

*Tres aristas de lo humano en la poesía de Goethe*¹

Lourdes RENSOLI LALIGA
(Sociedad Española Leibniz)

"Ninguna cosa muere que en mí no viva"
Salvatore Quasimodo

A la memoria de Antonio Sánchez de Bustamante y Montoro

Siempre una traducción es un pretexto para retornar sobre uno de los tantos "obreros de sueños", según les llamara Salvatore Quasimodo, que aún alimentan, y alimentarán por tiempo indefinido el ansia de belleza y de verdad del hombre. Es a la vez un guante lanzado al rostro, por propia voluntad para colmo, y un reto provocado se acepta riendo y con temor. Goethe, por su hermetismo esencial y su apariencia clara, con la engañosa sencillez de la materia pristina—la misma de los versos órficos o de los sùtras de Patanjâli—suele rematar todo duelo con una burla, un mentís no exento de dulzura a toda conjetura del lector, el traductor y el investigador. Lo dulce empero del diálogo compensa el riesgo y el posible sacrificio. Es así que, a través de seis poemas, intentaremos extraer conclusiones acerca de la concepción goetheana sobre el hombre, imagen generada por la *Aufklärung*, y que, tras recorrer

¹ La primera versión del presente trabajo obtuvo en 1988 el Premio Nacional de la crítica literaria en Cuba. La presente versión, enriquecida, incluye traducciones de nuevos poemas, y fue terminada en 1996.

un camino propio, adquiere validez perenne. Quizás como glosa más que como ensayo interpretativo, tómese este trabajo cuyo núcleo es la poesía.

Definía J. Santayana a Goethe como “poeta filósofo”², opinión con la que coinciden la mayor parte de los estudiosos. Pero se trata además de una rara y preciosa dimensión: la del hombre que alcanza el dominio profundo y coherente del pensamiento sin perder la gracia y la frescura del verdadero poeta. La mano que trazó los diálogos entre Fausto y el “sorprendente hijo del caos”, configuró también, con ese ritmo misterioso de las leyendas, “La copa del rey de Thule”. En Goethe, lo poético y lo conceptual no pueden desligarse. De acuerdo con el ideal iluminista el hombre constituye una unidad de impulso creador y necesidades instintivas, emotivas, estéticas, cognoscitivas, inseparables por lo demás: cuerpo espiritualizado, alma corporeizada; *nous* que siente y piensa a través de su cuerpo, materia animada por el sople inmortal de la inteligencia, órgano de su perpetuación.

Si la naturaleza es una continua fuente de conocimiento, y como objeto de la actividad humana, también de renovación, hay que situar como fuente de tales propiedades su recóndito misterio. El misterio no constituía para Goethe una suerte de reino de lo inaccesible, antitético en relación con el hombre, al modo de la teología dogmática tradicional. Al igual que los esóteras griegos, persas e hindúes, concebía Goethe al misterio como parte de la vida; ejemplos elocuentes son el *West-östlicher Diwan*, inimitable homenaje a Hafez, el poema “La bayadera y el dios”, que recoge las primeras impresiones decisivas de Europa en torno al hinduismo—no se olvide que en el círculo de Wieland conoció el joven Schopenhauer al orientalista F. Mayer—, las enigmáticas “Metamorfosis”, llenas de símbolos y alusiones reproductoras del lenguaje hermético de la alquimia, que se enlazan íntimamente con la encantadora simpleza de los poemas amorosos tempranos o la vital sabiduría de la “Elegía de Marienbad”. Se cumple en su caso el viejo principio de las cosmologías antiguas, que Nicolás de Cusa formulara así: *Todo está en todo*.

Cada objeto encierra entonces maravillosos secretos, prestos unas veces a desvelarse ante el estudioso. Esgurridizos otras, como los propios sentimientos humanos, domeñables sólo a través de sutiles, complejos métodos de observación, experimentación, procesamiento teórico. La naturaleza como misterio equivalía en su caso a estar presto siempre a recibir una sorpresa, a dudar de toda evidencia, a seguir con pasión y rigor el hilo de su devenir. En

² Cfr.: J. Santayana: *Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe*. Buenos Aires, 1942, p. 131.

el siglo XVII, Pascal había enfrentado el espíritu geométrico y el espíritu de sutilidad. En la segunda mitad del XVIII, en vías de demostrarse lo quimérico del poder absoluto de una razón “pura”, Goethe, descollando entre sus contemporáneos, declara inaceptable tal desdoblamiento, pues racionalidad y sutilidad son modos de enfrentar una misma realidad por un mismo espíritu.

La *Aufklärung*, que se sintió llamada a abrir “definitivamente” las puertas de un nuevo mundo, comenzó por reconocer la integralidad del hombre, la íntima fusión entre las dimensiones de lo humano, ideal de los tiempos antiguos y de las culturas no occidentales, nada inalcanzable sino “finalmente” posible en su época, en que el desarrollo científico y social permitía tal toma de conciencia y la transformación inevitable de la humanidad. Así escribe Goethe: “Lo bello es una manifestación de las leyes naturales ocultas, las cuales permanecerían siempre escondidas para nosotros sin su apariencia”³. Ciencia y arte son ramas de un mismo árbol. Sugieren ambas, sirven de fuente los seres que nos rodean. Transportar esas sugerencias al verso es cometido del poeta. Esclarecerlas, indagar en su esencia, exponerla ante los demás es tarea del científico. Poeta y científico parten de un elemento común: la sugerencia, la velada verdad latente tras lo insólito. Al hombre presente en uno y otro toca apoderarse de ella, con sistematicidad y amor.

La actitud goetheana ha sido juzgada de distintos modos: desde su enfoque como un naturalista cercano al materialismo, propia de investigadores marxistas⁴ hasta las interpretaciones espiritualistas o influidas por el psicoanálisis⁵. Beguin acota, tras diferenciarlo con justeza de sus contemporáneos

³ J.W. von Goethe: *Ausgewählte Schriften über die Natur*. Weimar, 1961, S. 53. Salvo que se indique lo contrario, todas las citas y poemas de Goethe incluidos en este trabajo han sido traducidos por la autora.

⁴ Véanse, entre otros:

H. Hamm: *Goethes "Faust". Werkgeschichte und Textanalyse*. Berlin, 1978.

H. Hamm: *Der Theoretiker Goethe. Grundpositionen seiner Weltanschauung*. Berlin, 1980.

H. Ley: *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*. Berlin, 1978, Bd.3.

G. Lukács: *Goethe und seiner Zeit*. Berlin, 1953.

H.H. Reuter: *Johann Wolfgang Goethe*. Leipzig, 1979.

H.J. Geerds: *Johann Wolfgang Goethe*. Leipzig, 1977.

⁵ Véanse, entre otros:

J. Ortega y Gasset: *Goethe-Dilthey*. Madrid, 1983.

R. Steiner: *Gnoseología fundamentada en la concepción goetheana del mundo*. México, 1981.

A. Beguin: *El alma romántica y el sueño*. México, 1954.

místicos, que en la concepción goetheana, el infinito camino del saber, la limitación de cada instante obedece a una ley universal, sabia por lo demás, que obliga al hombre a superarse a sí mismo en el reconocimiento de la propia finitud⁶. Este trasfondo supone un inevitable retorno a sí del sujeto que choca con la determinación espacio-temporal, y en suma, a una mística del conocimiento inicialmente rechazada, manifiesta en la actitud esencialmente irracional del creador, del renovador, al cual Hegel llamaría “individuo histórico”, en el terreno de la acción histórico social. Vías no racionales de comunicación entonces con las leyes ocultas de la naturaleza.

