

El Goethe de mi otoño

FILOSOFÍA VEDANTA Y BUDISMO



HEMOS dicho que Goethe, panteísta de la familia spinociana, sólo considera a Dios en el sentido de Naturaleza. Cuando habla, entonces, de Dios, debe entenderse que se refiere a la Naturaleza. Esta idea la completa con el pensamiento de Leibniz de que el hombre en cuanto ser espiritual no es nada más que una «mónada» que se integra en Dios-Naturaleza o en la Naturaleza-Dios.

En tal doctrina podría rastrearse con facilidad mucho del pensamiento doctrinal de los «vedantinos».

Los elementos básicos de la filosofía Vedanta (1) de la Escuela de Sankara (2) llamada también «ad-

(1) *Vedanta*, que en sánscrito significa «término u objetivo final del Veda», es uno de los seis sistemas filosóficos de los brahmanes y el más extendido de todos. Los otros cinco son: el *Sankya*, el *Yoga*, el *Mimamsa*, el *Vaisesika* y el *Nyakya*.

(2) El fundador de la filosofía Vedanta, o por lo menos su primer maestro formal, es Badarayana quien la expuso en las *Vedantasutras* (o *Bramasutras*) que llevan su nombre. Los *sutras* —el modo aforístico con que se expresaron tradicionalmente las escuelas filosóficas de la India—son en realidad formas «guías» del pensamiento, expresado, por lo general, de manera sentencio-

vaita» (3) se eslabonan con la doctrina del viejo *Upanishad* según la cual el «atman», es decir el Alma de las cosas (aquí en el sentido de «Yo») se identifica con Brahman, el Espíritu-Total (4).

Brahman, eterno e infinito, actúa en forma absoluta en todas las cosas, no puede dividirse, no puede entenderse implicado en partes ni estar, por lo tanto, sujeto a cambio alguno, ya que todo lo que se divide

sa y profunda; pero aquí, a veces, en los *Vedantasutras*, se hacen ininteligibles, por lo que precisa, para entenderlo, de servirse al mismo tiempo de otras lecturas correlativas, que expliquen o desentrañen su sentido. Una de estas explicaciones—la más señalada de todas—es la del vedantista *Sankara* que vivió hacia el año 800 D. de C. Además de exponer el contenido de los *Brahmasutras*, *Sankara* compuso un largo número de comentarios sobre los *Upanishads*, y otros tantos ensayos magistrales sobre la filosofía *Vedanta*. Los vedantistas de la Edad Moderna, basados en la fama ortodoxa de *Sankara* suponen, lógicamente, que sus enseñanzas son las que más se ajustan a la doctrina que, desde su punto de vista, propugnaba *Badarayana*. Casi todos los hindúes de las altas clases intelectuales son vedantistas, y la gran mayoría de ellos adhieren a las interpretaciones de los *Brahmasutras* hechas por *Sankara*. Cuando en el texto hable de Filosofía *Vedanta*, me refiero, pues, a la escuela de éste intérprete.

(3) La palabra sánscrita *Advaita* se descompone así: *a*, en función de partícula privativa; y *dvaita*, vocablo que significa «dualismo». La escuela *advaita*, es por lo tanto, la escuela *vedanta* «no-dualista» o monista, que ve en *Brahma*, como se dice en el texto, la única posible Realidad.

(4) *Max Müller* le da a *Brahman* la misma raíz que del nombre latino *Verbum*. Cfr. la obra de este autor que lleva el título de «*The Vedanta Philosophy*», p. 149 y sgtes. Longmans, Green & Co., London, 1911.—Esta etimología ha sido seriamente objetada.

El *atman*, que es la Energía Divina o Alma Universal, corresponde en la teología alejandrina al *Logos*, y en la Filosofía de Occidente a la «Substancia» del panteísmo *spinozista*. «Entiendo por substancia—explicaba el pensador de Amsterdam—lo que es en sí y este concebido por sí, y cuya idea no necesita, para formarse, de la idea de ninguna otra cosa».

o es susceptible, por su naturaleza, a cambio, es por relación de causa a efecto, perecedero. En consecuencia, Brahman se identifica con el «atman»; el «atman» no puede ser, en sí mismo, una parte o una emanación de Brahman, sino el propio Brahman, absoluto e indivisible. Nada existe si no es Brahman; nada puede existir si no es El, a quien también se le llama El Solo o Sin Segundo.

De acuerdo con lo que acabo de decir, para la filosofía vedanta no es concebible la creación *ex-nihilo*, porque considera que ésta entra en los dominios de lo absurdo al aceptar que de la *nada* pueda salir *algo*.

