

Babel

REVISTA DE ARTE Y CRITICA

TERCER TRIMESTRE DE 1949

SUMARIO:

THOMAS MANN: *DEMOCRATA Y CRISTIANO, SIN EMBARGO* ¶ GOETHE: *5.º ELEGIA ROMANA*
¶ JORGE MILLAS: *FILOSOFIA DE LA ACCION EN FAUSTO* ¶ ANDRE GIDE: *GOETHE EN MI VIDA* ¶ ERNESTO MONTENEGRO: *EXPERIENCIA GOETHIANA* ¶ LAIN DIEZ: *LA PRIMERA TRADUCCION DEL FAUSTO A NUESTRO IDIOMA* ¶ FELIX SCHWARTZMANN: *GOETHE Y SPINOZA* ¶ GERHARD MASUR: *GOETHE Y SCHILLER* ¶ ENRIQUE ESPINOZA: *GOETHE Y HEINE*

SANTIAGO **51** DE CHILE

L A C I E N C I A
P H I L C O
al servicio del hombre

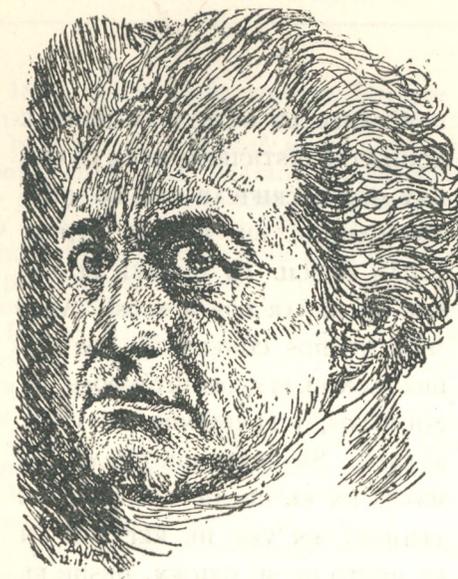
Toda la historia de PHILCO es una ininterrumpida sucesión de aportes valiosos en el campo de la técnica.

PHILCO con sus grandes laboratorios de investigación científica ha logrado la indiscutible supremacía en materia de nuevos adelantos para Radio - Electrónica - Televisión - Refrigeración y acondicionamiento de aire.



el líder en Radio, Refrigeración
y Electrónica.

TAURUS



H O M E N A J E
A
G O E T H E

1 7 4 9 — 1 9 4 9

¡CUÁNTO LE CUESTA AL HOMBRE
AQUILATAR JUSTICIERAMENTE LO QUE
HAY QUE SACRIFICAR CON LO QUE,
EN CAMBIO, SE PODRÍA GANAR!
¡CUÁN DIFÍCIL ES QUERER EL FIN
SIN DESDEÑAR LOS MEDIOS! ADE-
MÁS, MUCHOS CONFUNDEN LOS ME-
DIOS CON EL FIN, DELEITÁNDOSE EN
AQUÉLLOS, Y PERDIENDO DE VISTA
A ÉSTE. SE PRETENDE CURAR LOS
MALES EN EL LUGAR EN QUE SON
VISIBLES, EN VEZ DE REPARAR EN
EL PUNTO DE SU ORIGEN, DESDE EL
CUAL EJERCEN SU INFLUENCIA.

GOETHE

Las afinidades electivas

Thomas Mann

DEMOCRATA Y CRISTIANO, SIN EMBARGO

EN EL AÑO 1832, desde París, escribía Enrique Heine a su modo ambiguo, mitad afirmativo y mitad burlón: «Al estallar el cólera, la buena reina congregó a sus amigos y servidores y repartió entre ellos fajas de franela, confeccionadas en su mayor parte por ella misma. Las costumbres de la antigua caballería no se han extinguido; sólo se han tornado burguesas; damas encopetadas proveen a sus paladines con bandas menos poéticas pero más saludables. Pues ya no vivimos en los viejos tiempos de yelmo y armadura, sino en la apacible época burguesa de faja y camiseta abrigadoras; no vivimos más en la edad del hierro, sino en la de la franela.» El poeta que, en secreto, añora un poco la piadosa generosidad de los tiempos idos, se burla aquí, algo malévolamente, del prosaico espíritu utilitario de la nueva época a la que profesa, no obstante y sin ironía alguna, su adhesión cuando la situación se pone seria, como luchador por las libertades cívicas, partidario de la razón y defensor de los derechos del hombre.

La posición de Goethe que, habiendo nacido en el siglo XVIII, vivió una buena y decisiva parte del XIX y fué espectador conmovido de las revoluciones en las que las formas políticas iban adaptándose por sacudidas a las nuevas condiciones ético-sociales, su actitud frente a la democracia victoriosa, más honda y poderosamente discrepante, de acuerdo con su talla, que la de Heine, son del más alto interés personal y objetivo. Graves inquietudes culturales que ensombrecen su vejez, se vinculan para él con la época de las facilidades de tráfico, del dominio del dinero y de las masas cuyo advenimiento avista; pero su sentido de la realidad, su instinto de permanecer en las alturas de la vida, de absorberlo e incluirlo todo en su obra gigante, fueron tanto o más fuertes, y todos conocen el homenaje que ofreció al «Nuevo Mundo»—para emplear esta expresión en su doble sentido geográfico-social—a través de los versos:

*¡América, tú lo pasas mejor
que nuestro continente, el viejo!
No tienes castillos en ruinas
ni tienes basaltos.*

En América, particularmente, estaba fija la mirada del octogenario, como lo demuestran las últimas partes del *Wilhelm Meister*, y era portentoso el interés del anciano, siempre observador y ávido de vida, en los problemas utópico-técnico-universales, su entusiasmo por la horadación del Istmo de Panamá, de la que habla con tanta penetración y prolijidad como si fuera para él más importante que toda la poesía. Y de hecho así era, en última instancia. Aquel gozo esperanzado que le produce la técnica civilizadora con su incremento de las comunicaciones, no puede sorprender en el poeta de la última parte del *Fausto*, que vive su momento culminante al ver realizarse un sueño utilitarista, la desecación de un pantano—singular afrenta al puro y unilateral interés estético-filosófico de la opinión alemana de entonces. El, el anciano poeta, se explaya en disquisiciones sobre las posibilidades de unir el Golfo de Méjico con el Océano Pacífico y las consecuencias incalculables de tal empresa. Aconseja a los Estados Unidos de América que pongan manos a la obra y fantasea sobre las florecientes ciudades mercantiles que, paulatinamente, tendrán que surgir en esa costa del Pacífico. Apenas podía aguantarse a la espera de todo eso, de eso y del empalme del Danubio con el Rhin, que sería una obra gigantesca, más allá de toda esperanza, y de algo más aún, algo realmente grande: el Canal de Suez para los ingleses. «¡Para ver todo eso—exclama—bien valdría la pena aguantar otros cincuenta años sobre la tierra!» Y esta propensión hacia lo útil y amplio y unificador del mundo, un rasgo de la época, rasgo democrático, encuentra otra forma de expresión en ciertas aplicaciones de los principios económico-liberales a la vida espiritual, como cuando el viejo Goethe habla de un «librecambio de ideas y sentimientos», o cuando declara que una literatura nacional ya no interesa tanto y que la literatura universal está a la orden del día.