¿Son aceptables estas interpretaciones? Depende en todo caso de lo que se entienda por mística. Goethe no fue un espíritu contemplativo. Profundamente inmerso en la vida cultural y política de su tiempo, adoleció de muchos de los defectos del *Philister* y promovió todos los valores progresistas y renovadores de la burguesía alemana. Desde luego, no hay por qué vincular necesariamente mística y pasividad ante el mundo y sus acaeceres. Pero en su caso sería necesario tener siempre presente que la unidad última, inmediata, entre lo finito y lo infinito que caracteriza las posturas místicas requiere también de la razón, al menos en su fase inicial. Se trata, como afirmaba San Juan de la Cruz, de “trascender toda ciencia” y no de negarla. La razón es una de las propiedades del espíritu humano, según Leibniz confirmara en la línea filosófica racionalista, de la cual fue heredera la Ilustración. Las influencias místicas en el racionalista Leibniz han sido destacadas en buena medida⁷ y el iluminismo alemán se diferencia notoriamente del francés, entre otros aspectos, por la mística del hombre y la naturaleza contenida en sus reflexiones. De Jacobi proviene el carácter primordial concedido a la relación Yo-Tú, el sentido dialogal de la filosofía y de la vida en su forma moderna, que con Feuerbach se desarrolla hasta sus expresiones contemporáneas en Martin Buber y toda la hermenéutica, por citar algunos casos. Y no hay que olvidar que las filosofías no europeas han expresado constantemente actitudes místicas frente a los problemas del mundo y de la vida cotidiana,

G. Söhngen: *El Cristianismo de Goethe*. Madrid, 1959.

E. Caro: *La filosofía de Goethe*. Paris, 1866.

S. Koranyi: *Autobiographie und Wissenschaft im Denken Goethes*. Bonn, 1984.

⁶ Cfr.: A. Beguin: op. cit., p.88-90.

⁷ Cfr.: S. Wollgast: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung (1550-1650)*. Berlin, 1988, S.366-409, 615 ss.

A. Heinekamp: “Leibniz und die Mystik”. In: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. P. Koslowski. Zürich, 1988, p. 183-206.

resumidas en la acción que renuncia a subordinarse al objeto. Confucio y su concepción del gobierno y de la vida humana, Buda y el desarrollo ulterior de sus doctrinas hasta el Cha'an o Zen, las lecciones dadas a Arjûna por Krishna en la *Baghavat-Gita*, constituyen ejemplos más que sólidos. Si el siglo XVII había marcado para Europa la apertura hacia las civilizaciones del Oriente, en especial la China, en el XVIII se desplazó dicho interés sobre todo hacia la India⁸.

Aun en pensadores europeos no influidos directamente por el Oriente se abre paso una actitud diferente hacia la religión, el hombre y la vida del espíritu, en buena medida al rescatarse de nuevo la rica tradición mística occidental, en la cual la alemana ocupa un lugar especial. El diálogo con otras culturas, iniciado en el siglo XVII⁹, constituyó sin duda un factor impulsor, reflejarse o no directamente en los escritos filosóficos de la época¹⁰.

Aunque Goethe declara coincidir con Kant en cuanto a la estructura sintética del conocimiento y la capacidad que lo conforma¹¹, tampoco es la subjetividad punto de partida ni meta de la investigación sino la realidad de la cual aquella es un resultado. Enemigo decidido de las divinidades trascen-

⁸ Cfr.: F.B. Merkel: "Leibniz und China". *Beiträge über Leibniz*, hrsg. v. E. Hochstätter. Berlin, 1952.

M. Bernal: *Black Athena. The afroasiatic roots of classical civilisation*. New Jersey, 1987, vol. I, ch. IV.

H.W. Gensichen: "Missionsgeschichte". In: *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. III. Göttingen, 1992, p. 445-456.

P. Damboriena: *La salvación en las religiones no cristianas*. Madrid, 1973.

S.M. Melamed: *Spinoza and Buddha*. Chicago, 1933. No debe olvidarse además que es en 1784 cuando se funda en Bengala la "Asiatic Society", que difundiría en Europa el pensamiento de la India, sobre todo a través de los *Asiatics Researches*, que comenzarán a publicarse en 1788. Ya en 1785 Ch. Wilkins había traducido al inglés la *Baghavat-Gita*. W. Schlegel la llevará al latín en 1822. Abundamos sobre esto en nuestro trabajo: "La filosofía india en Europa: Arthur Schopenhauer", de próxima aparición en la revista *Letras de Deusto*.

⁹ Cfr.: A. Cardoso: "Leibniz e a imagen do Oriente". Prefacio a: G.W. Leibniz: *Discurso sobre a Teologia Natural dos chinoses*. Lisboa, 1991.

F.S.C. Northrop: *El encuentro de Oriente y Occidente*. México, 1848.

E. Saïd: *L'Orientalisme: l'Orient créé par l'Occident*. Paris, 1980.

¹⁰ No debe olvidarse la gama que la llamada "imagen del otro"—en las civilizaciones no occidentales—recorre en el siglo XVIII, desde las *Cartas Persas* de Montesquieu hasta las traducciones de clásicos de dichas culturas, sobre todo de India, que alcanzan un punto culminante con la fundación por A. W. Schlegel de la *Biblioteca India* en 1820.

¹¹ Cfr.: Goethe: "Autobiografía. Influjo de la nueva filosofía". En: *Obras completas*, tr. Cansinos Assens. Madrid, 1958, t. II, p. 1915.

dentes en relación con la naturaleza, piensa en la investigación de ésta como la vía para penetrar en misterios que, conocidos, revelan al hombre su constitución última. Este camino, interminable, no lo es porque la naturaleza “juegue” con el hombre engañándolo, permitiéndole generar el mito de la omnisciencia humana para desmentirlo cruelmente a poco. El hombre no es un ser indefenso en el piélago universal salvo cuando, sumido en la ignorancia, se aferra a ella. El control sobre sus capacidades que la sabiduría le proporciona le permite alcanzar, por la experimentación con los fenómenos y con el verbo, el dominio de “lo divino”, que es la naturaleza misma en su esencia inagotable.

