



Roberto Prudencio Romecín

## **La plenitud humana de Goethe o ideas para una filosofía de la vida**

**1999**

© Rolando Diez de Medina, 2005  
La Paz – Bolivia

Prólogo de H.C.F. Mancilla

### **Presentación**

El 28 de Agosto de 1999 se celebraron los doscientos cincuenta años del nacimiento de Johann Wolfgang von Goethe. No es por azar que el instituto cultural oficial de la República Federal de Alemania lleve el nombre de este genio universal y el más grande poeta alemán: él encarna una Alemania democrática y abierta y representa la conciencia intelectual alemana y europea en pos de la tolerancia entre los ciudadanos del mundo, respetando la diversidad y la más alta calidad, promoviendo un diálogo cultural simétrico entre los países y culturas del mundo entero.

Existen, pues, razones de más en este año de jubileo para recordar a este gran poeta.

Con la presente publicación queremos rescatar el ensayo de Roberto Prudencio, que fue escrito en 1932 en conmemoración del centenario del fallecimiento de Johann Wolfgang von Goethe, el cual le mereció una medalla de la Universidad de Berlín.

El escrito de Prudencio rescata la filosofía de Goethe y varios años después sigue sorprendiendo por su calidad de pensamiento.

Nos congratulamos de presentar este texto en el marco anual de homenajes al gran escritor alemán.

**Peter Panes**

Director del Goethe-Institut La Paz

## Presentación

Goethe y Prudencia

**¡Luz, más luz!**  
(palabras pronunciadas por Goethe  
en el instante de su muerte)

El Gobierno de Bolivia, a través de la Cancillería de la República, no podía dejar de adherirse a un acontecimiento tan significativo para las letras universales y la evolución del pensamiento filosófico y la cultura del hombre, como es la conmemoración de los doscientos cincuenta años del nacimiento del gran escritor y poeta alemán Johann Wolfgang von Goethe; y lo hace de la mejor forma, mediante la brillante pluma, portadora de uno de los bagajes culturales más profundos y amplios que tuvo el país: Roberto Prudencio Romecín.

Según el crítico inglés del siglo XIX Matthew Arnold, Goethe debe ser considerado no sólo "el centro indiscutible de la literatura universal". Su indagación en todos los asuntos divinos y humanos y la consubstanciación de su vida misma con el pensamiento goethiano, tan agudamente descrito por Prudencia; esa vida plétórica de humanismo y privilegiada por las circunstancias históricas y culturales en que se pudo realizar, colocan a Goethe, señeramente, entre los picos más elevados de la cultura universal.

En cuanto a Roberto Prudencia, también escuetamente, cabe mencionar que el "humanismo" y "existencialismo cristiano" del pensador boliviano se nutrió de los grandes clásicos de la cultura occidental como Sócrates, Platón, Aristóteles, San Agustín, Epicuro, Santo Tomás, Descartes, Kant, Pascal, Schopenhauer, Hegel, y, por supuesto, Goethe, conformando, como ya dije, una de las mentes más cultas con que contó Bolivia. Aspecto que le valió recibir el Premio Nacional de Cultura en 1975.

No obstante, como dijo Prudencia en la ceremonia de recepción del mencionado premio, su vida fue trunca y dispersa como su obra. Severas expresiones que, sin embargo, corresponden a la realidad, considerando, por una parte, que los estudios elaborados por él no vieron la forma de libro, sino póstuma mente, y, por la otra, debido a los avatares de la vida, particularmente lo que le impuso el fragor de la política en Bolivia, en otros tiempos despiadado aunque más idealista, que lo sustrajo mucho tiempo de sus desarrollo y producción intelectual, la cual pudo haberse traducido en más obras y mayor actividad académica (cada clase de su medular cátedra de Historia de la Cultura en la Universidad Mayor de San Andrés constituía un acontecimiento irremplazable en el ámbito cultural y universitario).

Entre sus trabajos literarios puedo mencionar los siguientes: "El socialismo revolucionario en la obra de Dostoievski", "Goya, su personalidad y su obra", "Baudelaire", "Edgar Allan Poe y el principio poético", "Los Justos de Albert Camus y la inautenticidad del revolucionarismo político", "La misión del escritor", "Sobre la esencia de la poesía, y varios otros sobre escritores nacionales, casi todos publicados en la Revista de Estudios Bolivianos Kollasuyo, que durante mucho tiempo editó y dirigió este notable hombre".

Por último, expreso que la reedición del ensayo de Prudencia sobre Goethe, a cargo del instituto del mismo nombre, es el reflejo del excelente nivel en que se encuentra las relaciones entre la República de Bolivia y la República Federal de Alemania, no solamente en el plano político o en el comercial, sino igualmente en el ámbito cultural.

La Paz, diciembre de 1999

**Embajador Fernando Messmer Trigo**  
Viceministerio de Relaciones Exteriores y Culto  
Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto de Bolivia

## PROLOGO A UN ENSAYO SOBRE LA UNIVERSALIDAD DE GOETHE

H. C. F. Mansilla

El ensayo de Roberto Prudencio que ahora se reedita —"La plenitud humana de Goethe o ideas para una filosofía de la vida"— fue escrito en 1932 en conmemoración del centenario del fallecimiento del gran poeta alemán. Recibió en tal oportunidad un premio de la Universidad de Berlín en el marco de un concurso abierto a escritores y pensadores de todas las nacionalidades. Se trata, sin duda alguna, del estudio más serio y profundo compuesto sobre Johann Wolfgang von Goethe en suelo boliviano; al recordar ahora los doscientos cincuenta años de su nacimiento, representa un acto de justicia el recobrar este valioso texto del olvido en que se encontraba.

Roberto Prudencio (1908-1975) fue un notable político y pensador, influido, como muchos integrantes de su generación, desde muy joven por corrientes culturales germánicas, especialmente por la llamada filosofía de la vida (*Wilhelm Dilthey*), por filósofos como *Arthur Schopenhauer* y *Friedrich Nietzsche* y por el existencialismo afín a *Martin Heidegger*. Prudencio contribuyó, con la colaboración de *Augusto Pescador*, a la refundación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Mayor de San Andrés en 1944. Esta institución fue por largo tiempo el foco más importante de irradiación de doctrinas filosóficas en Bolivia, junto con la revista cultural *KOLLASUYO*, que Prudencio editó por más de 25 años y donde hizo gala de un estilo claro, elegante y persuasivo. Por otra parte, en una tradición que podemos llamar socrática, Prudencio fue el gran maestro de la exposición oral, amena y convincente, lo que también le condujo a una cierta dispersión temática.

El fundamento filosófico de Prudencio es el intuicionismo, que él contrapuso explícitamente a los esfuerzos racionales sistemáticos. El conocimiento ganado por la pura intuición representa, para Prudencio, "un valor inmanente (...) que perdura a través de todas las mutaciones conceptuales y revoluciones ideológicas"; este "hálito cósmico" es el que "traduce los principios de la ideología de su época en lenguaje cósmico. De ahí su dificultad para entenderlo, de ahí también su insondable profundidad". En el ensayo que sigue, Prudencio fundamenta su interesante tesis de que Goethe fue "el filósofo intuitivo del criticismo racionalista"; Goethe representaría, en el campo de la cultura y la creación literaria, la contraparte del gran pensador Immanuel Kant. Goethe habría tematizado el gran dualismo existente entre "el ser y el hacer", entre "la energía creadora y la realidad inerte". La filosofía de Kant sería el fruto de la meditación; la de Goethe "el producto de su experiencia interna". Para Prudencio Goethe fue el gran intérprete de la vida humana, el espíritu profundo que anhelaba lo infinito; el ansia de lo absoluto en Goethe "sólo podría saciarse con la sabiduría o el amor".

Al mismo tiempo, Prudencio resalta "la tan celebrada armonía goethiana": "No sacrificó, ni por breves instantes, la plenitud de su vida a una sola de sus modalidades". Como se sabe, Goethe —*el Olímpico*— no dio jamás preferencia a ninguna de sus múltiples actividades. Otorgó la misma importancia a los momentos estelares de su vida y a los actos aparentemente insignificantes; fue poeta, dramaturgo, novelista, pero también político, administrador, viajero. Se consagró largamente a la zoología, la botánica y la anatomía, estudió a los clásicos, apreció y fomentó a los contemporáneos, se dedicó al amor y al conocimiento científico. Su vida —larga, exitosa desde un comienzo, riquísima en experiencias de todo tipo— fue panorámica, como afirma Prudencio: "Es huir de todo particularismo y profesionalismo, y entregarse a la totalidad. Es, en una palabra, hacer de su obra y de sí mismo un mundo". El mismo Goethe había afirmado en 1797 que el fundamento de su existencia era un incesante impulso poético-cultural que daba unidad a su vida y obra.

La vida de *Johann Wolfgang von Goethe* (Francfort del Meno, 28 de agosto de 1749 — Weimar, 22 de marzo de 1832) abraza el racionalismo y el romanticismo, la Ilustración y la Restauración, el aristocrático *ancien régime* y las revoluciones liberal-democráticas, los primeros avances de la ciencia y la técnica modernas y el comienzo de los Estados-naciones contemporáneos. No fue partidario de la Revolución Francesa, sobre todo a causa del terror y las guerras desencadenadas por ella, pero comprendió sus causas profundas e impugnó la injusticia

social del orden pre-revolucionario. Tomó parte en una de las campañas de las fuerzas aliadas contra los revolucionarios franceses y fue testigo de la derrota de aquéllas en Valmy (1792), al cabo de cuya jornada dirigió a los combatientes las famosas palabras: "Desde aquí y desde hoy comienza una era de la historia universal, y vosotros podréis decir que fuisteis testigos presenciales". En un periodo de grandes trastornos políticos y sociales, Goethe se propuso trabajar incansablemente en su "tranquilo taller", preservando el "fuego sagrado de la ciencia y el arte", para que bajo las cenizas producidas por la guerra quede una chispa del fuego de Prometeo para las generaciones futuras.