Pero quisiera citar un pasaje de una carta del poeta del *Fausto* con que topé hace poco y que me parece expresar en forma particularmente clara y cabal el espíritu y la esencia de lo que llamamos *democracia*, como también la benévola disposición de ánimo del poeta, ya próximo a su fin. Un amigo había mandado hacer, a pedido suyo, unos dibujos de su finca recientemente adquirida, y se los envió a Goethe. En Diciembre de 1831, éste le escribe:

«Ahora que puedo contemplar, una vez y otra este paisaje visto en su condición más adecuada y, permítaseme decir, más *sensata*, me deleita la esperanza de que también la buena

Naturaleza se haya sosegado y abandonado para siempre aquellas locas y febriles conmociones, afianzando con ello por la eternidad, lo mismo la belleza circumspecta y apacible que el bienestar a ella vinculado, para que, en medio de las problemáticas ruinas del pasado, puedan usted y sus descendientes permanecer firmes y tranquilos y ver cómo también lo real, tangible y útil, tal como en estos dibujos que tengo delante, prospera sin desmedro para gozo perenne.»

Creo que en todo el alcance del idioma no hay ninguna construcción de palabras que exprese más cabalmente nuestro sentir acerca de lo que en realidad debe entenderse por *democracia* y luego por *civilización* en el sentido histórico y supra-histórico. Lo real, tangible y útil; la «circumspecta belleza» a la que se vincula un bienestar asegurado; las «problemáticas» ruinas del pasado al fondo, recordando los castillos en ruinas y los basaltos de la alocución a América; a todo eso la humanización de la Naturaleza representada no sólo en su forma sometida y aprovechable, sino también como entrando en razón y resuelta a portarse de un modo pacífico y provechoso: el cuadro es completo y uno tiene que admirar la vitalidad de un espíritu que, habiendo llegado a ser grande en un mundo de constitución tan diferente, sólo necesita el roce de lo nuevo para comunicarse con ello y expresarlo con palabras en las que apenas se distingue la sensibilidad de la simpatía.

Lo que surge de estas palabras es la *esperanza*—una esperanza de dicha y de paz para el hombre, rayana en lo utópico y que equivale a una sorprendente concesión del anciano poeta, en el fondo pesimista en lo que respecta a la cultura, al espíritu de la época. Porque la esperanza, o mejor, la utopía, son en realidad señales características de la joven democracia que enlaza del modo más peregrino el industrialismo con la exaltación de la humanidad y la cordura con la fe en una inminente Edad de Oro. *L'age d'or*—reza un párrafo de la literatura profético-social francesa de aquel tiempo—*qu'une aveugle tradition a placé jusqu'ici dans le passé, est devant nous!* «La Edad de Oro que una tradición ciega había pospuesto hasta ahora en el pasado, ¡está delante de nosotros!» Esta fe es el fruto espiritual de un impetuoso progreso, libre ya de las trabas del clericalismo y del poder feudal, en el conocimiento y la dominación de la Naturaleza, en la técnica unificadora y en la actividad industrial creadora de bienes. Esta fe ostenta fuertes lazos morales, y aun, religiosos; en medio de tanto materialismo y sentido utilitario, revela las caracte-

rísticas más decisivas de la espiritualidad. «Dinero, ciudades, espíritu y comercio»: *espíritu* es la «tercera palabra» y desempeña en este conjunto un papel nada desdeñable.

La convicción general es que una vez desaparecidas las instituciones asentadas en el poder militar y la fe clerical, la sociedad tendrá que basarse en los dos nuevos poderes de la *ciencia* y la *industria* y que los sabios y los industriales tendrán que compartir en adelante el gobierno del mundo. Heine la defiende con ardor en *Lo que pasa en Francia*, bajo la evidente influencia de Saint-Simon, el fundador de una secta social-religiosa, que en 1825 publicó sus *Opinions littéraires, philosophiques et industrielles*. . . La confianza y el amor por la Humanidad encaminados hacia la *Association Universelle*, la sociedad general para la explotación racional de la Naturaleza, hacia la felicidad y la opulencia, resultan precisamente hoy casi excesivamente conmovedores y causan también bochorno. Trátase de una utopía del progreso que, pese a sus intenciones y obligaciones terrenales, revela una orientación espiritual y una base muy religiosa y en que lo sensual-materialista se confunde con lo moral, todo dominado por las ideas de paz, trabajo, comunidad y bienestar.

Con ello no se alude al bienestar individual y egoísta, como al general y social, y esto precisamente, es lo moral. La moral y la comunidad son sinónimos en esta esfera; la moral es espíritu social, apenas algo más que eso; e imperceptiblemente, sin ruptura, y como si se entendiera de por sí, vemos aquí, en la primera floración del pensamiento de la democracia, cómo lo democrático pasa a ser socialista. Es extraordinariamente notable e instructivo observar en los poemas de la vejez de Goethe esta transición espiritual, aparentemente necesaria, de la moral democrática a la socialista, el centelleo de la profecía colectivista en los *Años de peregrinaje*, donde, en resumidas cuentas, se trata de la superación de la humanidad individualista y del concepto de la cultura que Goethe mismo en primer lugar había creado y fijado. En realidad se renuncia aquí al ideal de la máxima formación, de la superlatividad y universalidad privadas del hombre y se proclama la era de las unilateralidades. La deficiencia del individuo está en eso: sólo todos los hombres juntos dan cima a lo humano, el individuo se hace función, sobresale el concepto de lo colectivo, de la comunidad; y el espíritu de la Provincia Pedagógica, amenizado, como está, por las musas, puede llamarse lo mismo jesuítico-militarista, que socialista.

También en el sansimonismo el individuo vale únicamente en cuanto contribuye al mejoramiento del destino de los muchos, de la generalidad en la que debe diluirse. La atenta sensibilidad y receptividad del anciano Goethe para con su época, no le han protegido de ser tildado por el joven socialismo francés de egoísta e indiferentista, así como de espíritu *sans but sympathique*, precisamente porque en lo espiritual fué una personalidad tan poderosa como lo fué en lo social y lo económico el tipo del *mercader regio** sazonado por la democracia, la figura del rey de la industria surgido del tercer estado, del gran amasador de dinero y conquistador del capital, que en torno al 1830 ocupaba la imaginación de las gentes del viejo y del nuevo mundo. Es el rasgo plutocrático de la democracia, el dominio materialista del dinero que ella engendra y que la revolución burguesa ha establecido en lugar de los privilegios y las desigualdades feudales como algo más moderno pero no más noble, el que el joven socialismo, ese hijo respetuoso y admirador creyente de la democracia, siente como una mácula moral y una deficiencia de la misma. Qué de extraño tiene, pues, que se presente con la radical demanda de abolición de la herencia creyendo coronar con ello a la democracia. Es posible que esa demanda revele un desconocimiento de la naturaleza humana, pero es muy antigua. Ya Platón, en su libro sobre el Estado, que en su conjunto no es otra cosa que una utopía socialista, había exigido la derogación de la propiedad privada y de la familia. La desigualdad existirá siempre, sostiene la doctrina sansimoniana, mas no debe haber otra que la que Dios mismo quiera que haya. Es el derecho de sucesión el que crea ricos y pobres, cultos e ignorantes y hasta lo bueno y lo malo. Suprimámoslo y le será vedado al azar el entregar los medios de producción en manos de los perezosos e incapaces. A cada cual según su capacidad; a cada capacidad según sus obras: esta es la fórmula de la justicia, y el joven socialismo de 1830 está persuadido de que ella responde a la voluntad original de Dios. Su pensamiento y sus aspiraciones están indudablemente determinados por la religión, y sus contemporáneos llegan incluso a denominar religión al movimiento mismo: *la religion St-Simonienne*. «La religión—declara Saint

* *Königlicher Kaufmann*, denominación de los grandes comerciantes hanseáticos, de proverbial honradez y rígida ética mercantil. (Nota del traductor).

