

Alberto Bielschowski

La filosofía de Goethe

S U M A R I O

Goethe y Spinoza. El determinismo. La esencia y perfectibilidad del ser. Sin finalidad. Más allá del bien y del mal. La conservación de sí mismo. Darse es suficiente. Resignación. El amor al hombre. El conocimiento intuitivo. Amor desinteresado a Dios.

De Spinoza a Leibnitz. Goethe y la filosofía kantiana. Reafirmación de Spinoza. La ética y la teoría del conocimiento kantianas. Interpretación espinosista de Kant, Fichte, Schelling, Hegel y Goethe.

El individuo profesa la filosofía que lleva en su intimidad. Resiste toda tentativa de imposición de un modo ajeno de pensar. De ahí que en verdad nadie adopte, propiamente, una concepción del mundo nueva, sino que más bien sienta la realidad, la certidumbre, la evidencia y el desarrollo de aquello que previamente lleva en sí. Si así ocurre al término medio de las personas, con mayor razón le habrá acontecido al espíritu originalmente profundo de Goethe. De haber necesidad de atribuir un calificativo a su concepción del mundo, podría decirse que era, en resumen, espinosista; mas ya lo era con anterioridad a su conocimiento de Spinoza.

De muchacho Goethe se inclina ante el trono de la diosa Naturaleza. Cree, además, en un Dios distinto del universo, pero estas creencias se deshacen durante la juventud. A los 20 años anota en su autobiografía que «es difícil y peligroso obrar separado de Dios y de la Naturaleza. Todo lo que es pertenece a la substancia divina, ya que Dios es lo único existente». Cuando anotaba estas ideas tan estrechamente ligadas a la doctrina espinosista y que, a la vez, constituyen el núcleo de sus convicciones, aun no se reconocía partidario del filósofo holandés, al que sólo conoce por el Diccionario de Bayle. Pero cuando en 1773 se remite a la fuente misma del espinosismo, desborda un entusiasmo por el hombre y por su obra que ya no lo abandonará. Sentirá la atracción de Spinoza en todo instante; será su asilo en las épocas de inquietud y de desaliento; lo acompañará en sus viajes; sentirá su influencia, y lo ha de considerar en sus últimos años, junto a Shakespeare y a Linneo, como decisivo en su formación.

Goethe comparte con Spinoza tres ideas básicas: la unidad, la divinidad y la necesidad de todo lo existente.

NOTA. Este artículo constituye el capítulo V del II tomo de la obra de Alberto Bielschowsky *Goethe sein Leben und sein Werke*. Ha sido traducido del alemán especialmente para esta Revista por la profesora Sra. Maggie Krarup de Gómez Millas.

La unidad y la divinidad del universo no exigían demostración: las sentía e intuía. La impulsiva y sacra vida de la naturaleza aparecía-sele espontáneamente; capta las fuerzas ignotas de ella en sus creaciones y recíproca acción. La visión del mundo infinito se mueve viva en su alma. Y cuando las innúmeras formas, hermanas en los tranquilos arbutos, en el aire y en el agua pasan junto a él, siente la presencia del Todopoderoso, el soplo del amor universal. Como concibe su espíritu cual espejo del Dios infinito, reconoce en sí la unidad de Aquél y de la Naturaleza. Es, pues, el cabal representante del Sturm und Drang, cuyo filósofo llegó a ser Spinoza.

Con entera razón podría decirse que su visión primaria, nativa, que a la vez impulsaba su existencia, era concebir a Dios en la Naturaleza y a la Naturaleza en Dios (1). Lo divino se revela en todos los ámbitos, pero sólo el hombre lo realiza en sí mismo y a través de diferentes etapas; de ello Goethe deduce que las palabras del ser humano son también de Dios (2). «Y una divinidad habló cuando quise hacerlo, y las palabras que ella pronuncia las modulan mis labios» (3). «Como hijos de Dios, adorámoslo en nosotros mismos y en todos sus hijos» (4). «Cuando afirmamos que la mente humana concibe esto o aquello, sólo decimos que Dios tiene esta o aquella idea» (5). «No hablé yo por ella. No, lo que es verdad y lo que es mentira, todo lo ha dicho ya» (6). «Mientras más sientas ser hombre, más te asemejas a los dioses» (7). Y así la veneración propia del ser humano llegó a ser la veneración máxima.

Esta «divinidad universal» es impersonal en Goethe, tal como debía serlo en razón de la identificación de Dios y el mundo. No obstante, sea como residuo de sentimientos infantiles, sea como poeta y hombre, habla de ella cual si fuese un ser personal; también puede atribuirse esto a la carencia de nombre y de concepto, como lo expresó en el Fausto. También Spinoza habla de una voz de Dios. Goethe se aleja del concepto personal de Dios al estimar, junto con Spinoza, que es una idea degradada, con lo que cree concordar con la Biblia, o al menos, con el Nuevo Testamento, especialmente con Cristo. En 1774, dice a Lavater que nadie se ha expresado de la divinidad en forma tan seme-

- (1) Anales 1811, anotado en 1823 o en los dos años siguientes.
- (2) Pfenninger, 26 de abril de 1774.
- (3) Prometeo, verso 110 ff.
- (4) A Lavater, 22 de junio de 1781.
- (5) Spinoza. *Ética* II, 11.
- (6) *La Naturaleza*, 1783.
- (7) *Xenias*, N.º 260.

jante al Señor como lo ha hecho Spinoza. Y cuando Jacobi tildó a éste de ateo, en su obra «Spinoza», Goethe recalcó que le parecía el más creyente (theissimus) y cristiano. Pero si alguien decía que era cristiano separar a Dios de la Naturaleza, se encolerizaba y prefería ser pagano, y gritaba con el efesio Goldschmied ¡grande es la Diana de los efesios!