Fue un espíritu cosmopolita, un ciudadano del mundo, y como tal enemigo de todo regionalismo y nacionalismo, Para Goethe la mejor forma de patriotismo constituía una labor bien hecha; en el arte esto significaba consagrarse a "lo bueno, lo noble y lo bello", Toda literatura políticamente comprometida le era sospechosa.

Nació y creció en el seno de una familia muy acomodada y culta de la alta burguesía. Desde joven viajó extensamente y conoció tempranamente la fama —y con ella la admiración de las mujeres y la amistad de los poderosos. Nada de ello le hizo variar la agudeza de sus juicios y la independencia de su criterio, ni siquiera su larga estadía como ministro y confidente del Duque de Sajonia-Weimar-Eisenach, un pequeño Estado soberano en el centro de Alemania, al cual Goethe dio brillo y al que sirvió con la máxima eficacia.

Como dice Prudencio, Goethe tuvo que destacarse en una época histórica que dio una pléyade de personalidades de primer orden: sus contemporáneos fueron Kant, Hegel, Schelling, Humboldt, Mozart, Beethoven, Goya, Lamarck, Byron, pero también Napoleón, Mirabeau, Talleyrand o Metternich. En Weimar Goethe tuvo una estrecha amistad con Wieland, Herder y sobre todo con Schiller. A todos ayudó desinteresadamente; su existencia estuvo relativamente libre de las intrigas y las discordias propias del ambiente intelectual. Su don de gentes y su arte de la conversación eran simplemente legendarios. A esto hay que agregar una hermosa presencia física y una salud envidiable. En suma: una vida paradigmática, una existencia como una obra de arte bien lograda.

Con motivo de su fallecimiento en 1832 el filósofo *Friedrich Wilhelm van Schelling* afirmó que hombres como Goethe iluminan y reconfortan su época con su amplia experiencia, su imperturbable sentido común y su pureza de intenciones. En 1949, con ocasión del segundo centenario de su nacimiento, *Thomas Mann* aseveró que el nombre de Goethe estaba unido para siempre con las imágenes de armonía clásica y equilibrio feliz, pero que esto no fue algo dado espontáneamente por la naturaleza, sino el resultado de un esfuerzo permanente: el carácter de Goethe habría utilizado hábilmente sus rasgos peligrosos, destructivos y demoníacos para lograr una síntesis positiva al servicio de la vida. La tensión entre lo divino y lo diabólico fue la base de su creatividad y la fuente de su riqueza cultural.

## ROBERTO PRUDENCIA LA PLENITUD HUMANA DE GOETHE

O

### IDEAS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA VIDA

**Voilà un homme**, he ahí un hombre, exclamó Napoleón cuando contempló por primera vez a Goethe. Y esta frase dicha con gesto rápido, en un momento fugitivo, estaba destinada a ser repetida para siempre. Hay expresiones que, como esta, son pronunciadas sin pretensión alguna, pero que llegan con el tiempo a constituirse en locución simbólica. Goethe se halla íntegro en la frase de Napoleón; esa frase lo sintetiza y lo condensa. Ella describe con trazo único, pero decisivo, todo el complejo de su ser. Estas breves palabras demuestran la comunión del genio. Napoleón comprende a Goethe a la primera mirada. Y no necesita más para concretarlo en un solo vocablo. Porque Goethe no fue más que esto, no fue sino esto: un HOMBRE.

## La posición histórica

Más, antes de estudiar la personalidad goethiana dentro del concepto de su pleno humanismo, debemos situarla en su perspectiva histórica, sobre todo si queremos comprender también el carácter simbólico que su figura representa ante el mundo. La perspectiva histórica es a las ideas y a los hombres, lo que el espacio y el tiempo, según la concepción kantiana, es a las cosas, la forma de la intuición, es decir, el órgano mediante el cual se hace posible captar la realidad. Fuera del campo histórico el hombre no es sino una abstracción. Porque el hombre es antes que nada hijo de su nación y de su tiempo. Nadie puede abstraerse a la sensibilidad ideológica y vital de su tiempo. Nadie puede dejar de sentir las vibraciones psicológicas de su raza. La época y el lugar en los que se desenvuelve una persona constituyen, pues, las formas decisivas en la estructuración de su caracterología. Nadie puede transgredir esta necesaria limitación humana. Tanto los hombres grandes como los pequeños están siempre encerrados dentro del marco de su tiempo. Los pequeños lo constituyen y los grandes lo representan. Nada más.

De ahí que ni Goethe mismo, que en muchas de las modalidades del pensar y del sentir excedía a la sensibilidad de su época, puede constituir una excepción. Porque precisamente el hombre es tanto más grande cuanto más auténtico representante de la morfología cultural de su tiempo. En última instancia el valor humano no es sino valor representativo. Esto mismo lo da a entender Hebbel hablando precisamente del genio poeta, cuando dice: "Cada nación encuentra un genio que representa en traje nacional a la Humanidad entera. Los alemanes tienen a Goethe". Así se podría decir que los grandes hombres ejercen la diplomacia de la cultura. En esta forma se interpreta que el hombre llega a ser tanto más universal cuanto más profundamente nacional fue, que es tanto más eterno cuanto más hondamente de su tiempo hubo sido.

Así fue Goethe.

Bastaría, por lo tanto, penetrarse del sentido de la época en que vivió para tener captada la índole de su valoración integral. Goethe aparece en el mundo en aquel momento supremo, en el que el desenvolvimiento morfológico de la cultura occidental, según la concepción spengleriana, llegaba a su culminación. En el que el arte, la filosofía, la ciencia, la política, daban sus expresiones más profundas y portentosas. Europa vio entonces, por primera y única vez, la germinación de algo que se podía llamar el Olimpo occidental, esto es el florecimiento de un conjunto de hombres divinizados por la cultura. Al lado de Goethe se alzaron Kant, Napoleón, Beethoven, Goethe y como expresiones femeninas Madame de Staël. Madame Vigée - Lebrun. Madame de Recamier. la escritora, la pintora y la belleza sin par. En aquel momento se realizó el acontecimiento más trascendental de la cultura: la Revolución Francesa, en el que la filosofía se trasmutó en política y la política se convirtió en abstracción. En ella se vieron surgir hombres como Mirabeau, el más auténtico político que haya existido nunca; Danton el idealista apasionado, y sobre todo aquel ser extraordinario y único que fue Robespierre, el intelectual en la política, el hombre fantasma, el hombre abstracto, el hombre inexistente; el convidado de piedra de la Revolución, cuya presencia era ya una revolución por sí sola, y luego aquellas mujeres que se llamaron Madame Roland y Charlotte Corday, cuyo misticismo se anegaba en la política, cuyo amor se fundía en la revolución.

Fue aquel el siglo de las mujeres excelsas y de los hombres únicos. El siglo de la "Cultura" y de la "Ilustración", el siglo de la Aufklärung, de las luces como se llamó a sí mismo. Se vieron en él sabios como Humboldt y Bufón, matemáticos como Gauss, naturalistas como Lamarck. geómetras como Lagrange, cosmógrafos como Laplace, químicos como Lavoisier, físicos como Ampere, botánicos como Linneo, políticos como Talleyrand, diplomáticos como Metternich, oradores como Pitt, músicos como Mozart, escultores como Canova, pintores como David y poetas como Lord Byron, Schiller, Chateaubriand...

El rol de la cultura llegaba a su cenit. Las ideas se imponían a las realidades, el espíritu quería sobrepasar a la naturaleza y el hombre a Dios.

Fue en aquel momento en el que nació Goethe.

Y sólo en aquel momento podía hacer su aparición ante el mundo; ni antes ni después. Porque Goethe nació en virtud de una ley cósmica que le imponía su representación necesaria en la cultura occidental. Goethe es la expresión más auténtica del sino histórico, en el sentido spengleriano. Debía ejercer la personificación simbólica de uno de los cinco valores expresivos del occidente: el de la palabra. Kant habría de personificar el pensamiento, Napoleón la acción,

Beethoven el sonido y Goya el color. Estos son cinco rayos luminosos del gran sol olímpico en el que culminó el siglo de las luces. El poeta, el filósofo, el político, el músico y el pintor más grandes que ha creado la cultura europea.

Mas, aunque Goethe representa al poeta dentro del gran simbolismo de las formas occidentales de cultura, en el mundo filosófico ejerce también un singular papel, y ocupa frente a Kant, el mismo lugar que Platón frente a Aristóteles. Tratemos de explicarnos.

Las sensibilidades filosóficas, es decir, la ideología en que se resuelve toda tendencia filosófica, posee siempre dos formas de expresión: una sistemática, otra intuitiva. Se halla por lo tanto representada por dos espíritus diversos y hasta extraños en cuanto a la concepción formal, pero idénticos en la esencia misma del concepto. El uno estructuraliza en forma ordenada y metódica toda la ideología y crea así una doctrina sistemática. El otro percibe intuitivamente las ideas y prefiere para su expresión la forma simbólica. En toda filosofía, encontramos pues, necesariamente dos pensadores que realizan ese dualismo de expresión. Así Aristóteles y Platón, Orígenes y San Agustín; Descartes y Pascal; Kant y Goethe; Schopenhauer y Nietzsche. Por un lado la filosofía se presenta como una estructura; por el otro como un hontanar de intuiciones y de sugerencias. El sistemático construye mediante un método riguroso un edificio perfilado y estable. El intuitivo expresa en estilo brillante ideas fugitivas como chispazos de electricidad. El uno es arquitectónico, el otro es poético y musical. Mas el estilo metódico es claro, preciso, definido, asequible a toda comprensión, en tanto que el intuitivo se expresa siempre en forma confusa, imprecisa y difícil de captarla en su más íntimo sentido. Pero si el sistemático aventaja al intuitivo en la claridad, éste posee en cambio más calidad vital. Así lo que para el uno es sistema, para el otro es intuición espontánea; lo que para el primero es doctrina, para el segundo es convicción interior.

Estos dos temperamentos se complementan y hacen de cada sensibilidad filosófica un todo orgánico, porque si el uno pone demasiado rigor en su demostración sistemática, el otro en cambio comunica las ideas con flexibilidad y brillantez. Pero si el segundo es por eso mismo confuso, desordenado y excesivo; el primero es diáfano, preciso y sobrio. Y si la frigidéz sistemática cristaliza la idea, el calor intuitivo la derrite para su comprensión.