Goethe no fue un materialista aunque sí un naturalista. Menos aún un irracionalista, como la tradición mística alemana tampoco lo es. La mística de Goethe parte de un humanismo naturalista según el cual el sujeto humano, que reproduce en su devenir, individual y genérico, la epopeya que representa la formación, desde lo más simple hasta lo más complejo, del orden natural, se aproxima al principio generador a medida que su introspección se hace más profunda y coincidente con la espiritualidad descubierta en la naturaleza. Pero el *Anima Mundi* de filósofos y alquimistas—la *Weltseele* de sus poemas y de los tratados de su discípulo Schelling— es también sustancia racional, aunque su racionalidad es bien diferente de la humana. Como esencia, aparece ante el hombre en su indeterminación, de manera similar a la *Natura Naturans* de Spinoza. Pero engendra constantemente el universo, con toda la belleza y la frágil armonía de sus especies, paisajes, ciclos y catástrofes. Es creadora de sí misma y sólo vive en sus resultados, el más perfecto de los cuales es el propio hombre. Por eso, lo suprarracional nunca absorbe lo racional, sino que el segundo se presenta como uno de los momentos del primero. Es así que el hombre, norma de cuanto existe, debe su inteligencia, su animación, como la deben los demás seres, a un principio ideal pero no inahaprensible salvo por éxtasis basados en la negación o supeditación de lo corpóreo. Por el contrario, aceptar y emplear noble y libremente cuanto ha otorgado la naturaleza es la única forma de vincularse con ella de forma consciente. La médula de la teología de Goethe se resume en los primeros versos de su poema “Das Göttliche”, cuyo título no es casual:

Honrado sea el hombre,
generoso y bueno
pues sólo eso
lo diferencia
de todos los seres
que conocemos.

Edel sei der Mensch,
hilfreich und gut,
denn das allein
unterscheidet ihn
von allen Wesen,
die wir kennen.

¡Gloria a los ignotos,
 elevados seres
 que presentimos!
 A ellos se iguala el hombre,
 su ejemplo nos enseña
 a crecer en aquellos ¹².

Heil den unbekanntem
 Höhern Wesen,
 die wir ahnen!
 Ihnen gleicht der Mensch;
 Sein Beispiel lehr uns
 Jene glauben.

La única imagen posible de la divinidad immanente a la naturaleza es el hombre, unidad de lo finito y lo infinito realizados en su devenir, renovados perpetuamente. Un rasgo característico de la cultura alemana de la época moderna es su fuerte nexo con la teología—ese con el que la Ilustración francesa quiso romper para siempre—que a menudo reviste la forma panteísta. La Reforma, con su radical renovación de la vida, animó movimientos sociales como las guerras campesinas. La burguesía alemana, ferviente devota de la Ilustración—y después de la revolución—francesas, que muchos empero contemplaban con recelo más o menos recóndito, se manifestó como fuerza renovadora en el movimiento cultural en todas sus modalidades. No es casual que muchos de los más notables pensadores de la época y sus sucesores fuesen hombres relacionados de un modo u otro con la teología.

Este cariz teológico no adopta siempre formas ortodoxas, aunque predicadores como Lavater o poetas como Klopstock se mantengan dentro de los límites aceptables o tolerables para los más conservadores. Pero no hay que olvidar que el panteísmo, tan importante en Goethe y su época, ha sido siempre combatido por las confesiones cristianas con mayor o menor efusividad. La cobertura con el “buen gusto” representado por el retorno a los modelos clásicos permitió a los poetas desenvolverse con mayor soltura que a los filósofos de corte tradicional. Pero sea como sea, el sentido figurado, la mimesis de la realidad que constituyen las bases de la actividad poética, suelen dejar una mayor libertad: Kant se vio reprimido por el estado prusiano en su intento de imprimir un giro racional a la religión. Goethe alternaría con la nobleza, que celebraría sus liberalidades artísticas y recibiría sus homenajes cuidadosos tomando como pequeñas e inofensivas muestras de rebeldía ante lo convencional la unión de Goethe con Christianne Vulpius, el reconocimiento

¹² Los textos originales han sido extraídos de:

Goethe: *Berliner Ausgabe I. Poetische Werke*. Berlin, 1976 (B.A. en lo adelante. El presente aparece en la p. 331), cotejada con:

Goethes Werke (Im Auftrag der Goethe-Gesellschaft herausgegeben). Bd. I, Leipzig, 1949-1952.

del hijo, la comprensión del adulterio, al menos de su posibilidad, contenida en *Werther* y *Las afinidades electivas*, y hasta su alegre impiedad. Que Goethe fue consciente del carácter “intelectual” de su libertad lo muestra su perenne rencor, envidiosa admiración al fin y al cabo, por la gratuita lección de dignidad del joven Beethoven.

Kant saludó la Ilustración:

“salida del hombre de una minoría de edad causada por él mismo. Minoría es la incapacidad de valerse de su entendimiento sin la dirección de otro. Causada por él mismo es esa minoridad cuando el origen de ella no reside en la pobreza del entendimiento, sino de la resolución y el valor para valerse por sí mismo sin la dirección de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor para dirigir tu propio entendimiento!, es pues el lema de la ilustración¹³.

Tal lema, que le permitiría encontrar en la interioridad el fundamento de la ley moral, sería también la premisa para establecer, como prerrogativas de la capacidad de juicio, la apreciación de lo bello y la existencia de causas finales, unidad de estética y teología que, si bien con valor heurístico y no ontológico, devino engañosa conciliación con una religión racionalizada. Siguiendo de cerca esta idea, aunque no en los marcos de la filosofía trascendental, Goethe aspira a “productos del arte y de la naturaleza medidos con el mismo rasero, y el poder de discernimiento estético y teológico iluminándose recíprocamente”¹⁴.

Al escribir los poemas que nos ocupan, Goethe atraviesa por etapas de su vida bien diferentes; en *Poesía y verdad*, aclara

el matiz del héroe clásico que más le impresionara hasta dar forma definitiva al poema: no aquel del hombre que usurpa el lugar de los dioses sino simplemente el del hombre, que con desdén y conmiseración contempla a los dioses, declinantes ante la nueva era que inaugura. El “*Prometheus*” data probablemente del verano de 1773 o 1774¹⁵. El poeta, en sus lúcidos 23 años, prepara el *Werther*, tipo bien diferente de héroe, pero también sujeto a las tragedias que al hombre aquejan. Sobre la incubación de *Prometheus* relata:

“Pero el sentido titánico y gigantesco, asaltador de los ciclos, no prestaba a mi modo poético materia alguna. Antes cuadrábame bien el pintar aquel pacífico, plástico y también, si a mano viene, paciente esfuerzo que, reconociendo el mundo superior, anhela sin embargo equipararse a él. Pero también los más osados de aquella estirpe, Tántalo, Ixión,

¹³ I. Kant: *Ausgewählte kleine Schriften*. Hamburg, 1965, S. 1-9.

¹⁴ Goethe: “Autobiografía”, ed. cit., p. 1916.

¹⁵ Cfr.: Acotaciones a la *B.A.* I, S. 871-872. H.H. Reuter: op. cit., p. 54.

Sísifo, eran de mis santos. Admitidos a la sociedad de los dioses, no se avinieron a guardar bastante sumisión, acarreadose cual arrogantes huéspedes la iracundia de su real mecenas y se vieron castigados por un triste destierro”¹⁶.

De acuerdo con tal propósito, concibióse el poema que transcribimos a continuación:

Prometheus¹⁷

Cubre tu cielo, Zeus
con un velo de nubes

¹⁶ Goethe: “Poesía y verdad”. Libro XV. *Obras Completas*, ed. cit., p. 1821.

¹⁷ Bedecke deinen Himmel, Zeus,
mit Wolkendunst,
Und übe, dem Knaben gleich,
Der Disteln köpft,
An Fichen dich und Bergeshöhn!

