

Albert Schweitzer

Goethe, pensador⁽¹⁾

I.—GOETHE Y LA FILOSOFIA DE SU TIEMPO



GOETHE fué un pensador que durante toda su vida se opuso a que lo consideraran como filósofo de sistema. En cierto verso se jacta de haber llegado a los magníficos resultados que ha obtenido, por no haberse perdido «en pensar sobre el pensamiento».

Su aversión por la filosofía se remonta, como dice en *Poesía y Verdad*, a la época de sus estudios universitarios. La filosofía racionalista del siglo XVIII que conoció en Leipzig (1765-1768) y en Estrasburgo (1770-1772), no le ofrece nada que ya no sepa por sí mismo, y le choca por su doctrinarismo. Le reprocha el haber permanecido contaminada de escolástica, sobre todo en su lógica y metafísica. En el «Fausto» da libre curso al resentimiento que le guarda.

Le es antipática también por su pretensión de expli-

(1) Artículo publicado en la revista *Europa*, 28, p. 681, 1932: «Número spéciale consacré à Goethe à l'occasion du centenaire de sa mort.

carlo todo. En su opinión, la filosofía racionalista muestra de esta manera, que no se da verdaderamente cuenta de la enormidad de los misterios de la naturaleza. Por ejemplo, el materialismo profesado por el Barón d'Holbach en su «Sistema de la Naturaleza» que apareció en 1770, durante la estada de Goethe en Estrasburgo y que se vanagloria de ser el cumplimiento de la filosofía racionalista, le parece, en su afán de dar al mundo físico y espiritual, las explicaciones más simples, una filosofía tierna y rancia.

Voltaire, a quien profesa, generalmente, un gran respeto, le disgusta porque para luchar contra la estrechez de la religión dominante ridiculiza a la Iglesia, guardiana de la tradición religiosa, queriendo al mismo tiempo conservar ciertas verdades religiosas fundamentales. Para Goethe, la tradición religiosa y moral consignada en la Biblia, es algo sagrado. Aunque sabe que allí no todo tiene el mismo valor, sea religioso o ético, no le gusta que se la toque con mano profana. Reclama que se reconozca la existencia de misterios en la religión como en la naturaleza y se les trate con respeto.

La posición tomada por Goethe en Estrasburgo, según lo afirmó en *Poesía y Verdad*, frente a la filosofía francesa y alemana de su tiempo, será determinante para toda su vida. Cada vez que una nueva filosofía se le presenta, la examina desde tres puntos de vista: 1) ¿Aborda ésta la realidad de la naturaleza sin teorías preconcebidas y pone al hombre en relación directa con la naturaleza? 2) ¿Tiene en el dominio ético

una concepción profunda e ilustrada? 3) ¿Tiene el valor, al llegar a las cuestiones últimas planteadas por la investigación y el pensamiento, de reconocer que hay misterios insondables, o bien pretende ofrecer un sistema que explique todo? Toda filosofía que le dé una respuesta satisfactoria a estas tres exigencias fundamentales, es reconocida por él como plausible.

Cuando tiene el sentimiento de enfrentarse con pensadores eminentes, trata de penetrar en cuanto lo sea posible su idea y más bien sobreestimar el impulso que de ellos recibe.

Se esfuerza también por no dejarse dominar por la desconfianza que alienta instintivamente contra los filósofos. En una carta a Jacobi, del 23 de noviembre de 1801, formula su posición en estos términos felices: «A todo hombre que se apoya en la experiencia y que, si alcanza resultados notables es y permanece siempre siendo un filósofo sin saberlo, le concedo el tener una especie de aprehensión respecto a la filosofía y especialmente a la de nuestro tiempo; pero que esta aprehensión no degenera en aversión; que ella se resuelva más bien en una inclinación prudente y tranquila».

Examinemos ahora, uno tras otro, los sistemas filosóficos con los cuales Goethe se puso en contacto y la manera cómo reaccionó frente a cada uno.

No hay que imaginarse que haya roto completamente con la filosofía del racionalismo del siglo XVIII. Ve claramente que los progresos sociales, económicos e intelectuales realizados a su vista se deben al ideal éti-

co racional proclamado por esta filosofía. Sólo la concepción del mundo sobre la cual ella pretende fundar su ideal le parece inadecuada.

En el fondo, Goethe se propone el mismo fin que Kant: dar un fundamento más profundo y más seguro a los valores éticos y espirituales contenidos en la filosofía racionalista contemporánea. Kant intenta hacerlo elaborando una nueva teoría del conocimiento; Goethe, escrutando más a fondo la naturaleza misma y las relaciones que el hombre mantiene con ella. Kant da un rodeo; Goethe va recto al fin.

De Herder, a quien Goethe conoció en 1770, en Estrasburgo, él, entonces joven, recibió mucho. Encontró en Herder algo que todavía nunca había visto: a un filósofo desembarazado de todo doctrinarismo y que trataba de penetrar la realidad por la intensidad del sentimiento. Herder le permitió también las primeras ojeadas en los problemas del desarrollo espiritual de la humanidad, de los cuales Goethe no tenía aún noción alguna. Más tarde ambos tomaron caminos divergentes, porque eran hombres demasiado diferentes y porque Herder no podía comprender que Goethe quisiera acercarse a la naturaleza por trabajos de orden puramente científico.

