

REVISTA *DE* FILOSOFIA



2

SANTIAGO DE CHILE
1949

REVISTA DE FILOSOFIA

Sociedad Chilena de Filosofía y Universidad de Chile

VOL. I

DICIEMBRE DE 1949

N.º 2

— REVISTA TRIMESTRAL — SEISCIENTAS PAGINAS AL AÑO —

DIRECTOR: Mario Ciudad Vásquez

PRECIO DE LA SUSCRIPCIÓN Chile.....\$ 190.—
ANUAL: Número suelto.....\$ 50.—

REDACCIÓN: Morandé 756

SANTIAGO

INDICE

ARTICULOS:

M. Ciudad:	LA RELACION HOMBRE-MUNDO EN GOETHE	125
A. Romera:	GOETHE Y EL COLOR	151
A. Roa:	GOETHE EN LA HISTORIA DE LAS CIENCIAS BIOLÓGICAS.....	171
R. Gandolfo:	LA VISION RELIGIOSA DE GOETHE	189
J. von Rintelen:	LA IMAGEN DEL HOMBRE EN GOETHE.....	203
A. Bielschowsky:	LA FILOSOFIA DE GOETHE.....	215

NOTAS BIBLIOGRAFICAS:

FRANCISCO ROMERO: <i>Ideas y Figuras</i> (Bogumil Jasinowski).—JORGE DE LA CUADRA: <i>La filosofía de la realidad</i> (Agustín Martínez).—CARLOS HAMILTON: <i>Introducción a la Filosofía Social</i> (Julio Ruiz Bourgois).—SAMUEL GAJARDO: <i>¿Qué es el existencialismo?</i> (Agustín Martínez).....	237
--	-----

LA SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA:

<i>La Sociedad Chilena de Filosofía. — Sesiones de Estudio. — Reunión Extraordinaria. — Programa de Filosofía en los liceos. — Primera reunión anual</i> (Santiago Vidal).— <i>Modificación del Estatuto. — Comunicaciones.....</i>	249
---	-----

LA FILOSOFIA EN LA UNIVERSIDAD:

GONZALO MARTNER: <i>Estructura del orden social en nuestro tiempo.</i> —EDUARDO CORDERO: <i>Descartes y Montaigne: el método.....</i>	259
---	-----

CRONICA:

FESTIVIDADES GOETHEANAS: (Werner Bock).—ACTIVIDADES FILOSOFICAS EN EL PAIS (Santiago Vidal).—EL CONGRESO DE FILOSOFIA DE MENDOZA (Pedro Zuleta y Tulio Lagos).—III CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA.—CONVERSACIONES CARTESIANAS.....	265
--	-----

REVISTA *DE* FILOSOFIA

SOCIEDAD CHILENA
DE
FILOSOFIA

UNIVERSIDAD
DE
CHILE

2

SANTIAGO DE CHILE
1949

REVISTA
DE
FILOSOFIA

UNIVERSIDAD
DE
CHILE

SOCIEDAD CHILENA
DE
FILOSOFIA



Mario Ciudad Vásquez

La relación hombre - mundo en Goethe

SUMARIO

I.—La posición singular de Goethe en la filosofía.—La concepción del mundo contenida en el estilo goetheano de vida.—Weltanschauung y el idealismo objetivo.—La contemplación visual en Descartes y Goethe.—La doctrina del protofenómeno: realidad e idealidad; la intuición sensible y la intuición esencial constitutivas de la visión goetheana del mundo.

II.—El devenir universal: Heráclito y Goethe.—El devenir humano: el individuo como desarrollo; el individuo como proceso de formación; la poiesis goetheana; paso de la subjetividad a la objetividad.—Tres experiencias vitales de Goethe: la aspiración a Dios y el arte gótico (la catedral de Estrasburgo); la unidad esencial del individuo y la naturaleza (ascensión del monte San Gotardo); la humanización de lo divino y el arte clásico italiano (el Jove Ludovisi).—Conclusión.

I.—No es posible acercarse a Juan Wolfgang Goethe según los hábitos mentales acostumbrados en filosofía. La exposición de la riqueza que se recoge profusamente al incursionar en las vivencias primordiales del gran alemán, tampoco puede realizarse de acuerdo con la actitud metódica que siempre se adopta al revisar las doctrinas de algún filósofo. El entendimiento humano carece de la variedad de registro y de la necesaria amplitud para inscribir las voces goetheanas: a lo más capta los ecos conceptuales, pero no las resonancias hondas de esas modulaciones que hacen vibrar la totalidad de los estratos del ser. En este sentido Goethe es absorbente, pues exige aproximársele con la integridad del espíritu; hay que poner en movimiento todos los resórtés de la capacidad de comprensión. De lo contrario sólo es posible aprehender la imagen desdibujada, en la cual restan de los colores primitivos los pálidos rasgos en blanco y negro.

A este requerimiento apremiante, la inmensa obra goetheana suma un peligro cuando se pretende exponer las visiones esenciales del mundo y del hombre que ella encierra. Se supone que en una exposición fiel los datos han de provenir íntegramente de la fuente representada por las obras y las doctrinas que se ponen de manifiesto; entre aquélla y éstas debe darse análoga semejanza a la que existe entre un buen retrato y los rasgos de la persona retratada. Mas, por un raro encantamiento, en el caso de Goethe, de pronto el expositor descúbrese hablando por sí mismo; no sólo de las obras proviene el contenido de la exposición, sino también de la propia intimidad, que de esta manera libera la presión espiritual levantada por el poeta y pensador. El poder irrestringido de sugerir intuiciones promueve estos desenvolvimientos personales, que no obstante poseen un respaldo de objetividad debido a que son elaborados dentro de la inspiración goetheana y como reflejo de sus incitaciones.

Ortega y Gasset y Jorge Simmel, para no abundar en más ejemplos, han sucumbido a la tentación de dejar en libertad la voz interior con motivo de sus estudios sobre Goethe. En el tan conocido *Pidiendo un Goethe*

desde dentro, el brillante filósofo hispánico borda el ensayo en forma magnífica con elementos propiamente goetheanos y con otros un tanto profusos suministrados por el expositor. Es que, según el autor citado, «no hay más manera de salvar al clásico: usando de él sin miramientos para nuestra propia salvación... trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son nuestras pasiones... y nuestros problemas.» Jorge Simmel, por su parte, sin una conciencia clara ni un propósito tan definido, al «proyectar sobre el plano de significación intemporal la vida de Goethe» (1) interpola su propia filosofía en una mixtura espiritual de valiosa y atractiva consistencia. Así, la investigación metafísica más importante de Jorge Simmel, *La visión de la vida*, está contenida en los lineamientos generales en su hermoso y profundo estudio sobre Goethe, que en el otro centenario Ortega consideraba el «único legible». (2)

Las dos observaciones anotadas, a saber el imperativo de comprender a Goethe con la totalidad del espíritu y esa su incitación a no enmudecer, al aporte personal, han de constituir las columnas del pórtico que conduce a nuestro tema, o sea, a la relación hombre-mundo en Goethe.

Si en el caso del gran alemán el entendimiento está capacitado sólo para esclarecer parte—no toda—de su visión filosófica, es porque ésta ha sido más bien sentida que pensada; es más propio hablar de una visión que de una concepción del mundo y del hombre. En las elaboraciones goethianas la intervención de la mente es parcial, puesto que otras potencias de su espiritualidad han ejercido también un influjo considerable. O más bien, esa visión universal ha aflorado a la superficie de la conciencia poética de Goethe como resultado del esfuerzo y de la sensibilidad totales de su espíritu. Habiendo sido creadas esas entrevisiones con la espiritualidad entera, nada tiene de extraño que para entender esas intuiciones profundas sea menester el empleo de la capacidad íntegra de comprensión.

De todas formas, interesa retener que Goethe no ha concebido conceptualmente al mundo y al hombre, sino que más bien ha sentido su ser y su destino. No hay, pues, una doctrina propiamente, sino una intuición de la realidad, una actitud vital ante estos problemas, una experiencia íntima de la esencia de la relación hombre-mundo.

La significativa circunstancia de que Goethe haya entrevisto los problemas relativos a la relación hombre-mundo, pero no los haya analizado

(1) Georg Simmel. *Goethe*. Editorial Nova. Buenos Aires, 1949. Pág. 10.

(2) J. Ortega y Gasset. *Pidiendo un Goethe desde dentro*. Ensayo contenido en *Tríptico*. Espasa-Calpe, Argentina, S. A. Buenos Aires, 1941. Pág. 122.

sistemáticamente, explica el porqué del gran aporte personal indispensable para estudiar y dar a conocer al genio de Weimar. Ha vivido allí donde la claridad racional resplandece débilmente; ha extraído la fuerza y el poder de convicción, más bien de sus sentimientos sobre el hombre y el mundo; más que ver, racionalmente hablando, ha antevisto. El riquísimo material ideológico que Goethe obsequia, por tanto, está compuesto de concepciones filosóficas implícitas, diseñadas vigorosamente, pero sin esa elaboración metódica y discursiva que es esencial a la investigación filosófica. Encuéntrense motivos, sugerencias, velos que se recorren, pero no doctrinas que el pensamiento haya forjado con científica rigurosidad. Su obra está constituida, en este sentido, por novelas, tragedias, dramas, poemas y ensayos. No tienen calidad de tratados filosóficos, mas poseen un contenido y una significación universales fácilmente desentrañables. Es una filosofía en germen, que ha restado en la etapa prefilosófica por no haber sido conceptualizadas las intuiciones primarias que la componen. La forma literaria y el lenguaje poético, además, recluyen esos contenidos ideológicos, objetivos, en el mundo de la realidad concreta, o sea, la visión goethiana, pese a su universalidad, no asciende al plano de las abstracciones, a la esfera de las ideas, sin lo cual no hay filosofía posible.

De ahí, pues, la activa intervención que cabe al expositor de los contenidos ideológicos goetheanos. Debe sembrar en el terreno filosófico lo que el creador del Fausto prefirió dejar en forma de semillas vitales, a fin de que se expliciten, de que se exterioricen las potenciales e incipientes concepciones filosóficas que se albergan en su interioridad. Las verdades intuitivas precisan ser racionalizadas; el análisis conceptual debe liberar esas apretadas vivencias. Extraída de sus cofres vivenciales, hay que proceder a dar unidad, sistema, a esa filosofía en potencia; es necesario encuadrarla en una concepción general. Porque una vez racionalizadas, las intuiciones originarias aparecen necesariamente dispersas, por no estar presente la unidad que la persona de Goethe les proporcionaba, unidad humana que filosóficamente es inaceptable y que tiene que ser substituída por los principios teóricos en que dichos conocimientos se asientan.

Sin embargo, para desentrañar esa filosofía no basta examinar, exclusivamente, las obras de Goethe, pues ello equivaldría a subvalorar la fuente magnífica de información representada por la vida del propio Goethe. Este no vale sólo por sus creaciones, sino también por su significativa personalidad, que por lo demás fué otra de sus creaciones. De los filósofos griegos, Goethe mantiene una estrecha afinidad con Heráclito y Aristóteles. Pues bien, hasta donde sabemos, ni el atribulado pensador de Efezo ni el estagirita han propuesto una concepción del hombre que se des-

prenda de sus concretas existencias personales; no representan un tipo de vida, una forma de vida que pueda ser elevada a una categoría universal; la obra grandiosa de ambos ha consumido la savia vital de dichos filósofos; la objetividad ha arrinconado a subjetividades que pudieron haber sido potentes existencialmente hablando. Heráclito y Aristóteles, desde este punto de vista, no han logrado que sus personales existencias puedan trocarse en ideales de vida que exalten al sujeto. En Sócrates estaba presente aquello que les faltaba, o sea, un modo de vivir que equivalía a una concepción filosófica de la vida y del hombre. Sócrates se ha impuesto en el pensamiento occidental y aparece tan grande no sólo por su filosofía, sino por la universalidad implícita en sus actos, por representar un prototipo humano, un ideal de vida para el hombre. En él la existencia se exalta, se expansiona; los hechos de su vida no están dispersos, poseen un sentido total que los sostiene, así como el hilo mantiene unidas las perlas de un collar.

Aquello que no se advierte en Heráclito y en Aristóteles, que es visible a distancia en Sócrates, estaba presente, asimismo, en Goethe. Kant exige en el primer enunciado del imperativo categórico que el hombre obre «como si la máxima de tu acción debiese ser instituída en ley universal de la naturaleza por tu voluntad.» La forma de vida goethiana, así como la socrática, poseen esa universalidad, pero no a modo de propósito deliberado, de finalidad última que el genio de Weimar haya perseguido a instancias de la obligatoriedad moral, con sacrificio y represión de los impulsos personales. Por una misteriosa transmutación, en la que reside justamente su genialidad, en Goethe lo subjetivo se objetiva, lo personal se impersonaliza. La naturaleza espontánea de su genio, su demonio, ha orientado libremente el curso vital de Goethe; no hay nada preconcebido o impuesto. Se ha reducido a seguir los dictados de su naturaleza íntima, y como era un genio, su alma singular estaba moldeada según los cánones universales. Platón habla de la participación de la realidad concreta en la Idea universal; en el caso de Goethe, podría decirse que la Idea Universal no era su modelo, sino que estaba encarnada en él. El era esa universalidad, puesto que ésta no fué un producto conseguido mediante esfuerzos, sino que sencillamente era constitutiva de su modo de ser. ¡Grandiosa y sorprendente conciliación de la singularidad con la universalidad, de lo real con lo ideal, en el espíritu humano! Si puede hablarse de una personalidad objetiva, habría que hacerlo en el caso de Goethe.

En Juan Wolfgang Goethe es muy visible el compromiso inherente a elegir que la existencia se deslice por un determinado cauce vital. Optar por una alternativa, escoger un género de vida, decidirse por un destino

peculiar, compromete a la humanidad entera, puesto que esa elección equivale a afirmar en los espíritus nobles la validez universal de una bien precisa visión del hombre: justamente la implícita en el destino escogido. La responsabilidad de la elección y la resonancia metafísica en favor de una determinada concepción del mundo y del hombre, en las que tanto insiste la contemporánea antropología existencialista, se destaca desde muy lejos en Goethe.

El mismo parece haber intuido ese sentido trascendente, sobrepersonal, de su personal existencia. En el prólogo de *Poesía y Verdad*, acoge una carta ficticia para explicar la motivación de su principal escrito autobiográfico. El imaginario autor de la carta, pues en verdad escribióla Goethe, señala que «tenemos ya juntas, querido amigo, las doce partes de sus obras poéticas, y al repasarlas encontramos muchas cosas conocidas y muchas ignoradas». Se echa algo de menos; la comprensión resta insatisfecha porque presente que se le escapan nexos vitales; han de existir conexiones ocultas, subyacentes, que enlacen lo que se adivina artificialmente desunido. El ficticio autor de la carta, para poder descubrir los puentes que se sospechan aunque no aparezcan claros, solicita a Goethe que tenga «a bien disponer en la nueva edición sus obras poéticas ordenadas con arreglo a ciertas relaciones íntimas, en orden cronológico, y confiarnos con cierta coherencia las circunstancias de la vida y del ánimo que proporcionaron la materia para las mismas». Goethe accede a la petición escribiendo su autobiografía, esa amplia y limitada relación de su vida que no es propiamente una confesión, sino una autobiografía objetiva. *Poesía y Verdad* la titula, y por admitir una parte poética preponderante y otro de verdad, parecería que no fuese tan objetiva como dijimos. Pero *Poesía y Verdad* significa una «manera de tratar el asunto entre poética e histórica», es decir, la verdad refiérese aquí a la fidelidad histórica, a la crónica objetiva de su vida.

En la conversación sostenida con Eckermann el 30 de mayo de 1831, aseverará que «un hecho de nuestra vida no vale en cuanto a su verdad, sino en tanto significa algo.» La multiplicidad de actos, de hecho significantes en la vida de Goethe, justamente se integran en la significación total de esa visión del mundo y del hombre que está contenida en el sentido que imprimió a su existencia. Eckermann mismo ha sido una oportunidad que Goethe aprovechó para que se escribiera sobre su persona y sus ideas, suministrando él directamente los materiales a través de las famosas *Conversaciones* en las que se explicita la intimidad del gran alemán. Se daba cuenta, pues, del contenido objetivo de su vida y cuidaba transmitir ese mensaje a la posteridad.

La época, los contemporáneos de Goethe, también presintió que un contenido valioso, aunque latente, anidaba en el estilo de vida goetheano. En la Lección Inaugural dictada en la Universidad de Basilea en 1867, en que abordó *El movimiento poético y filosófico en Alemania de 1770 a 1800*, (1) Wilhelm Dilthey expresa que «a medida que Goethe avanzaba en su camino, fué prevaleciendo sobre el interés en sus creaciones poéticas el interés por su persona y su contenido vital. No se trataba de una curiosidad ociosa. La época veía en él como el compendio de todo aquello que la vida puede aportar al hombre. Había encarnado el ideal de vida de su generación; él era a la vez Fausto, Tasso y Guillermo Meister». No ha debido ser únicamente su seducción, el atractivo del genio poderoso, el que ha despertado interés por la persona de Goethe, sino esos contenidos objetivos, esa visión universal del hombre que irradiaba e inspiraba su conducta. O más exactamente, la fascinación ha procedido de esa visión universal realizada a modo de programa vital durante el transcurso de su existencia.

Por tanto, Goethe no es propiamente un filósofo. Más que concebir racionalmente, ha sentido con todo su ser una visión del mundo y del hombre; no ha formulado ideas sistemáticas, sino las ha expresado poéticamente. Esas convicciones íntimas de alcance universal le han permitido moverse en el plano de las vivencias esenciales, o sea, ha escanciado en la fuente de la cual procede toda filosofía auténtica sin ser estrictamente un filósofo.

En su estudio *Poesía y Metafísica*, Jean Wahl llega a la conclusión de que «no sabemos qué es la metafísica ni tampoco qué es la poesía, pero el fondo de la poesía será siempre metafísica, y es muy posible que el fondo de la metafísica sea igualmente siempre poesía». (2) Ese fondo metafísico es singularmente denso y patente a la vez en la extensa obra goethiana, y en él se recorta a modo de eje fundamental la relación hombre-mundo, pues en torno de ella gira su visión del universo y del ser humano.

Si se remonta el cauce espiritual goetheano de sus manifestaciones poéticas y artísticas a las fuentes originarias, se arribará a un mundo misterioso, indiferenciado, en el que caminan sombras espirituales que todavía no han nacido a la vida del arte, de la filosofía, de la moral o de la religión. Existe en ese ámbito, abundantemente, una rica substancia espi-

(1) Dilthey. *De Leibniz a Goethe*. Fondo de Cultura Económica. México, 1945. Pág. 354.

(2) Jean Wahl. *Existence humaine et transcendance*. Editions de la Bacconière, Neuchâtel, 1944. Pág. 97.

ritual, una materia valiosísima que aun no ha adquirido forma; la espiritualidad está naciente en esa instancia, pero todavía no ha advenido a la manifestación concreta de las creaciones artísticas, de las concepciones filosóficas, de los sistemas morales o de las creencias religiosas. El espíritu objetivo, para usar un vocablo de Hegel, está gestándose. Trátase de una actitud vital frente al mundo, de un modo de entender y de sentir la conexión metafísica esencial del hombre y del mundo, del individuo y del universo. Esa substancia espiritual colmada de vivencias e intuiciones, rebosante de ellas, adquirirá forma cuando la conforme la estructura peculiar del artista, del filósofo, del reformador moral o del profeta religioso. Pero antes que esas matrices espirituales la lancen a la vida, es sólo una presentida actitud vital.

La concepción del mundo goethiana hay que entenderla en el sentido de la «Weltanschauung», pero no en la significación originaria que diérale Guillermo von Humboldt al acuñar el término hoy en día consagrado. Para von Humboldt, la «Weltanschauung» designa las formas eventuales, no necesariamente conscientes, de «ver el mundo» de los grupos sociales, o sea, de los pueblos, naciones y círculos culturales. Esa cosmovisión, esa perspectiva de vida, esa concepción originaria de las cosas, también puede alentar en el espíritu del individuo como manifestación de la singularidad de su alma. Son formaciones dotadas de un contenido algo confuso, que aparecen como «un haz retorcido de problemas»,(1), como «una conexión en la cual se decide acerca del significado y sentido del mundo sobre la base de una imagen de él, y se deduce así el ideal, el bien sumo, los principios supremos de la conducta». (2) Es la forma de «ver el mundo».

Albert Bielschowsky (3) ha podido aseverar de Goethe que «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». Suena a paradoja que Goethe haya profesado una filosofía espinosista ante de conocer a Spinoza; pero la contradicción es aparente. Lo que acontece es que la intuición primaria, el modo de «ver el mundo», la «Weltanschauung» es equivalente en Spinoza y Goethe; el contenido vivencial, la significación objetiva de esa substancia espiritual compuesta de esenciales adivinaciones, es similar en ambos. Jenófanes, Heráclito y Parménides, la Stoa, Giordano Bruno, Spi-

(1) y (2) Dilthey. *Los tipos de Concepción del Mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos*. En *Teoría de la Concepción del Mundo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1945. Págs. 136 y 155.

(3) *Goethe, su vida y su obra*. Véase «La filosofía de Goethe», en este mismo número.

noza y Shaftesbury, ven todos según un tipo común de concepción del mundo, que es el de Goethe. Herder, Schelling, Hegel, Schopenhauer y Schleiermacher han formulado doctrinas y sistemas filosóficos inspirados en una actitud vital análoga, han visto del mundo aquello que era visible desde el mismo ángulo en que se situó Goethe. Lo han vislumbrado según una perspectiva similar, y los hallazgos muestran algo más que una cierta afinidad de parentesco.

¿Cuál es la visión del mundo subyacente en esas filosofías? ¿Cuáles los trazos comunes que aproximan a filósofos distanciados por el tiempo, a pesar de pertenecer a ciclos culturales diversos? Al preguntar así no olvidemos que también estamos interrogando respecto de la cosmovisión de Goethe, acerca de las líneas intuitivas esenciales que dibujan el gran cuadro del mundo y del hombre en la tela poética goetheana.

Wilhelm Dilthey denomina «idealismo objetivo» al modo de ver que está en Goethe y en los restantes filósofos enumerados. En su estudio «*Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos*» que apareció en 1911, describe en los siguientes términos esa actitud vital, íntima, ante el cosmos:

«Se funda en la complejión vital de los pensadores. Decimos que una actitud es *contemplativa*, intuitiva, estética o artística, cuando el sujeto descansa en ella del trabajo del conocimiento científico-natural y de la acción que transcurre en la conexión de nuestras necesidades, de los fines que nacen de ella y de su realización exterior. En esta actitud contemplativa se ensancha nuestro sentimiento de la vida y en él se experimentan personalmente la riqueza de la vida, su valor y la dicha de la existencia, en una especie de simpatía universal. Gracias a este ensanchamiento de nuestro yo en la simpatía universal, llenamos y animamos la realidad entera de los valores que sentimos en nosotros, con la acción en que nos desvivimos y con las ideas supremas de lo bello, de lo bueno y de lo verdadero. Los estados de ánimo que en nosotros provoca la realidad, los volvemos a encontrar en ella. Y en la medida en que ensanchamos nuestro sentimiento vital a los términos de una simpatía con el cosmos entero y experimentamos nuestra afinidad con todos los fenómenos de lo real, se aumenta la alegría de la vida y crece la conciencia de la propia fuerza. Esta es la complejión anímica en la cual el individuo se siente uno con la conexión divina de las cosas y emparentado, así, a todos los miembros de esa conexión...

«Esta disposición de ánimo encuentra la resolución de todas las disonancias de la vida en una armonía universal de todas las cosas. El sentimiento trágico de las contradicciones de la existencia, el espíritu pesimis-

ta, el humor que capta realístamente la limitación y la angostura de los fenómenos, pero en cuyo fondo encuentra la victoriosa idealidad de lo real, no son más que las etapas que nos llevan a cerciorarnos de una conexión universal del mundo y de la existencia».(1)

Este es el nódulo esencial del «idealismo objetivo», o sea, de una de las actitudes posibles del hombre ante el universo y frente a sí mismo, de una de las disposiciones fundamentales que el ánimo adopta para entender la relación hombre-mundo, y que fuera la de Juan Wolfgang Goethe. La posición contemplativa es característica. Pero aclaremos. No lo es en el sentido teológico, es decir, como absorbente preocupación del espíritu dedicado a pensar en Dios y sus atributos. Goethe es contemplativo en la significación de mirar atentamente, de atisbar, de observar; pero no mira ni atisba ni observa en forma pasiva, o sea, manteniéndose ajeno, distante, del trozo de vida o del fragmento de la realidad considerada, sino que vive la visión, siente la observación. Las experimenta con la finura que hace posible su exquisita espiritualidad, con todas las potencias de su potente espíritu. Si alguna actitud última merece el calificativo de vital, sin duda que ninguna mejor que la actitud goethiana para recibir esa determinación. Goethe, por tanto, no está *frente* sino *en* el mundo cuando lo contempla. Su personal tipo de contemplación no angosta el cauce vital del individuo, sino que lo ensancha. La vida no se recluye en él en un rincón de la interioridad, en espera de que cese la consideración excesivamente reflexiva que la reprime, sino que, opuestamente, se apodera de la intimidad entera y la exalta en el poderío de su fluencia gracias y en la contemplación.

El hombre contempla. Advierte el despliegue infinito del mundo. Entre los pliegues, uno de ellos, está él. No sólo ve el mundo, sino que al mirarlo también se mira a sí mismo en cuanto parte de ese mundo. Sus ojos ondulan a instancias de las obras de la marea universal de la vida. De ese inmenso mar vital, él es una gota. Contemplar así, con todas las fuerzas, con la reciedumbre entera del afán metafísico, con el anhelo total del anhelante espíritu, equivale a establecer un puente, a lanzar una conexión que una al hombre con el mundo. La relación hombre-mundo por ende, es básica en la actitud vital contemplativa. Y si la complexión humana de Goethe más permanente es contemplativa, hemos de concluir que la relación hombre-mundo es medular en su visión poético-filosófica. Cuando el genio de Weimar contempla, lo hace con el propósito, o mejor, con el ansia primigenia de ver el mundo y los hombres. Para que los ojos

(1) Dilthey. Obra citada. Pág. 167 y 168.

miren es menester levantar los párpados, mas los párpados que se interponen a la visión metafísica son pesadas y oscuras cortinas. Goethe las ha alivianado y aclarado a impulsos del poderoso torrente de su existencia. Sus ojos metafísicos han sido de excepción: la vida. Ha visto la vida, viviéndola; la ha observado por medio de ella misma. Parecería que en Goethe la vida se siente, se contempla a sí misma, sin devenir reflexión y sin abandonar su propio ser. Hay aquí una especie de murmullo, de acorde inicial del motivo hegeliano del espíritu como autoconciencia. También existe una dialéctica incipiente, que va a tener desarrollo en la relación hombre-mundo a través de intuitivas imágenes. Mucho de lo racionalizado por Hegel, porción importante de la genial sistematización de este filósofo, están a modo de experiencia vital, de actitud contemplativa, en Goethe. Es el sentido profundo, a nuestro parecer, de la contemplación goetheana.

Hemos de detenernos un instante más en el espíritu de Goethe, en cuanto condicionante formal de su modo de entender la relación hombre-mundo.

«Si el ojo no fuera solar—ha escrito—, ¿cómo podría percibir el sol? si en nosotros no hubiera la fuerza de Dios ¿cómo podría encantarnos lo divino? Y más allá: «Si no hubiera traído en mí por anticipación el mundo, yo habría continuado siguiendo ciego, aunque mis ojos hubiesen visto, y toda investigación y experiencia no serían más que esfuerzo vano». En otras palabras, en el sujeto percipiente existe algo del objeto percibido; en el sujeto cognoscente, algo similar a lo conocido. En la complejión espiritual está en letras diminutas y borrosas, lo que está escrito con caracteres magnos y brillantes en el gran libro del mundo.

De acuerdo con esos principios goetheanos que traen reminiscencias del griego Empédocles de Agrigento, interesa ahondar más en esas modalidades entre psicológicas y espirituales de Goethe. Una primicia del contenido de la visión goetheana puede recogerse del examen de la forma goethiana de contemplar la realidad. Conociendo el temple de una persona es posible prever su reacción ante una situación venidera, así captando la conformación íntima de Goethe puede entreverse ya su visión del mundo, junto con precisarse por qué ha sido esa y no otra su concepción universal.

«En cuanto me liberté de la tutela intelectual de mis preceptores—confiesa Renato Descartes—abandoné el estudio en los libros, y decidido, a no buscar más ciencia que la que en mí mismo o en el gran libro del mundo pudiera encontrar, empleé el resto de mi juventud en viajar, en *ver* cortes y ejércitos, en frecuentar el trato de personas de muy diverso

carácter y condición, en recoger datos y observaciones de todo lo que veía, y en reflexionar sobre todas las cosas, de modo que de estas reflexiones obtuviera siempre algún provecho, alguna enseñanza por pequeña que fuera.» (1)

Antes ha declarado el escaso crédito que concede a la Teología, porque ¿para que estudiar a Dios si el cielo lo gana tanto el docto como el ignorante?; a la Filosofía, porque ¿qué seguridades pueden tenerse cuando todo está sujeto a discusión y nada libre de duda?; a las Ciencias, porque ¿qué estabilidad pueden tener si ellas reposan en la incierta filosofía?; a la alquimia y a la astrología, porque ¿cómo engañarse con las promesas del alquimista o las predicciones del mago cuando pretenden saberlo todo sin saber nada? No sabe más Descartes que antes de empezar a estudiar. Ante el desengaño total en que se trueca su confianza en los libros, decide abandonar el estudio en ellos, alejarse para estudiar en el gran libro del mundo. Es un impulso fáustico de insatisfacción, que presenta una estrecha similitud con el desasosiego total que Fausto expresa en el bello monólogo con que se inicia la primera parte de la tragedia:

*Filosofía, ¡ay Dios! Jurisprudencia,
Medicina además, y Teología,
por desgracia también, lo estudié todo,
todo lo escudriñé con ansia viva,
y hoy, ¡pobre locol, tras afanes tantos,
¿qué es lo que sé? Lo mismo que sabía.*

Descartes abandona su gabinete y sale al mundo, como lo hará Fausto. Ambos no se satisfacen con mirar la realidad a través de un angosto agujero. Junto con el personaje goetheano, embargado por la duda y la incertidumbre, habría podido lamentarse Descartes de la enseñanza recibida en la Fleche haciendo suya la desoladora conclusión:

*«¡Sólo pude aprender que no sé nada,
y el alma en la contienda está rendida!»*

Entre Descartes y Goethe, considerados en ese plano, existe una íntima afinidad espiritual; participan en un descontento profundo, vital, que embarga el racionalismo del francés y sacude la contextura poética del Goethe fáustico. En la *Teoría de los colores*, el germano se refiere al francés en términos que comprueban que esas analogías se prolongan en otro

(1) Descartes. *Discurso sobre el Método*. Primera Parte.

ámbito más definitivo y permanente en ambos. Escribe Goethe: Descartes «aprovecha el privilegio de ser un aristócrata, en su juventud y en su madurez; asiste a todas las fiestas de la Corte, del Estado, de la Iglesia, de la milicia. Unos esponsales, (1) una coronación, (2) un jubileo, (3) un asedio, (4) pueden moverle a hacer un largo viaje. No escatima fatigas, gastos, peligros, para *verlo todo con sus ojos*, para asistir honrosamente con sus iguales, llenos de preocupaciones bien distintas, a los acontecimientos más notables de su época.»

Descartes aprovecha para *verlo todo con sus ojos*, anota Goethe. ¿Acaso no hará él lo mismo? La actitud contemplativa es consubstancial a su persona. En el Fausto, Goethe declara: *Nací para ver, creado fuí para observar*. Ambos poseen un espíritu afianzado por una subestructura visual. El vocabulario filosófico del francés es visual: evidencia, ideas claras, ideas distintas, juicios, proposiciones obscuras, proposiciones confusas, etc. La visión cartesiana ha sido aprehendida, no obstante, a través de los ojos de la razón, mientras que en Goethe se realiza mediante una compleja sensibilidad espiritual, que incluye el sentimiento artístico y dista mucho de poseer una naturaleza racional. Faltará a Goethe, además, la tercera fase cartesiana: el retorno a sí mismo. Después de la enseñanza escolar y de la lectura de los libros de los sabios, Descartes pasa a recoger la lección que se desprende de las experiencias en el grande e inagotable libro del mundo; tras esta segunda fase, la tercera y definitiva, consistente en el retorno de Descartes a sí mismo, en la búsqueda de los principios fundamentales en la reflexión sobre el pensamiento, que va a conducirlo a descubrir el «pienso, luego existo».

Sea como fuere, pese a las diferencias, resta la complejión entre psicológica y espiritual común a Descartes y Goethe: la rotunda visualidad de ambos. La conformación de Goethe es visual como lo fué la de los griegos, lo cual explica en parte el hálito de frescura helénica que se respira en la obra goethiana. En *Poesía y Verdad* ha escrito que «el ojo era el órgano con el cual apreciaba, ante todo, el mundo. Desde mi infancia había vivido entre pintores, y me había acostumbrado a considerar el aspecto de los objetos en sus relaciones con el arte. Ahora, que estaba entregado a mí mismo y a la soledad, este don entre natural y adquirido, tomó supremacía. Adonde iba mi mirada, veía un cuadro, y, lo que me impresionaba o encantaba, quería retenerlo...»

(1) Del Dux.

(2) Del emperador Fernando VII.

(3) De Urbano VII.

(4) El sitio de La Rochela.

Dijimos que la mente cartesiana corresponde a los ojos de la razón. Los ojos de la razón no ven, propiamente, sino que conciben; del ejercicio de ellos no resulta una visión, sino una teoría. En estas circunstancias, la contemplación visual de Goethe, por no ser racionalizante, debería proporcionar sólo contenidos sensoriales. Pero no es así, porque esa actitud más que psicofisiológica es acendradamente espiritual. Goethe ve el mundo con los ojos del espíritu, no con los de los sentidos ni menos con los de la razón. No es empirista ni tampoco racionalista; o mejor, trasciende ambas perspectivas y las concilia en la unidad de su espíritu de un modo personalísimo.

Goethe no es empirista en el sentido amplio del vocablo ni tampoco en el más restringido que alude a la experiencia sensorial. Y, sin embargo, no se evade de la realidad concreta. Capta lo universal y lo aprehende merced a la experiencia y en la realidad misma. El empirista que se atiene exclusivamente a los datos de los sentidos, sean externos o internos, difícilmente arriba a la idea; se desliza en un mundo caleidoscópico en que las sensaciones fulgulan. Si intenta ascender a lo universal, a la idea, por medio de inducciones, en el preciso instante en que logra su propósito ya no reside en el mundo concreto, se ha alejado de la realidad para adentrarse en un ámbito que quiera que no resulta de una elaboración mental y, por tanto, ya no es el mundo de la experiencia concreta; a lo más se le asemeja como el nieto conserva los rasgos fisonómicos del abuelo. El genio de Weimar elude esa situación dramática y desconsoladora del empirismo, al que en último término se le escabullen de entre los dedos tanto el dato sensorial como la idea. En su visión del *protofenómeno*, Goethe coge lo universal sin salir de la realidad concreta del mundo.