Quien considere a Dios y a la Naturaleza como una unidad, y reconozca un orden regido por leyes, como lo hacen Goethe y Spinoza, debe llegar a una idea básica del panteísmo: la necesidad. Para esta concepción del mundo, esa necesidad es la razón divina, que lo es porque actúa según el ser eterno e inmutable de Dios, que es verdad y sabiduría absolutas. Si se pretendiera esfumar la necesidad de la existencia y del orden universales, sería menester atribuir a Dios la posibilidad de obrar en contradicción con la razón. Goethe simbolizó en el Prometeo en forma magnífica esa necesidad divina, justo bajo las primeras impresiones que tuvo de Spinoza. En su ensayo sobre Shakespeare, en 1771, al hablar de la pretendida libertad de la voluntad, se dió cuenta de que debido a esa misma necesidad divina la voluntad humana no es libre en el sentido del libre arbitrio.

Esas convicciones surgían de una experiencia personal, que lo hacía sentirse subordinado en su ser y en sus acciones a un poder dominador. «Como impulsado por espíritus invisibles, arrastran los corceles solares el carro avieso de nuestro destino» —escribe en Egmont, y en el Fausto primitivo, «tú tienes razón, pues debo». «Se obedece a las leyes de la Naturaleza—expondrá en su Ensayo sobre ella —y aunque uno no se oponga, se obra de acuerdo con ella, a pesar de actuar en su contra». «No puedes huir de la ley bajo la cual naciste». «Condición, ley y toda la voluntad está en querer porque debíamos, y ante la voluntad calla el arbitrio». «En el interior parece luchar un espíritu para romper el círculo, para lograr el arbitrio en la forma y en la voluntad, pero todos sus esfuerzos se malogran» (Metamorfosis de los animales).

En relación con la teoría de los colores, Goethe declaró: «He sido guiado como el profeta por el genio adonde no quería ir». Esta necesidad interior a su ser era tan visible para los demás, que Jacobi consideró a Goethe un loco poseído a quien rara vez érale permitido obrar reflexivamente lo cual es propio del concepto demoníaco. Schiller declaró que a Goethe no le restaba otra posibilidad que ser espinosista, pues su natural espontáneo y sencillo se destruiría si se volviese a una filosofía de la libertad, por lo cual le dijo que Kant nada podría darle y no le aconsejó el estudio de su filosofía.

En ninguna parte aprehendió mejor Goethe la ley de la necesidad que en la acción más libre del hombre: el arte. La necesidad aparece más clara mientras mayor valor posea la obra de arte. En la de dudoso calidad artística todavía se observan los efectos del libre arbitrio, o sea, no se reconoce ni se siente a la divinidad en la naturaleza y en el ser humano; en cambio, el arte superior no puede apartarse de ese reconocimiento ni de esos sentimientos. «El arbitrio y la ficción se aniquilan; hay necesidad, hay Dios». «La naturaleza divina crea a través de nosotros». «Sentimos inconscientemente esta creencia. Cuando exaltamos el valor de una obra de arte, lo hacemos porque intuimos que es tal como debía ser». Goethe considera su personal talento poético como naturaleza, lo que explica en el libro XVI de «Poesía y Verdad», en términos que equivalen a una exposición de la necesidad en Spinoza.

Spinoza dedujo la perfección de la existencia de la divina perfección de las leyes eternas. Goethe sostuvo una concepción análoga. «Existencia y perfección son lo mismo» —dice al comienzo de sus apuntes de 1784-1786.

Con esa hipótesis el filósofo holandés abandona los fines universales y las causas finales (*causae finales*). Todo lo que es necesario y perfecto, surge así de la naturaleza de Dios; no hay propósito determinado que sea motivo o finalidad en el mundo y en la existencia. Goethe concuerda a este respecto. Las causas finales habíanlo atormentado de manera especial; con ellas se había jugado en la teología, en la filosofía, en el arte y en las concepciones de la naturaleza, en el siglo XVIII. El criterio teológico de la utilidad y adecuación al fin, es decir, el concepto más estrecho que el hombre podía esgrimir para explicar el sentido de los acontecimientos, había prevalecido irrestringidamente. El concepto precario y limitado de causa servía para determinar el origen y el modo de ser de las cosas; asimismo, se apreciaba de acuerdo con él el valor y el derecho de existir de ellas.