La índole misma personal de los dos filósofos es un extremo diferente. Los sistemáticos son fríos, metódicos, concisos y por lo general afectos a las ciencias físico-matemáticas por su carácter riguroso. Los intuitivos en cambio son casi siempre dispersos, fragmentarios y frecuentemente poetas. Platón sabemos que lo fue, San Agustín y Pascal no escribieron nunca versos, pero su temperamento poético es evidente. Nietzsche fue también un poeta.

Toda teoría filosófica ha de tener necesariamente estas dos formas para su cabal expresión. Porque lo sistemático y lo intuitivo constituyen en suma las fases trascendente e inmanente de toda filosofía.

El sistematismo ideológico en efecto, trascendiendo a las demás esferas de cultura les da su característica y su significación. No es, pues, una mera influencia la que ejerce la filosofía sistemática en las costumbres, en la política, en la ciencia o en el arte, sino que en última instancia, ella es la que determina la forma de su estructura. Proyectándose a todos los campos de actividad que impregna de sentido la vida humana. La filosofía es quien construye los moldes en los que se funden los contenidos de cultura. Otorga un sello peculiar a la sensibilidad y determina los módulos vitales. Un nuevo sistema filosófico es un nuevo sistema de existencia, es decir, una nueva manera de sentir, de comprender, de encarar el mundo. Se podría afirmar según este concepto, que los grandes sistemáticos, son los que orientan la trayectoria de la vida humana. Sus opiniones son imperativos de acción. Descartes transformó la ciencia y el arte de su tiempo y Kant fue el impulsor virtual de la Revolución Francesa.

Los intuitivos en cambio son, por lo general, desconocidos y poco menos que ignorados en su época Sólo a medida del transcurso de los siglos y cuando comienza a declinar la sensibilidad de la que eran representantes, es cuando cobran un alto valor y acaso después sólo ellos quedan como la expresión más auténtica de su tiempo. Es tan evidente este desconocimiento de los intuitivos por parte de su siglo, que en el mismo Goethe poseemos la prueba. En su época no se lo consideró sino como un poeta, y como a un poeta únicamente se lo valorizó; en tanto que el carácter filosófico de su obra, sólo ahora se perfila cada día con más claridad. Pero una vez que se han afirmado los valores del intuitivo, no declinan jamás. Y éste desde entonces pervive para siempre. Platón y Pascal son eternos; aún nos ayudan a pensar, aún nos descubren facetas

ignoradas del mundo. En cambio Aristóteles, Descartes y el mismo Kant ya no pertenecen más que a los profesionales de la filosofía.

El intuicionismo filosófico es, pues, de valor inmanente. De ahí que perdura siempre a través de todas las mutaciones conceptuales y revoluciones ideológicas que ha producido la mente humana. Y es de valor inmanente porque por encima de los contenidos ideológicos de su sensibilidad, trata de captar la esencia permanente del mundo. Mejor dicho, trata de equiparar su sensibilidad con el sentido interno de las cosas. De ahí que el filósofo intuitivo sea más de todos los tiempos que del suyo propio. Y es de todos los tiempos porque posee esa extraordinaria, diremos esa divina, virtud de impregnar un hálito cósmico al pensamiento filosófico del hombre. El intuitivo anuda la sensibilidad de su tiempo con un cabo de la sensibilidad eterna del mundo, esto es con la realidad universal. El intuitivo es el que traduce los principios de la ideología de su época en lenguaje cósmico. De ahí su dificultad para entenderlo, de ahí también su insondable profundidad. En él encontramos siempre ese resquicio por donde entrevemos el infinito. Por eso cuando leemos a Platón o a Pascal encontramos incitaciones ideológicas de un sentido tan lleno de actualidad, que nos sentimos inclinados a estimarlos, como a la expresión indiscutible de lo permanente. No nos sucede lo mismo con Aristóteles o Descartes, cuya lectura nos cerciora por el contrario de que sus concepciones sólo pudieron pertenecer y ser aceptadas por su época, y de la enorme distancia que hay de su filosofía hasta nosotros. Porque la misión del filósofo sistemático se limita en suma a copiar todos los postulados filosóficos de su tiempo y estructurarlos en un sistema armónico. De ahí la razón por la que el sistemático no pertenezca más que a su época, en la que constituye, por otra parte, el núcleo central y directivo de ella.

Así mientras los filósofos sistemáticos se limitaron a conducir el pensamiento dominante de su tiempo, los intuitivos quisieron penetrar en la esencia oculta de la naturaleza, en el sentido misterioso del mundo. Pugnaron por hallar la verdad universal a través de una sensibilidad particular, lo eterno a través de lo temporal. Los filósofos intuitivos nos causan por eso una sensación de misterio que nos hace presentir a través de su vocablo literal un más allá oculto. Tienen algo de iluminados, de profetas, de visionarios. Pero sobre todo, a despecho del espíritu dominante de su época, tienen algo de eterno, podríase decir que ellos son los grandes iniciados del mundo esotérico. No en balde la humanidad los ha aureolado con un halo de divinidad. A Platón se le ha dado el calificativo de divino. Al autor de la "Civitas Dei" la Iglesia lo ha santificado, no haciéndolo así con Orígenes el sistemático. Por último, no son pocos los que también han hablado del divino Pascal. Así, pues, si la humanidad ha marchado, aunque a veces a pesar suyo, por el camino trazado por los filósofos sistemáticos, a los intuitivos ha llegado a reverenciarlos y hasta amarlos.

Y Goethe fue un filósofo intuitivo. El filósofo intuitivo del criticismo racionalista. Paralelamente a Kant postuló también una filosofía del devenir y de la acción y llegó a determinar, aunque en su lenguaje de poeta, la dualidad existente entre la realidad y el realizarse, entre el ser y el hacer, entre el producirse y el producto. Vio con clara intuición que estas dos faces, en las que se dividía la naturaleza, constituían de suyo dos mundos, en extremo diferentes y antitéticos, que se contraponían, pero que se completaban; porque en última instancia eran la expresión del dualismo necesario en el que manifiesta la vida universal. A estas dos maneras de ser del mundo las llamó Goethe "la naturaleza viviente" y la "naturaleza muerta", cuyas expresiones esenciales serían la energía creadora y la realidad inerte.

Kant también fundamenta su filosofía sobre la dualidad del sujeto y objeto, o mejor dicho del yo actuante y del fenómeno actuado, que se resuelve a su vez en la dualidad universal del mundo de lo que es y del mundo de lo que debe ser. Y de la primacía de éste sobre aquél, es decir, pospone lo que es a lo que debe ser. Mas el mundo kantiano de lo que debe ser no es en realidad otra cosa que un imperativo ético y por ende una abstracción. En cambio la naturaleza viviente de Goethe es la misma energía universal actuando sobre todo. Es la misma vitalidad cósmica que transforma eternamente el mundo. Todo lo que está en permanente cambio, transformación y mutación como la obra humana, las artes, las ideas, la política, pertenecen a la naturaleza viviente, o sea el mundo del devenir. Todo lo estático o inmutable, como el mundo físico que obedece a leyes permanentes, pertenece a la naturaleza muerta, o sea al mundo de lo devenido. Así, pues, la naturaleza viviente es el reino de los seres orgánicos y del proceso de su evolución, y la naturaleza muerta el reino de los seres inorgánicos. Por tanto el mundo de las

formas culturales concebido por Spengler como mundo histórico, pertenece a la naturaleza viviente; y a la naturaleza muerta el mundo de la materia o sea la naturaleza como tal.

Ahora bien. El devenir es positivamente más valioso que lo devenido, porque es la expresión de lo vital; y sólo en la vida se manifiesta lo divino, según el pensamiento goethiano. Así dice Goethe: "La divinidad es activa en lo viviente, no en lo muerto; está en lo que deviene y se transforma, no en lo ya producido y petrificado. Por eso la razón, en su tendencia a lo divino, se aplica a los que deviene, a lo que vive; el entendimiento se aplica a lo producido, petrificado, para utilizarlo". De esto se desprende que aún en la misma actividad humana se diversifican las dos facetas de la naturaleza, ya que según el carácter de esta actividad se sumerge ya sea en el mundo del devenir o en el de lo devenido. Así toda creación está, por esencia, dentro de la naturaleza viviente, y en cambio toda actitud intelectualista, friamente cognoscitiva, se puede decir que pertenece a la **naturaleza muerta**, ya que todo lo que actúa sobre uno de esos mundos está incluido de alguna manera en él. Así en cierta medida el arte es más naturaleza viviente que la ciencia, porque el conocimiento opera necesariamente sobre una realidad hecha. Conocer no es sino captar intelectualmente un fenómeno, es "un mero espejar la realidad", como diría Ortega. Por ende el conocer es más una actitud estática que un movimiento dinámico; es más un ser que un hacer. De ahí que el conocimiento participe en cierta forma de la **naturaleza muerta**; y en cambio toda actividad por insignificante que fuere pertenece siempre al mundo de lo viviente. Por eso Goethe ha preconizado la primacía de la acción sobre el conocimiento, expresando, frente al postulado intelectualista de San Juan, que en el principio era la acción.

Kant también había proclamado el primado de la razón práctica sobre la teórica, que mirada con profundidad viene a ser lo mismo, ya que en última instancia la ética kantiana no es sino concepto de actividad. Así donde Kant dice **Razón Práctica**, Goethe dice **Acción**, concepto que luego se convertirá en **Voluntad** en su discípulo Schopenhauer.

Kant y Goethe constituyen, pues, como hemos visto, dos formas de expresión de una misma filosofía. Con la diferencia que lo que en el uno es abstracción en el otro es intuición vivida. La concepción kantiana es intelectualista, y por ende esquemática; la de Goethe es en cambio el resultado espontáneo y sentido de su vida. El ethos en Kant es un esqueleto, en Goethe una vivencia. La filosofía del pensador de Königsberg fue el fruto de su meditación; la de Goethe el producto de su experiencia interna, como él mismo decía.