Rousseau encanta a Goethe y a sus amigos de Estrasburgo, porque predica el retorno a la naturaleza, lo que concuerda con las ideas personales de aquéllos. Todavía en 1791, en la *Metamorfosis de las Plantas*, Goethe evoca al «paseante solitario aficio-

nado a las plantas», cuyas huellas ha seguido cuando se ocupaba de la Botánica.

En cambio los enciclopedistas, lejos de darle un impulso saludable, lo arrojan más bien a la confusión por la acumulación de materiales que han reunido.

Respecto de Diderot expresa un juicio muy curioso en *Poesía y Verdad*: «En todo lo que los franceses le reprochan, es un alemán verdadero».

Vuelto de Estrasburgo a Francfort, se dedica por primera vez (estamos en 1774), al estudio de Spinoza y encuentra en él al maestro que se impone y que satisface sus aspiraciones íntimas. En la *Metamorfosis de las Plantas*, declara que con Shakespeare y Linneo, Spinoza es uno de los tres hombres que han ejercido sobre él la más fuerte influencia.

Spinoza lo atrae con tan gran fuerza, porque encuentra en él, por primera vez, formuladas claramente ciertas ideas sobre las cuales tenía desde mucho tiempo atrás una convicción confusa y caótica: que Dios no esté fuera de la naturaleza sino en ella, y es idéntico a ella; que la moral tiene por fin dirigir al ser hacia la perfección, respetando al mismo tiempo su naturaleza propia; que la felicidad consiste en alcanzar la calma interior. Gracias al contacto con Spinoza, sus propias concepciones se aclaran, su alma se purifica. Puede uno preguntarse lo que hubiera sido del joven Goethe si en la hora decisiva la «Ética» de Spinoza no lo hubiera conquistado a su severa disciplina.

Sin embargo, en el recuerdo deferente y agradecido

que le dedica en *Poesía y Verdad* se demuestra plenamente consciente de haber conservado, con respecto a él también su independencia. He aquí como se expresa: «No podría distinguir claramente entre los pensamientos que he sacado de mi lectura de la *Ética*, y los que he puesto yo en mi lectura». Y más adelante: «Por lo demás, no hay que desconocer que las relaciones más estrechas no se establecen realmente sino entre contrarios».

En efecto, actúan sobre Goethe las ideas estoicas que encuentra en Spinoza; tan fuerte es la atracción que esas ideas ejercen sobre él que lo hace pasar por encima de la rígida lógica geométrica que les sirve de expresión.

En realidad Goethe es spinocista sólo en cuanto es estoico.

Su admiración por Spinoza lo pone en relación con Federico Enrique Jacobi, que fué uno de los primeros en atraer de nuevo la atención sobre este pensador entonces casi olvidado. Goethe va a visitarle a Düsseldorf en 1774 y siente hacia él, inmediatamente y por primera vez, lo que llama una «amistad espiritual». Pero más tarde, cuando Jacobi se alejó de Spinoza y publicó su obra «*Cosas divinas*» (1811), en que reclamaba una distinción neta entre panteísmo y teísmo y postulaba la existencia de un Dios trascendental y personal, la amistad de los dos hombres se enfrió.

En 1784, en Weimar, Goethe relee la *Ética* de Spinoza con Madame von Stein. Su spinocismo le man-

tiene algo apartado del movimiento filosófico de esa época.

Es interesante conocer el juicio que Schiller, en una corta estada en Weimar, expresó sobre Goethe, entonces en Italia, y sobre su círculo de fieles. «Un orgulloso desdén de toda especulación, una afición llevada hasta la afectación por la naturaleza y una resignación por no poder contar sino con sus cinco sentidos, en pocas palabras, es cierta simplicidad infantil en el razonamiento la que lo caracteriza, a él y a toda la secta que aquí tiene. Prefieren herborizar y practicar mineralogía, antes que extraviarse en vanas demostraciones especulativas». (Cartas de Schiller a Koerner, del 12 de agosto de 1787). ¡Qué magnífica mezcla de admiración y de burla!

A su vuelta de Italia, en 1788, Goethe debe definir su posición frente a Kant. Reinhold, uno de los admiradores entusiastas del filósofo de Königsberg, ha conquistado a Jena entera para la *Crítica de la Razón pura*, aparecida en 1781. «Desde hace algún tiempo, escribe Wieland en una carta del 18 de febrero de 1789, Goethe estudia la obra de Kant, la *Crítica de la Razón pura* con gran aplicación». Sin embargo, su conversión a Kant no es todavía muy avanzada en el momento en que, en 1794, conoce a Schiller y se liga a él con una gran amistad después de haberlo evitado mucho tiempo por encontrarlo demasiado revolucionario. Schiller, embebido en Kant, hace todos los esfuerzos para ganarse a Goethe al evangelio

de Koenigsberg. Por complacerlo, Goethe trata con toda buena fe de deshacerse de lo que llama en cierto lugar su «realismo impenitente». Es en vano; pues siempre vuelve a caer de nuevo en él. No puede consentir en no mantener con la realidad relaciones inmediatas e ingenuas. «El enorme edificio doctrinario» de la *Crítica de la Razón pura* le parece, como lo dice en 1815, en un discurso a la memoria de Wieland, «un dique que refrena nuestras libres y alegres incursiones en el campo de la experiencia».