Menos puede ser calificado de racionalista. El racionalismo, hablando estrictamente, no abandona la realidad concreta, porque para dejar algo es menester haber estado antes en él, y el filósofo racionalista, no en cuanto hombre sino en cuanto filósofo especulativo, no parte de esa realidad sino que encamina sus pasos desde un lejano mundo ideal y un tanto ficticio. A lo más se aproxima a la realidad, y lo hace viajando en los conceptos, a los que unce en el razonamiento discursivo. Se digna descender deductivamente desde los principios a un plano que no es propiamente el de la realidad, sino el de la representación especulativa de ella. No presencia el mundo, sino que lo ve reflejado en el espejo racional de su mente. Goethe bebía en las ideas, lo que acércalo al racionalismo, mas para ello escanciaba en la fuente de la realidad concreta, que se divisa lejana y borrosa en el racionalismo. El filósofo racionalista, además, arriba al ejercicio pleno del entendimiento cuando reflexiona acerca de la razón, cuando piensa el pensamiento. Goethe dice en sus *Xenias Pa-*

catas: «Hijo mío, he procedido hábilmente; jamás he pensado el pensamiento». De esta manera explicaba el poeta la perfección de su obra, proveniente del horror a las abstracciones.

En Goethe, por tanto, el hecho y la idea, el ser y el pensamiento, se confunden y refuerzan recíprocamente. Es la doctrina del *protofenómeno*.

Captamos los fenómenos por medio de los sentidos, o dicho más estrictamente, el fenómeno es aquello que a modo de producto está al término de la función sensorial. Pero el movimiento del alma que anhela verlo todo no se detiene allí, pues la sensibilidad psicológica es incompleta al no mostrar a la conciencia el protofenómeno en el cual el fenómeno se prolonga. El protofenómeno es universal, ideal, así, por ejemplo, observamos la rosa del jardín, pero el impulso de la intuición sensible nos transporta allende la forma, el color, el aroma, la delicadeza táctil de ella, puesto que en esa planta singular captamos, simultáneamente, la planta ideal de la cual todas las plantas concretas son metamorfosis; la planta rosal revélanos, asimismo, la protoplanta, la estructura, la Gestalt, de la planta universal, de la que este rosal y los restantes vegetales son variaciones.

La visión espiritual goetheana consiste, por tanto, en una intuición sensible doblada de una intuición esencial, como se diría según el contemporáneo vocabulario fenomenológico. No son dos intuiciones, sino más bien una sola, con un complejo contenido fáctico e ideal; aseverar que son dos sería tan desatinado como afirmar que una manzana son varias, porque la fruta se compone de sabrosa carne y duras semillas. Lo sensible es una especie de representación simbólica de lo ideal; pero la realidad y la idealidad están tan íntimamente unidas, que el símbolo no interesa exclusivamente por su significado, por el sentido que se vislumbra en la interpretación, sino también—y tanto—por el soporte sensorial de esa idealidad.

Examinemos en otro caso, que tiene atingencia directa con estas ideas, la peculiar visión goetheana del protofenómeno. Mefistófeles dice jocosamente en el Fausto:

*Gris, querido amigo, es toda teoría,
y verde el dorado árbol de la vida.*

O sea, la teoría, las abstracciones son grises en contraste con el verde de la vida: el gris de la teoría es la sombra del dorado árbol vital. La teoría empobrece la realidad; ésta se proyecta a modo de precaria sombra en la consideración intelectual del mundo. Da el esqueleto de las cosas, pero no la carne en su temblor vital.

En estos bellísimos versos, la idea es inseparable de la imagen que la envuelve hermoseando su verdad; la interpretación del símbolo se torna opaca, gris, si dejamos de lado el constitutivo verde vital. El sentido ideal es inseparable de la imagen real en que está contenido. El hecho y la idea, la realidad y la idealidad, el ser y el pensamiento, la facticidad y la universalidad, son, por consiguiente, integrantes inalejables de esa unidad fundamental del mundo. No son dos aspectos, como postulaba Spinoza, sino que la substancia universal, sencillamente, es así, o sea, realidad e idea a la vez, fenómeno y protofenómeno.

II.—Al precisar en términos generales la visión espiritual de Goethe como núcleo esencial de su actitud contemplativa, hemos especificado la relación hombre-mundo en cuanto el hombre es sujeto cognoscente y el mundo el objeto conocido. Examinada ya esa conexión en el plano del conocimiento, hemos de recorrer otros parajes en busca de su sentido metafísico.

La actitud de Goethe, dijimos, es primordialmente visual. ¿Qué se ve cuando se mira el mundo?

La vista es particularmente apta para captar el desplazamiento de los cuerpos, para revelar la fluencia de la realidad, su continua movilidad. Si se escudriña el mundo con los ojos del espíritu, por esa circunstancia, la visión ha de recoger la fluencia universal, el devenir del cosmos, el movimiento ininterrumpido de la realidad. Igual que los ojos del cuerpo, los goetheanos ojos del espíritu siguen la marcha constante, infatigable, de las cosas; comprueban el vaivén universal. Lo estacionario no se visualiza fácilmente, pues lo huidizo ejerce una atracción inevitable sobre la vista. El ser se revela como un suceder.

Heráclito acude a la mente. También el elegíaco filósofo de Efeso estaba conformado espiritualmente según una estructura visual. En el fragmento 13 de la recopilación de Bywater, correspondiente al 55 de la ordenación Diels, confiesa una predilección: «Las cosas que pueden ser *vistas* son las que más estimo.» Y ¿qué vió Heráclito, y al verlo, estimó por sobre todo? En el fragmento 41-42 de Bywater, 12 de Diels, previéenos: «No puedes descender dos veces en los mismos ríos, porque nuevas aguas correrán sobre tí.» «Descendemos y no descendemos en las mismas aguas; somos y no somos» (frag. B. 81, D. 12). Es el cambio; el predominio de lo mudable; la inestabilidad esencial de la realidad. El ser naufraga en el devenir.

Goethe dirá en su hermoso poema *Permanencia en el cambio*:

«*¡Si coger el fruto quieres,
a prisa lo habrás de hacer!
Madurando ya está unos,
otros en cierne aun se ven;
cada chubasco del valle
cambia el semblante jovial;
y en el mismo río dos veces
no te puedes ¡ay! bañar.»*

«*¡Mas tú mismo también cambias!
Y esos que miraste ayer,
muros y palacios firmes,
con otros ojos hoy ves.*

.....
*Y lo que ahora en aquel sitio
con tu nombre se designa,
vino rodando cual ola,
y rodando fué aprisa.»*

También en Goethe el torrente universal no se detiene un solo instante. El hombre ubicado existencialmente en el proteiforme cauce de la vida, siente llegar hasta él las aguas en renovación constante. Dos veces no puede bañarse en esas fluyentes y cósmicas aguas, porque de un instante a otro ya no son las mismas. Pero aunque lo fueran, de un instante a otro el hombre ya no es el mismo. Porque «¡mas tú mismo también cambias! . . . ; ¿acaso tu nombre no «vino rodando, cual ola, y rodando fué aprisa?»

Empero, estas constataciones primarias del mundo que reverbera en el cambio y del hombre que no puede perseverar en sí mismo a causa de su mudable naturaleza, no acongojan a Goethe. «Nací para ver, creado fui para observar», ha dicho en el Fausto. Ha visto el devenir universal; lo ha observado en su interioridad. ¿Lo lamenta? ¿Siente pesar por las revelaciones de sus ojos? De ninguna manera. Más adelante ha agregado:

«*¡Ojos venturosos,
lo habéis visto todo,
sin excepción,
y todo era bello, era hermoso!»*

El devenir no conturba a Goethe porque ha entendido ese eterno movimiento cósmico no como una acción destructora, aniquiladora del ser, sino a modo de un empuje creador, de una transformación indispensable para que la vida no perezca. La estagnación lo inquietaría, porque el reposo anonada; se habría agotado la fuente de la acción y, sediento y desvitalizado, el ser se precipitaría en los secos e insondables abismos de la nada. Aun el término de la existencia parécele requisito de vida. Así, en el «*Ensayo sobre la Naturaleza*», en que Tobler ha recogido las ideas de Goethe, se proclama que «la muerte es un ardid para que haya mucha vida.» De ahí que en lugar de enmudecer ante el devenir que quebranta la perennidad, cante con el alma entera a la acción que todo lo transforma. En el poema. *Uno y Todo*, dice:

*«Transformando lo creado
para que no se detenga,
la acción que obra sin descanso
labora constante, eterna.
Lo que no fué será luego
claro sol, vistosa tierra,
nada nunca ha de estar quieto.*

*Todo en laborar constante,
en incesante creación
ha de estar ; lo ya formado
cambia de aspecto y color;
tan sólo por un momento
inerte nos pareció.
Lo eterno en todo se mueve
laborando sin cesar,
que caer en la nada debe
siempre el todo a su pesar,
si es que en su propia existencia
aspira a perseverar.»*

El todo cae en la nada para que pueda perseverar en su propia existencia. El aniquilamiento es condición de la creación. Siéntelo así con imperturbable serenidad, con íntima alegría. Gozoso de vivir, en su poema *Legado* aconsejará: «fresca, jovial mirada pon en todo, y con paso seguro y suave cruza del universo los feraces prados.»

Si el mundo es intrínsecamente devenir, es necesario acercar el ser a la acción. El ser es «acción que obra sin descanso». Mas la concepción

del ser a través de la acción suscita repercusiones metafísicas y valorativas fundamentales. Es ineludible justificar esa acción de algún modo, inquiriendo acerca de los valores que por intermedio de ella se realizan. Si el ser es acción transformadora, teniendo la acción transformadora su justificación, sus motivaciones, en los valores, es obvio que el ser está íntimamente relacionado con los valores: éstos vislúmbrense como el substrato de la realidad ontológica. La teoría del ser resta definitivamente unida a la teoría de los valores, la metafísica a la axiología.

Esta conexión teórica entre el ser que es acto y los valores en que la acción se sustenta, ha sido examinada por Luis Lavelle. En su *Introduction a l'Ontologie* sostiene que «si el ser es acto en su raíz... es evidente que hay identidad entre el ser y su propia justificación. De ahí la imposibilidad de separar la ontología de la axiología. No es, pues, por casualidad que la filosofía clásica aproximó hasta confundir las dos nociones de ser y de bien, que los contemporáneos no llegan a separar la noción de existencia de la noción de valor, y que es imposible evocar la realidad sin confrontarla con el ideal que ella contradice.» (1)

Impelido por la fuerza y la coherencia de sus intuiciones, Goethe ha realizado esa aproximación del ser al valor, que aparece como consecuencia de la visión que resuelve la existencia en la acción. Consecuente con su posición, en el *Ensayo* que dictó a la señora de von Stein, ha dicho que «el concepto de existencia y el de perfección son idénticos; cuando seguimos este concepto tan lejos como nos es posible, decimos que pensamos lo infinito». En este escrito, tal vez el único ensayo de Goethe destinado a precisar su pensamiento filosófico, dictado bajo la influencia inmediata de la lectura de la *Ética* de Spinoza, Goethe identifica la existencia con el valor de la perfección, o sea, adhiere al corolario metafísico y axiológico de la concepción del mundo como un devenir que fluye a instancias de la acción transformadora.

Justamente por ser parte del mudable mundo, el hombre está sujeto a la necesidad del devenir universal. ¿Qué modalidades especiales presenta la transformación incesante cuando se la refiere al ser humano? ¿La inestable consistencia cósmica cómo se refleja en la existencia humana?

El individuo no es un estado; más que un ser, es un devenir. Pero una visión dinámica de la vida no involucra la idea de un movimiento caótico, carente de sentido. Hay coherencia, dirección desarrollo de potencialidades. Ante todo, por consiguiente, el cambio en la esfera humana

(1) Louis Lavelle. *Introduction a l'Ontologie*. Presses Universitaires de France, Paris, 1947. Pág. VIII.

es un proceso, o sea, una transformación ordenada que incluye la idea de marchar adelante. Tan influenciado como está Goethe por lo orgánico, el perenne movimiento del espíritu podría concebirse como desarrollo, en la significación biológica de la semilla que se desarrolla hasta aumentar el verde de la vida con una nueva planta. Mas el germen humano espiritualmente entendido es peculiar, puesto que el producto del desenvolvimiento a lo más está muy lejanamente prefigurado. Lo está y no lo está, puesto que la persona humana es un proceso que se *desarrolla* y se *forma* a la par.

Cuando una realidad se desarrolla todo acontece como si apareciera, cual si se explicitara, lo que antes era inaparente e implícito, pero de alguna manera, en pequeño, ya estaba allí. Hay una naturaleza que se desenvuelve, la que de algún modo contiene abreviado el producto que in extenso advendrá al término del proceso. El resultado final está prefigurado, así como en el bosquejo están contenidas las líneas esenciales del cuadro. La posibilidad de novedades esta comprimida por este estar ya antes en la naturaleza inicial. En las *Palabras Primigenias Orficas*, Goethe refiérese a este elemento a cuya influencia el hombre no puede substraerse por haberlo traído consigo al nacer; es la naturaleza, el natural innato del individuo, aquello que el antiguo astrólogo quería encerrar en los términos del horóscopo. Es el demonio, el daimon:

*«Según el día en que viniste al mundo,
el sol en conjunción con los planetas
estaba; comenzó tu desarrollo,
y fué siguiendo con arreglo a aquella
ley que al mundo te trajo. Así es forzoso
que seas, sin que a tí mismo hurtarte puedas.»*

En otro poema de la serie órfica, en la Ananké o Necesidad, el tema reaparece:

*«Así en el transcurso de los años,
en apariencia libres, más sujetos
que al principio nos hallamos.»*

Pero este proceso del devenir personal no es mero desarrollo, en el sentido del crecimiento y despliegue de etapas prefiguradas. Mediante él el hombre se forma, evidenciando así una capacidad formativa que le permite sobreponerse a la necesidad de la innata naturaleza. Lo imprevisible aparece; se forjan formas insospechadas. Se rompe así el acarto-

namiento del daimón y de la ananké, del demonio y de la necesidad. El azar, el amor y la esperanza, designados en esos poemas órficos con los términos griegos de Tukhé, Eros y Elpis, posibilitan que irrumpa una transformación creadora. El ser humano encara libremente su destino.

*«Mas un viajero hay que los severos
lindes en transponer se place;
y con nosotros anda o bien nos ronda.»*

*«...Del cielo baja
adonde de los yermos elevóse
el amor, y con alas muy gentiles
en primavera nuestros pechos ronda.»*

*«Pero esas lindes, esos férreos muros,
ese portón odioso al fin se abre.»*

Desarrollo y formación, naturaleza y cultura, son las dimensiones que encierran la bipolaridad del devenir humano. Este es una especie de proceso dialéctico que se desenvuelve entre la contextura natural de la persona y la fuerza formativa cultural. Pero la escisión del dualismo no es absoluta, como lo demuestra el proceso espiritual de Descartes, que en sus dos primeras fases recuerda tan de cerca al problema del Fausto. El filósofo francés—recordemos—busca, primero, la verdad en los libros, sin encontrarla; desalentado y en la incertidumbre, la inquiere en el gran libro del mundo, con resultado también negativo, y, por fin, la persigue y encuentra en sí mismo, en la certeza del «pienso, luego existo». Este principio que va ser el fundamento de su creación filosófica, fué descubierto por Descartes al reflexionar sobre sí mismo, es decir, era de él, sin serlo; a la vez pertenecía a modo de experiencia íntima, pero también érale ajeno; al formular así su filosofía, creó lo que de alguna manera ya estaba en él y, contradictoriamente, si lo creó quiere decir que no estaba. El devenir humano, precisamente, se nutre de esas oscuras y confusas intervenciones de la naturaleza personal, de una parte, y del mecanismo formativo, cultural, de otra.

Si existe un poder íntimo formativo, la acción que de él proviene debe conducir a algo, es decir, esa función en ejercicio ha de formar un producto. El devenir humano es ante y por sobre todo productividad, creación. Desde este punto de vista es una *poiesis*, en el sentido aristotélico del término, es decir, una actividad del sujeto cuyo fin es el ser que será producido. Devenir humano, por consiguiente, es sinónimo de proceso produc-

tivo. El hombre contribuye con la poiesis, con su esfuerzo creador, a «la acción que obra sin descanso, labora constante, eterna.» Dentro del panteísmo goetheano no hay sumación de esfuerzos, sino más bien identidad de la acción universal con la individual: el hombre participa de la poiesis cósmica. Así, el devenir universal y el humano son uno; es un proceso productivo que enriquece a la totalidad del ser, de ese ser que más que un estado es una incesante transformación.

En sus hermosos y densos estudios(1) de Goethe, Charles Du Bos cita el siguiente texto del poeta: «Un instinto de cultura poética siempre activo, que lo impulsa cada vez más hacia adentro y afuera, constituye la base de su existencia... Porque este instinto no conoce el reposo, debe verse afuera, con el fin de evitar que falto de materia, falto de asunto, se consuma a sí mismo.» O sea, el proceso productivo se desarrolla en la subjetividad del individuo, dentro de los lindes de la intimidad del ser humano; pero para que ese proceso no se agoste, a fin de que no consuma al hombre, el impulso creador debe trascender la personalidad humana, tras el alimento objetivo que es el único que puede sostenerlo legítimamente. Sin esa savia externa, el instinto formativo gasta la reserva energética del ser humano, y una vez consumida ésta, lo destruye. Es el caso de Werther, que ama a Carlota sin poseer el amor de ésta, y que muere porque su afección no puede verse hacia afuera por ser un amor sin objeto; el suicidio es la consecuencia del amor falto de materia objetiva, que por esa ausencia del objeto amado termina por consumirlo. El pasaje de lo subjetivo a lo objetivo, del hombre al mundo, que para muchos es el rasgo genial de Goethe, debe efectuarse a fin de que el individuo no tenga el destino de Werther, para que no le acontezca lo que a la cerilla que se consume a sí misma. Una existencia así es una vida a costa de la muerte; lleva ínsito un principio de destrucción.

En suma, el devenir humano es un proceso productivo que extrae su fuerza de la persona y su riqueza infinita de la objetividad. Si antes el devenir universal nos instó a fijar la vista en el devenir humano, ahora esta ansia de objetividad, de transcendencia, que la subjetividad posee, nos ha lanzado del hombre al mundo. Mundo y hombre, hombre y mundo, son los dos extremos del péndulo de la vida, entre ellos se realiza el desplazamiento dialéctico en que consiste la existencia. El nexo dinámico de la relación hombre-mundo, representa el hallazgo esencial de la contemplación poética de Goethe.

Juan Wolfgang Goethe ha vivido esa conexión estrecha del hombre y del mundo en múltiples ocasiones. Para terminar, hemos de referirnos

(1) Charles Du Bos. *Goethe*. Editions Correa, París 1949.

a tres experiencias vitales que el genio de Weimar ha tenido de esa relación. Como también ha escrito acerca de ella, aprovechamos la oportunidad de unir su vida a su obra, con lo cual una vez más resalta la esencial unidad goethiana.

En el primer acto del *Prometeo*, el personaje que da el nombre a la tragedia teogónica, pone en duda el poder de los dioses. Así increpa a Mercurio: *¿Dónde está vuestro poder? ¿Podéis acaso prensar en mi puño el vasto espacio del cielo y de la tierra? ¿Podéis separarme a mí de mí mismo? ¿Podéis dilatarme, ensancharme hasta cobrar las dimensiones de un mundo?*

Conviene analizar separadamente esa triple tarea, ante la cual los Dioses deben considerarse vencidos, según Prometeo.

¿Podéis dilatarme, ensancharme hasta cobrar las dimensiones de un mundo?—interroga Prometeo a Mercurio.

El hombre a menudo aparece en contraste con el mundo en la filosofía y la religión, esto no dicho en un sentido ético de posible perdición, sino desde el punto de vista de estimar a uno en relación con el otro, de concebir filosóficamente la relación hombre-mundo.

El hombre finito ante la infinitud del mundo, es un tema predilecto de la metafísica y a la vez de las consideraciones religiosas. En 1849, justamente en el año del primer centenario del nacimiento de Goethe, aparecía *La Enfermedad Mortal* de Kierkegaard, el metafísico y místico danés que desarrolló un pensamiento existencialista. En esta obra se recogen y elaboran esos motivos últimos; se habla del yo como «una síntesis consciente de infinito y finito que se relaciona consigo mismo, y cuyo fin es devenir ella misma, lo que sólo puede hacer refiriéndose a Dios.» (1)

Imperfección del hombre y excelencias superiores del universo; pequeñez de uno y grandiosidad del otro; humanidad y divinidad; hombre y mundo. Es la idea del hombre ante Dios, que en Goethe es lo mismo decir ante el mundo. Que la finitud humana *se dilate, se ensanche*, que rompa los límites exteriores y corpóreos de su limitación esencial, implica cobrar las dimensiones inconmensurables del mundo. El hombre sale así de sí mismo, y se trasciende aproximándose a la divinidad. Este salir tal vez sólo posea un sentido figurado, pues es más posible que el hombre encuentre a la divinidad en lo íntimo de su ser, siendo más bien un entrar en la auténtica realidad humana.

En la catedral de Estrasburgo, cuya torre gótica contemplara Goethe desde lejos en su primera visita a la capital alsaciana para inspeccio-

(1) Soeren Kierkegaard. *Traité du Désespoir*. Gallimard, 1949. Pág. 89.

narla ávidamente de inmediato, el genio de Weimar tuvo oportunidad de comprender, en 1770, la esencia del gótico, o sea, el ansia de lo infinito que la finitud humana ha dejado perennemente grabada en esa arquitectura religiosa. La aguja gótica se alza al cielo, a las dimensiones del mundo, como mostrando que el espíritu humano ansía a Dios y hacia El se eleva. Riquísima fué la experiencia vital de Goethe ante el magno templo. Comprendió que el hombre puede *dilatarse, ensancharse, hasta cobrar las dimensiones del mundo*, como lo pedía Prometeo.

¿Podéis separarme a mí de mí mismo? —insiste Prometeo.

En el segundo viaje de Goethe a Suiza, en la ascensión del monte San Gotardo, ha tenido el gran poeta la experiencia de esa unidad íntima del hombre, que torna infructuoso e insensato intentar reparar el hombre de sí mismo.

Se le han hecho presente las soledades de los Alpes, las soledades de las montañas. Encontrarse solo es hallarse a sí mismo, es ser uno mismo, es tomar conciencia del núcleo indiviso que somos. Estar con otros es abandonarse en tanto a los demás, es perderse, es dejar de ser uno mismo en la medida en que los demás no absorben. El ser absorto no sabe de sí mismo, pues está enajenado, está fuera de sí.

El aire frío y cortante de la montaña, el excesivo oxígeno que ahoga, la soledad, las dimensiones profundas de los abismos, los ojos que saltan las distancias, el silencio interrumpido levemente por las voces lejanísimas, las nubes bajas, la aspereza de la tierra, son propicios para despertar esa extraña impresión de aguda existencia, de unidad íntima, de indivisión del ser. Pero ese crecimiento interior de la persona se da junto con la certeza de estar ante algo grandioso, de participar en él a través de una relación panteísta que se tiende entre el hombre que allí contempla y el mundo. Lo infinito no se revela ya como ansia, sino más bien como un hecho positivo en la magnificencia de la naturaleza. Está, potente y rebasante, no contradice la unidad humana; el escenario de impresionante grandeza no la disuelve, sino que la refuerza. Goethe ha dicho de la naturaleza (1) que «estamos abrazados por ella. Hay en ella una vida, un devenir y un movimiento eternos... vive en sus hijos».

«¿Quieres llegar a lo infinito? Escudriña doquiera lo finito» (2). Lugar de privilegio éste para encontrar lo infinito en lo finito.

Pero estas experiencias no separan a Goethe de sí mismo ni de los demás, no lo aíslan ni lo encierran. No llega a una interpretación filosófica

(1) *Ensayo sobre la Naturaleza.*

(2) *Dios, carácter y mundo.*

propiamente, menos todavía a una actitud religiosa. Más bien entonan sus nervios y lo impulsan a vivir a instancias de esas experiencias. Todo converge a exaltar su personalidad y a engrandecer su obra. Dan el tono vital a sus creaciones. Vive una conexión hombre-mundo en la que su personalidad se fortalece por esa vinculación íntima con la naturaleza.

¿Podéis acaso prensar en mi puño el vasto espacio del cielo y de la tierra?—finaliza Prometeo.

Que las vastas extensiones celestes y terrenales se reduzcan hasta caber en el puño del ser humano, equivale a que la divina infinitud se humanice, a que lo inconmensurable tome la forma de lo limitado, a que el Espíritu anime la materia, a que el mundo divino se dé en el hombre. Es el movimiento inverso al del hombre que góticamente se eleva a Dios; es éste que desciende a aquél. Hay una especie de emanación plotiniana de Dios hacia el Hombre.

La humanización de lo divino resume gran parte de sus experiencias en Italia. El arte clásico, personificado en el Jove Ludovisi, la obra escultórica que lo ha transportado en arranque estético, le reveló que en las creaciones humanas el artista puede depositar un mensaje superior, divino.

En el fondo, las experiencias vitales de la Catedral de Estrasburgo, del monte San Gotardo y del arte clásico en Italia, no son tres diferentes, sino una. Nada varía si el engrandecimiento humano se promueve porque el hombre se diviniza o la divinidad se humaniza, son formas diversas de una misma y única relación metafísica del hombre con el mundo. Es el itinerario espiritual del ser humano, en el que se resuelve esas y cualesquier otras experiencias, y al cual cantó así Goethe en el *Canto de los genios sobre las aguas*:

*«El alma del hombre
se parece al agua;
de los altos cielos
a la tierra baja,
y a los cielos vuelve,
para nuevamente,
con ligeras alas,
en eterna danza,
lornar reiteradamente
a esta tierra ingrata.»*

SUMARIO

Goethe y el color

SUMARIO

De los DIÁLOGOS de Platón a Guillermo Ostwald.—La controversia cromática entre Goethe y Eckermann.—Una anécdota de Eugenio Delacroix.—Ley de Charles Blanc.—«La naturaleza no se revela en formas.—La claridad, la obscuridad y el color es lo que nos permite ver las cosas y lo que les da realidad tangible».—Donde el color se hace poesía a través de una fórmula de Verlaine.—El color determina un estado anímico.—En donde Goethe aparece como proustiano, AVANT-LA-LETTRE.—La dualidad amarillo-azul.—Ejemplos de Vermeer de Delft, de Carpaccio. El amarillo en «EL ENTIERRO DEL CONDE DE ORGAZ.» —Del patetismo expresionista de Grünewald al goce jocundo de Renoir.—Un hombre y su levita.—El azul y la poesía del espacio.—Ejemplos de Giorgione, de Mantegna, de Ticiano, de Goya.—Amaneramiento en el rococó.—El azul luctuoso en Tiépolo.—Totalidad y armonía.—Orquestaciones cromáticas.—El gris como color histórico.—Ejemplos de Jacques-Louis David.—Goethe el gran saqueado.—Lipps y Spengler.

Nuestras dilucidaciones versarán sobre el capítulo VI, de la *Teoría de los Colores* (1) es decir, sobre lo que Goethe llama, con palabras precisas, el «efecto sensible-moral del color». Nos alejaremos así, equitativamente, de la parte científica y de la parte polémica, sin duda alguna las que con mayor rapidez han periclitado. Busquemos las conclusiones estético-psicológicas por ser ellas las más interesantes desde nuestro particular punto de vista.

* * *

El color y sus problemas teóricos han sido objeto de constante preocupación. Platón lo estudia en uno de sus *Diálogos*: «Lo brillante mezclado a lo rojo y a lo blanco produce lo amarillo». En otra parte afirma: «El pardo es una mezcla de amarillo y gris». «El gris, de blanco y negro».

Todo ello por inexacto que parezca señala la atracción que desde siempre han producido estos problemas.

Porque no es sólo Platón. Aristóteles dice cosas certeras. Compara el color con el sonido. «Los colores que pueden ser expresados por número proporcional, como los sonidos, son aquellos que nos son más gratos, como el púrpura, el escarlata y otros colores análogos». El color, sin embargo, diremos nosotros, no es agradable o desagradable por sí mismo. Su agrado proviene más bien de las relaciones mutuas y del efecto de simultaneidad.

No dieron los griegos una teoría o un sistema verdaderamente científico del color. Hicieron observaciones útiles, vieron la posibilidad de la multiplicación de matices. Aristóteles — por ejemplo — señala que una nube interpuesta entre nosotros y el sol hace que éste aparezca blanco rojizo. Intuyó el filósofo la generación cromática — si es posible ex-

(1) *Teoría de los colores*. Johan Wolfgang von Goethe. Traducción de Pablo Simón, Ed. Poseidón. Buenos Aires, 1945.

presarse así — por medio de interferencias. En una palabra, se acercaron los griegos a la adivinación de lo que más tarde se descubriría. Las etapas hasta Newton, genial sistematizador en su *Optica* de las teorías del color, son numerosas: Teófilo, Leonardo, Pacheco... Después de Newton, Joung, Maxwell, Helmholtz, Rosenstiehl, Chevreul y finalmente Ostwald.

Es Newton el que descompone la luz en siete colores obtenidos por el prisma. La introducción en la escala cromática del añil o índigo es falsa, pero no destruye el valor de la teoría newtoniana.

Las de Goethe han recibido fuertes ataques. El mismo Eckermann, al tratar de escribir un resumen de las ideas cromáticas del maestro comprobó que las deducciones de Goethe estaban basadas en un error.

Dice Goethe, en suma, que las sombras en la nieve en los días claros se ven azules. El filósofo explica el fenómeno señalando que la luz del sol no es completamente blanca para nosotros. Se torna amarillenta al atravesar la atmósfera cargada de vapores. Por eso la nieve por la luz iluminada no es blanca. Tiene un matiz gualda que excita el ojo produciendo el tono opuesto; es decir, el azul. Goethe llama a este color opuesto y subjetivo *color exigido*.

¿Qué dice Eckermann?

«Ahora, leyendo estos días, una vez más los primeros capítulos de la *Teoría de los colores* para ver si sería posible responder a la amable invitación de Goethe escribiendo un compendio de ella, me favorecieron la nieve y el sol, y pude contemplar una vez más el mencionado fenómeno de la sombra azul; al hacerlo encontré, con alguna sorpresa, que la deducción de Goethe estaba basada en un error. Pero voy a referir cómo llegué a esta convicción.»

Y sigue Eckermann.

«La ventana de mi habitación mira el Sur y da sobre un jardín limitado por un edificio que, con lo bajo que está el sol, arroja en dirección de mi casa una sombra tan grande que ocupa más de la mitad del jardín. Hace algunas días, estando el cielo completamente azul, miraba yo, a la luz del sol la nieve que había en esta parte del jardín y quedé sorprendido al notar que toda la masa aparecía de un azul perfecto. Este azul no puede ser un color *exigido*, pues mis ojos no están afectados por ninguna superficie nevada iluminada por el sol, que pudiera producir aquel contraste; no veo más que la masa azul coloreada.» (2)

Eckermann piensa que ese matiz está producido por el reflejo del cielo azul atraído por la sombra, por su tendencia a posarse en ella. El color, en una palabra, es semejante a la sombra, gusta de combinarse con ella.

(2) Citado por F. Pérez-Doltz en *Teoría de los colores*. E. Messeguer-Editor. Barcelona.

Paul Cézanne basó parte de sus teorías, siguiendo lo iniciado por los impresionistas, en la sombra coloreada. El pintor de Aix decía: «La sombra es un color como la luz, si bien menos brillante. Luz y sombra no son más que una relación de dos tonos...» (3)

Se ve, pues, que según la observación del amigo de Goethe, la teoría del color tal como él la ve entra en un terreno absolutamente objetivo y científico. Si bien Eckermann no sistematizó su idea ni la llevó adelante, estaba en el buen camino.

A pesar de todo, —según Pérez -Doltz — el error se siguió extendiendo, hasta tal punto que Charles Blanc en su *Grammaire des Arts du Dessin* insiste en el equívoco y hasta refiere la anécdota famosa según la cual Eugéne Delacroix llegó al descubrimiento casual del contraste *justo* del color amarillo en su complementario el violeta.

El episodio es sugestivo y habla de la preocupación de ciertos pintores por el conocimiento teórico de su arte.

Hacia 1830 tuvo Eugenio Delacroix necesidad de pintar unos paños amarillos y no podía hallar un tono brillante, a pesar de sus repetidos intentos. Deseando ver los amarillos de Rubens y de Veronés se decidió a ir al Louvre. Salió del estudio y se dispuso a tomar un coche de punto. Había entonces en París unos «cabriolets» que tenían las ruedas pintadas de color amarillo canario. En el momento de subir al vehículo Delacroix observó con sorpresa que el amarillo de las ruedas producía sombras de un tono violeta neto. Volvió al estudio y aplicó a su cuadro lo que para él era ya una ley cromática indudable.

Charles Blanc formula dicha ley:

«La sombra se colora siempre ligeramente del complementario del color claro, fenómeno que resulta más sensible cuando la luz del sol no es demasiado viva y nuestros ojos, como dice Goethe, recaen sobre un fondo apropiado para ver bien el color complementario.» (4)

La razón de ese matiz no parece estar, como creen Goethe y Charles Blanc, en la *exigencia* sino en la mezcla óptica del amarillo con el matiz terroso y ligeramente rosado sobre el cual se producía la sombra.

Goethe dice que los colores son actos de la luz; actos y sufrimientos. Para él la naturaleza no se revela en formas. La claridad, la obscuridad y el color son los que nos permiten ver las cosas y los que le dan la realidad tangible. El color es, pues, la Naturaleza regida por leyes respecto al sentido de la vista.

(3) *Beaux Arts*, 1936. N.º 177.

(4) Charles Blanc. *Grammaire des Arts du Dessin*. París.

«El color es — según Goethe — para el sentido de la vista un fenómeno fundamental, el cual, como todos los demás se manifiesta por separación y contraste, mezcla y fusión, exaltación y neutralización, adición y distribución...» Lo que nos lleva a la idea de que el pintor al utilizarlo en sus obras busca en él la posibilidad de realizar una estricta misión creadora. «El pintor — dice Leonardo — es amo y señor de todas las cosas que pueden pasar por la imaginación del hombre, porque si siente el deseo de contemplar bellezas que lo encanten es dueño de crearlas y si quiere ver cosas monstruosas que causen terror, o que sean grotescas y risibles, o que en verdad muevan a compasión, puede ser amo y creador de ellas.»

El artista — en una palabra — substituye a la naturaleza. El cromatismo, que se le ofrece en su pura individualidad como cosa increada, sin sentido aparente, como en el primer día del Génesis, se organiza en su mano poderosa y adquiere un sentido milagrero y mágico, lo libera ya de aquella interdependencia científica y del rigor matemático que preside sus leyes de relaciones mutuas.

El color — digámoslo pronto — se hace poesía.

El artista no puede, no debe prescindir de la teoría. Recordemos aquella maravillosa formulación doctrinal del divino Verlaine:

.....
Rien de plus cher que la chanson grise
Où l'Indécis au Précis se joint (5)

El poeta ha transmutado en esencia sutil la norma de su verso. La teoría pierde aquí su frialdad didáctica y se transforma por la gracia creadora y por la sensibilidad afinada del artista en substancia poética.

Es lo mismo que piensa Goethe, cuando en la proposición 848 de la parte primera dice: «Del efecto sensible-moral producido por los colores tanto individual como conjuntamente, tal como lo hemos expuesto, deriva para el artista el efecto estético.»

Así es. La virtud aparental de lo cromático es el punto de partida que permite llegar al objetivo final que toca los límites creativos a que hemos hecho referencia. Y es ese efecto estético el único que en definitiva interesa al pintor.

