historia de la psicología. El nacimiento de una ciencia*, Ariel Psicología, Barcelona, 2009 [1<sup>a</sup> edición en 2001].

SAVATER, Fernando y VILLENA, Luis Antonio de, *Heterodoxias y contracultura*, col. "Biblioteca de Divulgación Temática/11", Montesinos Editor, Barcelona, 1989 [1<sup>a</sup> edición en 1982].

SENTIS, Vikrant A., *De Esalen a Poona. Osho y el Camino de la Psicología Humanista-Transpersonal*, Comunicaciones Noreste, Santiago de Chile, 2004.

SHERTZER, B. y STONE, S., *Manual para el asesoramiento psicológico (Counseling)*, col. "Grupos e Instituciones", Paidós, Barcelona, 1986.

SOCIAS, James (Comp.), *Oraciones y devociones*, Midwest Theological Forum, Illinois, 2005.

SPIELVOGEL, Jackson J., *Historial Universal. Civilización de Occidente*, Tomo 1, Cengage Learning, México, 2010.

TAUSCH, Reinhard y TAUSCH, Anne Marie, *Psicología de la educación*, Herder, Barcelona, 1981.

TERKEL, S., *Hard Times: An Oral History of the Great depression*, The New Press, New York, 2005 [First Published 1970].

TRULL, Timothy J. y PHARES, E. Jerry, *Psicología clínica: Conceptos, métodos y aspectos prácticos de la profesión*, trad. Jorge A. Velázquez, col. "Ciencias Sociales", International Thomson Editores, México, 2003.

ULLATE FABO, José Antonio, *El Secreto masónico desvelado*, LibrosLibres, Madrid, 2007.

VITZ, Paul C., *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship*, published jointly by William B. Eerdmans Publishing Company (Michigan) and The paternoster press (Carlisle, Cumbria), 1994.

VOLPI, Franco, *El Nihilismo*, col. "Biblioteca de Ensayo", Siruela, Madrid, 2007.

WATZLAWICK, Paul, *La coleta del barón de Münchhausen: psicoterapia y realidad*, Herder, Barcelona, 1992.

YALOM, Irvin D., *Existential psychotherapy*, Basic Books, EE. UU., 1980.

### Artículos citados

“Aproximaciones para una antropología analítico-existencial”. Alfred LAENGLÉ. [En línea]. En: Internet <<http://www.laengle.info>> (Consulta, 27 del 7 de 2012).

“Articles of Association”, AMERICAN ASSOCIATION FOR HUMANISTIC PSYCHOLOGY, (1962, January), Vol. 2, No. 1, *Journal of Humanistic Psychology*, pp. 99-68.

“Autonomic discrimination without awareness: a study of subception”, Richard S. LAZARUS y Robert A. McCLEARY, (1951), en Richard S. Lazarus, *Fifty years of the research and theory of R. S. Lazarus. An Analysis of historical and perennial issues*, Laurence Erlbaum Associates, New Jersey, 1998; págs. 87-99.

“Carl Rogers and Transpersonal Psychology”, John KEITH WOOD, (1997). [En línea]. En: Internet <[http://www.adpca.org/sites/default/files/library/Carl%20Rogers%20and%20Transpersonal%20Psychology\\_John%20K.%20Wood.pdf](http://www.adpca.org/sites/default/files/library/Carl%20Rogers%20and%20Transpersonal%20Psychology_John%20K.%20Wood.pdf)> (Consulta, 16 de marzo de 2013).

“¿Cómo surgió la Cábala?”. César VIDAL. [En línea]. En: Internet <<http://www.libertaddigital.com/opinion/ideas/1-como-surgio-la-cabala-1275760953.html>> (Consulta, 29-5-2013).

“El Desarrollo del concepto de sí mismo en la teoría fenomenológica de la personalidad de Carl Rogers”, E. M. CASANOVA, (1993), Vol. 46, Nº 2, *Revista de Psicología General y Aplicada*, pp. 177-186.