Simon—debe conducir la sociedad lo antes posible a la gran meta del mejoramiento del destino de la clase más numerosa.»

El prematuro desarrollo de un socialismo de tinte religioso engendrado por la democracia burguesa apenas instalada, testimonia su íntima conexión, su raíz común, y esta raíz, esta común razón de ser, es el cristianismo. Es innegable que entre ellos existe también una contradicción y un antagonismo: el antagonismo entre la democracia y el socialismo es el de la *libertad* y la *igualdad*—sin duda una contradicción lógica, pues, consideradas lógicamente y absolutamente, la libertad y la igualdad se excluyen una a la otra, tal como se excluyen recíprocamente el individuo y la sociedad. La libertad es una demanda del individuo, la igualdad, una exigencia social; y la igualdad social excluye, por supuesto, la libertad del individuo. Para el individuo que lleva una existencia social—¿existe, acaso, otro?—sólo hay libertad en el sentido de subordinación y conformación voluntarias, es decir, que en el fondo el individuo *renuncia* a la libertad al darse cuenta de que la sociedad descansa sobre la igualdad y que la libertad individual se aviene tan sólo precariamente con aquella. Pero la lógica, y este ejemplo lo demuestra claramente, carece de validez suprema y definitiva, pues para el sentimiento del hombre, para sus necesidades morales, la libertad y la igualdad no constituyen, de hecho, una contradicción. Con una distribución de acento algo diferente, la democracia y el socialismo incluyen ambas aspiraciones, porque el antagonismo que los separa es compensado por lo que las une y cobija: el cristianismo.

También la humanidad cristiana une ya en sí, en forma intuitivamente inatacable y natural, el principio individualista y el social: el valor y la dignidad que atribuye al ser individual, al alma humana inmediata a la divinidad, no están reñidos con la igualdad de todos ante Dios que ella sostiene, ni con el amor social que es *preamor* y que, bajo la forma de *charitas*, se dirige preferentemente hacia donde el amor es más necesario: hacia los muchos de la «clase más numerosa», hacia los pobres, los desheredados y los oprimidos. En esta demanda y en el estatuto del *Derecho del Hombre*, en este legado cristiano de la gran revolución burguesa, es donde los dos principios, el individualista y el social, la libertad y la igualdad, se unen y se justifican recíprocamente. En la democracia prevalece la libertad bajo la invocación de la igualdad. En el socialismo prepondera la igualdad: lo hace *en nombre y en vis-*

ta de la libertad. Pero, sin embargo, no puede negarse que todo socialismo tiende a extremar la mecanización y reglamentación de la sociedad y a dejar al individuo hundirse en lo social, en lo utilitariamente uniforme, en la masa. Mas si se piensa cuán altos y definitivos valores estéticos y culturales se vinculan al individuo, se comprende el temor sentido por espíritus como Goethe y Heine ante la transformación democrática del mundo y sus consecuencias socialistas que ellos preveían desde temprano.

Goethe, el hijo del siglo XVIII, sufrió tanto bajo las conmociones de la Revolución Francesa que por poco le costaron su talento y su productividad. Amó y admiró a la Revolución en la figura de un gran hombre, en una personalidad avasalladora y esclarecida: en Napoleón. Después de la caída de éste, su sentido del orden púsole de parte de la Restauración y de la Santa Alianza. Nuevamente, la Revolución de 1830 le significó, según su propia confesión, la tarea mental más pesada y gravosa de su vejez. «Una desconcertante enseñanza para un proceso desconcertante—escribe el anciano a Humboldt—imperla en el mundo y no tengo nada más urgente que hacer sino acrecentar todo lo que hay en mí y que me queda y sublimar mis peculiaridades.» Esta es la protesta del individualista de la cultura, que sólo toma a pecho la cuestión «cultura o barbarie», contra el nuevo mundo de comunidad democrática, el mundo de una presunta felicidad en masa, en que su instinto olfatea la irrupción de la barbarie en el ámbito cultural conocido por él.

Lo mismo ocurre con Heine quien, a su modo, goza juguetonamente con los sentimientos discrepantes que despiertan en él el amor a lo bello, al arte, y la afirmación humanitaria y plena de fe en el futuro del nuevo mundo democrático-social. Para él, la revolución social cae dentro de la misma línea recta de la revolución burguesa y lo que ve llegar con claridad visionaria, con una mezcla de espanto y de aprobación, es el comunismo—un mundo en que, tal como él lo ve, las poesías de Enrique Heine servirán tan sólo para que el proletario envuelva en ellas su salchicha, pero que, no obstante, aprueba, dispuesto a sacrificar el arte y la belleza a las ideas humanitarias de libertad e igualdad, y a hacer, además, de este sacrificio de su fantasía un espectáculo estético-individual.

J. W. Goethe

QUINTA ELEGIA ROMANA

AHORA, *inspirado y alegre, me encuentro en el clásico suelo; aún más excitante y sonora es la voz con que me hablan pasado Acalo el antiguo consejo y hojeo las obras antiguas [y presente. con mano hacendosa y placer renovado a diario.*

Mas de otra manera me tiene el Amor ocupado durante las noches y aunque sólo a medias me instruya, es el doble mi gozo, pues ¿no aprendo acaso, espiando las formas amables del busto, o cuando mi mano se posa y desliza sobre sus caderas?

Entonces alcanzo el sentido del mármol, y pienso y comparo. Contemplo con ojos que tocan y toco con manos que ven.

Aunque algunas horas del día me robe mi amada en cambio me paga con creces, de noche, las horas del día. No siempre besarnos es todo, también conversamos con juicio, y si el sueño la vence y se aduerme, ¡qué bien reflexiono a su lado!

Abrazado a ella compuse a menudo poemas y con dedos leves escandí el hexámetro sobre sus espaldas.

Respira en un dulce sueño que se inicia y hasta lo más hondo del pecho su aliento se me entra y me quema.

En tanto el Amor reanima la lámpara y piensa en los tiempos en que semejantes favores también los rindió a los triunviros.

VERSIÓN DE EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA

[138]

Jorge Millas

FILOSOFIA DE LA ACCION EN EL FAUSTO

TAL VEZ no sea posible esclarecer debidamente lo que en el plano de una teoría filosófica estricta significa la idea goethiana de la acción como categoría metafísica. Sin embargo, es posible iluminarla lateralmente con el auxilio de concepciones similares y, sobre todo, con el de la orientación general del pensamiento poético del propio Fausto.

