

Rafael Gandolfo

La visión religiosa de Goethe

S U M A R I O

1) *El problema de la Religión en la Filosofía de los Siglos XVII y XVIII.—Ambiente espiritual de Goethe.*

2) *Etapas en el desarrollo de la religiosidad goethiana.—Su expresión en la obra poética. Prometeo y Fausto.*

3) *Factores que determinan en Goethe su posición definitiva.—Conceptos y sentimientos fundamentales.*

4) *Relación entre metafísica y religión.—El concepto de espíritu y su relación con la idea de Dios.*

5) *Proyecciones históricas de la concepción religiosa de Goethe.—El romanticismo, Schelling y Schleiermacher.*

1. La tradición literaria nos ha hecho familiar la imagen de un Goethe indiferente en materia religiosa, o a lo más, pagano. No faltan aquí y allá, frases sueltas que leídas ligeramente podrían confirmar tal opinión. Así el conocido epigrama que empieza:

*Quien ciencia y arte posee,
tiene también religión...*

Apenas sin embargo nos familiarizamos verdaderamente con su obra advertimos otra cosa. A través de las múltiples inquietudes de su espíritu universal, surge en Goethe una y otra vez, la preocupación religiosa. Sin ir más lejos ahí tenemos el testimonio de su propia autobiografía, «*Poesía y Verdad*» donde a cada paso brota el tema religioso con apasionante insistencia. Empero la comprensión de Goethe en este punto, no es cosa fácil. Por un lado el obstáculo viene del pudor de un espíritu que rehuye hasta la sombra de la mojigatería, la superstición y el fanatismo. Por otro lado, la concepción religiosa de Goethe no es fruto de una tradición aceptada más o menos en bloque, sino de una búsqueda personal. Y esta búsqueda nace más de una exigencia intelectual, de una inquietud por pensar armoniosamente las cosas, que de una necesidad propiamente religiosa. A causa de esto el sentimiento religioso casi nunca aparece destacado nítidamente como cuando brota de una idea fija y acabada acerca de las relaciones entre la Divinidad y el hombre. En cada etapa de su existencia tenemos la impresión de que Goethe necesita aún definirse y precisar su pensamiento para que sea posible una forma concreta y práctica de vida religiosa. Esta situación era inevitable si se considera no sólo la proteica mentalidad goethiana, su agudo espíritu crítico, sino el mundo espiritual que debió absorber y transformar y contra el cual ciertamente tuvo que defenderse. Este mundo era el de la «ilustración» con su enorme mezcla de verdades y mitos, de descubrimientos y limitaciones. Y era justamente Alemania el país en que con más violencia el fermento de

la Ilustración había trastornado las ideas religiosas tradicionales trayendo con Lessing, Semler y otros, una nueva crisis en la conciencia espiritual de la época.

2. La evolución religiosa de Goethe no podía evitar el encuentro con esas dos grandes fuerzas religiosas vigentes en su siglo y en su ambiente ciudadano, el Cristianismo protestante y la Ilustración. El primero impregna a Goethe desde su infancia y lo obliga de inmediato a sumergirse en el clima de disputas y controversias teológicas que en Francfort como en todas partes, era lógica consecuencia del principio del libre examen en materia religiosa. Tanto esta incertidumbre en la cuestión de los dogmas, como la preferencia de este cristianismo a concebir la religión bajo la forma de una moral rígida sin ninguna referencia a la sensibilidad y a la imaginación, despiertan ya en el joven Goethe una secreta animadversión por este tipo de religiosidad fría y abstracta. Esta actitud se manifestará hasta por una franca apología de la doctrina católica, de los sacramentos, como se lee en el libro VII de «Poesía y Verdad» Pero la verdadera crisis de Goethe frente al Cristianismo tiene lugar más adelante a propósito del dogma de la culpa y del arrepentimiento. «Este sombrío escrúpulo, dice en el mismo Libro VII, atormentóme de tal modo y parecíéronme tan huecos y flojos los datos que querían presentarme como suficientes, que aquel terrible cuadro (el de la comunión sacrílega) no hacía sino agravar su horror con ellos, y tan pronto como llegué a Leipzig traté de emanciparme radicalmente del vínculo religioso.» Aquí termina visiblemente la relación de Goethe con el Cristianismo y se produce la atmósfera propicia para su aventura espiritual propia. Más difícil de precisar es su relación con la idea religiosa que había traído la Ilustración. Parece que ésta influyó bajo la forma que le dió Lessing concibiendo la religión como una revelación divina destinada a la educación progresiva del género humano. Pero si podemos dudar hasta qué punto influyó la Ilustración por su contenido propio, en cambio es clara su influencia en cuanto portadora de toda la metafísica religiosa propia del Racionalismo del siglo XVII. La idea de Leibniz y de Spinoza cala hondamente en el pensamiento de Goethe, sobre todo en su concepción de la naturaleza y del espíritu, y por allí tiene que condicionar su idea de la Divinidad. En esta etapa ya no contamos para guiarnos en nuestra indagación, con las confidencias de «Poesía y Verdad». Sabemos sí, que Goethe en plena juventud decide ir en busca de una religión «personal» con la persuasión de que no hay otra posible para el hombre. Y él mismo, al final del libro VIII de su Autobiografía, nos expone su primitiva concepción religiosa propia donde entra