Musst mir meine Erde
doch lassen stehen,
Und meine Hütte,
die du nicht gebaut,
und meine Herd
um dessen Glut
du mich benedicst.

Ich kenne nichts ärmers
unter der Sonn als euch, Götter.
Ihr nähret kümmerlich
von Opfersteuern
und Gebetshauch
eure Majestät;
und darbtet, wären
nicht Kinder und Bettler,
Hoffnungsvolle Thoren.

Da ich ein Kind war,
nicht wusste, wo aus noch ein,
kehrte mein verrirtes Aug
zur Sonne, als wenn drüber wär
ein Ohr zu hören meine Klage,
ein Herz wie meins
sich des Bedrängten zu erbarmen.

y, al igual que corta el mozo los abrojos,
ejercitate en robles y cumbres de montañas.

Pero déjame intacta mi tierra
y mi cabaña, que tú no has construido
y mi hogar
por cuyo calor
tú me envidias.
No conozco bajo el sol seres más pobres
que vosotros, dioses.

Wer half mir wider
der Titanen Übermuth?
Wer rettete vom Tode mich,
von Sklaverey?
Hast du's nicht alles selbst vollendet,
Heilig, glühend Herz?
Und glühtest, jung und gut
Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben?

Ich dich ehren? Wofür?
Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Tränen gestillet
Je des Geängsteten?
Hat nicht mich zum Manne geschmiedet
die allmächtige Zeit
und das ewige Schicksal,
meine Herrn und deine?

Wähntest du etwa,
Ich sollte das Leben hassen,
in Wüsten fliehen,
weil nicht alle Knabenmorgen
Blütenräume reifen?

Hier sitz ich, forme Menschen
nach meinem Bilde,
ein Geschlecht, das mir gleich sey,
zu leiden, zu weinen,
zu geniessen und zu freuen sich,
und dein nicht zu achten,
Wie ich!

Apenas nutris de sacrificios
y hábitos de plegarias
vuestra majestad
y no os sostendríais si no hubiera
crédulos y mendigos,
necios llenos de esperanza.

Cuando yo era un niño
y todo lo ignoraba
volvía mis extraviados ojos
hacia el sol, como si en lo alto fuera
un oído que escuchara mis quejas,
un corazón como el mío
que se apiadara del sufriente.

¿Quién me sostuvo
contra la insolencia de los Titanes?
¿quién me salvó de la muerte,
de la esclavitud?
¿No has culminado todo por ti mismo,
sacro, ardiente corazón mío?
¡Y te abrasabas, joven y engañado
de gratitud al que dormía allá arriba!

¿Yo honrarte a ti? ¿por qué?
¿Has aliviado los dolores
de todo el que padece?
¿has enjugado las lágrimas
de cada angustiado?
¿no me han forjado como un hombre
el tiempo omnipotente
y el eterno destino,
mis señores y los tuyos?

Te equivocaste acaso.
¿Debí yo odiar la vida,
huir al desierto,
porque no siempre el alba
trajera el logro de mis sueños?

Aquí sentado, modelo hombres
a mi imagen,
una estirpe igual a mí,
para sufrir, llorar,
para gozar y alegrarse

y no adorarte más.
¡Como yo! ¹⁸.

En Prometeo se resume el ideal que la *Aufklärung* elaboró y divulgó: el hombre como principio y fin de toda obra, brazo de la divinidad y único ejecutor posible. La noble arrogancia de la increpación a Zeus es propia tan sólo de quien sabe que a su favor está la historia y sobre todo la futura. La apertura de una nueva era, la era de los hombres que suplantán definitivamente a los dioses evoca, con Giambattista Vico, el proceso de desarrollo del humanismo griego. Uno de los más sobresalientes discípulos, amigos y críticos de Goethe, August Wilhelm Schlegel, lo resume así:

1º Teocracia

2º Tiempos heroicos, en los que los héroes derriban a los sacerdotes

3º Formación de las sociedades. Expulsión de los reyes. Repúblicas.

En este último período cae la perfección del arte ¹⁹.

La perfección de toda obra humana, pudiéramos añadir, en nombre del espíritu ilustrado, es posible sólo cuando su creador se independiza de las autoridades, sean individuos o instituciones, de dogmas y esencias ajenos a su naturaleza interna. La razón, vertida en actos, se despliega de nuevo, con más altos vuelos que en la Grecia antigua pues ahora está enriquecida por siglos de experiencia, de lucha con dogmas y restricciones y de evolución espiritual, incluyendo el diálogo cultural iniciado por Europa en plena Edad Media, en sus contradictorios nexos con las culturas judía e islámica, y la nueva etapa iniciada en el siglo XVII con la expansión colonial y las misiones cristianas en Asia, Africa y América. En esta nueva "Edad de los hombres", para emplear los términos de Vico, la burguesía impone su visión de lo heroico ligado a las empresas humanas contrapuesta a lo divino y lo heroico caballeresco. El joven Goethe, aún no influido por el panteísmo espinocista ²⁰, pero sí por el de Böhme y Bruno, entre otros, niega las divinidades absolutamente trascendentes. Nuevo Padre Eterno, Prometeo forma en el poema una

¹⁸ Para la traducción de este poema se han confrontado las ediciones anteriormente mencionadas con la edición facsimilar: *Prometheus. II verbesserte Ausgabe*. Weimar, 1977. El original transcrito corresponde a esta última.

¹⁹ A. W. Schlegel: Teoría e historia de las bellas artes. Buenos Aires, 1943, p. 97.

²⁰ Recuérdese que Goethe leyó a Spinoza en los años de 1784-85, junto a Charlotte von Stein. Cfr.: W. Dilthey: *De Leibniz a Goethe*. México, 1945, cap. "Goethe y Spinoza".

nueva raza, a su imagen y semejanza, ajena a los cultos teatrales y al ritualismo, cuyo cometido será forjar un mundo en el que se sufrirá y también habrá lugar para la felicidad. Rousseau denunció la distorsión de la naturaleza humana a causa de los conflictos e intereses de la sociedad. Goethe siente haber hallado un camino para su reivindicación.

Hombres y dioses están sujetos a un destino que no es ineluctable. A diferencia de la *moira* griega, la elección humana resulta decisiva en el cumplimiento del destino, en lo cual la tradición alemana, desde Lipsius hasta Leibniz, había insistido sobradamente²¹. Ni indeterminación ni determinismo rígido. Las únicas normas son las leyes de la naturaleza, reino de la necesidad, pero único terreno en que la libertad puede ser ejercida. De ahí una conclusión que sustentará Goethe hasta el fin de sus días: el hombre es el puntal del universo. La mejor obra de arte es la que el hombre puede hacer consigo mismo y de su acabado depende la suerte de toda la humanidad. Prometeo es el gran educador, el forjador de una nueva *paideia*, y su belleza y majestad radican en el desdén de lo divino en sentido tradicional porque, como microcosmos idéntico al macrocosmos, sabe que lo divino reside en él, según la tradición panteísta, que abarca también poetas como Angelus Silesius en el siglo XVII, heredero de los cuales es Goethe²². El clasicismo artístico en la Europa moderna se vuelve en busca de modelos a la Atenas de Pericles, cuna del movimiento sofístico, de la escultura de Fidias, de la tragedia de Sófocles—se vive una etapa decisiva en lo que M. Bernal ha llamado “la invención de la Grecia clásica”—²³, para invertir la suerte del héroe, cuyo esfuerzo bien encaminado lo alejará de lo trágico en lugar de aproximarlo. Este patriarca deviene paradigma a imitar por todo hombre, expresión también de la profunda reacción antifeudal a la que se refiere Lukács²⁴.