¿Qué es, entonces, el mundo de las percepciones sensoriales? ¿qué es nuestra voluntad de dominio y nuestro afán de individualidad?

Si fuera de Brahman—se contestan los vedantas—no puede existir *nada*, porque El lo ocupa *todo*; si El, por su esencia infinita es la única dimensión posible, necesariamente se infiere, entonces, que Brahman es, también, la *única* realidad posible. Lo demás (lo que nuestros sentidos captan como realidad objetiva) es simple ilusión o pasajera apariencia de lo Uno en lo Múltiple. En este mismo plano «vedanta» se coloca Baruch Spinoza cuando, siglos más tarde, repite que «fuera de Dios no existe ni puede existir ninguna substancia».

La «realidad» experimentada por nosotros no tiene, pues, valor «en sí». El mundo de nuestros sentidos es un mundo de apariencias y lo domina el influjo de *Maya*, esto es de «la ilusión».

El escepticismo respecto a la inoperancia de las facultades sensorias frente al supuesto trascendental de que toman parte, no era desconocido de los contemporáneos de Goethe, ni pasó sin dejar de rozar las lu-

cubraciones del filósofo-poeta. Ya Juan Fichte había dicho, situándose en un terreno psico-fisiológico, que si nuestros conocimientos no son expresión de la realidad, sino resultado de las formas del entendimiento, es porque «la sensación no es más que una modificación del ser que siente», y no hay por lo tanto, «derecho a concluir que existe nada fuera de nosotros. Si se supone que algo existe, es en nombre del principio de causalidad, en virtud del cual nos creemos autorizados a afirmar que todo lo que existe ha sido creado, o que no es posible que haya efecto sin causa; pero este principio no se encuentra en la sensación, ni existe en el mundo exterior; existe sólo en nuestra inteligencia; es puramente subjetivo; luego el mundo exterior no existe sino como inducción de este principio, y no tiene, por consiguiente, más que una realidad subjetiva».

En las explicaciones y escolios hindúes que contiúan las doctrinas de *Baradayana*—el primer maestro formal del «vedantismo»—hay, sin embargo, anticipándose al tiempo de Europa un refugio para este escepticismo trascendental en que vemos colocarse a Fichte y que no falta en el pensamiento de Goethe. Es verdad—dicen los «avaitas»—que el mundo es ilusorio; la verdad se escapa a nuestros sentidos; lo que vemos son los espejismos engañosos de Maya. Pero esta «ilusión» o engaño lo es, con respecto a nuestra naturaleza, en una medida semejante—para usar una metáfora—a como la sombra difiere del objeto que la proyecta. No existe en cuanto *sombra*, porque la «sombra» es inexistente en sí misma, pero existe en cuanto efecto *real* del objeto que la determina al interceptar la luz que lo dintorna. En los apotegmas sobre la Vida que nos impone la razón práctica—sujeta,

enseñan los «avaitas», al influjo de *Maya*—es ésta (la sombra, el miraje ilusorio tras el cual se oculta el Gran-*Todo*) nuestra única Realidad. De ahí—es decir, partiendo de ese juicio relativista antelado a las vislumbres de la intuición metafísica—es que el Universo fenoménico puede considerarse verdadero. *Puede considerarse verdadero*,—repito—pero en la misma relación que dentro del mecanismo psicológico del sueño, son «verdaderos» los sueños de nuestra mente en reposo, sin dejar por eso de ser ilusorios. Una vez más puede citarse aquí, las miles de veces citada estrofa del personaje calderoniano:

¿Qué es la vida? Un frenesí.
¿Qué es la vida? Una ilusión,
una sombra, una ficción,
y el mayor bien es pequeño:
que toda la vida es sueño
y los sueños, sueños son.

Insisto en que comparando doctrinas, a nadie podría escapársele de notar la íntima relación que hay entre el pensamiento filosófico-religioso de Goethe y la doctrina vedanta. Mas, en el sentimiento goetheano esta unidad y ritmo que los hindúes de la indicada escuela ven en la Naturaleza, diríase que en él actúa con un carácter propio; pues, incorporando en lo vedanta el pensamiento de Platón, induce a su actividad creadora hacia ideales de Bien y de Belleza. El Universo-Mundo como encadenamiento de fenómenos físicos, no es ni bueno ni malo, ni sublime ni miserable. Toda discriminación a este respecto, objetiva o subjetiva, será el producto de nuestras acciones o reacciones nerviosas; de lo que, se colige que el Bien