“El Gnosticismo una visión crítica desde la filosofía”. José Antonio LLAMAS MARTÍNEZ. [En línea]. En: Internet <<http://www.uned.es/ca-gijon/web/actividad/publica/entemu01/a13.PDF>> (Consulta, 15 de marzo de 2011).

“Entrevista con Carl R. Rogers”, SEBASTIÁN CAPÓ, J., (1982). En: *Revistes Catalanes de Accés Obert (RACO), Educació i Cultura: Revista Mallorquina de Pedagogia*, núm. 3, pp. 185-192. [En línea] En: Internet <<http://www.raco.cat/index.php/EducacioCultura/article/view/70106/86427>> (consultado el día 18-7-2014).

“Entrevista con el Dr. Carl Rogers”, Willard B. FRICK, (1969), en Willard B. Frick, *Psicología humanística: Entrevistas con Maslow, Murphy y Rogers*, Buenos Aires (Argentina), Editorial Guadalupe, 1973; págs. 99-129.

“Las Cuatro Condiciones Fundamentales para una Existencia Plena”. Alfred LAENGLER. [En línea]. En: Internet <<http://www.laengle.info>> (Consulta, 27 del 7 de 2012).

“Pelagio y pelagianismo”. Jordi RIVERO. [En línea]. En: Internet <[www.corazones.org/diccionario/pelagio.htm](http://www.corazones.org/diccionario/pelagio.htm)> (consultada el 27-9-2011).

“The Third Force in Psychology”, James BUGENTAL, (1964), Vol. 4, No. 1, *Journal of Humanistic Psychology*, pp. 19-26.

**Carl Rogers:**

"A Current formulation of client-centered therapy", C. ROGERS, (December, 1950), Vol. 24, No. 4, *Social Service Review*, pp. 442-450.

«A Note on "The Nature of Man"», (1957), en H. Kirschenbaum and Valerie Land Henderson (Eds.), *The Carl Rogers Reader*, New York, Houghton Mifflin Company, 1989; págs. 401-408.

"A Theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework", en S. Koch (Ed.), *Psychology: a study of a science*, Study I. *Conceptual and systematic*, Vol. 3: *Formulations of the person and the social context*, New York, McGraw-Hill, 1959; págs. 184-256 [hay una versión en español: *Terapia, personalidad y relaciones interpersonales*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1998].

"Autobiography", en: Edwing G. Boring and Gardner Lindzey [Eds.], *A History of Psychology in Autobiography*, Vol. 5, Appleton-Century-Crofts, New York, 1967, 343-384.

"Recent research in nondirective therapy and its implications", (1946, Oct.), Vol. XVI, 4, *American Journal of Orthopsychiatry*, 581-588.

"Significant Aspects of Client-Centered Therapy", (1946, Oct.), Vol. I, No. 10, *American Psychologist*, pp. 415-422 [versión en español: "Aspectos fundamentales de la psicoterapia centrada en el paciente", (1949), Vol. 4, No. 10, *Revista de psicología general y aplicada: Revista de la Federación Española de Asociaciones de Psicología*, pp. 215-237].

"Some observations on the organization of personality", (September, 1947), Vol. 2, No. 9, *The American Psychologist*, pp. 358-368.

"The Attitude and Orientation of the Counselor in Client-centered Therapy", (1949, Apr.), Vol. 13, No. 2, *Journal of Consulting Psychology*, p. 82-94.



---

“The characteristics of a helping relationship”, (1958, September), Vol. 37, *Personnel and Guidance Journal*, 6-16. También en: Howard Kirschenbaum and Valerie Land Henderson (Eds.), *The Carl Rogers reader*, Houghton Mifflin Company, New York, 1989, pp. 108-126.

“The Development of Insight in a Counseling Relationship”, (1944, Nov-Dec.), Vol. VIII, No. 6, *Journal of consulting psychology*.

“The Processes of therapy”, (1940, september-october), Vol. IV, N° 5, *Journal of consulting psychology*.

“The Use of electrically recorded interviews in improving psychotherapeutic techniques”, en: Howard Kirschenbaum and Valerie Land Henderson (Eds.), *The Carl Rogers reader*, Houghton Mifflin Company, New York, 1989, pp. 211-219.