Y es así también como sus concepciones siempre separadas aunque siempre cercanas como dos paralelas, se han extendido a través de la historia hasta nosotros, produciendo las dos corrientes filosóficas primordiales del siglo XIX. De Kant han partido Fichte, Schelling, Hegel, el neokantismo posterior, y el pragmatismo contemporáneo, desde William James hasta Bergson. De Goethe partieron Schopenhauer, Nietzsche, Simmel, el vitalismo de Max Scheler, hasta la tendencia historicista moderna de Spengler y Keyserling.

### **El descubridor de la vida**

Este principio activista del pensamiento de Goethe lo condujo a la meditación del problema de la vida, que ha constituido también el objetivo básico de la filosofía de todos los pensadores que han continuado o han seguido su orientación. Los discípulos de Kant por el contrario, casi no se han detenido, sino en forma episódica, en la parte ética que constituye la fundamental de la filosofía kantiana y han puesto más bien todo su fervor especulativo en analizar hasta sus últimas consecuencias los principios de su teoría del conocimiento. Así aunque Kant ha sido esencialmente un filósofo ético, ha influido mucho más profundamente en el dominio de la metafísica: y no ha sido su "Crítica de la Razón Práctica" si no su "Crítica de la Razón Pura" la que ha dado origen a los distintos sistemas filosóficos que han emanado de él.

Goethe que poseía como todos los poetas, un temperamento más sintético que analítico, manifestó siempre un cierto desdén por las discusiones al rededor de la teoría del conocimiento. En su concepto había un problema más básico, más hondo y más presente para el hombre y era el de la vida. Goethe conquista para la filosofía este nuevo objetivo de meditación, este nuevo valor filosófico, tan importante como los más altos, como Dios, la Naturaleza, el Universo, la inmortalidad del alma o la posibilidad de nuestros conocimientos. Se puede decir que por vez primera en la historia de la filosofía el problematismo de la vida se eleva casi a rango de sistema. Afirmar esto no es exagerado. Ni los griegos mismos conocieron este problema en la forma que lo plantea el

pensamiento goethiano. Para los griegos la vida se reducía a un problema ético, a determinados principios del deber humano. Ahora en cambio se trata de contemplar a la vida precisamente fuera de todo contenido ético, desnuda de ese embrollado ropaje de los deberes morales. Se trata de investigar cuál es la esencia de esa función vital y determinar el valor de ella.

Goethe al preguntarse qué cosa era la vida, en qué consistía eso que se llama vivir, no cierra los ojos para sacar la respuesta de la concentración de su pensamiento, como acostumbran hacerla los pensadores sistemáticos. Contempla por el contrario el rico espectáculo que le presenta el inquieto y angustioso trajín de la faena humana. Angustioso porque percibe que toda vida se dirige con ciego impulso a la consecución de un objetivo exterior, que se convierte de hecho en su finalidad. Vivir es entregarse con fervor hacia un algo que en el mundo parece lo de mayor valor. Ese algo es por lo común diverso para cada uno de los hombres. Es ya la ciencia, el amor, el poder o la riqueza. En todo caso, cualquiera que sea el contenido preferido es elevado al más alto rango declarándose como el valor supremo y tal vez único entre todo lo que el mundo comprende. El hombre inconscientemente supervalora una determinada modalidad vital a la que acomoda toda su existencia. Lejos de contemplar al universo con ojos panorámicos y de entregarse por igual al múltiple y variado contenido del mundo se ha dado la primacía a una forma de vida con desmedro de todas las demás. Se podría decir que el hombre ha padecido siempre de un daltonismo espiritual, no ha percibido en el mundo sino una sola coloración, la coloración proyectada por sus anhelos íntimos.

Así la vida humana ha gravitado siempre alrededor de un objetivo único. El hombre se ha instalado en uno sólo de los contenidos del mundo y ha hecho de él su atmósfera y su universo. Para el sabio, por ejemplo, no existe otra cosa que su ciencia. Su mundo lo constituyen sus libros, su laboratorio, sus descubrimientos, nada más. Vivir fuera de todo eso no tiene sentido. Recuérdese que un célebre matemático solía decir que la vida no servía para otra cosa que para aprender y enseñar matemáticas. Para el político, en cambio el Estado lo es todo; lo importante en el universo es la opinión pública, la situación de las finanzas, las leyes y los tratados exteriores. Mas nada de eso tiene existencia para el hombre de mundo, para el dandy, que mira esos afanes con una sonrisa desdeñosa; para él no existen más que los salones, los trajes, las mujeres.

La vida, como se ve, no ha sido más que el resultado de una de esas modalidades que se ha convertido, demasiado imperiosamente, en su núcleo esencial. El hombre ha hecho siempre de uno sólo de los contenidos del mundo el fin último de su existencia, mejor dicho su existencia misma. Vivir era necesariamente estudiar, o amar, o conquistar, o sufrir por la salvación del alma, esto es, someterse a la privación de un valor objetivo, extra vital. Porque la vida no podía ser concebida desnuda de sus objetivos. La existencia desprovista de todo contenido, tomada en su acepción pura y simple, no parecía más que una abstracción. La vida necesitaba para justificarse una finalidad concreta y objetiva, porque se tenía por cierto que en sí misma carecía de valor. En última instancia, eso que se llama el vivir no constituía sino un medio para la consecución de finalidades extra vitales. El fin de la existencia habla de ser necesariamente algo que esté más allá de ella, fuera de ella. Algo que tuviera por sí mismo un valor absoluto. Fuera de una finalidad semejante la vida no tenía sentido. "Hagamos de nuestras vidas —había dicho un griego— como las flechas, que tienen un blanco". Era necesario dispararse hacia la conquista de lo que se supiese más valioso en el mundo, o mejor decir, de aquello que poseyese el esencial valor. Pues el hombre se esforzaba por suponer la existencia de contenidos universalmente valederos. Así vivir era, en resumen, un esfuerzo angustioso por poseer esos valores sustantivos y absolutos que el objetivo contenía, y en cuya conquista el hombre alcanzaba la felicidad suma. Vivir era, pues, en cierta manera trascender de la relatividad vital hacia la conquista de lo absoluto.

De ahí que plantearse el problema de la vida fue en resumen para el hombre pre-goethiano, preguntarse si aquello para lo cual se vivía, era efectivamente de un valor tan supremo que hiciese merecer la pena de vivir. El problema así se orientaba más bien hacia algo que no era propiamente la vida. Por encima del hecho auténtico del vivir, había que analizar el valor y la importancia de esos contenidos objetivos que habrían de convertirse en la finalidad de la existencia. ¿Dónde se encontraba lo absoluto a que el hombre aspiraba? ¿Cuál de los dones de este mundo sería susceptible de procurar la felicidad? ¿Había que entregarse al placer, a la conquista del dominio, a la sabiduría o al amor? Si descartamos las dos primeras finalidades que por su estrecho practicismo no podía satisfacer a un espíritu profundo y anheloso de infinito como Goethe, tendremos que la sabiduría y el amor eran los dos objetivos de más hondas promesas. Por

otra parte podríase afirmar que la ambición de poderío y apetencia de placer están también contenidas en las últimas, pues el conocimiento parecía procurar toda la suma de poder y el amor toda la suma de placeres. Se suponía que el ansia de absoluto sólo podría saciarse con la sabiduría o el amor.

En la época de Goethe eran éstas dos modalidades vitales las que se disputaban la supremacía del mundo, y se pudiera decir que dividían a la humanidad en dos mitades anhelantes: Unos con ansia de saber y otros con ansia de amar. El conocimiento era una adquisición reciente, constituía el gran legado del siglo XVII. El amor era un lejano resabio medioeval, aunque si bien transformado por el renacimiento en cuanto a su objetivo. En la Edad Media, en efecto en aquella época oscura y luminosa, el amor había levantado su imperio sobre la tierra. El constituía el valor positivo y supremo. Todo se valorizaba en relación a él. Fuera del amor nada importante y valioso existía. Sin su fuego sagrado la vida se hallaba desnuda de significación; sin su calor las cosas del mundo no eran sino desolación y caos. Los padres de la Iglesia habían hecho del amor el substratum de espíritu humano, del Universo y hasta de la misma Divinidad. Por eso vivir en el amor era vivir en Dios. Toda la filosofía medioeval es de sentido amoroso, toda ella se puede resolver únicamente por el concepto **amor**. Los filósofos preconizan el primado del amor sobre todas las potencias del alma. Sin él nada significa la acción ni la contemplación. Sin él son sombras efímeras la voluntad y el conocimiento. La fe misma no es perfecta sin el amor: "Modus fidei non est perfectus nisi sit charitate informatus", dice Santo Tomás. Pero aún la misma virtud, el estado seráfico tan supremamente valorado por la Edad Media, no es más que un amor ordenado para San Agustín: "**Virtus est ordo amoris**".

Esta consagración universal del amor es la esencia misma del cristianismo. Cristo fue la expresión suprema del amor. Cuando El dijo: **Ego sum vis, veritas et vita**, pudo haber añadido: **quia sum amor**, ya que soy el amor, puesto que soy el amor. **Charitas**; he ahí resumida en una palabra la religión cristiana y como el cristianismo constituyó el núcleo central de la Edad Media, irradió su luz hacia todas las modalidades vitales de la época. Se combatió por amor, se estudió por amor, se vivió en suma por el amor y para el amor únicamente.

Mas esta inquietud amorosa que en la Edad Media tenía por objeto a Dios, se convirtió en el Renacimiento en amor a la Mujer. De ella se esperaba obtener esa felicidad que el hombre en vano había buscado tan lejos. La **vita beata**, que era un don del místico, debía ser también conquistada para el siglo. Pero en una devoción hacia algo más presente y más concreto: en una devoción hacia la belleza encarnada. El **verbo** fue sustituido por la **forma**. La mujer ocupó casi el lugar de Dios. Ya no se escribieron conceptuosas y hondas teologías. Se esculpieron en cambio las armoniosas formas femeninas y se pintó su carne rosada y palpitante. Se hizo de la mujer una verdadera divinidad y se le consagró toda la existencia. El goce de su amor fue el supremo bien. Y desde entonces la vida humana no tuvo otro objetivo que la adoración de la mujer y la conquista "de sus favores amorosos.