y el Mal tienen sólo en el Hombre su medida adecuada. Porque el hombre creador de belleza e impulsado él mismo hacia lo Bello, sabe, por esa su excelsa facultad discriminatoria, la diferencia que hay entre un arquetipo y un monstruo, entre la perfectibilidad y la decadencia o muerte de las formas. En ésta su «dosis» de platonismo es donde más se distancia Goethe de las ideas estéticas de Byron—el poeta inglés a quien, después de Shakespeare admira él mismo con mayor entusiasmo—pues mientras el autor de *Fausto* funde en un solo concepto la Belleza y el Bien (1), aunando para el sentimiento creador lo Bello y lo Bueno, el cantor de *Don Juan* nos insinúa, por lo contrario, que la Belleza no tiene una dirección ética, no es teleológica, ni podría serlo tampoco, porque la Naturaleza, para él, no tiene una finalidad (2).

Es en la armonía de las leyes Universales donde Goethe gusta inspirarse. Así un delfín de las viejas fi-

(1) Para el juicio de Platón, el *Bien* y lo *Bello* se confunden en un mismo término y ambas palabras, por lo tanto, en lo que a Estética se refiere, incluyen idéntico sentido.

(2) En Ciencias Naturales, sin embargo, Goethe, como Byron no era «finalista». La negación de las causas finales es uno de los rasgos más característicos de las ideas goetheanas; a los propugnadores de esta doctrina, precisamente es a quienes Goethe ataca, en sus escritos y conversaciones, con más enérgicas palabras considerándolos «funestos enemigos del progreso de las ciencias». Pero en arte,—como en muchos de sus inquietantes proteísmos—pensaba todo lo contrario... El mismo, por otra parte, lo confirma y nos da su explicación.: «En lo que a mí respecta—le escribe a su amigo Jacobi—no puedo restringirme a una sola manera de pensar. Como artista y como poeta, soy politeísta; al contrario, como naturalista soy panteísta, y lo uno tan decididamente como lo otro. Las cosas del cielo y de la tierra forman un ensamblado tan vasto que, para abarcarlo, no serían suficientes todos los órganos de todos los seres reunidos».

lososías de la India le gusta nadar en las profundas aguas del omnipresente Brahman. El Uno es lo Múltiple, y lo Múltiple es Uno. El invierno no es, de este modo, una negación de la primavera; al contrario, es la estación que le sirve de antecedente, el elemento «relativo» que nos permite comparar y deducir en consecuencia que la primavera *no es* el invierno. «Acabar con el sufrimiento—intuye Locke, atisbando este contacto de las luces y las sombras—sería dar el primer paso hacia la infelicidad. Porque ser feliz implica saber lo que es la felicidad y si no se ha sufrido no existe el punto de comparación necesario que nos permita apreciarla. Arriba y abajo el Mundo tiene la misma escala de valores correlativos. Cuando hablamos de cielo y tierra, fuego y nieve, no estamos oponiendo palabras antitéticas, sino refiriéndonos (vamos a usar un giro pitagórico) a números de diversa graduación pero adscritos, en cada uno de sus signos, al principio de la Unidad. Por ejemplo: si alguien anota la cifra 7544 y luego la cifra 28893, ha escrito, por cierto, dos numeraciones; pero en ambas y en todas las cifras que pudieran escribirse, permanecería siempre intacta, inmutable, *la unidad*; es decir, el número «uno», pues 7544 y 28893 no son otra cosa que una suma de números «unos» expresada en dos graduaciones distintas.

Esta unidad cósmica, Goethe la advierte y la señala en el espíritu del hombre; porque, según él, al mundo de lo que llamamos Naturaleza corresponde un mundo del Espíritu; y en esta correspondencia—que él considera divina—sitúa la fuente de toda armonía, producto del *pantheos*, de la expresión de Dios en el Todo.

Nada rompe esta unidad divina de lo objetivo y lo subjetivo en que se enlaza el Cosmos. Lo aparente, lo ilusorio, no son fisuras de lo real sino matices evanescentes de la realidad en esa unión perfecta de nuestra alma con la Naturaleza-Dios.

«Yo doy gracias a los dioses—hace decir Goethe a *Ifigenia*, que habla con el Rey de los táurides—yo doy gracias a los dioses por haberme prestado la entereza necesaria para rehusar una unión que ellos no aprueban».

Y le contesta el Rey Thoas: —«No es ningún Dios quien habla, sino tu propio corazón». Diríase un sacrilegio, pero *Ifigenia* no se inmuta; le responde sí con triste sonrisa:

—«Sólo por conducto de nuestro corazón nos hablan ellos».