Con esta perspectiva Goethe tenía que disentir, sobre todo en lo concerniente a la naturaleza y al arte. La califica de absurda y agradece aun en la vejez a Spinoza que le haya tempranamente enseñado a abominar de ella. La obra natural y artística lleva el fin en sí misma y también su perfección. «Cada animal es un fin en sí; nace perfecto de la naturaleza» —asevera en *La Metamorfosis de los Animales*. «Luchamos juntos a la obra de arte por su interna perfección. Aquéllos (los opositores) piensan en los efectos exteriores, que justamente no preocupan en absoluto al verdadero artista ni a la naturaleza cuando da forma

a un león o a un colibrí.» «La naturaleza y el arte son demasiado grandes para atribuirles una finalidad; no hay por qué preocuparse, pues relaciones hay en todas partes y constituyen la vida»—escribe a Zelter el 29 de enero de 1830.

La idea de fin ha traído al mundo los conceptos de perfección y de imperfección; ha constituido las escalas valorativas conceptuales de lo perfecto y lo imperfecto, lo hermoso y lo feo, lo justo y lo injusto, el pecado y la recompensa. Pero aun situándose fuera del orden universal necesario y perfecto, colocándose en el limitado punto de vista humano, la verdad es que los hechos y las cosas no son buenas ni malas en sí, pues dependen de la relación en que se las considere, por lo que pueden estimarse igualmente buenas o malas.

En esto también concordaba con Spinoza. El *Sturm und Drang* que Goethe libró, fué una lucha contra la medición de los valores estéticos y morales, una vuelta a la naturaleza que no reconoce lo bueno ni lo malo, pues todo tiene su derecho propio. El *Werther*, la expresión más genuina del *Sturm und Drang*, fué una protesta contra el encasillamiento de las acciones humanas dentro de las acostumbradas categorías. Debido a que los seres humanos no examinan las cosas tal cuales son en sí, apreciándolas por su valor y por la estimación subjetiva, surgen los malentendidos, los errores y las luchas. Los hombres se alejan no por las cosas mismas, sino por las imaginaciones, por la forma cómo nos las imaginamos, según Spinoza, o por los «ídolos» o «cuadros errados» como los designó Bacon. Estas ideas tranquilizaron a Goethe, y cuando enfrentaba la incompreensión y la resistencia de las gentes, decíase será un «ídolo», lo que alejaba las preocupaciones.

¿Cómo alcanzar la felicidad en este mundo divino y necesario, que los seres humanos tornan equívoco?

Para Spinoza, la felicidad consiste en lograr que el hombre conserve su ser de acuerdo con su propia naturaleza. Según Goethe, sería la «felicidad máxima de los seres humanos la personalidad».

Pero nace la incógnita: ¿cómo se obtiene el ser propio, la personalidad? ¿Consiste en satisfacer animalmente los deseos individuales? ¿No sucumbe el hombre en el goce de sus deseos? ¿No tropieza entonces con las necesidades opuestas de los demás, reduciendo así su ser y aminorando su desarrollo? ¿No se destruye más de lo que se conserva? ¿Acaso no se pacta con el mundo, no se vive torpe y tristemente, no aparece va-

no el mundo real y verdadero, cuando así se procede? Afianzamos nuestra personalidad, ¿para qué? —¡para nada!—; ¿o jugamos un frío juego con su apariencia? ¿Cómo, pues, lograr realmente nuestro ser?

Cada ser —afirma Spinoza— se mantiene sólo gracias a las leyes propias y fundamentales; son las leyes de la razón que únicamente en parte son divinas. Si queremos conservar realmente nuestro ser, hemos de dirigir nuestros anhelos para reconocer la razón divina que impera en el orden universal. Entonces sólo desearíamos alcanzar, lo en verdad valioso del orden universal, lo que contiene un ser auténtico, un bien duradero, y no lo transitorio, la apariencia y menos todavía lo opuesto a las leyes de la razón.

Quisiera preocuparme tan sólo de los nexos permanentes, escribe Goethe en Italia, para obtener la eternidad de mi espíritu de acuerdo con Spinoza. La vida según la ley de la razón divina, la sumisión a los bienes permanentes del mundo, encierran más que la renunciación al dominio fútil y pasajero de los sentidos y de las pasiones; significa un ser que sólo en la realización de las tareas máximas encuentra su afirmación, a pesar de renunciar a los aplausos del presente y a la participación en los movimientos mundanos. En esa cúspide de renunciamiento está fija la mirada de Goethe, así como lo estuvo la de Spinoza.

Mientras más dura sea la renunciación en un comienzo tanto más dulce lo será en su transcurso. El hombre conquista la paz, la tranquilidad interior, la libertad, la capacidad de trabajar en lo eterno, cuando se libera del dominio tiránico y arbitrario del mundo; de los anhelos estériles y del dolor, del desengaño y de las luchas. Ha alcanzado el máximo sentimiento de felicidad, ha expandido la amplitud de su ser, al afirmar en sí mismo lo más noble, lo mejor, las partes esenciales y verdaderas de su persona.

Por mucho que Goethe haya sentido y reconocido la felicidad de la renunciación, no pudo desistir del goce del momento; por algo era un hijo del universo de cálida sangre. Necesitaba serlo para ser también gran poeta y para llegar a la sabiduría por el camino de las culpas y de los errores. Las pasiones lo arrastraron una y otra vez aún en los últimos años de su vida. Pero siempre, nuevamente, más pronto y con mayor profundidad, retornaba a lo eterno.