«Ya que el color ocupa tan destacado lugar entre los fenómenos naturales primarios — escribe Goethe — llenando con una variedad prodigiosa el círculo sencillo que le está asignado, no ha de causar sorpresa el hecho de

(5) Paul Verlaine. *Art Poétique* (Jadis et Naguère).

que en sus manifestaciones elementales más generales, sin relación alguna con la naturaleza o configuración del cuerpo en cuya superficie lo recibimos, produce sobre el sentido de la vista, al que pertenece y, por conducto de él, sobre el alma humana, individualmente, un efecto específico y en combinación, un efecto ya armonioso o característico, muchas veces también no armonioso, pero siempre definido y significativo, que se vincula estrechamente con la esfera moral. Por lo cual el color, considerado como elemento del arte, puede ser puesto al servicio de los más elevados fines estéticos.»

La cita es larga. Pero parece indispensable porque radica en las palabras del filósofo la raíz de una misión profunda que el cromatismo realiza y que no siempre ha sido estimada en su verdadero valor. Goethe plantea aquí un problema que no tiene en realidad explicación científica, aun cuando no fuera del todo acertado desdeñar la teoría basada en investigaciones y en observaciones objetivas.

¿Por qué agradan ciertos colores? ¿Por qué desagradan otros? ¿Cuál es la razón de que en ciertos momentos una determinada armonía cromática produzca placentero efecto y que esa misma combinación nos afecte penosamente en otros?

El color determina estados de ánimo bien definidos. Generalmente se le prestan sentimientos y propiedades que sólo posee el espíritu humano. El color se antropomorfiza. Se habla de un tono alegre, de un matiz vivo, de una gama melancólica. A veces se hallan en él condiciones y características físicas. Y se dice de una coloración que es cálida o que es fría. La sensación romántica de un paisaje vespéral no viene de las líneas, ni de las masas boscosas, ni de la quietud campesina, ni del horizonte lontano. Esa indecisa y vaga melancolía que nos sobrecoge y que penetra en el hondón de nuestra conciencia llega al ánimo por el color.

Generalmente muchos de los imprecisos recuerdos de la niñez están sujetos a la impronta indeleble de un matiz cromático, a un vivaz rayo de luz, a una mancha rotunda que se quedó ahincada en el fondo juvenil añorado.

Y esas impresiones cromáticas obran en forma específica. Cada una aparece perfectamente caracterizada, con su misión propia, con su concreto y determinado efecto.

Es decir, que en todos los casos los tonos fríos dan impresión de melancolía y de tristeza y los tonos cálidos de jocundidad y alegría. La serie *ciánica*, es decir, la comprendida en la gama fría o azul es sentida del mismo modo por todos los espíritus. En cambio, la serie *xántica*, compren-

dida en la gama caliente o roja, si bien produce como digo jocosidad y alegría, genera desagrado y es resistida por determinadas personas.

Pero en general el esquema señala aquella oposición.

A este respecto es sumamente interesante un ejemplo aducido por Goethe, quien nos da una nota que se diría proustiana *avant-la-lettre*: «Cuéntase de cierto francés espiritual — anota el poeta — que creía que el tono de su conversación con cierta dama había cambiado desde que ésta substituyó la tapicería azul de su salón por otra carmesí.

«Los colores del lado del más son el amarillo, el amarillo rojizo (anaranjado) y el rojo amarillento (minio, bermejo). Estos colores — aduce Goethe — vuelven al hombre vivaz, activo y dinámico». El efecto del azul, por el contrario, es de excitación y de serenidad.

Resumamos escuetamente las ideas del filósofo sobre la dualidad amarillo-azul.

El amarillo es el color hermano de la luz y se origina a la más leve atenuación de la misma. La interposición de una pantalla traslúcida, de una nube ligera, de una veladura, de un cuerpo turbio atenúa la luz y le pone un matiz amarillento. Para Goethe este color expresa siempre la naturaleza de lo claro y muestra una cualidad alegre, risueña, que impresiona suavemente. Como color ambiental es agradable en el vestido, en la cortina o en el empapelado. El amarillo subido produce en la seda lustrosa y en el raso un efecto de gran nobleza y dignidad.

Por eso en la pintura corresponde al lado iluminado y vivo.

Los ejemplos que corroboran la afirmación del filósofo abundan.

Se ven tonalidades de esta gama en algunos maestros de la pintura. Pero a la vista de las obras la teoría está modificada. Paradigmáticos de aquellas cualidades alegres y risueñas, de lo suave y, al mismo tiempo, de lo vivaz, son los cuadros de Vermeer. En el museo de Amsterdam hay una tela de este misterioso pintor en la cual la tenue matización del conjunto, la delicada y fina armonía de los grises coloreados y la grata atmosferización del interior se anima en la mancha rotunda y joyante de un vestido amarillo.

Amarillo temperante hay en una *Crucifixión* de Carpaccio. Lo hay en el hondo paisaje moral, ético y estético de ese friso místico que es *El entierro del conde de Orgaz*. Lo hay en el gozo jocundo y, al mismo tiempo sereno, de una delicada y humanísima pintura de Rafael. Me refiero a *La Virgen de la silla*.

Mas no siempre es así.

Goethe lo advierte cuando en una parte de su libro señala que siendo el amarillo un color agradable y noble en su potencia máxima es penoso

cuando se agrisa y cuando se lleva hacia el extremo opuesto. Así, por ejemplo, «el color del azufre que tira al verde, causa una impresión desagradable.»

Yo no creo que la palabra *desagradable* sea la más indicada. Al sereno, al alto poeta le traiciona esta vez su sentido acusadamente apolíneo de la estética. Lo desagradable quiere decir aquí patetismo, dramaticidad, hondura psicológica, fuerza expresiva.

El amarillo azufroso es una *constante* en la obra del Greco. El gran colorista logra sus efectos de mayor fuerza mística en ese tono de estremecido impulso fáustico. En *El expolio* la serenidad del gesto del Nazareno se rompe dramáticamente en las dos manchas sulfurosas del primer plano. Ciertas luces de Rembrandt unen con dinamismo angustioso el conjunto compositivo. El amarillo hunde aquí su garra funambulesca y merodeadora.

Esa misma angustia a través del amarillo rebajado o azufroso la sentimos en algunas telas de Zurbarán, en Mantegna. Sobre todo en el espeznante tríptico de Grünewald, del altar de Colmar. Pero—sin embargo—en esta obra el amarillo pasa por todos los grados y va desde el pajizo de las carnes tumefactas hasta el oro radiante y celestial.

Esto nos hace recordar lo que dice Goethe: «Como ningún color es fijo, el amarillo puede ser llevado fácilmente, por condensación y obscurecimiento, hacia el rojo. Entonces aumenta energía y como amarillo rojizo aparece más potente y magnífico.»

Es el tono que domina en *El sueño de Felipe II* en donde la idea de la glorificación está expresada en un proceso sensorial-psicológico que juega audazmente con la gama brillante y que conduce insensiblemente a la idea de infinitud. En medio de esta dominante, la silueta negra y mística del Rey se destaca por su escueta sobriedad. Sin esta nota de reposo y de quietud la sensación violenta de los valores ardidados y crepitantes sería insostenible. La nota temperante es útil y necesaria.

Si seguimos con atención las ideas del autor del *Fausto* sobre el amarillo comprenderemos que de vivir unos años más tarde, no habría aceptado el impresionismo.

Es esta escuela pictórica la que lleva, precisamente, los tonos altos a esa sensación violenta que desagrada al escritor. Sin embargo, los impresionistas no hacen sino aplicar el estímulo óptico que él ve en la serie xántica, estímulo de complacencia, de alegría y de goce espiritual.

Ello se ve por forma eminente en Renoir que es un fauno gozoso de la vida sensual, que toma de Rubens la orquestación cromática y la afina y la sublima. También en Monet, en Pissarro, en Sisley...

En los postimpresionistas aparece de nuevo una nota trágica. En *Never more* y en *El Cristo amarillo* de Gauguin este color es como un acorde que rompe el ritmo decorativo con una clarinada patética. En Van Gogh la sensación es más honda. El amarillo tiene en él un sentido panida y dionisíaco. Y, a la vez, trágico, como de terror oculto. Estamos lejos de lo que Lipps llama el «alegre, placentero, ligero y, a la vez, algo desvergonzado amarillo.»

«Los animales—dice Goethe—se inquietan y se encolerizan a la vista de un paño rojo amarillento. Y he conocido a personas cultas que no podían soportar el encontrarse en un día gris con un hombre que luciera una levita de color escarlata.»

* * *

Y vayamos al azul. En su *Teoría de los colores* ve nuestro autor en la serie *ciánica* formada según él por el azul bermejo y el rojo azulado, sentimientos de inquietud, emoción y anhelo. «Este color causa a la vista al decir de Goethe una impresión singular e inefable. Es, como color, una energía; pero pertenece al lado negativo y en su pureza suprema es, como quien dice, una preciosa nada.»

El efecto que el azul produce es de amplitud. El cielo, las montañas en lontananza muéstranse a nuestros ojos en esa tonalidad. Nos gusta mirar el azul y las lejanías azulencas, no porque el color en sí nos sea grato, sino porque la vista se siente arrastrada por la impresión de infinito. (6)

Pero el azul, a la vez, causa sensación de frialdad y evoca la sombra. Vistas las cosas a través de un vidrio de esa tonalidad adquieren extraño aspecto tétrico.

Hay, pues, dos ideas constantes. La de aspiración de infinitud y la impresión dramática.

El azul aparece en la historia de la pintura muy tarde, si bien era conocido por los antiguos. Las metopas de muchos templos estaban teñidas de ese color. En las pinturas funerarias de la Etruria había caballos azules. La pintura antigua lo evita, empero. Ve aquí Spengler la expresión simbólica y primaria del alma euclidiana. Pues mientras los antiguos desdeñan el azul, la pintura al óleo, es decir, la pintura de perspectiva, crea el espacio, y la amplitud ambiental abre el cuadro a la lejanía mediante ese tono «infinitesimal».

(6) Se produce un efecto directo sobre nuestro sistema vasomotor por la alteración del espacio.

Desde que los pintores incorporan a sus obras la potencia de espacialidad, desde que conquistan el horizonte y lanzan la vista del contemplador hacia la trascendente tercera dimensión, el azul adquiere una importancia decisiva. Azul y horizonte están indisolublemente unidos en la pintura occidental. Los maestros que han aspirado a dar la sensación de infinito, los grandes barrocos del paisaje, los pintores fáusticos y *meteorológicos* del norte, han pintado únicamente fondos. El paisaje ha predominado sobre las escenas humanas. El ambiente, la atmósfera, el fondo musical y lírico aparecen envueltos en cendales azulinos.

Desde Giotto con sus cielos en los frescos de la Capilla de Scrovegni hasta Corot el azul ha dominado como signo de infinito. Lo hemos visto musical y lírico en Giorgione; estático y traslúcido en Mantegna; opalino y delicado en Boticelli; misterioso, de verdes morbosidades en Leonardo; rotundo, brioso, apasionado, tormentoso, en Tiziano; auroral, puro, en Van Eyck; sonoro, saturado en Rubens. Y luminoso más tarde en Goya y en los impresionistas.

El azul aclarado, el azul primaveral y celeste que tuvo en algunos barrocos—Murillo el primero—un sentido de místicas delicuescencias y arrobos, que se hizo católico y dulzón, pasa en ese barroco miniaturizado que es el estilo rococó a tomar una nueva dimensión: la dimensión sensual y muelle, la gracia amanerada, ligera y superficial. El azul pasa de las lejanías a los cortinajes, a las sedas que se arrugan voluptuosamente, a la tersura electrificante de un tisú, al brillo de un jarrón de porcelana. El horizonte está cerrado por masas boscosas. El cuadro tiene un equilibrio de gratas tonalidades. El azul de primavera armoniza con el rosa pálido, con el amarillo de melocotón, con el crema apagado. Los amorcillos prolongan el espacio y, a la vez, lo cierran.

En Watteau, en Fragonard, en Boucher, el azul produce aquella impresión inefable de que nos habla Goethe.

Son los pintores del rococó los que descubren la naturaleza como una estética. En los maestros citados se halla en potencia el impresionismo, el paisaje como un *estado de alma*. Y es que el azul, que se había tomado como color esencialmente plástico, como color de armonía cromática, empieza de pronto a adquirir significación y gana un sentido de trascendencia superior.

* * *

En este momento se inicia la marcha hacia el simbolismo tétrico. De lo sensual y muelle el azul nos lleva a un mundo entenebrecedor y angustioso. Cuando está rebajado o cuando tiende al violeta se produce en nos-

otros una extraña sensación de inquietud y de irritado anhelo. La fuerza dramática de ciertos pintores se apoya con frecuencia en ese tono. Millet, el sencillo pintor de la melancolía campesina, místico de la gleba, consigue sus efectos mediante azules opacos. En *La venus del espejo* de Velázquez la sensualidad excesiva de las carnaciones está temperada diestramente por la nota austera de un paño azulenco. Interviene aquí sin duda la serenidad a que Goethe se refiere. Muchas veces Vermeer busca en el azul su acción calmante. Lo utiliza de preferencia en los interiores de luz vespertina. Una breve mancha de esa tonalidad es suficiente en el maestro de Delft para modificar el conjunto y para darle unidad y consistencia tectónica.

El azul llega a más hondos patetismos en ciertos barrocos.

De estos debemos citar el Greco, a Rembrandt, a Tiépolo.

Sabido es—y Spengler insiste en ello— que la idea fáustica de infinitud está lograda en el maestro de Leyde por medio de lo que el filósofo llama «el pardo de taller». Lo que no impide, por otra parte, que Rembrandt consiga soluciones esencialmente dramáticas mediante la gama ciánica. En *Cristo y la Magdalena* las dos figuras capitales surgen, como llamas ardorosas, de un fondo azulino, espeso, mezclado apenas con entonaciones verdinegras.

En el Greco, el pintor de las vírgenes convulsas, de los hidalgos de facces exangües y manos alongadas el azul tiene un hondo sentido espiritual. El gran colorista lo matiza para conseguir notas discordantes y dinámicas. Sus cielos arrabatados por un viento de tempestad dejan asomar por las heridas de las nubes el azul como promesa de salvación. Es una mancha fugaz, insinuada apenas. El azul celeste en el Greco no se nos da con frecuencia porque el candiota tiene la tendencia a cerrar el horizonte entre nubosidades que abrumen el conjunto de la composición y que pesan sobre los hombres. No se sabe si son nubes o rocas. El espíritu aparece conturbado por un dinamismo angustioso y barroco, denso.

Pero vayamos a Tiépolo.

El último de los venecianos, el pintor que hace de gozne entre dos grandes sensibilidades estéticas, la del Renacimiento y la de los modernos, trae a los últimos, precisamente, el gusto por el colorido vivaz, puro y finalmente orquestado. Los azules celestes de Tiépolo tienen una gracia única. Tiépolo es el pintor que pone en los cielos de los palacios las postreras crepitaciones del barroco. Abre huecos en los muros por donde la vista se escapa rauda, crea infinitos y espacialidades de singular amplitud.

Un paso más y estaremos en Goya y en los impresionistas.

Tiépolo tiene, no obstante, la diversidad y la inquietud estilística de los pintores fronterizos.

Por eso no es raro que la jocundidad risueña y amable de sus obras palatinas contraste con el áspero patetismo de alguna tela como *El Descendimiento* del museo del Prado. El pintor no ha renunciado aquí a la elocuencia colorista que le es peculiar. Las luces optimistas y saltarinas de sus carnavales y escenas populares, los desfiles de una mitología cercana al rococó se transforman en aquella obra en angustia y sinsabor.

Para ello el pintor no hace más que envolver a la dolorida figura de la Virgen en un manto azul. Quitad esta mancha, cubridla con una pantalla y de la visión alucinante y penosa habrá desaparecido el principal motivo de amargor.

La idea de Goethe se ve confirmada por modo cabal en este episodio bíblico. El azul se proyecta jerárquicamente sobre el conjunto. Da palidez mística a la Madre agobiada y entenebrece las carnaciones mortecinas del Crucificado.

Pocas veces se ha llegado a una nota más alta de dolor mediante un solo color. En otros pintores — en Rembrandt, en Grünewald, en Mantegna—la impresión es más honda y duradera. Tiene también mayor significación psicológica, es más compleja y, a menudo más sutil. Pero en Tiépolo el alarde de transcendencia mística se produce mágicamente—como hemos dicho—por la única y determinante mancha de azul.

Hemos visto, pues, que si es posible hallar en esta gama apacibilidad, complacencia, serenidad y reposo, el azul puede llegar también a lo luctuoso, a lo triste, a lo patético.

* * *

Más adelante se refiere Goethe al rojo y señala que produce una impresión de «dignidad grave, no menos que de gracia serena: aquélla, cuando está oscuro, condensado: ésta, en su estado claro, diluído. De modo —termina curiosamente—que la dignidad de la vejez y la gracia amable de la juventud pueden vestirse del mismo color.» Lo que parece relativo si se recuerda el retrato que de Inocencio X pintó Velázquez en Roma. En esta obra hay un curioso contrapunto entre el acusado buceo psicológico, implacable, realizado con el modelo, y la mayestática actitud que al Papa le confiere el rojo vibrante de los ropajes. El maestro sevillano ha pintado aquí una realidad demasiado evidente, sin ocultar nada, sin perdonar taras, sin halagos y la ha revestido con la solemnidad sobrecogedora del rojo. El modelo, que sabía lo que su rostro revelaba en la síntesis magistral del pintor quiso decir comprensivo: *Tropo vero!* ¡Demasiado verdadero...!

Los pintores dados a las escenas suntuosas y orquestales han hecho de ese color la clave cromática de su hacer. Se diría que el rojo está situado en el centro matemático de la línea que enlaza la historia de la pintura. Empieza ésta por el cromatismo abstracto—simbólico, busca después la atenuación de las gamas y de pronto, en el norte, hacia 1450, Roger Van der Weyden inicia en su pintura el predominio de las entonaciones rojizas. En el Renacimiento se combina con el dorado amarillento y se exalta en las obras de Rafael. Lo vemos antes en Duccio, marcando enérgicamente el hondo dramatismo de María, hasta llegar a la plasticidad definitiva de Piero della Francesca en su *Crucifixión*.

Pero nada de esto es comparable a la vibración crepitante que le imprime el Barroco. En Rubens el rojo más que dignidad y reposo grave y mayestático logra dar la nota heroica y dinámica. El maestro de Amberes busca en él una resonancia cálida, una turbulencia que dé movimiento a la composición.

El rojo en Rembrandt está rebajado con negro, y cercano ya al pardo, llena el cuadro de espacialidades. Es el color del alma, como dice Spengler, «de un alma templada históricamente». El rojo es en Rubens un color popular. Popular, como en Bruegel, es el color de las *kermeses*, de las escenas populares, de las bodas y bailes de aldea. El color rojizo-opaco de Rembrandt tiene ya un matiz místico.

Alcanzado ese culmen barroco, en el cual lo vemos gritón y exaltado en la vida multitudinaria, o soberbio y grave en los retratos de las corporaciones, o religioso en Rembrandt, el rojo se deshace en polvillo dorado e impregna los jardines del rococó. Es el tono armónico y delicado de la soledad, de la añoranza, de la melancolía. Es el color de Watteau de Fragonard. Es el que envuelve la gracia saudadosa de una pavana, el gesto ceremonioso y nostálgico de los atardeceres. Señala el crepúsculo de la pintura occidental, que volverá a resurgir violenta y encendida de nuevo con los impresionistas.

*Me llamo excitación, cólera, rabia,
estallido del día de la ira*

dice Rafael Alberti en un poema dedicado al rojo. (7)

(7) Rafael Alberti. *A la Pintura*. Ed. Losada Buenos Aires. 1948.

* * *

Más adelante habla Goethe del verde y del violeta y de lo que él llama «totalidad y armonía».

Si el verde es el resultado de la mezcla de los colores determinantes, sin que ninguno predomine sobre el otro, el ojo y el ánimo descansan. Quiere decir aquí el tratadista que el equilibrio en la saturación o grado en los respectivos tonos debe ser completo si no deseamos que la visión del color genere cierta inquietud psicológica. De no ser así los dos tonos se disgregan en nuestra impresión y el color que queremos definitivo, es decir, el verde, es él y a la vez, amarillo y azul, produciendo de esta forma una causa de desagrado.

Lipps recoge esta insinuación de Goethe en su *Estética* (8) y la amplía en lo que llama los «intervalos desagradables». La idea es justa y confirma en forma por demás convincente la necesidad de congruencia en la producción artística. En arte el efecto psicológico es esencial. El secreto del agrado o desagrado depende muchas veces de esa impresión difícil de localizar.

En el color violeta el intervalo desagradable alcanza una más plena confirmación. El violeta es para la impresión inmediata un azul, pero un azul diferente. Es también para la mirada un rojo y, a la vez no es rojo, algo distinto que no esperábamos. La razón de que no se haya visto en la pintura hasta los impresionistas no cabe aquí.

Con el verde es distinto, por cuanto este color como señala Goethe, cuando está formado por una mezcla equilibrada, goza de autonomía propia.

* * *

El pintor, sin embargo, no puede laborar con un solo color. Lo señalado en el estudio del amarillo, del azul, del rojo, del verde o del violeta está sujeto, como es natural, a rectificaciones, a reservas, a modificaciones, pues, como dice el filósofo alemán, si la vista está obligada a identificarse con un tono determinado, esto es sólo posible por un instante.

Y más adelante, agrega: «En cuanto la retina percibe el color, entra en acción y produce al instante, instintiva y necesariamente otro color que junto al dado comprende la totalidad del círculo cromático. Todo color individual genera en la retina, en virtud de una impresión específica, la tendencia a la generalidad». El ojo es por fuerza un pintor seguro, ine-

(8) Teodoro Lipps *Los Fundamentos de la Estética*. Daniel Jorro, Madrid, 1923.

xorable. Ahora bien, no siempre es posible llevar a la práctica esas armonías que la vista realiza instintivamente.

Goethe propone algunas combinaciones llamadas por él características por revestir una significación determinada.

Veámoslas.

Amarillo y azul. Es la más simple. Se considera incompleta, pues por estar ausente el rojo, falta una parte muy grande de la totalidad. Goethe la califica de pobre.

Amarillo y púrpura. Adolece de unilateralidad, pues están los dos colores en un solo lado del círculo cromático, pero es «risueña y magnífica» la armonía que de ellos resulta.

Azul y púrpura. Combinación de los dos extremos del lado pasivo. No añade nada a esta combinación Goethe. Ya hemos visto anteriormente que es desagradable.

Rojo amarillento y rojo azulado. Combinación de los extremos exaltados. Es «fascinante y sublime». El color que resulta es precisamente, el púrpura del Papa Doria de Velázquez, de ciertos caballeros del Tiziano y del Tintoretto.

En otras combinaciones «no características», producidas por las transiciones entre uno y otro color, anota nuestro autor dos notas curiosas: la combinación de amarillo y verde traduce una alegría vulgar; la de azul y verde, una vileza repugnante.

En las consideraciones históricas se comprueba que estos principios de la armonía cromática han tenido una permanente aplicación.

El hombre natural—dice Goethe—, los pueblos primitivos y los niños prefieren los colores en su máxima energía, y así, particularmente el rojo amarillento.» El color amarillo y todos los matices de su gama tienen en efecto un sentido primitivista-mágico. Guillermo Worringer lo ha visto agudamente. «La ornamentación primitiva—escribe en *La esencia del estilo gótico*—es un conjuro que pretende anular el terror ante el mundo ambiente inconexo e incomprensible, ese terror primario que la creciente orientación espiritual no ha logrado mitigar todavía.» (9)

Cuando Gauguin quiere liberarse de la agobiante atmósfera occidental y poner en su pintura la gracia incontaminada, ingenua y pueril de la infancia del mundo, modifica su paleta, destierra de ella los tonos neutros, las mezclas opacas y los colores «quebrados». Pinta con un cromatismo de violencia extremada en el cual el amarillo, el amarillo rojizo y el púrpura se exaltan mutuamente en combinaciones felices.

(9) Guillermo Worringer. *La esencia del estilo gótico*. Revista de Occidente. Madrid

En otro lugar se refiere Goethe al colorido en relación con la geografía. El párrafo merece ser citado in extenso:

«Los colores no solamente generan estados de ánimo, sino que también cuadran con ellos. Los pueblos vivaces, como los franceses, prefieren las tonalidades exaltadas, particularmente las del lado activo, en tanto que los comedidos, como los ingleses y los alemanes, propenden al color pajizo y de cuero, que combinan con el azul. Las naciones tendientes a la dignidad grave, los italianos y los españoles, llevan el rojo de su indumentaria al lado pasivo.»

No es difícil encontrar ejemplos de lo que dice el escritor en algún maestro del pasado. Veamos *Las lanzas* de Velázquez.

El cuadro como se sabe está formado por dos grupos. A la izquierda el de los soldados nórdicos: a la derecha el de los españoles. Aquéllos, en efecto lucen vestiduras amarillentas. Es notable el tono agamuzado del personaje del primer término, el de cuero de las ropas de Nassau y sobre todo la mancha viva impresionista casi, del soldado que en un plano posterior levanta la mano.

En el grupo español, desde Espínola hasta el último guerrero, abundan los tonos graves. Las fajas púrpuras y violadas acentúan la impresión reposada del conjunto.

La demostración de lo que dice Goethe se anticipa pues, genialmente en esta tela.

Otras anotaciones extienden la idea cromática de lo geográfico y la relacionan con la edad de las personas. Así vemos que las jóvenes se inclinan hacia el color rosa y el verde mar; las damas de edad y «las matronas» hacia el violeta y el verde oscuro. Las rubias prefieren el violeta y el amarillo claro; las morenas, el azul y el rojo amarillento. Lo que demuestra — según Goethe— un sentido natural de las relaciones y armonías cromáticas y de la congruencia que existe entre el desenvolvimiento vital y el color.

Una nota escrita más adelante la estimamos sobremanera sagaz. «El color negro debía recalcar al noble veneciano la igualdad republicana.»

Pensamos en David. Sabido es que el pintor francés quiso proyectar en las artes figurativas el estilo austero y en cierto modo «lacedemónico» impuesto por la Revolución. David buscó en los temas greco-romanos la posibilidad de exaltar las costumbres sobrias y el heroísmo y la entereza de aquellos tiempos, haciéndolos servir en sus cuadros como lección útil para sus contemporáneos.

Pinta David *El juramento de los Horacios*, *La muerte de Sócrates*, *Leónidas en los Termópilas*, etc. Todo esto suena un poco a temática de guardarropía. Pero no es ello lo que nos interesa.

El dibujo es de una pureza helénica y el color carece de brillantez. No hay un tono puro. Una luz difusa y estática une la composición. El cromatismo está rebajado con negro, apareciendo así aquella atonía cromática que refleja, según dice el poeta, la igualdad republicana. Más todavía. En las obras de David se advierte algo que ha escapado a Goethe. Me refiero al gris. El gris que tanto abunda en este pintor es el color que evoca el pasado y que contribuye a hacer más evidente la rememoración. Cuando pensamos en los hechos de la historia no vemos color. Las escenas aparecen ante nosotros con una coloración abstracta, grísea, la tonalidad que queda en la retina cuando cerramos los ojos para recordar.

* * *

Las ideas expuestas por Goethe en su *Teoría de los colores* han sido muy combatidas. La parte que nosotros hemos glosado ha sido utilizada y—si la palabra no pareciere fuerte—saqueada por muchos eminentes tratadistas posteriores.

De ellos los que mayor partido han sacado son Teodoro Lipps y Osvaldo Spengler, quienes basan sus especulaciones sobre esta parte de la óptica en las ideas de Goethe. Spengler la amplía y las enriquece por modo considerable, aportando muchos puntos de vista originales. Lipps sigue literalmente el pensamiento goetheano. La demostración de lo que decimos nos ocuparía más tiempo del que disponemos. Quienes se interesen en ella pueden consultar la Sección quinta, tomo I de *Fundamentos de la estética*, de Lipps y *La decadencia de Occidente*, de Spengler, tomo II, especialmente la parte correspondiente al color en la sección de Artes Plásticas.

* * *

Se ha visto que el color está proyectándose *sentimentalmente* sobre la obra de arte. Es reflejo del temperamento del creador, huella de su sensibilidad; más todavía, de su subconciencia, de su instinto. El color es, pues, el elemento dionisiaco, mientras que el dibujo sería el elemento apolíneo. Lo que nos lleva a la ley de la oscilación de las artes: razonadoras, un tiempo; intuitivas, temperamentales, otro, según predomine, respectivamente, la línea o la masa.

Por eso, y volviendo a aquella raíz sentimental del color, vemos que nada expresa más cabalmente la psicología del creador y su ser espiritual, la cualidad significativa de su estilo cromático, la fracción pánica en una palabra, que aparece sumergida en lo más hondo y entrañable.

El estilo cromático escapa en cierto modo, pues, a las clasificaciones de Wölfflin, puesto que sería algo esencialmente personal, marcado por las características individuales, revelador, en suma, del hombre que lo hace. (10)

Se dice así, cuando se habla de peculiaridades estilísticas de la pintura: opulencia flamenca, para aludir a cierta fertilidad morfológica y carnal de los maestros de Flandes; tristeza española, como referencia al ascetismo patético de los pintores hispanos: ordenación francesa, definiendo así a una escuela que ha hecho del rigor intelectual su principal rasgo.

Se dice en cambio, color velazqueño, o rembrandtiano, o amarillo del Veronés, o azul de Watteau o grises de Goya... La excepción viene con el color veneciano, que señala, empero, el cromatismo de un grupo de pintores que se hallaban unidos por idéntico temperamento creador.

Goya, Rembrandt, Velázquez, Delacroix, Renoir, Tiziano, unos con sus oros viejos, otros con sus grises en plata y azul, con sus betunes románticos, con sus exangües palideces místicas, con sus rotundos rojos encendidos, con sus delicados y líricos rosas, con sus nácares temblorosos, todos ellos han dejado sobre la tela la esencia de su impulso creador y de su propia personalidad.

Goethe nos supo revelar el secreto de esa correspondencia. Es ello una prueba más de su genio inmortal.

ANTONIO R. ROMERA

(10) Guillermo Wölfflin. *Los conceptos fundamentales de la historia del arte*. Revista de Occidente, Madrid,

Armando Roa

0121233

Goethe en la historia de las ciencias biológicas

SUMARIO

La biología anterior a Goethe y su sentido mecanicista.—El valor de las figuras vivas.—La teoría de la preformación: Malpighi, Haller, Redi, Swammerdam, Leeuwenhoek, Linneo.—La fuerza como origen de las figuras vivientes: Needham, Buffon, Geoffroy de Saint-Hilaire.—El sentido arquitectónico de lo orgánico: Cuvier.—Goethe y el tránsito del mecanicismo al organicismo.—Las concepciones vitalista, mecanicista y orgánica de la vida.—La forma como expresión transitoria de la autonomía de los contenidos vitales; necesidad de la acción y el cambio: la metamorfosis.—Tendencia de la vida a encerrarse dentro de sí misma: Teoría vertebral del cráneo.—Causalidad y correlación: influencia de Spinoza, Leibnitz, Henden, Kant.—La vida expresándose por necesidad propia en círculos concéntricos: individuo, naturaleza, espíritu, Dios.—La naturaleza viva como órgano de Dios.—La entelequia.—La biología ulterior; el abandono de la figura en cuanto esencia de lo orgánico: Darwin.—El valor perdurable de Goethe en la comprensión de la vida orgánica por la vida misma.

Para la biología anterior a Goethe, el problema de la vida era un problema de mecánica. Suponían los investigadores, de acuerdo con las ideas de Descartes, que las peculiaridades orgánicas derivaban del número y orden de las partes y en consecuencia, que la figura no venía de una determinada exigencia interna, sino, era lo esencial, lo primario, la naturaleza misma de la vida; como la naturaleza de una cosa es su fundamento ontológico, lo no condicionado, el principio del cual derivan las propiedades de esa cosa, no admitían en la base de la figura ninguna entidad originante; de allí que investigadores de la categoría de Haller, Redi, Malpighi, Swammerdam, Leeuwenhoek, Bonnet, hiciesen la afirmación tan extraña, pero lógica dentro de su punto de partida, de que la figura de todo viviente es ya acabada en su germen — la esencia no puede estar ausente, pues la cosa dejaría de ser — y la fecundación sólo se limita a dar el impulso necesario al crecimiento; en el desarrollo embrionario hay aparente cambio de forma y en el fondo, aumento de tamaño. Tan fuerte debió ser esta convicción que Leuwenhoek describía los espermatozoos como homúnculos pequeñísimos y Dalenpatius siguió al microscopio el desarrollo de los espermatozoos humanos, «viendo cómo al principio se parecían a un renacuajo: pero después perdían la piel, apareciendo debajo no un animal, sino un hombrecito, en el cual pudo observar Dalenpatius perfectamente con su microscopio dos manos, dos pies, el pecho y la cabeza . . . Otros también (J. Gautier, 1750) dibujaron los espermatozoos con rostros humanos» (1).

Ver en la figura el fundamento último de lo orgánico era consecuencia lógica de la teoría de Descartes según la cual los únicos integrantes de la materia son cantidad y movimiento; aceptado ésto los biólogos debían buscar dentro de lo extenso mismo, los elementos capaces de delimitar el objeto de su ciencia y de hecho este elemento no podía ser otro que el contorno físico, pues de los modos habituales de la cantidad, sólo la figura precisa y su herencia, separan lo vivo y lo muerto.

(1) Radl: Historia de las Ciencias Biológicas. (T. I. 185.)

El problema era el origen de la figura, pues la cantidad de suyo es indiferente a tal o cual y por decirlo así, no guarda preferencias por ninguna; suponer un algo determinante en su base era desplazar lo extenso de su jerarquía esencial; si a la inversa, se aceptaba un moldeamiento desde fuera debido al ambiente, no había motivos para explicar la persistencia de la forma en ambientes distintos, su carácter hereditario y su variedad dentro de un mismo ambiente. Tampoco se acababa de comprender cómo fuerzas inespecíficas podían moldear un mundo cerrado como el de los seres vivos. Pero si la extensión carece de principios interiores determinantes de una figura precisa, era necesario suponer esas figuras derivadas de la virtud operante de una causa más alta, de la causa creadora de lo extenso mismo y así se llegó por caminos especulativos a la teoría de la preformación. El experimento vino como siempre a confirmar lo elaborado antes en la idea.

Los biólogos preformistas: Haller, Redi, Malpighi, Swammerdam, Leeuwenhoek, Spallanzani, afirmaban en general que Dios había creado los vivientes en su forma definitiva, colocando además en sus órganos reproductores, el número de gérmenes posibles de existir en forma acabada, microscópica, de tal modo que la historia de las especies, es el desarrollo sucesivo de gérmenes, cada uno de los cuales recibe para resguardarlos, a sus hermanos que deben aún permanecer en estado de latencia. «Se concebía el mundo orgánico — dice Radl — como un mundo de máquinas, y no precisamente de máquinas modernas, inventadas de continuo por constructores ingeniosos, sino de máquinas construídas por Dios al principio del mundo; desde el séptimo día de la creación ya no puede aparecer ninguna máquina, ninguna realidad en el mundo lo único que puede suceder es el crecimiento de los gérmenes de vida depositados desde el principio en el mundo». (I. 182.)