Muy reservado hacia los descubrimientos de Kant en el dominio de la teoría del conocimiento, Goethe le reconoce, en cambio, «el inmortal mérito» de haber rechazado en ética, todas las concepciones que fundan la moral sobre la utilidad y de haber demostrado la independencia y la soberanía de la ética.

Alaba también a Kant por haber sostenido en la *Crítica del Juicio*, aparecida en 1790, esta verdad: que la naturaleza, igual que el arte, no está determinada por causas finales y que ella produce las cosas para sí misma. Así Kant trabaja lo mismo que él, en derribar las estrechas murallas que encierran la concepción del mundo elaboradas por el racionalismo del siglo XVIII, y en instaurar de nuevo a la naturaleza en todos sus derechos.

Pero no puede perdonar al pensador de Koenigsberg, haber sostenido en *La Religión en los límites de la Razón*, la idea de que hay en la naturaleza humana algo de «esencialmente malo». Ve en esa idea

una concesión indigna de un gran pensador, al dogma del pecado original, que le es tan antipático.

Esto no le impide, cuando recibe, el 20 de octubre de 1817 la visita de Víctor Cousin de cantarle alabanzas a Kant, y de declarar a Eckermann, el 11 de abril de 1827, que tiene a Kant por el más eminente de los filósofos modernos.

Llega hasta decir, en 1830, al ginebrino Soret: «Pues, a pesar de todo, yo también soy kantiano». Pero se apresura a agregar con circunspección que no adhiere sino a ciertas afirmaciones de la filosofía kantiana y que, sobre otros puntos, tiene una opinión completamente diferente.

Con los representantes de la filosofía postkantiana entró en relación, en su calidad de curador de la Universidad de Jena, donde enseñaron los tres más importantes de entre ellos: Fichte, de 1794 a 1799, Schelling, de 1798 a 1803, y Hegel, de 1801 a 1806.

Fichte, con su carácter apasionado, no le es nada simpático y no lo estima en su justo valor: siente aún que lo hayan llamado a Jena como sucesor de Reinhold. Cuando Fichte le envía su gran obra Principios fundamentales de la teoría del conocimiento, le contesta en forma muy diplomática: «En cuanto a mí, le estaré muy reconocido si me reconciliara con los filósofos de los cuales no puedo prescindir, pero con los cuales no podré jamás ligarme», (14 de diciembre de 1794).

Muy diferentes fueron sus relaciones con Schelling

y Hegel. En ambos encuentra su concepción mística fundamental, que el mundo es una manifestación del espíritu infinito y que el alma del mundo quiere tomar conciencia de sí misma en el espíritu humano. Pero esta concepción fundamental reposa en ellos sobre una base completamente diversa a la de él. Para ellos esa concepción resulta de una especulación lógica sobre las relaciones entre la naturaleza y el infinito; para él, de una contemplación que se hunde en los misterios de la naturaleza. Ellos constriñen tiránicamente a la naturaleza a plegarse a su sistema; es esto lo que cava entre ellos y Goethe, un foso que no atravesará ningún puente. Pero en la medida de lo posible; trata de penetrar en el modo de pensar de ellos.

Se separa de Schelling cuando éste, como otrora Jacobi, abandona la absoluta identidad de Dios y de la naturaleza y coloca la revelación de Dios dada por la religión revelada en más alto rango que la que da la naturaleza.

Hegel le es personalmente muy simpático; aprecia sus conocimientos científicos e históricos. Por su parte, Hegel defiende las teorías de Goethe sobre la luz y manifiesta una gran comprensión por las investigaciones de éste, en las ciencias naturales.

El 11 de febrero de 1829, Goethe declara a Eckermann: «Hegel es seguramente un hombre eminente y dice cosas excelentes siempre que uno las traduzca a su propia lengua».

En un té ofrecido por Goethe, el 18 de octubre de

1827, en honor de Hegel, entonces de paso en Weimar, el invitado celebra la dialéctica como el método infalible en el descubrimiento de la verdad; a lo cual el dueño de casa contesta haciendo notar que ella sirve también para hacer aparecer como verdadero lo falso, y como falso lo verdadero. Luego continúa ensalzando el estudio de la naturaleza, en donde uno se encuentra con la verdad infinita y eterna, que ninguna sutileza lógica podría alterar, (anotación de Eckermann del 18 de octubre de 1827).

Goethe siempre vió claramente que la filosofía especulativa, por más importante e interesante que sean sus concepciones, es insostenible; y que ella debe algún día abrir paso a una filosofía de la naturaleza que escrute objetivamente la realidad. En esta actitud de expectación, que él es el único entre sus contemporáneos en adoptar, es él quien tiene razón.

