

Mario Ciudad Vásquez

La relación hombre - mundo en Goethe

SUMARIO

I.—La posición singular de Goethe en la filosofía.—La concepción del mundo contenida en el estilo goetheano de vida.—Weltanschauung y el idealismo objetivo.—La contemplación visual en Descartes y Goethe.—La doctrina del protofenómeno: realidad e idealidad; la intuición sensible y la intuición esencial constitutivas de la visión goetheana del mundo.

II.—El devenir universal: Heráclito y Goethe.—El devenir humano: el individuo como desarrollo; el individuo como proceso de formación; la poiesis goetheana; paso de la subjetividad a la objetividad.—Tres experiencias vitales de Goethe: la aspiración a Dios y el arte gótico (la catedral de Estrasburgo); la unidad esencial del individuo y la naturaleza (ascensión del monte San Gotardo); la humanización de lo divino y el arte clásico italiano (el Jove Ludovisi).—Conclusión.

I.—No es posible acercarse a Juan Wolfgang Goethe según los hábitos mentales acostumbrados en filosofía. La exposición de la riqueza que se recoge profusamente al incursionar en las vivencias primordiales del gran alemán, tampoco puede realizarse de acuerdo con la actitud metódica que siempre se adopta al revisar las doctrinas de algún filósofo. El entendimiento humano carece de la variedad de registro y de la necesaria amplitud para inscribir las voces goetheanas: a lo más capta los ecos conceptuales, pero no las resonancias hondas de esas modulaciones que hacen vibrar la totalidad de los estratos del ser. En este sentido Goethe es absorbente, pues exige aproximársele con la integridad del espíritu; hay que poner en movimiento todos los resortes de la capacidad de comprensión. De lo contrario sólo es posible aprehender la imagen desdibujada, en la cual restan de los colores primitivos los pálidos rasgos en blanco y negro.

A este requerimiento apremiante, la inmensa obra goetheana suma un peligro cuando se pretende exponer las visiones esenciales del mundo y del hombre que ella encierra. Se supone que en una exposición fiel los datos han de provenir íntegramente de la fuente representada por las obras y las doctrinas que se ponen de manifiesto; entre aquélla y éstas debe darse análoga semejanza a la que existe entre un buen retrato y los rasgos de la persona retratada. Mas, por un raro encantamiento, en el caso de Goethe, de pronto el expositor descúbrese hablando por sí mismo; no sólo de las obras proviene el contenido de la exposición, sino también de la propia intimidad, que de esta manera libera la presión espiritual levantada por el poeta y pensador. El poder irrestringido de sugerir intuiciones promueve estos desenvolvimientos personales, que no obstante poseen un respaldo de objetividad debido a que son elaborados dentro de la inspiración goetheana y como reflejo de sus incitaciones.

Ortega y Gasset y Jorge Simmel, para no abundar en más ejemplos, han sucumbido a la tentación de dejar en libertad la voz interior con motivo de sus estudios sobre Goethe. En el tan conocido *Pidiendo un Goethe*

desde dentro, el brillante filósofo hispánico borda el ensayo en forma magnífica con elementos propiamente goetheanos y con otros un tanto profusos suministrados por el expositor. Es que, según el autor citado, «no hay más manera de salvar al clásico: usando de él sin miramientos para nuestra propia salvación... trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son nuestras pasiones... y nuestros problemas.» Jorge Simmel, por su parte, sin una conciencia clara ni un propósito tan definido, al «proyectar sobre el plano de significación intemporal la vida de Goethe» (1) interpola su propia filosofía en una mixtura espiritual de valiosa y atractiva consistencia. Así, la investigación metafísica más importante de Jorge Simmel, *La visión de la vida*, está contenida en los lineamientos generales en su hermoso y profundo estudio sobre Goethe, que en el otro centenario Ortega consideraba el «único legible».(2)

Las dos observaciones anotadas, a saber el imperativo de comprender a Goethe con la totalidad del espíritu y esa su incitación a no enmudecer, al aporte personal, han de constituir las columnas del pórtico que conduce a nuestro tema, o sea, a la relación hombre-mundo en Goethe.

Si en el caso del gran alemán el entendimiento está capacitado sólo para esclarecer parte—no toda—de su visión filosófica, es porque ésta ha sido más bien sentida que pensada; es más propio hablar de una visión que de una concepción del mundo y del hombre. En las elaboraciones goethianas la intervención de la mente es parcial, puesto que otras potencias de su espiritualidad han ejercido también un influjo considerable. O más bien, esa visión universal ha aflorado a la superficie de la conciencia poética de Goethe como resultado del esfuerzo y de la sensibilidad totales de su espíritu. Habiendo sido creadas esas entrevisiones con la espiritualidad entera, nada tiene de extraño que para entender esas intuiciones profundas sea menester el empleo de la capacidad íntegra de comprensión.

De todas formas, interesa retener que Goethe no ha concebido conceptualmente al mundo y al hombre, sino que más bien ha sentido su ser y su destino. No hay, pues, una doctrina propiamente, sino una intuición de la realidad, una actitud vital ante estos problemas, una experiencia íntima de la esencia de la relación hombre-mundo.

La significativa circunstancia de que Goethe haya entrevisto los problemas relativos a la relación hombre-mundo, pero no los haya analizado

(1) Georg Simmel. *Goethe*. Editorial Nova. Buenos Aires, 1949. Pág. 10.

(2) J. Ortega y Gasset. *Pidiendo un Goethe desde dentro*. Ensayo contenido en *Tríptico*. Espasa-Calpe, Argentina, S. A. Buenos Aires, 1941. Pág. 122.

sistemáticamente, explica el porqué del gran aporte personal indispensable para estudiar y dar a conocer al genio de Weimar. Ha vivido allí donde la claridad racional resplandece débilmente; ha extraído la fuerza y el poder de convicción, más bien de sus sentimientos sobre el hombre y el mundo; más que ver, racionalmente hablando, ha antevisto. El riquísimo material ideológico que Goethe obsequia, por tanto, está compuesto de concepciones filosóficas implícitas, diseñadas vigorosamente, pero sin esa elaboración metódica y discursiva que es esencial a la investigación filosófica. Encuéntrense motivos, sugerencias, velos que se recorren, pero no doctrinas que el pensamiento haya forjado con científica rigurosidad. Su obra está constituida, en este sentido, por novelas, tragedias, dramas, poemas y ensayos. No tienen calidad de tratados filosóficos, mas poseen un contenido y una significación universales fácilmente desentrañables. Es una filosofía en germen, que ha restado en la etapa prefilosófica por no haber sido conceptualizadas las intuiciones primarias que la componen. La forma literaria y el lenguaje poético, además, recluyen esos contenidos ideológicos, objetivos, en el mundo de la realidad concreta, o sea, la visión goethiana, pese a su universalidad, no asciende al plano de las abstracciones, a la esfera de las ideas, sin lo cual no hay filosofía posible.

De ahí, pues, la activa intervención que cabe al expositor de los contenidos ideológicos goetheanos. Debe sembrar en el terreno filosófico lo que el creador del Fausto prefirió dejar en forma de semillas vitales, a fin de que se expliciten, de que se exterioricen las potenciales e incipientes concepciones filosóficas que se albergan en su interioridad. Las verdades intuitivas precisan ser racionalizadas; el análisis conceptual debe liberar esas apretadas vivencias. Extraída de sus cofres vivenciales, hay que proceder a dar unidad, sistema, a esa filosofía en potencia; es necesario encuadrarla en una concepción general. Porque una vez racionalizadas, las intuiciones originarias aparecen necesariamente dispersas, por no estar presente la unidad que la persona de Goethe les proporcionaba, unidad humana que filosóficamente es inaceptable y que tiene que ser substituída por los principios teóricos en que dichos conocimientos se asientan.