Las filosofías de la acción se fundan, generalmente, en la dudosa antítesis del pensar y del hacer. Reprobando las tendencias intelectualistas que tienden a dislocar, en principio, ya que nunca completamente en el hecho, la unidad de la existencia humana, inciden en el mismo vicio al concebir una acción pura, bruta, tan ajena al modo de comportamiento de la vida como puede serlo el puro pensamiento. Ya la simple formulación del principio activista es un serio desmentido de su radicalismo, porque representa un esfuerzo de comprensión, esto es, de asimilación de la actividad a una categoría racional.

Aparentemente la filosofía del Fausto se apoyaría en una oposición semejante. El famoso monólogo sobre el primer versículo del cuarto evangelio parece alentar esta conjetura:

Escrito está: «Fué en el principio el Verbo».
Esto me inquieta; ¿cómo ha de alzarse e' velo?
¿El Verbo?—es con exceso valorarlo,
de otra manera habremos de expresarlo,
si es que el espíritu en verdad nos guía.
«En el principio—pues—fué el Pensamiento».
Mas esta línea pensemos nuevamente
y no siga mi pluma libremente.
¿El Pensamiento, entonces, obra y crea?
Mejor «en el principio fué la Fuerza», lea.
Mas si esto escribo hay algo que me advierte
que no he entendido bien lo que se debe.
El Espíritu acude y luz recibo:
«En el principio fué la Acción», escribo

Fausto. Primera Parte. Escena III: En el Estudio.

[139]

La conocida fórmula representa, en verdad, más una actitud, una orientación filosófica, que el fundamento de un sistema. No se la podría interpretar según la idea de un principio absoluto, sin incurrir en las inevitables aporías de toda noción metafísica. ¿Cómo entender, por ejemplo, la acción abstrayéndola del correspondiente estado de reposo que ella modifica? La idea de un primer motor inmóvil, que soslaya la dificultad para los aristotélicos, se concilia difícilmente con el estilo y el sentido del pensamiento de Goethe. Pero el problema es aquí irrelevante porque, a no dudar, la ansiedad de Fausto no pasa más allá de los límites del mundo natural. Es el origen y el desenvolvimiento de la naturaleza lo que a él insistentemente preocupa. «En el principio fué la Acción», pues, significa, antes que nada, poner en el comienzo de la realidad temporal, como Bergson pondrá más tarde, un ímpetu de vida que tiende a multiplicar sus formas, rompiendo la resistencia de un medio material inerte.

Lo que sobre este pasaje nos interesa primordialmente ahora, sin embargo, es la oposición de acción y pensamiento. Esta oposición constituye para muchos la clave filosófica de Fausto. Señalamos antes el sentido que, a pesar de las apariencias, tendría la antítesis para Goethe.* No piensa él, seguramente, en la exclusión de un término por el otro. El hastío del conocimiento racional que atormenta a Fausto en la primera parte del poema previene, no contra el pensamiento como tal, sino contra la esterilidad del pensador pedante, y se origina más que en el ansia de prescindir de la razón, en el anhelo de aprehender por la experiencia existencial los objetos universales hacia los cuales se orienta la inteligencia humana.

«¿El Pensamiento, entonces, obra y crea?», se pregunta dubitativamente Fausto. La posibilidad de entender esta duda supone una interpretación restrictiva de las expresiones *obrar* y *crear*. Porque interpretadas en su sentido lato, habríamos de responder afirmando: obra y crea el pensamiento cuando organiza la experiencia, formulando sus relaciones de estructura y sus leyes dinámicas y cuando se anticipa a ella, calculando sus posibilidades. Mas Goethe piensa aquí en una acepción ontológica muy estricta: obrar y crear, no por la contemplación, sino por la participación en el proceso temporal del ser; piensa en el hacerse de lo que existe, en la acción, por tanto, ma-

* Hemos discutido con más detalle el problema en nuestro ensayo *Goethe y el espíritu del Fausto* (Univ. de Puerto Rico, 1949.)

terialmente concebida y opuesta al carácter formal del pensamiento.

Pero, como indicáramos, la idea de la acción tiene en el Fausto un sentido más, junto a éste de alcance metafísico general. En efecto, aparte de principio universal de existencia, la acción es para Goethe principio de vida humana, fundamento de la realidad concreta y plena del hombre individual.

La importancia filosófica de esta segunda acepción es, para nuestro modo de ver, realmente decisiva, aun cuando Goethe no parece haber tenido conciencia técnica, analítica de ella. Radica esa importancia en que la acción, como categoría descriptiva y valorativa del ser individual, constituye el único tránsito posible entre nuestra existencia singular y la del universo extraño en que se inserta.

Ya hemos visto cómo la aspiración a aprehender *existencialmente* la totalidad de lo real desemboca en el contradictorio desenlace de aniquilar la propia conciencia personal, y cómo, por lo tanto, no puede el hombre ser a la par él y lo extraño a él, su singularidad y el todo que la envuelve. Pero la acción vendría a ser—y no creo aventurado atribuir este sentido implícito al pensamiento de Goethe— precisamente la instancia que permite el enlace de la existencia singular del hombre con la existencia universal, realizándose así la integración, no la disolución, del individuo en el todo. La acción propia nos inserta en la corriente de la acción universal, convirtiéndonos en parte suya significativa y necesaria, haciendo de nuestros instantes momentos insustituibles del curso de la realidad en el tiempo. Con razón oímos exclamar a Fausto:

*Al tumulto del tiempo abandonémosnos,
y al torbellino veloz de los sucesos;
y que entonces alternen si pudieren
la suerte próspera y la adversa,
el placer y el dolor;
que el hombre sólo es hombre en la incesante acción»**

Es indudable que no cualquiera forma de la acción es igualmente significativa como vía de acceso a esa corriente de acción universal. Hay, desde luego, la actividad que es mecánica repercusión de fuerzas extrañas a nuestro ser, movimiento externo sin íntimo soporte, sin desvelo ni esfuerzo propio, pasi-

* *Fausto*. Primera Parte. Escena IV: En el estudio.

vidad, por tanto, en su profunda relación con nuestra persona. Aparentemente activos entonces, nos conservamos siempre inertes, sin esa peculiar fruición de poderío propia de una conciencia que cursa el proceso de la auténtica actividad. A este modo de acción engañosa, que encubre nuestra situación real de esterilidad e inercia, pertenece, por lo común, el hacer de aspavientos cuantitativos y sociales a que suele inducirnos la cínica afición pragmatista de nuestra época, y que se traduce tan exquisitamente en esas sociedades en que la mecánica de la acción común y la frivolidad sustituyen el dramatismo de la acción personal. Es, pues, en la acción auténtica, que se apoya en la libertad y clarividencia personales, y que irrumpe del esfuerzo íntimo del alma, en la que Fausto buscará la plenitud de su existencia.