“Fronteras de la humanidad” es la continuación natural de “Prometheus”, idea recalcada por Reuter²⁵. Fue escrita en el verano de 1781, ya unido a Charlotte von Stein, quien tan profundamente influyera en su pensamiento. Vive su “época de Weimar”, del primer viaje a Italia (1786), etapa primera que marca la maduración de su pensamiento. Si en la primera se indaga en

²¹ Cfr.: S. Wollgast: op. cit., S. 754-755 ss.

²² *Ibid.*, S. 650.

²³ Cfr.: M. Bernal: *Black Athena. The afroasiatic Roots os Classical Civilisation*, ed. cit. Intr.

²⁴ Cfr.: G. Lukács: *Goethe und seine Zeit*, ed. cit. p. 21.

²⁵ Cfr.: H. Reuter: op. cit., p. 54.

torno al individuo—prototipo de una nueva era—, en la segunda la preocupación central gira alrededor de la esencia humana. Goethe busca la conformación de una antropología, base de su estética, de sus ideas políticas y de su moral, como fue siempre base de su filosofía natural. La concepción del individuo no es sustituida sino enriquecida con su prolongación: la noción de humanidad. La influencia de los estudios de Vico y Herder en el campo de la filosofía de la historia²⁶ se hace notar:

Fronteras de la humanidad²⁷

²⁶ Aunque Herder no publicó hasta 1784 su obra central *Ideen zur Philosophie und Geschichte der Menschheit*, ya en el año 1774 había aparecido su *Aus einer Philosophie der Geschichte und Bildung der Menschheit*. Cfr.: H. Lilje: "Herder, Theologie und Weimarer Kreis". In: *Goethe und seine Zeitgenossen*, hrsg. v. V.A. Schaefer. München, 1968, S. 115-139 (en lo adelante G.Z.).

D. Borchmeyer: *Die Weimarer Klassik*. Königstein, 1980, S. 71-77.

G. Wild: *Goethes Versöhnungsbilder: eine geschichtsphilosophische Untersuchung zu Goethes späten Werden*. Stuttgart, 1991.

²⁷ Wenn der uralte
heilige Vater
mit gelassener Hand
aus rollenden Wolken
segnende Blitze
über die Erde sät,
küss ich den letzten
Saum seines Kleides,
kindliche Schauer
treu in der Brust.

Denn mit Göttern
soll sich nicht messen
irgendein Mensch.
Hebt er sich aufwärts
und berührt
mit dem Scheitel die Sterne.
Nirgends haften dann
die unsichern Sohlen,
und mit ihm spielen
Wolken und Winde.

Steht er mit festen,
markigen Knochen
auf der wohlgegründeten,
dauernden Erde,

Cuando el Santo Padre
primigenio
con mano paciente,
de nubes que corren,
siembra sobre la tierra
rayos benditos,
beso la punta
de sus vestiduras
con cándida emoción
en el pecho fiel.

Pues con los dioses
no debe compararse
ningún hombre.
Si se eleva al cielo
y roza
con su frente las estrellas,
en ningún sitio se afirman
sus inseguras plantas
y con él juegan nubes y vientos.

Si se yergue con huesos
sólidos, vigorosos,
sobre la incommovible,

reicht er nicht auf
nur mit der Eiche
oder der Rebe
sich zu vergleichen.

Was unterscheidet
Götter von Menschen?
Dass viele Wellen
vor jenen wandeln,
ein ewiger Strom:
uns hebt die Welle,
verschlingt die Welle,
und wir versinken.

Ein kleiner Ring
begrenzt unser Leben,
und viele Geschlechter
reihen sich dauernd
an ihres Daseins
unendliche Kette.

perdurable tierra,
no alcanza a igualarse
sino con la encina
o la vid.

¿Qué diferencia
dioses de hombres?
Que multitud de olas
ante aquellos fluyen:
un torrente eterno.
A nosotros nos alzan,
nos arrastran las olas
y zozobramos.

Un anillo pequeño
circunda nuestra vida
y múltiples stirpes
se alinean formando
en torno a su existencia
infinita cadena.

Ese “Santo Padre primigenio” no es el Yaveh bíblico, al menos en el sentido de la teología dogmática. El panteísmo de la Kabalah, presente en Cusa, Böhme y Bruno a quienes leyera ávidamente Goethe en su juventud, interpreta al Padre Eterno como el Uno-infinito, poder y voluntad universales, en suma, el cosmos. Lo individual encuentra su inseparable complemento en lo universal, inagotable esencialmente. Cada hombre, por cuanto ha sido generado por lo infinito, contiene una porción de ese infinito manifestada en su poder creador. Los límites, las fronteras, conforman al hombre, que por ellos existe, pues *omnis determinatio est negatio*. Y el poder y la belleza del hombre radican en su particularidad pero se transmiten, se conservan en la misma medida en que la finitud desaparece reabsorbida por su principio originario. Poco después, la lectura de Spinoza completaría y sistematizaría muchas ideas de Goethe al respecto. Como puede apreciarse en el poema, la inmortalidad existe. Nada se pierde en el universo. El intercambio perpetuo de las fuerzas transforma a todo ser que perece. No hay muerte. Hay metamorfosis, como Leibniz estableciera. El espíritu se subsume en la *Weltseele*, la “ola” que nos traga. Naufragamos como seres finitos pero renacemos en los fenómenos naturales y en otros hombres, pues para Goethe, como para Leibniz, uno de los grandes maestros de la *Aufklärung*, toda la naturaleza está llena de vida.

Ningún misterio mayor para el poeta que esa infinitud, cada vez más profundamente aprehendida por el pensamiento humano y que cada vez se revela más compleja. Secreto y misterio se funden en ella. Lo que el espíritu universal contempla arrastra al hombre, lo envuelve, lo incorpora. Fuente de poesía es entonces lo que genera también la vida y la inteligencia, pero a él sólo es posible acercarse infinitamente y por grados, sólo se presiente, se intuye a través de los individuos que, en perenne ciclo, se desprenden y retornan al todo. La adoración consiste en eso, en el constante asombro ante la naturaleza, veneración que no es obstáculo sino acicate para su investigación, idea que asimilará profundamente Schelling.

El hombre de este poema no es, como nunca el hombre goetheano, espíritu incorpóreo. Sus “huesos sólidos, vigorosos”, que lo unen a la tierra, lo elevan a la vez hasta las estrellas. Ese cuerpo físico, fuente de apetitos, sensaciones, cambios, es también venerable por resultar consustancial con el alma.