Sin embargo, para desentrañar esa filosofía no basta examinar, exclusivamente, las obras de Goethe, pues ello equivaldría a subvalorar la fuente magnífica de información representada por la vida del propio Goethe. Este no vale sólo por sus creaciones, sino también por su significativa personalidad, que por lo demás fué otra de sus creaciones. De los filósofos griegos, Goethe mantiene una estrecha afinidad con Heráclito y Aristóteles. Pues bien, hasta donde sabemos, ni el atribulado pensador de Efe-so ni el estagirita han propuesto una concepción del hombre que se des-

prenda de sus concretas existencias personales; no representan un tipo de vida, una forma de vida que pueda ser elevada a una categoría universal; la obra grandiosa de ambos ha consumido la savia vital de dichos filósofos; la objetividad ha arrinconado a subjetividades que pudieron haber sido potentes existencialmente hablando. Heráclito y Aristóteles, desde este punto de vista, no han logrado que sus personales existencias puedan trocarse en ideales de vida que exalten al sujeto. En Sócrates estaba presente aquello que les faltaba, o sea, un modo de vivir que equivalía a una concepción filosófica de la vida y del hombre. Sócrates se ha impuesto en el pensamiento occidental y aparece tan grande no sólo por su filosofía, sino por la universalidad implícita en sus actos, por representar un prototipo humano, un ideal de vida para el hombre. En él la existencia se exalta, se expansiona; los hechos de su vida no están dispersos, poseen un sentido total que los sostiene, así como el hilo mantiene unidas las perlas de un collar.

Aquello que no se advierte en Heráclito y en Aristóteles, que es visible a distancia en Sócrates, estaba presente, asimismo, en Goethe. Kant exige en el primer enunciado del imperativo categórico que el hombre obre «como si la máxima de tu acción debiese ser instituída en ley universal de la naturaleza por tu voluntad.» La forma de vida goethiana, así como la socrática, poseen esa universalidad, pero no a modo de propósito deliberado, de finalidad última que el genio de Weimar haya perseguido a instancias de la obligatoriedad moral, con sacrificio y represión de los impulsos personales. Por una misteriosa transmutación, en la que reside justamente su genialidad, en Goethe lo subjetivo se objetiva, lo personal se impersonaliza. La naturaleza espontánea de su genio, su demonio, ha orientado libremente el curso vital de Goethe; no hay nada preconcebido o impuesto. Se ha reducido a seguir los dictados de su naturaleza íntima, y como era un genio, su alma singular estaba moldeada según los cánones universales. Platón habla de la participación de la realidad concreta en la Idea universal; en el caso de Goethe, podría decirse que la Idea Universal no era su modelo, sino que estaba encarnada en él. El era esa universalidad, puesto que ésta no fué un producto conseguido mediante esfuerzos, sino que sencillamente era constitutiva de su modo de ser. ¡Grandiosa y sorprendente conciliación de la singularidad con la universalidad, de lo real con lo ideal, en el espíritu humano! Si puede hablarse de una personalidad objetiva, habría que hacerlo en el caso de Goethe.

En Juan Wolfgang Goethe es muy visible el compromiso inherente a elegir que la existencia se deslice por un determinado cauce vital. Optar por una alternativa, escoger un género de vida, decidirse por un destino

peculiar, compromete a la humanidad entera, puesto que esa elección equivale a afirmar en los espíritus nobles la validez universal de una bien precisa visión del hombre: justamente la implícita en el destino escogido. La responsabilidad de la elección y la resonancia metafísica en favor de una determinada concepción del mundo y del hombre, en las que tanto insiste la contemporánea antropología existencialista, se destaca desde muy lejos en Goethe.

El mismo parece haber intuído ese sentido trascendente, sobrepersonal, de su personal existencia. En el prólogo de *Poesía y Verdad*, acoge una carta ficticia para explicar la motivación de su principal escrito autobiográfico. El imaginario autor de la carta, pues en verdad escribióla Goethe, señala que «tenemos ya juntas, querido amigo, las doce partes de sus obras poéticas, y al repasarlas encontramos muchas cosas conocidas y muchas ignoradas». Se echa algo de menos; la comprensión resta insatisfecha porque presente que se le escapan nexos vitales; han de existir conexiones ocultas, subyacentes, que enlacen lo que se adivina artificialmente desunido. El ficticio autor de la carta, para poder descubrir los puentes que se sospechan aunque no aparezcan claros, solicita a Goethe que tenga «a bien disponer en la nueva edición sus obras poéticas ordenadas con arreglo a ciertas relaciones íntimas, en orden cronológico, y confiarnos con cierta coherencia las circunstancias de la vida y del ánimo que proporcionaron la materia para las mismas». Goethe accede a la petición escribiendo su autobiografía, esa amplia y limitada relación de su vida que no es propiamente una confesión, sino una autobiografía objetiva. *Poesía y Verdad* la titula, y por admitir una parte poética preponderante y otro de verdad, parecería que no fuese tan objetiva como dijimos. Pero *Poesía y Verdad* significa una «manera de tratar el asunto entre poética e histórica», es decir, la verdad refiérese aquí a la fidelidad histórica, a la crónica objetiva de su vida.

En la conversación sostenida con Eckermann el 30 de mayo de 1831, aseverará que «un hecho de nuestra vida no vale en cuanto a su verdad, sino en tanto significa algo.» La multiplicidad de actos, de hecho significantes en la vida de Goethe, justamente se integran en la significación total de esa visión del mundo y del hombre que está contenida en el sentido que imprimió a su existencia. Eckermann mismo ha sido una oportunidad que Goethe aprovechó para que se escribiera sobre su persona y sus ideas, suministrando él directamente los materiales a través de las famosas *Conversaciones* en las que se explicita la intimidad del gran alemán. Se daba cuenta, pues, del contenido objetivo de su vida y cuidaba transmitir ese mensaje a la posteridad.

La época, los contemporáneos de Goethe, también presintió que un contenido valioso, aunque latente, anidaba en el estilo de vida goetheano. En la Lección Inaugural dictada en la Universidad de Basilea en 1867, en que abordó *El movimiento poético y filosófico en Alemania de 1770 a 1800*, (1) Wilhelm Dilthey expresa que «a medida que Goethe avanzaba en su camino, fué prevaleciendo sobre el interés en sus creaciones poéticas el interés por su persona y su contenido vital. No se trataba de una curiosidad ociosa. La época veía en él como el compendio de todo aquello que la vida puede aportar al hombre. Había encarnado el ideal de vida de su generación; él era a la vez Fausto, Tasso y Guillermo Meister». No ha debido ser únicamente su seducción, el atractivo del genio poderoso, el que ha despertado interés por la persona de Goethe, sino esos contenidos objetivos, esa visión universal del hombre que irradiaba e inspiraba su conducta. O más exactamente, la fascinación ha procedido de esa visión universal realizada a modo de programa vital durante el trascurso de su existencia.

Por tanto, Goethe no es propiamente un filósofo. Más que concebir racionalmente, ha sentido con todo su ser una visión del mundo y del hombre; no ha formulado ideas sistemáticas, sino las ha expresado poéticamente. Esas convicciones íntimas de alcance universal le han permitido moverse en el plano de las vivencias esenciales, o sea, ha escanciado en la fuente de la cual procede toda filosofía auténtica sin ser estrictamente un filósofo.

En su estudio *Poesía y Metafísica*, Jean Wahl llega a la conclusión de que «no sabemos qué es la metafísica ni tampoco qué es la poesía, pero el fondo de la poesía será siempre metafísica, y es muy posible que el fondo de la metafísica sea igualmente siempre poesía». (2) Ese fondo metafísico es singularmente denso y patente a la vez en la extensa obra goethiana, y en él se recorta a modo de eje fundamental la relación hombre-mundo, pues en torno de ella gira su visión del universo y del ser humano.