Pero, además de autónoma, esta acción ha de justificarse también por el sentido, esto es, por su orientación hacia la trascendencia. Sólo como miembro de una acción más general, como vibración de movimiento universal que todo lo envuelve, puede el hombre realizar su sino de ente activo, de auténtico existente. Hay en esto, sin duda, una expresión indirecta del apetito racional que, como hemos visto, representa una enérgica exigencia de totalización. Mas tal exigencia adopta para Goethe un carácter eminentemente vital. Fausto es el hombre que aspira más que a comprender, a vivir lo absoluto; sólo que por momentos su aspiración lo lleva a desnaturalizar un poco las cosas, al volverlo contra el pensamiento organizado. No ve Fausto entonces que la inteligencia racional es precisamente la primera forma de relación clarividente con la totalidad y que es en el horizonte del pensamiento en donde des- punta la verdadera *visión* de lo absoluto. La emoción y la acción hállanse antes y después del acto reflexivo que nos vuelve hacia lo trascendente: antes, orientándonos ciega, sordamente hacia él; después, para procurarnos inserción en su realidad, participación en ella. Pero el acto de comprensión intelectual, situado entre ambos momentos, es el que en verdad ilumina el oscuro proceso que va de uno a otro convirtiéndolo en posesión de nuestra conciencia. Sin él, nuestra relación con el universo sería una experiencia de deleitoso embotamiento, de oscuro instinto sin visión ni libertad. El intelecto eleva el deliquio emocional y el ímpetu de la acción al plano de la autocontemplación, procurándoles de esta manera posesión de sí mismos dentro del todo, es decir, sentido.

Pero, como lo hemos apuntado, el espíritu de estas consideraciones no se halla en definitiva ausente del poema y mucho menos de la obra general de Goethe. Devuelto Fausto a las fuentes vivificantes de la realidad—al movimiento creador de la naturaleza, al misterio inefable de su actividad, a la comunión con ella en el éxtasis del deleite estético y del amor—restablece la armónica integración de acción y pensamiento, de razón y vida, de experiencia e intelección de la experiencia. El desenlace del drama no puede ser en este sentido más elocuente: el momento que Mefistófeles tanto ansía, ese en que Fausto habrá de perder el alma, reclamando la perduración del instante de máxima dicha, llega por fin; pero tal momento no es el del ímpetu irracional, sino el de la acción iluminada por la inteligencia. Fausto se extasía contemplando los resultados de la gran empresa política a que ha dedicado los últimos años de su vida. La acción que le justifica es la acción racional, que supone la visión de unos fines, la comprensión de unos medios, la intelección de unos planes. Y el júbilo que le embarga arranca de la conciencia de una obra que, así planificada, hará posible la vida creadora para toda una sociedad de hombres.

Emoción, acción y pensamiento componen de este modo, para Fausto, el momento de la suprema plenitud. Bien entendida, pues, la filosofía de la acción en el Fausto es la superación de toda antítesis entre racionalismo e irracionalismo.



Pensar y obrar, obrar y pensar, es la suma de todo el saber; ello ha sido reconocido prácticamente desde siempre, pero no comprendido por todos. Ambos han de hacer en la vida un eterno movimiento alterno, análogo a la aspiración y espiración, y el uno debería de responder al otro como la contestación a la pregunta. Quien tome por norma lo que el genio de la razón le susurra al oído al nacer: probar el obrar en el pensar, y el pensar en el obrar, ése no puede caer en el error, y de equivocarse, no tardará en reencontrar el camino recto.

GOETHE. *Años de viaje de Wilhelm Meister.*

GOETHE EN MI VIDA

DESDE hace mucho tiempo deseo saldar parte de mi deuda con Goethe. Ninguna ocasión mejor que la de este aniversario. Con frecuencia el nombre de Goethe ha venido a mi pluma, pero hasta ahora nunca he hablado directamente del genio al cual debo sin duda más que a ningún otro, acaso más que a todos los otros juntos. Sí, de veras, hablando de él, me parece que pago una deuda.

Tuve la suerte de encontrar a Goethe al principio de mi vida. Inmediatamente, como a pesar mío, sentí entretejarse los lazos de una fraternidad profunda; y por mucho que haya podido distanciarme a veces tal cual desvíó místico, me he dejado ir a él de nuevo, con un íntimo contento de todo mi ser.

No me propongo consignar aquí nuevas apreciaciones sobre su obra o su persona. No padezco esta jactancia, y creo rendirle mejor homenaje exponiendo sencillamente el papel que ha tenido en mi desarrollo intelectual y moral, en mi vida. Dicho papel ha sido considerable. Más importante, sin duda, que el que ha podido representar en la vida de muchos alemanes; más importante que si yo mismo hubiera sido alemán. Porque, venido de más lejos, Goethe podía traerme más. Si a nosotros, los franceses, nos parece menos alemán que los otros autores de ultra-Rhin, débese también a que es más general y universalmente humano, y su raza entera le debe a él su más amplia vinculación con la humanidad. No obstante, si por él comulgaba yo con la humanidad, era justamente a través de Alemania. Grave error sería pretender que el beneficio de un autor acabe en las fronteras de su país. Sin duda sólo sus compatriotas logran comprenderlo perfectamente; pero todo lo que éstos no precisan aprender, porque lo llevan ya en la sangre, puede convertirse para un extranjero en una adquisición preciosa. Alemania, que después de Lessing, Winckelmann y Herder acaba de desplegarse en Goethe, tenía menos de que sorprenderse, y, por ende, quizá menos que aprovechar en él que Francia. Sin duda Francia había tenido un Voltaire que la ayudara a luchar contra la servidumbre religiosa; pero era con una mofa que arrebatada en una misma ironía la música y la verdadera poesía. Estas reivin-

dicaban pronto sus derechos con Chateaubriand y nuestros primeros románticos. Más durable resultaba la acción de Goethe, que frente al Calvario erigía un Olimpo frecuentado por las musas y resonante de los más bellos cantos. Yo comprendía, leyéndolo, que el hombre puede desembarazarse de sus mantillas sin sufrir frío, puede desechar la credulidad de su infancia sin empobrecerse demasiado y que el escepticismo (digo: el espíritu de inquisición) podía y debía devenir creador.

Espero, pues, se me excusará si traigo aquí mis recuerdos personales de lecturas que contaron entre los sucesos más importantes de mi vida. Y, como no creo que mi caso tenga nada de excepcional, él les permitirá medir la repercusión que Goethe puede suscitar en un cerebro francés.

El contacto empezó a establecerse por el segundo Fausto. Estaba aún dentro de la retórica cuando Pierre Louys me hizo leer (¿y cómo no guardarle reconocimiento?) por primera vez el Diálogo con el Centauro. Cada vez que lo he releído más tarde oía la voz de Louys, empapada en lágrimas de admiración y ternura, mezclarse a las de Fausto, hablando de Elena: *¡Ella es mi única exigencia!*