En suma, Goethe no pide nada prestado a ninguna de las filosofías con las cuales entra en contacto. Solamente, gracias al estudio concienzudo que hace del pensamiento ajeno, llega a un concepto cada vez más claro en sus ideas propias.

II. LA FILOSOFIA DE GOETHE

En ninguna parte ha hecho Goethe una exposición de conjunto de su concepción del mundo, pero las ideas contenidas en sus obras o dispersadas en sus cartas y

conversaciones, toman como por sí mismas su colocación en una filosofía simple y cabal.

La filosofía de Goethe es una filosofía de la naturaleza fundada en un concepto elemental de la realidad. Su idea dominante es que el conocimiento verdadero es sólo aquél que nada agrega a la naturaleza, ni por el pensamiento ni por la imaginación; aquél que no reconoce como válidos sino los resultados de una investigación, sin ideas tendenciosas o preconcebidas, que tiene de una voluntad pura y firme de encontrar la verdad, una meditación que penetra hasta el fondo de la naturaleza.

El conocimiento que tal investigación nos dará de Dios, del mundo y del hombre, que sea el conocimiento pequeño o grande, será suficiente—Goethe está persuadido de eso—para dar una razón de ser a nuestra vida.

Si el pensamiento se aplica en toda su simplicidad y verdad a la naturaleza, no podrá él admitir que haya una existencia fuera de la naturaleza. Debe entonces dejar de representarse a Dios como un ser que esté por encima de ella y que la dirige. Tal pensamiento no podrá concebir a Dios sino como existente en la naturaleza y actuando en ella. Reconocer la identidad de Dios y de la naturaleza, es pues, según Goethe, el punto de partida de todo pensamiento consecuente.

Así todas las cosas están en Dios, y Dios está en todas las cosas.

Esta mística panteísta la profesa Goethe a través

de diversas y siempre renovadas formas, en sus obras poéticas. En el fondo no es otra cosa que la convicción fundamental y siempre idéntica de la mística europea de la antigüedad, de la Edad Media y de la época moderna, la que al traspasar el obscuro estado del sentimiento, trata de elevarse al pensamiento. Eso hay de común entre la mística de Goethe y la de Giordano Bruno—y eso mismo la distingue de la de los estoicos, de los místicos de la Edad Media y de Spinoza—el estar ligada a una veneración y a una contemplación viva de la naturaleza. El carácter especial de la mística de Goethe reside en que lejos de desconocer las ciencias naturales o de escapar a ellas por un esfuerzo especulativo, quiere ser la resultante de ellas. De ahí su sabor serio y áspero.

El espíritu que anima a la filosofía de Goethe se revela de una manera sorprendente en una frase que dijo en su vejez, a Soret: «La naturaleza es siempre verdadera, siempre grave y siempre severa; tiene siempre razón, las faltas y los errores son siempre debidos al hombre. Ella desdeña al incapaz, no se entrega ni revela sus secretos, sino al ser verdadero, puro y capaz» (13 de febrero de 1829).

Goethe profesa esa mística «de ser uno con el Dios-Naturaleza» en una época desprovista de todo sentido místico. A los ojos del racionalista del siglo XVIII, las relaciones de Dios, del hombre y del mundo son en efecto las siguientes: Dios dirige en la mejor forma posible un mundo que ha creado en la mejor forma po-

sible, el hombre practica en la escena del mundo, la obediencia frente a Dios. Esta concepción esencialmente isotérica tiene su origen en el cristianismo. La idea que el cristianismo se forma de Dios, es el resultado de un proceso histórico que ha elevado al Dios ético del pueblo de Israel—el Dios que se mantiene fuera del mundo—al rango de Dios, amo del mundo. Y el gran problema religioso que se plantea al cristianismo, es saber como aliar la concepción esotérica de Dios, que resulta de la contemplación de la naturaleza, a la concepción esotérica nacida de la historia, sin arruinarla por esto.

El cristianismo, sintiéndose amenazado por toda concepción de Dios surgida de la contemplación de la naturaleza, ha tomado instintivamente una actitud defensiva frente a toda mística y a todo panteísmo. Es por esto que mira al estoicismo, cuya moral está, sin embargo, tan próxima a la suya, como su enemigo mortal. Es así como Goethe profesando la identidad de Dios y de la naturaleza, ha de resignarse a aparecer ante los ojos de su tiempo, como un pagano.

Evidentemente puede invocar el discurso del apóstol Pablo a los atenienses. San Pablo, según refiere el libro de los Hechos de los Apóstoles, cita en ese discurso versos de Aratus, un poeta griego que estaba bajo la influencia del estoicismo: «Es en él donde tenemos la vida, el movimiento y el ser; de su raza somos», y parece con esto conceder a la mística del «ser uno con el Dios-Naturaleza», su derecho de ciu-

dadanía en el cristianismo. Y, en efecto, los admirables poemas de Goethe sobre Dios, el mundo y el hombre, hacen constantes alusiones a estas palabras de mística estoica citadas en los Hechos de los Apóstoles. Sin embargo, estas palabras no son, en el pensamiento del Nuevo Testamento y del cristianismo, sino como un bloque errante. Más aún, es muy problemático que Pablo las haya pronunciado en Atenas. En sus epístolas no encontramos ninguna huella de mística panteísta.