Nuestro destino está precedido por una ley absoluta, para la cual no hay pasado, ni presente, ni futuro, porque todo fué, todo es, y todo será. Mas, nuestras acciones influyen en el alma como la luz en la intensidad de los colores. Este cambio de *apariencias* lo juzga Goethe un proceso cuya finalidad última aun no se comprende. «El hombre pasa por diversas etapas que tiene que recorrer—diserta—y cada una de ellas trae consigo virtudes y defectos particulares, los cuales, en la época que aparecen, son absolutamente conformes con la Naturaleza, y en cierto modo están bien. A la etapa siguiente truécase en otro; de las virtudes y vicios anteriores ya no queda huella; en su lugar han entrado otras cualidades y defectos. Y así, sucesivamente, hasta la última transformación, en la que no sabemos aun como seremos».

Aquí deslinda Goethe con la doctrina del *karma*, pero incide y no se compadece—desde el punto de

vista del budismo—con su actitud filosófica del momento, cuando se desentiende en las ideas que expone de los motivos causales y finalistas de tal proceso de transformaciones múltiples.

En la doctrina de Buda ese razonamiento se eslabona hasta sus últimas consecuencias.

Buda hace un llamado a la voluntad individual, para que por medio de la anulación del deseo desaparezcan las pasiones y el «atman» entre al camino que lleva al *Nirvana*, es decir el estado del que no peca ni sufre (1). Partiendo de la idea de la *reencarnación* preconizada por los vedas, la escuela hinduista del *Samkya* enseña que el ser humano tiene dos cuerpos: uno grosero, perceptible a la ilusión de los sentidos, y, por lo tanto, mortal; y otro interior, sutil, intelectual, inmanente a la esencia del Ser, y, por lo tanto, inmortal. Este segundo cuerpo que la doctrina *Samkya* denomina *Lingasasira*, es el que se integra a la postre en el Espíritu Universal o *Purusha* que es, en sí, el conjunto de *purushas* individuales. Para usar términos de Leibniz, estos son los que forman mónadas de la *lingasasira* (o cuerpo impercep-

(1) Es muy común entre las personas que no se han dedicado con serio interés al estudio de la doctrina budista darle a la palabra *Nirvana* el sentido de aniquilación o anonadamiento final del ser humano. La verdad, sin embargo, es muy distinta; para los budistas el «nirvana» es el aniquilamiento de la ilusión (*Maya*) en que los sentidos tienen presa el alma. Hay dos «nirvanas»: el que se consigue en vida y el que se consigue después de la muerte, «al fin de las reencarnaciones». El que la consigue aquí en la tierra habrá llegado a la santidad. A este propósito se lee en el *Suttanipata*: «Aquel cuyas pasiones están aniquiladas, aquel que está libre de orgullo, aquel que domina todo el sendero del placer, aquel que se ha vencido y ha alcanzado el *nirvana*, asido al espíritu, aquel camina rectamente por el mundo».

tible) y forman el *buddhi* o sustancia pensante, lo que la psicología occidental denomina «Inteligencia». Es en esta donde las sucesivas encarnaciones (o *samsaras*) dejan, en impresiones latentes, el bien y el mal de las acciones realizadas en esta vida. De manera que todo ser humano es el fruto de las acciones realizadas en vidas anteriores (*karma*) y de un elemento libre (*buddhi*), con el cual realizará las nuevas acciones que determinen la suerte inicial de su próxima encarnación.

Enfrentándose a esta posición religiosa heredada de los Vedas, Siddartha Gautama adoctrina a sus discípulos para que emprendan el trabajo espiritual de librarse de los *samsaras*. El *karma* negativo puede mejorarse, convertirse en positivo, por medio de las buenas acciones. No hay para Buda, *karmas* irremisiblemente fatales. «Yo digo—enseña él—que hay una acción, un hecho, *una voluntad*». Es de este modo como el gran reformador indio da a la voluntad del hombre categoría moral específica con la que puede influir poderosamente en las diversas etapas de su destino terrestre. Léese en el *Dhammapali*: «Ni en el reino del aire, ni en medio del mar, ni si tú te metes en las cavidades de las montañas, en ninguna parte has de encontrar sobre la tierra un lugar donde tú puedas escapar al fruto de tus malas acciones» (1). De ahí

(1) *Dhammapala*, es un epíteto que significa «densor de la fe», título honorario que se aplicaba, por los discípulos de Gautama, a los reyes indúes defensores del budismo. Pero en la cita del texto nos referimos al escritor contemporáneo de Buda (considerado entre los mayores) a quien se atribuyen los poemas que se conservan en el *Therigatha*. Existen también otros autores antiguos considerados «*dhammapala*», pero, en su categoría, con un puesto de menor importancia desde el punto de vista de su valor doctrinal.

que el hombre necesita para terminar con los *samsaras* y dar fin a las «reencarnaciones», perfeccionarse en el Bien. Para eso hay que renunciar al Deseo mortal de volver a la vida, reino de *samsara* y de *Maya*, la «ilusión», donde los sentidos perecederos envuelven al hombre en redes de maldad, impidiéndole llegar a su liberación definitiva, la que lo aguarda en el seno del Nirvana metafísico. «Tampoco, ¡Oh, monjes! —predicaba Siddartha al grupo de sus catecúmenos— os pertenece lo corporal, la sensación, la percepción, los *samsaras*, el *vijnana* (2). Renunciad a ellos. No os van a servir para la salvación ni para la felicidad».