Este grito espléndido, que debía resumir su estética (la de Pierre Louys, claro), por admirable que me pareciera no me dejaba ver en él más que una restricción. No más Goethe, me parecía, porque él sabía bien que Quirón no habría podido ocuparse de botánica, de medicina, ni de la educación de Aquiles, si hubiera tenido siempre a Elena en su lomo. Goethe sabía también sacudir los hombros. Su biografía, que leí poco después en una traducción alemana del libro de Lewes, me aleccionaba a este propósito; la leí con tan vivo interés, que no puedo decir con precisión si, desde entonces, cuando pienso en Goethe, se trata de la obra o del hombre. No hay en toda la literatura ejemplo de una fusión más perfecta, y de allí que sea tan apremiante su enseñanza. Por entregada que sea la vida de ciertos artistas, se conserva distinta de su producción. En Goethe hay una penetración constante. Cada uno de sus poemas es un acto, y, recíprocamente, su vida entera nos parece como una obra de arte, una de sus obras más bellas. Cualesquiera que sean las páginas de Goethe que lea, no puedo olvidarme de él mismo, como me ocurre olvidarme de Shakespeare leyendo *Macbeth* u *Otello*. No admiro aquí únicamente la flor sola, sino con ella la planta entera que la lleva y la alimenta, y de que no puedo despegarla. Y si aquí cedo a una necesidad de naturalista, también

esta necesidad la encuentro en Goethe. Con todo su intelecto Goethe no perdió jamás de vista el mundo fenomenal. Un instinto seguro lo guía y no le permite, antimístico, pensar sino de acuerdo con las leyes del universo sensible. Este instinto de naturalista falta a la mayor parte de nuestros «intelectuales» de hoy; y por eso creo precisamente que nadie podría instruirnos mejor que Goethe, pero también lo creo el menos comprendido, el menos escuchado. Y sin duda también por eso mismo me siento más próximo a él.

No leí, en esta primera época de mi vida todo el Segundo Fausto, sino sólo su monólogo al despertar entre la naturaleza exultante, versos donde la participación del mundo exterior parece tan activa y que me hicieron comprender de repente, avergonzado, que hasta entonces (tenía dieciocho años) no había abierto a Dios más que mi alma; comprendí que también podía hablarme a través de mis sentidos si no se interponía entre la naturaleza y yo la pantalla de los libros, si yo dejaba establecerse un contacto directo y permanente, una comunicación física de mi ser con todo el ámbito.

Admiraba mucho y mucho insultaba...

Cuántas veces, después, me he repetido estas palabras exaltándome en la persuasión de que la admiración del prójimo va a la par del vituperio, que no se puede merecer la alabanza sin provocar también el insulto y que no tiene el verdadero laurel del amor quien no ama también la amargura.

El recuerdo de la primera lectura del *Torquato Tasso*, que hice poco después, se me presenta inseparable de Schopenhauer. «El mundo como voluntad y como representación» cavaba una profundidad metafísica bajo las réplicas del diálogo entre el poeta y el hombre de acción. Que Goethe mismo no haya tenido siempre conciencia de esta significación profunda, poco importa. ¿No es propio de una obra de arte perfecta el dejar de ver más cosas de las que el artista quiso poner en ella? En este diálogo dos universos se afrontaban; la acción se oponía al sueño y a la pura contemplación... Y gustábame hallar de nuevo en la vida entera de Goethe este antagonismo que sabiamente mantenía en sí mismo, que lo llevaba a encontrar sólo satisfacción en la lucha, a no aspirar al reposo, admitiendo únicamente el de la muerte. Y es también porque él sabía que

Sobre todas las cimas, el reposo

Y por lo mismo que no quería el reposo sino la lucha, prefería a las cimas sobrehumanas de lo sublime, así en el arte como en la vida, las colinas soleadas en que crecen el trigo y la vid, lo que debe nutrir al hombre y lo que puede embriagarlo.

Porque nada falsea más pérfidamente la figura de Goethe que la imagen serena que de él se forma, en Francia al menos. Esta especie de felicidad superior, donde es posible mantenerse impassible y sonriente en una región inaccesible a las tormentas, no es la suya. Su spinozismo no llega hasta tratar de sustraerse a las pasiones que la «Ética» le ayudaba a comprender mejor. Al contrario, se abandona primero a cada una, sabiendo aleccionarse con ella, y no busca sustraerse sino cuando ella nada puede ya enseñarle. Su fin, si él tiene otro que no sea simplemente el de vivir lo más posible, es la cultura, no la felicidad.

Es lo que Miguel Arnauld, a quien una estrecha amistad me ligaba desde esa época, mostraba excelentemente en las páginas que bajo el título de «La sabiduría de Goethe» publicara en 1900 y 1901 en *L'Ermite*. Acabo de releer esas páginas y no creo que se haya escrito desde entonces sobre él nada más sensato y mejor. Sin duda las conversaciones que tenía en aquella época con Miguel Arnauld, me ayudaron a penetrar mejor aún en la intimidad de aquél hacia quien me inclinaban tantas afinidades nativas. Pero ¿cabe aquí hablar de influencia? Si me dejaba aleccionar por Goethe tan voluntariamente se debe a que me informaba respecto de mi mismo. Y, jugando con el término, si yo hablo de «reconocimiento», es porque ciertamente me reconocía sin cesar en él. Cada pensamiento que podía llamar mío si no nacido de él, gracias a él, al menos, cobraba seguridad. El no me desviaba de mi camino, y para hallarle de nuevo, no me apartaba de mi mismo. Mis lecturas goethianas jalonan mi existencia. Vuelvo a encontrar un ejemplar de «Poesía y verdad», en el que al margen de consideraciones sobre la historia del pueblo hebreo (Libro IV) he escrito a lápiz: «Todo este pasaje admirable lo he leído en el casino de Biskra, el 27 de Febrero de 1895.» Y confieso que al releerlo ahora, con todo lo hermoso que me parece aún ese pasaje, no comprendo bien ya lo que entonces podía atraerme tanto. Verdad que ese día, que experimenté la necesidad de precisar, tuve una especie de revelación.

Acaso sólo se trataba de que había sabido extraer una confianza nueva de ese pensamiento tan sencillo y tan sencillamente expresado: «Desde cualquier punto que el hombre parta y emprenda lo que emprenda, siempre volverá al camino que la Naturaleza le ha trazado de antemano.» Sí, es sobre todo eso lo que Goethe me traía: la confianza. Y en el diario que llevaba entonces leo casi en la misma fecha: «Nada me habría dado más seguridad en la vida que la contemplación de la gran figura de Goethe.» Tenía que librarme de las trabas de una moral puritana que, por un tiempo, bien había podido atiesarme y enseñarme la resistencia, pero de la cual sólo sentía ahora la restricción y el estorbo, de modo que esa fuerza de resistencia que me había dado, estaba resuelto ahora a aplicarla justamente contra esa misma moral. Nada mejor para ayudarme a ello que las «Elegías romanas». Estaba encantado de comprenderlas tan bien. Aprendía de memoria esos amplios versos y me los recitaba a lo largo de la jornada: ellos escandían los urgentes latidos de mi corazón ávido. Admiraba sin fin la legitimidad del placer con el asombro del que, hasta ese día, tropezaba por todas partes con prohibiciones y vetos. ¡Qué impunidad! ¡Qué desembarazo! Tenía que hacer mío ese tranquilo y armonioso ensanche de la alegría. Por cierto que los celosos defensores de la Iglesia no dejaban de advertir que nada era más vigorosamente opuesto al ideal cristiano. Me divertía viéndoles negar a Goethe todo talento, todo don de persuasión, de elocuencia, en momentos en que me bastaba el ejemplo glorioso de su vida para convencerme de que no había tomado una ruta falsa y que en Francia sólo podían negar el esplendor de sus escritos aquéllos que no lo leían en su lengua sino en una traducción desencantada.