El pensamiento de Goethe, inicia pues una nueva fase en la interminable lucha que pone en parangón la concepción natural y la concepción cristiana de Dios.

¿Y de qué manera introduce Goethe el elemento ético en la filosofía natural? En efecto, el gran problema de toda filosofía de la naturaleza es pasar de la naturaleza a la moral. Goethe procede mucho más sencillamente que todos los otros panteístas. Estos, como por ejemplo el estoicismo clásico y Lao-Tse, afirman, sin poder probarlo, que la vida en armonía con la naturaleza, tiene por sí misma un carácter moral: o bien, como el estoicismo de Epicteto y de Confucio, atribuyen a la naturaleza un carácter moral, que ella no tiene. O, más aún, como Spinoza, instauran la ética por consideraciones que son extrañas en el fondo a su filosofía de la naturaleza y que ellos le vuelven a atar ulteriormente. Goethe admite como de un golpe y simplemente, que el elemento ético es dado por la naturaleza. La divinidad se revela en la naturaleza por

«fenómenos primordiales» (Urphänomene) no solamente físicos, sino también éticos (Goethe a Soret, 13 de febrero de 1829). La ética del amor, tal como se presenta en el pensamiento de los profetas israelitas y de Jesús, y en general en el de la humanidad, es uno de esos fenómenos primordiales de orden moral. Por experiencia, en el sentido más profundo y más amplio de este término, sabemos pues, así lo estima Goethe, que Dios, que es idéntico a la naturaleza, es por un misterio insondable para nosotros, no solamente fuerza creadora sino también voluntad moral. Si no fuera así, el elemento ético no sabría manifestarse en el pensamiento de la humanidad.

Así Goethe puede conceder que nosotros no encontramos ningún elemento ético en la naturaleza fuera de nosotros, y admitir, sin embargo, que el elemento ético es un fenómeno natural. La posibilidad de ser noble, bueno y caritativo, distingue al hombre de todos los otros seres. «Pues insensible es la naturaleza», dice él en el poema intitulado «Lo Divino»⁽¹⁾. Y siendo

(1) Das Göttliche:

Edel sei der Mensch,
Hülfreich und gut!
Denn das allein
Unterscheidet ihn
Von allen Wesen.
Die wir kennen.
.....
Denn unführend
Ist die Natur.

moral, el hombre se conforma a su naturaleza. Estar en el Dios-Naturaleza, significa, para Goethe, estar en el amor.

Tal es la manera como Goethe resuelve el problema de los problemas filosóficos, de llegar a una filosofía que, basada en la naturaleza, comparta naturalmente el elemento ético; es así como un panteísmo y cristianismo.

La concepción del mundo a la cual Goethe llega de este modo, encierra a su juicio todo lo que es indispensable para vivir. En todas las demás cuestiones a las cuales su sed de saber quisiera obtener una respuesta, puede él contentarse con un presentimiento, o resignarse a que ellos le oculten su secreto.

Desde entonces su voz de orden será: «En el dominio de lo finito llevar las investigaciones en todas las direcciones y captar lo accesible, hasta los fenómenos primordiales; en cuanto a lo inaccesible, venerarlo con modestia». Esto es lo que quería hacer comprender a Eckermann, cuando le decía: «El hombre no ha venido al mundo para resolver el problema del universo, sino para buscar donde comienza el problema y, en consecuencia, para mantenerse en los límites de lo accesible» (15 de octubre de 1825).

Habiendo descubierto por la sola contemplación directa de la naturaleza lo esencial e indispensable de su concepción del mundo, Goethe puede renunciar a lo que se entiende generalmente por metafísica. Lo que se enseña corrientemente del mundo suprasensible, lo caracteriza él como palabrería sin fundamento ni significado. «Dios te ha castigado dándote la metafísica, es-

cribe a Jacobi el 5 de mayo de 1876, y a mí me ha bendecido regalándome la física».

«Si quieres marchar hacia el infinito, dice en una bella máxima, conténtate con recorrer en todas direcciones lo finito». Y más:

¿Qué es lo infinito?

¿Por qué atormentarte tanto?

Adéntrate en ti mismo:

Y si no encuentras el infinito en tu ser y tu pensamiento, no habría entonces forma de ayudarte ⁽¹⁾.

Todo lo que debemos y podemos saber de lo sobrenatural, es que todo lo que es natural tiene un fondo espiritual, que nada es únicamente espiritual, ni únicamente material, y que no hay espíritu sin materia, ni materia sin espíritu. «La verdadera metafísica es lo que era, es y será—antes, con y después de la física». (De las ciencias en general).

En cuanto a saber como el Dios, voluntad moral, es uno con el Dios, fuerza creadora, es también uno de esos problemas de los cuales Goethe no exige solución. Le basta saber que de una manera misteriosa y escapando siempre a toda investigación, son Uno. El terremoto de Lisboa (1.º de noviembre de 1755) cuenta él

(1) Was ist Unendlichkeit?