Los investigadores debían limitarse a descubrir los arquetipos geométricos ocultos tras las imágenes visibles, para reconocer y clasificar especies. La grandeza de Linneo fué el singular acierto de resucitar las viejas ideas aristótelicas de género y diferencia específica y de ver en los órganos reproductores de las plantas lo más cerca al arquetipo, lo más puro y simple; si estos órganos debèn velar por la forma de los descendientes mientras yacen en estado de latencia, deben ser los más protegidos por el creador y por la naturaleza, poseyendo sobre capacidad de resistencia frente a la actividad deformadora del ambiente. Describiendo la forma del pistilo y la disposición y número de estambres llegó a su clasificación binaria, que él era el primero en saberla artificial pues partía de un solo órgano, pero no por eso menos fecunda en cuanto se afirmaba en el elemento más exclusivamente puro.

Un avance en esta línea pre-goethiana fueron los trabeaos de Jorge Cuvier. Cuvier aceptaba siempre la fijeza de la forma y su inexplicabilidad por evolución graduada — recuérdese su teoría de los cataclismos — pero no la veía ya como un ordenamiento arbitrario de la extensión; cada ser, decía él, es construído en acuerdo a un plan estereométrico en virtud del cual, dada tal forma y tamaño de una parte se sigue tal forma y tamaño de las otras; una parte cualquiera de un animal nos permite reconstruir el animal entero. Las figuras obedecen a una exigencia interna; no cabe en ellas arbitrariedad alguna; es cierto que no hay razones para que se dé ésta más bien que la otra, pero una vez dada hay una necesidad interior determinante de sus contornos y sus detalles. Las leyes de estos planes se nos revelan en la experiencia y de ellos, entre los animales, hay cuatro fundamentales e irreductibles, corresponden a sus cuatro tipos: vertebrados, moluscos, articulados y radiados. El progreso de Cuvier frente a los preformistas clásicos es que en él, la figura no es algo impuesto desde fuera, sino el resultado de necesidades constructivas arquitectónicas en acuerdo a un plan específico intrínseco al ser.

Opuesta a la biología preformista nació una poderosa corriente que en nombre de la vida negaba la fijeza y variedad de especies; estos investigadores reducían las diferencias morfológicas a meramente individuales y procuraban descubrir la figura única, el animal puro, del cual los animales existentes serían deformaciones debidas en gran parte a la actividad del ambiente; algunos aceptaban las especies, derivándolas entonces del juego de fuerzas particulares; Needham hablaba de una tendencia innata a la materia a extenderse al infinito dominada en los organismos por una fuerza vegetativa especial, típica para cada uno, de ambas resulta la forma exterior. Gaspar Federico Wolff creyó en una fuerza esencial cualitativa y cuantitativamente distinta en cada viviente y Buffon en una «*moule interieure*» que asimila y acomoda granos errantes de substancia orgánica en un orden geométrico determinado; el número de «moldes interiores» es limitado, absorben la totalidad de esos granos e impiden el nacimiento de especies nuevas. Etienne Geoffroy de Saint-Hilaire fué más lejos: «La afinidad electiva de los elementos orgánicos» conduce siempre, no sólo a una figura idéntica sino a un número semejante de órganos y segmentos; entre un artrópodo y un vertebrado hay diferencias aparentes, pues ciertas partes al desarrollarse en exceso en medio de una cantidad limitada de materias empuqueñecen a otras o las dejan latentes, variando el contorno visible; pero el plan constructivo, la referencia mutua de las partes, su analogía orgánica es evidente en todo.

Pero en cualquier corriente biológica la figura es lo esencial, sea cerrada y múltiple o abierta y única; los investigadores del dieciocho se

afirman en la imagen corpórea, como los del fines del diecinueve en la reflexología, en un desesperado intento por acercar su ciencia al campo de la física; se ven obligados en virtud de eso, a inventar formas o fuerzas arbitrarias impuestas al ser desde el principio del mundo sin razones interiores comprensibles; incluso vitalistas como Leibnitz, Stahl y Bichat, creen en el esquema mecánico del cuerpo y para salvar lo propio de la actividad viva, inventan «energías anímicas» que obrarían desde fuera sobre la máquina corporal. Hay sin embargo distancia entre el estatismo preformista de un Malpighi, un Leeuwenhoek o un Spallanzani y el dinamismo de la fuerza de un Needham, un Buffon o un Geoffroy de Saint-Hilaire; es la distancia entre la mecánica Galileo — cartesiana del diecisiete y el fenomenismo de Newton, en el cual lo básico ya no es la esencia en sí de la materia — obscura para Newton — sino la norma en la variación de los fenómenos; la imagen corpórea de estos biólogos es la ley a que se someten los fenómenos orgánicos; pero mientras la ley newtoniana es una relación inteligible descubierta por el entendimiento al interrogar la naturaleza de una determinada manera, «la fuerza específica» de Buffon o Geoffroy de Saint-Hilaire es una entidad real tangible; si la imagen preformista se acomoda al principio mecánico de que un cuerpo sólo mantiene y trasmite la exacta cantidad de movimientos recibidos, en «los biólogos de la fuerza» hay mayor inteligibilidad de la estructura íntima de la vida como tensión dinámica permanente en resguardo de un medio interno específicamente diverso del medio exterior. Pero sólo en Juan Bautista Lamarck se supera el mecanicismo al tomar otro giro el problema de la figura; ciertos impulsos vitales crean necesidades y éstas, para satisfacerse, estructuran órganos adecuados, así de hecho, la figura va urdiéndose en momentos sucesivos y pierde su valor esencial.

Goethe es una época clásica de la historia de la biología; con él aparece por primera vez lo que podríamos llamar un organicismo, opuesto al mismo tiempo al vitalismo y al mecanicismo. En lo orgánico la validez dinámica de la imagen corpórea depende de fenómenos vivos más primordiales; su fundamento es la diversidad en la totalidad, lo uno como expresivo de la actividad de lo múltiple. El organicismo supone justamente como última naturaleza de la vida, la existencia de elementos autónomos distintos de tal modo que cada uno, para revelar la plenitud de su ser y obrar, exige la presencia simultánea y correlativa de los otros, hasta el extremo de provocar cambios cualitativos en el resto y modificar la actividad del conjunto, la entrada o salida de cualquiera de ellos. Nada de esto sucede en un cuerpo mecánico donde sólo importa el número y orden de las partes, independientemente de su naturaleza; para el mecanicismo

la conducta peculiar de los seres vivos es debida únicamente a su complicado ordenamiento, que impide la descarga inmediata hacia afuera de la energía recibida y la obliga a transformarse por exceso de acumulamiento; una de estas energías transformadas es la conciencia, movimiento fracasado, al decir de los reflexólogos. En un organismo en cambio, cada parte es una pequeña totalidad cualitativa, integrada por elementos autónomos más pequeños, que vuelven a convertirse en totalidades mínimas para sus respectivos integrantes y así hasta el infinito. El cuerpo es limitado por fuera, pero no por dentro; sus raíces se hunden en el abismo. Actividad incesante de cada entidad para fundir en lo uno su movimiento con las otras e infinitud por dentro, son los caracteres inmediatos de la vida: «lo más grande que de Dios y la Naturaleza hemos recibido es la vida, el movimiento rotatorio de la mónada alrededor de sí misma, que no conoce tregua ni descanso; el impulso para mover y mantener la vida es un impulso indestructible a todos los mortales; pero la peculiaridad del mismo sigue siendo un secreto para nosotros y para los demás.

«El segundo favor de esa entidad que obra desde arriba es lo experimentado, lo percibido, la penetración de la mónada viva y móvil en el contorno del mundo exterior, merced a lo cual percátase por primera vez de sí misma como de algo ilimitado interior y exteriormente limitado». (Cuadernos para la Morfología). Si uno de los fundamentos del organicismo goethiano es su progresiva diversidad hacia abajo, el otro es su integración ascendente en unidades cada vez más cerradas; la tendencia natural al círculo concéntrico; lo elaborado por las entidades subyacentes autónomas y justamente por venir de cualidades múltiples, entra a una totalidad cuya naturaleza es la de todos y la de ninguno en particular; no se trata de síntesis, ni de suma, sino de algo radicalmente nuevo: lo Uno de las viejas cosmogonías; por ser diversas y unas, las cosas se tornan orgánicas, móviles, vivas.

Lo uno goethiano es pues posible en función de lo múltiple e igual a la inversa. Sólo hay unidad, donde realmente entidades cualitativas variadas se unifican hasta perderse a sí mismas y hay pluralidad donde se da centro unitario de referencia. El número matemático, suma de unidades idénticas, es contrasentido óptico y por eso, incapaz de suyo, para medir fenómenos reales, físicos o biológicos. «Respeto a la matemática como la ciencia más excelsa y más útil mientras se aplica a lo que le corresponde. Pero no puedo aplaudir que se abuse de ella empleándola en cosas que exceden de su círculo y en las cuales esta noble ciencia resulta un contrasentido. ¡Cómo si no existiera más que lo que puede demostrarse matemáticamente!... Por eso no son los matemáticos quienes han descubierto

la metamorfosis de las plantas. Yo he sido quien, sin matemáticas, la he descubierto, y los matemáticos han tenido que conformarse. Para entender los fenómenos que se explican en la «Teoría de los colores» no se requiere más que una visión limpia y una cabeza sana sólo que ambas cosas abundan menos de lo que pudiera creerse». (Conv.).

Así la contemplación de lo orgánico y las necesidades inteligibles de lo uno y lo múltiple lo llevan a problemas insospechados; a partir de lo biológico entra en las cuestiones metafísicas más generales de Dios, la Naturaleza y el mundo.

*«Al contemplar la Natura
no perdáis nunca de vista,
ni el conjunto ni el detalle
que en su vastedad magnífica,
nada está dentro ni fuera
y por rara maravilla
anverso y reverso son
en ella una misma cosa
de este modo ciertamente
aprenderéis en seguida
este sagrado secreto
que miles voces publican.
Igualmente recreaos
con la veraz apariencia
y con este gran juego,
nada, de cuanto aquí alienta
es solo ni singular;
Todo tenedlo presente,
Todo es múltiple y Plural».* (Epirrema)

Ya Paracelso había enunciado la idea de que la naturaleza de las cosas está integrada por incontables entidades y las cosas mismas tienden a unidades mayores, al macro y al microcosmos; pero mientras en Paracelso estas unidades tienen consistencia entitativa, en Goethe, se resuelven en pura acción. En todo caso es Paracelso, a quien leyó apasionadamente en su juventud, una de las fuentes capitales de su pensamiento. En cambio la semejanza con el neoplatonismo es apenas perceptible. Para Plotino lo uno es la esencia originaria de Dios y lo múltiple de las cosas degradadas. Mientras en Goethe lo uno es actividad, en Plotino es supremo silencio: «El principio de todas las cosas no podría ser las cosas

todas; es solamente el origen de las mismas. No es ni todas las cosas, ni una cosa particular, porque lo engendra todo, tampoco es multitud porque es el principio de la multitud. Lo que engendra es siempre, en efecto, más simple que lo engendrado. Por consiguiente, si ese principio engendra la inteligencia, necesariamente es más simple que la inteligencia. Si se cree que es uno y todo, o bien será todas las cosas — porque es todas las cosas—a la vez, o es que es cada cosa particular. Si es todas las cosas a la vez, será posterior a las cosas todas, si, por el contrario, es anterior a las cosas todas, será otro que todas las cosas, porque, si lo uno y las cosas todas coexistieran, lo Uno no sería principio existente con anterioridad a todas las cosas, para que las cosas todas se deriven de él... Así lo uno no es ninguna de las cosas particulares, es anterior a todas las cosas». (Plotino. Eneadas. II-VIII Trat.)

Lo novedoso en Goethe, su originalidad dentro de la Biología y la metafísica moderna, es haber derivado lo uno, la forma visible, de la actividad de elementos autónomos, pero dependientes entre sí, en cuanto se necesitan para desplegarse. No significa ésto, que tales elementos mirados desde otro ángulo no formen combinaciones o mezclas químicas y físicas; pero no es precisamente bajo ese respecto que entran a integrar totalidades vitales. Goethe con su enorme capacidad receptiva para lo existente, se daba clara cuenta de que los objetos de la física y la química son objetos simplificados, separados de su realidad auténtica; se daba cuenta todavía, que es al extraer las entidades vitales autónomas de su conjunto, cuando se produce su caída al mundo anorgánico de aquellas ciencias. A este propósito es necesario decir, que Goethe tenía razón frente a Newton en darle realidad a los colores — es un problema de la teoría del conocimiento y no de la física — si se les mira bajo el ángulo de su existencia auténtica; su error era no aceptar también el modo newtoniano de abordarlos, pues el físico tiene derecho a utilizar sus abstracciones racionales, llámese onda o corpúsculo, desde el instante que se revela como un procedimiento fecundo; Goethe estaba demasiado en las redes de su descubrimiento de lo orgánico, para reconocer junto a su propio conocimiento intuitivo de las cosas, una perspectiva distinta, pues si así hubiera sido, habría logrado conciliar su teoría de los colores, con las teorías de la física positiva y desde luego con la newtoniana. Desgraciadamente no daba validez más que a lo que aspira a coger esencias. «Pues, en definitiva tratamos en vano de expresar la esencia de una cosa. Percibimos efectos, sí, y una historia completa de estos efectos comprendería a lo mejor la esencia de dicha cosa...»

«Los colores son actos de la luz, actos y sufrimientos. En este sentido cabe esperar que nos ilustren sobre la naturaleza de la misma. Si

bien los colores y la luz guardan entre sí relaciones exactísimas, tanto aquellos como éste, pertenecen en un todo a la naturaleza, pues a través de ellos la Naturaleza quiere manifestarse particularmente al sentido de la vista». (1) Newton se movía lejos de este camino.

La idea goethiana del ser como «unidad plural» viene pues de sus especulaciones sobre los organismos y es necesario insistir en sus dos condiciones básicas: la integración mediante entidades autónomas y la actividad unitaria. Ahora, en acuerdo a lo dicho sobre las exigencias interiores de una totalidad, vimos que el dinamismo de cada una está formado por subtotalidades cualitativamente diferenciadas y así hacia abajo hasta el infinito. La unidad es dada en cuanto cada una, suma con las otras su actividad específica, de tal modo que el acto último tiene una especificidad ajena a la de sus fuentes, en ello reside precisamente lo novedoso y creador de una síntesis de tal naturaleza.

Planteadas la vida de esta manera, los seres pueden limitarse o individualizarse por fuera, pero son forzosamente ilimitados en su intimidad. En el ensayo sobre la Naturaleza expuso Goethe su idea capital: «En todo ser vivo lo que nosotros llamamos parte se halla tan inseparablemente unido al todo que sólo puede ser comprendido en él y con él; ni las partes pueden servir de patrón para medir el todo ni el todo para medir las partes, pues como hemos dicho antes, un ser vivo limitado toma parte en lo infinito, o mejor tiene algo infinito en sí, o, todavía mejor, no podemos abarcar por completo el concepto de la existencia y perfección del ser vivo más limitado y debemos reconocerlo, lo mismo que al todo enorme en que todas las existencias están comprendidas, como infinito». Y en otro lugar». Una cosa que existe viviendo no puede ser medida por nada que esté fuera de ella y si hay que medirla, ella misma nos debería ofrecer el patrón, pero éste es extremadamente espiritual y no puede ser encontrado por los sentidos».

Si la pluralidad cualitativa es el único modo de explicar las individualidades orgánicas existentes, esa pluralidad tiene otra raíz en las necesidades de la acción. Si un ente pasa a integrar combinaciones químicas, pierde en cierta manera su naturaleza y lógicamente la actividad propia de ella; si persiste aislado la actividad se hace igual a sí mismo — nadie puede dar lo que no tiene— y pierde virtud creadora; sólo manteniéndose autónomo y enlazado a otros, su actividad se suma a múltiples actividades distintas y contribuye efectivamente a algo más grande. En las síntesis química se identifican los elementos, en las biológicas las acciones; es el principio creador de la vida.

(1) «Teoría de los colores».

Pero se da aún una razón más honda de la necesidad de la estructura orgánica y esa razón es la polaridad; en acuerdo a ella todo ser por el hecho de ponerse en la existencia engendra su contrario. Sin el odio no se daría el amor, sin lo pequeño no habría grandeza. Los entes polares anhelan romper el dualismo identificando sus acciones: «Dividir en dos lo unido unir lo dividido en dos, es la vida de la naturaleza; es la eterna sístole y diástole, la eterna síncrexis y diácrexis, el inspirar y expirar del mundo en que vivimos nos movemos y somos». En otro parte afirma: «Todo lo que existe es un análogo de todo lo que existe; de ahí que la existencia nos parezca siempre a un tiempo dividida y enlazada. Si se sigue demasiado la analogía todo parece coincidir e idénticamente, si se la evita todo se dispersa hacia el infinito, en ambos casos se paraliza la contemplación. En uno por exceso de vida en otro por muerte». Ya en el ensayo sobre la naturaleza de su época temprana está cogido por esta idea: «¡Oh, Naturaleza! Estamos rodeados y abrazados por ella incapaces de alejarnos de ella e incapaces de adentrarnos más.

«Vivimos en medio de ella y le somos, sin embargo, tan extraños. Habla sin cesar con nosotros y nos nos revela su secreto... Envuelve a los hombres en pañales de tinieblas y los agujeronea para que salgan a la luz. Los apega a la tierra, los hace inertes y apesadumbrados, y sin embargo los sacude de continuo».

Esta clásica polaridad goethiana se ha identificado muchas veces con la tesis y la antítesis de los filósofos idealistas alemanes, especialmente con Hegel, pero salvo la apariencia y a ratos el lenguaje, no es nada de eso; la polaridad de Goethe es una condición permanente del ser y el fundamento preciso de su vida creadora; se resuelve espontáneamente gracias a la actividad de los opuestos en la síntesis más alta de la acción individual; en Hegel a la inversa, las cosas se liberan de su antagonismo interior evolucionando hacia grados ontológicos—y no grados de actividad—superiores. Hegel parte de la idea, Goethe de la vida orgánica, pero antes de Goethe, habló de polaridades el místico Boehme, a quien, al igual de Paracelso, debe Goethe lo más importante de sus teorías.

Cuando una serie de elementos autónomos logran enlazar su acción en una síntesis acabada, nace el organismo individual; estos individuos son unidades cerradas de actividad, que para resguardarse de los otros, se crean un contorno limitante y tal contorno, expresión viva de un movimiento interior perpetuo, es la figura. La figura no es un arquetipo geométrico como en Spinoza, es al contrario lo revelado de inmediato a los sentidos debidamente iluminados por la razón. Su contorno real es perturbado por necesidades espacio-temporales de otras figuras, pero un

espíritu atento debe ser capaz de discernirlo, a pesar de todo, en su pureza ideal originaria, en la pureza dada por la actividad de las pluralidades; esta figura primaria a la cual tiende a acercarse la figura concreta es la protoforma, el ur-fenómeno, al mismo tiempo fenómeno y esencia y no es más que la resultante de la acción unitaria de las madres del Ser, que por ello sólo son videntes para las ideas y no para lo real. Lo real es la protoforma adulterada, al acomodarse al espacio y tiempo dejado por otras formas: «Lo supremo sería comprender que todo lo fáctico es ya teoría». Es el excesivo crear de la naturaleza, la acción incesante de las madres, lo que nos impide ver las protoformas con los ojos de la carne. «La Naturaleza no se cura de ningún yerro; no puede menos de obrar siempre rectamente, sin preocuparse de lo que puede resultar.

«Con su ilimitada productividad, llena la Naturaleza todos los espacios. Fijémonos tan sólo en nuestra tierra; todo cuanto llamamos malo, desastroso, débese a no poder ella proporcionar espacio a cuanto se produce y menos todavía duración.

«Cuanto se produce, busca espacio y anhela perdurar; por eso cada cosa desplaza a la otra y abrevia su duración».

La figura a la cual tienden espontáneamente las cosas.—«No sólo la materia libre, sino también la tosca y densa, corre a asumir una figura» —son pues el efecto de una necesidad interior a las pluralidades vitales, que buscan encerrarse en sí mismas para gozar la plenitud de su ser; fuerzas diferentes guiadas por un instinto natural de armonía y belleza entran en juego en la elaboración final de la forma misma; es la necesidad de poseerse, lo que impulsa a las cosas a darse un límite y al dárselo, encuentran en el sentido de lo bello su medida justa.

*Empero, en lo interior reside siempre
de los seres más nobles la energía,
moviéndose en el círculo sagrado
de la viviente plasmación hermética.
Esos lindes no hay Dios que ensanchar pueda
y a la Naturaleza honor le hacen;
que sólo limitándose es posible
la perfección lograr ambicionada.*

*En lo interior, no obstante, un poderoso
genio parece palpitar que pugna
por romper ese círculo, engendrando
otras formas más libres y arbitrarias;
Sólo que nunca sus conatos triunfan.*

*Pues si es verdad que a veces a algún miembro
consigue dar más libre desarrollo.
Haciendo que a los otros aventaje,
éstos, en cambio, desmedrados quedan
y al peso del pujante predominio
del favorito rompe la armonía,
belleza y pulcra planta de las formas».*

(Metamorfosis de los animales)

Esta tendencia natural de la vida a cerrarse en sí, le llevó a su teoría vertebral del cráneo, de la cual dos textos citados en seguida nos harán coger su sentido. «Pero quiero confiarle a usted algo que le parecerá maravilloso.

«La planta va de nudo en nudo y termina al cabo con la flor y la semilla. En el reino animal ocurre lo mismo; la oruga, la tenia, van de anillo en anillo y acaban por formar una cabeza. En los animales superiores y en el hombre, los huesos vertebrados son los que se anudan y anudan hasta acabar con una cabeza, en la que todas las fuerzas se concentran.

«...El modo como esto acontece es misterioso, difícil de expresar, y, sin embargo, yo tengo mi idea sobre ello». (Conv. con Eckermann).

Y en su autobiografía: «Por lo que sólo repetiré aquí en compendio mis convicciones de muchos años: la de que el cráneo del mamífero se deriva de seis huesos de la columna vertebral. Tres valen para la parte posterior, como que guardan el tesoro del cerebro humano y envían los delicados cabos de la vida, finamente ramificados por dentro y sobre el conjunto y también al mismo tiempo hacia afuera, en tanto otros tres forman la frente y se abren al mundo exterior y lo reciben, aprehenden y captan.

Los tres primeros son notoriamente:

El del occipucio,

El posterior y

El delantero;

pero los tres últimos que aún están por reconocer son:

El hueso del paladar,

La mandíbula superior y

El hueso intermaxilar».

(Autobiografía)

Pero si la naturaleza «crea con exceso y hasta con derroche» en busca de forma para sus contenidos primordiales, siempre la guía un principio simple: unificar pluralidades en círculos concéntricos: «... y no hay que te-

mer que lo particular no encuentre eco en los demás. Todo carácter, por peculiar que sea, todo lo que es susceptible de expresión desde la piedra hasta el hombre, encierra generalidad, pues todo se repite, y nada hay en el mundo que sea único». «La grandeza de la naturaleza está justamente en su sencillez, y en que repite en pequeño los fenómenos más amplios».

(Conv. con Eckermann).

Este principio, según confiesa el mismo, le llevó a asegurar la existencia en el hombre del hueso intermaxilar a pesar de la opinión contraria de eminentes naturalistas: «Dióme lo primero de todo en rostro, cual lo más delantero, el hueso intermaxilar, y lo estudié en las más diversas especies zoológicas.

«Pero también hubieron de suscitarse otras consideraciones totalmente distintas... Camper creía haber hallado la diferencia entre el mono y el hombre en el hecho de tener aquél en la mandíbula superior un hueso intermaxilar que éste no tiene.

«No podría expresar bien el dolor que hubo de causarme el haber de declararme en abierta pugna con aquél a quien tanto debía y al que esperaba aproximarme, declararme su discípulo y aprenderlo de él todo».

La teoría vertebral del cráneo y el hueso intermaxilar del hombre, eran para Goethe la clara confirmación de la existencia de un mismo plan para la figura animal, vale decir, de la existencia de una protoforma; lo mismo le revela su estudio del cambio de figura en las plantas; porque es precisamente la protoforma quien exige la transformación; no hay figura visible alguna que pueda agotar de una vez por todas la suma de la actividad interna; esta actividad para poseerse a sí misma se encierra en un límite, pero debe irlo modificando incesantemente en busca de su expresión total; así el ser gracias a la transformación se hace justamente ilimitado.

*Y la clave de ese arcano
es que lo único y eterno
se revela en modo vario;
como pequeño lo grande;
lo pequeño, como magno;
cada cosa a su manera;
según su estilo adecuado.*

*Siempre cambiando de forma,
nunca su esencia cambiando;
cercano y remoto a un tiempo,
próximo a un tiempo y lejano.*

*Siempre formándose y siempre
transformándose... de un modo
que ya pasar de ahí no puedo
pues me paraliza el pasmo. (Parabasis)*

Esta necesidad de aniquilar a cada instante su forma visible para expresar de otro modo la totalidad, es tal vez lo significado por Goethe en estos versos enigmáticos:

*Lo eterno en todo se mueve
laborando sin cesar
que caer en la nada debe
siempre el todo a su pesar,
si es que en su propia existencia
aspira a perseverar. (Uno y Todo).*

En ninguna parte tuvo un éxito más grande su teoría de la metamorfosis que en la explicación del desarrollo de las plantas.

«Demostró Goethe, dice Radl, que los cotiledones eran las primeras hojas que germinan sobre la planta, siendo más sencillos que las hojas posteriores por contener alimentos que no estaban bien digeridos; pero después nacen las verdaderas hojas, construídas sobre el mismo plan fundamental de los cotiledones, aunque crecen más en superficie y adoptan formas más perfeccionadas, a causa de su mayor alimentación; de igual modo también se originan del mismo órgano fundamental sépalos, pétalos, estambres, nectarios, pistilo y fruto, siendo más finos por la succulenta alimentación que reciben. Siguiendo paso a paso la evolución de la planta, encuentra Goethe que la planta, por transformaciones siempre del mismo órgano, desarrolla su multitud de formas. Las fuerzas que originan las transformaciones de los órganos vegetales serían primeros los jugos vegetales, luego la luz y el aire, luego las leyes de expansión y contracción periódicas que se advierten al considerar el paso del cotiledón estrecho a la hoja ancha, de los sépalos y pétalos ensanchados a los estambres y pistilos estrechos, para terminar en el globoso fruto».

Dentro del mundo goethiano no existe causalidad sino correlación; si hubiese causalidad un ser obraría sobre la entidad de otro en vez de dejarlo libre para sumarse a su acción y vendríamos a caer en el viejo mecanicismo; la vida es gobernada por leyes simples, pero de raíz inexcusable, por un hado oscuro a nuestro espíritu.

Mientras más ricas y diferenciadas son las pluralidades de los seres, más indiferenciadas es su actividad total al recibir impulsos de infinidad

de partes cada una de las cuales se pierde en el conjunto; cuando esta indiferencia es absoluta nace el espíritu, que es por ello la actividad suma, la suprema vida: «En el oleaje de la vida, en la tormenta de la acción, subiendo y bajando, de acá para allá, me agito yo. Cuna y sepulcro un sempiterno mar, un cambiante tejer, una fervorosa vida, eso urdo yo en el silbante telar del tiempo y tejo a la divinidad un vestido viviente». (Fausto. El Espíritu. I Parte).

Dios es la absoluta unidad derivada de la suprema multiplicidad y coincide con la vida en total y la naturaleza entera. «La naturaleza es el órgano de Dios» (Cony. con Eckermann). Así la infinidad hacia arriba dice referencia directa a la multiplicidad e infinidad hacia abajo, a estar integrado por mayores series infinitas de subtotalidades en acción. Pero junto con avanzar la infinidad en proporción directa a su multiplicidad interna, los seres avanzan en individualidad; es decir su acción es tanto más una, cuanto más múltiple su origen; en este sentido al llegar al grado unitario reconocido antes en el espíritu — posesión de todo sin estar teñido por nada — el individuo se convierte en totalidad indisoluble, vale decir en actividad pura, en entelequia; la entelequia puede hacer de repente invisible su figura, adentrarse en sí misma, pero es de suyo inmortal; la muerte equivale a una metamorfosis; cuando un ser ha logrado por su riqueza interior alcanzar su forma acabada, este ser perdura por una eternidad. En este sentido la actividad nuestra en el mundo no es indiferente a la vida última: «Yo no dudo de nuestra persistencia, pues la Naturaleza no puede prescindir de la entelequia pero no todos somos inmortales de la misma manera, y para seguir manifestándose en lo futuro como una gran entelequia es preciso serlo ya...»

Con su teoría de la metamorfosis, desplazó Goethe el problema biológico de la figura en sí y abrió paso a las posteriores teorías darwinianas para las cuales la forma es ya exclusivamente accidental, producto de una selección del ser vivo por el ambiente. Pero frente a Darwin y a la mayoría de sus sucesores, revela Goethe una intuición insuperada de la vida. Tuvo la suerte de nacer en una época en que grandes pensadores: Leibnitz, Herder Kant habían despertado el interés por lo individual y lo plástico y habían reducido la extensión a la categoría de mera forma del conocimiento sensible; Paracelso, Bruno, Boehme, le movieron sus propias vivencias dormidas, Spinoza le enseñó a considerar las figuras extensas como simples modos de la substancia única; todo esto confluyó en su alma genialmente receptiva para lo peculiar de las cosas y le llevó, única vez en la historia de la biología moderna, a contemplar cara a cara el hecho primario de la vida.

En su mirada a la vida ha encontrado las ideas de naturaleza y organismo; la naturaleza no es ya la legalidad fenoménica de la Ilustración, ni la esencia específica de las cosas a la manera de Aristóteles, sino la unidad más alta integrada por el acto correlativo de los diferentes organismos, unidad a base de autonomía y diversidad. Si a algo se acerca como idea es al ser en cuanto ser de los filósofos medievales.

Hemos hablado antes de la tendencia viva a la figura, de su origen en las necesidades unitarias de la pluralidad y en el dualismo polar; partiendo ahora de la naturaleza reduciremos esas tendencias a dos fundamentales: el ímpetu demoníaco a descubrir al ente en total quebrando las formas limitantes—pues cada una es incapaz de revelar su infinitud de origen—y el impulso centrípeto a la intimidad, a cerrarse en múltiples círculos. Lo demoníaco y el impulso al equilibrio entre forma y fondo, son partes igualmente creadoras de la divinidad; nada es negativo en los demoníaco ha dicho Goethe y por eso Mefistóteles no es demoníaco en absoluto.

Un sentido estético plástico—herencia de Shaftesbury—lleva a la naturaleza a desenvolver sus formas en un espacio de tres dimensiones. El contorno preciso lo da la necesidad de expresar sucesivamente la polaridad, así, por ejemplo, revela esta polaridad la ley de expansión y contracción periódicas de los vegetales, el paso del tallo estrecho a la hoja ancha y de los pétalos anchos a los estambres y pistilos estrechos. Del impulso demoníaco a destruir las formas, triunfa la naturaleza creando el espíritu. Cuando múltiples entidades cualitativas logran engendrar algo no teñido por nada—si viene de ilimitadas entidades no posee en particular ninguna—este algo adquiere tal trabazón interior que se liberta de su propia figura y se hace capaz de recibirlas todas: nace la entelequia. Su poder cognoscitivo deriva de su indiferencia interior, de su aptitud para no tocar las estructuras, su destino es salvar de la fugacidad las formas perecedoras: «Vosotros los verdaderos hijos de Dios—dice el Señor en el Fausto—alegraos de la viva y rica belleza. Lo que ha de ser, lo que eternamente obra y vive, abrazadlo con los gentiles marcos del amor y lo que en vacilante aparición se cierne, consolidadlo con perdurables pensamientos».

En la naturaleza orgánica, dice Goethe, hay correlaciones y en la mecánica, causalidad. El antagonismo de esos tipos de acto, abre el abismo entre lo vivo y lo muerto. En el mundo de las causas un ente altera la esencia y actividad de otro hasta hacerlo desaparecer, así en las síntesis químicas. Las correlaciones en cambio exigen autonomía y permanencia. Si lo valioso es mantener la propia esencia, en lo inanimado lo mejor será lo simple y en lo vivo, lo complejo: «En el mundo mineralógico, lo más

alto es lo más simple; en el organismo es lo más complicado. Adviértase, por tanto, que ambos mundos tienen tendencias completamente diversas y que de uno a otro no hay progresión gradual».

En la idea de organismo encontraron los fenómenos biológicos el límite, unidad y transparencia perdidos desde tiempos de Aristóteles. La figura dejó su intangibilidad y los investigadores se aventuraron con éxito por otros caminos. Karl von Baer, Darwin, Weismann, Roux y Driesch, opuestos a Goethe en muchos respectos, no serían posibles en su línea, de no haber llevado antes Goethe la problemática vital más allá de los límites urdidos por la física. La importancia de Goethe es, además, su valoración de las intuiciones generales en el desarrollo de teorías y en el descubrimiento de hechos. Su idea de la simplicidad de la naturaleza le hizo buscar el hueso intermaxilar del hombre encontrándolo, entre otros, en los niños hidrocefálos, y su creencia en la necesidad del ente a cerrarse sobre sí, le llevó a la teoría vertebral del cráneo. Todo esto le señala en la Historia de la ciencia un rango superior al de muchos investigadores más sistemáticos, más metódicos y más afortunados en el descubrimiento de fenómenos concretos.

ARMANDO ROA.

Rafael Gandolfo

La visión religiosa de Goethe

SUMARIO

1) *El problema de la Religión en la Filosofía de los Siglos XVII y XVIII.—Ambiente espiritual de Goethe.*

2) *Etapas en el desarrollo de la religiosidad goethiana.—Su expresión en la obra poética. Prometeo y Fausto.*

3) *Factores que determinan en Goethe su posición definitiva.—Conceptos y sentimientos fundamentales.*

4) *Relación entre metafísica y religión.—El concepto de espíritu y su relación con la idea de Dios.*

5) *Proyecciones históricas de la concepción religiosa de Goethe.—El romanticismo, Schelling y Schleiermacher.*

1. La tradición literaria nos ha hecho familiar la imagen de un Goethe indiferente en materia religiosa, o a lo más, pagano. No faltan aquí y allá, frases sueltas que leídas ligeramente podrían confirmar tal opinión. Así el conocido epigrama que empieza:

*Quien ciencia y arte posee,
tiene también religión...*

Apenas sin embargo nos familiarizamos verdaderamente con su obra advertimos otra cosa. A través de las múltiples inquietudes de su espíritu universal, surge en Goethe una y otra vez, la preocupación religiosa. Sin ir más lejos ahí tenemos el testimonio de su propia autobiografía, «*Poesía y Verdad*» donde a cada paso brota el tema religioso con apasionante insistencia. Empero la comprensión de Goethe en este punto, no es cosa fácil. Por un lado el obstáculo viene del pudor de un espíritu que rehuye hasta la sombra de la mojigatería, la superstición y el fanatismo. Por otro lado, la concepción religiosa de Goethe no es fruto de una tradición aceptada más o menos en bloque, sino de una búsqueda personal. Y esta búsqueda nace más de una exigencia intelectual, de una inquietud por pensar armoniosamente las cosas, que de una necesidad propiamente religiosa. A causa de esto el sentimiento religioso casi nunca aparece destacado nítidamente como cuando brota de una idea fija y acabada acerca de las relaciones entre la Divinidad y el hombre. En cada etapa de su existencia tenemos la impresión de que Goethe necesita aún definirse y precisar su pensamiento para que sea posible una forma concreta y práctica de vida religiosa. Esta situación era inevitable si se considera no sólo la proteica mentalidad goethiana, su agudo espíritu crítico, sino el mundo espiritual que debió absorber y transformar y contra el cual ciertamente tuvo que defenderse. Este mundo era el de la «ilustración» con su enorme mezcla de verdades y mitos, de descubrimientos y limitaciones. Y era justamente Alemania el país en que con más violencia el fermento de

la Ilustración había trastornado las ideas religiosas tradicionales trayendo con Lessing, Semler y otros, una nueva crisis en la conciencia espiritual de la época.