*«En lo infinito encontrarse
do el individuo se pierde,
pone fin a los pesares;
renunciar dando de lado*

*a deseos, esfuerzo y lucha,
es un placer inefable.*

*«¡Alma del mundo, penétranos!
¡Que es el unirse contigo
de nuestro esfuerzo la meta;
y así los númenes buenos
y los maestros aspiran
con lo que todo lo crea
a unirse en fusiones íntimas!»*

(UNO Y TODO)

«Del poder que ata a todo ser, se libera el hombre que se domina». Escribía a Schubart el 9 de julio de 1820: «Debería renunciar a mi vida a fin de ser». Con estas palabras profundas Goethe expresa su renunciación. Este mismo motivo vital lo encontraremos más extenso.

La renunciación que exige Spinoza no es monacal, no obliga a que el hombre deje el mundo. Existen en éste muchas alegrías que no entraban, sino que facilitan el acceso al bien eterno —que en Spinoza equivale a la adivinación de lo eterno — a condición de que no lleguen a constituir un fin en sí mismas. Hacen nacer sentimientos y deseos, acrecientan directamente o por intermedio de la individualidad física, el poder del espíritu para reconocer a Dios. En la concepción espinosista, el sabio, por tanto, goza de las cosas; se recupera con las comidas y bebidas moderadas, con el perfume y la belleza de las plantas, con las joyas, el teatro, etc. Es como si Spinoza hubiese presentado a Goethe. «Las verdaderas personas se anuncian» —escribe Goethe en la «*Teoría de los Colores*». Siguiendo al filósofo holandés, expresa en su «Legado»:

*«De la abundancia y de la bendición
goza en forma moderada,
que ha de estar presente la razón
allí donde la vida es por la vida alegrada.»*

Para vivir en conformidad con los mandamientos de la razón, asevera Spinoza, es menester rehuir los afectos negativos; el odio, la envidia, el temor y el dolor impiden la actividad del espíritu dirigida hacia lo eterno. El lema del sabio debe ser «actuar bien y ser alegre».

Sería superfluo demostrar que esas palabras interpretan la concepción de la vida que tuvo Goethe. Pero la de Spinoza es una forma de

renunciación que dista mucho de ser una huída del mundo. Como si hubiese presentado la época de Rousseau, se opone terminantemente al pesimismo (melancholici) que exalta la vida humana solitaria, inculta y rústica. Las personas inspiradas por la razón saben que para el hombre lo más valioso es el hombre, pues es el ser que está más cerca de su naturaleza, y entre los hombres, aquellos que respetan los dictados de la razón. Por lo tanto, para afirmarse a sí mismo, el hombre razonable debe empeñarse en conducir a los demás a la razón. En la misma proporción que obtenga la felicidad vital de sus semejantes, logrará forjarse una existencia en consonancia con las normas de la razón. De esta manera, el hombre razonable hace un bien al prójimo, y llega a ser un Dios para los hombres.

*«Generoso sea el hombre,
bueno y servicial,
al ser superior que presentimos,
así hemos de saludar.
¡Qué su ejemplo nos enseñe,
en El siempre confiar!»*

(LO DIVINO).

Goethe también aquí está de acuerdo con Spinoza. Así lo expresó en este poema tantas veces mal comprendido.

El poder humano es limitado. El mundo externo y lo que el hombre lleva dentro de sí mismo resisten a la razón; carecemos de capacidad para vencer esas reacciones contrarias. Pero es posible sobreponerse al desagrado que proviene de estas circunstancias. Superamos esa molestia interior mediante el reconocimiento de la limitación de nuestras capacidades y, sobre todo, de las condiciones necesarias que la engendraron. «Creamos conceptos indestructibles—dice Goethe en *Poesía y Realidad*—que lo pasajero no anula, sino confirma». De acuerdo con la esencia del arte, Goethe a menudo elevó la poesía de las apariencias singulares a las formas universales. Así se explica su aseveración, a primera vista desconcertante, de que «hubiera transformado los motivos de alegría, de preocupación o de tormento en un poema, a fin de corregir la realidad externa y tranquilizar el ánimo». «Una afección, que es una pasión, cesa de serlo tan pronto como formamos de ella una idea clara y distinta» (Spinoza. *Ética*. Cap. V. prop. III).

De esta manera, el hombre libre de sus pasiones—el homo liber de Spinoza—alcanza ese estado en que ya las cosas no lo entristecén ni alegren, pues se limita a comprenderlas. Este anhelo fué sustentado por Goethe desde muy joven. En él tiene su origen la observación que le formulara Merck, de una minuciosa y paciente comprensión del pensamiento de los individuos, para aclarar y entender amablemente las faltas, pecados y responsabilidades.

Fuera de estas concordancias generales con Spinoza, Goethe tiene otros puntos de contacto con este filósofo. Nos referiremos a dos de ellos.

Spinoza distingue tres tipos de juicios. El de menor valor se basa en experiencias aisladas; la memoria las reconstruye y asocia, siendo fundamento de las opiniones e imágenes. El segundo tipo de juicios enlázase directamente al pensamiento y proporciona conceptos claros y distintos. En cuanto al tercero, descansa en la contemplación inmediata de la verdad, es la cognitio intuitiva, el saber evidente.