Buda enseña que la completa extinción que lleva al *Nirvana* se consigue cuando el hombre anula la *avidya*, vale decir la «ignorancia» de los sentidos. Esta ignorancia según los budistas ortodoxos, consiste «en no conocer el dolor, ni conocer el camino que conduce a la cesación del dolor»; todo lo cual—continúan los ortodoxos—se revela, para bien de las almas, en la doctrina de Buda.

¿Es que Siddartha Gautama cree, entonces, en las almas, a la manera del cristianismo, por ejemplo?

Es un error sostener lo que algunos comentaristas dijeron y otros, menos acuciosos, repiten; esto es que Buda niega la existencia de las almas individuales. La negación de Buda, en el punto en referencia, se circunscribe a la eternidad de las almas. No acepta él, que ellas sean consideradas como algo independiente y separable del cuerpo. Dentro de su doctrina el alma individual está sujeta a seguidas mutaciones, pero

(2) *Vijnana* (en palí, *vinnana*) es la «sustancia pensante», que en la doctrina del Samkya lleva el nombre de «budhid».

siempre adscrita a la suerte de los sentidos perecederos.

Cuando el hombre alcanza el *nirvana terrestre*, es decir la *santidad*, extinguiendo el fuego del placer y anulando el Deseo, al morir entra en el *Nirvana eterno*, que es «la anulación de la pasión, la anulación del pecado, la anulación del deslumbramiento». En este ciclo de la suma perfección el alma humana, así cumplida su total evolución a través de múltiples *samsaras*, confunde su *vijnana* o sustancia pensante con la energía divina o Alma universal que en sánscrito llaman el *Atman* y la escuela filosófica de los «*samkyas*» denomina *Purusha*.

Pero aquí estriba la diferencia entre ambas escuelas: los «*samkyas*» son dualistas pues creen en la eterna coexistencia del Espíritu (*Purusha*) y la Materia (*Prakriti*); en tanto el budismo escolástico es monista y no acepta en consecuencia sino una Realidad total, que para Siddartha Gautama, es la realidad del Espíritu en «reposo» perenne en el seno del Nirvana. Lo demás—lo que nuestros sentidos nos muestren como ajeno al Espíritu—es «apariencia» e «ilusión»:

Conseguido el *nirvana* por el «camino de ocho miembros»—esto es: «recta creencia, recta resolución, recta palabra, recta acción, recta vida, recto afán, recto pensamiento, recta meditación»—las reencarnaciones a *samsaras* llegan con esto a su fin; la sustancia pensante (el «Yo») se anula, y la immaculada transparencia del Espíritu donde la «ilusión» no da su sombra, recibe para la eternidad lo que desde la eternidad le pertenece. Es la gotita de agua—aparentemente individualizada por los espejismos de la Vida—que vuelve a fundirse en el abismo infinito del Océano espiritual.

He tratado de hacer una exposición sintética tanto de la filosofía vedanta como de la doctrina budista ortodoxa, para mostrar las similitudes que las hermanan a muchos puntos del razonamiento goetheano acerca del puesto que le corresponde al Hombre en el orden superior del Universo-Mundo, y como explican su destino.

No existen en la filosofía de Goethe—y me adelanto a declararlo—coincidencias *perfectas* con ninguno de los sistemas indos a que acabo de referirme, por que Goethe nunca coincide perfectamente con nadie en sus lucubraciones de filósofo. El es como la abeja: liba aquí y acullá en busca de dulzor; lo único que le preocupa siempre es el *dulzor mismo*, sin importarle con qué extrañas mezclas debe fabricarlo para conseguir el punto de relación, el gusto *preciso* que exige su paladar. Porque no todos los dulces son «el dulce» que nos place. Las doctrinas de los filósofos son como las selvas: tienen espesuras, raíces profundas; los más de los hombres gustan de investigar en esas raíces, desentrañarlas, o avanzar en las frondas humanamente enceguecedoras para perderse en la obscuridad y caer, a la postre, rendidos por la fatiga. Goethe prefiere limitar su afán con el muro oloroso de ese bosque y en vez de aniquilarse en inútiles esfuerzos, bebe serenamente del licor que las flores ofrendan en lo íntimo de su pequeño cáliz al infatigable laborar de las colmenas. Mas, para encontrar el néctar se necesita ser abeja, es decir poeta... El mismo nos lo confirma en dos versos en que ajusta un pensamiento admirable:

Sie sind voll Honig die Blumen;

Aber die Biene nur findet die Süßigkeit aus.