Si se remonta el cauce espiritual goetheano de sus manifestaciones poéticas y artísticas a las fuentes originarias, se arribará a un mundo misterioso, indiferenciado, en el que caminan sombras espirituales que todavía no han nacido a la vida del arte, de la filosofía, de la moral o de la religión. Existe en ese ámbito, abundantemente, una rica substancia espi-

(1) Dilthey. *De Leibniz a Goethe*. Fondo de Cultura Económica. México, 1945. Pág. 354.

(2) Jean Wahl. *Existence humaine et transcendance*. Editions de la Bacconière, Neuchâtel, 1944. Pág. 97.

ritual, una materia valiosísima que aun no ha adquirido forma; la espiritualidad está naciente en esa instancia, pero todavía no ha advenido a la manifestación concreta de las creaciones artísticas, de las concepciones filosóficas, de los sistemas morales o de las creencias religiosas. El espíritu objetivo, para usar un vocablo de Hegel, está gestándose. Trátase de una actitud vital frente al mundo, de un modo de entender y de sentir la conexión metafísica esencial del hombre y del mundo, del individuo y del universo. Esa substancia espiritual colmada de vivencias e intuiciones, rebotante de ellas, adquirirá forma cuando la conforme la estructura peculiar del artista, del filósofo, del reformador moral o del profeta religioso. Pero antes que esas matrices espirituales la lancen a la vida, es sólo una presentida actitud vital.

La concepción del mundo goethiana hay que entenderla en el sentido de la «Weltanschauung», pero no en la significación originaria que diérasele Guillermo von Humboldt al acuñar el término hoy en día consagrado. Para von Humboldt, la «Weltanschauung» designa las formas eventuales, no necesariamente conscientes, de «ver el mundo» de los grupos sociales, o sea, de los pueblos, naciones y círculos culturales. Esa cosmovisión, esa perspectiva de vida, esa concepción originaria de las cosas, también puede alentar en el espíritu del individuo como manifestación de la singularidad de su alma. Son formaciones dotadas de un contenido algo confuso, que aparecen como «un haz retorcido de problemas», (1), como «una conexión en la cual se decide acerca del significado y sentido del mundo sobre la base de una imagen de él, y se deduce así el ideal, el bien sumo, los principios supremos de la conducta». (2) Es la forma de «ver el mundo».

Albert Bielschowsky (3) ha podido aseverar de Goethe que «de haber necesidad de atribuir un calificativo a su concepción del mundo, podría decirse que era, en resumen, espinosista; mas ya lo era con anterioridad a su conocimiento de Spinoza». Suena a paradoja que Goethe haya profesado una filosofía espinosista ante de conocer a Spinoza; pero la contradicción es aparente. Lo que acontece es que la intuición primaria, el modo de «ver el mundo», la «Weltanschauung» es equivalente en Spinoza y Goethe; el contenido vivencial, la significación objetiva de esa substancia espiritual compuesta de esenciales adivinaciones, es similar en ambos. Jenófanes, Heráclito y Parménides, la Stoa, Giordano Bruno, Spi-

(1) y (2) Dilthey. *Los tipos de Concepción del Mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos*. En *Teoría de la Concepción del Mundo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1945. Págs. 136 y 155.

(3) Goethe, *su vida y su obra*. Véase «La filosofía de Goethe», en este mismo número.

noza y Shaftesbury, ven todos según un tipo común de concepción del mundo, que es el de Goethe. Herder, Schelling, Hegel, Schopenhauer y Schleiermacher han formulado doctrinas y sistemas filosóficos inspirados en una actitud vital análoga, han visto del mundo aquello que era visible desde el mismo ángulo en que se situó Goethe. Lo han vislumbrado según una perspectiva similar, y los hallazgos muestran algo más que una cierta afinidad de parentesco.

¿Cuál es la visión del mundo subyacente en esas filosofías? ¿Cuáles los trazos comunes que aproximan a filósofos distanciados por el tiempo, a pesar de pertenecer a ciclos culturales diversos? Al preguntar así no olvidemos que también estamos interrogando respecto de la cosmovisión de Goethe, acerca de las líneas intuitivas esenciales que dibujan el gran cuadro del mundo y del hombre en la tela poética goetheana.

Wilhelm Dilthey denomina «idealismo objetivo» al modo de ver que está en Goethe y en los restantes filósofos enumerados. En su estudio «*Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos*» que apareció en 1911, describe en los siguientes términos esa actitud vital, íntima, ante el cosmos:

«Se funda en la complejión vital de los pensadores. Decimos que una actitud es *contemplativa*, intuitiva, estética o artística, cuando el sujeto descansa en ella del trabajo del conocimiento científico-natural y de la acción que transcurre en la conexión de nuestras necesidades, de los fines que nacen de ella y de su realización exterior. En esta actitud contemplativa se ensancha nuestro sentimiento de la vida y en él se experimentan personalmente la riqueza de la vida, su valor y la dicha de la existencia, en una especie de simpatía universal. Gracias a este ensanchamiento de nuestro yo en la simpatía universal, llenamos y animamos la realidad entera de los valores que sentimos en nosotros, con la acción en que nos desenvolvimos y con las ideas supremas de lo bello, de lo bueno y de lo verdadero. Los estados de ánimo que en nosotros provoca la realidad, los volvemos a encontrar en ella. Y en la medida en que ensanchamos nuestro sentimiento vital a los términos de una simpatía con el cosmos entero y experimentamos nuestra afinidad con todos los fenómenos de lo real, se aumenta la alegría de la vida y crece la conciencia de la propia fuerza. Esta es la complejión anímica en la cual el individuo se siente uno con la conexión divina de las cosas y emparentado, así, a todos los miembros de esa conexión...

«Esta disposición de ánimo encuentra la resolución de todas las disonancias de la vida en una armonía universal de todas las cosas. El sentimiento trágico de las contradicciones de la existencia, el espíritu pesimis-

ta, el humor que capta realístamente la limitación y la angostura de los fenómenos, pero en cuyo fondo encuentra la victoriosa idealidad de lo real, no son más que las etapas que nos llevan a cerciorarnos de una conexión universal del mundo y de la existencia».(1)

Este es el nódulo esencial del «idealismo objetivo», o sea, de una de las actitudes posibles del hombre ante el universo y frente a sí mismo, de una de las disposiciones fundamentales que el ánimo adopta para entender la relación hombre-mundo, y que fuera la de Juan Wolfgang Goethe. La posición contemplativa es característica. Pero aclaremos. No lo es en el sentido teológico, es decir, como absorbente preocupación del espíritu dedicado a pensar en Dios y sus atributos. Goethe es contemplativo en la significación de mirar atentamente, de atisbar, de observar; pero no mira ni atisba ni observa en forma pasiva, o sea, manteniéndose ajeno, distante, del trozo de vida o del fragmento de la realidad considerada, sino que vive la visión, siente la observación. Las experimenta con la finura que hace posible su exquisita espiritualidad, con todas las potencias de su potente espíritu. Si alguna actitud última merece el calificativo de vital, sin duda que ninguna mejor que la actitud goethiana para recibir esa determinación. Goethe, por tanto, no está *frente* sino *en* el mundo cuando lo contempla. Su personal tipo de contemplación no angosta el cauce vital del individuo, sino que lo ensancha. La vida no se recluye en él en un rincón de la interioridad, en espera de que cese la consideración excesivamente reflexiva que la reprime, sino que, opuestamente, se apodera de la intimidad entera y la exalta en el poderío de su fluencia gracias y en la contemplación.