ban como ingredientes, el neoplatonismo, el hermetismo, la mística y la cábala. Pero es evidente que esta construcción religiosa copiada del gnosticismo, anticipa sólo muy vagamente la dirección definitiva que tomará su pensamiento.

3. En todo espíritu organizado y consciente de sí mismo, la actitud religiosa tiene que estar en armonía y en estricta relación con la totalidad del pensamiento. Porque la religión no puede surgir en él como de un instinto primario, sino de una compleja elaboración espiritual. Así en Goethe, donde todo lo que es propio del sentimiento está íntimamente regido por las convicciones de la razón. Ahora bien, aquí como en casi todos los aspectos de su obra, Goethe se enfrenta a las concepciones de su época, y en permanente lucha contra ellas, se va liberando hasta conquistar su propia posición. Es verdad que por una parte Goethe ha acogido esa idea que desde el Renacimiento informa toda la metafísica del Racionalismo y que expresa su más hondo sentimiento religioso. Es la idea de que «la esencia de lo divino no puede abarcarse más que en la totalidad de sus manifestaciones y que, por lo tanto, cada una de éstas tiene un sentido y un valor propio e inalienable.» (Cassirer, Fil. de la Ilustración.) Pero la Filosofía del Siglo XVII al asumir este postulado, convierte a la razón analítica y generalizadora en la facultad apta para percibir lo divino. De ahí que tanto en Spinoza como en Leibniz Dios aparezca fundamentalmente como la «idea» que hace inteligible el Universo. Desde este punto de vista la Divinidad no puede fundar ninguna relación directa con el espíritu, no puede ser concebida como actuando de un modo positivo en el hombre concreto y real. De hecho, pues, el concepto de «religión» tiende a convertirse o en un «sentimiento» sin contenido espiritual, simple producto de la fantasía descarriada, o bien en actividad «práctica». Así se podrá llamar religión a la obediencia externa a las leyes morales, o al mismo sistema de la moral; por cuanto ambos de algún modo se apoyan en la existencia de un Dios legislador. Pues bien, la filosofía del siglo XVIII prosigue la crítica de la religión sobre los supuestos recibidos. Pero muy luego se da cuenta que el concepto puro de Dios no es la base de la religión, pues lógicamente no se presenta claro, ni es el contenido de la misma. Practicar la religión no consiste, en efecto, en conocer una Divinidad cualquiera que sea la forma en que se presente. Consiste únicamente en «obrar» rectamente consigo y con los demás. La característica principal de la Ilustración reside en dos puntos. Primero, en haber afirmado a partir de Rousseau, que la religión en cuanto creencia en Dios no tiene nada que ver con la salvación del hombre, pues todos los males de

éste tienen su razón de ser en él mismo. Con esto se liquida definitivamente la idea de que la religión es de algún modo necesidad del espíritu de encontrar apoyo en algún Dios real. Por el contrario, y éste es el segundo punto de importancia, la idea de Dios dependerá del concepto que se forme el hombre de su propia misión y de su ideal, o más exactamente, dependerá del «poder» efectivo que crea poseer para realizar su ideal. La idea de Dios vendrá a ser como una proyección del espíritu humano en la realización de sí mismo, en su anhelo eternamente insatisfecho. Y con ello la religión elimina para siempre su carácter trascendente, pues no hay nada en ella que venga desde «fuera» y que no sea pura expresión de la lucha interna y del desarrollo del espíritu.