«Estas especies de conocimiento van desde las ideas adecuadas (adequata idea) del ser propiamente tal, a los atributos de Dios y al conocimiento adecuado de las cosas». Goethe se impresionó profundamente con esta frase, puesto que él estaba conformado para conocer e interesarse tanto por lo superior como por lo inferior. Estimó que esta frase definía su concepción del mundo. «Estas breves palabras me dan valor,—escribe el 5 de abril de 1786 a Jacobi, cuya oposición aumentaba el espinosismo goetheano—Mi vida entera transcurre en la contemplación de las cosas de cuyas essentia formali pueda hacerme una idea adecuada».

A raíz del descubrimiento del hueso intermaxilar y de su concepción de las metamorfosis de las plantas, tuvo una experiencia que más tarde describió en los siguientes términos:

«Todo descubrimiento es la realización de un sentimiento original de la verdad, que se ha desarrollado en silencio para luego surgir con la rapidez del rayo en un fructífero hallazgo. Es una revelación que se desenvuelve y labora de dentro a afuera, y a través de ella vislumbra el hombre su semejanza con Dios. Es una síntesis del mundo y del espíritu que asegura la eterna armonía de la existencia».

Otra idea de Spinoza que provocó una impresión duradera sobre Goethe fué la siguiente: «El que ama a Dios no puede esforzarse en que Dios lo ame a su vez»¹ (Ética, Cap. V prop. XIX).

Asegura el poeta que estas palabras maravillosas, así como los antecedentes en que se fundamenta y las consecuencias que de ellas se infieren,

despertaron en él riquísimas sugerencias. Indicamos a continuación esos antecedentes:

«El que se conoce a sí mismo y conoce sus afecciones clara y distintamente, ama a Dios y tanto más cuanto mejor conoce sus afecciones» (prop. XV). Es así porque el saber sólo es posible gracias al conocimiento del orden divino y universal; con el conocimiento se opera una liberación de los sufrimientos unidos a las afecciones. «Este amor hacia Dios debe tener el mayor lugar en el alma» (prop. XVI). «Dios no tiene pasiones y no experimenta afección alguna de gozo o de tristeza» (prop. XVII). «Dios, hablando propiamente, no tiene amor ni odio hacia nadie, porque Dios no experimenta afección alguna de gozo ni de tristeza, y, por tanto, no tiene amor ni odio hacia nadie» (1) (Corolario de la prop. anterior). Si alguien anhela que Dios lo ame, entonces desearía que Dios no fuese Dios.

Se adivina en qué consistió el atractivo que estas proposiciones tuvieron para Goethe. En más de una ocasión, al examinar sus afectos, para hablar poéticamente, se había liberado de demonios y de espíritus malignos, tomando así el camino que conduce a Dios; había reencontrado el amor a Dios. Esperó y exigió que éste lo amara, lo cual se deduce de la observación a Klettenberg en la cual señaló que Dios debería haberle ayudado.

Pues bien, ahora se encuentra con las majestuosas y graves palabras de Spinoza: «el que ama a Dios, no puede esforzarse en que Dios lo ame a su vez». Esta proposición coincidía con las relaciones que Goethe mantenía con los hombres, de acuerdo con ese innato desinterés que siempre había practicado. Había dado amor sin esperar retribuciones; las palabras de Filene «si te amo qué te importa», llegaron al corazón. Spinoza lo instaba ahora a volver sobre sí mismo, a pensar en que el desinterés que mostraba en la convivencia humana debía ampliarlo a sus relaciones con la divinidad. El amor de Dios no se manifiesta en forma singular a cada cual, sino más bien en la facultad que otorga al hombre para reconocerlo, y alcanzar así sabiduría y tranquilidad, claridad y paz, felicidad.

En adelante así procedió. Sus oraciones eran ruegos dirigidos a Dios para que le concediese recto juicio, sabiduría. Era un propósito interno que se formulaba. Se comprende, entonces, que Goethe aseverase que el conocimiento de la *Ética* de Spinoza le había proporcionado una visión amplia del mundo moral y material, de una grandeza antes insospechada; en ella encontró el núcleo formativo de su maravilloso ser que antes ha-

(1) El amor de Dios a la humanidad lo incorpora Spinoza a su sistema por otra vía, por la alegría inherente a su infinita perfección. Este amor proviene de Dios. El hombre lo siente sólo por su amor a El. (V. XXXV).

bía buscado en vano. Convirtiéndose en su admirador y discípulo. Su entusiasmo se debilitó más tarde, pero continuó siendo su discípulo aunque no incondicional, pues defendió su libertad para ampliar algunas de sus doctrinas y comprender otras diversamente. Spinoza hízole posible mantener su personalidad en el irrestingido sentido de la palabra.

Aquí está el punto en que Goethe se separa segura y decididamente de Spinoza: el reconocimiento de la individualidad y del derecho y valor inherentes a ella. Si bien en el sistema del filósofo holandés se concede importancia a los elementos individuales, lo cierto es que la tendencia panteísta los deja de lado al hacer desaparecer lo finito en la infinitud. Ante Dios y en Dios el mundo deja de ser autónomo, y con ello los seres y los hombres.