El Racionalismo hizo virar la veleta de la humanidad hacia otros rumbos: pues cuando el siglo XVII descubrió la razón, pasó entonces a primer término el conocimiento. Descartes definió al hombre como un **ens rationalis**, como un ser pensante y nada más, proclamando a la facultad cognoscitiva como la esencia del espíritu humano. La filosofía de Descartes no es en suma sino conocimiento puro, ansia de saber y poseer concientemente el mundo. La razón extendió su dominio sobre todas las cosas. El pensamiento se constituyó en la facultad divina por excelencia. Ya no se concibió a Dios como un puro amor, sino como un pensamiento puro. Se hizo del culto de la razón una verdadera religiosidad. Hubo mártires del conocimiento, como antes los había habido del amor. Se habló del templo de la ciencia y de la diosa razón. Pascal determinó sentenciosamente que la única dignidad humana residía en el pensamiento. Se evidenciaba, por j lo tanto, que la dedicación a la ciencia, debía ser la única forma de existencia digna por entero del hombre. Este habría de hacer del estudio y la sabiduría el fin supremo de su vida.

El amor y el conocimiento constituían, pues, los dos valores vitales más altos en la cultura occidental de la época de Goethe. El hombre habría de poner su vida al servicio de uno de estos dos valores si quería dar una finalidad a su existencia. Debía dedicar sus afanes a la consecución de uno de ellos si deseaba que su vida no careciese de sentido. Vivir para el amor o para la ciencia, he ahí el gran dilema que había de plantearse todo europeo necesariamente. Entregarse a la sabiduría o al amor. Ser un Sócrates o un Don Juan, aunque no en el concepto que da Ortega al dilema.

Mas se puede decir, por otra parte, que estas dos finalidades no son exclusivas de la época de Goethe, pues en suma encontramos que ellas radican en el fondo de todo el trajín vital de la historia del mundo. Nada es más grato para el hombre que el amor, nada entrafía mayores promesas que la sabiduría. El conocimiento y el amor son los objetivos esenciales del anhelo humano, y se dirían que anidan en el fondo mismo del espíritu. El psicoanálisis ha demostrado, en efecto, últimamente que la libido y la voluntad de potencia son los dos impulsos primarios de nuestra subconsciencia. Ahora bien, la libido en el plano de la cultura se resuelve en amor y la voluntad de potencia se resuelve en ansia de conocimiento, como medio esencial de dominio(1) (1) "Savoir pour prévoir, afin de pouvoir", como diría Comte.) El apetito ciego se trueca en anhelo consciente. Porque entre todos los contenidos del mundo nada fuera del amor y la sabiduría parece susceptible de saciar nuestro espíritu ansioso de infinito. Esperamos ingenuamente que el amor nos ha de conceder el estado de gracia de la felicidad, y que el saber nos ha de proporcionar el dominio del mundo. Por eso la humanidad se entrega afanosa ya sea a la conquista de las promesas del amor o a la posesión de los dones de la sabiduría. El libro y la mujer son los dos demiurgos que hacen vivir al hombre.

¿Mas estos ídolos a los que el hombre consagra su existencia, serán en realidad portadores de lo absoluto que el mundo contiene? ¿La sabiduría y el amor son, como esperamos, emanaciones de la divinidad, a través de las cuales podremos entrever el infinito? ¿Será susceptible que el amor nos proporcione un permanente estado de ventura y el estudio un saber cierto y esencial? ¿Podremos llegar a un absoluto conocimiento del mundo. a descubrir su último secreto y a dominar el Universo? ¿No nos hará ver nuestra esperanza un vano espejismo que termine en una trágica desilusión? ¿No será el amor una añagaza?, ¿no será la sabiduría una simple ilusión? Goethe fue el primer hombre que concibió la gran sospecha. Con mirada sagaz contempló los dos ídolos y se encaró con ellos. Así al sumergirse en estas dos modalidades de existencia quiso ante todo desentrañar ese su hondo misterio, para poder valorar, de una vez para siempre, su sentido. Investigó la sabiduría y degustó el amor, y luego exprimíó en dos libros todo el amargo jugo de su experiencia.

Mas apartándose de emprender un análisis filosófico, Goethe prefirió hacer una síntesis poética. En lugar de acumular pensamientos abstractos, creó personajes concretos que realizaron la representación simbólica de esos dos afanes. Así nacieron el "Fausto" y el "Werther". El "Fausto" es la representación simbólica de la vida como anhelo de ciencia; el "Werther" la simbólica expresión de la vida como ansia de amor. Estas obras resumen los dos objetivos vitales de mayor importancia para el hombre europeo. Y los personajes que han creado, inmortalizados ya, se podría decir que concretan los afanes de toda la humanidad occidental(1) (1) No en balde Spengler ha bautizado la cultura europea con el nombre de "Faústica". El doctor Fausto es la sabiduría hecha hombre: Werther la juventud en la que se ha encarnado el amor, Los dos nos ofrecen el misterio de su vida, y a través de su drama asistimos a su trágica desilusión. Fausto se queja amargamente de lo inútil de su saber, y añade que un perro no desearía la vida a tanta costa. Werther se suicida. Ninguno consigue la suprema felicidad ansiada. La ciencia es un pozo sin fondo que no se llena nunca: el amor es una bella quimera que no se deja aprehender. Así lo infinito que el hombre anhela no se halla asentado en la sabiduría, tampoco en el amor. La ciencia no llega a ningún conocimiento firme y valedero: el amor no proporciona jamás una dicha suprema. Su imperio no produce otra cosa que angustia y desolación. Goethe por lo tanto lejos de consagrar a esas dos finalidades que se habían enseñoreado de la vida, las desvaloriza, mostrándolas en su desesperante desnudez. Sus dos libros encierran una especie de impugnación a esos ídolos que monopolizan la existencia del hombre, limitando el extenso horizonte de sus propias vivencias.

Mientras Kant escribía su "Crítica de la Razón Pura", e imponía límites al conocimiento humano. Goethe en su "Fausto" establecía también una crítica de la sabiduría, limitando el ansia humana de saber. Parejamente con el "Werther" se esforzó por limitar el ardor amoroso de su tiempo. Estas obras constituyen la expresión de lo que podría llamarse el cristianismo goethiano.

Esta negación de la ciencia y el amor como valores absolutos, dio origen a las dos corrientes románticas del siglo XIX: la aflicción amorosa y la angustia científica. El "Werther" produjo el desconsuelo de Lord Byron, de Víctor Hugo y de Leopardi. El "Fausto" el pesimismo desolador de Schopenhauer, de Hartmann y "de Amiel. Schopenhauer sistematizó el "Fausto" en su "Mundo como Voluntad y Representación", y lo que allá se decía en lenguaje simbólico-poético, él lo expresó en el estilo analítico-metafísico de su filosofía.

En el "Mundo como Voluntad y Representación" demostró Schopenhauer que esa voluntad inmanente del hombre y de las cosas, que se manifiesta en un ansia de trascender hacia algo que está fuera de sí mismo, hacia una finalidad de sentido absoluto, era falaz por su esencia, porque esta finalidad no existía. No había nada fuera del Universo y el Universo no era en sí mismo más que **Voluntad**. La vida humana no era, por lo tanto, sino un anhelo, un ansia, un deseo de algo inexistente. La vida es un esfuerzo doloroso, que si tuviera, empero, una finalidad se justificaría. Para Schopenhauer es por esencia trágica, porque reposa en un engaño.

El "Fausto" trata también de demostrar, aunque en otra forma, la no existencia de esa finalidad extra-vital. El doctor Fausto desilusionado de la sabiduría, recorre el mundo en busca de algo que sacie el anhelo dominante de su espíritu, y no lo encuentra. Mas no por eso niega el "Fausto" la vida. Goethe no arriba a la misma conclusión pesimista de Schopenhauer. Nada menos que eso. Que la vida no posea un fin trans-vital, y que ni a través de la ciencia ni el amor captemos lo absoluto, no es decir que la vida debe ser negada ni destruida sino precisamente lo contrario: que lo único que existe en forma positiva y evidente es esa misma vida, que en el fondo es valiosa. Esto es lo que Goethe trata de significar tan profundamente en su "Segundo Fausto", cuando el héroe próximo a morir contempla el espectáculo de la vida, y, a despecho de todos sus sinsabores y amarguras, exclama: "Aún podría yo decir en este instante: ¡Detente todavía!, ¡eres tan bello!". .

El "Fausto" es, pues, un libro que afirma a través de su negación. Es formalmente negativo pero de un hondo sentido positivo. Schopenhauer no comprendió el "Fausto"; no vio que por encima de esas negaciones se afirmaba un nuevo valor, y es por eso que su obra llegó a un absoluto pesimismo. "El Mundo como Voluntad y Representación" no es otra cosa que la estructura filosófica del "Fausto" en su aspecto negativo.

El hecho de que la existencia no contenga nada absoluto no es una razón para negar el valor de vivir. La vida es relativa ciertamente, pero en su misma relatividad, radica su absoluto. La vida es un inmanente y a la vez un trascendente devenir; es un cambiar, un renovarse incesante, aguzado, en verdad, por una insaciable voluntad. Vivir es anhelar. Pero de esto no se infiere que sea sufrir, porque el deseo no es en sí mismo doloroso, como pretende Schopenhauer. El dolor nace con la desilusión del objeto de la voluntad, pero no en la voluntad misma.

El valor de la vida, por otra parte, no se refiere al resultado cuantitativo de placer y dolor; es de un orden más hondo. Hartmann fracasa en su ingenuo intento de desvalorizar el vivir por la desproporción de placeres con respecto a los dolores humanos que acusa su balanza farmacéutica. El valor de la vida es inmanente, y se puede decir, con lenguaje nitzscheano, que está más lió del dolor y el placer. Aunque la vida no fuera sino un continuo **padecer** de desdichas y amarguras, antes que el hecho de padecer, se presentaría a nuestra conciencia hecho de **vivir**. Por eso se equivocan por igual los hedonistas y los estoicos. La sabiduría de la vida no Consiste en gozar, ni tampoco en abstenerse del goce. La felicidad no es la dicha. Eso que llamamos felicidad, es en suma sino la conciencia presente de sentirnos vivir. La vida con todo el cúmulo de sus desdichas es cara para el hombre. Aún en el más triste de los hombres hay siempre un enamorado de la vida. El mundo es grato para la humanidad, y ella en su fuero interno así lo reconoce. Goethe solía decir a Schopenhauer: "Si tú quieres complacerte en tu propio valor, te es menester también conferir un valor al Universo".