La actitud de Goethe frente a esta poderosa corriente espiritual no es una mera rectificación accidental en tal o cual punto de detalle. Es la búsqueda de una nueva fundamentación que aspira a dar sentido al hecho religioso salvando al mismo tiempo la interioridad del espíritu. Nos lo dice claramente su reacción simultánea contra el Racionalismo del siglo xvii y contra la Ilustración. Frente al Racionalismo del xvii afirma el valor y la riqueza de lo individual y concreto y su irreductibilidad a lo puramente abstracto y general. Al mismo tiempo esto influye en la concepción de la fuerza del espíritu. Pues ésta ya no consiste sola y principalmente en el «poder» de análisis, en la facultad de reducir las cosas a relaciones simples de elementos. Es evidente que para Goethe la suposición implícita en Descartes y Spinoza, de un mundo perfectamente lógico y por tanto, moldeable, en conceptos, es totalmente absurda. De ahí su constante apelación a la experiencia como único medio de aproximarse a lo verdaderamente real, el individuo. Llegará incluso a escribir este pensamiento:

«No resuelve el observador el fenómeno; antes bien, penetra y se funde en su individualidad.» De aquí también que el conocimiento no podrá ser para él como para Kant algo esencialmente determinado por la aplicación a los datos sensibles, de categorías con validez general. Goethe tiene presente la creación artística en que la razón procede encarnando en una materia *una forma concreta y particular*, proceso del todo inverso al que sigue la razón cuando conoce algo incorporando lo particular a lo universal que lo engloba como ocurre en toda ciencia. Sin duda, su experiencia de poeta tanto como su observación de la naturaleza viviente, lo empujan poderosamente a ver en el espíritu, algo muy diferente a un yo trascendental hecho como el de Kant para separar las apariencias de la existencia real ordenándolas en seguida bajo la forma de conceptos generales. Por de pronto tenía que hacérsele patente la variedad infinita-

ta e imprevisible del sentimiento y de las formas poéticas. Aquí la razón no parece actuar conforme a un orden regular de contenidos y representaciones, pues siempre la inspiración poética ha parecido don gratuito de alguna Divinidad sobreabundante y no producto de un ingenio metódico y calculador. Lo mismo ocurre con el espectáculo de los seres vivientes aunque en ellos la presencia de ciertas normas infrangibles aparezca más evidente. Pero de todos modos, nada más distinto a esta espectáculo, que aquél que nos presenta la razón científica en su elaboración de conceptos válidos para todo tiempo y espacio.

Bajo otro aspecto la Ilustración debía provocar en Goethe un tipo distinto de reacción. La ausencia de toda metafísica elaborada a fondo, su facilidad en postergar las soluciones a un estado «futuro» de la humanidad y más aún su escasa comprensión del valor del sentimiento y de la fantasía y por lo mismo del arte, todo esto tenía que influir en el ánimo de Goethe y apartarlo del espíritu de la Ilustración. Siente cómo ella ha evadido problemas de capital importancia para encerrar al hombre en un vago optimismo. Sin embargo, como lo atestiguan varios pasajes de Goethe, tal su fragmento dramático «Prometeo», el concepto religioso de la Ilustración que hace de la Religión algo inmanente al espíritu sigue actuando poderosamente en su mente. Se conserva la idea de que lo religioso debe nacer de una exigencia específicamente humana y no de la imposición de una Divinidad cualquiera conocida por revelación. Sin embargo, la oposición máxima de Goethe frente a ese rico pasado espiritual, estriba probablemente en algo más oscuro y más hondo que las diferencias conceptuales que hemos mencionado. A medida que toma conciencia de sí mismo, Goethe se aparta del modo de valoración corriente en los sistemas del siglo XVII y XVIII. En estos últimos se hace patente la separación entre el ideal moral a que aspira la Humanidad y el desarrollo ontológico del espíritu, separación que se hace definitiva en la doctrina de Kant. Para Goethe en cambio, la idea de que el valor supremo del ser descansa en la «fuerza» con que se despliega hacia afuera ordenando lo múltiple en lo uno, se convierte en pensamiento dominante. Y al mismo tiempo señala la dirección que toma su búsqueda en el campo ético y religioso.