En este sentido, la filosofía de Spinoza debió ceder el paso a Leibnitz. A medida que se desarrolló su individualidad y su poderosa personalidad, Goethe se acercó a la monadología de Leibnitz. Siguió el camino contrario al de Lessing, que comenzó con Leibnitz, y, según Jacobi, terminó en el panteísmo espinosista. Así Goethe habla más tarde, especialmente en relación con las personas, de mónadas, o según la expresión aristotélica, de entelequias, dando especial realce a la idea de fuerza y actividad. La estrecha relación de este concepto con su individualismo, observámosla claramente en su idea de la inmortalidad individual.

Las entelequias son fuerzas. Su modo de ser es actividad, por lo que son eternas. La afirmación «el ser es eterno, ningún ser decae en la nada», lo preocupa personalmente. «Si hasta mi fin actúo en forma incansable, la naturaleza está obligada a mostrarme otra forma de existir cuando mi espíritu no pueda soportar la actual». Pero no todos somos inmortales de la misma manera: la medida de nuestra eternidad depende del grado de la propia individualidad; para ser una inteligencia grande en el fuuro, hay que serlo desde ahora. Hay que agregar la idea de causa, presente en las mónadas de Leibnitz y en las entelequias de Aristóteles, pues ellos también enmarcan su concepción más fina y profunda en la causalidad de la naturaleza orgánica.

De esta manera se realizó en el espíritu de Goethe una curiosa unión entre el panteísmo y el individualismo de Spinoza y Leibnitz. Pero éste influyó a última hora, fué un recién llegado, pues la base del pensamiento goetheano fué siempre espinosista.

Goethe retornó a Spinoza entre los años 1784 y 1786, compenetrándose de su doctrina más profundamente que cuando los años de la mocedad. En ese lapso y durante su viaje a Italia, su concepción del mundo se

completó en lo esencial, afirmándose. Al término de esta época había llegado a conocer bien el arte, el Estado y la Iglesia en sus principales etapas. Había formado una concepción general y no se asombró ni vaciló ante las nuevas doctrinas y realidades. El hombre que a los cuarenta años volvía de Italia poseía el mayor prestigio intelectual de Europa, y es de presumir que no permitiría que nadie lo reemplazara, ni aun Kant, el filósofo de mayor renombre.

Habían transcurrido siete años desde que Kant publicara su obra trascendental, la *Crítica de la Razón Pura*, y Goethe no se preocupó mayormente. En el año de su regreso, apareció la *Crítica de la Razón Práctica*; dos años después, en 1790, la *Crítica del Juicio*. Goethe encontró a todo el mundo interesado en Kant; éste era el centro de las discusiones intelectuales. Debido a Reinhold, el yerno de Wieland, Jena se había constituido en el centro del kantismo. El teólogo y orientalista de allí, Paulus, quejábase de que pronto aun en la gramática oriental habría que ocuparse de la filosofía kantiana, so pena de ser considerado anticuado.

No estaba en el temple gothiano despreocuparse de lo nuevo, aunque temiese las dificultades. Tampoco se acercaba a esas creaciones novedosas con la reconcentrada inquina de Herder, para parar mientes sólo en aquello que podía dar margen a una oposición. Goethe las consideró con naturalidad, reteniendo aquello afín con su individualidad, o que la activaba. Más no podía hacer, ya que Kant no da ni pretende formular una concepción del mundo. Su primera y más importante preocupación es investigar los límites del conocimiento humano. Estudia los caminos que sigue el entendimiento al elaborar las percepciones, conceptos, juicios e ideas, para llegar al resultado de que nunca conocemos las cosas en sí, sino en tanto representaciones. Las ideas con que la razón trata de dar unidad a los conceptos, no provienen de la experiencia. Las ideas de alma, universo y Dios en que culmina el saber humano son principios teóricos, no arbitrariedades de la razón, para los cuales no poseemos demostración alguna. En esto consiste la crítica de la razón pura.

Es cierto que las ideas de Dios, libertad e inmortalidad aparecen como exigencias de la razón práctica, por lo que sólo tienen realidad para el hombre inteligible, es decir, para el hombre que pertenece al mundo moral. Kant habla sólo ocasionalmente de las relaciones entre la cosa en sí y el fenómeno, del hombre inteligible y el empírico (que actúa en el mundo material), Dios y la naturaleza, el reino de la libertad y el de la necesidad. Adelanta presunciones, recalcando que algo determinado no puede expresarse por nuestra razón debido a la falta de medios para hacerlo. Por eso Goethe dijo a Víctor Cousin que la filosofía de Kant era más un método

que un sistema, lo cual era favorable a la posición kantiana. Si Kant hubiera expresado aquellos puntos de vista en forma de sistema, el poeta se habría asustado ante el enorme abismo que lo separaba del filósofo alemán y habría disentido en mucho más que algo.

En Kant, Dios aparece como un postulado de la razón práctica. Lo concibe distinto de la naturaleza y superior a ella. Divide al universo en un mundo aparente y otro real, pero incognoscible. Distingue el hombre moral, incondicionalmente libre, del hombre subordinado a la materia. Todo esto estaba muy lejos de las ideas de Goethe, pues se oponía a su manera de pensar y de sentir, en general, a su comprensión del mundo. No le parecía así a Goethe, que actuaba según inspiraciones diversas y que consideraba esas doctrinas como graves errores que estigmatizaban su naturaleza, de cuyas excelencias el poeta se regocijaba. Debido a que estas diferencias las captó débilmente a causa de las modalidades de la exposición kantiana, no rechazó vehementemente esa filosofía.