El hombre contempla. Advierte el despliegue infinito del mundo. Entre los pliegues, uno de ellos, está él. No sólo ve el mundo, sino que al mirarlo también se mira a sí mismo en cuanto parte de ese mundo. Sus ojos ondulan a instancias de las obras de la marea universal de la vida. De ese inmenso mar vital, él es una gota. Contemplar así, con todas las fuerzas, con la reciedumbre entera del afán metafísico, con el anhelo total del anhelante espíritu, equivale a establecer un punte, a lanzar una conexión que una al hombre con el mundo. La relación hombre-mundo por ende, es básica en la actitud vital contemplativa. Y si la complexión humana de Goethe más permanente es contemplativa, hemos de concluir que la relación hombre-mundo es medular en su visión poético-filosófica. Cuando el genio de Weimar contempla, lo hace con el propósito, o mejor, con el ansia primigenia de ver el mundo y los hombres. Para que los ojos

(1) Dilthey. Obra citada, Pág. 167 y 168.

miren es menester levantar los párpados, mas los párpados que se interponen a la visión metafísica son pesadas y oscuras cortinas. Goethe las ha aliviado y aclarado a impulsos del poderoso torrente de su existencia. Sus ojos metafísicos han sido de excepción: la vida. Ha visto la vida, viviéndola; la ha observado por medio de ella misma. Parecería que en Goethe la vida se siente, se contempla a sí misma, sin devenir reflexión y sin abandonar su propio ser. Hay aquí una especie de murmullo, de acorde inicial del motivo hegeliano del espíritu como autoconciencia. También existe una dialéctica incipiente, que va a tener desarrollo en la relación hombre-mundo a través de intuitivas imágenes. Mucho de lo racionalizado por Hegel, porción importante de la genial sistematización de este filósofo, están a modo de experiencia vital, de actitud contemplativa, en Goethe. Es el sentido profundo, a nuestro parecer, de la contemplación goetheana.

Hemos de detenernos un instante más en el espíritu de Goethe, en cuanto condicionante formal de su modo de entender la relación hombre-mundo.

«Si el ojo no fuera solar—ha escrito—, ¿cómo podría percibir el sol? si en nosotros no hubiera la fuerza de Dios ¿cómo podría encantarnos lo divino? Y más allá: «Si no hubiera traído en mí por anticipación el mundo, yo habría continuado siguiendo ciego, aunque mis ojos hubiesen visto, y toda investigación y experiencia no serían más que esfuerzo vano». En otras palabras, en el sujeto percipiente existe algo del objeto percibido; en el sujeto cognoscente, algo similar a lo conocido. En la complejión espiritual está en letras diminutas y borrosas, lo que está escrito con caracteres magnos y brillantes en el gran libro del mundo.

De acuerdo con esos principios goetheanos que traen reminiscencias del griego Empédocles de Agrigento, interesa ahondar más en esas modalidades entre psicológicas y espirituales de Goethe. Una primicia del contenido de la visión goetheana puede recogerse del examen de la forma goethiana de contemplar la realidad. Conociendo el temple de una persona es posible prever su reacción ante una situación venidera, así captando la conformación íntima de Goethe puede entreverse ya su visión del mundo, junto con precisarse por qué ha sido esa y no otra su concepción universal.

«En cuanto me liberté de la tutela intelectual de mis preceptores—confiesa Renato Descartes—abandoné el estudio en los libros, y decidido, a no buscar más ciencia que la que en mí mismo o en el gran libro del mundo pudiera encontrar, empleé el resto de mi juventud en viajar, en *ver* cortes y ejércitos, en frecuentar el trato de personas de muy diverso

carácter y condición, en recoger datos y observaciones de todo lo que veía, y en reflexionar sobre todas las cosas, de modo que de estas reflexiones obtuviera siempre algún provecho, alguna enseñanza por pequeña que fuera.» (1)

Antes ha declarado el escaso crédito que concede a la Teología, porque ¿para que estudiar a Dios si el cielo lo gana tanto el docto como el ignorante?; a la Filosofía, porque ¿qué seguridades pueden tenerse cuando todo está sujeto a discusión y nada libre de duda?; a las Ciencias, porque ¿qué estabilidad pueden tener si ellas reposan en la incierta filosofía?; a la alquimia y a la astrología, porque ¿cómo engañarse con las promesas del alquimista o las predicciones del mago cuando pretenden saberlo todo sin saber nada? No sabe más Descartes que antes de empezar a estudiar. Ante el desengaño total en que se trueca su confianza en los libros, decide abandonar el estudio en ellos, alejarse para estudiar en el gran libro del mundo. Es un impulso fáustico de insatisfacción, que presenta una estrecha similitud con el desasosiego total que Fausto expresa en el bello monólogo con que se inicia la primera parte de la tragedia:

*Filosofía, ¡ay Dios! Jurisprudencia,
Medicina además, y Teología,
por desgracia también, lo estudié todo,
todo lo escudriñé con ansia viva,
y hoy, ¡pobre loco!, tras afanes tantos,
¿qué es lo que sé? Lo mismo que sabía.*

Descartes abandona su gabinete y sale al mundo, como lo hará Fausto. Ambos no se satisfacen con mirar la realidad a través de un angosto agujero. Junto con el personaje goetheano, embargado por la duda y la incertidumbre, habría podido lamentarse Descartes de la enseñanza recibida en la Fleche haciendo suya la desoladora conclusión:

*«¡Sólo pude aprender que no sé nada,
y el alma en la contienda está rendida!»*

Entre Descartes y Goethe, considerados en ese plano, existe una íntima afinidad espiritual; participan en un descontento profundo, vital, que embarga el racionalismo del francés y sacude la contextura poética del Goethe fáustico. En la *Teoría de los colores*, el germano se refiere al francés en términos que comprueban que esas analogías se prolongan en otro

(1) Descartes. *Discurso sobre el Método*. Primera Parte.

ámbito más definitivo y permanente en ambos. Escribe Goethe: Descartes «aprovecha el privilegio de ser un aristócrata, en su juventud y en su madurez; asiste a todas las fiestas de la Corte, del Estado, de la Iglesia, de la milicia. Unos esponsales, (1) una coronación, (2) un jubileo, (3) un asedio, (4) pueden moverle a hacer un largo viaje. No escatima fatigas, gastos, peligros, para *verlo todo con sus ojos*, para asistir honrosamente con sus iguales, llenos de preocupaciones bien distintas, a los acontecimientos más notables de su época.»

Descartes aprovecha para *verlo todo con sus ojos*, anota Goethe. ¿Acaso no hará él lo mismo? La actitud contemplativa es consubstancial a su persona. En el Fausto, Goethe declara: *Nací para ver, creado fuí para observar*. Ambos poseen un espíritu afianzado por una subestructura visual. El vocabulario filosófico del francés es visual: evidencia, ideas claras, ideas distintas, juicios, proposiciones oscuras, proposiciones confusas, etc. La visión cartesiana ha sido aprehendida, no obstante, a través de los ojos de la razón, mientras que en Goethe se realiza mediante una compleja sensibilidad espiritual, que incluye el sentimiento artístico y dista mucho de poseer una naturaleza racional. Faltará a Goethe, además, la tercera fase cartesiana: el retorno a sí mismo. Después de la enseñanza escolar y de la lectura de los libros de los sabios, Descartes pasa a recoger la lección que se desprende de las experiencias en el grande e inagotable libro del mundo; tras esta segunda fase, la tercera y definitiva, consistente en el retorno de Descartes a sí mismo, en la búsqueda de los principios fundamentales en la reflexión sobre el pensamiento, que va a conducirlo a descubrir el «pienso, luego existo».

Sea como fuere, pese a las diferencias, resta la complejión entre psicológica y espiritual común a Descartes y Goethe: la rotunda visualidad de ambos. La conformación de Goethe es visual como lo fué la de los griegos, lo cual explica en parte el hábito de frescura helénica que se respira en la obra goethiana. En *Poesía y Verdad* ha escrito que «el ojo era el órgano con el cual apreciaba, ante todo, el mundo. Desde mi infancia había vivido entre pintores, y me había acostumbrado a considerar el aspecto de los objetos en sus relaciones con el arte. Ahora, que estaba entregado a mí mismo y a la soledad, este don entre natural y adquirido, tomó supremacía. Adonde iba mi mirada, veía un cuadro, y, lo que me impresionaba o encantaba, quería retenerlo...»