—Wie kannst du dich so quælen?

Geh' in dich selbst.

Entbehrst du drin Unendlichkeit in Sein und Sinn

So ist dir nicht zu helfen.

en *Poesía y Verdad*, ha derribado en él, entonces un niño de seis años, la idea que tenía de un Dios sabio y benevolente, gobernador del mundo. Mientras más agudiza su mirada sobre la marcha del mundo, más convencido está de que Dios está lleno de enigmas. Pero esto no le hace vacilar en su convencimiento de que en el Dios-Naturaleza hay amor. En «Fausto» proclama que el amor que viene del infinito participa en el destino humano.

Pero Goethe no quiere que subordinemos en Dios el elemento natural al elemento ético, ni que de manera alguna, bajo pretexto de explicarlo todo, reintroduzcamos el dualismo en la concepción de Dios.

La piedad no necesita, en el fondo, saber de Dios otra cosa que esto: debemos darnos a él. En versos conmovedores Goethe ha dicho lo que entendía por piedad:

«En el fondo de nuestro corazón, en lo que es de lo
[más puro,
Palpita una aspiración
Hacia algo grande, puro y desconocido,
Para entregarle, por gratitud y voluntariamente,
Todo nuestro ser, cuyo enigma está en este Ser para
[siempre desconocido.
Y eso es lo que llamamos: ser piadoso⁽¹⁾».

(1) In unserm Busens Reine wogt ein Streben
Sich einem Hohen, Reinen, Unbekannten
Aus Dankbarkeit freiwillig hinzugeben
Enträtselnd sich dem ewig Ungenannten.
Wir heissen's: Fromm sein.

¡Qué conmovedora también su confesión a Boisserée (1815!): «Hay cosas de las cuales no puedo hablar a nadie sino es a Dios».

En cuanto a la vida eterna, estima Goethe, el hombre no tiene necesidad de saber más de lo que resulte de la identidad de Dios y de la naturaleza, a saber que todo ser efímero no es sino una manifestación de un ser eterno. Si busca en su sentimiento una más completa representación de lo que será su vida eterna, le gusta figurarse que él continuará, de una manera u otra, siendo activo. En este sentido dice a Eckermann: «El pensamiento de la muerte me deja perfectamente tranquilo, pues tengo la firme persuasión que nuestro espíritu es un ser de naturaleza absolutamente indestructible y que permanece activo de eternidad en eternidad».

La forma en que trata de figurarse la existencia después de esta vida, la conocemos a través de una conversación que tuvo el día de los funerales de Wieland, con Falk, por quien tenía una gran estimación, porque había fundado un asilo para niños abandonados. Todavía bajo la emoción de la pérdida de su amigo venerado, se expande más que de costumbre. Para representarse la existencia eterna recurre en esta conversación a la monadología de Leibnitz, mientras que, lo que extraña, nunca se refiere a la doctrina de Leibnitz, a pesar de que está más cerca de éste que de Spinoza. Las mónadas, explica Goethe a Falk, son indestructibles, cualquiera que sea el elemento y la parte del Universo a que ellas pertenezcan. Cuando un hombre muere, se

produce una disgregación, en el sentido de que la mónada principal releva, en cierto modo, de su servicio a las otras mónadas unidas a ella durante la existencia terrestre y que constituyen el ser corporal. Estas mónadas entonces vuelven a los elementos a los cuales pertenecen. En seguida, la mónada principal vuelve a ser centro de un nuevo complejo de mónadas y fuerza creadora bajo una nueva forma. En este sentido, Goethe está persuadido de haber ya existido miles de veces y de que volverá al mundo aun otros miles de veces más. Pero piensa que el hombre no revivirá, necesariamente, bajo forma humana «¿Por qué, se pregunta él en esta conversación, no admitiría yo que el elemento indestructible de Wieland desplegará una nueva actividad bajo la forma de una brillante estrella?»

¿Qué habría dicho Leibnitz de esta manera de hacer uso de su monadología?

Goethe supone, pues, que «nosotros no somos todos inmortales de la misma manera» (a Eckermann el 1.º de septiembre de 1829).

Se notará que la idea que Goethe se forma de la persistencia de la personalidad, es bien distinta de la doctrina hindú de la reencarnación. En cambio, volvemos a encontrarla en forma semejante en ciertos pensadores chinos. Sin embargo, Goethe siempre tiene conciencia clara de que toda manera de representarse la vida eterna está llena de contradicciones. Goethe es también de opinión de no plantear la cuestión del «cómo». Va una vez hasta declarar a Eckermann: «Me-

ditar sobre nuestra existencia eterna es una ocupación buena para la gente del gran mundo y para las mujeres ociosas. Pero el hombre sensato deja en paz el mundo futuro y se muestra activo y útil en el mundo actual», (25 de febrero de 1824).

Lo que piensa verdaderamente sobre esto, lo ha dicho al canciller von Müller, el 29 de abril de 1818: «Por fuerte que esté atraído el hombre por la tierra y sus mil fenómenos diversos, eleva sin embargo una mirada escrutadora y llena de nostalgia al cielo que se despliega encima de su cabeza en los espacios infinitos, porque siente clara y profundamente en su corazón que es ciudadano de este reino espiritual en el cual creemos, sin poder impedirlo, ni dejar de creer en él».