4. En el alma de Goethe lo primario y decisivo en sus convicciones han sido sus vivencias. Lo que instruye se le presenta siempre cargado con esa exuberancia, con esa riqueza de contenido que es propio de la experiencia poética de las cosas. Así en Goethe la idea más honda no aparece jamás enteramente separada del «fenómeno», de la apariencia. Ambos se le dan

en la unidad de la intuición viva. Esta idea cobra fuerza o mejor, toma un carácter más abstracto e intelectual, cuando su núcleo se halla en el fondo de las múltiples experiencias. Sólo entonces es posible «generalizar», es decir, extender su significación a un campo ilimitado de hechos. Por eso también se hace a veces difícil en la complejidad que tiene cada experiencia poética discernir el núcleo más simple. Será, pues, necesario describirlo muchas veces y en términos analógicos.

En esta perspectiva me parece que hay una experiencia íntima que en Goethe ha sido decisiva y es la de la dualidad irreconciliable que yace en la esencia misma del espíritu. Este sentimiento es al mismo tiempo el de una lucha mortal en que impera el *Stirb und Werde*. Ya en la primera parte del Fausto se lee:

«A lo más magnífico que el espíritu recibe viene a unirse siempre materia cada vez más extraña.»

Esta conciencia de una lucha interior incesante en vista de una transformación, implica dos elementos fundamentales: el uno es una materia que se resiste al cambio, el otro es algo que marca la dirección y el «sentido» de este cambio. Goethe siente su propia pugna interior como un caso de la Naturaleza y de la historia y por eso tiene que concebir el substrato del mundo como un reflejo de su propia alma. Pero si la mente se detuviera aquí, tendríamos sólo un esquema. Lo importante justamente para la historia del pensamiento es que Goethe acogiendo ideas de Boehme, de Leibniz y de Spinoza, da vida y riqueza peculiar a ese esquema abstracto. Si nos preguntamos qué lo guía en esta selección, diremos que es una capital convicción acerca de *la infinidad que yace en el individuo concreto*. Por otro lado es también la idea de que esta infinidad tiende a ordenarse con las otras en conjuntos o sistemas cada vez más complejos, pero que *realizan ciertas «formas» ontológicamente definidas*. Pero siempre ya en lo íntimo y más bajo están como trazadas con rasgos rudimentarios, las formas más altas y perfectas. De ahí la relación entre microcosmos y macrocosmos en que el segundo es la sombra del primero. Hay un pasaje de la segunda parte del Fausto en que Goethe nos ha dejado una visión dramática de este substrato último de las cosas donde radica el principio del acontecer y del cambio: es la escena en que Fausto desciende al reino de las Madres para recobrar a Elena. Dos rasgos se indican ahí de suma importancia, por boca del Demonio:

«¡Baja, pues! Aunque podría decirte sube, que ambas cosas vienen a ser lo mismo. *¡Huye de lo engendrado al reino exento de formas!*»

En seguida refiriéndose a la llave brillante que ha de guiar a Fausto agrega:

«A su fulgor verás a las Madres. De ellas las hay que están sentadas, pero otras van y vienen, según es debido. Forma, transformación, conservación eterna del eterno sentido, *sobre las que gravitan las imágenes* de todas las criaturas. *No te verán a tí, porque sólo ven ideas.*»

Si nos esforzamos por interpretar estas ideas en un lenguaje más técnico, diríamos que la materia primigenia, el caos de donde surgen las cosas y que siempre tiende a volver a sí mismo, está movido *por dos principios* subordinados; el uno son las fuerzas puras, las energías libres y poderosas, y éstas son las Madres; el otro son las ideas que en distinto lugar Goethe llamará Protofenómenos o Protoformas. Es evidente que aquí no se precisa ni la realidad que tienen estas ideas, o formas supremas, ni el modo concreto cómo orientan a las Madres. La cierto es que éstas aparecen en Goethe dotadas de una especie de sobreabundancia vital, pues tienden siempre a crear más y más vida sin sujetarse a las Protoformas. De aquí procede acaso ese hondo sentimiento de lo demoníaco en las cosas y muy en especial en el acontecer humano, y que Goethe describe tan claramente en el libro XX de «Poesía y Verdad». Es ese algo que se manifiesta «en forma de contradicciones» y que no es ni irracional, ni divino, ni humano, ni diabólico, ni angélico. En fin «constituye un poder, sino contrapuesto al orden moral, por lo menos interferente con él, de suerte que *podría tenerseles al uno por el patrón y al otro por la urdimbre.*»

Así en esta etapa, el mundo de Goethe se nos presenta como una especie de interpretación del ser orgánico pero visto como modelo y arquetipo del universo mismo.