(1) Del Dux.

(2) Del emperador Fernando VII.

(3) De Urbano VII.

(4) El sitio de La Rochela.

Dijimos que la mente cartesiana corresponde a los ojos de la razón. Los ojos de la razón no ven, propiamente, sino que conciben; del ejercicio de ellos no resulta una visión, sino una teoría. En estas circunstancias, la contemplación visual de Goethe, por no ser racionalizante, debería proporcionar sólo contenidos sensoriales. Pero no es así, porque esa actitud más que psicofisiológica es acendradamente espiritual. Goethe ve el mundo con los ojos del espíritu, no con los de los sentidos ni menos con los de la razón. No es empirista ni tampoco racionalista, o mejor, trasciende ambas perspectivas y las concilia en la unidad de su espíritu de un modo personalísimo.

Goethe no es empirista en el sentido amplio del vocablo ni tampoco en el más restringido que alude a la experiencia sensorial. Y, sin embargo, no se evade de la realidad concreta. Capta lo universal y lo aprehende merced a la experiencia y en la realidad misma. El empirista que se atiene exclusivamente a los datos de los sentidos, sean externos o internos, difícilmente arriba a la idea; se desliza en un mundo caleidoscópico en que las sensaciones fulguran. Si intenta ascender a lo universal, a la idea, por medio de inducciones, en el preciso instante en que logra su propósito ya no reside en el mundo concreto, se ha alejado de la realidad para adentrarse en un ámbito que quiera que no resulta de una elaboración mental y, por tanto, ya no es el mundo de la experiencia concreta; a lo más se le asemeja como el nieto conserva los rasgos fisonómicos del abuelo. El genio de Weimar elude esa situación dramática y desconsoladora del empirismo, al que en último término se le escabullen de entre los dedos tanto el dato sensorial como la idea. En su visión del *protofenómeno*, Goethe coge lo universal sin salir de la realidad concreta del mundo.

Menos puede ser calificado de racionalista. El racionalismo, hablando estrictamente, no abandona la realidad concreta, porque para dejar algo es menester haber estado antes en él, y el filósofo racionalista, no en cuanto hombre sino en cuanto filósofo especulativo, no parte de esa realidad sino que encamina sus pasos desde un lejano mundo ideal y un tanto ficticio. A lo más se aproxima a la realidad, y lo hace viajando en los conceptos, a los que unce en el razonamiento discursivo. Se digna descender deductivamente desde los principios a un plano que no es propiamente el de la realidad, sino el de la representación especulativa de ella. No presencia el mundo, sino que lo ve reflejado en el espejo racional de su mente. Goethe bebía en las ideas, lo que acércalo al racionalismo, mas para ello escanciaba en la fuente de la realidad concreta, que se divisa lejana y borrosa en el racionalismo. El filósofo racionalista, además, arriba al ejercicio pleno del entendimiento cuando reflexiona acerca de la razón, cuando piensa el pensamiento. Goethe dice en sus *Xenias Pa-*

Dijimos que la mente cartesiana corresponde a los ojos de la razón. Los ojos de la razón no ven, propiamente, sino que conciben; del ejercicio de ellos no resulta una visión, sino una teoría. En estas circunstancias, la contemplación visual de Goethe, por no ser racionalizante, debería proporcionar sólo contenidos sensoriales. Pero no es así, porque esa actitud más que psicofisiológica es acendradamente espiritual. Goethe ve el mundo con los ojos del espíritu, no con los de los sentidos ni menos con los de la razón. No es empirista ni tampoco racionalista, o mejor, trasciende ambas perspectivas y las concilia en la unidad de su espíritu de un modo personalísimo.

Goethe no es empirista en el sentido amplio del vocablo ni tampoco en el más restringido que alude a la experiencia sensorial. Y, sin embargo, no se evade de la realidad concreta. Capta lo universal y lo aprehende merced a la experiencia y en la realidad misma. El empirista que se atiene exclusivamente a los datos de los sentidos, sean externos o internos, difícilmente arriba a la idea; se desliza en un mundo caleidoscópico en que las sensaciones fulgurán. Si intenta ascender a lo universal, a la idea, por medio de inducciones, en el preciso instante en que logra su propósito ya no reside en el mundo concreto, se ha alejado de la realidad para adentrarse en un ámbito que quiera que no resulta de una elaboración mental y, por tanto, ya no es el mundo de la experiencia concreta; a lo más se le asemeja como el nieto conserva los rasgos fisonómicos del abuelo. El genio de Weimar elude esa situación dramática y desconsoladora del empirismo, al que en último término se le escabullen de entre los dedos tanto el dato sensorial como la idea. En su visión del *protofenómeno*, Goethe coge lo universal sin salir de la realidad concreta del mundo.

Menos puede ser calificado de racionalista. El racionalismo, hablando estrictamente, no abandona la realidad concreta, porque para dejar algo es menester haber estado antes en él, y el filósofo racionalista, no en cuanto hombre sino en cuanto filósofo especulativo, no parte de esa realidad sino que encamina sus pasos desde un lejano mundo ideal y un tanto ficticio. A lo más se aproxima a la realidad, y lo hace viajando en los conceptos, a los que unce en el razonamiento discursivo. Se digna descender deductivamente desde los principios a un plano que no es propiamente el de la realidad, sino el de la representación especulativa de ella. No presencia el mundo, sino que lo ve reflejado en el espejo racional de su mente. Goethe bebía en las ideas, lo que acércalo al racionalismo, mas para ello escanciaba en la fuente de la realidad concreta, que se divisa lejana y borrosa en el racionalismo. El filósofo racionalista, además, arriba al ejercicio pleno del entendimiento cuando reflexiona acerca de la razón, cuando piensa el pensamiento. Goethe dice en sus *Xenias Pa-*

catas: «Hijo mío, he procedido hábilmente; jamás he pensado el pensamiento». De esta manera explicaba el poeta la perfección de su obra, proveniente del horror a las abstracciones.

En Goethe, por tanto, el hecho y la idea, el ser y el pensamiento, se confunden y refuerzan recíprocamente. Es la doctrina del *protofenómeno*.

Captamos los fenómenos por medio de los sentidos, o dicho más estrictamente, el fenómeno es aquello que a modo de producto está al término de la función sensorial. Pero el movimiento del alma que anhela verlo todo no se detiene allí, pues la sensibilidad psicológica es incompleta al no mostrar a la conciencia el protofenómeno en el cual el fenómeno se prolonga. El protofenómeno es universal, ideal, así, por ejemplo, observamos la rosa del jardín, pero el impulso de la intuición sensible nos transporta allende la forma, el color, el aroma, la delicadeza táctil de ella, puesto que en esa planta singular captamos, simultáneamente, la planta ideal de la cual todas las plantas concretas son metamorfosis; la planta rosal revélanos, asimismo, la protoplanta, la estructura, la Gestalt, de la planta universal, de la que este rosal y los restantes vegetales son variaciones.

La visión espiritual goetheana consiste, por tanto, en una intuición sensible doblada de una intuición esencial, como se diría según el contemporáneo vocabulario fenomenológico. No son dos intuiciones, sino más bien una sola, con un complejo contenido fáctico e ideal; aseverar que son dos sería tan desatinado como afirmar que una manzana son varias, porque la fruta se compone de sabrosa carne y duras semillas. Lo sensible es una especie de representación simbólica de lo ideal; pero la realidad y la idealidad están tan íntimamente unidas, que el símbolo no interesa exclusivamente por su significado, por el sentido que se vislumbra en la interpretación, sino también—y tanto—por el soporte sensorial de esa idealidad.