2. La evolución religiosa de Goethe no podía evitar el encuentro con esas dos grandes fuerzas religiosas vigentes en su siglo y en su ambiente ciudadano, el Cristianismo protestante y la Ilustración. El primero impregna a Goethe desde su infancia y lo obliga de inmediato a sumergirse en el clima de disputas y controversias teológicas que en Francfort como en todas partes, era lógica consecuencia del principio del libre examen en materia religiosa. Tanto esta incertidumbre en la cuestión de los dogmas, como la preferencia de este cristianismo a concebir la religión bajo la forma de una moral rígida sin ninguna referencia a la sensibilidad y a la imaginación, despiertan ya en el joven Goethe una secreta animadversión por este tipo de religiosidad fría y abstracta. Esta actitud se manifestará hasta por una franca apología de la doctrina católica, de los sacramentos, como se lee en el libro VII de «Poesía y Verdad» Pero la verdadera crisis de Goethe frente al Cristianismo tiene lugar más adelante a propósito del dogma de la culpa y del arrepentimiento. «Este sombrío escrúpulo, dice en el mismo Libro VII, atormentóme de tal modo y parecíéronme tan huecos y flojos los datos que querían presentarme como suficientes, que aquel terrible cuadro (el de la comunión sacrílega) no hacía sino agravar su horror con ellos, y tan pronto como llegué a Leipzig traté de emanciparme radicalmente del vínculo religioso.» Aquí termina visiblemente la relación de Goethe con el Cristianismo y se produce la atmósfera propicia para su aventura espiritual propia. Más difícil de precisar es su relación con la idea religiosa que había traído la Ilustración. Parece que ésta influyó bajo la forma que le dió Lessing concibiendo la religión como una revelación divina destinada a la educación progresiva del género humano. Pero si podemos dudar hasta qué punto influyó la Ilustración por su contenido propio, en cambio es clara su influencia en cuanto portadora de toda la metafísica religiosa propia del Racionalismo del siglo XVII. La idea de Leibniz y de Spinoza cala hondamente en el pensamiento de Goethe, sobre todo en su concepción de la naturaleza y del espíritu, y por allí tiene que condicionar su idea de la Divinidad. En esta etapa ya no contamos para guiarnos en nuestra indagación, con las confidencias de «Poesía y Verdad». Sabemos sí, que Goethe en plena juventud decide ir en busca de una religión «personal» con la persuasión de que no hay otra posible para el hombre. Y él mismo, al final del libro VIII de su Autobiografía, nos expone su primitiva concepción religiosa propia donde entra-

ban como ingredientes, el neoplatonismo, el hermetismo, la mística y la cábala. Pero es evidente que esta construcción religiosa copiada del gnosticismo, anticipa sólo muy vagamente la dirección definitiva que tomará su pensamiento.

3. En todo espíritu organizado y consciente de sí mismo, la actitud religiosa tiene que estar en armonía y en estricta relación con la totalidad del pensamiento. Porque la religión no puede surgir en él como de un instinto primario, sino de una compleja elaboración espiritual. Así en Goethe, donde todo lo que es propio del sentimiento está íntimamente regido por las convicciones de la razón. Ahora bien, aquí como en casi todos los aspectos de su obra, Goethe se enfrenta a las concepciones de su época, y en permanente lucha contra ellas, se va liberando hasta conquistar su propia posición. Es verdad que por una parte Goethe ha acogido esa idea que desde el Renacimiento informa toda la metafísica del Racionalismo y que expresa su más hondo sentimiento religioso. Es la idea de que «la esencia de lo divino no puede abarcarse más que en la totalidad de sus manifestaciones y que, por lo tanto, cada una de éstas tiene un sentido y un valor propio e inalienable.» (Cassirer, *Fil. de la Ilustración.*) Pero la Filosofía del Siglo XVII al asumir este postulado, convierte a la razón analítica y generalizadora en la facultad apta para percibir lo divino. De ahí que tanto en Spinoza como en Leibniz Dios aparezca fundamentalmente como la «idea» que hace inteligible el Universo. Desde este punto de vista la Divinidad no puede fundar ninguna relación directa con el espíritu, no puede ser concebida como actuando de un modo positivo en el hombre concreto y real. De hecho, pues, el concepto de «religión» tiende a convertirse o en un «sentimiento» sin contenido espiritual, simple producto de la fantasía descarriada, o bien en actividad «práctica». Así se podrá llamar religión a la obediencia externa a las leyes morales, o al mismo sistema de la moral; por cuanto ambos de algún modo se apoyan en la existencia de un Dios legislador. Pues bien, la filosofía del siglo XVIII prosigue la crítica de la religión sobre los supuestos recibidos. Pero muy luego se da cuenta que el concepto puro de Dios no es la base de la religión, pues lógicamente no se presenta claro, ni es el contenido de la misma. Practicar la religión no consiste, en efecto, en conocer una Divinidad cualquiera que sea la forma en que se presente. Consiste únicamente en «obrar» rectamente consigo y con los demás. La característica principal de la Ilustración reside en dos puntos. Primero, en haber afirmado a partir de Rousseau, que la religión en cuanto creencia en Dios no tiene nada que ver con la salvación del hombre, pues todos los males de

éste tienen su razón de ser en él mismo. Con esto se liquida definitivamente la idea de que la religión es de algún modo necesidad del espíritu de encontrar apoyo en algún Dios real. Por el contrario, y éste es el segundo punto de importancia, la idea de Dios dependerá del concepto que se forme el hombre de su propia misión y de su ideal, o más exactamente, dependerá del «poder» efectivo que crea poseer para realizar su ideal. La idea de Dios vendrá a ser como una proyección del espíritu humano en la realización de sí mismo, en su anhelo eternamente insatisfecho. Y con ello la religión elimina para siempre su carácter trascendente, pues no hay nada en ella que venga desde «fuera» y que no sea pura expresión de la lucha interna y del desarrollo del espíritu.

La actitud de Goethe frente a esta poderosa corriente espiritual no es una mera rectificación accidental en tal o cual punto de detalle. Es la búsqueda de una nueva fundamentación que aspira a dar sentido al hecho religioso salvando al mismo tiempo la interioridad del espíritu. Nos lo dice claramente su reacción simultánea contra el Racionalismo del siglo XVII y contra la Ilustración. Frente al Racionalismo del XVII afirma el valor y la riqueza de lo individual y concreto y su irreductibilidad a lo puramente abstracto y general. Al mismo tiempo esto influye en la concepción de la fuerza del espíritu. Pues ésta ya no consiste sola y principalmente en el «poder» de análisis, en la facultad de reducir las cosas a relaciones simples de elementos. Es evidente que para Goethe la suposición implícita en Descartes y Spinoza, de un mundo perfectamente lógico y por tanto, moldeable, en conceptos, es totalmente absurda. De ahí su constante apelación a la experiencia como único medio de aproximarse a lo verdaderamente real, el individuo. Llegará incluso a escribir este pensamiento:

«No resuelve el observador el fenómeno; antes bien, penetra y se funda en su individualidad.» De aquí también que el conocimiento no podrá ser para él como para Kant algo esencialmente determinado por la aplicación a los datos sensibles, de categorías con validez general. Goethe tiene presente la creación artística en que la razón procede encarnando en una materia *una forma concreta y particular*, proceso del todo inverso al que sigue la razón cuando conoce algo incorporando lo particular a lo universal que lo engloba como ocurre en toda ciencia. Sin duda, su experiencia de poeta tanto como su observación de la naturaleza viviente, lo empujan poderosamente a ver en el espíritu, algo muy diferente a un yo transcendental hecho como el de Kant para separar las apariencias de la existencia real ordenándolas en seguida bajo la forma de conceptos generales. Por de pronto tenía que hacersele patente la variedad infini-

ta e imprevisible del sentimiento y de las formas poéticas. Aquí la razón no parece actuar conforme a un orden regular de contenidos y representaciones, pues siempre la inspiración poética ha parecido don gratuito de alguna Divinidad sobreabundante y no producto de un ingenio metódico y calculador. Lo mismo ocurre con el espectáculo de los seres vivientes aunque en ellos la presencia de ciertas normas infrangibles aparezca más evidente. Pero de todos modos, nada más distinto a esta espectáculo, que aquél que nos presenta la razón científica en su elaboración de conceptos válidos para todo tiempo y espacio.

Bajo otro aspecto la Ilustración debía provocar en Goethe un tipo distinto de reacción. La ausencia de toda metafísica elaborada a fondo, su facilidad en postergar las soluciones a un estado «futuro» de la humanidad y más aún su escasa comprensión del valor del sentimiento y de la fantasía y por lo mismo del arte, todo esto tenía que influir en el ánimo de Goethe y apartarlo del espíritu de la Ilustración. Siente cómo ella ha evadido problemas de capital importancia para encerrar al hombre en un vago optimismo. Sin embargo, como lo atestiguan varios pasajes de Goethe, tal su fragmento dramático «Prometeo», el concepto religioso de la Ilustración que hace de la Religión algo inmanente al espíritu sigue actuando poderosamente en su mente. Se conserva la idea de que lo religioso debe nacer de una exigencia específicamente humana y no de la imposición de una Divinidad cualquiera conocida por revelación. Sin embargo, la oposición máxima de Goethe frente a ese rico pasado espiritual, estriba probablemente en algo más oscuro y más hondo que las diferencias conceptuales que hemos mencionado. A medida que toma conciencia de sí mismo, Goethe se aparta del modo de valoración corriente en los sistemas del siglo XVII y XVIII. En estos últimos se hace patente la separación entre el ideal moral a que aspira la Humanidad y el desarrollo ontológico del espíritu, separación que se hace definitiva en la doctrina de Kant. Para Goethe en cambio, la idea de que el valor supremo del ser descansa en la «fuerza» con que se despliega hacia afuera ordenando lo múltiple en lo uno, se convierte en pensamiento dominante. Y al mismo tiempo señala la dirección que toma su búsqueda en el campo ético y religioso.

4. En el alma de Goethe lo primario y decisivo en sus convicciones han sido sus vivencias. Lo que instruye se le presenta siempre cargado con esa exuberancia, con esa riqueza de contenido que es propio de la experiencia poética de las cosas. Así en Goethe la idea más honda no aparece jamás enteramente separada del «fenómeno», de la apariencia. Ambos se le dan

en la unidad de la intuición viva. Esta idea cobra fuerza o mejor, toma un carácter más abstracto e intelectual, cuando su núcleo se halla en el fondo de las múltiples experiencias. Sólo entonces es posible «generalizar», es decir, extender su significación a un campo ilimitado de hechos. Por eso también se hace a veces difícil en la complejidad que tiene cada experiencia poética discernir el núcleo más simple. Será, pues, necesario describirlo muchas veces y en términos analógicos.

En esta perspectiva me parece que hay una experiencia íntima que en Goethe ha sido decisiva y es la de la dualidad irreconciliable que yace en la esencia misma del espíritu. Este sentimiento es al mismo tiempo el de una lucha mortal en que impera el *Stirb und Werde*. Ya en la primera parte del Fausto se lee:

«A lo más magnífico que el espíritu recibe viene a unirse siempre materia cada vez más extraña.»

Esta conciencia de una lucha interior incesante en vista de una transformación, implica dos elementos fundamentales: el uno es una materia que se resiste al cambio, el otro es algo que marca la dirección y el «sentido» de este cambio. Goethe siente su propia pugna interior como un caso de la Naturaleza y de la historia y por eso tiene que concebir el substrato del mundo como un reflejo de su propia alma. Pero si la mente se detuviera aquí, tendríamos sólo un esquema. Lo importante justamente para la historia del pensamiento es que Goethe acogiendo ideas de Boehme, de Leibniz y de Spinoza, da vida y riqueza peculiar a ese esquema abstracto. Si nos preguntamos qué lo guía en esta selección, diremos que es una capital convicción acerca de *la infinidad que yace en el individuo concreto*. Por otro lado es también la idea de que esta infinidad tiende a ordenarse con las otras en conjuntos o sistemas cada vez más complejos, pero que *realizan ciertas «formas» ontológicamente definidas*. Pero siempre ya en lo íntimo y más bajo están como trazadas con rasgos rudimentarios, las formas más altas y perfectas. De ahí la relación entre microcosmos y macrocosmos en que el segundo es la sombra del primero. Hay un pasaje de la segunda parte del Fausto en que Goethe nos ha dejado una visión dramática de este substrato último de las cosas donde radica el principio del acontecer y del cambio: es la escena en que Fausto desciende al reino de las Madres para recobrar a Elena. Dos rasgos se indican ahí de suma importancia, por boca del Demonio:

«¡Baja, pues! Aunque podría decirte sube, que ambas cosas vienen a ser lo mismo. *¡Huye de lo engendrado al reino exento de formas!*»

En seguida refiriéndose a la llave brillante que ha de guiar a Fausto agrega:

«A su fulgor verás a las Madres. De ellas las hay que están sentadas, pero otras van y vienen, según es debido. Forma, transformación, conservación eterna del eterno sentido, *sobre las que gravitan las imágenes* de todas las criaturas. *No te verán a tí, porque sólo ven ideas.*»

Si nos esforzamos por interpretar estas ideas en un lenguaje más técnico, diríamos que la materia primigenia, el caos de donde surgen las cosas y que siempre tiende a volver a sí mismo, está movido *por dos principios* subordinados; el uno son las fuerzas puras, las energías libres y poderosas, y éstas son las Madres; el otro son las ideas que en distinto lugar Goethe llamará Protofenómenos o Protoformas. Es evidente que aquí no se precisa ni la realidad que tienen estas ideas, o formas supremas, ni el modo concreto cómo orientan a las Madres. La cierto es que éstas aparecen en Goethe dotadas de una especie de sobreabundancia vital, pues tienden siempre a crear más y más vida sin sujetarse a las Protoformas. De aquí procede acaso ese hondo sentimiento de lo demoníaco en las cosas y muy en especial en el acontecer humano, y que Goethe describe tan claramente en el libro xx de «Poesía y Verdad». Es ese algo que se manifiesta «en forma de contradicciones» y que no es ni irracional, ni divino, ni humano, ni diabólico, ni angélico. En fin «constituye un poder, sino contrapuesto al orden moral, por lo menos interferente con él, de suerte que *podría tenerseles al uno por el patrón y al otro por la urdimbre.*»

Así en esta etapa, el mundo de Goethe se nos presenta como una especie de interpretación del ser orgánico pero visto como modelo y arquetipo del universo mismo.

5. Sólo a través de una imagen semejante se nos aclara el sentido dramático de la existencia en Goethe y en aquellos personajes como Fausto donde ha encarnado su pensamiento. Empieza a hacerse más firme el concepto del espíritu y de su función primaria. Pero ello es el resultado de una larga y difícil búsqueda. Porque el espíritu no es en el fondo contemplación, anhelo de conocer lo ya «hecho». Así como el principio de las cosas es «Acción», así también lo es el espíritu humano en su profundidad. Pero ¿en qué consiste esta acción? A primera vista hay infinitas formas de acción y de creación que Fausto va ensayando a través de su atormentada carrera. Mas, a lo que parece, no existe ninguna, ni siquiera la llamada a crear poéticamente lo más bello, la figura ideal de Elena que sea capaz de llenar el espíritu. Por un lado, pues, Goethe mantiene la absoluta inquietud del espíritu como constitutivo de su esencia. Suenan aún las palabras de despedida de Fausto:

«Camíne, pues a lo largo de su día terrenal, siga su camino sin preocuparse de arrumacos de espíritus; que al avanzar encontrará tormento y dicha, sin sentirse ni por un instante satisfecho.»

Pero a Goethe no se le podía ocultar la cuestión gravísima de cuál era la forma de «acción» que en razón de su rango y valor se imponía como la más alta. En esto su pensamiento parece haber madurado lentamente al compás de su experiencia. Lo cierto es que, tanto al final de su Fausto, como en diversos poemas de su última época, Goethe concibe la energía del amor como la fuerza más rica, la que lleva a la más alta forma de existencia. Pero sería evidente una ingenuidad tomar este término en un sentido platónico o cristiano. La idea del amor en Goethe está en perfecta coherencia con su imagen de la energía a la manera de una atracción orgánica, tan imprevisible como fatal. Sólo que en este caso las mónadas que se atraen son las más perfectas de toda la Naturaleza. El rango que ocupa el amor está muy bien marcado en la última escena del Fausto con estas palabras:

*«Si la fuerza vigorosa del espíritu
trae a sí a los elementos,
no hay un ángel que separe
de las almas la compleja,
la antagónica, dual naturaleza;
separarlas sólo puede
el amor que es eterno.»*

La misma idea dentro de un contexto más amplio, surge espléndidamente en el poema del Diván «Wiederfinden». Aquí la fuerza del amor parece augurar eternidad a los amantes:

*«No habrá otra voz que diga ¡Sea!
y que vuelva de nuevo a separarnos.»*

Sin embargo aún así el dinamismo del espíritu tiene que ser pensado a manera de una llama que se consume a sí misma. El mismo amor tiene que estar sujeto al ritmo de la existencia, al incesante «muérete y transfórmate». Por eso en lo que podríamos llamar humanismo de Goethe hay un puesto necesario para todas las formas de actividad, pues el espíritu no puede desplegarse a sí mismo, sino yendo al mismo tiempo en todas sus direcciones. Pero es aquí precisamente donde Goethe tiene que ir percibiendo los problemas a que lo conduce su concepción de la existencia. Por de pronto hay una cuestión que en este punto es decisiva. En efecto,

cabe preguntarse ¿existe una posible relación con la Naturaleza fundamento de las cosas, que no sea la que se hace mediante la «acción»? Para Goethe la solución no puede estar en una supuesta «intuición» pura de lo divino en las cosas a la manera de Plotino, y menos aún, en una demostración de la Divinidad como fondo detrás de los fenómenos. Lo que hay, lo único que puede haber es, una experiencia de lo Infinito en las cosas, pero que como tal no puede dar lugar a un concepto adecuado del mismo. Esta experiencia en su grado más alto puede llevar al espíritu a percibir la ley suprema de las transformaciones en el cosmos y por ahí a «presentir» la aspiración de las cosas a las Formas más altas o con más exactitud—ya que no hay lugar aquí a un aspirar de tipo aristotélico—, a ver en las formas inferiores lo que pueden ser las más puras, la de los Dioses. Pero aquí es claro que en el espíritu siempre chocarán sin resolverse en una posible armonía, el elemento demoníaco, ingobernable y potente de la Naturaleza, con ese otro elemento que es la forma inteligible y embellecedora de los seres. El alma tendrá que sentir lo que está detrás de los fenómenos como algo ambiguo y desgarrado en busca de su propia armonía interior, y a la vez, como algo inmensamente fascinante en cuanto objeto estimulador de las más profundas energías del espíritu. Goethe insistirá siempre en aquel conocido pensamiento de que «el estremecerse es la mejor parte de lo humano.»

No se puede ocultar que Goethe deja en suspenso la imagen de la Divinidad de cuyo sentido concreto depende la actitud religiosa en concreto. Pero los mismos rasgos negativos ya la caracterizan. Si quisiéramos resumir nuestra impresión diríamos que se nos aparece como una Divinidad íntima, dividida de sí misma en poder y en conocimiento y que busca realizarse definitivamente a través del espíritu finito. *Sólo saliendo fuera de sí mismo en el hombre, la Divinidad se consume a sí misma.* Por eso el alma la siente como una fuerza que puja por penetrar por todas partes, o como una idea que aspira a concretarse adquiriendo de este modo en su contacto con las fuerzas elementales, la riqueza que no tienen en sí mismas en el puro plano de lo inteligible. Pero el haber llegado a este pensamiento, por sí solo levanta a Goethe muy por encima de la concepción religiosa de la Ilustración. Porque aquí la religión no se reduce a ser algo así como un reflejo del anhelo humano de crear un orden moral y de eliminar la infelicidad y miseria de la existencia humana. Aquí de nuevo el hombre se percibe *a sí mismo incorporado a una tarea por decirlo así divina.* Y siente su espíritu llevado por una dirección que los trasciende infinitamente. Esta idea será ampliamente desarrollada por el idealismo de Schelling. Del mismo modo debemos notar cómo esta concepción ha-

ce posible y aún más necesaria, cierta experiencia de Dios en las cosas. Justamente el hecho de afirmar la implicación de lo infinito en cada partícula de finitud hace posible una cierta percepción de lo «ingente y enorme» en las cosas y que no es en el fondo, lo puro informe sino el eterno movimiento de las cosas a la divinización, vale decir, la participación en las Formas inteligibles. El alma, pues, vivirá religiosamente en la medida en que se le haga accesible esta penetración en el proceso creador incorporándose al mismo. Lo fundamental, por tanto, en esta concepción religiosa no es el conocimiento previo de Dios y los posibles actos que puedan relacionar al hombre con su esencia. Lo fundamental es tomar conciencia de nuestra dependencia respecto a la eterna energía creadora y participarla. Se trata en el fondo de hacer lo que hace la Divinidad en el campo de la naturaleza. Para ello dispone el espíritu de otro campo, el de la misma Humanidad y el de la Historia.

6. La otra cuestión que debía quedar planteada en la religiosidad goethiana era la de la relación entre naturaleza y libertad en las entrañas mismas del espíritu. ¿Hasta dónde es posible una conciliación entre las fuerzas a menudo fatales contra las cuales choca el espíritu y el destino concreto del mismo? De otra manera todo lo que se afirme del espíritu y su eminencia se convierte en utopía dolorosa. Es evidente que cuando Goethe escribe sus palabras órficas guarda un lugar para la esperanza.

Nos dice:

*«Hay un ser que se mueve leve, ingrávido;
y de entre nubes, brumas y chubascos,
en sus alas nos lleva hacia la altura.
Harto lo conocéis, que está doquiera...»*

Pero el problema está en si esta esperanza tiene sentido dentro de su concepción general. Goethe parece afirmar aquí una secreta armonía que en el fondo siempre logra arrancar al hombre de las redes de la Fatalidad. Pero esto es concebible sólo en el caso en que al lado de ese poder primigenio de las Madres, hubiese otro que pudiese prevalecer por lo menos en la existencia de los espíritus. Sin embargo, aquí Goethe no puede recurrir a la experiencia, pues, por el contrario ésta nos dice que el *hombre considerado como naturaleza está sujeto al destino*. Y al hablar de naturaleza me refiero justamente al espíritu como «acción» en su más amplio sentido. Precisamente *si el hombre por su mismo espíritu es más que naturaleza*, esto es, si por algún lado es poder capaz de actuar por encima de

la coacción que imponen las energías naturales, entonces sí, hay una chance para que el hombre pueda superar al destino incluso cuando éste se muestra adverso. Esto es lo que llamamos libertad. Pero aún así, esa libertad no logra verdaderamente su fin si su juego en medio del acontecer cósmico, no está garantizado por el fondo mismo de las cosas. De otro modo sería una libertad impotente o a lo sumo, resignada, frente al triunfo de los ciegos impulsos que brotan de la naturaleza.

Ahora bien, ¿hay lugar en la concepción de Goethe para un espíritu que tenga que actuar como libertad en el mundo, movido no ya por estímulos físicos, sino por imperativos morales? Y no sólo esto, pues en seguida tenemos que preguntar ¿hay en tal caso motivo para creer que la actitud moral frente a las cosas, es capaz de compensar la impotencia de la naturaleza humana, sea que provenga de obstáculos internos, sea de circunstancias externas desfavorables? De algún modo o de otro, hay que contar en la vida con la fatalidad, el azar y la muerte y no hay solución última si estos elementos desagradables no encajan armoniosamente en nuestra visión de la existencia humana. Pero aquí nos topamos precisamente con un vacío en la idea religiosa de Goethe, porque en ella la *Divinidad no puede responder* en esta lucha entre el destino y la libertad. Goethe no es un estoico, pues comprende demasiado bien el valor y la importancia de la pasión y el sentimiento en la vida. Mas por otro lado Dios no aparece distinto a la Naturaleza y trascendiéndola en virtud de su esencia misma. Por eso, ese Dios tampoco sobrepasa bajo algún aspecto, las estrictas leyes inteligibles que impone a los elementos. No es propiamente hablando una personalidad moral frente al hombre. La misma apreciación de Goethe frente a Cristo, tal como se infiere de sus Conversaciones con Eckermann en que aparece en un plano similar al del Sol, considerados ambos como manifestaciones de lo divino, es un indicio de su sentimiento en este punto. Sin embargo, examinado a fondo este aspecto de su pensamiento lo descubrimos hondamente enraizado con la totalidad de su sentimiento de la vida. Goethe no puede conciliar la nítida idea de la personalidad en Dios con el del progresivo enriquecimiento del espíritu en el plano de la naturaleza. Pues la imagen de un Dios persona impone la de la transcendencia de Dios sobre las cosas finitas y por ende parece «empobrecer» la substancia del mundo finito quitándole su nimbo de gloria y su ilimitada fecundidad. Por otro lado el concepto de un Dios persona parece traer consigo un mundo de exigencias frente al espíritu, que no pueden ser comprendidas por la razón o la experiencia, sino sólo por la fe. Pero esta relación por fe con la Divinidad, tenía que repugnar a Goethe, pues implica la negación de la autonomía del espíritu finito en el plano más alto cual

es en el de la determinación última de los fines y los bienes. Aquí Goethe se mantiene fiel al postulado del Racionalismo para quien la razón debe ser el criterio definitivo en la posición del valor más alto de la existencia. En este punto cobra todo su sentido el mito de Prometeo, pues dentro de su significado simbólico bien puede el espíritu humano aceptar la ayuda de la Divinidad en la búsqueda de su acabamiento, pero no puede pedir prestado éste último a algo fuera de sí mismo. Si la beatitud tiene aún un sentido para la concepción goetheana, lo es a condición de ser obra del espíritu por lo menos en cuanto a merecimiento en el orden ético. De sí mismo puede repetir lo que leemos en Prometeo:

*« ¿No lo hiciste todo por tí mismo,
corazón inflamado en santa llama? . . . »*

Pero cuando el hombre asume esta actitud tiene forzosamente que hacerse responsable del sentido del Universo. Y entonces no le cabe más que entregarse a un dinamismo infinito en todas las direcciones de la existencia. Deseará la vida ya no con una mera apetencia natural, sino justamente como quien lleva en sí mismo el imperativo de salvar lo más alto consigo mismo. Pero si ese dinamismo no expresa la totalidad de la vida sino un fragmento, si, en otros términos esa voluntad de vivir deja sin movilizar las más altas posibilidades del espíritu, entonces podrá suceder que a la extrema violencia de ese deseo de vivir, a esa pasión por conocer o crear o amar, acompañe una sensación creciente de vacío, una imposibilidad de llevar a la vida misma, a las fuerzas naturales, hacia sus formas más altas allí donde está la verdadera e insobornable eternidad. Pero Goethe no nos ha dicho su última palabra. Precisamente la muerte heló su corazón cuando empezaba a sentir la misteriosa atracción de ese «eterno femenino», de esa gracia que en la superficie del mundo no es acaso sino la voz eternamente ambigua de otra Gracia que no puede ser traducida en el lenguaje de los símbolos finitos.

Rafael Gandolfo.

Fritz Joachim von Rintelen

La imagen del hombre en Goethe

SUMARIO

- I.—Orden espiritual y dinamismo.
- II.—El espíritu inmanente a la naturaleza.— Poder espiritual del amor.
- III.—Sensación dionisiaca del mundo.— Valor eterno.—Orden jerárquico.— Naturaleza y espíritu.
- IV.—Aspecto antropológico.— Pathos romántico.—Caos y Cosmos.—Profundidad romántica y altura clásica.—Primacía del espíritu.—Sobre el instinto y la voluntad.—Síntesis.

1.º—Goethe, hombre occidental, maestro de nuestra concepción del mundo y de la vida; Goethe, pensador universal, que reconoció, que la verdad siempre está situada en el punto medio. Pues para él, el hombre se encuentra en el centro del universo, cuyo origen es divino.

¿Mas significan todavía algo estos problemas espirituales para nuestro tiempo? ¿No está todo esto demasiado gastado, demasiado relativizado? ¿Después de tamañas catástrofes como las que hemos vivido, posee esto todavía algún valor substancial? Y en particular ¿por qué hablar aún hoy de Goethe? ¿No pertenece él acaso a un mundo muy distinto, bien ordenado y seguro, pero desaparecido hace ya mucho tiempo? ¿No están más cerca de nosotros un Kierkegaard, un Rilke y un Heidegger, cuya problemática está en un contacto mucho más estrecho con las angustias y la calamidad existencial de nuestros días? Pero no nos aferremos demasiado a lo temporal: en todos los tiempos existieron espíritus cumbres que nos conducen a los orígenes de las cosas. Así Goethe exige con su Fausto: «Que yo pueda conocer lo que en lo más íntimo mantiene unido al universo. (Dass ich erkenne, was die Welt im Innerste zusammenhalt!).

¿Qué es lo que Goethe puede decirnos, muy especialmente en nuestra hora? El conoce la exigencia de nuestros días: *el espíritu viviente es superior a la voluntad*. Y este es precisamente nuestro tema esencial: *la primacía del orden espiritual frente a la arbitrariedad de lo dinámico*. En cuanto a esto, debemos interrogar a Goethe. El nos enseña la *primacía del espíritu*, pero de un espíritu *móvil*, madurado en la tradición europea, en una tradición que nos es común, en cierto modo, a nosotros, pueblos occidentales, y cuyas raíces se remontan hasta la Antigüedad. Ella descansa en el reconocimiento del espíritu como el más preciado regalo de los dioses a los hombres. Por lo tanto, el espíritu tiene también algo que decir en los conocimientos últimos, y hasta en la metafísica; un espíritu que está en contacto con todas las fuerzas del hombre viviente, y por consiguiente, impregnado también del eros y que exige una humanidad verdadera. Así, la antigüedad griega y el medioevo cristiano llegan hasta lo íntimo de los nuevos tiempos.

Pero siempre lo más decisivo continúa siendo que Goethe sabe conciliar la honda tensión, que existe entre *dinamismo*, *devenir vital*, *ímpetu* y *afán*, por una parte, y *orden espiritual* por otra, tensión que discurre por toda la historia espiritual europea y especialmente por la moderna y alemana. En un sentido más estricto — y formulado quizás de un modo demasiado sintético — la tensión entre el ímpetu fáustico o el pathos romántico y la forma clásica que a todo otorga un sentido.

2.º—Lo decisivo es que Goethe encuentra el punto de partida de su concepción de la vida sólo en la Naturaleza. Pero ¿cómo interpretarse, según él, la realidad del espíritu y la naturaleza? *El espíritu es, para Goethe, realidad inmanente dentro de la naturaleza*. Siempre sale la vida al encuentro del espíritu; es prototipo del espíritu. La naturaleza es una estructuración jerárquica de orden espiritual, supeditada a un cuño espiritual cada vez más fuerte. Así hablaron Platón y Aristóteles y el mismo San Agustín ha cantado el himno de la ascensión jerárquica. El itinerario de Goethe nos lleva de los poderes donisiacos sensibles al espíritu puro de Dios. Y aquí nos encontramos ante una *visión apolínea*. Así nos transformamos con Goethe en legítimos ciudadanos de un reinado espiritual. Todo está impregnado de espíritu y permanece en la órbita de las fuerzas espirituales. Pero el espíritu no es resultado de pura abstracción ni mera construcción, sino realidad inmanente, ley interior.

Para Goethe, el espíritu está *ligado a la naturaleza y a la vida*. Lo encontramos hasta en el respirar del mundo, en su doble función de inspirar y expirar, y está latente en el crecer y caer de los bosques. Por los sentidos llegamos al espíritu. Goethe ama el perfume de la impresión sensible y quiere estar cerca del aliento de las cosas.

Simpáticamente nos acercamos al corazón y al alma de la naturaleza:

*De nuevo breñas y valles
llenas de fúlgidas nieblas,
y también de pronto el alma
del todo calma y aquietas.*

El más íntimo contacto entre sensibilidad y espíritu descansa, para Goethe, en los ojos. Los ojos del cuerpo están estrechamente unidos a los del espíritu. Así Lynceus dice:

*Nacido para ver
de explorar encargado,
en esta torre preso
veo el mundo con agrado.*

v más adelante:

*¡Oh venturosos ojos,
todo lo que habéis visto,
todo, sin excepción,
era bello, era lindo!*

Esta existencia pródiga en felicidad, esta plenitud del ser la busca Goethe en un íntimo amor a la naturaleza, pero no busca la angustia y el vacío de nuestros días. No existe un idealismo ni un tragicismo exagerados, desdichados y sombríos, cuyo «porqué» tan difícil es de comprender. Goethe conoce más bien la ley de la *alegría saturada de alma*, la jovialidad, la orden jubilosa de lo «valioso», como tiempo ha lo expresó Walther von der Vogelweide: «Nadie vale sin alegría». (Niemand tanzed ohne Freude).

Pero en toda naturaleza se exterioriza la magnificencia del espíritu divino, al que Goethe sale al encuentro con piedad reverente. Con un grande y tierno amor se acerca a lo *primigenio* de Dios-espíritu, que se manifiesta en toda la naturaleza, y al cual también le son propios rasgos personales. «¡Ojalá llegare yo alguna vez a estar lleno de Ti, oh Eterno!» (Könnte ich doch einmal ausgefüllt von Dir, oh Ewiger, werden!).

Observamos, pues, que Goethe también se revela, con ello, contra la moderna eliminación de Dios de la naturaleza. Pero es necesario considerar otra actividad más delicada aún, y aquí me parece indicado guardar un reverente respeto ante la sublimidad de los más profundos misterios religiosos. Pues únicamente concebimos, al decir de Dostoiewski, con conceptos de sólo tres dimensiones. Sólo velada la luz divina es perceptible al ojo humano; sí, porque «al fin ávida de luz, tú, mariposa, te has quemado». (Und zuletzt des Lichts begierig bist Du Schmetterling verbrannt). Ante la impetuosidad del conocimiento metafísico, se desvanece aún más la idea de Dios. Sin embargo, a menudo Goethe soslaya demasiadas veces una respuesta, que necesitamos tan urgentemente para que las representaciones religiosas no se esfumen.

La culminación del espíritu es, luego, para Goethe, el sublime y magnánimo *poder espiritual del amor*. Sólo por él todo se torna transparente. Pero aquí la palabra *ágape* no está en su lugar. Nos viene desde arriba, de Dios, y es dote de lo divino. Más bien podríamos decir, con Platón, que aquí se pone de manifiesto una primacía del eros dentro del logos, como fuerza suprasensible del mundo. El amor espiritual es el testimonio más noble de un contacto suprasensible. Sin él, todo se hunde. Sólo en este espacio espiritual puede originarse la irrupción hacia la máxima experien-

cia de los valores. Y aquí, Goethe logra sus versos más vigorosos; aquí conquistamos el «presentimiento de la suprema dicha». «Es lo mejor, y cualquiera denominará lo mejor Dios, su Dios» (Proemio).