Por su filosofía de la naturaleza, Goethe se encuentra igualmente dispensado de toda búsqueda que tenga por fin explicar que el mundo tiene un sentido en relación al hombre, y la actividad moral del hombre en relación al mundo. Aquí es donde reside la diferencia fundamental entre él y toda la filosofía de su tiempo. En el fondo, tanto la filosofía racionalista de Kant y la filosofía especulativa no se proponen otro fin que dar al mundo un sentido tal que pueda el hombre encontrar en esto la razón para su propia existencia. Este propósito los obliga a erigir sistemas filosóficos completos que sobrepasan por mucho el contenido de nuestras experiencias. Goethe por el contrario puede contentarse constatando que «la naturaleza no tiene sistema; tiene vida, es vida que, desde un centro desconocido, tiende

en un esfuerzo seguido y continuo hacia un límite indeterminable». No cesa de afirmar que en la naturaleza, nada es un fin en relación a otro fin, sino que «toda criatura es en sí misma su propio fin». Según él, el fin de la naturaleza, en tanto que se pueda hablar de fin, es alcanzado en la medida en que cada ser llega a realizar plenamente su existencia propia. «En la Naturaleza no se produce nada que no esté en estrecha relación con el todo». (La experiencia como intermedio entre el objeto y el sujeto. 1792).

De esta manera, para dar un sentido a su vida y a su actividad ética, el hombre no tiene necesidad de comprender el sentido del Universo. Es por necesidad interior, porque ello forma parte de su ser, por lo que el hombre debe ser moral.

Es entonces también sobre un imperativo categórico sobre el cual descansa la ética de Goethe igual que la de Kant. Pero la actividad moral, por necesidad interior, se funda para él de manera mucho más sencilla que para Kant.

Según Goethe, llegar a ser moral no consiste, para el hombre, en introducir en su ser pensamientos morales, sino en producir un esfuerzo continuado de «ennoblecimiento» con el cual tiende a liberarse de los elementos no-morales de su naturaleza y a dejar llegar, a su pleno desarrollo, todo lo que tiene de bueno en sí.

Esta idea del «ennoblecimiento» domina en toda la ética de Goethe. Es él, y no Nietzsche, el primero en reconocer, que el gran problema de la ética consiste en

conciliar el ennoblecimiento del hombre, es decir, la realización de su propio ser, con su deber de llegar a ser bueno. Goethe resuelve la cuestión afirmando que una persona no realiza verdaderamente su propio ser, sino llegando a ser realmente buena. Esta concepción de Goethe, que lo «noble» y lo bueno, en el sentido tradicional de la palabra, se confundén, conservará todavía toda su fuerza vivificante en el pensamiento de la Humanidad, en un momento en que la revuelta de Nietzsche contra la concepción tradicional del bien y su superhombre, alrededor del cual se ha hecho tanto ruido, no se considerarán más que como un episodio de la historia de la filosofía del siglo XIX.

En su propia persona trata de realizar Goethe este ennoblecimiento. Su mejor deseo en la vida, confiesa, es llegar a un ideal cada vez más claro de la pureza. Trata con grande y serio ahinco que la franqueza y la nobleza que la naturaleza le ha dado, lleguen a ser en él las cualidades dominantes. Sin tregua se esfuerza en realizar su divisa: «Vive en paz con el mundo». Este amor a la verdad, a la pureza y a la paz confiere a su carácter su grandeza y su serenidad.

En una carta a Schelling, se siente con derecho a afirmar que nunca ha dejado oír la menor queja por toda la hostilidad, abierta o secreta, que se le demuestra.

Un reproche que se hace a menudo a la moral de Goethe, es su falta de entusiasmo. Es cierto: el fuego del amor parece singularmente atenuado en su moral; y sin embargo emana de ella una claridad maravi-

llosa. Lo que le falta en vivacidad a la ética del amor en Goethe, está compensado por la profundidad.

Goethe es un adversario apasionado de su contemporáneo, el moralista inglés Bentham. Este en su fanático utilitarismo exige de cada individuo que piense, en todo y por todo, en procurar por su actividad el mayor bien posible al más gran número de individuos. Con este postulado, según Goethe, que en su mal humor lo llama «viejo loco», Bentham amenaza a la existencia individual del ser humano y siembra el desorden en la existencia de la sociedad: «No me obliguen, declara Goethe a Soret, en 1830, a tomar el mayor bien de la comunidad como medida determinante para mi existencia profundamente personal». El mayor bien del mayor número de individuos, no puede, según Goethe, ser realizado, por la abolición de las relaciones naturales entre el individuo y la sociedad. El máximo de amor, y por tanto de bienestar, no se alcanzará sin que cada individuo desarrolle en sí mismo, de la manera más perfecta y más personal, el amor que la naturaleza ha puesto en su corazón. Al oponerse así al utilitarismo, del cual Bentham es uno de sus representantes más simpático; Goethe recuerda a Lao-Tse rechazando la moral utilitarista de Confucio.