Examinemos en otro caso, que tiene atingencia directa con estas ideas, la peculiar visión goetheana del protofenómeno. Mefistófeles dice jocosamente en el Fausto:

*Gris, querido amigo, es toda teoría,
y verde el dorado árbol de la vida.*

O sea, la teoría, las abstracciones son grises en contraste con el verdor de la vida: el gris de la teoría es la sombra del dorado árbol vital. La teoría empobrece la realidad; ésta se proyecta a modo de precaria sombra en la consideración intelectual del mundo. Da el esqueleto de las cosas, pero no la carne en su temblor vital.

En estos bellísimos versos, la idea es inseparable de la imagen que la envuelve hermoscando su verdad; la interpretación del símbolo se torna opaca, gris, si dejamos de lado el constitutivo verde vital. El sentido ideal es inseparable de la imagen real en que está contenido. El hecho y la idea, la realidad y la idealidad, el ser y el pensamiento, la facticidad y la universalidad, son, por consiguiente, integrantes inalejables de esa unidad fundamental del mundo. No son dos aspectos, como postulaba Spinoza, sino que la substancia universal, sencillamente, es así, o sea, realidad e idea a la vez, fenómeno y profenómeno.

II.—Al precisar en términos generales la visión espiritual de Goethe como núcleo esencial de su actitud contemplativa, hemos especificado la relación hombre-mundo en cuanto el hombre es sujeto cognoscente y el mundo el objeto conocido. Examinada ya esa conexión en el plano del conocimiento, hemos de recorrer otros parajes en busca de su sentido metafísico.

La actitud de Goethe, dijimos, es primordialmente visual. ¿Qué se ve cuando se mira el mundo?

La vista es particularmente apta para captar el desplazamiento de los cuerpos, para revelar la fluencia de la realidad, su continúa movilidad. Si se escudriña el mundo con los ojos del espíritu, por esa circunstancia, la visión ha de recoger la fluencia universal, el devenir del cosmos, el movimiento ininterrumpido de la realidad. Igual que los ojos del cuerpo, los goetheanos ojos del espíritu siguen la marcha constante, infatigable, de las cosas; comprueban el vaivén universal. Lo estacionario no se visualiza fácilmente, pues lo huidizo ejerce una atracción inevitable sobre la vista. El ser se revela como un suceder.

Heráclito acude a la mente. También el elegíaco filósofo de Efeso estaba conformado espiritualmente según una estructura visual. En el fragmento 13 de la recopilación de Bywater, correspondiente al 55 de la ordenación Diels, confiesa una predilección: «Las cosas que pueden ser *vistas* son las que más estimo.» Y ¿qué vió Heráclito, y al verlo, estimó por sobre todo? En el fragmento 41-42 de Bywater, 12 de Diels, preveniéndonos: «No puedes descender dos veces en los mismos ríos, porque nuevas aguas correrán sobre tí.» «Descendemos y no descendemos en las mismas aguas; somos y no somos» (frag. B. 81, D. 12). Es el cambio; el predominio de lo mutable; la inestabilidad esencial de la realidad. El ser naufraga en el devenir.

Goethe dirá en su hermoso poema *Permanencia en el cambio*:

*«¡Si coger el fruto quieres,
a prisa lo habrás de hacer!
Madurando ya está unos,
otros en cierne aun se ven;
cada chubasco del valle
cambia el semblante jovial;
y en el mismo río dos veces
no te puedes ¡ay! bañar.»*

*«¡Mas tú mismo también cambias!
Y esos que miraste ayer,
muros y palacios firmes,
con otros ojos hoy ves.*

.....
*Y lo que ahora en aquel sitio
con tu nombre se designa,
vino rodando cual ola,
y rodando fuéase aprisa.»*

También en Goethe el torrente universal no se detiene un solo instante. El hombre ubicado existencialmente en el proteiforme cauce de la vida, siente llegar hasta él las aguas en renovación constante. Dos veces no puede bañarse en esas fluyentes y cósmicas aguas, porque de un instante a otro ya no son las mismas. Pero aunque lo fueran, de un instante a otro el hombre ya no es el mismo. Porque «¡mas tú mismo también cambias!.. .; ¿acaso tu nombre no «vino rodando, cual ola, y rodando fuéase aprisa?»

Empero, estas constataciones primarias del mundo que reverbera en el cambio y del hombre que no puede perseverar en sí mismo a causa de su mudable naturaleza, no acongojan a Goethe. «Nací para ver, creado fui para observar», ha dicho en el Fausto. Ha visto el devenir universal; lo ha observado en su interioridad. ¿Lo lamenta? ¿Siente pesar por las revelaciones de sus ojos? De ninguna manera. Más adelante ha agregado:

*«¡Ojos venturosos,
lo habéis visto todo,
sin excepción,
y todo era bello, era hermoso!»*

El devenir no conturba a Goethe porque ha entendido ese eterno movimiento cósmico no como una acción destructora, aniquiladora del ser, sino a modo de un empuje creador, de una transformación indispensable para que la vida no perezca. La estagnación lo inquietaría, porque el reposo anonada; se habría agotado la fuente de la acción y, sediento y desvitalizado, el ser se precipitaría en los secos e insondables abismos de la nada. Aun el término de la existencia parécele requisito de vida. Así, en el «*Ensayo sobre la Naturaleza*», en que Tobler ha recogido las ideas de Goethe, se proclama que «la muerte es un ardid para que haya mucha vida.» De ahí que en lugar de enmudecer ante el devenir que quebranta la perennidad, cante con el alma entera a la acción que todo lo transforma. En el poema. *Uno y Todo*, dice:

*«Transformando lo creado
para que no se detenga,
la acción que obra sin descanso
labora constante, eterna.
Lo que no fué será luego
claro sol, vistosa tierra,
nada nunca ha de estar quieto.*

*Todo en laborar constante,
en incesante creación
ha de estar ; lo ya formado
cambia de aspecto y color ;
tan sólo por un momento
inerte nos pareció.
Lo eterno en todo se mueve
laborando sin cesar,
que caer en la nada debe
siempre el todo a su pesar,
si es que en su propia existencia
aspira a perseverar.»*

El todo cae en la nada para que pueda perseverar en su propia existencia. El aniquilamiento es condición de la creación. Siéntelo así con imperturbable serenidad, con íntima alegría. Gozoso de vivir, en su poema *Legado* aconsejará: «fresca, jovial mirada pon en todo, y con paso seguro y suave cruza del universo los feraces prados.»

Si el mundo es intrínsecamente devenir, es necesario acercar el ser a la acción. El ser es «acción que obra sin descanso». Mas la concepción

del ser a través de la acción suscita repercusiones metafísicas y valorativas fundamentales. Es ineludible justificar esa acción de algún modo, inquiriendo acerca de los valores que por intermedio de ella se realizan. Si el ser es acción transformadora, teniendo la acción transformadora su justificación, sus motivaciones, en los valores, es obvio que el ser está íntimamente relacionado con los valores: éstos vislúmbrense como el substrato de la realidad ontológica. La teoría del ser resta definitivamente unida a la teoría de los valores, la metafísica a la axiología.

Esta conexión teórica entre el ser que es acto y los valores en que la acción se sustenta, ha sido examinada por Luis Lavelle. En su *Introduction a l'Ontologie* sostiene que «si el ser es acto en su raíz... es evidente que hay identidad entre el ser y su propia justificación. De ahí la imposibilidad de separar la ontología de la axiología. No es, pues, por casualidad que la filosofía clásica aproximó hasta confundir las dos nociones de ser y de bien, que los contemporáneos no llegan a separar la noción de existencia de la noción de valor, y que es imposible evocar la realidad sin confrontarla con el ideal que ella contradice.»(1)

Impelido por la fuerza y la coherencia de sus intuiciones, Goethe ha realizado esa aproximación del ser al valor, que aparece como consecuencia de la visión que resuelve la existencia en la acción. Consecuente con su posición, en el *Ensayo* que dictó a la señora de von Stein, ha dicho que «el concepto de existencia y el de perfección son idénticos; cuando seguimos este concepto tan lejos como nos es posible, decimos que pensamos lo infinito». En este escrito, tal vez el único ensayo de Goethe destinado a precisar su pensamiento filosófico, dictado bajo la influencia inmediata de la lectura de la *Ética* de Spinoza, Goethe identifica la existencia con el valor de la perfección, o sea, adhiere al corolario metafísico y axiológico de la concepción del mundo como un devenir que fluye a instancias de la acción transformadora.