Goethe así al desvalorizar el amor y la sabiduría, desvaloriza la existencia, sino por el contrario le confiere su verdadero valor, que está en sí misma y no sus objetivos. La vida no arranca sus valores de los contenidos de que se nutren sus vivencias. Si la ciencia, amor o el placer, son valiosos para nosotros, es porque nuestra vida les irradia ese valor. Fuera de la vida nada valen. No es que el hombre se interese por las cosas porque éstas son valiosas, sino precisamente lo contrario. Las cosas son valiosas porque el hombre se interesa por ellas. Se ha creído equivocadamente que lo importante eran los contenidos exteriores y no la propia existencia, y se ha sobreestimado pecaminosa mente a ciertos conceptos juzgándolos de valor universal, de valía absoluta. Siendo así que fuera del interés que nuestra vitalidad concede al mundo, el mundo permanecería incoloro de toda significación. Fuera de nuestro interés nada hay valioso. El valor de las cosas no es objetivo, es eminentemente subjetivo. Ya lo decía Nietzsche: "Nada en la naturaleza tiene valor en sí, no tiene otro valor que el que le atribuimos".

La vida humana consiste, pues, en un perenne juego de estimación y desestimación de los contenidos del Universo; consiste en interesarse por las cosas y darles un valor. Vivir es un valorar,

en suma. Pero lo importante en este hecho es la valoración y no el valor que de ella resulte; dicho de otro modo, lo importante es la vida y no aquello que le sirve de objeto. "Cuanto más lo pienso — decía Goethe— más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida". La vida es ponderable por sí misma. Y no es meramente valiosa, sino que constituye el supremo valor. La vida es de suyo el único valor positivo, y la fuente única de toda posible valoración. Este es el magno descubrimiento de la filosofía goethiana.

Y como Goethe ha concretado siempre sus situaciones en obras poéticas, nos presenta en su "Wilhelm Meister" la expresión simbólica y hondamente sutilizada de este concepto. El "Wilhelm Meister" es la consagración del valor vital y por eso es quien sabe su obra cumbre; la obra que hace culminar su filosofía en una suprema afirmación. El "Fausto" y el "Werther" son libros negativos; el libro eminentemente positivo que ha escrito Goethe es el "Wilhelm Meister". Esta novela escurridiza y difícil, de un cierto esoterismo psicológico, aunque tal vez no metafísico, es una especie de autobiografía subjetivada y poética de Goethe. Es cierto que en "Poesía y Verdad" ya nos representa su vida bastante poetizada, pero no obstante el exquisito esteticismo con el que colora su existencia, "Poesía y Verdad" no es sino una autobiografía plenamente objetiva, una copia de la modalidad en la que se ha plasmado su destino. El "Wilhelm Meister" es en cambio por así decirlo una pintura de Goethe interior, tal vez del Goethe ideal. Es la representación simbólica del hombre en sus afanes y sus luchas por conquistar el universo. Fausto no es más que un sabio, Werther simplemente un iluso enamorado, en tanto que Wilhelm es un hombre cuya plena vitalidad la prodiga en todas direcciones. Pero lo que más se subraya es esa vitalidad proteico y multiforme, que hace del héroe un hombre siempre nuevo, aunque permanezca en el fondo siendo el mismo. Es, pues, el valor integral de la vida lo que esta obra expresa de una manera tan profunda; y aún se podría decir que por encima del personaje mismo, por encima de Meister, es únicamente el hecho de vivir lo que se pone de relieve. De ahí que esta novela sea compleja, retorcida, caótica, a veces excesiva, como la vida misma.

El "Wilhelm Meister" deviene tan oscuro (1) (Goethe en una de las conversaciones con Eckermann se refiere también a un carácter enigmático de su novela, r expresando que ni él poseía la clave para su comprensión.) porque alude a un concepto que tomado en su sentido abstracto es difícilmente comprensible para el hombre. En efecto, el concepto vida abstrayéndolo de sus modalidades llega a ser poco menos que ininteligible para la mente humana, que está acostumbrada a relacionar siempre el vivir, con los objetivos que la llenan, La vida como concepto puro es de una honda abstracción, y esto porque se refiere a una realidad demasiado concreta; a una realidad que no podemos captar porque ya poseemos de antemano, que no podemos ver ni analizar porque, por decirlo así, se halla dentro de nosotros, ya que nuestro vivir es el supuesto previo de toda intelección.

De ahí por qué la vida desnuda de sus contenidos haya parecido siempre al hombre vacía, sin sentido y sin objeto, teniendo, por ende, que recurrir a la ciencia, a la política, a la economía o al amor, para concederle una finalidad. Hoy vemos que la vida para su comprensión no necesita ningún fin fuera de sí mismo, porque ella es fin en sí. La finalidad de la vida es de orden inmanente, no trascendente. "Lo que importa en la vida es la vida, y no un resultado de la vida", decía Goethe. El error ha consistido en querer imponerle finalidades extrañas, contradiciendo su naturaleza; en querer convertir en objeto central de la existencia un simple contenido de ella; en querer hacer ya sea del amor o de la ciencia un universo aparte. Goethe escribió precisamente el "Fausto" y el "Werther" para subrayar la inutilidad del sacrificio de la vida en pro de la sabiduría o del amor. Sacrificar la vida por el amor es una locura; sacrificarla por la ciencia es una necedad. No es una finalidad ultra-vital la que presta sentido y la existencia, ésta tiene en sí misma ese sentido y hace un fin de sí misma.

Este descubrimiento del valor formal de la vida, de la vida como valor independiente de todo otro contenido es el principio filosófico más trascendente de la época moderna. En el siglo pasado no se llegó a comprender lo que esta creación significaba. El espíritu sistemático de Schopenhauer necesitaba una finalidad concreta; un término absoluto al que se arribase después de la existencia; una meta super-vital y trascendente. Como no la había ni la podía haber, según demostró, tan profundamente en su "Mundo como Voluntad y como Representación", Schopenhauer arriba a la conclusión de negar la vida; pues una finalidad virtual y de orden inmanente era que el misántropo de Francfort no podía comprender. Fue necesario que Nietzsche, el espíritu más vidente, la mente más intensiva, el intelecto más penetrante y agudo de los últimos tiempos abarcando en toda su plenitud el descubrimiento goethiano, preconizase la afirmación

primitiva de los valores vitales sobre los cognoscitivos, éticos y estéticos, para que nuestra época estableciese su gama valorativa fundándose en el diapasón del valor vital. Esto es lo que m Nietzsche llamó la transvaloración de todos los valores.

## El hombre

Mas esta certidumbre del valor específico de la vida, no fue en Goethe una conquista intelectual, fruto de meditaciones filosóficas, a la que después hubiera comportado su existencia, fue más bien el resultado espontáneo de su vida. Goethe no delimitó sus actos a un sistema de ideas preadquirido; sucedió lo contrario, los conceptos se fueron moldeando a merced de su diario vivir. La acción no era en él nunca copia de la idea, las ideas eran más bien una imagen de la acción. Así tenemos que en Goethe no fue su vida una consecuencia de su filosofía; fue su filosofía una consecuencia de su vida. Porque para Goethe antes que el pensar está siempre el hecho de vivir. Todo su genio é llega a condensarlo en su existencia. Lo admirable es esa su vida proteica, multiforme, polifácica, esa vida que sin embargo de no tener nada de heroica ha dejado tan atónito al mundo. En efecto es tan enorme la producción bibliográfica que analiza ese vivir goethiano, que casi por sí sola podría formar una biblioteca, pues debe ser raro el escritor que no se haya dejado seducir por esa panorámica existencia. Lo que interesa en Kant son sus ideas, lo interesante en Napoleón son sus hazañas, en tanto que lo que cautiva en Goethe no es tanto su producción intelectual como su vida. Así Goethe no tiene casi comentaristas, críticos, glosadores; no tiene casi exclusivamente más que biógrafos. ¿Qué es, pues, lo que llama tanto la atención en esa vida, siendo así que ella no tuvo en verdad nada de extraordinario?, ¿por qué la humanidad se siente tan fascinada por ese vivir?

Porque ante Goethe nos encontramos con el acontecimiento vital más insólito que ha ocurrido quien sabe en el mundo, y no porque él contenga nada de sobrenatural ni antihumano, sino precisamente porque es el ejemplar de vida más profundamente humana de que tengamos noticia. ¿Por qué insólito entonces? Habrá de preguntarse. Pues por eso mismo, ¿por qué no hay nada más insólito que una vida plenamente humana. Es verdad que este término "vida humana", confundido hasta hoy con el cúmulo de esos vocablos de sentido elástico que se emplea cuando las ideas faltan, parece verdaderamente un término equívoco. Pues qué se podrá objetar, ¿acaso todos los hombres no viven una vida humana? ¿Es que existe una modalidad vital peculiar, ejemplarizadora y que pueda servir de norma para todas? ¿Es que hay vidas más humanas y otras menos humanas? Se diría que el solo enunciado de estos conceptos entraña ya un absurdo, porque suponiendo que exista un modo ejemplar de vida humana, ella no constituiría sino una de las infinitas posibilidades vitales del hombre, y en todo caso, erigiéndose en normativa, trataría de limitar las múltiples vivencias, coartando su diversificación y su ritmo cambiante, mutativo, anduloso, que constituye la característica esencial del vivir humano, trataría, en una palabra de hacer a la vida menos vida, o mejor dicho no vida.