Esta concepción se expresará también en poemas de amor escritos entre 1784 y 1795, de los cuales citaremos tres ²⁸:

Para siempre ²⁹

Lo que el hombre, en sus límites terrenos,
llama, en sublime dicha, con nombres de dioses,
la armonía de la lealtad, que no conoce flaquezas,
y la amistad, que no conoce la pena de la duda,
la luz que los sabios encienden en reflexiones solitarias
y el poeta sólo en bellas metáforas,

²⁸ Los textos corresponden a las fechas siguientes:

“Für Ewig”, escrito en 1784 y enviado a Charlotte von Stein, a quien se supone dedicado.

“An die Entfernte”, escrito probablemente en 1788.

“Nähe des Geliebten”, escrito en abril de 1795, inspirado en un poema de F. Brun, a su vez bajo la influencia de la “Adelaide” de F. von Mathissons. Cfr.: *B.A. I.*

²⁹ Denn was der Mensch in seinen Erdeschranken
von hohem Glück mit Götternamen nennt,
die Harmonie der Treue, die kein Wanken,
der Freundschaft, die nicht Zweifelsorge kennt;
das Licht, das Weisen nur zu einsamen Gedanken,
des Dichtern nur in schönen Bildern brennt,
das hatt ich all in meinen besten Stunden
in ihr entdeckt und es für mich gefunden.

todo eso, en mis mejores horas,
lo he descubierto en ella, y para mí.

A la ausente ³⁰

¿Te he perdido de veras?
¿has huído de mí, tú, bella?
Aún suena en mis oídos, habituados,
cada palabra, cada acento.

Así como la vista del viajero
traspasa en vano en la mañana el aire,
cuando escondida en el espacio azul
canta en lo alto la alondra,

así mi vista, sin sosiego
a veces atraviesa campo, floresta, bosque.
Todos mis cantos te llaman:
¡Amada, vuelve a mí!

Proximidad del amante ³¹

Pienso en ti cuando el reflejo del sol
llega a mí desde el mar.

³⁰ So hab ich wirklich dich verloren?
Bist du, o Schöne, mir entflohn?
Noch klingt in den gewohnten Ohren
ein jedes Wort, ein jeder Ton.

So wie des Wandrers Blick am Morgen
vergebens in die Lüfte dringt,
wenn, in dem blauen Raum verborgen,
hoch über ihm die Lerche singt:

so dringet ängstlich hin und wider
durch Feld und Busch und Wald mein Blick.
Dich rufen alle meine Lieder:
O komm, Geliebte, mir zurück!

³¹ Ich denke dein, wenn mir der Sonne Schimmer
von Meere strahlt;
ich denke dein, wenn sich des Mondes Flimmer
in Quellen malt.

Pienso en ti cuando el parpadeo de la luna
se vislumbra en las aguas.

Te veo cuando por la remota senda
el polvo se levanta,
en la profunda noche, cuando el peregrino se estremece
por la angosta vereda.

Te escucho cuando allá, con murmullos ahogados
ascienden las olas.
Voy a menudo al bosque en calma, a escucharte
cuando todo calla.

Estoy junto a ti, aun cuando estés muy lejos,
estás cerca de mí.
El sol declina, casi me alumbran las estrellas,
¡Si estuvieras aquí!

El amor, diálogo por excelencia, encuentro total con el Tú, constituye una forma superior de acercamiento al cosmos. Lo divino, la naturaleza, la mística de la ausencia y del silencio, todo se mezcla en los citados poemas. Las fronteras de la humanidad se rompen entonces. Ya nada diferencia a dioses y hombres, pues los "límites" son sustituidos por "nombres de dioses". El ser finito se supera a sí mismo a través de un amor

que también puede lacerarlo y destruirlo, según muestran, no sólo el poema "A la ausente", sino una novela como *Die Wahlverwandschaften*, donde el misterio aparece para dar fe de lo ocurrido. Porque el dolor y la destrucción provenientes del amor tienen también una causa cósmica, asentada

Ich sehe dich, wenn auf den fernem Wege
der Staub sich hebt;
in tiefer Nacht, wenn auf dem schmalen Stege
der Wanderer bebt.

Ich höre dich, wenn dort mit dumpfem Rauschen
die Welle steigt.
Im stillen Haine geh ich oft zu lauschen,
wenn alles schweigt.

Ich bin bei dir, du seist auch noch so ferne,
du bist mir näh!
Die Sonne sinkt, bald leuchten mir die Sterne,
O wärst du da!

en la unidad cuerpo-espíritu o más bien, en la materia espiritualizada que conforma al hombre. Por ello, el amante que canta a la ausente busca fundir su pesar con la naturaleza del mismo modo que Otilie lo hará en la novela. El cuerpo de Otilie, incorrupto *post mortem* resulta una prueba de algo petrificado, consumido, no realizado, detenido en el tiempo. Pero la muerte virginal, como en un sacrificio arcaico, confiere a esa suspensión temporal de la muerte poderes mágicos. Si *Para siempre* se dirige hacia las cumbres de lo humano, hacia la pareja cósmica—en un sentido creador, donde se destacan los más altos valores éticos que resumen el ideal de “vida bella”, pues la amada de este poema es un ejemplo evidente de “alma bella”—, los otros dos poemas funden a la persona amada con la naturaleza, cuyas manifestaciones evocan su imagen. Dios aparece entonces con mayor claridad al hombre cuando, para emplear los términos de M. Buber —sin olvidar a Jacobi—, la palabra básica Yo-Tú se pronuncia, lo cual no puede hacerse sino con todo el ser. Así pues, en esta etapa de juventud madura, el poeta persigue y logra la armonía entre hombre y cosmos.

Cada vida humana tiene sentido en sí misma, y al expresarlo, *Fronteras de la humanidad* apunta hacia la historia como religación, a diferencia de su comprensión como suma de hechos o proceso de inevitable ascenso en una dirección. La historia es esa “infinita cadena” cuyos eslabones son las épocas, grandiosa cada una en su limitación. La estructura jerárquica de la naturaleza conduce a la idea de la historia, y así lo muestra la tradición panteísta, en la cual debe destacarse el explícito reconocimiento a Spinoza por parte de Herder. La noción de evolución natural del siglo XVIII, que los fósiles hallados por Leibniz en el Harz preludivieron³², alimenta también la concepción iluminista de la historia. Al igual que en otros aspectos, Leibniz fue el padre de esta conquista del siglo XVIII, pues si Vico limitó, por razones expresadas en su *Autobiografía* y en la *Ciencia Nueva*, el objeto posible de estudio de dicha ciencia al hombre y las naciones que funda, Leibniz trazó un paralelo entre historia cósmica, incluyendo la naturaleza, e historia humana que recogerían Goethe y Herder, entre otros. La continuidad entre la naturaleza y el hombre, sus mutuas diferencias, las transiciones entre ambos, for-

³² Cfr.: G. W. Leibniz: *Protogäa*, hrsg. v. W. v. Engelhardt. Stuttgart, 1949.

A. B. Wachsmuth: “Goethe und die Brüder von Humboldt”. In: *G.Z.*, S. 53-85.

L. Dickmann: *Johann Wolfgang Goethe*. Boston, 1974, p. 37-50.

D. Borchmeier: op. cit., S. 121-139.

A. Groth: *Goethe als Wissenschaftshistoriker*. München, 1972.

man parte de la búsqueda epocal de los nexos entre naturaleza y sociedad, que han sido demasiado tiempo apreciados sólo a través del prisma hegeliano-marxista.