(Las flores están llenas de miel;
pero sólo las abejas pueden arrancar su dulzor).

Esta idea de una fuerza orgánica que determina la unión de seres de diversa naturaleza, atraídos por un principio común que los obliga a completarse, no abandona a Goethe a través de sus años; y, en otro plano de sus preocupaciones, es la que mueve la trágica «etalage» de *Las afinidades electivas*, la más lograda novela psicológica (junto a *Le Rouge et le Noir* de Stendhal) que nos ofrece el siglo XIX.

En la arquitectura de este pensamiento, repito, hay un señalado parecido con muchos aspectos de la filosofía vedanta, parecido—como ya dije—nunca absoluto, pero sí muy notable. Sin embargo, existe un poemita de Goethe que es (como ya lo señalara Hübbe-Schleiden, tan cultivado filólogo como crítico sagaz) «indo», ciento por ciento, por el lado que se le mire. Titúlase esta pequeña obra maestra «Gozosa nostalgia» (*Selige Schnsucht*) y está en el *Libro del Cantor* en «Diván de Occidente y Oriente». Oídllo:

«No se lo digáis a nadie si no es a los hombres sabios—porque el vulgo de seguro se burlaría de ello—: yo alabo a toda creatura que ansía consumirse en la llama.—En el encanto del nocturno amor en cuyas penumbras engendráronte y en la que hoy, tú, también, engendras—más de una vez debe acomerte un extraño sentimiento cuando, tranquila, la luz de la candela alumbrá tu cuarto. —Quisieras no alargá tu permanencia en la obscura sombra—y nuevas ansias parecen arrebatarte en busca de una más alta copulación. —Para ti ya no hay distancias; alzas el vuelo y giras en torno de la llama, y, al fin,

hambrienta de luz, ¡Oh, mariposa! en el fuego te abrasas. —Mas, en tanto no hayas obtenido la orden de ¡Muere y renace! Y tan largo como el tiempo que eso demore—no podrás ser otra cosa que lo que eres: un pensativo huésped en esta tierra oscura».

Las coincidencias de Goethe con la filosofía vedanta y el budismo son mayores que con la filosofía de Spinoza, que por otra parte es inda en gran medida. Sin embargo, a trechos sepárase de ambas doctrinas por su concepto pagano de la «inteligencia» y sus veleidades por la categoría antropocéntrica del espíritu. La idea, por ejemplo, del *nirvana*, de la incorporación absoluta del alma en el seno de una infinita paz, parece que repugnara al fondo insobornable de sus, aparentemente, olvidados prejuicios de niño luterano, crecido como tal en un ambiente de particularismo religioso. A veces, cuando razona ante ello apenas si puede dominar su lírica indignación.

«Aun no estoy dispuesto como tú, ¡Oh, Orestes! —exclama Pilades en el acto II de «Ifigenia»—aun no estoy dispuesto a emprender el viaje al retiro de las sombras. Aun espero que a través de las sendas extraviadas, que conducir parecen a la negra noche, habremos de llegar nuevamente a la vida... Las palabras de los dioses no tienen ese doble sentido que un alma atribulada les atribuye en su delirio».

Todo lo contrario como vamos a oírlo, de lo que nos dice Dhammapala por medio de uno de los personajes del *Therigatha*: «No deseo la muerte, no deseo la vida. Espero mi hora como un criado su salario».

Es que Goethe, sobre todo en su vejez, alcanza la serenidad, pero no la quietud de los deseos que acon-

sejaba Buda. «Si no te exaltas más—enseña, también, el *Dhammapala*—si permaneces tranquilo como una campana rota, entonces has conseguido el *nirvana*». Y el poeta de Weimar nunca se habría conformado con ser «una campana rota», sin vibraciones ni acentos de biológica inquietud.

¿NO ESTÁ JÚPITER EN TODAS PARTES?