Y sin embargo no es así. Existe contra todo lo que pudiera suponerse, una vida típica, protoplasmática. Más este modo de existencia lejos de estrechar y limitar el radio vital del hombre, quiere más bien ampliarlo, extenderlo hasta el infinito. Concretemos por lo tanto la cuestión, ¿cuál es la diferencia entre lo que puede llamarse **vida humana** por antonomasia, y la que no lo es? La diferencia es muy simple y a la vez muy compleja, muy sutil, pero muy esencial. Al hablar del concepto "vida" ya lo hemos enunciado. Hemos visto que el vivir general de los hombres, y que yo calificaría de antihumano, se ha caracterizado siempre por una reducción de horizonte hacia un pequeño ángulo del mundo, buscando una finalidad concreta, estrechando el círculo de las vivencias y encajonando, por lo tanto, la existencia hacia un derrotero único. La vida típicamente humana es en cambio aquella que no limita el radio de su acción hacia un objetivo único, ni circunscribe su vivir hacia una dirección determinada. La vida netamente humana no tiene preferente estimación por ninguna modalidad de la existencia, ya que siendo el núcleo de sí misma, esparce su actividad, como una fuerza centrífuga, en todas direcciones. Porque lo característicamente humano es el anhelo de totalidad, el ansia de universo.

Esto es tan evidente, que la diferencia del hombre con el animal no es en resumidas cuentas otra, sino que siendo el hombre la expresión de lo general, el animal lo es de lo particular. El terne y la hormiga no conocen del mundo más que las cámaras subterráneas de su construcción, ese es todo su universo; en el hecho de trabajarlas cotidianamente está concretada

su existencia. Toda la ciencia del pez se reduce a saber nadar, toda la del águila a saber volar, toda la del gamo a saber correr. El loro imita el hablar y el mono el hacer gestos. La industria de la abeja se circunscribe a producir miel y la de la oruga a hilar la seda. El perro resume su moral en ser leal; el gato es felón y el zorro artero. En suma el animal está condenado a no vivir ni conocer más que una mísera partícula del mundo. Ese es su destino trágico, que no puede en modo alguno trasgredir.

El hombre, por lo contrario, representa la conquista de lo universal. Totalidad de posibilidades cognoscitivas y creadoras; totalidad de vocablos y de gestos. Se podría decir que el hombre es la síntesis de todos los animales y aún de todas las cosas. "**Homo est quodammodo omnia**", escribía Santo Tomás de Aquino, y Aristóteles decía también que "en cierto sentido el alma humana es todo". De ahí que lo humano es universalidad por definición. Por eso se llamó Humanismo aquella generosa tendencia que, con Erasmo, Camerino, Vives, Marcilio Ficino y Pico de la Mirándola, quería hacer del hombre, por la copia de sus conocimientos, un pequeño universo. Vivir humanamente es, pues, vivir panorámica mente, por así decirlo; es captar todas las modalidades de la vida en las infinitas formas del actuar y del saber, en el mismo sentido de ese "aspirar a la cultura" de que habla Max Scheler, y que "significa buscar con clamoroso fervor una efectiva intervención y participación en todo cuanto, en la naturaleza y en la historia, es esencial al mundo".

Desgraciadamente los hombres desconocen con marcada frecuencia ese precioso don que es la extensión de sus posibilidades, y en lugar de ampliar su círculo vital, tratan siempre de restringirlo encausándolo hacia una sola actividad. Así el hombre que es universalización mata con este exclusivismo lo que hay de humano en él. Porque esta actividad única llega a enseñorearse de toda la existencia y condiciona la estructura de su ser personal. El profesionalismo moderno es la expresión más típica de esto que se pueda llamar la deshumanización del hombre. El que se especializa en una determinada actuación, no sólo limita el radio de sus conocimientos y de sus creaciones, sino también el radio de sus sentimientos, de sus pasiones y de sus voliciones, terminando por no ser más que la personificación de su trabajo. Así el médico, por ejemplo, adquiere frecuentemente una psicología peculiarmente cerrada, desde la que contempla al mundo como una inmensa clínica, y la historia como una fisiología social, con sus épocas patológicas correspondientes. Todo lo juzga desde su posición de médico, con un criterio singular y hasta con un especial vocabulario. No lo abandona la medicina ni en el teatro ni en el salón; su saber clínico está siempre presente tanto en el diálogo familiar, como en la declaración amorosa. En tal forma llega la medicina a condicionarlo que hablando propiamente ya no es un hombre, es simplemente un médico. Lo mismo cabría decir de todas las otras profesiones. El hombre actual consagra su existencia a una simple modalidad de ella misma. Limita, restringe su vida. Sacrifica su humanidad a su trabajo, y en lugar de ser un hombre con toda plenitud, no es más que un obrero. Es ya abogado, o ingeniero, o carpintero, o sastre, es todo, menos un hombre.

De tan pavorosa evidencia es esta deshumanización del hombre actual, que causa asombro el pensar que aún no se hubiera reparado en ella. Pero lo más singular es que esta depresión de la plena vitalidad coincide precisamente con el predominio de la concepción vitalista en las ciencias filosóficas de la actualidad. Mientras por un lado la filosofía goethiana, por intermedio de Nietzsche y sus discípulos —Simmel, Max Scheler, Spengler, Keyserling— se impone el pensamiento contemporáneo por otro lado el hombre está cada día más alejado de Goethe.

Porque como decíamos al comienzo, Goethe es la expresión de la más auténtica humanidad. Fue quien sabe el único, entre todos los hombres de cultura moderna que no sacrificó, ni por breves instantes, la plenitud de su vida a una sola de sus modalidades. La tan celebrada armonía goethiana no consiste después de todo sino en que siempre supo guardar un perfecto equilibrio entre todos sus actos, y no dio jamás la primacía a ninguno. La importante para él, como ya lo hemos dicho, era siempre su vida y no un producto o resultado de ella. Por lo tanto lejos de restringirla a una sola actividad la prodiga en todas direcciones, lanza su existencia al infinito, como él mismo dice. Siente curiosidad por todas las ciencias, quiere gustar todas las voluptuosidades y quiere penetrar en todas las formas de la vida por muy extrañas que ellas sean. No halla cosa alguna en el mundo que no sea digna de conocerla y poseerla; no halla instante alguno que no merezca la pena de vivirlo. Así se entrega a la totalidad, universaliza sus vivencias: Medita todas

las ideas, siente todas las pasiones, conoce posiblemente todos los vicios y es capaz de todas las virtudes.

Pero lo digno de subrayarse siempre en su existencia es el hecho de que no otorga nunca, como ya lo dijimos, preferencia alguna por una determinada actividad. La vida tiene el mismo valor en lo grande que en lo pequeño, cuando actúa en hechos trascendentes o insignificantes. La vida, en una palabra, no vale por lo que crea o hace, sino únicamente por ser vida. Goethe que es el primer hombre que se da cuenta de esto, concede igual valía a cualquiera de sus vivencias. Igual gravedad pone cuando escribe el Fausto, como cuando se cala los guantes. Porque en suma la vida universal gravita con idéntica energía hasta en el suceso más humilde. El hombre que no sepa dar la importancia cósmica que tiene el hecho de calarse los guantes, no comprende lo que es la vida.

Goethe no empleó, pues, su existencia en ninguna determinada actividad. No fue propiamente un poeta, ni un filósofo, ni un político. Tampoco fue un sabio. Ser un sabio es cosa muy limitada; frecuentemente los sabios no miran más allá de sus narices. Pero ni siquiera fue un Don Juan. Don Juan tampoco ve más que un ángulo del mundo. Y Goethe quiso contemplar el universo en su integridad toda. Más aún, quiso abarcar el universo dentro de sí mismo. Pugnó por poseerlo en todas sus modalidades y en todas sus facetas. Y es así también como desenvuelve su existencia en forma universal.

Pocos hombres, en verdad, deben haberse interesado en su vida, por tantas cosas como Goethe. En su niñez se apasiona por la poesía a través de Klopstock y Wieland. En la adolescencia se aplica fervorosamente a la lectura, admira a Calderón y a Lope, gusta de Moliere y Corneille, pero sólo adora a Shakespeare, a quien envidia el genio y la gloria. Mas con extraña veleidad deja pronto sus libros y con un grupo de bribones se entrega a hacer bellaquería y media. Entonces comienza a interesarse por la mujer; una Gretchen lo inquieta. Complicado en rateríos de su grupo, sólo por influencia de su familia, se libra de la cárcel. Deja ese mundo y se dedica a esos estudios, marcha a Leipzig a doctorarse en derecho y allí se amplía el horizonte de su visión. Le atrae el arte y la filosofía: lee por igual a Winckelmann y a Kant. Por su gestión de Jacobi estudia a Espinosa y se deja seducir por el panteísmo del judío racionalista. Se interesa por la fisiognómica a través de su amistad con Lavater y por influencia de Herder vuelve a la poesía y al arte. Escribe sus primeros poemas a la manera de Lessing, y cuando se cansa de escribir se pone a pintar. Rompe luego sus pinceles y se entrega a faenas amorosas, engaña a Federica y se apasiona por Carlota. Para liberarse de esa pasión escribe el Werther. Más tarde se entrega a trabajos antropológicos y botánicos y se relaciona con el Barón de Humboldt con quien sostiene largas controversias, cautivado por la zoología y la osteología se consagra al estudio de los huesos intermaxilares. Deja sus investigaciones y se dedica a viajar. Se va a Italia donde se apasiona por el arte clásico, allí adquiere una colección de grabados y de vaciados en yeso, que contemplará siempre entusiasmado. Vuelto a Weimar se une con Christiana de la que nace un hijo. Poco después es nombrado consejero privado de la corte; y escribe "Tasso" y "Prometeo". Le seduce entonces la sociedad, los bailes, las mujeres, y se convierte en un perfecto cortesano; empolva su cabellera y recita ante la corte de la duquesa Amalia poemas de un galante romanticismo. Ama apasionadamente a Lily y platónicamente a Charlotte von Stein, con la que mantiene una correspondencia literaria matizada de toques amorosos. Entre los extranjeros que llegan a la corte conoce a Madame de Staël, mas no se siente atraído por el talento luminoso de la francesa, prefiere la inteligencia serena y reposada de la esposa del canciller prusiano. Entre tanto escribe el "Fausto" y la "Ifigenia". Sin dejar la poesía vuelve sus veleidades a la ciencia; se interesa por la botánica después de una atenta observación de la naturaleza, descubre la ley de la metamorfosis de las plantas. Pero también le inquieta la política; llega a ser ministro del duque de Weimar y en tal carácter asiste a la campaña de Francia. Es monárquico, pero en el fondo le seduce la revolución e intuye que está asistiendo a un acontecimiento extraordinario de la historia. De vuelta de la campaña estrecha su amistad con Schiller, y los dos poetas dedican sus actividades al teatro: ponen en escena "Egmont" y "Clavijo". Luego escribe "Hermann Y Dorothea" Y "Wilhelm Meister". Pero de pronto se siente atraído por la física y publica su "Teoría de los Colores" con el fin de refutar la teoría de Newton. Pero sigue escribiendo el "Fausto", las "Afinidades electivas" y algunas pequeñas obras para teatro. Mas no se detiene en sus papeles y extiende su vista por el mundo, cuyo destino está entonces en manos de Napoleón. En Erfurt logra conocer al Emperador Y dialogar con él. Es en esta entrevista donde Napoleón lanza a propósito de Goethe su frase