3.º—Sin embargo, las tensiones del existir tampoco las resuelve Goethe de una manera fácil. El mismo sufre la trágica dualidad de la vida. Goethe advierte la media luz de la estrechez terrena. A causa de estas tensiones existentes en el mundo, brotan en él tendencias, que una vez elevadas a lo absoluto y separadas de su contexto, pueden tener un efecto disolvente. Pero conoce el peligro y lo ordena. Planteamos tres preguntas a Goethe: ¿Cómo contesta él a esta contraposición: primero en la esfera óptica del ser universal, segundo desde el punto de vista antropológico, en relación al hombre, y tercero, qué es lo que el mismo nos ha de decir?

A un ser luminoso se oponen también, según Goethe, *las fuerzas sombrías y lúgubres de la naturaleza*, o, si se me permite así decir, el reverso de la naturaleza. Son ellas un eterno torbellino, un éxtasis báquico; son de un frenesí excitante (como en la noche del Walpurgis). Corresponden a la *sensación dionisiaca del mundo*. Es la pasión orgiástica, la obsesión sensible, que puede llegar hasta la locura. Son los peligrosos poderes primitivos, la ebriedad del éxtasis, lo eruptivo y lo insatisfecho, en que predomina completamente lo animal. A menudo se exterioriza el pánico de un ímpetu que excede todos los límites y que es capaz de elevarse hasta lo antidivino. Es el momento de las fuerzas tenebrosas de la tierra.

En la esfera intelectual, su representante es Mefistófeles:

*Así, pues, todo aquello que vosotros
denomináis pecado, destrucción,
en una palabra el Mal, es
mi verdadero elemento.*

Su séquito está formado por ratas, musarañas, moscas, ranas y sabinas.

*Soy el espíritu que siempre
niega, y con razón, pues todo
cuanto tiene por principio merece
ser aniquilado.*

El espíritu de Mefistófeles destruye, por principio, la cultura superior del espíritu y se respalda en los poderes puramente instintivos. Todo esto lo hemos experimentado en un pasado reciente.

*Desdeña la razón y el saber,
supremas fuerzas del hombre;
déjate fortalecer por el espíritu
de las mentiras, en las obras
de ilusorio prestigio; y
ya eres mío incondicionalmente.*

Y si así fuera podríamos decir, con otras palabras: «Maldita sea la esperanza, maldita la fe.»

Pero los bajos fondos de este mundo elemental sólo son *etapas de transición*. Pasamos del mundo sensible al suprasensible, de abajo hacia arriba (compárese el Westöstlicher Divan). Arriba está la luz pura, la superación del caos por el cosmos, la imagen del espíritu. Aquí nos llega el hálito divino, hasta que en la contemplación del amor eterno, nos esfumamos, desaparecemos. *Mas prestemos atención a lo siguiente*: fácilmente es posible descender a tales fuerzas enemigas del espíritu, ante todo si acentuamos, como lo hizo el pasado reciente, el derecho exclusivo del devenir, del poder, del dinamismo vital y del egoísmo egocéntrico de la gran personalidad. El impulso fáustico de Goethe parece por su parte muy en relación con todo ello.

Con todo, el Fausto que se purifica, no aspira a un afán exento de trabas, fluctuante e inconstante; no quiere la inquietud, la combatividad ni un obrar ciego y apasionado. No quiere derramarse hacia lo ilimitado, ni afanarse en vano, por principio. Pues, al fin y al cabo, una tal exclusividad del poder instintivo de la voluntad y una tal aspiración *debe* relativizarlo todo. Corroe totalmente los fundamentos de nuestro ser y destruye con su soplo toda creación delicada.

El Fausto madurado, en cambio, quiere *duración, un ser de valor eterno*. Le agrada la permanencia deleitosa en la prometida Arcadia. De esta manera, Fausto se escapa de los poderes inferiores y efectúa un retorno al hombre. Y ahora ya no se presenta una exclusiva valoración de la *acción*, sino que lo que importa es el valor de la realización: la sucesión de la escena del Fausto — palabra, sentido, fuerza y acción — es, más bien, invertida con ello.

Como hemos visto, también Goethe lucha por eso. Pero las raíces de su espíritu se extienden hasta la herencia de la Antigüedad y de la universalidad de la alta Edad Media. Por eso, cuando más progresa interiormente, el devenir y la vida siempre son para él algo que está subordinado a la dirección espiritual. *Sólo entonces existen diferencias de valor*. Con razón dice Nietzsche que el puro «devenir está exento de valor», como también la cantidad, el puro dinamismo o la pura fuerza. Y

por ello también el fragmento de Prometeo expresa: «Tesoros granjea diariamente al hombre su puño». Y lógicamente continúa: «Todos los bienes me parecen iguales.»

En Goethe, en cambio, aprendemos, otra vez *el sentido del orden jerárquico* y de sus formas, no de la igualdad cuantitativa; el sentido de lo vertical, no sólo de lo horizontal; el sentido del ascenso en general, el griego «*al epanienai*», no del rechazo de las diferencias. Con él adquirimos nuevamente el sentido del espíritu en la naturaleza, delimitándolo en diversos miembros, pudiéndose así obtener auténticos fenómenos del eros, y no solamente para lo ciego y lo impulsivo. De este modo Goethe *une* la visión espiritual — como hemos visto — de lo más íntimo con la fuente viva de la naturaleza: *naturaleza y espíritu*. En ninguna de ambas esferas es él extranjero. Por consiguiente, su posición intelectual es para nosotros una liberación del puro dinamismo, voluntarismo y nihilismo activo, es decir, de la prevalencia de las fuerzas desatadas que ya *no* reconocen ningún deber y a las que se abandona el hombre intelectualmente fatigado, prescindiendo de toda responsabilidad. Pero verdad es que con tales exageraciones ha *relativizado* por completo las medidas.

Goethe se dirige más al *ser del orden* y a su sentido espiritual.

«En el ser mantente dichoso». El ser es eterno, pero «lo eterno sigue moviéndose solo». Sin embargo se mantiene independiente del devenir. Ser y devenir son polos de la existencia. Devenir y cambio sólo tienen sentido en tanto que se efectúa una nueva realización de lo existente, es decir, una información eterna e intemporal. Con esto Goethe es, al mismo tiempo heracliteano (sólo *devenir*, *panta rhei*) y eleático (sólo ser, *hen kai pan*). Esto se ha evidenciado, para Goethe, por su vuelta a lo clásico, con lo que él se ha acreditado como auténtico ciudadano del occidente. Y esta vuelta se realizó en su viaje a Italia; con él, adquirió la visión de la esencia de las cosas.

4.—Hasta ahora hemos considerado el aspecto ontológico, el *aspecto del ser*. Algo parecido ocurre también con el *aspecto antropológico*. La problemática vuelve a presentarse en la confrontación del ímpetu fáustico y pathos romántico a la forma apolínea del espíritu.

El *pathos romántico* está muy próximo a nuestro carácter, y muy especialmente al de nuestra juventud alemana. Nietzsche dice también de Goethe: «Tiene un alma romántica». Aquí, en vez de dinamismo se manifiesta, más bien la *noción interior*. Caractericémosla brevemente: el *pathos* romántico es determinado por la nostalgia. El hombre romántico ama el mar sin orillas, la melodía infinita, lo ilimitado, que origina dolor y melancolía. Es el mirar hacia lo *infinito de las lejanías*. Para No-

valis, filosofía es añoranza. Así el hombre romántico se torna trágicamente solitario en su intimidad subjetiva. Todo termina en un estado de dolorosa contraposición.

Mas ¿qué es para el romántico la forma espiritual? Ella es limitación culpable, estrecha cárcel, deserción de la plenitud de la vida. Por ello *exige romper toda forma armonizante* y sólo reconoce al espíritu indómito. Muy distinto es lo *clásico de la latinidad*, que aún hoy es propio, especialmente, de los países románicos. Quiere la suficiencia de la unidad encerrada en sí misma, la preservación, no la nostalgia, sino la formación y la tendencia a la perfección. Queda como decisivo el ser horizontal, no el devenir. Quedamos orientados hacia la medida, la limitación, hacia el milagro del orden espiritual y la armonía. Se busca la esencia perenne, pues la esencia «es» y no «deviene». También Goethe hablaría así ahora. Aunque esta posición desaparece más y más en el tiempo posterior reaccionario al Clasicismo.

Pero la meta no es el desvanecerse, ni la lejanía, sino la cercanía y la actualidad concreta. Por ello lo último no es la noche, sino el espíritu luminoso, como ya lo expresa Platón. Esto se refiere a la luminosidad del espíritu que destaca con sus conceptos los contornos, al igual que lo hace la luz. Y así llegamos también a una concepción estético-plástica. Por lo tanto, no está próximo a lo clásico la sucesión infinita de la vida como puro ritmo de un mundo siempre agonizante, como en *Klages*, sino el *ser consistente en sí mismo*, que se cumple con sus apetencias supratemporales. Busca lo intemporal en el cambio formal del acontecer.

Tratemos de ofrecer, para una comprensión acabada, aún algunas oposiciones más. El pensar clásico aborrece el *caos* y venera el *cosmos*, el equilibrio de las fuerzas. Cuando Heidegger escribe *sobre Hölderlin*, que el *caos* es lo *sagrado* mismo, entonces esto constituye para el hombre clásicamente orientado el enemigo declarado. No le corresponde una irracionalidad místico-instintiva, sino la visión, el *intus legere* de la *ratio*. Podríamos decir que el camino romántico es el que conduce a la *profundidad*, donde ha de alcanzar el verdadero valor. El camino clásico lleva a la *altura del ser*. Hemos observado antes el peligro del romanticismo; el del clasicismo, en cambio, está en la simplificación de la realidad que, a veces no sostiene en sus manos la plenitud de la vida.

¿Cuál es el camino por el que Goethe nos saca de este dilema, ya que él se aferra a ambos? ¿Cuál es el humanismo que él nos da como ejemplo de vida? El busca el justo medio, entre el denominado ímpetu fáustico y la configuración clásica, que concilia los opuestos en una noble unión. Busca así la *unidad entre la profundidad romántica y la altura clásica*. Por *profundidad* entendemos aquí lo *interior*, lo dirigido hacia abajo y hacia

adentro; y por *altura* lo situado arriba y lo sensacional. Pero hay también una profundidad del espíritu. Esto es posible porque en todas las alturas encontramos también la profundidad, que es la tendencia hacia la mayor perfección. Pero las mismas energías anímicas que conducen por el camino hacia la altura; también pueden seducir a precipitarse al *abismo* cuando se niega al espíritu.

Ahora bien; el hombre goethiano, como hemos visto, vive conscientemente los abismos del alma, soporta con la necesidad apremiante, el me someto a la prueba más dura. Goethe también conoce la contradicción abismática, que puede abrirse en la existencia. Mira cara a cara los poderes peligrosos e inexpresables, pero para introducirse tanto más por el camino libre del ascenso espiritual. El que jamás ha luchado por esas pilastras angulares de la vida y «nunca las tristes noches llorando pasó en el lecho, ¡oh poderes! celestes no os conoce» *Wer nicht die kummervollen Nächte auf seinem Bette weinend sass, der kennt Euch nicht, Ihr himmlischen Mächte.*

En el Fausto presenciamos una *prueba y una purificación* a través de todas las tribulaciones, hasta la seguridad de la redención. Sin embargo falta el sentido de la salvación religiosa, en el sentido específicamente cristiano. Fausto pretende realizar el mismo la formación de su *yo* y buscar el sentido espiritual de la vida, y proclama, como visión existencial de su época clásica, la primacía del espíritu. Está animado por la luminosa seguridad de la magistral fuerza formativa del liberador espíritu divino. Goethe nos invita a compartirla y aguardamos. Pero en un Goethe, el hombre del alma sedienta de plenitud encuentra su satisfacción.

Toda esta problemática se nos presenta, también en la fábula conocida de la *serpiente verde*, que dice así: Tres reyes ofrecen a un joven lo mejor de cuanto poseen. El rey de *bronce* le da una espada, pero la pone en su mano izquierda. El rey de *plata* entrega a su mano derecha un cetro, como símbolo de lo bello, de esa belleza, que otras veces se encuentra encarnada por la noble figura de Elena. El rey de *oro* ciñe su cabeza con una corona de hojas de roble; diciendo: «¡Conoce lo supremo!» Un cuarto rey, sin orden ni freno y en cuya composición intervienen, irregularmente, los tres metales, nada tiene para ofrecerle. El rey de bronce transmite voluntad y acción, el de plata las suaviza mediante lo estético, que no es debilidad, sino que fortifica, en un sentido superior idea auténticamente griega. El rey supremo, el de oro, conduce por encima de las luces falaces del entendimiento al espíritu perfecto. Con los metales se ha establecido una jerarquía: acción y voluntad, sobre ellas, belleza y sentimientos, y, por último, espíritu y pensar. Luego continúa: «Espléndido y se-

guro es el reino de nuestros padres. Pero olvidaste la cuarta fuerza anterior y más general: *la fuerza del amor.*» En ella todo se sublima a lo universal. Es la unidad que lo comprende todo, pensamiento y acción en el conocimiento amoroso. *Res tantum cognoscitur, quantum diligitur*, dijo ya San Agustín. La acción espiritual suprema es entonces la unión de todas las fuerzas, que descansa en el *valora*: llamado a la acción, elevación emocional e institución espiritual. Tal es el lenguaje de nuestra tradición cultural occidental. Así ya hablaron Platón, Agustín o Pascal, con su *ordre du coeur*; y así también habla Goethe.

¿Qué nos enseña, pues, *Goethe, como hombre occidental?* Dicho en breve: la *primacía del espíritu sobre el instinto y la voluntad*, es decir, existen sí, un arriba y un abajo, lo divino y lo antidinivo; *no olvidéis las diferencias!* La orientación debe ser la de una jerarquía dirigida hacia el espíritu divino. Lo instintivo, lo impulsivo, lo que deviene, entra también en la esfera del espíritu, pero sin tornarlo problemático ni atacar su primacía. Por ello, conservamos el ímpetu fáustico tan propio de nuestra esencia, cuando ella no menosprecia al espíritu. Es el impulso hacia la profundidad, la plenitud; y es buscar los fundamentos últimos, impulsos que están a su vez íntimamente unidos con la entrega a los elementos de la vida, que deviene y crece.

Añadimos la *idea latino-clásica*: dirección y dominio por el espíritu, el orden, la forma y el valor de la constancia, de la autenticidad, de la verdad objetiva. Es la fe en el espíritu y en su sentido.

Así ambos, el donominado ímpetu fáustico o su congénere, el pathos romántico y la formación, están cada cual convencidos de la necesidad de completarse mediante la *preponderancia del espíritu formador*. La suprema sabiduría goethiana reside en la unión productiva de ambos, cuya conciliación completa no se realiza en la existencia finita. Por nuestro espíritu se eleva aún más y nos conduce al *umbral de lo supraterrrenal* con el fin de rebasar aquí las envolturas de lo finito.

Con esto formulamos una *acusación* contra el espíritu del moderno saber mecánico natural, cuando éste pretende dominar con exclusividad. Ha permitido que, por reacción, el hombre inferior se haya engrandecido demasiado, por haber reprimido con exceso la dinámica interior la emoción. Tenía que venir, pues el decir de Scheler, la «rebelión de la naturaleza en el hombre y de todo cuanto es obscuro, impulsivo e instintivo», la rebelión «del niño contra el hombre maduro... de lo inconsciente contra la consciencia, y hasta de las cosas mismas contra el hombre y su inteligencia. Tenía que venir una vez... y ahora ha llegado.»

Ya Nietzsche pregunta: «¿No fué necesario sacrificar, una vez, todo lo consolador, todo lo santo y lo redentor, toda esperanza y toda fe en una armonía oculta, en una felicidad y justicia venideras?» «¿No debió sacrificarse hasta a Dios y adorar, por crueldad contra sí mismo, la piedra, la estupidez, la pesadez, el destino y la nada?» *Todo esto lo hemos vivido* A estos despreciadores del espíritu verdadero, vivo, pleno y clásico, queremos gritarles, con palabras de Fichte: «Jamás habéis sabido en vuestra vida, y por ende no sabéis lo que siente el que sabe.»

En síntesis, Goethe exige de nosotros el renacimiento del espíritu ligado a la vida, que es más que mero intelecto. Tal espíritu es una realidad actual sostenida por el eros, pero al mismo tiempo un espíritu, que ha dejado atrás el mundo de los ímpetus y de las fuerzas vitales. Así nos habla Goethe, hombre occidental y maestro de la contemplación del mundo y de la vida, Goethe, el pensador y poeta universal.

FRITZ JOACHIM VON RINTELEN

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, apreciéndolas 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 desearemos 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, penetranos!
¡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 huida 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 alegran, 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 (adeguata 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». (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 inferen,

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 Etica 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 fuero, 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 cuya excelencia 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 mas 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 concebirlos 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 transplantación. 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 sentamos 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. («Vernünftelei»). 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.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

FRANCISCO ROMERO: *Ideas y Figuras*.—Editorial Losada, Buenos Aires, 1949.

El último libro de Francisco Romero intitulado *Ideas y Figuras* lleva plenamente el auténtico sello de la espiritualidad del autor, bien conocida por tantas otras obras que salieron de su pluma.

Sin querer dar aquí un análisis más detallado de la obra y limitándonos a la tarea de simple información, hemos de notar, ante todo, que los estudios que la componen pertenecen a dos géneros bastante diferentes de investigación, dedicados los unos a problemas generales, cuyo objeto es la índole propia y también la periodización de la filosofía moderna, mientras los otros se ocupan de temas de carácter especial, vinculados con algunos personajes de interés para la historia de las ideas, diferencia ésta que se trasluce ya en el título mismo de la obra: «Ideas y Figuras».

Entre los estudios del primer género, merece ser destacado particularmente aquel dedicado al problema de las etapas de la filosofía moderna. El autor nos hace ver cómo se había formado lentamente el concepto imperante actualmente sobre la división de la filosofía moderna en sus tres etapas—Renacimiento, Barroco, Ilustración—y cuáles son los criterios sobre que ella reposa, poniendo al mismo tiempo énfasis sobre el fundamento real de la periodización, muy distinto de cualquier conveniencia o pura convención.

También merece ser meditado el estudio intitulado «La Filosofía Moderna, Diálogo Europeo». Nos encontramos aquí con un enfoque original para comprender la historia del pensamiento europeo como realización de un vastísimo diálogo, ya que «toda la filosofía es un gran diálogo». Toman parte en él tanto los pensadores particulares como también—y ante todo—las grandes naciones europeas, teniendo cada una de ellas un papel propio y que le es peculiar. En este sentido la secuencia de las filosofías,—renacencista, racional, empiricista, criticista,—expresa al mismo tiempo el turno de los papeles en el escenario histórico-filosófico con que hacen sonar sus voces respectivas Italia, Francia, Inglaterra y Alemania. Se comprende que este diálogo que fué hasta hacía poco un diálogo esencialmente europeo, se torne en los últimos tiempos en un diálogo «occidental» —esencialmente europeo-americano—y acusa a la vez la tendencia nueva y muy prometedora: la de transformarse en un diálogo mundial.

Muy interesante son también los estudios de la segunda especie, particularmente el ensayo sobre Weininger, donde el autor intenta presentarnos la enigmática figura del adolescente vienés, célebre por su genio precoz y su destino fatídico, en toda sus dimensiones esencialmente humanas, las cuales también han contribuido a robustecer la influencia que su obra ejerce hasta hoy día. Llama la atención también el estudio sobre don Quijote y Fichte, que representa a los dos como igualmente fervorosos partícipes en un ideal común: el de la libertad. . .

BOGUMIL JASINOWSKI

JORGE DE LA CUADRA. *La Filosofía de la Realidad*.—Santiago 1949. Imprenta Nascimento.—1 vol. de 242 págs.

El autor nos ofrece un denso volumen que gira todo en torno a una tesis central y que podemos sintetizar con estas palabras del *Prólogo*. «Creo, en cambio, en la felicidad relativa que se adquiere por el perfeccionamiento del espíritu». Y en el extenso desarrollo de esta tesis, el libro va apareciendo cada vez más y más preñado de juicios sobre importantes temas metafísicos, psicológicos, éticos, históricos y religiosos. . . que si bien por momentos aparecen extraídos de una buena dosis de sentido común, sin embargo, por lo general, son juicios de ligereza y madurados más bien con un criterio sin mayor consistencia científica.

En el primer capítulo, el autor indaga sobre el principio de las fuerzas elementales del hombre, descubriendo que es el instinto de la propia conservación y de la conservación de la especie. Pasa a un examen sobre la naturaleza social del hombre, la primitiva organización de la vida de éste, y da su juicio sobre la Edad Media, la Edad Moderna y la decadencia de Occidente: encuentra que la Edad Media se organiza en la «inspiración del alma guerrera», que la humanidad de aquel entonces «es ignorante y opaca». ¿Es posible en nuestros días seguir manteniendo, con justicia y seriedad, estos conceptos, después de las grandes revisiones históricas y singulares estudios medievales llevados a cabo con tanta paciencia y esfuerzo? Olvida el arte, las Summas, las Catedrales, las corporaciones, el orden jurídico, las Universidades de aquella Edad que no tenía ferrocarriles, pero que vivía en una seria dedicación al espíritu, cuya ausencia en nuestro tiempo el mismo autor tanto lamenta. Encuentra que la decadencia de Occidente comienza en la segunda mitad del siglo pasado (p. 32), pareciendo olvidar el complejo de factores históricos que hicieron posible la Edad Moderna y que a lo largo de tres centurias trabajaron en la decadencia de la cultura occidental.

En el capítulo segundo, él investiga sobre el Ideal humano, y nuevamente aquí descubre que este ideal consiste en el deseo de la felicidad humana. El lector sufre aquí una cruel decepción: primero plantea una cuestión de suma importancia, cuya solución no se ve al través de todo el libro, esto es, declara que es indispensable conocer la naturaleza del ser para llegar a saber su finalidad, y por ninguna parte aparece

el examen sobre la naturaleza misma del hombre (p. 42-43); y en seguida, lisa y llanamente escribe: «La vida carece de toda finalidad en sí y con mayor razón de toda finalidad transcendente». (p. 43). Tenemos un desconectado, un abandonado, un pobre ser que jamás sabrá por qué y para qué vive, la vida humana sin sentido. Más adelante, al hablarnos sobre el placer y el dolor (p. 50 y sigs.), parece entender más bien el placer y el dolor físicos aprovechando tal vez la llamada ley de Grote, y en la cual se atiende solamente a la cantidad, descuidando la cualidad y naturaleza de los placeres superiores y dolores morales. La capacidad de desear muchas cosas, el autor la finca en la mutabilidad de la naturaleza humana (p. 52 y 43). En parte esto es verdad; pero es ocultar la manifiesta transcendencia de una naturaleza que en el fondo clama por una plenitud de su ser integral.

En el capítulo tercero, aparece reeditando lo dicho por Alexis Carrel en «La Incógnita del hombre». Con muy buen tino, aquí clama contra una sociología divorciada de la ética y la metafísica (p. 64), contra la sociedad contemporánea sin valores y fuerzas espirituales (p. 75-79), para llegar a la conclusión de que nuestro hombre de hoy no es feliz, a pesar de tenerlo materialmente todo.

En el capítulo cuarto, nos lleva a la «evolución de la sociedad y el enigma de su porvenir». Nos habla para presentarnos como frescas y definitivas, teorías etnológicas y referentes a la Historia de las religiones que hoy sabemos superadas, aun cuando no las conozca ni reconozca. Le da a la Reforma protestante (que fué la deformación de Occidente) un valor hoy día casi inusitado, y presenta a los reformadores como causas eficientes, cuando no pasaron de ser una oportunidad histórica de factores negativos para la cristiandad. Tiene ideas muy felices en lo referente a la crítica de una llamada «conciencia colectiva» que nadie entiende, o que se entiende tanto como el «Geist de Hegel» (p. 100, 101, 125).

El punto más débil y contradictorio del volumen lo constituye el capítulo quinto, donde el autor nos habla de «la impotencia de las magnas doctrinas». Juzga que la moral y la religión no tienen nada que hacer hoy, porque han fracasado para el autor, y las encuentra «definitivamente muertas» (*sic*, p. 140). Mientras en toda la obra ha deplorado la ausencia de valores espirituales y principios morales, especialmente en la sociedad contemporánea, juzga que lo único que no sirve hoy es exactamente lo único que hace falta. Ignora casi completamente la filosofía de la historia, las llamadas «constantes históricas» que analógicamente se repiten en la historia, y cuyo profundo conocimiento es indispensable para quien con seriedad desea arriesgarse en un análisis histórico. Tampoco se sabe «situar» en el curso histórico, y de ahí que repita todavía hoy cuestiones adulteradas en el siglo pasado, y sumamente manoseadas por la mediocridad: la intolerancia religiosa (p. 143 y ss.) el dogmatismo, la Inquisición con citas de Llorente. (p. 145 y sigs.) etc. etc. Y como una curiosidad, que aminora los prejuicios y dicterios del autor, agregaré que comienza más adelante el capítulo VII con estas palabras: «La necesidad primordial del hombre, es creer»

(p. 183). Igualmente, el hombre que antes llamaba muerta a la moral, proporciona la siguiente ley suya, que llama de «retrogradación institucional», y que dice: «Siempre que en la vida de un pueblo se producen retrocesos de las formas externas de la organización social o se relajan las instituciones que mantienen el orden público, se opera, en forma congruente una regresión de la moral colectiva», regresión que tanto lamenta nuestro autor.

El capítulo sexto está dedicado a los «espejismos de la felicidad», y aquí con bastante éxito analiza los deseos descontrolados y temporales de la gloria, la fama, el poder, el dinero y... la ataraxia de los estoicos y algunos romanos. Su constatación de que esta vida no nos hace felices, es terminante y sincera (p. 164-167).

En el capítulo último comienza por demostrarnos la imperiosa necesidad de creer,—necesidad natural de la inteligencia, por lo demás, y una de las virtudes imprescindibles del hombre intelectual y del hombre de ciencia. Insiste en que hay que cambiarlo todo (p. 202-203), en que la felicidad individual es obra de cada uno o de nadie (p.207), y en que el destino del hombre es realizar plenamente la felicidad que busca (p.237). Esta felicidad relativa está en poder del hombre, o no, esta es la cuestión, y el autor parece que nos enseña que está absolutamente en poder del hombre, a pesar de que ha confesado en varios lugares que en ninguna edad el hombre ha logrado su felicidad. En seguida se podría plantear la cuestión de si esta felicidad es de orden trascendente o no, y como nos ha dicho que la vida humana no lleva finalidad trascendental, quedamos encerrados en la finitud, multiplicidad y contingencia de las cosas del tiempo donde el ser se divide y agoniza.

En resumen, un volumen que pudo tener mejor éxito si se hace con ecuanimidad, ponderación y fundamentos más serios. Al cerrarlo, quedo con una impresión personal: el autor parece tener muy buenas intenciones, ser bastante sincero, pero está perdido en el problema de la felicidad...

AGUSTÍN MARTÍNEZ.

CARLOS HAMILTON: *Introducción a la Filosofía Social*.—Editorial del Pacífico. Santiago de Chile, 1949.

El profesor de Introducción a las Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Chile don Carlos Hamilton D., recientemente ha publicado un compendio para las necesidades pedagógicas de su cátedra al cual intituló «Introducción a la Filosofía Social»

La obra del señor Hamilton consta de tres partes: 1.ª El derecho como ciencia; 2.ª Nociones fundamentales de las ciencias sociales y 3.ª El orden jurídico.

En la primera parte, se sostiene que el derecho es una ciencia cultural, una ciencia de naturaleza espiritual muy distinta de las abstractas, como las matemáticas y la lógica, y de las de objeto material, como la física, la química y la biología.

Después, dentro ya del campo de lo jurídico, se dice que más allá de las leyes positivas, que son las normas que existen en este o en ese otro lugar y tiempo, se deben investigar los principios fundamentales de esas normas, es decir, debe estudiarse de un modo universal o general lo que es jurídico y lo que es justo, estudio del que está encargada la Filosofía del Derecho.

A continuación, encontramos un panorama del Derecho Chileno, con sus diversas ramas.

Termina la primera parte con un interesante capítulo que contiene una «Síntesis histórica de la Filosofía del Derecho».

En la filosofía antigua, destaca a Platón, Aristóteles y Cicerón.

Revisa el papel del cristianismo en la historia de la Filosofía del Derecho, en especial, en los escolásticos Santo Tomás de Aquino y los españoles Vitoria y Suárez.

Sigue después con la Escuela Racionalista del Derecho que subdivide en tres etapas:

a) Desde Grocio hasta la Revolución Puritana de 1649, época en la cual se cree que el Derecho Natural está garantizado por el Gobernante y cuya encarnación política está en el Despotismo Ilustrado de Prusia, Francia y España (Grocio, Hobbes, Spinoza, Puffendorf, Wolf).

b) Desde la Revolución Inglesa de 1649 hasta Rousseau, etapa en que se sostiene que el Derecho Natural está garantizado por la separación de los Poderes Públicos y con ello se inspira a la Revolución Inglesa y a la Democracia Norteamericana (Locke y Montesquieu).

c) Desde Rousseau a Kant, época en que se piensa que el Derecho Natural está confiado a la Voluntad General, cuyo efecto es la democracia que consagra la Revolución Francesa, o sea, la democracia de las mayorías y el parlamentarismo.

De Kant pasa a Hegel, con su idealismo objetivo panteísta después, a la Escuela Histórica (Savigni y Yhering) que sostiene que la costumbre es la única fuente del derecho, de modo que convierte a la historia del derecho en verdadera historia natural, con olvido del ideal de justicia para enjuiciar el derecho, por lo cual hace imposible una filosofía de éste.

Continúa con la Escuela Utilitarista de Bentham y Stuart Mill, precursora del positivismo.

Se preocupa, después, del Positivismo (Comte, Spencer) que niega todo Derecho Natural y reconoce sólo el derecho positivo. Distingue dos tipos de positivismo jurídico: el analítico de Austin, que reduce la ciencia jurídica a la exégesis de los textos legales y al estudio del derecho comparado, y el sociológico de Durkheim que busca una interpretación evolucionista en la etnología y en la historia de las instituciones sociales.

Como consecuencia del determinismo positivista trata, en apartado, de la Filosofía Marxista, la cual se funda en el determinismo económico, en el derecho clasista y en

la desaparición futura del derecho y su reemplazo por una simple administración de las cosas.

Expone más adelante, las tendencias jurídicas del siglo XIX en Chile y nos muestra a don Rafael Fernández Concha como a un maestro de la filosofía tomista y del derecho natural y, en la Escuela Positivista, a los señores J. Victorino Lastarria y Valentín Letelier.

Por último, entra en las tendencias contemporáneas.

La idea de que el Estado es la fuente única y última del derecho es renovada por Kelsen, quien quitó todo contenido al derecho.

El retorno al Derecho Natural comienza con el neo-kantista Stammler, cuya doctrina se encierra en la «Teoría del derecho justo», según la cual la *materia* o contenido del derecho se amolda a los cambios históricos, pero la *forma* le da al derecho validez universal, forma que es el conjunto de razonamientos a priori, en su aspecto lógico, sobre el concepto del derecho, y, en su aspecto deontológico o ético, sobre la idea del derecho, que es la realización de la justicia.

Toma en cuenta a del Vecchio, Brentano, Husserl, Max Scheler y, especialmente a Bergson y Freud, a quienes reconoce una gran influencia en el pensamiento actual.

El Derecho Natural vuelve a ser hoy objeto de estudios y defensas de los juristas y filósofos, como Leclercq, Valentín, Le Fur, Renard, Geny, Saleilles, Hauriou y, especialmente, Maritain, todos los cuales pertenecen a la Escuela Neo-tomista, para la que el Derecho Natural es la idea de bien común y de justicia y que comprende principios derivados de la naturaleza racional del hombre.

En la segunda parte, plantea la filosofía maritainista de la persona y la relaciona con la sociedad, que «existe para servir a la perfección total de la persona».

Termina esta parte con una teoría jusfilosófica sobre los actos de la voluntad, que constituyen el objeto directo de la norma jurídica.

En la tercera y última parte de la obra, el señor Hamilton se refiere al orden jurídico.

Da un concepto de derecho que lo distingue de la moral, especialmente, por su alteridad, y en el que niega que un elemento físico, como la coerción o fuerza, pueda ser un elemento esencial del derecho que es del orden moral y no físico.

Distingue el derecho positivo del derecho natural, cuya existencia defiende con muchos y sólidos argumentos.

Expone las formas de expresión del derecho objetivo que son: la costumbre, la ley, la jurisprudencia y la doctrina.

Estudia el derecho subjetivo, arrancándolo de la relación jurídica, lo que lo obliga a detenerse en el concepto de sujeto del derecho, en sus ramificaciones y efectos.

En seguida, someramente, trata de los derechos fundamentales de la persona. Aquí están los derechos que tiene el hombre para exigir que se le considere persona, el derecho de libertad e igualdad, el derecho a la vida e integridad. De ellos deriva consideraciones sobre los siguientes temas: la legítima defensa, eutanasia, suicidio, homicidio, duelo,

aborto, mutilación, esterilización voluntaria y legal, eugenesia, esclavitud, «libertades individuales», asociación, trabajo, tolerancia, familia, propiedad y religión.

Termina con un capítulo sobre el Derecho Internacional, que para su estabilidad y existencia misma, busca y exige una base racional firme, que sólo la encuentra en el Derecho Natural.

No estaría completa esta noticia sobre la obra del Prof. Hamilton, si no se diera a conocer el sistema filosófico que adopta, que es el neo-tomista de Maritain y Renard.

Aristóteles distinguió, en los seres visibles, la *materia* y la *forma*. En el hombre, encontramos estos dos principios de materia y forma (potencia y acto). La materia es el cuerpo humano y la forma es el espíritu o alma.

El cuerpo es lo que hace que los hombres sean diferentes unos de otros, porque la materia supone oposición, diferencia por limitación (por indigencia ontológica esencial de todo lo que es creado y, especialmente, de lo material). En otros términos, el cuerpo es lo que lleva a la individuación, es lo que hace que cada hombre sea un *individuo*.

La forma, esto es, el alma, es igual en todos los hombres. Es el espíritu racional hecho para informar al cuerpo vivo humano. Las diferencias «espirituales» que se advierten entre los hombres se deben al cuerpo como instrumento de manifestación del alma. El espíritu puro es independiente del cuerpo y de la materia para ser y obrar y, por lo mismo, es capaz de ideas abstractas desgajadas de materiales y sobrevive a la muerte corporal, a diferencia del alma vegetal o animal que desaparece con la materia. El alma, que da la subsistencia y la racionalidad al hombre, es el principio en el que radica la *persona*.

Santo Tomás hace consistir la personalidad en ese algo que a un ser existente y dotado tanto de inteligencia como de libertad, lo hace subsistente, es decir, lo hace mantenerse en la existencia como un todo más o menos independiente dentro del gran todo del universo y frente al todo trascendente que es Dios. La dignidad del hombre gravita esencial y primariamente en el carácter libre e independiente. La libertad de coerción o espontaneidad (diferente de la libertad de elección o libre albedrío) es la base de la dignidad personal, raíz del derecho de libertad y fundamento de todos los demás derechos del hombre.

El hombre no sólo se mueve por su sola naturaleza (como el caer de la piedra en la ley de inercia), no sólo por sus instintos (como el animal), sino que conoce *sus fines* y, por esto, puede libremente (con libre albedrío) dirigir a ellos su *acción voluntaria*. Este es el reino de las cosas espirituales, el más alto de la creación, en cuyo universo de la naturaleza supra-física o metafísica, arraiga el mundo de la libertad de elección, que es al mismo tiempo el mundo de la moralidad.

La libertad de elección, es por tanto, propiedad solamente de las naturalezas espirituales.