Justamente por ser parte del mudable mundo, el hombre está sujeto a la necesidad del devenir universal. ¿Qué modalidades especiales presenta la transformación incesante cuando se la refiere al ser humano? ¿La inestable consistencia cósmica cómo se refleja en la existencia humana?

El individuo no es un estado; más que un ser, es un devenir. Pero una visión dinámica de la vida no involucra la idea de un movimiento caótico, carente de sentido. Hay coherencia, dirección desarrollo de potencialidades. Ante todo, por consiguiente, el cambio en la esfera humana

(1) Louis Lavelle. *Introduction a l'Ontologie*. Presses Universitaires de France, Paris, 1947. Pág. VIII.

es un proceso, o sea, una transformación ordenada que incluye la idea de marchar adelante. Tan influenciado como está Goethe por lo orgánico, el perenne movimiento del espíritu podría concebirse como desarrollo, en la significación biológica de la semilla que se desarrolla hasta aumentar el verde de la vida con una nueva planta. Mas el germen humano espiritualmente entendido es peculiar, puesto que el producto del desenvolvimiento a lo más está muy lejanamente prefigurado. Lo está y no lo está, puesto que la persona humana es un proceso que se *desarrolla* y se *forma* a la par.

Cuando una realidad se desarrolla todo acontece como si apareciera, cual si se explicitara, lo que antes era inaparente e implícito, pero de alguna manera, en pequeño, ya estaba allí. Hay una naturaleza que se desenvuelve, la que de algún modo contiene abreviado el producto que in extenso advendrá al término del proceso. El resultado final está prefigurado, así como en el bosquejo están contenidas las líneas esenciales del cuadro. La posibilidad de novedades esta comprimida por este estar ya antes en la naturaleza inicial. En las *Palabras Primigenias Orficas*, Goethe refiérese a este elemento a cuya influencia el hombre no puede substraerse por haberlo traído consigo al nacer; es la naturaleza, el natural innato del individuo, aquello que el antiguo astrólogo quería encerrar en los términos del horóscopo. Es el demonio, el daimon:

*«Según el día en que viniste al mundo,
el sol en conjunción con los planetas
estaba; comenzó tu desarrollo,
y fué siguiendo con arreglo a aquella
ley que al mundo te trajo. Así es forzoso
que seas, sin que a tí mismo hurtarte puedas.»*

En otro poema de la serie órfica, en la Ananké o Necesidad, el tema reaparece:

*«Así en el transcurso de los años,
en apariencia libres, más sujetos
que al principio nos hallamos.»*

Pero este proceso del devenir personal no es mero desarrollo, en el sentido del crecimiento y despliegue de etapas prefiguradas. Mediante él el hombre se forma, evidenciando así una capacidad formativa que le permite sobreponerse a la necesidad de la innata naturaleza. Lo imprevisible aparece; se forjan formas insospechadas. Se rompe así el acarto-

namiento del daimón y de la ananké, del demonio y de la necesidad. El azar, el amor y la esperanza, designados en esos poemas órficos con los términos griegos de Tukhé, Eros y Elpis, posibilitan que irrumpa una transformación creadora. El ser humano encara libremente su destino.

*«Mas un viajero hay que los severos
líndes en transponer se place;
y con nosotros anda o bien nos ronda.»*

*«...Del cielo baja
adonde de los yermos elevóse
el amor, y con alas muy gentiles
en primavera nuestros pechos ronda.»*

*«Pero esas líndes, esos férreos muros,
ese porción odioso al fin se abre.»*

Desarrollo y formación, naturaleza y cultura, son las dimensiones que encierran la bipolaridad del devenir humano. Este es una especie de proceso dialéctico que se desenvuelve entre la contextura natural de la persona y la fuerza formativa cultural. Pero la escisión del dualismo no es absoluta, como lo demuestra el proceso espiritual de Descartes, que en sus dos primeras fases recuerda tan de cerca al problema del Fausto. El filósofo francés—recordemos—busca, primero, la verdad en los libros, sin encontrarla; desalentado y en la incertidumbre, la inquiere en el gran libro del mundo, con resultado también negativo, y, por fin, la persigue y encuentra en sí mismo, en la certeza del «pienso, luego existo». Este principio que va ser el fundamento de su creación filosófica, fué descubierto por Descartes al reflexionar sobre sí mismo, es decir, era de él, sin serlo; a la vez perteneciale a modo de experiencia íntima, pero también érale ajeno; al formular así su filosofía, creó lo que de alguna manera ya estaba en él y, contradictoriamente, si lo creó quiere decir que no estaba. El devenir humano, precisamente, se nutre de esas oscuras y confusas intervenciones de la naturaleza personal, de una parte, y del mecanismo formativo, cultural, de otra.

Si existe un poder íntimo formativo, la acción que de él proviene debe conducir a algo, es decir, esa función en ejercicio ha de formar un producto. El devenir humano es ante y por sobre todo productividad, creación. Desde este punto de vista es una *poiesis*, en el sentido aristotélico del término, es decir, una actividad del sujeto cuyo fin es el ser que será producido. Devenir humano, por consiguiente, es sinónimo de proceso produc-

tivo. El hombre contribuye con la poiesis, con su esfuerzo creador, a «la acción que obra sin descanso, labora constante, eterna.» Dentro del panteísmo goetheano no hay sumación de esfuerzos, sino más bien identidad de la acción universal con la individual: el hombre participa de la poiesis cósmica. Así, el devenir universal y el humano son uno; es un proceso productivo que enriquece a la totalidad del ser, de ese ser que más que un estado es una incesante transformación.

En sus hermosos y densos estudios(1) de Goethe, Charles Du Bos cita el siguiente texto del poeta: «Un instinto de cultura poética siempre activo, que lo impulsa cada vez más hacia adentro y afuera, constituye la base de su existencia... Porque este instinto no conoce el reposo, debe verse afuera, con el fin de evitar que falto de materia, falto de asunto, se consuma a sí mismo.» O sea, el proceso productivo se desarrolla en la subjetividad del individuo, dentro de los lindes de la intimidad del ser humano; pero para que ese proceso no se agoste, a fin de que no consuma al hombre, el impulso creador debe trascender la personalidad humana, tras el alimento objetivo que es el único que puede sostenerlo legítimamente. Sin esa savia externa, el instinto formativo gasta la reserva energética del ser humano, y una vez consumida ésta, lo destruye. Es el caso de Werther, que ama a Carlota sin poseer el amor de ésta, y que muere porque su afección no puede verse hacia afuera por ser un amor sin objeto; el suicidio es la consecuencia del amor falto de materia objetiva, que por esa ausencia del objeto amado termina por consumirlo. El pasaje de lo subjetivo a lo objetivo, del hombre al mundo, que para muchos es el rasgo genial de Goethe, debe efectuarse a fin de que el individuo no tenga el destino de Werther, para que no le acontezca lo que a la cerilla que se consume a sí misma. Una existencia así es una vida a costa de la muerte; lleva insito un principio de destrucción.