No me causaba asombro verles gesticular frente a Goethe, me era grato no encontrar en Goethe la recíproca frente a ellos. Era natural que no pudieran admitir la ética goethiana. Era natural que Goethe deseoso de admitir todo, de comprender todo, escribiese hablando de ellos: «Se advierte muy a menudo que los otros tienen tan perfecto derecho de existir en su manera como yo en la mía.» Así la cultura acepta el catolicismo como un estadio fecundo de ese humanismo al cual la religión tiene el deber de oponerse.

Sin embargo, confieso que esta longanimidad de Goethe me parece hoy un tanto comprometedora. Mientras abre su inteligencia y su corazón por una gran necesidad de total comprensión, todo va bien; pero, si es por afán de tranquilidad,

de comodidad, he aquí que se agranda tanto más a mis ojos la actitud incisiva de Nietzsche.

No es indiferente que Alemania sola haya producido estos dos grandes representantes de la humanidad. Era preciso Goethe para que Nietzsche pudiera elevarse, no contra él, sino sobre él. Cuando releo a Goethe, veo ya a Nietzsche en potencia. No se precisa apurar mucho su Fausto para hacer brotar al superhombre; en «Los dioses, los héroes y Wieland», presiento «El nacimiento de la tragedia»; en fin en su «Prometeo» (y no hablo solamente de la oda que figura igualmente en el volumen de sus poesías, sino del pequeño drama al cual un tanto artificialmente ha agregado más tarde ese monólogo) yo aprendía que nada grande fué intentado por el hombre sino en rebelión contra los dioses. Ninguna obra de Goethe labró más profundamente mi pensamiento, tan extrema es su osadía, y ello explica por qué Goethe no se decidiera a publicar, sino muy difícilmente y sólo al fin de su vida, este escrito de su juventud. La oda misma que le añadió, fué publicada sin su consentimiento. Como a pesar suyo, aquí Goethe alcanza a Nietzsche o más bien le precede. Pero Goethe no quiere ni puede mantenerse en el estado de insubordinación que presenta en su «Prometeo»; le es preciso encontrar, dejando la región del rayo, un clima en el que pueda abrirse más cómodamente su pensamiento. El que debía intentar en el Segundo Fausto una reconciliación de Fausto con Dios a través de una azarosa simbiosis cristiana, aspiraba en su espíritu pacífico, a reconciliar igualmente con las divinidades del Olimpo al titán sublevado. La frase que agrega al poema: «Minerva llega para un nuevo ensayo de meditación» lo deja inteligir de sobra. Y el hecho de que no hubiera logrado una satisfactoria fórmula de conciliación o el de que hubiera terminado por considerar dicha reconciliación imposible o vana, explica la interrupción de esta obra en la que, sin embargo, Goethe no ha dejado casi de pensar, porque ella simbolizaba y resumía admirablemente el tormento de su propia meditación. Diré más: esa paz a la que arribó en su vida sólo había podido obtenerla trampeando un poco, lo que no podía permitirse en la obra de arte; ésta quedó así inconclusa.

Si la dura castidad de Nietzsche lleva más lejos una audacia constante y no menos altiva, yo admiro y amo más en Goethe, compañera de su fuerza, esa ternura amorosa que lo hace inclinar a Prometeo hacia Pandora:

Y tú, Pandora,
 santo receptáculo de todos los dones
 que dispensan la alegría,
 bajo el cielo lejano,
 sobre la tierra inmensa;
 todo lo que hace exultarse mi ser,
 lo que, en la frescura de la sombra,
 me nutre de confortación,
 y del sol amigo la felicidad primaveral
 y del océano la ola tibia,
 si alguna vez tu ternura ha acariciado mi seno
 y todo aquello cuyo puro resplandor celeste
 ha embriagado de reposo mi alma...
 Todo eso, todo... Pandora mía!

La universalidad misma de Goethe y el equilibrio en que mantiene sus facultades no se dan sin una especie de moderación, de templanza. O mejor: sólo la moderación permite ese equilibrio feliz al que el propio Nietzsche se opone. Aquí triunfa Dionisio, Goethe desconfía un poco de la embriaguez y prefiere dejar que domine Apolo. Su obra, impregnada de rayos de luz, no tiene esos repliegues misteriosos en que se abriga la angustia suprema y sus tinieblas. Puede derramar dulces lágrimas; pero no se le oye sollozar jamás. Nietzsche exigirá más hombre, es cierto; pero el ejemplo de este titán fulminado, de este Prometeo sin Pandora, rememora de veras nuestra fragilidad. A su ansiosa pregunta: «¿Qué puede un hombre?» nadie ha respondido mejor que Goethe.

Es de lamentar que el espíritu de violencia de nuestra época invada hasta las más tranquilas moradas de las Musas. Las costumbres del hombre son si no determinadas, a lo menos modificadas por el ejemplo del ambiente. Durante algunos años hemos experimentado y visto que en un conflicto producido por conceptos y hechos no hay que ser indulgente con el adversario, sino que es menester vencerlo; nadie cede a lisonjas ni a cumplimientos tendientes a alejarlo de su posición ventajosa. En el caso de que no haya otro remedio, todos quieren, cuando menos, ser desbancados.

GOETHE. *Zur Farbenlehre.*

EXPERIENCIA GOETHIANA

poco antes de morir, a los ochenta y dos años de edad, Goethe le aseguraba a su confidente Eckermann que no recordaba haberse sentido plenamente feliz ni una sola vez en toda su vida. Y, sin embargo, para la mayoría de sus contemporáneos tanto como para la posteridad inmediata, Goethe resume el ideal de la fortuna en cuanto hombre, al igual que en cuanto artista creador. Salomón en su decadencia negó toda posibilidad de dicha en este mundo; pero Goethe, con característica prudencia, se abstiene de sacar consecuencias universales de su experiencia personal. Las engañosas apariencias de una naturaleza robusta como ninguna y de una inteligencia insaciable en la rebusca del conocimiento hicieron de la vida de Goethe un espectáculo envidiable y envidiado, pese a estos tres datos fundamentales que jalonan su juventud: el suicidio de su héroe Werther, la inconformidad del primer *Fausto*, y su entusiasmo por Byron.

Para colmar el vacío que se abre entre sus aspiraciones y la realidad, se ejercita sin desmayo de una a otra disciplina, alternando una actividad intelectual con la opuesta, a sabiendas de que el más provechoso descanso viene del cambiar ocupación. En Goethe, como en Leonardo da Vinci, vuelve a encarnar esa trinidad del genio clásico—poeta, hombre de ciencia, filósofo—y esa proteica universalidad acaso en ninguna otra ocasión se manifiesta tan patente como en esta sugerencia del *Dichtung und Wahrheit*: «El cerebro humano es una esflorecencia de la espina dorsal.» Sentimos ante estas palabras como que el dón adivinatorio del artista ha vislumbrado a través del velo de Maya dentro del misterio mismo de la vida; que Goethe ha presentido a Darwin y ha corregido de antemano el concepto errático de las fuerzas creadoras, al sugerir ese rumbo ascendente dentro de un impulso manifiesto de perfección.