Al mismo tiempo que la libertad de elección, aparecen la personalidad y sus privilegios. La personalidad es la subsistencia de un ser capaz de pensar, de amar y de deci-

dir por sí mismo su propia suerte y que traspone el umbral de la independencia. Es claro que únicamente Dios tiene la perfecta independencia, porque sólo El es «Ente a se» (subsistente absoluto); pero la persona (por ser un todo subordinado al Fin Último, o sea, al Ser Infinito) tiene su finalidad propia, no dependiente de otros seres para la consecución de su fin esencial. Esa es la independencia fundamental y raíz de los derechos personales.

La persona (individuo-racional) debe realizar su fin, es decir, voluntaria, consciente y libremente debe ir a aquello que por su naturaleza está llamada. Tiene, por tanto, derecho o facultad inviolable a los instrumentos de perfección de su ser, esto es, al cultivo de su personalidad. Por otra parte, los deberes del hombre para con su propia personalidad hacen irrenunciables estos derechos que existen para su cumplimiento.

La sociedad debe considerar al hombre en sus dos aspectos inseparables: como individuo y como persona. El individuo es limitación, es parte de la sociedad y está subordinado a ella y así puede ésta imponerle exigencias higiénicas para la salud corporal, limitar el derecho de propiedad material, etc. La persona es perfección (actuación), es independencia espiritual y no está subordinada a la sociedad, sino que ésta existe para servir a la perfección total de la persona, por lo cual debe el Estado garantizar los derechos espirituales de la persona y no puede absorber las funciones de la persona, *vr. gr.*, violando su conciencia.

El individualismo (que es de fundamento materialista) considera al hombre desprovisto de finalidad trascendental y, por tanto, puro individuo (no persona); a este individuo atribuye erróneamente una independencia que es propia de la persona y niega al Estado, en consecuencia, todo derecho material sobre el individuo.

El colectivismo (también de fundamento materialista) es totalitario al reducir a la persona a sólo individuo y al permitir, por ello, que la actividad absorba todos los derechos inviolables y esenciales que son de la persona.

En el neo-tomismo, hay una filosofía social de la persona, que implica una síntesis integral de la naturaleza humana, en los dos aspectos indicados, y en esa síntesis total exige que se funde la ciencia de los derechos para que tenga base sólida y real, y no en los terrenos incompletos y, por tanto falsos, en los que actúan el individualismo y el materialismo socialista. La sociedad se dirige al bien común, el cual estará subordinado a los bienes supratemporales de la *persona* humana (dotada de subsistencia espiritual y llamada a un destino superior al tiempo); de otro lado, el bien temporal del *individuo* humano está subordinado al bien del todo, del que es parte.

El neo-tomismo deduce de lo expuesto que el origen de la Sociedad (Estado) es natural, pues el hombre tiende naturalmente a la vida social por sus indigencias de individuo y para la perfección de su persona. Para que el hombre consiga su *fin* debe, por tanto, vivir en sociedad; en consecuencia, el Estado (que, según Aristóteles, es la sociedad natural perfecta) implica, por naturaleza, finalidad. La persona tiene derecho a su fin y la sociedad civil es el medio temporal para él. Como el fin de la sociedad civil es el bien

común temporal de las personas asociadas, la relación de las sociedades con sus fines es el Derecho Natural (universal e inmutable.).

El Derecho Natural fija como fundamento de la sociedad la finalidad natural de ésta: el bien común, el cual no puede ser el Estado en sí mismo como lo quiere el totalitarismo o panteísmo estatal, ni el individuo y sus intereses como lo quiere el individualismo, sino la creación de un ambiente de justicia, en el que todas las personas humanas puedan alcanzar siquiera un mínimo de libertad y bienestar que corresponde a la dignidad de la persona humana. El Estado tiene, pues, para la «filosofía cristiana» un doble fin: a) tutelar el orden jurídico (debido a las insuficiencias de cada individuo para defender los derechos de su persona); y b) promover el bien común creando un ambiente de justicia social (sin suplantarlo a la persona, sino como acción supletoria de la de los individuos).

Para los neo-tomistas, la sociedad o Estado tiene un origen natural y, al mismo tiempo, *democrático*.

En la sociedad, la voluntad de los asociados debe tender al fin; ahora bien, para hacer conspirar a un fin a las voluntades múltiples, éstas están representadas por la autoridad que reduce a unidad la multitud; pero esta voluntad no puede dirigirse o moverse a su antojo, sino que tiene un control en la relación de sus actos con su fin, o sea, en la razón. Es decir, la autoridad es el simple instrumento coordinador de los medios sociales en orden a los propios fines de la sociedad.

La sociedad y la autoridad vienen de Dios sólo en el sentido de que éste es el autor de la naturaleza humana. Pero no viene la autoridad de Dios a los gobernantes (conforme a la teoría protestante del derecho divino de los reyes que fundamenta al absolutismo), sino que la autoridad viene de Dios a la multitud o pueblo, porque éste tiene como fin natural el bien común y en ese pueblo reside el poder que le da Dios; es así como es el pueblo quien encomienda el ejercicio del poder a unos o a muchos, quienes haciendo las veces de la comunidad (como gerentes de ella) administran el poder social para bien de todos (Santo Tomás, Vitoria y Suárez).

El valor de la ley no viene del número de la multitud que elige los dirigentes, sino de la *razón* de los dirigentes responsables, elegidos por la multitud organizada, la cual presta su «consensus» a las leyes dictadas por aquéllos.

No interesan las formas de gobierno (monarquías o repúblicas) sino que éste sea una democracia, la cual filosóficamente consiste en que la comunidad sea gobernada por sus representantes en forma que realice el bien común de la misma multitud.

Tres respuestas se dan al origen del poder: 1) el contrato social; 2) la fatalidad dialéctica (o sea, el Estado es fin en sí); y 3) el derecho natural.

El poder es necesario a la sociedad y ésta es necesaria al hombre por su naturaleza, por tanto, el hombre debe obedecer al poder o autoridad, porque quien obedece a la naturaleza, obedece a su autor (Dios), o sea, «quien obedece a la autoridad legítima, obedece a Dios». La persona humana sólo se inclina ante su autor y último fin. Así, pues, el

Derecho Natural fundamenta la obligación de obedecer, fija los límites de competencia de la autoridad y resguarda la dignidad de la persona, defendiendo su libertad.

En el régimen de derecho, el poder reside en la *razón* (y no en la voluntad como en los sistemas errados que llevan al despotismo). El poder está sometido a un orden jurídico que la razón no crea, sino que lo conoce, y al que la voluntad debe obedecer.

La confusión del poder con el derecho en que caen el positivismo y los que niegan la existencia de otro derecho que el positivo, es errada y lleva al totalitarismo y al despotismo.

La garantía del régimen de derecho está en los pies forzados del Derecho Natural. El derecho es anterior al Estado y está más allá del Estado. El poder viene de Dios al pueblo que no es sólo número sino comunidad de *personas*, o sea, de seres conscientes, racionales y libres, quienes tienen un fin irrenunciable al que debe servir la sociedad. «Un poder democrático (de mandatarios del pueblo) no puede olvidar que viene del pueblo y que va al pueblo.»

De lo dicho emana la justificación que hace Santo Tomás del derecho de rebelión, contra el tirano de usurpación y el de régimen, o sea, el que emplea su potestad para su interés personal o de grupo y no para el bien común (Vitoria y Suárez). Además de esa limitación interior, está la exterior: la soberanía de un Estado está limitada por la de otros Estados, por la Iglesia con sus fines supratemporales, y por la sociedad internacional, todos los que existen también por Derecho Natural; porque los grupos menores (que no pueden ser violados, por sus fines, por los mayores) están limitados en su autonomía por el bien común superior.

La diversidad de materias que aborda Hamilton en esta obra y su ordenamiento, pueden merecer críticas. Pero, si se tiene en cuenta que hay exigencias de un programa universitario hecho sin consideración a una tendencia filosófica determinada, se justificará al autor del libro, cuya principal cualidad es tener una doctrina bien precisa que se desarrolla en los más diversos tópicos, sobre la base de un principio central y esencial.

Se nota en la obra una diferencia entre el cuidado de decir del prólogo y el del resto del libro. Quizás la necesidad pedagógica de dotar pronto a sus alumnos de un manual de estudio, pesó más en el profesor que la conveniencia de un pulimiento final al texto.

En cuanto al sistema filosófico de Derecho Natural neo-tomista seguido por el señor Hamilton, nos merece el respeto que se debe a toda doctrina pura.

En los años corridos de este siglo, la burla de los tratados y las leyes, o la imposición de leyes injustas por regímenes tiránicos, han obligado a pensar que el orden jurídico no será sólido hasta que no encuentre un fundamento último en la noción de los derechos buscada en el orden del mundo, del que tal noción es parte integrante (Bonnecasse). He ahí la razón de la vuelta, en estos tiempos, al Derecho Natural.

El tomismo es un sistema que mezcla la lógica occidental del Aristóteles con una religión fundada en la palabra de quien vino a predicar amor, sin necesidad de justificati-

vos científicas ni lógicos, sino con la sublimidad y sabiduría profunda de la filosofía oriental. De ahí que partiendo de la idea de un Dios Infinito que es todo Bien, baja por una metafísica cerebral, a explicaciones de los seres creados y del cosmos, en forma tal que presenta una construcción cerebral homogénea y, tal vez, casi sin defectos.

La religión tiene su campo propio que no hay que radicarlo en la razón, sino en la fe. Pero, cualquiera que sea la opinión que se tenga de la Escuela Neo-tomista del Derecho Natural y aunque pudiera achacársele, como a todos los sistemas intelectuales del hombre, que no alcanza a la Verdad; sin embargo, nadie podrá negar que llena al espíritu de personalidad y entereza y lo lanza valiente a conquistar el Bien.

Sólo las filosofías con contenido espiritual y no las de grandes valores lógicos, son capaces de impulsar la acción hacia el Bien.

JULIO RUIZ BOURGEOIS

SAMUEL GAJARDO: *¿Qué es el existencialismo?*.— Editorial Cultura, Santiago de Chile, 1949. 60 págs.

El autor una vez más ha hecho un paréntesis en su habitual labor judicial, para dedicarse a un buen juicio del espíritu sobre eso que llegó a ser una moda hasta en los club de señoras de París: el existencialismo de J. P. Sartre. Las alusiones a las diferentes clases de existencialismo, están tomadas del mismo autor de «El Ser y la Nada», tal como las presenta en «El existencialismo es un humanismo» (título que en la traducción castellana de la revista *Sur*, de Bs. Aires, no lleva la interrogante del original francés), y con el mismo criterio de éste, razón por la cual no aparece clara ni exacta la fundamentación metafísica de cada corriente existencialista (las hay atea, protestante, agnóstica, cristiana-agustiniana, cristiana-tomista. . .). Habría sido bueno que el librito del señor Samuel Gajardo hubiere llevado el título exacto, de acuerdo con el contenido: *¿Qué es el existencialismo de Sartre?*

No se trata ni de una obra vulgar, ni de una obra científica en el estricto sentido de la técnica. Es una obra de «contemplación» y de cierto valor crítico. En efecto, la segunda parte de ella (37 págs.), es la crítica de un hombre culto, el juicio de un fundamentado sentido común contra un señor que no cultiva mal el arte literario (por lo cual, Paul Valéry exclamaba de la obra sartriana: *étonnante cochonnerie!*), pero que quisiera elevar a la categoría de principios fundamentales de la metafísica existencial algunos fenómenos de la neurastenia o de la psicopatología banal.

Los puntos más destacados de la crítica del señor Samuel Gajardo crítica, dice él, confrontada «con mis conocimientos y mi ideología»,—son los siguientes: contra lo que gratuitamente sostiene Sartre, el hombre no es una nada antes de definirse por ésto o aquéllo en la existencia, sino que simplemente es ya hombre, dentro de cuya naturaleza específica han de encuadrarse todas sus posibilidades humanas; la posición sartriana

frente a la libertad y la moral, es infundada y contradictoria, por cuanto, de una parte, se necesitan principios y valores normativos de la conducta moral y la idea de Bien absoluto, y, de otra parte, los personajes de la obra literaria de Sartre aparecen de ordinario como esclavos de instintos; no es verdad que el hombre sea supremo legislador de sí mismo en el universo, sino que es realmente un ser radicalmente impotente de traspasar tanto leyes naturales inviolables, como las leyes y posibilidades de su propia naturaleza humana; señala los grandes vacíos científicos de Sartre en lo referente al absoluto indeterminismo del hombre, preconizado por el autor francés; sostiene que la ausencia de esperanza es un motivo fatal de pesimismo en el existencialismo de Sartre.

Pero la posición ideológica del crítico no aparece claramente definida. Por momentos parece estar con las teorías innatistas de Lombroso; otras veces parece buscar el valor del hombre en sus referencias puramente exteriores, prescindiendo de la intrínseca esencialidad del existente humano. No se muestra partidario de la metafísica, pero continuamente usa conceptos de alta calidad metafísica (causalidad, naturaleza, esencia, libertad. . .).

Sin embargo, sigue una lógica rigurosa, algunos juicios son definitivos y convienen con los proporcionados al respecto por una sana filosofía. Libro escrito sin grandes pretensiones, es una demostración más de cómo el sentido común cultivado difícilmente se aviene con un pensar decadente y derrotista que, como una constante histórica, aparece de tiempo en tiempo en las agonías de la cultura.

AGUSTIN MARTINEZ

LA SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

SESIONES DE ESTUDIO

Las actividades de la Sociedad en el presente año se iniciaron en la sesión pública de estudio en la cual el Prof. Jorge Nicolai presentó el trabajo titulado «La Seguridad Científica».

Posteriormente, en sesión privada, el señor Luis Oyarzún disertó sobre el tema «Lastarria y los Comienzos del Pensamiento Filosófico en Chile, durante el siglo XIX». Este trabajo fué publicado en el primer número de la Revista.

En agosto, la sesión mensual fué ocupada por don Enrique Molina G., Rector de la Universidad de Concepción (Chile), quien disertó acerca «Del Sentido de la Vida y del Sentido de la Muerte».

El profesor de la Universidad Católica, don Pascal Defossez, se refirió en septiembre al tema, «Tomismo y Pensamiento Contemporáneo».

REUNION EXTRAORDINARIA

En mayo se realizó una reunión extraordinaria para designar reemplazante del Vicepresidente de la Sociedad, don Eduardo Escudero Otárola, fallecido a comienzos del año. Fué elegido don Enrique Valenzuela Donoso, Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica y Pro Rector de la misma.

También en aquella ocasión quedaron incorporados en calidad de miembros cooperadores las siguientes personas: Jorge Hubner Gallo, Clotario Blest, Ruth Vera, Sergio Torres, Humberto Pozo Díaz, Jorge Palacios Calman, Rigoberto Díaz Gronow y Alejandro Arroyo.

PROGRAMA DE FILOSOFIA EN LOS LICEOS

Una de las actividades sobresalientes de la Sociedad durante el presente año, ha sido, sin lugar a dudas, la labor de revisión del Programa de Filosofía vigente en los liceos del país.

De acuerdo con los principios de la institución, la Sociedad realizó una reunión en julio a la cual se invitó a las autoridades educacionales y a los profesores de filosofía de los liceos fiscales y particulares. Asistieron el señor Peña y Lillo en representación de don Adrián Soto, Director General de Educación Secundaria; la señora Adriana Ponce de Fuenzalida, en representación de la señorita Irma Salas, Jefe de la Sección de Experimentación de la misma Dirección General.

El miembro del Directorio, profesor Oscar Ahumada Bustos, hizo una relación que sirvió de base a una interesante discusión, en la cual, por primera vez, como quedó de manifiesto, se abrió debate amplio sobre un problema de tan alto interés, precisamente en una época en que las autoridades educacionales estudian importantes reformas en la enseñanza.

Se constituyó una «Comisión de Estudio del Programa de Filosofía» que estudiará este interesante problema y después elevará un informe a la Sociedad Chilena de Filosofía, que una vez aprobado por ésta, será puesto en conocimiento de las autoridades educacionales. De esta manera, la Sociedad Chilena de Filosofía está empeñada en el perfeccionamiento de la enseñanza secundaria de estas disciplinas.

La Comisión indicada podrá relacionarse con los profesores del ramo de todo el país, en orden a obtener su cooperación en la forma de exposición de puntos de vista y de sus experiencias. Al respecto, a la fecha ya han sido consultados mediante una circular.

Los componentes de la mencionada Comisión, son los siguientes: Oscar Ahumada B., profesor del Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile; Aurelio Barría, representante del Director General de Educación Secundaria y profesor de Filosofía del Liceo N.º 4 de Santiago; Mario Ciudad V., profesor del Instituto Pedagógico y del Instituto de Educación Física; Eduardo Castro L., representante del Centro de Alumnos de Filosofía del Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile; José del Carmen Gutiérrez, profesor del Instituto Nacional; Teresa Jenschke, profesora del Instituto Pedagógico y del Instituto de Educación Física y profesora del Liceo N.º 7 de Niñas; Roberto Munizaga A., profesor del Instituto Pedagógico y Jefe del Departamento de Filosofía del mismo establecimiento; Agustín Martínez, profesor del Liceo San Agustín y de la Universidad Católica y representante de los colegios particulares; Dr. Carlos Nassar G., profesor del Instituto Pedagógico; Egidio Orellana, Director del Instituto Pedagógico y Secretario de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile; Viterbo Osorio, representante del Centro de Filosofía y Letras del Instituto Pedagógico de la Universidad Católica, Adriana Ponce Fuenzalida, profesora de Filosofía del Liceo Darío Salas y representante de la Sección Experimentación; Olga Stechtebeck, profesora de Filosofía del Liceo de Niñas N.º 6, y Eduardo Vilches, profesor del Liceo de Aplicación y del Instituto Pedagógico.

Actuó durante el primer período en calidad de Presidente, el señor Mario Ciudad, quien recientemente ha dejado el cargo en manos del señor Roberto Munizaga, a causa de sus labores de Director de la Revista de Filosofía. El señor Oscar Ahumada, Secretario de Sesiones de la Sociedad, fué designado Secretario de la Comisión, pero con

motivo de su viaje a Francia adonde se ha dirigido haciendo uso de una beca en La Sorbonne, este cargo ha sido encomendado al señor Eduardo Vilches, profesor de Filosofía del Liceo de Aplicación y del Instituto Pedagógico.

PRIMERA REUNION ANUAL

Justamente, en la primera Reunión Anual de la Sociedad Chilena de Filosofía de que damos cuenta, se procedió a designar un nuevo Vicepresidente en reemplazo del señor Humberto Díaz Casanueva, siendo elegido el profesor Luis Oyarzún Peña. El señor Oyarzún también debió dirigirse al extranjero, a la Universidad de Londres.

El 29 de Julio se cumplió un año desde la fundación de la Sociedad. En ese día, los principales diarios de la capital publicaron sendos artículos de redacción y notas editoriales, en los cuales se destacó la seria labor realizada por la institución en tan corta vida.

El Directorio resolvió postergar hasta el 20 de agosto el acto conmemorativo más importante, cual fué la Reunión Anual que establece el Estatuto Orgánico. Esta primera Reunión Anual se realizó con todo éxito con la presencia de los miembros activos y bajo la Presidencia de don Enrique Molina G.

A mediodía del 20 de agosto, los socios se reunieron, acto que se vió honrado con la presencia del Rector de la Universidad de Chile, señor Juvenal Hernández.

El Presidente de la Sociedad, en nombre de los miembros de ella, agradeció efusivamente al señor Hernández la cooperación amplia prestada a la Sociedad desde su fundación y, en especial, la ayuda económica que permitió la aparición de la Revista de Filosofía, cuyo primer número fué presentado en esa oportunidad. Calificó su publicación de acontecimiento histórico en la cultura chilena y, por lo tanto, el hecho de mayor significación en la primera Reunión Anual. El señor Hernández saludó a la Sociedad e hizo votos por su progreso en bien de la cultura nacional; felicitó al Director y cuerpo de colaboradores de la Revista.

A causa de su enfermedad, excusó su asistencia el Rector de la Universidad Católica, Mons. Carlos Casanueva.

El señor Enrique Molina hizo una relación de las actividades de la Sociedad que dió origen a un interesante debate y permitió llegar a importantes acuerdos, entre los cuales señalamos los principales:

I.—Cooperar ampliamente por el mejor éxito de los trabajos que realiza la «Comisión de Estudio del Programa de Filosofía» de la educación secundaria.

II.—Al ser presentado el primero número de la Revista de Filosofía, se agradeció la cooperación amplia prestada por el señor Juvenal Hernández y se dejó constancia de congratulaciones especiales al Director y al cuerpo de colaboradores, por la aparición de la Revista y su excelente presentación.

III.—Encomendar al señor Carlos Vicuña Fuentes la obtención de la personería jurídica de la Sociedad, tan pronto se entregue el texto definitivo del Estatuto Orgánico.

IV.—La Sociedad Chilena de Filosofía adhiere al III Congreso Inter-Americano de Filosofía que se realizará en Ciudad de México en enero de 1950, y cooperará a su mejor realización en la medida de sus posibilidades. Se designó al miembro activo residente en Puerto Rico, profesor señor Jorge Millas como representante de la Sociedad en ese Congreso. La Sociedad podrá enviar delegados directos si se logran subsanar las dificultades que existen. Como la Sociedad tiene la corresponsalia del Congreso, tomará las medidas para divulgar el Temario, recibir trabajos y ponencias y atender en el país los asuntos que digan relación con tan importante reunión filosófica.

V.—Se resolvió crear la categoría de «miembros correspondientes». El texto de esta modificación al Estatuto se da en esta información.

VI.—Se resolvió modificar el Art. 3.º del Estatuto Orgánico, que se refiere a la incorporación de miembros activos. El texto del artículo modificado también aparece en estas columnas.

VII.—Se confirma definitivamente el acuerdo del Directorio referente a los cambios efectuados entre sus miembros. El señor Mario Ciudad V. continuará en calidad de Secretario de Publicaciones y el señor Ramiro Pérez Reinoso, como Secretario de Difusión.

VIII.—Fué designado Vicepresidente de la Sociedad Chilena de Filosofía el señor Luis Oyarzún P, en reemplazo del señor Humberto Díaz Casanueva, actualmente en Lima.

I.º—La Sociedad Chilena de Filosofía incorporó en calidad de miembro honorario al profesor argentino, señor Francisco Romero.

X.—Fueron incorporados en calidad de miembros correspondientes las siguiente personas: Francois Meyer (francés), Alberto Wagner de Reyna (peruano), Dr. Honorio Delgado (peruano), Cornelius Krusé (norteamericano), Clarence Finlayson (chileno) y Risieri Frondizi (argentino).

MODIFICACION DEL ESTATUTO

El texto definitivo del Art. 3.º del Estatuto Orgánico de la Sociedad Chilena de Filosofía, aprobado en la Reunión Anual del 20 de agosto, es el siguiente:

Art. 3.º—Habr^á cinco clases de miembros: activos, cooperadores, *correspondientes*, benefactores y honorarios.

a) Desde el momento mismo de constituirse la Sociedad, sus fundadores tienen la calidad de miembros activos. Con posterioridad a ese hecho, ella se adquirirá por elección, realizada por quienes ya la posean, y previo el cumplimiento de los requisitos siguientes: 1.º *que el nombre del candidato haya sido propuesto por el Directorio o por uno o más miembros activos, por escrito, acompañando los antecedentes necesarios, y recibir el voto favorable de cada uno de los miembros del Directorio;*

2.º—*Haber sido consultado personalmente el nombre aceptado a los miembros activos residentes en Santiago;*

3.º *Haber obtenido el voto favorable de los tres cuartos de los miembros activos presentes en una reunión general, citada a lo menos con un mes de anterioridad;*

4.º *Haber presentado un trabajo inédito de índole filosófica, en un plazo no mayor a un año, a contar de la fecha de la reunión indicada en el párrafo anterior.*

b) Son cooperadores los que previa una solicitud escrita hayan sido aceptados por los miembros activos *conforme a lo dispuesto en el punto 3. de la letra a) del presente artículo*, para colaborar en la realización de los fines de la Sociedad.

c) *Son miembros correspondientes, aquellas personalidades del país o del extranjero a quienes la Sociedad, por sus vinculaciones especiales con ella, confiera este rango.*

d) Son miembros benefactores las personas designadas por la Sociedad en ese carácter, en razón de beneficios valiosos que hayan hecho a la institución.

e) La Sociedad podrá conferir el título de miembros honorarios a personalidades del país o del extranjero que, por la alta calidad de su labor filosófica, sean acreedores a esa distinción.

La elección de miembros *correspondientes*, benefactores y honorarios se hará por la mayoría absoluta de los miembros activos presentes, en una reunión general a la cual se haya citado con la indicación expresa de que esa elección será uno de sus asuntos.

COMUNICACIONES

El señor Francisco Romero, en una comunicación dirigida al Presidente de la Sociedad, expresa entre otras cosas: «Difícilmente encontraría palabras con que expresar ajustadamente a usted y demás amigos de la Sociedad Chilena de Filosofía mi reconocimiento por el gesto de designarme miembro honorario de la Institución. Es un lazo más que me une a la gente chilena, a la que me ataban ya tantos. El honor me parece desmedido, si considero la índole teórica de mi obra, sobre cuya densidad no me hago ilusiones, aunque siempre me prometo a mí mismo hacer pronto algo de más substancia. Si lo acepto, es porque veo en la decisión de ustedes un estímulo para la obra futura y la cordial solidaridad con un esfuerzo, modesto sin duda, pero fervoroso y constante, en propender a la extensión y profundización de los estudios filosóficos en Iberoamérica, en nuestra América, una e indivisible en esto como en tantas otras cosas.»

«Ruégolo me sirva de intérprete ante los señores miembros de la Sociedad, para quienes es infinito mi agradecimiento. Y en lo tocante a la Sociedad misma, mis votos porque su acción sea cada día más fecunda en la cultura chilena, en la cultura iberoamericana.»

El señor Cornelius Krusé, profesor de la Wesleyan University (Middletow, Connecticut, U. S. A.), se refiere en una de sus cartas a su designación de miembro correspondiente: «Me ha sido notificado el significativo honor que ha sido demostrado por la Sociedad Chilena de Filosofía al elegirme miembro correspondiente de tan importante asociación filosófica. Estoy profundamente agradecido por este honor. Estoy por cierto en todo

momento a la completa disposición de esa organización. Tenga usted la bondad de transmitir a ella mi sentido agradecimiento por esta gran cortesía hacia mí.»

«Puede estar seguro que tiene un gran significado para mí el estar asociado a esa Sociedad de manera tan íntima. Aun más que antes, estaré ahora a su disposición, para cualquiera ayuda que sirva para llevar a cabo los altos y grandes propósitos de su organización.»

El Dr. Honorio Delgado expresa al referirse a su incorporación a la Sociedad en calidad de miembro correspondiente: «Recibo con la mayor complacencia esta honrosa designación, que compromete mi profundo reconocimiento y me estimula para esforzarme, en la medida de mis posibilidades, en cooperar con la Sociedad de su digna presidencia.

Ruego a usted que se sirva transmitir a los señores miembros de la institución estos mis sentimientos, así como mis parabienes por la publicación de la Revista de Filosofía.»

El Sr. Clarence Finlayson en comunicación de Medellín expresa «agradezco la distinción de la cual me han hecho objeto al admitirme como miembro correspondiente de la benemérita institución, que prestigia al país y que señala una nueva etapa en el desenvolvimiento de nuestra cultura, hasta la fecha ahita de la región del pensamiento puro.» «Pueden ustedes permanecer seguros que en lo que respecta a la medida de mis fuerzas sabré corresponder a los fines de la Sociedad y que tendrán en mi humilde persona un servidor de los verdaderos ideales de la cultura y que trataré con la debida frecuencia de colaborar en el orden de la información que se me solicite.»

SANTIAGO VIDAL MUÑOZ

LA FILOSOFIA EN LA UNIVERSIDAD

GONZALO MARTNER G.: *Estructura del orden social en nuestro tiempo*.—(Cátedra de Sociología del Prof. Eugenio González R., Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile.)

De importancia fundamental en nuestra época, lo social ha sumido la conciencia humana en la más viva y profunda preocupación. Violentas transformaciones tanto en las necesidades como en los propósitos, han creado una cadena ininterrumpida de problemas que entorpecen la conducta humana.

Estas rápidas mutaciones sociales se están produciendo por los efectos que trae la faena bidimensional que cada generación debe realizar. Consiste la primera de ellas en recibir lo vivido, esto es, las instituciones, ideas, etc., elaboradas por la generación antecedente y que constituyen la herencia social, y la otra en dejar fluir la propia espontaneidad, la imaginación creadora. El espíritu de cada generación resulta de la ecuación que estos dos ingredientes formen, de la actitud que ante cada uno de ellos adopte la mayoría de sus integrantes, según afirma Ortega y Gasset. Si se inclina por lo recibido, la sociedad permanecerá estática, las antiguas normas de conducta perdurarán y con ello se detendrá el progreso; si por el contrario trata de sustituirlas advienen etapas de construcción, de renovación de valores.

La herencia social que se recibe comprende un conjunto o sistema de valores, meta hacia la cual dirige su conducta, un sistema de medios para alcanzar sus fines y un sistema de relaciones entre los individuos de la sociedad, o sean, una cultura, una técnica, y un orden social. Ahora bien, estos factores, sumados a los psicológicos, biológicos, físicos, legales, etc. cuya preeminencia respectiva ha sido sustentada por Pareto y Tarde, para los primeros, por Gobineau, Rossemberg, Hintington y otros, para los restantes, influyen indirectamente en la conducta social, en la medida en que son tomados en cuenta por el sujeto actuante.

Como es preciso que el hombre se adapte a su medio ambiente, se incorpora a la sociedad a través de la cultura, logrando adaptarse también, por medio de la sociedad, indirectamente a la naturaleza. El individuo tiene asimismo necesidades que satisfacer, lo cual significa conseguir, viéndose obligado así a actuar, dando lugar a una conducta que viene a ser la resultante de la apreciación que ha hecho de la cualidad vista en una cosa,

a la cual atribuye capacidad para satisfacer su necesidad. En consecuencia, el hombre, al dirigir su conducta, luego de aprehender las necesidades, valora; valoraciones éstas que sistematizadas forman en último término su propia personalidad.

El hombre se encuentra generalmente ante la alternativa de aceptar integralmente los valores que le impone la sociedad o de formularse, inspirado en su experiencia y razón, otros nuevos. Cuando les son impuestos (todo orden social impone valores bajo cuyo imperio se ordenan los hombres) constituyen una «norma» que precisa ser cumplida para evitar al consiguiente sanción. Pues bien, como en la sociedad contemporánea existen sistemas de valores diferentes para orientar la actividad humana, han aparecido corrientes que aspiran a conservar la organización social imperante, y corrientes renovadoras que se proponen reformar totalmente las normas e instituciones que regulan la conducta. Hoy en día, los hombres colocados ante las mismas situaciones, realizan cosas opuestas, debido a la diferente evaluación que hacen de las circunstancias y condiciones en que actúan: no existe convergencia espiritual. No todos los ciudadanos se rigen por concepciones del mundo, ideas, sentimientos, creencias, etc., ni sistemas de valores similares, hecho que ha determinado la quiebra del consenso indispensable para la estabilidad de todo orden social. Se ha producido así la pérdida de la correlación orgánica entre las instituciones, síntoma del desorden que caracteriza a esta época revolucionaria de la humanidad.

En la sociedad en que vivimos, el hombre ha tomado plena conciencia de que las normas que rigen su vida social no le permiten satisfacer sus necesidades fundamentales, y está disponiéndose a imponer una nueva fórmula, basada en que todos los hombres compartan una misma escala de valores, que se traduzca en las actitudes convergentes requeridas para el establecimiento de un orden que permita el desarrollo integral de la personalidad de cada uno de sus integrantes. Pretende solucionar los problemas de orden político, familiar, económico, sanitario, educacional, moral o institucional que lo preocupan preferentemente.

Sin embargo, la interrelación de estos problemas ha determinado que sus soluciones deban ser abordadas en conjunto, en forma total. Por lo demás, a raíz de la evolución cultural, ellos parecen multiplicarse, y es así como tan pronto comprobamos en una sociedad la existencia de dos grupos con diferentes apreciaciones valorativas, tenemos la certeza de que hay un problema social en potencia, pues en el fondo de éstos existe una divergencia valórica.

Conscientes, así, las generaciones nuevas de que las normas que han recibido de las anteriores por haberse quebrado la convergencia que debe existir entre la teoría y la experiencia, no les permitirán conducir su vida y su conducta sin contradicciones, someten a severa crítica la herencia social recibida y están dispuestas a dejar fluir su propia espontaneidad, su imaginación creadora, para armonizar un sistema valorativo en el que se inspire un nuevo ordenamiento social que posibilite el pleno desarrollo de la personalidad humana.

EDUARDO CORDERO GONZALEZ. *Descartes y Montaigne el método*.— (Cátedra de Introducción a la Filosofía. Prof. Sr. Mario Ciudad V. Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile).

Lo primero que resalta al establecer un paralelo entre los métodos de la Montaigne y Descartes es su concordancia en una idea: la importancia que dan a la duda como un eje común, sobre el cual giran y avanzan sus razonamientos. Interesa seguir las caprichosas formas y los encontrados caminos que esta duda va tomando en ambos filósofos.

Descartes duda porque siente necesidad de dudar, porque su razón no le permite aceptar sin examen cosa alguna. Rechaza todo aquello que en su quebradiza estructura sea incapaz de resistir la dura y terrible duda, o sea, es la duda el manantial de donde manará claro y nítido el conocimiento. La duda es el prefacio de la verdad, del conocimiento perfecto. Y así llega a establecer su célebre principio: «Cogito ergo sum», comienzo de una nueva época, que nos permite decir junto con Bergson, que Descartes es el padre de la filosofía moderna.

Montaigne, al igual que su predecesor, inicia su carrera inducido por las mismas inquietudes, pero contrariamente a lo que podría esperarse, no siguen sendas paralelas, a pesar de encontrarse, ambos, cobijados bajo el alero de la duda. Es así como sus sendas divergen enormemente. En Descartes, ella lo lleva a concebir el conocimiento, en cambio, en Montaigne, la duda lo lleva a la acción. La duda de Montaigne tiene una naturaleza distinta a la de su ilustre lector; su duda es más bien amarga, quejumbrosa, no finaliza como en Descartes en la tranquilizadora certidumbre. Al contrario, lo torna incrédulo y tímido. Por medio de ella llega a establecer ciertos principios, pero sólo temporales, que duran lo que abarca una época, que carecen de la trascendencia de los principios cartesianos.

Es fácil darse cuenta que la duda de Descartes tiene como finalidad la tranquilidad espiritual e intelectual, tranquilidad por la que claman los espíritus de la época; en cambio Montaigne lo hace por que teme por «su» futura felicidad terrenal. El uno preciniza la verdad, la perfección, y el otro la acción, la felicidad personal. Si caracterizamos a Descartes por su célebre «cogito ergo sum», es posible identificar a Montaigne, además de su conocido «¿Qué se yo? por aquella frase suya «La vida vale la pena de ser vivida».

Descartes no recurre a la experiencia, pues teme deducir la verdad por un medio tan inseguro que, según él, nunca presenta una certeza absoluta, es por eso que para establecer sus verdades recurre, después de haber pasado por el terreno intuitivo, al seguro auxilio del discurso. La razón es para él veracidad; se le hace imposible pensar que recurriendo a la lógica pueda llegar a una falsa concepción de las cosas o los hechos.