5. Sólo a través de una imagen semejante se nos aclara el sentido dramático de la existencia en Goethe y en aquellos personajes como Fausto donde ha encarnado su pensamiento. Empieza a hacerse más firme el concepto del espíritu y de su función primaria. Pero ello es el resultado de una larga y difícil búsqueda. Porque el espíritu no es en el fondo contemplación, anhelo de conocer lo ya «hecho». Así como el principio de las cosas es «Acción», así también lo es el espíritu humano en su profundidad. Pero ¿en qué consiste esta acción? A primera vista hay infinitas formas de acción y de creación que Fausto va ensayando a través de su atormentada carrera. Mas, a lo que parece, no existe ninguna, ni siquiera la llamada a crear poéticamente lo más bello, la figura ideal de Elena que sea capaz de llenar el espíritu. Por un lado, pues, Goethe mantiene la absoluta inquietud del espíritu como constitutivo de su esencia. Suenan aún las palabras de despedida de Fausto:

«Camíne, pues a lo largo de su día terrenal, siga su camino sin preocuparse de arrumacos de espíritus; que al avanzar encontrará tormento y dicha, sin sentirse ni por un instante satisfecho.»

Pero a Goethe no se le podía ocultar la cuestión gravísima de cuál era la forma de «acción» que en razón de su rango y valor se imponía como la más alta. En esto su pensamiento parece haber madurado lentamente al compás de su experiencia. Lo cierto es que, tanto al final de su Fausto, como en diversos poemas de su última época, Goethe concibe la energía del amor como la fuerza más rica, la que lleva a la más alta forma de existencia. Pero sería evidente una ingenuidad tomar este término en un sentido platónico o cristiano. La idea del amor en Goethe está en perfecta coherencia con su imagen de la energía a la manera de una atracción orgánica, tan imprevisible como fatal. Sólo que en este caso las mónadas que se atraen son las más perfectas de toda la Naturaleza. El rango que ocupa el amor está muy bien marcado en la última escena del Fausto con estas palabras:

*«Si la fuerza vigorosa del espíritu
trae a sí a los elementos,
no hay un ángel que separe
de las almas la compleja,
la antagónica, dual naturaleza;
separarlas sólo puede
el amor que es eterno.»*

La misma idea dentro de un contexto más amplio, surge espléndidamente en el poema del Diván «Wiederfinden». Aquí la fuerza del amor parece augurar eternidad a los amantes:

*«No habrá otra voz que diga ¡Sea!
y que vuelva de nuevo a separarnos.»*

Sin embargo aún así el dinamismo del espíritu tiene que ser pensado a manera de una llama que se consume a sí misma. El mismo amor tiene que estar sujeto al ritmo de la existencia, al incesante «muérete y transfórmate». Por eso en lo que podríamos llamar humanismo de Goethe hay un puesto necesario para todas las formas de actividad, pues el espíritu no puede desplegarse a sí mismo, sino yendo al mismo tiempo en todas sus direcciones. Pero es aquí precisamente donde Goethe tiene que ir percibiendo los problemas a que lo conduce su concepción de la existencia. Por de pronto hay una cuestión que en este punto es decisiva. En efecto,

cabe preguntarse ¿existe una posible relación con la Naturaleza fundamento de las cosas, que no sea la que se hace mediante la «acción»? Para Goethe la solución no puede estar en una supuesta «intuición» pura de lo divino en las cosas a la manera de Plotino, y menos aún, en una demostración de la Divinidad como fondo detrás de los fenómenos. Lo que hay, lo único que puede haber es, una experiencia de lo Infinito en las cosas, pero que como tal no puede dar lugar a un concepto adecuado del mismo. Esta experiencia en su grado más alto puede llevar al espíritu a percibir la ley suprema de las transformaciones en el cosmos y por ahí a «presentir» la aspiración de las cosas a las Formas más altas o con más exactitud—ya que no hay lugar aquí a un aspirar de tipo aristotélico—, a ver en las formas inferiores lo que pueden ser las más puras, la de los Dioses. Pero aquí es claro que en el espíritu siempre chocarán sin resolverse en una posible armonía, el elemento demoníaco, ingobernable y potente de la Naturaleza, con ese otro elemento que es la forma inteligible y embellecedora de los seres. El alma tendrá que sentir lo que está detrás de los fenómenos como algo ambiguo y desgarrado en busca de su propia armonía interior, y a la vez, como algo inmensamente fascinante en cuanto objeto estimulador de las más profundas energías del espíritu. Goethe insistirá siempre en aquel conocido pensamiento de que «el estremecerse es la mejor parte de lo humano.»