El 23 de noviembre de 1801, después de estudiar diez años a Kant y de alternar con kantianos, escribe a Jacobi: «No me avengo con la filosofía cuando ella se dedica a separar, y puedo decir que a veces me ha dañado, al molestar mi desarrollo espontáneo. Cuando une, o más bien, cuando eleva nuestros sentimientos originales y los convierte en apreciaciones profundas y tranquilas, en cuya unión y desunión sentimos una vida divina, aunque no nos sea permitido llevarla, entonces la filosofía es bienvenida para mí». Así, pues, a pesar de la crítica kantiana, se mantiene espinosista. En 1812, escribe contra Jacobi: «Ha dejado de pensar mucho rato y debería pasar el día en vulgares críticas, quien no se da cuenta que el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, el pensamiento y su propagación, son los dos elementos del universo. Siempre lo serán, ambos tienen igual derecho y lo hacen valer, ambos deben ser considerados como representantes de Dios». Involuntariamente juzgaba también a Kant, puesto que éste no atribuye un mismo valor al espíritu y a la materia, como lo hacen Goethe y Spinoza, al concebirlas como aspectos de una misma substancia.

El alma, el mundo y Dios son para él absolutamente reales y no necesita demostrarlas. El mundo y Dios coinciden. La divinidad se manifiesta a diario en su alma. Concibe Dios no como una exigencia del hombre inteligible, ya que al individuo que actúa libremente Dios lo ha dotado con lo mejor. Kant dice que Dios ha dado al hombre tanto la propensión al bien como al mal, pudiendo elegir libremente entre uno u otro,

pero como la tendencia al mal es más fuerte, la elección del bien ofrece dificultades. Este era el único punto de la doctrina kantiana que irritaba a Goethe. Podía hasta perdonar que la libre voluntad actuara contra la naturaleza, pero al discípulo de Spinoza y Rousseau le parecía una falta del filósofo contra sí mismo afirmar que el hombre fuera radicalmente malo. Dijo a Kant que había manchado su capa filosófica pecaminosamente con una mancha del mal radical (7 de junio de 1793).

Con mayor simpatía consideraba la parte positiva de la ética kantiana. El imperativo categórico exige al individuo el cumplimiento del deber el hombre ha de juzgar como virtuosas sólo las acciones que provengan del respeto de las leyes morales. Esta ética era en sí exagerada y restaba atractivo y calor a las actuaciones morales. No obstante, Goethe se alegraba de esto por el freno que pudiese significar para la moral que estaba en boga en Alemania en los años del Sturm und Drang y del romanticismo, a los cuales adhirió en un tiempo. Como enemigo de la Revolución, también érale grato que en una época en que se reclamaban los derechos, Kant recordase sus deberes a la gente. Mas a pesar de su simpatía por el imperativo categórico kantiano, existía una divergencia profunda, ya que eran otras las bases del ideal moral goethiano.

En cambio, había un punto de unión entre ambos. La teoría del conocimiento ejerció una fuerte influencia sobre él. Antes habíase movido en el terreno científico ingenuamente, confiando demasiado en sus sentidos y razón. Las verdades que creía haber encontrado en las cosas las había expresado sin preguntarse cuánto de propio había agregado en sus apreciaciones y juicios, y no las había contemplado desde todos los ángulos en que puede situarse la razón. Ahora, Kant le había llamado la atención respecto de la forma original de nuestro espíritu de ver y comprender las cosas; también le proporcionaba un medio de controlar la exactitud y perfección del modo de pensar el objeto, que él le agradeció. El 17 de octubre de 1796 escribe a Jacobi: «No me encontrarás ya un realista tan extremo. Me ha sido ventajoso conocer otras doctrinas, que aunque no coincidan con las mías, suplementan mi unilateralidad para los efectos prácticos».

Más tarde confiesa que la crítica de su propio pensamiento científico, que había hecho posible Kant, habíale significado un estado más libre, puro y consciente. Para Goethe era más clara la importancia de la teoría del conocimiento, al observar como Kant había llegado a sus doctrinas científicas gracias a ella. Independientemente de la experiencia, este filósofo había extraído conclusiones de sus estudios racionales sobre los principios básicos metafísicos de las ciencias naturales. Según estos principios,

la fuerza de atracción y de repulsión pertenecen a la esencia de la materia, basado en lo cual formuló la filosofía dinámica de la naturaleza. Esta, según él explicaba mejor que la filosofía mecánica la diversidad infinita de las cualidades de la materia.

En estas teorías Goethe encontró confirmada su afirmación de la universalidad de los seres, que a modo de resorte de la naturaleza penetra y vivifica la infinita multiplicidad de sus apariencias. Le es grato desarrollar estas ideas respaldado por la autoridad de Kant.