En Montaigne sucede lo contrario, para él es más segura la experiencia. La razón no tiene la importancia dada por Descartes, y es forzoso pensar así cuando se lee a Montaigne, porque no se puede interpretar de otro modo su acendrado tono de amargura, de

pesimismo, cuando se refiere al pensamiento humano, al que siempre trata como algo inestable en el que no se puede confiar, puesto que todo ello cambia.

El acentuado individualismo que encontramos en Montaigne es otro de los aspectos en que diverge con Descartes. Prueba concreta de ello es la base de sus experiencias, todos los estudios sobre el hombre los realiza sobre él, en él resume la perfección y la imperfección, y cree encontrar la verdad cuando ésta produce felicidad en él, sin atreverse siquiera a romper los estados latentes, por temor a que ello traiga consigo algún dolor o desdicha, en vez de la felicidad por él esperada. Cuando dice que «su método es para él y los pocos que quieran seguirlo» estampa su sello netamente individualista.

Cuánta divergencia con Descartes se revela en esta cita, pues éste jamás pensó en adquirir conciencia de la verdad con el afán único de satisfacer sus ansias de saber, sino con el fin de dar estabilidad a los conocimientos, impulsado sólo por ese grandioso amor a la verdad que siempre lo guiara. Podemos, entonces decir, como síntesis, que Montaigne carece de la transcendencia de Descartes por la sencilla razón de que éste fué iluminado en su obra por un sentido más universal, más seguro. Y podemos agregar, sin temor a equívoco, que Descartes es el creador de las ciencias positivas modernas.

CRONICA

FESTIVIDADES GOETHEANAS

Universidad de Chile.

La conmemoración del segundo centenario del nacimiento de Goethe fué celebrada brillantemente por la Universidad de Chile. Estas festividades goetheanas fueron inauguradas bajo la presidencia del Rector don Juvenal Hernández, en una sesión solemne en el Salón de Honor en que hablaron don Juan Gómez Millas, Decano de la Facultad de Filosofía y Educación; don Pedro Prado, escritor Miembro Académico de esa Facultad, y don Fernando Tag, en representación de la Federación de Estudiantes de Chile.

Fueron puestas en escenas el *Prometeo*, *El amante caprichoso*, la primera parte del *Fausto*, *Ifigenia*, en distintas funciones. La parte artística se completó con recitales en alemán y castellano de poesías de Goethe, con *Canciones de Goethe*, que también se realizaron en diversas sesiones teatrales.

El ciclo de conferencias fué nutrido y de alto valor. El profesor Alberto Wagner de Reyna disertó sobre «Goethe: el hombre»; el profesor Fotios Malleros, sobre «Helena, el mundo antiguo y el romanticismo»; el profesor Ricardo Krebs, sobre «Goethe y su época»; el profesor Dr. Jorge Nicolai, sobre «Goethe como educador político». El profesor Marcelo Neuschlosz se refirió a «Goethe y las ciencias Físico-naturales»; el señor Ernesto Samhaber, a «Goethe y el humanismo actual»; el profesor J. Claude Merlant a «Goethe et la France», y el historiador don Francisco A. Encina, a «La supervivencia de Goethe».

Hubo también un ciclo de conferencias radiales a cargo de los profesores Carlos Grandjot, Yolando Pino Saavedra, José Graf Raczynski, Rodolfo Moltke, Ricardo Krebs, Ingeborg Douglas-Hill, Aenne Bernerto Lederer, Fernando Tag, Ludwig Zeller, Heriberto Blaser, German Sepúlveda y Emilio Goldschmiedt.

También se desarrolló una interesante academia pública en la que se discutió en torno al tema «Goethe y nuestro tiempo». Debemos señalar, asimismo, la Exposición de libros, manuscritos y dibujos «Goethe, su vida y su obra».

Sociedad Chilena de Filosofía.

La Sociedad Chilena de Filosofía, por su parte, adhirió al homenaje que universalmente se ha tributado a Goethe, con un ciclo de conferencias en que el genio de Weimar fué estudiado en sus aspectos exclusivamente filosóficos.

El ciclo fué presentado por el Decano de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, en sesiones solemnes que fueron presididas por el Vicepresidente don Enrique Valenzuela Donoso.

La primera conferencia estuvo a cargo del crítico de arte don Antonio R. Romera, quien habló sobre «Goethe y el color», en una muy bien documentada exposición en que abordó este tema desde un punto de vista psicológico-estético.

El profesor don Mario Ciudad Vásquez se refirió a «La relación hombre-mundo en Goethe», estudiando las concepciones últimas del genial poeta en sus resonancias metafísicas.

El profesor don Rafael Gandolfo disertó sobre la «Visión religiosa en Goethe», haciendo un examen notable de las convicciones religiosas de Goethe.

Finalmente el Dr. Armando Roa Rebolledo, analizó la influencia de «Goethe en la historia de la biología», exponiendo las concepciones biológicas de Goethe en relación con las ideas antes predominantes y enlazándolas con su actitud filosófica general.

Todas estas conferencias están insertadas en el presente número.

Alemania Occidental

El nacimiento del más grande de los poetas alemanes, Johann Wolfgang von Goethe, en Franckfort hace doscientos años, fué conmemorado en reuniones y ceremonias realizadas en toda la Alemania Occidental.

En Franckfort mismo, en la histórica iglesia de San Pablo, adornada con los colores de la nueva República de Alemania Occidental, se anunció la organización de una nueva Academia Alemana de la Lengua y la Poesía, similar a la Academie Francaise, que lleva ya 300 años de existencia,

Mil invitados especiales asistieron a la ceremonia, durante la cual el Alcalde de Franckfort, Walter Kolb, anunció el Premio Goethe de este año, otorgado a Thomas Mann, novelista y dramaturgo, como asimismo de numerosas medallas acuñadas especialmente con la efigie de Goethe, conferidas a artistas y escritores de Alemania, Francia, Gran Bretaña, los Estados Unidos y España.

Delegados procedentes de Oriente y Occidente —de Austria, Bélgica, Francia, Noruega, Suecia, Gran Bretaña, Checoslovaquia, Polonia y la Unión Soviética—se reunieron en Weimar en una ceremonia frente a la residencia de Goethe, dando así término al festival internacional de Goethe.

En la ceremonia que se desarrolló en la Iglesia de San Pablo en Franckfort, Albert Schweitzer, cirujano, misionero y filósofo, quien ganó el Premio Goethe de 1928, y Otto

Hahn, físico atómico alemán, estuvieron presentes. Se leyó un telegrama de agradecimiento de Thomas Mann, quien recibió el Premio durante su visita a Alemania en junio último, procedente de los Estados Unidos, donde reside en la actualidad.

De los que recibieron medallas de Goethe, sólo Adolf Grimme, ex Ministro de Educación del Estado de Hesse, estuvo presente. Las medallas serán enviadas a los demás Carl Jakob Burckhardt, historiador y diplomático; André Gide, escritor francés; Víctor Gollanz, publicista, escritor británico; Robert Maynard Hutchins, presidente de la Universidad de Chicago; Gerhard Marks, escultor alemán; Friedrich Meinecke, historiador alemán, y José Ortega y Gasset, filósofo español.

En la celebración del natalicio de Goethe, realizado en Hamburgo, el profesor Ortega y Gasset, pronunció el elogio principal a Goethe. En todos los edificios públicos de Hamburgo y resto del norte de Alemania, se izó la bandera negra, roja y oro de la República Federal Alemana, junto a las banderas de los diversos Estados.

Argentina y Uruguay

Entre los homenajes a Goethe en el bicentenario de su nacimiento habidos en la Argentina y el Uruguay, se destacaron los actos que se realizaron bajo el auspicio del grupo regional de la Academia Goetheana de Sao Paulo. Esta Academia, fundada en 1948 como parte de la Sociedad Goetheana de Sao Paulo, propugna en estrecho contacto con la Sociedad Goetheana de Alemania (Weimar y Hamburgo) «la profundización de nuestro conocimiento y nuestra vida por medio de la verdad, bondad y belleza que irradian las ideas y la obra de Goethe». En la Argentina fueron designados por el presidente del grupo regional y confirmados por el director de la Academia, los siguientes miembros correspondientes: Jorge Luis Borges, Carlos Alberto Erro, Eduardo Mallea, Ezequiel Martínez Estrada, Francisco Romero y Luis Emilio Soto. En el Uruguay se nombraron las siguientes personas: Carlos Vaz Ferreira, Carlos Sabat Ercasty, Clemente Estable, Luis Giordano, Emilio Oribe y José Pedro Segundo. Una de las tareas principales para el año en curso, fué el desarrollo de homenajes a Goethe dignos del gran ciudadano del mundo y predicador de la personalidad individual.

El orden de los actos comenzó el 10 de agosto con una conferencia del doctor Werner Bock, presidente del grupo regional, en el Club Austríaco sobre el tema: «Eine Begegnung mit Goethe» («Un encuentro con Goethe»). El 19 de agosto la Universidad de Montevideo efectuó el gran homenaje oficial en el paraninfo de esa institución. Inició dicho acto el poeta Carlos Sabat Ercasty. A continuación hizo uso de la palabra el doctor Werner Bock. Su conferencia constituía la base del acto académico y fué transmitido por la Radio Nacional del Uruguay. La función terminó con canciones sobre poemas de Goethe. En la Radio «Voz del Día» de Montevideo hubo otra fiesta goetheana consistente en una disertación del doctor Bock y recitación de prosa y poesía de Goethe. En Buenos Aires tuvo efecto como acto principal el homenaje ofrecido el 24 de

agosto por la Sociedad Argentina de Escritores ante un selecto auditorio que colmaba la sala. Tras una introducción del doctor Erro, presidente de esa entidad, pronunció el doctor Werner Bock una conferencia sobre el tema: «La juventud de Goethe en su segundo centenario». Manifestó que la esencia de Goethe continúa válida para nosotros, y que su estatura interna sigue siendo por encima de todas las vicisitudes la grandiosa realización de un hombre perfecto en quien influyeron y se compensaron universalmente corazón e intelecto, fantasía y amor, vida y creación. El académico Francisco Romero, insigne filósofo y profundo conocedor del pensamiento goetheano, cerró los actos con una conferencia en el PEN-Club sobre la Filosofía de Goethe, en la cual expuso las corrientes espirituales que surtieron efecto en la concepción del autor del «Fausto», y trazó a grandes rasgos los perfiles del gran humanista.

En el diario «La Nación» aparecieron el 14 de agosto un artículo «Sobre las huellas de Goethe en Wetzlar, ciudad de Werther» por Werner Bock y en página especial en la fecha del 200 cumpleaños otro trabajo del mismo escritor: «Goethe, genio de los ojos». «La Prensa» que conmemoró el bicentenario en diversas oportunidades publicó entre otros ensayos uno de Alfonso Reyes, académico goetheano de México: «Dos lecciones poéticas de Goethe: la originalidad y la libertad».

El Teatro Libre Florencio Sánchez dirigido por Rúben Pesce representó escenas de «Guillermo Meister», «Fausto» y dramatizaciones de algunas conversaciones con Eckermann. El Teatro Alemán Independiente brindó «Los hermanos», «Lo que traemos» y «Pandora». También en esta función figuró como orador, junto a las escenificaciones, el doctor Werner Bock.

Con el auspicio de la Academia Goetheana una exposición conmemorativa que organizó el Dr. Pablo Keins en la Galería Witcomb, presentó autógrafos del genio de Weimar, ediciones originales de sus obras y retratos. Por último, la bibliografía sobre Goethe se enriqueció en estos días con la edición de una versión castellana del «Goethe» de Georg Simmel (Editorial Nova) y una selección de obras de Goethe editadas por Austral. El joven poeta Miguel Alfredo Olivera merece mención por una traducción en versos de «Ifigenia en Táuride».

WERNER BOCK

Estados Unidos

En la pequeña ciudad minera de Aspen de las Montañas Rocallosas, Colorado, fué conmemorado el segundo centenario del nacimiento de Juan Wolfgang Goethe. La Convocación Internacional y el Festival de Música se prolongaron durante veinte días, participando filósofos, escritores, músicos, profesores y otras personas descollantes en el pensamiento y el arte contemporáneos.

Estas celebraciones se efectuaron bajo los auspicios de la Fundación Internacional de Goethe, que es una corporación norteamericana que reúne a admiradores del genial alemán. Es Presidente Honorario de ella el ex-Presidente de los Estados Unidos señor Herbert Hoover. El Canciller de la Universidad de Chicago, señor Robert M. Hutchins actúa como Presidente efectivo de esta Fundación.

En la sección académica de la Convocación, dieron conferencias personalidades de renombre universal. Entre ellas anotamos las siguientes: Dr. Albert Schweitzer, médico, misionero y músico que reside en el Africa Ecuatorial francesa. El filósofo y profesor español José Ortega y Gasset. El Dr. Halvdan Koht, profesor retirado de Historia de la Universidad de Oslo y antes Ministro de Relaciones Exteriores de Noruega. El profesor Robert Redfield, del Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago. El Dr. Gerardus van der Leeuw, antiguo Ministro de Educación de los Países Bajos y catedrático de Historia y Religión en la Universidad de Grönigen. El Dr. T. M. P. Mabdevan, profesor de Filosofía en la Universidad de Madras. Ernst Simon, Presidente del Departamento de Educación Hebrea en Jerusalén. Elio Gianurco de la Biblioteca del Congreso de Washington. Thornton Wilder, dramaturgo y novelista norteamericano. Y el Canciller Hutching.

El festival musical fué de excepcional calidad, ejecutándose composiciones basadas en creaciones de Goethe y obras inspiradas directamente por el genio de Weimar. La Orquesta Sinfónica de Minneapolis dió diez conciertos bajo la dirección de Dimitri Mitropolus. Entre los solistas e instrumentalistas figuraron Arthur Rubinstein, Natham Milstein y Erica Morini. El chelista Gregor Riatigorsky, la soprano Dorothy Maynor, la contralto Herta Glass y el bajo Jerome Hines, también participaron.

Durante el período de la Convocación, se realizaron numerosas conferencias y conversaciones de mesa redonda en todo el territorio de la Unión, para promover el interés y la comprensión por Goethe. Las conferencias y discusiones habidas en la Celebración de Aspen serán publicadas in extenso.

ACTIVIDADES FILOSOFICAS EN EL PAIS

La última semana de abril fué de intensa actividad filosófica. Diversos profesores y pensadores que concurrieron al Congreso de Mendoza, del cual se informa en esta Revista, dieron conferencias en la Universidad de Chile, con la colaboración de la Sociedad Chilena de Filosofía.

El prof. mexicano Dr. José de Vasconcellos inició esta semana de intensa divulgación filosófica con una conferencia sobre la «Filosofía de la Coordinación». Fué presentado por el Dr. Armando Roa R. También dictó conferencias en la Universidad Católica.

Joachim von Rintelen, Presidente de la Asociación de Filósofos Alemanes, disertó sobre «La imagen del hombre en Goethe» que aparece en esta Revista. Fué presen-

tado por el Sr. Humberto Díaz Casanueva. En una segunda conferencia se refirió a «La mística de la muerte en la filosofía contemporánea». También dictó conferencias en la Universidad Católica. Ofreció conferencias públicas en la Universidad de Concepción.

Francisco Miró Quezada, prof. de la Universidad Mayor de San Marcos, Lima, presentó dos trabajos, uno sobre «La ciencia moderna y la evolución de la epistemología», otro consistente en un «Esbozo de una teoría matemática del silogismo». El prof. Miró Quezada fué presentado por el Dr. Carlos Grandjot.

El filósofo italiano Luigui Parayson, prof. de la Universidad de Turín, en dos sesiones examinó el problema tan actual de las relaciones del «Idealismo, Existencialismo y Marxismo», exponiendo sus concepciones fundamentales, que serán recogidas en una obra que tiene en preparación y próxima a publicarse. Fué presentado por el Prof. Mario Ciudad V.

La Sociedad Chilena de Filosofía ofreció a los profesores una comida de despedida el 27 de abril en el Club de la Unión. Además de estos profesores extranjeros concurren el Dr. Honorio Delgado, Presidente de la Sociedad de Filosofía del Perú; Miss Louise Cobb, prof. de historia y filosofía de la educación física, de la Universidad de Berkeley (U. S. A.); el Sr. Alberto Wagner de Reyna, actualmente residente en Santiago. Los Rectores de las tres universidades del país también fueron invitados. Adhirieron a esta manifestación, las Sociedades de Psiquiatría, de Neurología y de Neurocirugía.

A nombre de la Sociedad Chilena de Filosofía, habló el Vice Presidente, Sr. Humberto Díaz Casanueva, y por las sociedades adherentes, el Dr. Isaac Horvitz. Además hicieron uso de la palabra, J. von Rintelen, L. Parayson, el Dr. H. Delegado, el Sr. Juan Gómez Millas y el Dr. Lea Plaza. Envió una comunicación de saludo y de adhesión el Presidente de la Sociedad, Sr. Enrique Molina, quien no pudo venir desde Concepción. El Sr. Aníbal Bascañán, Director de Extensión Universitaria de la Universidad de Chile, envió también una conceptuosa salutación.

El prof. de la Sorbonne, Alberto Camus desarrolló en agosto el tema «La muerte y nosotros». El prof. húngaro Miguel de Ferdinandy, actual profesor de la Universidad de Mendoza, disertó en octubre sobre «El símbolo del ave en el mito occidental». El prof. italiano, Dr. Franco Lombardi de la Universidad de Roma, ofreció en el mes de septiembre la conferencia titulada «Significado del pensamiento moderno». La Sociedad Chilena de Filosofía recibió al profesor Lombardi en sesión de estudio y hubo oportunidad de escuchar personalmente algunas de sus ideas cuando se efectuó el debate acerca de «El tomismo en el pensamiento contemporáneo».

El 8 de junio en el Salón de la Universidad de Chile se realizó un solemne acto en el cual se hizo entrega del Premio Nacional de Literatura 1949 al escritor D. Pedro Prado, miembro de la Sociedad Chilena de Filosofía. Su discurso de agradecimiento es una brillante pieza de profundo contenido humano y filosófico.

D. Francisco Vives, también miembro activo de la Sociedad Chilena de Filosofía, recibió en septiembre del Gobierno francés la Orden de «Las Palmas Académicas», por su sobresaliente labor espiritual y cultural en relación con Francia. El 13 de octubre en la sala de la Librería Francesa, D. Francisco Vives disertó sobre «Gabriel Marcel, existencialista cristiano».

SANTIAGO VIDAL

EL CONGRESO DE FILOSOFIA DE MENDOZA

En la primera quincena de abril del año en curso se realizó el Congreso filosófico auspiciado por la Universidad Nacional de Cuyo. Este torneo constituyó un acontecimiento cultural de vasta trascendencia.

No es un hecho de ordinaria ocurrencia en las jóvenes repúblicas latinoamericanas, que un grupo de hombres venidos de todas partes del mundo, se reúnan para debatir los temas del espíritu en esta época de profundos y contrapuestos problemas, acentuados después de la última conflagración mundial. Puede interpretarse este hecho como sintomático: parece que el hombre, asombrado de su grandeza material, viviendo en un mundo donde la técnica ha alcanzado su máxima expresión, frente a la incertidumbre de su porvenir, retorna a sí mismo, colocando el acento en las cosas del espíritu para hallar en la comprensión íntima de su propia vida la salvación de su destino.

El Congreso Argentino de Filosofía tuvo sus inmediatos precedentes en el Congreso Internacional de Roma, de 1946; en el Tercer Congreso de las Sociedades de Filosofía de Lengua Francesa de Bruselas, de 1947, y en los de Edimburgo y Amsterdam de 1948.

No pudo ser una iniciativa más feliz la de las autoridades universitarias argentinas que elegir una ciudad como Mendoza—plena para los chilenos de reminiscencias emancipadoras— como sede para verificar en la placidez de las aulas de su superior instituto de cultura, la convergencia de gran parte de la intelectualidad activa de los principales países del mundo. Es lamentable que no se hubiera contado con la presencia prometida de personalidades como Nicolai, Hartmann, Ortega y Gasset, Benedetto Croce, Bertrand Russel y otras connotadas figuras del pensamiento filosófico contemporáneo, con el aporte valioso de otros extranjeros y argentinos, tales como Francisco Romero, de dilatada permanencia en la cátedra y gran divulgador de la filosofía actual; Risieri Frondizi, hoy en la Universidad de Pensilvania; el profesor Dr. Juan Mantovani, especialista en Psicología; Enrique Molina, Rector de la Universidad de Concepción y de Humberto Díaz Casanueva, estos dos últimos especialmente invitados. (*)

(*) De Chile fueron miembros activos del Congreso el padre Agustín Martínez y Clarence Finlayson (hoy radicado en Venezuela); ambos profesores de la Universidad Católica. Los Autores de estas líneas y el Dr. Armando Roa estuvieron como observadores.

En las sesiones plenarias, en las cuales no hubo debate, se acordaron los siguientes temas: la filosofía en la vida del espíritu, la persona humana, el existencialismo, la filosofía contemporánea (informes sobre direcciones filosóficas actuales en diferentes países), la filosofía y la ciudad humana.

En las sesiones particulares fueron desarrollados asuntos de metafísica, axiología y ética, epistemología y filosofía de la naturaleza, lógica y gnoseología, estética, psicología, filosofía del Derecho y Política, historia de la filosofía, filosofía de la historia, la cultura y la sociedad, filosofía de la educación, situación actual de la filosofía y filosofía argentina y americana.

Participaron personalmente, entre otros, Charles de Kőninck, del Canadá, que expuso una importante tesis sobre «Noción marxista y aristotélica de la contingencia», «La naturaleza del hombre y su ser histórico». Donald Brinkmann, suizo, Profesor de Psicología de vasta erudición, quien disertó sobre «Hombre y Técnica» y participó en debates sobre tópicos de su especialidad. Helmut Kuhn sobre «Un ensayo acerca del problema de la filosofía antropológica».

La selecta delegación de Italia estuvo integrada por Nicola Abbagnano, Luigi Pareyson, Ugo Spirito que, aunque pertenecientes a corrientes filosóficas diversas, brillaron a gran altura por la elegancia de sus expresiones, versación, limpidez de pensamiento y por su profunda simpatía humana.

La delegación española la integraron González Alvarez, García Hoz, Muñoz Alonso y el sacerdote Ramón Ceñal Llorente; todos ellos, sin excepción, adherían a las posiciones tomistas y neo-tomistas que prevalecen en la enseñanza oficial de España de nuestros días. Se explica así que esta embajada no representara sino parcialmente a la filosofía ibérica, que, aparte del maestro Ortega, el filósofo de la razón vital, cuenta con figuras de tanta categoría como nuestro recordado profesor José María Ferrater Mora, Javier Zubiri, Julián Marías, Mira y López. Llamó especialmente la atención la capacidad didáctica de los maestros españoles y su ortodoxo escolasticismo.

El profesor Jean Hyppolite, de Francia, en una apretada síntesis, dió una visión completa de la filosofía de su patria desde el bergsonismo al existencialismo. Por su parte, Gabriel Marcel, la figura más destacada—como sabemos—del existencialismo católico, hizo llegar una comunicación sobre «Le Primat de l'Existenciel. Sa Portée éthique et religieuse». También el delegado francés Gaston Berger habló sobre «La philosophie et la société», «L'homme et ses limites». R. Le Senne se refirió a «La ciencia del hombre y la filosofía» y R. Aron a «Presencia de la filosofía». Como en el caso de la delegación española, la francesa estuvo huérfana de otros altos valores del sugerente panorama filosófico galo de hoy.

Fritz Joachim von Rintelen, Presidente de la Asociación de Filósofos Alemanes, que asistió al torneo, es sin duda una de las personalidades de más relieve del pensamiento actual de Europa. En el Teatro Independencia, donde se efectuaron las sesiones plenarias, siempre con un público desbordante, habló sobre la «Imagen del Hombre en Goe-

the», (1) conferencia que tuvimos el placer de volver a escuchar en el Salón de Honor de la Universidad de Chile. Dió a conocer, además, su trabajo sobre «Valor y Existencia», tema que abordó desde los puntos de vista axiológico y ético.

Entre los ideólogos europeos, Uexküll, el divulgado autor de «Cartas biológicas a una dama», relacionó la filosofía con la biología.

Importante participación le correspondió al profesor alemán Hans George Gadamer. Señaló de paso, que la delegación alemana concurría al Congreso Argentino en un esfuerzo para aportar su acervo, sin la pretensión de ser la portadora de la verdad absoluta y convencida sólo de que en el trabajo en común se alcanzaría la comunidad de ideales de un presente filosófico.

Entre los latinoamericanos, representando al Perú, participó el conocido profesor, residente en Chile, Wagner de Reyna. A su pluma se debe la importante obra «La ontología fundamental de Heidegger». El estudio sobre «La muerte: posibilidad decisiva y decisoria de la vida» fué notable por su contenido y objeto de elogiosos comentarios. Le cupo, además, la honrosa misión de agradecer a nombre de las delegaciones extranjeras, en la sesión de clausura, las atenciones recibidas de parte de las autoridades universitarias y oficiales transandinas. Sus compatriotas, Francisco Miró Quezada y el profesor Honorio Delgado, completaban la delegación y se distinguieron en las sesiones ordinarias o particulares.

Brasil encontró su mejor exponente en el gentil y ponderado profesor Joao de Souza Ferraz. Expresó su pensamiento sobre «Psicología y filosofía del espíritu», demostrando también gran profundidad en los temas educacionales. Su persona constituyó la figura más relevante en los problemas psicológicos, los cuales enfocó siempre con amplio y sagaz criterio pedagógico-social.

De México estuvieron en Mendoza el profesor F. Larroyo, conocido para muchos a través de la traducción de la reputada Historia de la Filosofía de Windelband; disertó sobre el «Concepto ético de persona». José Vasconcelos, ex-Rector de la Universidad Nacional y ex-Ministro de Educación, con quien compartimos amigables momentos de charla, adhiere a la filosofía de la coordinación y desde este ángulo intervino con brillo inigualado; hizo una exposición sobre «Varona y la significación del filósofo en la formación americana», y habló asimismo sobre tópicos hispanoamericanos.

Es obvio, que la más nutrida delegación fué la Argentina. Tomaron parte entre otros, Carlos Astrada, catedrático de la Universidad de Buenos Aires, que abraza la corriente existencialista no teísta, cuyas ideas manifestó en su apasionante y apasionado estudio «El existencialismo, filosofía de nuestra época», provocando expectación en la más comentada y efervescente de las sesiones plenarias, al afirmar que la doctrina existencialista es inconciliable con los dogmas católicos.

Una posición de existencialismo radical sostuvo Nimio de Anquin, maestro en la Universidad Nacional de Córdoba, en su discutida tesis «Derelecti sumus in mundo». Pos-

(1) Aparece publicada en el presente número.

tuvo que luego de re-pensar esta doctrina, se llegaba a una conclusión: la existencia humana pura y simplemente sin más razón que su propio existir.

El Dr. Angel Vasallo, de la Universidad de Buenos Aires, actuó como presidente de las sesiones sobre filosofía de la existencia. Su posición está influenciada por la mística cristiana, la metafísica francesa contemporánea, en particular por Blondel (recientemente fallecido), y el idealismo clásico alemán, gozando de sólido prestigio en la cátedra y fuera de ella como autor de los «Nuevos prolegómenos a la metafísica», «Elogio de la Vigilia» y ¿«Qué es filosofía»?

A Eugenio Pucciarelli, de la Universidad Nacional de la Plata, conocido por su vasta labor publicitaria y filosófica, le correspondió hacer el elogio del extinto profesor alemán radicado por muchos años en la Argentina, Félix Krueger, destacando su aporte a la psicología actual. Con sus actuaciones este catedrático confirmó su calidad de intelectual moderno, claro, didáctico y elocuente, donde la profundidad del concepto no menoscaba la diafanidad del estilo.

Rodolfo Mondolfo, hoy en la Universidad de Tucumán, ratificó su erudición en pensamiento antiguo al tratar acerca de «El hombre como sujeto espiritual en la filosofía de los griegos». Juan Luis Guerrero destacó en estética y psicología, y el profesor César Picó, con sus discípulos más adeptos, expusieron y defendieron modernas tesis sociológicas, que suscitaron agitadas controversias en las sesiones de estudio.

De esta información, en ningún modo exhaustiva, se infiere que el Congreso de Filosofía de Mendoza, en líneas generales, significó un éxito cultural indiscutible. Cabe reconocer la ausencia de escuelas, sistemas y pensadores de gran nombradía. Sin embargo, la excelente organización del certamen, el amplio espíritu de tolerancia que presidió sus deliberaciones, el afán y apetencia de saber de las jóvenes promociones universitarias argentinas, que siguieron siempre ávidas al desarrollo del torneo, pusieron en evidencia que la filosofía, sus maestros y cultivadores, representan fuerzas actuantes, vivas y creadoras, en el ámbito de la intelectualidad de nuestra época.

Finalmente consignamos los estudios presentados en las sesiones plenarias del Congreso.

La Filosofía en la vida del espíritu. Nimio de Anquín: «Filosofía y religión»; Ernesto Grassi: «La filosofía nella tradizione umanistica»; Luis Juan Guerrero: «Escenas de la vida estética»; Charles de Kœnig: «Notion marxiste et notion aristotélicienne de la contingence»; Angel Vasallo: «Subjetividad y transcendencia».

La persona humana. Donald Brinkmann: «Mensch und Technik»; Honorio Delgado: «La persona humana desde el punto de vista psicológico»; Octavio Nicolás Derisi: «Fenomenología y ontología de la persona». Nikolai Hartmann: «Das Ethos der Persönlichkeit». Helmut Kuhn: «An approach to the Problem of a Philosophical Anthropology».

El existencialismo. Nicola Abbagnano: «L'esistenzialismo nella filosofia contemporanea». Carlos Astrada: «Relación del ser con la existencia». Hernán Benítez: «Hacia la existencia auténtica». Karl Löwith: «Historical Background and Problem of Existenzialism». Gabriel Marcel: «Le Primat de l'Existentiel. Sa portée éthique et religieuse».

La filosofía contemporánea. Informe sobre direcciones filosóficas actuales en diferentes países. Ramón Ceñal: «La filosofía española contemporánea». Jean Hyppolite: «La philosophie française contemporaine du bergsonisme à l'existentialisme». Gustave Müller: «North-american philosophy». Luis Pareyson: «La filosofía italiana contemporánea». Wilhelm Szilasi: «La philosophie allemande actuelle.»

La filosofía y la ciudad humana. Gaston Berger: «Le philosophe et la société». L. L. Bernard: «The changing pattern of social philosophy in the United-States in the period of the Republic». J. Corts Gráu: «Comunidad y multitud». Carlos Cossio: «La filosofía y la ciudad humana».

Conmemoraciones y homenajes. Enrique B. Pita: «Conmemoración de Francisco Suárez». Fritz-Joachim von Rintelen: «Das Bild des Menschen bei Goethe». José Vasconcellos: «Varona y la significación del filósofo en la formación americana». Miguel Angel Virasoro: «Guido de Ruggiero».

DR. PEDRO ZULETA GUERRERO y

TULIO LAGOS VALENZUELA

III CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA

En cumplimiento del acuerdo tomado por el II Congreso Interamericano de Filosofía que se reunió en la ciudad de Nueva York en diciembre de 1947, la Comisión Organizadora nombrada por la Universidad Nacional Autónoma de México, bajo cuyos auspicios se llevará a cabo la próxima reunión, ha convocado al Tercer Congreso Interamericano de Filosofía que se reunirá en la ciudad de México, los días 11 a 20 de enero de 1950.

Agenda

1) La importancia del Existencialismo. ¿Son justificadas las pretensiones del existencialismo de considerar liquidadas por él las posiciones filosóficas que imperaban en el campo de la filosofía antes de su advenimiento (pragmatismo, axiología, personalismo bergsonismo, fenomenología, etc.)?

2) El significado y alcance del conocimiento científico. ¿Qué sentido tiene para el hombre la actitud científica?

3) En torno a la filosofía americana:

a) La unidad de la filosofía americana. ¿Puede hablarse de una filosofía americana? ¿Qué tipos de unidad y diferencia se dan entre el filosofar en Norteamérica y en Latinoamérica?

b) El interés por el pasado. ¿Está ligada la suerte de la filosofía americana a la elaboración de una historia de sus ideas? ¿Qué resoluciones prácticas pueden proponerse para fomentar la necesaria cooperación internacional en lo tocante a la elaboración de una historia de las ideas?

La Comisión Organizadora está compuesta por el siguiente Comité Ejecutivo: Dr. Samuel Ramos, Lic. Eduardo García Máynez, Dr. Leopoldo Zea, Secretario: Prof. Luis Villorio. La Comisión de Programa está integrada por el señor José Gaos, el Lic. José Luis Curiel y el Prof. Emilio Uranga.

Notas

El III Congreso Interamericano de Filosofía propondrá a la UNESCO que, en cooperación recíproca, se organicen unas «Conversaciones Filosóficas sobre un tema de interés universal».

Las oficinas de la Comisión Organizadora del Congreso se hallan en la Facultad de Filosofía y Letras, Ribera de San Cosme 71, México, D. F. Se suplica enviar toda la correspondencia a esa dirección.

Las ponencias de los filósofos participantes deberán enviarse a esta Comisión Organizadora antes del día 1.º de Noviembre de 1949. Su extensión podrá variar entre cinco y diez cuartillas, y en ningún caso excederá de ese número.

CONVERSACIONES CARTESIANAS

Con motivo de conmemorarse en 1950 el Tercer Centenario de la muerte de Renato Descartes, la Sociedad Chilena de Filosofía en unión con la Universidad de Chile, organizan la celebración de unas Conversaciones Cartesianas.

Si bien el aniversario cae exactamente en febrero, las Conversaciones Cartesianas se efectuarán en el mes de julio en Santiago de Chile. El temario es el siguiente:

La evidencia en Descartes:

- a).—La actualidad de la posición cartesiana
- b).—La instancia psicológica.
- c).—El contenido epistemológico.
- d).—Sus posibilidades éticas.
- e).—El contenido metafísico.

El espíritu que ha de animar a estas Conversaciones Cartesianas tenderá, principalmente, a evitar las meras exposiciones de las doctrinas del gran filósofo francés respecto de los temas ya señalados, así como las consideraciones de orden histórico, a no ser que en ambos aspectos se realicen investigaciones que signifiquen nuevos aportes.

Serán muy especialmente apreciadas las contribuciones que examinen estos problemas en lo que ellos tienen de perennes, sobre todo si se les conecta con los planteamientos que prevalecen en la actualidad.

Se ha invitado a participar a filósofos y profesores de Latino-América, de los Estados Unidos y de Europa. El profesor Francisco Romero y el Profesor Alberto Wagner de Reyna, han confirmado ya su colaboración y asistencia a estas Conversaciones.

Los trabajos se reciben hasta el 30 de abril del año en curso. Deberán dirigirse a la Dirección de la Revista de Filosofía.



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

PRESIDENTE.....	Enrique Molina Garmendia.
VICEPRESIDENTES:.....	Luis Oyarzún Peña Enrique Valenzuela Donoso.
SECRETARIO GENERAL.....	Santiago Vidal Muñoz.
SECRETARIOS DE SESIONES.....	Oscar Ahumada Bustos. Armando Roa Rebolledo.
SECRETARIO DE PUBLICACIONES.....	Mario Ciudad Vásquez.
SECRETARIO DE DIFUSIÓN.....	Ramiro Pérez Reinoso.
TESORERO	Adriana Ponce de Fuenzalida.