En sus razonamientos frente a los problemas del Espíritu, es cierto que parece contradecirse con notable frecuencia; pero la suya, perdóneseme la paradoja, es una «incoherencia coherente», un auto diálogo mental de opciones y oposiciones *sui generis*, que terminan por presentar una superficie sólidamente tersa en la actitud general de su obra de pensador. Sabio y artista, los problemas de la Vida y del destino del Hombre en este Universo de las apariencias los considera en forma poemática, con más miras intuitivas a la estética del pensamiento que a la gravedad del discurso.

En la contradicción lisa y llana hay una falta de *sindéresis* y, desde la partida, ninguna ordenación lógica entre lo que se quiso o se pretendió decir. No es este el caso del hombre superior que momentáneamente vacila en sus creencias más hondas y, al hacerlo, pretende encontrar entre otras el justo equilibrio que busca su espíritu para afrontar las dudas y preguntas de su razón atribulada. Estas dudas, estas angustias, llegan a veces, en Goethe, a tomar la actitud—¡los extremos se tocan!—de un ateísmo formal. ¿No es, acaso, ateístico el sentimiento que anima los versos de *Prometeo*, ese poema individualista, tal vez único en la

literatura occidental por su atrevimiento y la hondura de la protesta? Dice:

Cubre tu vasto cielo, Zeus
de vagorosas nubes,
y a igual que el niño corre
abatiendo del cardo la corola,
retuerce tú la encina
y juega allá del monte en los picachos;
mas, déjame por fin
que en la tierra me afirme;
déjame la cabaña en que guarezco
y que tú no me diste;
déjame aquí en mi hogar en que el fuego arde y
al que su llama envidias.

¡Nada *sub-Sole* existe de más pobre
que vuestra suerte, oh dioses!
Enclenque majestad la vuestra; apenas
si la nutren las pávidas ofrendas
de inciensos, y dolores y de preces
de la miseria nuestra.

Ya muerto habríais todos
si tanto loco, y niño, y pordiosero
esperanza en vosotros no tuviera.

Cuando yo era muchacho
y las arcanas causas perseguía,
entornados mis ojos, cara a Febo,
de mis cuitas le hablaba, cual si oídos
hubiera el Astro-Rey para escucharme
y evitar mis angustias;
cual si tuviera, así en mi pecho, tierno
un corazón con qué sentir por otros.

Pero ¿quién estuvo a mi lado
para oponerse al piño de Titanes?
¿Quién a vencer la muerte me ayudara
y a romper de mi yugo el duro lazo?
¿No fuiste tú, mi corazón dolido
de lo que hiciste el único arquitecto?
Y, sin embargo, ignaro, balbuciente,
tu propia obra, tímido, agradeces
al sordo mito que allá, en lo alto, duerme...

¿Yo adorarte? ¿Y por qué?
¿Acaso alguna vez al oprimido
endulzaste su suerte?
Movido de piedad,
¿enjugaste su lágrima al que sufre?
¿No es condigno mi orgullo
de que la eternidad omnipotente
y el eterno destino
—a ti, Dios, y a mí, hombre—
nos hayan hecho sobre el mismo yunque?

¿O crees por ventura
que la Vida he de odiar huyendo al páramo
porque frustrados fueron en mi ruta
algunos de mis sueños más amados?

¡Oh, no! Aquí me quedaré firme, en el suelo
engendrando otros hombres a mi imagen
otros que aprendan a llorar conmigo
y a sufrir, y a reírse y a alegrarse,
y a desdeñar tu alto poderío
así como yo lo hago! (1)

(1) La citada versión castellana de «Prometeo» es del autor de este ensayo.

Goethe, como todos los genios de ideología multiforme, atenaceado, simultáneamente, el espíritu creador por dos o más concepciones de índole diversa y gran vuelo, no era constante ni ordenado en su trabajo. Muchos de ellos quedaron en esbozo, planeados unos, comenzados otros, sin que el tiempo coincidente a esa inspiración, volviera a pasar a su lado, a invitarlo para una nueva incursión en el tema. Allí en la mesa de trabajo del poeta, abandonado por el entusiasmo cíclico en cuya órbita particular vagan en la subconsciencia, los motivos del entusiasmo que llevan a la creación artística, quedaron muchas obras en germen. Algunos de sus libros más notables, fueron interrumpidos por lapsos hasta de varios años, sin contar *Fausto*, su obra máxima, que demoró en redactarla desde los días de su juventud hasta el crepúsculo mismo de su dilatada existencia.

«Prometeo», la oda que acabamos de citar, fué escrita en 1774, un año después de iniciar la composición de la tragedia teogónica del mismo nombre, y ocupó en forma de monólogo el brevísimo espacio del *Acto Tercero* de la obra que se indica. Más tarde, Goethe corrigió este trozo con extraordinaria minuciosidad, incorporándole algunos elementos que no aparecen en la primitiva forma que le diera.