No se puede ocultar que Goethe deja en suspenso la imagen de la Divinidad de cuyo sentido concreto depende la actitud religiosa en concreto. Pero los mismos rasgos negativos ya la caracterizan. Si quisiéramos resumir nuestra impresión diríamos que se nos aparece como una Divinidad íntima, dividida de sí misma en poder y en conocimiento y que busca realizarse definitivamente a través del espíritu finito. *Sólo saliendo fuera de sí mismo en el hombre, la Divinidad se consume a sí misma.* Por eso el alma la siente como una fuerza que puja por penetrar por todas partes, o como una idea que aspira a concretarse adquiriendo de este modo en su contacto con las fuerzas elementales, la riqueza que no tienen en sí mismas en el puro plano de lo inteligible. Pero el haber llegado a este pensamiento, por sí solo levanta a Goethe muy por encima de la concepción religiosa de la Ilustración. Porque aquí la religión no se reduce a ser algo así como un reflejo del anhelo humano de crear un orden moral y de eliminar la infelicidad y miseria de la existencia humana. Aquí de nuevo el hombre se percibe *a sí mismo incorporado a una tarea por decirlo así divina.* Y siente su espíritu llevado por una dirección que los trasciende infinitamente. Esta idea será ampliamente desarrollada por el idealismo de Schelling. Del mismo modo debemos notar cómo esta concepción ha-

ce posible y aún más necesaria, cierta experiencia de Dios en las cosas. Justamente el hecho de afirmar la implicación de lo infinito en cada partícula de finitud hace posible una cierta percepción de lo «ingente y enorme» en las cosas y que no es en el fondo, lo puro informe sino el eterno movimiento de las cosas a la divinización, vale decir, la participación en las Formas inteligibles. El alma, pues, vivirá religiosamente en la medida en que se le haga accesible esta penetración en el proceso creador incorporándose al mismo. Lo fundamental, por tanto, en esta concepción religiosa no es el conocimiento previo de Dios y los posibles actos que puedan relacionar al hombre con su esencia. Lo fundamental es tomar conciencia de nuestra dependencia respecto a la eterna energía creadora y participarla. Se trata en el fondo de hacer lo que hace la Divinidad en el campo de la naturaleza. Para ello dispone el espíritu de otro campo, el de la misma Humanidad y el de la Historia.

6. La otra cuestión que debía quedar planteada en la religiosidad goethiana era la de la relación entre naturaleza y libertad en las entrañas mismas del espíritu. ¿Hasta dónde es posible una conciliación entre las fuerzas a menudo fatales contra las cuales choca el espíritu y el destino concreto del mismo? De otra manera todo lo que se afirme del espíritu y su eminencia se convierte en utopía dolorosa. Es evidente que cuando Goethe escribe sus palabras órficas guarda un lugar para la esperanza.

Nos dice:

*«Hay un ser que se mueve leve, ingrávido;
y de entre nubes, brumas y chubascos,
en sus alas nos lleva hacia la altura.
Harto lo conocéis, que está doquiera . . . »*

Pero el problema está en si esta esperanza tiene sentido dentro de su concepción general. Goethe parece afirmar aquí una secreta armonía que en el fondo siempre logra arrancar al hombre de las redes de la Fataalidad. Pero esto es concebible sólo en el caso en que al lado de ese poder primigenio de las Madres, hubiese otro que pudiese prevalecer por lo menos en la existencia de los espíritus. Sin embargo, aquí Goethe no puede recurrir a la experiencia, pues, por el contrario ésta nos dice que el *hombre considerado como naturaleza está sujeto al destino*. Y al hablar de naturaleza me refiero justamente al espíritu como «acción» en su más amplio sentido. Precisamente *si el hombre por su mismo espíritu es más que naturaleza*, esto es, si por algún lado es poder capaz de actuar por encima de

la coacción que imponen las energías naturales, entonces sí, hay una chance para que el hombre pueda superar al destino incluso cuando éste se muestra adverso. Esto es lo que llamamos libertad. Pero aún así, esa libertad no logra verdaderamente su fin si su juego en medio del acontecer cósmico, no está garantizado por el fondo mismo de las cosas. De otro modo sería una libertad impotente o a lo sumo, resignada, frente al triunfo de los ciegos impulsos que brotan de la naturaleza.