En suma, el devenir humano es un proceso productivo que extrae su fuerza de la persona y su riqueza infinita de la objetividad. Si antes el devenir universal nos instó a fijar la vista en el devenir humano, ahora esta ansia de objetividad, de transcendencia, que la subjetividad posee, nos ha lanzado del hombre al mundo. Mundo y hombre, hombre y mundo, son los dos extremos del péndulo de la vida, entre ellos se realiza el desplazamiento dialéctico en que consiste la existencia. El nexo dinámico de la relación hombre-mundo, representa el hallazgo esencial de la contemplación poética de Goethe.

Juan Wolfgang Goethe ha vivido esa conexión estrecha del hombre y del mundo en múltiples ocasiones. Para terminar, hemos de referirnos

(1) Charles Du Bos. *Goethe*. Editions Correa, París 1949.

a tres experiencias vitales que el genio de Weimar ha tenido de esa relación. Como también ha escrito acerca de ella, aprovechamos la oportunidad de unir su vida a su obra, con lo cual una vez más resalta la esencialidad goethiana.

En el primer acto del *Prometeo*, el personaje que da el nombre a la tragedia teogónica, pone en duda el poder de los dioses. Así increpa a Mercurio: *¿Dónde está vuestro poder? ¿Podéis acaso prensar en mi puño el vasto espacio del cielo y de la tierra? ¿Podéis separarme a mí de mí mismo? ¿Podéis dilatarme, ensancharme hasta cobrar las dimensiones de un mundo?*

Conviene analizar separadamente esa triple tarea, ante la cual los Dioses deben considerarse vencidos, según Prometeo.

¿Podéis dilatarme, ensancharme hasta cobrar las dimensiones de un mundo?—interroga Prometeo a Mercurio.

El hombre a menudo aparece en contraste con el mundo en la filosofía y la religión, esto no dicho en un sentido ético de posible perdición, sino desde el punto de vista de estimar a uno en relación con el otro, de concebir filosóficamente la relación hombre-mundo.

El hombre finito ante la infinitud del mundo, es un tema predilecto de la metafísica y a la vez de las consideraciones religiosas. En 1849, justamente en el año del primer centenario del nacimiento de Goethe, aparecía *La Enfermedad Mortal* de Kierkegaard, el metafísico y místico danés que desarrolló un pensamiento existencialista. En esta obra se recogen y elaboran esos motivos últimos; se habla del yo como «una síntesis consciente de infinito y finito que se relaciona consigo mismo, y cuyo fin es devenir ella misma, lo que sólo puede hacer refiriéndose a Dios.» (1)

Imperfección del hombre y excelencias superiores del universo; pequeñez de uno y grandiosidad del otro; humanidad y divinidad; hombre y mundo. Es la idea del hombre ante Dios, que en Goethe es lo mismo decir ante el mundo. Que la finitud humana *se dilate, se ensanche*, que rompa los límites exteriores y corpóreos de su limitación esencial, implica cobrar las dimensiones inconmensurables del mundo. El hombre sale así de sí mismo, y se trasciende aproximándose a la divinidad. Este salir tal vez sólo posea un sentido figurado, pues es más posible que el hombre encuentre a la divinidad en lo íntimo de su ser, siendo más bien un entrar en la auténtica realidad humana.

En la catedral de Estrasburgo, cuya torre gótica contemplara Goethe desde lejos en su primera visita a la capital alsaciana para inspeccio-

(1) Soeren Kierkegaard. *Traité du Désespoir*. Gallimard, 1949. Pág. 89.

narla ávidamente de inmediato, el genio de Weimar tuvo oportunidad de comprender, en 1770, la esencia del gótico, o sea, el ansia de lo infinito que la finitud humana ha dejado perennemente grabada en esa arquitectura religiosa. La aguja gótica se alza al cielo, a las dimensiones del mundo, como mostrando que el espíritu humano ansía a Dios y hacia El se eieva. Riquísima fué la experiencia vital de Goethe ante el magno templo. Comprendió que el hombre puede *dilatarse, ensancharse, hasta cobrar las dimensiones del mundo*, como lo pedía Prometeo.

¿Podéis separarme a mí de mí mismo? —insiste Prometeo.

En el segundo viaje de Goethe a Suiza, en la ascensión del monte San Gotardo, ha tenido el gran poeta la experiencia de esa unidad íntima del hombre, que torna infructuoso e insensato intentar reparar el hombre de sí mismo.

Se le han hecho presente las soledades de los Alpes, las soledades de las montañas. Encontrarse soío es hallarse a sí mismo, es ser uno mismo, es tomar conciencia del núcleo indiviso que somos. Estar con otros es abandonarse en tanto a los demás, es perderse, es dejar de ser uno mismo en la medida en que los demás no absorben. El ser absorto no sabe de sí mismo, pues está enajenado, está fuera de sí.

El aire frío y cortante de la montaña, el excesivo oxígeno que ahoga, la soledad, las dimensiones profundas de los abismos, los ojos que saltan las distancias, el silencio interrumpido levemente por las voces lejanísimas, las nubes bajas, la aspereza de la tierra, son propicios para despertar esa extraña impresión de aguda existencia, de unidad íntima, de indivisión del ser. Pero ese crecimiento interior de la persona se da junto con la certeza de estar ante algo grandioso, de participar en él a través de una relación panteísta que se tiende entre el hombre que allí contempla y el mundo. Lo infinito no se revela ya como ansia, sino más bien como un hecho positivo en la magnificencia de la naturaleza. Está, potente y rebasante, no contradice la unidad humana; el escenario de impresionante grandeza no la disuelve, sino que la refuerza. Goethe ha dicho de la naturaleza (1) que «estamos abrazados por ella. Hay en ella una vida, un devenir y un movimiento eternos... vive en sus hijos».

«¿Quieres llegar a lo infinito? Escudriña doquiera lo finito» (2). Lugar de privilegio éste para encontrar lo infinito en lo finito.

Pero estas experiencias no separan a Goethe de sí mismo ni de los demás, no lo aislan ni lo encierran. No llega a una interpretación filosófica

(1) *Ensayo sobre la Naturaleza.*

(2) *Dios, carácter y mundo.*

propriadamente, menos todavía a una actitud religiosa. Más bien entonan sus nervios y lo impulsan a vivir a instancias de esas experiencias. Todo converge a exaltar su personalidad y a engrandecer su obra. Dan el tono vital a sus creaciones. Vive una conexión hombre-mundo en la que su personalidad se fortalece por esa vinculación íntima con la naturaleza.

¿Podéis acaso pensar en mi puño el vasto espacio del cielo y de la tierra?—finaliza Prometeo.

Que las vastas extensiones celestes y terrenales se reduzcan hasta caber en el puño del ser humano, equivale a que la divina infinitud se humanice, a que lo inconmensurable tome la forma de lo limitado, a que el Espíritu anime la materia, a que el mundo divino se dé en el hombre. Es el movimiento inverso al del hombre que góticamente se eleva a Dios; es éste que desciende a aquél. Hay una especie de emanación plotiniana de Dios hacia el Hombre.

La humanización de lo divino resume gran parte de sus experiencias en Italia. El arte clásico, personificado en el Jove Ludovisi, la obra escultórica que lo ha transportado en arranque estético, le reveló que en las creaciones humanas el artista puede depositar un mensaje superior, divino.

En el fondo, las experiencias vitales de la Catedral de Estrasburgo, del monte San Gotardo y del arte clásico en Italia, no son tres diferentes, sino una. Nada varía si el engrandecimiento humano se promueve porque el hombre se diviniza o la divinidad se humaniza, son formas diversas de una misma y única relación metafísica del hombre con el mundo. Es el itinerario espiritual del ser humano, en el que se resuelve esas y cualesquier otras experiencias, y al cual cantó así Goethe en el *Canto de los genios sobre las aguas*:

*«El alma del hombre
se parece al agua;
de los altos cielos
a la tierra baja,
y a los cielos vuelve,
para nuevamente,
con ligeras alas,
en eterna danza,
lornar reiteradamente
a esta tierra ingrata.»*