Toda la moral de Goethe está contenida en estas palabras: «Sé fiel a ti mismo y a tu prójimo».

Esta moral no excluye el amor activo, sino que lo implica. «Que tu aspiración sea animada por el amor,

y que tu vida sea acción», dice en los *Viajes de Wilhelm Meister* ⁽¹⁾.

Toda la vida de Goethe da pruebas del amor activo que llevaba en su corazón. Consideraba que su misión especial era compartir y ayudar en toda desgracia moral o espiritual que encontrara. Estoy constreñido a ello, dice una vez, por un «hábito tiránico». No niega su ayuda a nadie que tenga verdaderamente necesidad de ella. ¡Qué hermosa es esa frase que dijo a Jacobi en 1781!: «Deberíamos tener todos piedad, los unos de los otros».

El 10 de diciembre de 1781 escribe a Mme. von Stein: «Ruego a Dios de hacerme cada día más económico a fin de poder ser generoso con todo, dinero o bienes, vida o muerte». Y ya el 12 de marzo del mismo año le había escrito: «Ruego a las Gracias, dar y conservar a mi pasión la bondad interior».

Vogel, el médico que cuidó a Goethe en su ancianidad, nos cuenta que pudo socorrer a numerosos enfermos con el dinero que Goethe ponía a su disposición, «para las personas que tuvieran necesidad de algo más que una limosna ordinaria». Pero el benefactor le prohibía dar a conocer su nombre.

El pensamiento ético de Goethe está enteramente contenido en el hecho que *Wilhelm Meister*, el personaje en el cual Goethe ha puesto más de su propia

(1) Und dein Streben, sei's in Liebe,
Und dein Leben sei die Tat.

personalidad que en cualquier otro, se encuentra llevado, por sus experiencias interiores y por las circunstancias de su vida, a consagrarse al prójimo y a acompañar a los emigrantes como cirujano.

Lo que Goethe presenta como ideal moral, es entonces, la profundización de la vida interior y su desenvolvimiento en acción moral.

Una ética verdadera entraña, según Goethe, además y de modo muy natural, la resignación. El goce y el valor de ser activo debe encontrar el hombre en el pensamiento que trabaja para la realización del bien por necesidad interior. No debe esperar de la vida la felicidad, ni pretender ver el resultado de su actividad. No debe considerarse desamparado cuando lo desrazonable triunfa sobre la razonable. «Quien quiera actuar, debe asemejarse a ese sembrador desrazonable de la parábola evangélica, que arroja la semilla sin preocuparse cuánta crecerá, ni dónde crecerá» (en una carta de Goethe a Schiller).

En cuanto a sí mismo, he aquí lo que escribe a Plessig en 1782: «Todo lo que puedo asegurarle es que en medio de la felicidad vivo en un renunciamiento continuo, y que cada día, con todo mi esfuerzo y mi trabajo, veo que no es mi voluntad la que se hace, sino la voluntad de un Poder más alto, cuyos pensamientos no son los míos».

Goethe insiste mucho en el carácter ético de su concepción del mundo y de la civilización. Las pala-

bras que dirige a Eckermann el 11 de marzo de 1832, once días antes de su muerte, son algo de un testamento moral suyo: «Cualquiera que sea el progreso que haga la cultura espiritual, cualquiera que sean el desarrollo y la profundidad que adquieren las ciencias en una investigación cada vez más amplia, cualquiera que sea la extensión que se dé al espíritu humano, nunca se sobrepasará la grandeza y la cultura moral del cristianismo, tal como brilla y resplandece en el Evangelio».

Tal es la filosofía de la naturaleza de Goethe. Está lejos de estar aislada en la historia; es una de las expresiones de esa simple filosofía de la naturaleza que reaparece bajo formas siempre diversas en los pensadores europeos y chinos, y que tiende siempre y de nuevo a perfeccionar sus nociones éticas.

Si Goethe la hubiera desarrollado en un sistema, su filosofía habría tenido probablemente alguna influencia sobre su época; habría tal vez contribuido a impedir que el pensamiento europeo, después del fracaso de la filosofía especulativa, se encontrara tan desamparado frente a las ciencias naturales.

Pues bien, ha encerrado su filosofía en su poesía, por cuyo intermedio ella da flores de un brillo cada vez más luminoso, para las generaciones futuras.

Es a la filosofía de Goethe a la que, con la mayor razón puede aplicarse lo que escribía, el 1.º de noviembre de 1829, a Zelter, hablando de lo que un hombre puede legar de su experiencia y de su pensamiento a la posteridad. He aquí como se expresa: «Si se quiere

dejar a las generaciones futuras algo de lo cual puedan sacar provecho, ello deben ser confesiones.

Uno debe colocarse delante de ellas como personalidad, con los pensamientos que uno alimenta, con las opiniones que uno tiene, y nuestros descendientes podrán, si así lo quieren, buscar en esas confesiones lo que les conviene, o lo que hay de verdad eterna en ellos».

Traducción de Guillermo Gandarillas.