célebre. Después de haber sido amigo de Schiller lo es también de Beethoven, aunque rara cosa, no logra entusiasmarlo la música del sordo genial, que la estima compleja, prefiriendo la serenidad de Mozart, a quien escuchó en su juventud. Emprenden luego nuevos viajes por el interior de Alemania. A su regreso comprende que ha vivido bastante y comienza su autobiografía con el título de "Poesía Y Verdad". Lee a Byron, a Víctor Hugo y a Lamartine, y se siente hondamente satisfecho al darse cuenta de que el romanticismo que nace tiene mucho de su obra; lee también al joven Schopenhauer, y es el primero en descubrir el valor de su genio. Como ya no puede ir hacia el mundo, hace que el mundo vaya hacia él, y convierte a su casa de Weimar en una verdadera corte del espíritu, por donde pasan todas las eminencias de Alemania y Europa, entre tanto no da pábulo a su corazón siempre apasionado, y cerca de los ochenta años pretende casarse con una muchacha de diez y siete. Dejando, empero, la ilusoria realidad, vuelve a la verdad poética y termina el "Segundo Fausto". Y luego sintiendo que su vida ha colmado su plenitud, dice un día delante de Eckermann que lo que le resta de existencia lo considera como un regalo. Muere pidiendo más luz, como si se dijera, más vida.

Así Goethe contempla el horizonte de sus días vividos; fue tal vez el único que en el umbral de la muerte hubiera podido exclamar, con los versos de Nietzsche: "¿Era esto la vida? Bueno, venga otra vez". Pues nadie como él llenó tan bellamente su existencia y la amó con tan profundo ardor. Y no es que la de Goethe careciese de dolores, de amarguras y de desalientos infinitos. Sino precisamente porque lo tuvo todo, y porque todo contribuyó a su plenitud. Goethe vivió el dolor y el placer intensamente, vivió la ciencia y el amor, vivió la virtud y el pecado, fue un creador y un soñador al mismo tiempo; fue un laborioso y un contemplativo. Tuvo anhelos vagos y conquistas presentes; tuvo victorias y desfallecimientos. Así nadie mejor que él pudo repetir con propiedad la frase de Terencio: "**Humanus sum et nihil humani a me alienum puto**".

Goethe amó, pues, la complejidad del mundo en sus variadas formas y pugnó por conocer todos sus dominios, pero sin jamás entregarse deliberadamente a alguno de ellos. Siempre supo mantener sobre todas las cosas el imperio de sí. Por eso se ha tenido hasta ahora a Goethe como desapasionado en absoluto, como un hombre que a fuer de insensible había llegado a conquistar la serenidad griega. Pero esto no es verdad. Ludwig ha demostrado recientemente que aquella tranquilidad olímpica que se le atribuía, no era más que un mito y que lejos de eso, hubo siempre en Goethe un fervoroso apasionado. Mas lo característico de esa pasión es que nunca tuvo privilegios. Porque así como ninguna mujer logró adueñarse por entero de su corazón ningún objeto se enseñoreó por completo de su existencia. Goethe lo hace todo sin proponerse nada. De ahí que en él no podemos referirnos con exclusión a obra ni actividad alguna. "No querer ser nada pero querer llegar a serio todo", escribía. No se propone más que ser un hombre. Y en verdad ni esto se propone; lo es espontáneamente. Goethe sentía que estaba en el mundo únicamente para vivir, no para llevar a cabo realización alguna. Por eso él mismo dijo de sus libros que sólo habían sido obras de circunstancias. Pudo tal vez no haberlos escrito y no habría medrado en lo más mínimo su personalidad. Porque Goethe no fue lo que se llama un **escritor**, no fue, rigurosamente hablando más que un **hombre**. Su valor no emerge de sus obras; al contrario, el valor de sus obras brota de él. Goethe no es el autor del "Fausto" o del "Werther", en el mismo sentido que Shakespeare, por ejemplo, lo es del "Hamlet". El "Fausto" y el "Werther" son obras **de** Goethe, lo que no viene a ser lo mismo. Existe en Goethe una ponderación valiosa de su persona que está por encima de sus obras. y que es la que nos subyuga y la que nos atrae.

En este sentido nada conozco que sintetice mejor nuestra actitud ante la figura goethiana, como una observación de Eugenio D'Ors: "La pasión respecto a Goethe —dice— tienta a la blasfemia de renunciar a la propia personalidad. Quisiéramos **hablar** como Demóstenes, **escribir** como Boccaccio, **pintar** como Leonardo, **saber** lo que Leibniz, **tener**, como Napoleón, un vasto imperio, o como Ruelbek un jardín botánico,... Quisiéramos **ser** Goethe".

Y quisiéramos esto, que es distribuir nuestra individualidad esencial, porque intuimos que en Goethe está patente el **Hombre Universal**, es decir que Goethe es la expresión de lo específicamente humano. Humano en el sentido de totalidad, de condensación del universo, Pues Goethe alcanza lo que su Mefistófeles pedía: ser un **microcosmos**. Y un pequeño mundo que se enfrenta al Universo y se nutre de él. Constituyen un **microcosmos** diferenciado de estilo peculiar, dentro del heterogéneo **macrocosmos**. Así el hombre se eleva a la categoría de un demiurgo, de un pequeño dios, puesto que es creador de un mundo. Eso es lo auténticamente suyo, y que ni Dios mismo le puede disputar, como lo expresa Prometeo con aquellas orgullosas palabras: "No

me pueden privar de lo que tengo y lo mío es el círculo que por mi acción se llena: nada más inferior, nada más alto". La creación humana representa no una contribución del hombre para el mundo, sino por el contrario una asimilación del mundo que hace el hombre para sí; es una elaboración con materiales objetivos que enriquece la propia personalidad. Crear no es darse al Universo; es absorber el Universo dentro de sí mismo.

Este convertirse del hombre en un mundo es el verdadero imperativo goethiano en su expresión más esencial y más profunda. Y esto sólo se logra experimentando todas las formas de vivir. A medida que vivimos vamos ampliando y robusteciendo nuestro espíritu. Así vivir no es gastarse, *como* pretende Ortega en uno de sus libros, sino por el contrario, enriquecer nuestro ser personal. Cada vivencia es una nueva adquisición. Al venir al mundo somos una página en blanco que, a través de la existencia debemos llenar de acotaciones de toda índole. Vivir en cierto modo es beber, es absorber las cosas. Vivir es aprehender las esencias del mundo para formar el propio. En este sentido **la vida** adquiere un carácter de substancialización espiritual. Por eso Goethe no se limita a pensar, **vive su** pensamiento, no se limita a amar, **vive** su amor, no se limita a estudiar o a saber, **vive** su ciencia. Y sólo así llega a modelar su existencia hasta hacer de ella una verdadera creación artística, algo así como una construcción arquitectónica, que es la más cabal expresión de su extraordinaria plenitud humana.

Fuera de su valor histórico, tiene, pues, Goethe un valor humano, y de ahí por qué es superior a Napoleón y hasta a Beethoven. Por ese valor humano que nosotros sentimos a su vida *como* la más natural y al mismo tiempo como la más insólita: *como* la vida que ninguno vivimos, pero como la que todos debiéramos vivir. Goethe se erige ante nosotros *como* el símbolo de la plena humanidad: como el símbolo viviente de lo que es ser un HOMBRE.

Por eso pienso que la imitación a Goethe se impone en nuestro tiempo. Imitar a Goethe no es imitar a **un** hombre, sino **al** hombre. Imitar a Goethe es volver a la humanidad, es humanizarse. Y ninguna época está más necesitada de humanismo que la nuestra. El hombre actual se está mecanizando, se está animalizando. Y ha de llegar el día en que esta estructura mecanicista de la sociedad, ha de emparejar al hombre con el terro, conduciendo a la humanidad a su propia destrucción. Por eso presumo que es el momento de volver los ojos hacia Goethe. La imitación a Goethe debe ser el imperativo del momento actual. Pero imitar a Goethe no es seguir al detalle el paso de su propia existencia. Imitar a Goethe es simplemente desenvolver la vida peculiar y propia de cada uno según la morfología vital goethiana. Es vivir panorámicamente. Es huir de todo particularismo y profesionalismo, y entregarse a la totalidad. Es, en una palabra, hacer de su obra y de sí mismo **un mundo**.

La "Imitación de Cristo", escrita en la Edad Media, representa la consagración máxima del amor. En la época moderna debió también haberse escrito una "Imitación de Pascal", que constituyese la consagración simbólica de la ciencia. Y nuestro tiempo también deberá escribir una "Imitación de Goethe" que habrá de ser la consagración suprema de la vida. Y así como el medievo se tendía a ser un **santo** imitando a Cristo, después un **sabio** imitando a Pascal, hoy se tenderá a ser un **hombre** imitando a Goethe.

© Rolando Díez de Medina, 2005  
La Paz - Bolivia

[Inicio](#)