Y ahora una necesaria advertencia para dar término a esta primera lectura:

El siglo XVIII aparece en la crónica del Pensamiento europeo con una atmósfera de crítica demoledora. Goethe se nos presenta en la contrapartida de la hueste excepcional, esto es, la que integra la crítica constructiva. Al sentido bélico, político y económico con que los teorizantes de aquella centuria comienzan a envolver el proceso social de la Humanidad y de sus

respectivos pueblos, Goethe antepone un sentido estético. «*In Ganzen, Guten, Schönen resolut zu leben*» (vivir resueltamente en el Todo, en lo Bueno, en lo Bello). Este afán heroico de integrarse panteísticamente en el Universo parece contradecirse en ciertos momentos, así en el caso de *Prometeo*, poema individualista, —repito— tal vez único en la literatura occidental, por la hondura del pensamiento y el vigor de la protesta. Temo que, sin embargo, este «parecer» puede ser invalidado por un juicio menos casuístico; en realidad cabría considerarlo una postura literaria, sin darle mérito de contradicción categórica, de cambio angular en la línea filosófica. Ya lo hemos dicho; aun en los espíritus fuertes y geniales la equivalencia de dos doctrinas o ideas antipódicas es más frecuente de lo que a primera vista pudiera creerse.

Aun los Santos de todas las religiones pasaron por tales momentos de crisis, y la más grande lucha contra ellos mismos, fué por salvarse de esta angustia interior.

Goethe, en este sentido, vacila en más de una oportunidad, y ya tiende a un altivo individualismo ateo, como en el poema que acabamos de nombrar, o ya vuelve a la idea teísta, como en esas elocuentes estrofas del pequeño poemita que intituló «*Grenzen der menschheit*» (De los límites del género humano).

Mas, dominada su inquietud de pensador insaciable, el acento que prima, el que le da una tónica claramente destacada, es el que impone al conjunto de su obra, su amor a la Naturaleza endiosada panteísticamente. A ella se refiere en casi todas las grandes circunstancias de su múltiple inspiración, con profunda zalema, en forma devota, como un antiguo hierofante de los rituales del paganismo heleno.

Oíd, por ejemplo, esa clara y entusiasta alusión al

phanteos que nos hace en el poemita titulado «Ganimedes» :

«Como vestida de la luz temprana
tu vida me transmites, primavera,
¡De voluptuoso impulso, amada mía,
en mil ondas ardientes
mi corazón se expande,
penetrado del sacro fuego tuyo
y su eternal encanto!

¡Oh, qué daría, mi amorosa dueña
por estrecharte siempre en mis brazos!

¡Sobre tu seno languidezco y sueño!
en tanto que de alfalfa y lindas flores
formo un manojo que a mi pecho aprieto.

Con tu frescura matinal, la brisa
sacia la sed que mi garganta seca.

Y el canto de ilusión que allá en el valle
el ruiseñor preludia

tú lo traes a mí como un llamado
de las frondas amables.

Pero, ¡A dónde? ¡A dónde?

¡Ya voy! ¡Ya voy!

¡Arriba! ¡Arriba quiero ir!

donde las nubes flotan y cuales tules
ascienden y descenden

sobre el amor que en busca de ellos vaga

¡A mí! ¡A mí!

¡Así juntos partamos!

¡Abrazándote! ¡Abrazándome!

¡Hacia arriba! ¡Oh. Padre del amor universal! (1).

(1) Adaptación castellana del autor de este ensayo.

En estos versos está el Goethe de siempre, el de la juventud y el de la madurez; el de las doradas recolecciones del otoño y el de los fríos y nostálgicos días del invierno. Y si alguna definición pudiera darse como síntesis de su pensamiento y del sitio que le corresponde entre las figuras máximas de la inteligencia europea, esa síntesis habría que buscarla en sus propias palabras, tal vez en las que ahora damos como término de este acápite y que pueden leerse en su *Epirrhema*:

«En la contemplación de la Naturaleza, debemos ver en toda unidad, el Todo. Nada está adentro, nada está afuera; porque lo que está adentro, también afuera está».

Siglos antes, Lucano, había escrito casi lo mismo: «*Estne Dei sedes nisi terra, et pontus, et aër, et coelum, et virtus? Superos quid quaerimus ultra? Júpiter est, quodcunque vides, quocunque moveris*»
¿Acaso las divinidades no habitan en la tierra y el mar y el aire y el cielo y la virtud? ¿Pueden acaso los dioses habitar en otra parte? Júpiter, en verdad, es todo lo que ves y, asimismo, todo lo que mueves».