Mayor alegría le proporcionó la concepción de la polaridad de Kant. Este filósofo expone detalladamente en su *Crítica del Juicio* que en la creación artística y en la de la naturaleza no existe un fin en sí; el arte lo excluye ya que nuestro agrado debe ser sin interés. Si bien coincidía en esto con Spinoza, en la misma obra también desenvolvía su concepción del fin interno del arte. En el arte, la finalidad subjetiva es sentida como forma por nosotros, no concebida a través de conceptos; en los seres orgánicos, la finalidad es vista objetivamente como relación del todo con las partes y de éstas con aquél. En otras palabras, la finalidad es la base de la formación y de la existencia de ellos.

Estas doctrinas guiaron en un principio las investigaciones de la naturaleza orgánica realizadas por Goethe. Mas pronto se aparta de Kant y lo sobrepasa al buscar la planta y el animal primitivos, al intentar descubrir el origen y el tipo de esas especies únicas. Se acerca Goethe a la idea de una forma primigenia para todos los seres vivos, cuando dice que ese ser originario varía y se desarrolla continuamente por transplatación. Kant había calificado a esta «arqueología» de la naturaleza como un loable atrevimiento, pero al mismo tiempo una aventura de la razón, ya que la experiencia no suministra bases suficientes. Goethe no se amedrentó ante el riesgo. «Podemos imaginar un entendimiento no discursivo capaz de *intuir* lo sintético general, que al contemplar un conjunto vaya a lo particular, es decir, del todo se remita a las partes. No es necesario demostrar la posibilidad de este *intellectus archetypus*, pues basta comparar ambos entendimientos, es decir, con el nuestro que es discursivo y necesita de imágenes (*intellectus ectypus*), y considerar, además, la contingencia de su estructura, para que arribemos a la concepción de un *intellectus archetypus*, que no contiene oposición alguna» (1). Goethe interpreta este párrafo a su manera, y continua: «Parece que el autor se refiere a un entendimiento divino. Ahora bien, si en la moral la virtud, o

(1) Al parecer se trata de una cita de Kant, que el autor no especifica (N. del T).

más bien la libertad, y la inmortalidad nos acercan a las regiones superiores, al Ser Supremo, con este intelecto debe suceder lo mismo, o sea, que al contemplar la naturaleza siempre creadora nos sentimos dignos de participar espiritualmente en su producción.»

Goethe da así un salto mortal de la idea kantiana intuitiva de Dios, que el filósofo alemán considera hipotética, al saber contemplativo del hombre, a la ciencia intuitiva de Spinoza, que Kant rechaza como un razonamiento vano. («Vernünftetei»). Se ve claramente que Kant nunca penetró en Goethe y que éste buscó en él sólo aquello que se acercaba a Spinoza y a sus propias ideas. Su fuerte individualidad rechazaba todo lo que le era ajeno. Sólo utilizó su filosofía, por lo cual los kantianos no lo consideraron entre los partidarios del filósofo de Königsberg.

Fichte formaba entre los kantianos. Goethe, ardiente partidario de la naturaleza, encontró antipática esa filosofía sin naturaleza. La antipatía fué también personal, como lo demostró al rebatir el ateísmo de Fichte. Pero en sus *Wanderjahren* se acerca a Fichte en lo concerniente a la educación social tal cual es entrevista en los *Discursos a la nación alemana*.

Más cerca estaba de Schelling, a quien conoció cuando se apartaba de Fichte y volvía a Spinoza. Sobre esta base, las ideas natural-filosóficas de Schelling se encontraron con el Dios-naturaleza de Goethe. La Naturaleza de aquél correspondía a la natura-naturans espinosista, en el sentido en que Goethe la adoraba como madre y se confiaba a ella. También la idea monista de la omnipresencia de la vida en la naturaleza coincidía con las convicciones goetheanas. Aun las vagas analogías de la filosofía natural de Schelling, algo así como un jugueteo sin valor, lo impresionaron por un instante. Especialmente le agradó el paralelo entre la creación en la naturaleza y el arte: en el discurso de Schelling sobre *La relación del arte y la naturaleza* (1807), se afirma una coincidencia como en la *Crítica del juicio*.

En cambio, Hegel le era antipático por su falta de forma. Decía Goethe: «no quiero saber nada de Hegel». Personalmente se sentía atraído por Hegel, y de él escribió en mayo de 1824: «es una flor hermosa de una primavera espiritual en sempiterno desarrollo». El contacto personal los acercó de modo progresivo. Goethe lo apreció más y entendió mejor la filosofía de Hegel.

Se comprendieron en la oposición al subjetivismo y en el respeto a lo objetivo: ambos eran clásicos. Los diferencia el interés de Hegel por el mundo histórico, pues para éste la naturaleza era otra forma de menor valor de la idea. En cambio, Goethe alababa la Naturaleza y su estudio,

pues «tiene que ver con la infinita y eterna verdad», con lo cual otra vez se aproxima al panteísmo de Spinoza y se aleja de Schelling y de su filosofía de la naturaleza.

No obstante, Goethe califica a Kant del «superior cuya doctrina continúa obrando y que ha penetrado más profundamente en nuestra cultura alemana». Esta apreciación demuestra la objetividad de su juicio, pues Goethe se fijó muy bien en que Kant jamás se preocupó de él.

ALBERT BIELSCHOWSKY.