Los dos primeros poemas estaban separados entre sí apenas por ocho años. En los 14 años siguientes se insertan los tres breves poemas amorosos citados. El último aquí incluido, que refleja la concepción definitiva de Goethe, dista 40 años de *Fronteras de la humanidad* y 26 de *Proximidad del amante*. A los 72 años de edad, en la plenitud de sus facultades creadoras (no ha de olvidarse que el Fausto fue culminado en el mismo año de su muerte), termina en Jena, el 6 de octubre de 1821 *Uno y todo*. Contiene sus más elaboradas reflexiones metafísicas, en las que el nexo entre lo finito y lo infinito, siempre vinculado a la relación central hombre-naturaleza, alcanza su forma definitiva.

Uno y todo³³

³³ Im Grenzenlosen sich zu finden,
wird gern das Einzelne verschwinden,
da löst sich alles Überdruß;
Statt heissem Wünschen, wildern Wollen,
statt läst'gem Fordern, strengem Sollen,
sich aufzugeben ist Genuss.

Weltseele, komm uns zu durchdringen!
Dann mit dem Weltgeist selbst zu ringen,
wird unsrer Kräfte Hochberuf.
Teinehmend führen gute Geister,
Gelinde leitend, höchste Meister,
zu dem, der alles schafft und schuf.

Und umzuschaffen das Geschaffne,
damit sich's nicht zum Starren waffne,
wirkt ewiges lebendiges Tun.
Und was nicht war, nun will es werden
zu reinen Sonnen, farbigen Erden,
in keinem Falle darf es ruhn.

Es soll sich regen, schaffend handeln,
erst sich gestalten, dann verwandeln;
nur scheinbar steht's Momente still.
Das Ewige regt sich fort in allen:
denn alles muss in Nichts zerfallen,
wenn es im Sein beharren will.

Para integrarse a lo infinito
 se anulará gustoso lo aislado;
 allí desaparece todo hastío.
 A cambio de anhelos vehementes,
 deseos indomables,
 onerosos reclamos, severos deberes,
 renunciar se hace un goce.

¡Alma del mundo, ven a colmarnos!
 Pues luchar con el espíritu universal mismo
 será el más noble empleo
 de nuestras fuerzas.
 Buenos espíritus nos guían participando,
 supremos maestros, conduciéndonos benignos
 hacia Aquel que todo crea y creó.

Y para renovar la Creación,
 para que no se petrifique,
 obra un eterno, vivo poder.
 Lo que no era, será ahora
 hacia claros soles, tierras policromas,
 en modo alguno puede cesar.

Debe agitarse, actuar creando,
 primero cobrar forma, luego transmutar.
 Sólo en apariencia
 quedará por momentos en calma.
 Lo eterno palpita en todo,
 pues todo ha de disolverse en la nada
 si ha de subsistir en el ser.

Hay mucho en común y a la vez diferente entre la concepción aquí expresada y la del más brillante discípulo del autor: Joseph Schelling. En 1798, año en que apareciera también una de sus obras más significativas, *Von der Weltseele*, obtuvo una cátedra en la universidad de Jena con la ayuda de Goethe, quien se consideraba su “padre espiritual”³⁴. Goethe aprendió tanto del joven filósofo como éste del maestro. En 1800 había sido publicado ya el

³⁴ Cfr.: A. B. Wachsmuth: “Goethe und Schelling”. In: *G.Z.*, S. 86-114.
 S. Dietzsch: “*Die Odysee der Vernunft. Schellings letzte Druckschriften (1804-1812)*”. In: F.W.J. Schelling: *Schriften 1804-1812*. Berlin, 1982.

Véanse también las cartas de Caroline Schlegel a Schelling y Goethe, n^os 84 y 86 en: *Begegnung mit Caroline*. Leipzig, 1979 (en lo adelante se citará como *B.C.*).

System des transzendentalen Idealismus, en el que la idea de un principio infinito, generador a la vez de la naturaleza material y del espíritu humano vertebraba toda la constitución del universo. Resaltaba la indiferenciación entre el ser y el pensar en cuanto principio central, lo que le valdría agudas críticas por parte de Hegel.

Por lo pronto la obra, que provocó enconadas polémicas, estaba impregnada del pensamiento de Goethe y de los místicos alemanes e italianos de la Edad Media y del Renacimiento, de Spinoza y Kant. “Uno y todo” revela el espíritu que anima también el “Sistema...”, pese a ser imposible, desde luego—contra tan lamentable error advertía Lukács³⁵—trazar un paralelo exacto, siquiera aproximado, entre una obra literaria y un tratado filosófico, aunque el poeta sea un filósofo como Goethe y el filósofo un poeta como Schelling, al que Carolina Schlegel escribía expresando el sentir de muchos contemporáneos: “Tú tienes poesía...Goethe te cede también la poesía, te transfiere su naturaleza”³⁶. Esta certidumbre sobre la poesía de los conceptos filosóficos no es casual en el Iluminismo alemán, cuyo énfasis en la estética contenía un interés más profundo: hallar la fuente y la forma suprema de expresión de toda actividad, a partir de la humana. El antropologismo intrínseco del *System...*, cubierto con la máscara de la ontología especulativa, se aproxima a la concepción neoplatónica del problema, que aglutina ser, saber y belleza en unidad indiferenciada que sólo se desmembra en el mundo de lo fenoménico. El infinito, en cuanto existencia, produce la vida manifestada, expresión degradada de su propia vida. El panteísmo de Goethe se había apoyado siempre sobre los mismos principios. Al apartarse de Kant y Fichte, Schelling devolvía al hombre la condición de microcosmos que le confería Goethe. Mediante el hombre, limitación que se supera a sí misma so pena de morir—en ello reside el espíritu fáustico—la naturaleza se piensa, pero tras ella, el principio indiferenciado condiciona todo el proceso.

¿Ha retornado Goethe a la aceptación de la trascendencia divina, rechazada enérgicamente en *Prometheus*? Ocurre que, como en el caso de Schelling, el principio no es una divinidad en el sentido tradicional del término. El poder ilimitado de la naturaleza permite concebirla dotada de todas las propiedades tradicionalmente atribuidas a las divinidades. Más bien se trata de una síntesis de todos los elementos fundamentales de su pensamien-

³⁵ Cfr.: G. Lukács: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona, 1972, p. 544.

³⁶ C. Schlegel: Cartas a Schelling nº 84 (octubre. 1800) y nº 97 (1º. V. 1801) . En: *B.C.*

to. El 11 de marzo de 1832, 11 días antes de su muerte, comenta con Eckermann:

“Las cosas de la Biblia deben considerarse con arreglo a un doble criterio: hay, en primer lugar, el criterio de una suerte de religión natural, el de la pura naturaleza y razón, la cual es de origen divino. Este se mantendrá siempre en el mismo, y perdurará y regirá en tanto haya en el mundo seres dotados por Dios de inteligencia. Pero ese punto de vista es sólo para los elegidos y harto elevado y noble para hacerse patrimonio de todos. Hay luego el criterio que sigue la Iglesia y que resulta ya más humano. Ciertamente que es defectuoso, sujeto a cambio y mudanza, pero durará mientras haya en el mundo seres débiles de cerebro. La luz de la pura radiación divina es harto clara y radiante para que pueda soportarla el hombre simple y débil”³⁷.