Ahora bien, ¿hay lugar en la concepción de Goethe para un espíritu que tenga que actuar como libertad en el mundo, movido no ya por estímulos físicos, sino por imperativos morales? Y no sólo esto, pues en seguida tenemos que preguntar ¿hay en tal caso motivo para creer que la actitud moral frente a las cosas, es capaz de compensar la impotencia de la naturaleza humana, sea que provenga de obstáculos internos, sea de circunstancias externas desfavorables? De algún modo o de otro, hay que contar en la vida con la fatalidad, el azar y la muerte y no hay solución última si estos elementos desagradables no encajan armoniosamente en nuestra visión de la existencia humana. Pero aquí nos topamos precisamente con un vacío en la idea religiosa de Goethe, porque en ella la *Divinidad no puede responder* en esta lucha entre el destino y la libertad. Goethe no es un estoico, pues comprende demasiado bien el valor y la importancia de la pasión y el sentimiento en la vida. Mas por otro lado Dios no aparece distinto a la Naturaleza y trascendiéndola en virtud de su esencia misma. Por eso, ese Dios tampoco sobrepasa bajo algún aspecto, las estrictas leyes inteligibles que impone a los elementos. No es propiamente hablando una personalidad moral frente al hombre. La misma apreciación de Goethe frente a Cristo, tal como se infiere de sus Conversaciones con Eckermann en que aparece en un plano similar al del Sol, considerados ambos como manifestaciones de lo divino, es un indicio de su sentimiento en este punto. Sin embargo, examinado a fondo este aspecto de su pensamiento lo descubrimos hondamente enraizado con la totalidad de su sentimiento de la vida. Goethe no puede conciliar la nítida idea de la personalidad en Dios con el del progresivo enriquecimiento del espíritu en el plano de la naturaleza. Pues la imagen de un Dios persona impone la de la transcendencia de Dios sobre las cosas finitas y por ende parece «empobrecer» la substancia del mundo finito quitándole su nimbo de gloria y su ilimitada fecundidad. Por otro lado el concepto de un Dios persona parece traer consigo un mundo de exigencias frente al espíritu, que no pueden ser comprendidas por la razón o la experiencia, sino sólo por la fe. Pero esta relación por fe con la Divinidad, tenía que repugnar a Goethe, pues implica la negación de la autonomía del espíritu finito en el plano más alto cual

es en el de la determinación última de los fines y los bienes. Aquí Goethe se mantiene fiel al postulado del Racionalismo para quien la razón debe ser el criterio definitivo en la posición del valor más alto de la existencia. En este punto cobra todo su sentido el mito de Prometeo, pues dentro de su significado simbólico bien puede el espíritu humano aceptar la ayuda de la Divinidad en la búsqueda de su acabamiento, pero no puede pedir prestado éste último a algo fuera de sí mismo. Si la beatitud tiene aún un sentido para la concepción goetheana, lo es a condición de ser obra del espíritu por lo menos en cuanto a merecimiento en el orden ético. De sí mismo puede repetir lo que leemos en Prometeo:

*« ¿No lo hiciste todo por tí mismo,
corazón inflamado en santa llama?.. »*

Pero cuando el hombre asume esta actitud tiene forzosamente que hacerse responsable del sentido del Universo. Y entonces no le cabe más que entregarse a un dinamismo infinito en todas las direcciones de la existencia. Deseará la vida ya no con una mera apetencia natural, sino justamente como quien lleva en sí mismo el imperativo de salvar lo más alto consigo mismo. Pero si ese dinamismo no expresa la totalidad de la vida sino un fragmento, si, en otros términos esa voluntad de vivir deja sin movilizar las más altas posibilidades del espíritu, entonces podrá suceder que a la extrema violencia de ese deseo de vivir, a esa pasión por conocer o crear o amar, acompañe una sensación creciente de vacío, una imposibilidad de llevar a la vida misma, a las fuerzas naturales, hacia sus formas más altas allí donde está la verdadera e insobornable eternidad. Pero Goethe no nos ha dicho su última palabra. Precisamente la muerte heló su corazón cuando empezaba a sentir la misteriosa atracción de ese «etero femenino», de esa gracia que en la superficie del mundo no es acaso sino la voz eternamente ambigua de otra Gracia que no puede ser traducida en el lenguaje de los símbolos finitos.

Rafael Gandolfo.