No es el criterio volteriano. La religión no es precisamente un freno para impulsos peligrosos o una ayuda para sostenerse en un mundo violento y tal vez absurdo. En buena parte del Iluminismo alemán la trascendencia de Dios—si se insiste en llamar así al primer principio—es gnoseológicamente superable. Por el arte y la ciencia la humanidad se acerca infinitamente a ella. Corresponde a los educadores del género humano, similares a Prometeo, pero enriquecidos con la sabiduría vital de *Uno y todo*, capaces de soportar el peso de estas verdades supremas, la preparación del género humano para recibirlas a medida que el espíritu popular reciba las luces. Está configurada ya en lo esencial la religión humanista de Feuerbach basada en el diálogo, la comunicación, la vida bella a la que los ilustrados aspiraban y que los románticos desesperarán de conseguir, sentimiento agudizado con el siglo XX.

Goethe también cree que las formas y rasgos de los dioses se corresponden con el grado de desarrollo de los pueblos y por eso, pese a reconocer la belleza del hinduismo, prefiere el politeísmo griego, como la mayoría de sus contemporáneos—Schopenhauer constituirá otro tipo de “educador”, como le llamaría Nietzsche en un ensayo— por la condición humana de sus divindades, pues aún debía Europa aprender mucho sobre las máscaras de Dios que las divinidades zoomórficas constituyen. Con Schelling, quien diera carácter sistemático a muchas ideas de Goethe, ocurre otro tanto, uno y otro

³⁷ Goethe: *Obras completas*, ed. cit., T.II, p. 1407-1408.

inspirados en la tradición panteísta europea. Pueden apreciarse las analogías del poema “Uno y todo” con los siguientes pasajes de Böhme:

“Igual que el espíritu del hombre domina en todas las arterias por todo el cuerpo y llena al hombre entero, así también llena el Espíritu Santo la naturaleza entera y es el corazón de la naturaleza.
Si se quiere contemplar al sol y las estrellas con su corpus, operaciones y cualidades, encuéntrase en ellos la esencia divina, como que las fuerzas de las estrellas son la naturaleza”³⁸.

“Esa (esencia) es la madre eterna de la naturaleza, de la que resultaron cielo, tierra, estrallas, elemental, y cuanto en ellos hay, y en ella existe todo”³⁹.

Y acerca de la religión, Schelling escribe:

“La reflexión se eleva hacia aquel absoluto que es el fundamento común en la armonía entre la libertad y la inteligencia; así resulta el sistema de la Providencia, esto es, la religión, en el único verdadero significado del término”⁴⁰.

Así pues, la inteligencia sólo se vincula a la libertad a través de lo absoluto, tesis heredera de las concepciones de Lipsius sobre el “verdadero destino” y de las leibnizianas sobre la predeterminación inserta en el hombre. La libertad entonces es un derecho al cual sólo se accede si la inteligencia ha preparado el camino para la salida de la “minoría de edad” a la cual se refería Kant. No tienen un origen diferente, de acuerdo también con el espinocismo.

La noción de *anima mundi* o *Weltseele* no sólo indica la génesis del hombre, el supremo ser finito, sino el punto que permite comprender que todo anhelo, todo bullir es impulso que desencadena acciones, sin las cuales no tendría lugar el perfeccionamiento espiritual y social del hombre. Esta alma universal bulle en el hombre, pero como fuerza vivificante, no como “astucia” de

³⁸ J. Böhme: *Aurora*. Madrid, 1979, p. 35.

³⁹ J. Böhme: *Ibid.*, p.39.

⁴⁰ F.W.J. Schelling: *System des transzendentalen Idealismus*, hrsg. v. S. Dietzsch. Leipzig, 1979, S. 250.

la razón que infunde los mencionados “vehementes anhelos” en los llamados a ser “individuos históricos” en un proceso de avance inevitable donde todo se subsume en la razón. En el caso de Goethe, el mundo puede petrificarse, y para evitarlo, debe luchar el hombre, emplear el “vivo poder” que en él reside.

El microcosmos humano no debe engañarse ante la belleza de lo alcanzado, de la presente “era de las luces”, parece decirnos Goethe, casi como mensaje póstumo. Lo que creímos definitivo, descanso de la epopeya histórica, fin de la historia, si quieren emplearse términos muy recientemente revitalizados, es en realidad el umbral de nuevos esfuerzos que nunca cesarán. Nunca el “*Verweile doch! Du bist so schön...*” podrá ser pronunciado, es su mensaje más acabado, su testamento.

En “Uno y todo” se revela un misticismo de la acción, precisamente el fáustico, análogo al expresado, por ejemplo, en el *karma-yoga*⁴¹. El mismo hombre que proclamó su libertad frente a Zeus y accedió a afrontar todos los riesgos al hacerse dueño de su propio destino, que comprendió su vínculo misterioso con la naturaleza y con los demás hombres, la transmisión de su empeño a través de las generaciones, se encuentra frente al último escalón en el ascenso al ser: su desaparición individual. Si su vida espiritual está sujeta a cambios constantes mientras se prolongue su vida física, so pena de morir en vida e incumplir su papel en el drama humano, la muerte deja de existir, deviene transmutación. Sólo así se conserva la obra humana: *Inclinata resurget*.

Este ideal de vida es también poesía, la unión de poesía y verdad reclamada por Goethe en sus memorias. Nuestra época lanza un alerta, un llamado a la recuperación del *Weltgeist* reclamado por Goethe y el Iluminismo alemán. Como Nicolás Berdiáiev y Alain Minc—a principios y a fines del siglo XX—han pronosticado, una nueva Edad Media, en el peor sentido, parece rondarnos. Y sólo el verdadero diálogo, la recuperación de lo humano en su multidimensionalidad, en su pluralidad de expresiones, cantados por Schiller en su “*An die Freude*”, propiciará un despertar, del cual A. Schopenhauer y F. Nietzsche fueron profetas. Mircea Eliade señalaba que el situarse en el lugar

⁴¹ Cfr.: Brâmachârin Bodha-bikshu: *La filosofía esotérica de la India*. Barcelona, 1923, cap. I.

Satchiyananda Murty: *Revelation and Reason in “Advaita Vedanta”*. Andhra University, 1961, II, VII.

Surendranath Dasgupta: *A history of Indian Philosophy*, 3 vol. Cambridge, 1932.

M. Eliade: *Yoga, inmortalidad y libertad*. Buenos Aires, 1977, caps. I y II.

del otro, el cambio de la perspectiva espiritual se traduce “en una regeneración profunda de nuestro íntimo ser”⁴². Retomar el hilo de estos procesos ahora interrumpidos o al menos en peligro, iniciados por Europa en los siglos XVII y XVIII con plena conciencia, podrán conducirnos a una forma realmente humana de civilización.

⁴² M. Eliade: “Simbolismo religioso y valorización de la angustia”. En: *Mitos, sueños y misterios*. Madrid, 1991, p. 55.