II. El presente homenaje conmemorativo de BABEL es tanto más meritorio cuanto menos comprendida y apreciada es la personalidad de Goethe en estas Américas. Algunos escritores europeos ahora refugiados en Estados Unidos han hecho una observación semejante con respecto a los norteamericanos. Descontado el hecho de que hay muchísimas más

traducciones de Goethe hechas en E.E. U.U. que entre nosotros, querría decir que el ambiente cultural del Nuevo Mundo es todavía demasiado tenue, demasiado crudo y «simplista» para asimilarse una obra tan varia, ondulante y compleja como la de Goethe. De España heredamos nosotros sin duda cierta unilateralidad, cierta rigidez mental, que no excluye sino que provoca un apego superficial a toda suerte de influencias externas. Somos por naturaleza o por necesidad retóricos y sentimentales, lo que quiere decir que nos contentamos con las apariencias someras de las cosas. Todo resulta así monocorde, simple y neto, en tanto que aquellos que calan hondo nos desconciertan con su complejidad—lo que muchos sospechan de doble fondo. Así, por ejemplo, este pensamiento de William Blake: «La vía del exceso conduce al palacio de la sabiduría, pues uno jamás sabrá lo que es suficiente a menos de llegar a conocer lo que es más que suficiente.» O este otro del propio Goethe: «No sé de ningún delito que yo no me haya sentido capaz de cometer alguna vez.»

III. Con mi incurable propensión a ensayar los caminos difíciles con preferencia a los otros, vengo desde hace tiempo intentando la lectura de Goethe en alemán. Trabajosamente y a paso de tortuga leí sus poemas breves, poemas leves, casi ingravidos, escritos en la lengua que se tiene por la más envarada y pedantesca del mundo... Leí partes del *Hermann* y *Dorotea* y todo el *Egmont*, ayudándome a guisa de diccionario con la Biblia de Lutero. Mi impresión es que Goethe, no menos que el polaco Mickiewicz y el ruso Pusckin (¿y por qué no decir todos los poetas?) no sobreviven a la traducción. Su expresión tan directa, tan natural y robusta en el original, se convierte en algo fofo y desaliñado y abstracto en cualquiera versión extranjera. He aquí pues una razón más para que Goethe no se haya popularizado nunca en nuestra América, como tampoco Shakespeare ha tenido admiradores serios, fuera de Hostos. Leer el *Fausto* (aún perdonándonos la segunda parte) supone la capacidad de saborear esa mezcla de lo emocional y lo intelectual en que las ideas y los sentimientos se funden en el hervor de la misma pasión. (¡Cuánto más asequible no resulta el *Fausto* de las Pampas, un mero eco de la ópera y no ya del drama!)

La secular experiencia del Nuevo Mundo, o el mestizaje han ablandado en nosotros no sólo el acento, sino que además han debilitado nuestra digestión para los alimentos fuertes, y sobre todo para esa combinación de sabores complementarios

que hallamos en Goethe. Lo común en nuestros medios intelectuales es que el músculo y el instinto predominen, engendrando una literatura bronca y agresiva, en que la grosería inútil pretende hacer las veces del vigor mental; cuando nó, se presenta el caso opuesto del literato de cerebro ávido e inquieto, pero alojado en una armazón enclenque y anémica. ¿Cómo llegar a comprender así ese milagro de equilibrio, de serenidad y de comprensión universal que representa el caso de Goethe?

IV. Pero si estos ejemplares de un genio universalista y representativo no han arraigado hasta hoy en esta parte del mundo, no veo en ello razón suficiente para que renunciemos a la esperanza de llegar a comprenderlos mejor. Los alemanes, de Federico Schlegel al mismo Goethe, fueron entusiastas rebuscadores de la tradición hispánica; recuérdese especialmente su culto de Calderón, y el *Clavijo*. Tieck tradujo el *Quijote* con más afortunada fidelidad que nadie, según lo atestiguan muchos otros europeos que han preferido leerlo en alemán antes que en su propia lengua. A medida que nuestra cultura gane en densidad, a medida que aprendamos a hacer de la letra el medio de alcanzar hasta el espíritu, maestros como Goethe han de ser los mejores guías para llegar a encontrarnos con nosotros mismos, porque, en mi entender, la lección más constante que nos enseñan su vida y su obra se resume en consejos como éstos: Sé ante todo fiel a tu propia naturaleza; búscate en todas las cosas; trata de comprender cuanto esté a tu alcance. Hazte tan fuerte como sea posible por medio de una constante actividad de todas tus facultades, pero no te expongas al fracaso por culpa de intentar empresas ajenas a tus facultades o más allá de tus fuerzas.

De todas las exteriorizaciones de los burgueses resulta que éstos, en negando el estado ajeno, siempre dan a conocer al mismo tiempo el suyo propio, que, por consiguiente, quieren que sea común a todos. Es el más ciego egoísmo, que no sabe nada de su propia existencia ni se da cuenta que el egoísmo de los demás tendría el mismo derecho de excluir el suyo, y viceversa.

GOETHE. A Riemer.

LA PRIMERA TRADUCCION DEL
FAUSTO

A Rodolfo González Pacheco

PUEDA afirmarse de antemano, sin conocer previamente las numerosas contribuciones a la celebración del bicentenario de Goethe, que ninguna presentará un valor real y simbólico a la vez, comparable con el esfuerzo que significó, hace precisamente un siglo, el empeño de Manuel Antonio Matta. Veinte años trabajó en la traducción del Fausto; pero habían de trascurrir casi cuarenta más para que la obra viera la estampa,* no en vida del traductor, arrebatado a sus afanes el 12 de Junio de 1892, pocas horas después de pronunciar en el Senado un discurso en defensa de las garantías individuales.

Una corta cronología nos permite fijar las etapas sucesivas de la obra. Fines de 1848 o principios de 1849: le da principio, a juzgar por un párrafo de su dedicatoria, fechada en 1869, en Santiago: «... empezada ha más de veinte años...» Septiembre de 1859: termina la primera parte en el destierro. 1869: dedicatoria a su hermano Francisco, el condiscípulo, correligionario, amigo y abogado defensor de F. Bilbao. Junio 1.º de 1871: da el último retoque a la segunda parte. Diciembre 19 de 1880: sella por fin su empresa con una introducción, dividida en dos partes, de ciento veintiocho páginas, en el «mineral» de El Chimbero.

Estas fechas jalonan una existencia de minero aficionado, revolucionario, proscrito, publicista, político, estadista, diplomático y poeta, cuyos aspectos perdurables son los versos en que vertió el Fausto a nuestra lengua. Lo dilatado de la empresa se explica porque, como reza la dedicatoria, «ha venido mezclándose con las diversas situaciones, los proyectos literarios y hasta con las vicisitudes políticas del traductor y de la persona a quien ella va dedicada.» ¡Qué resonancia debió hallar en su pecho al traducir los versos

*¡Pero ay, mi empeño aumenta mis angustias!
¡Tan largo el arte y el vivir tan breve!*

* *Fausto* de Juan W. Goethe, traducido al castellano por Manuel Antonio Matta, Santiago de Chile, Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona, 1907.

¿Ha logrado su intento de ofrecernos una bella traducción? Hay trozos felices, que dejan la impresión de algo casi perfecto. Sin embargo, un juicio definitivo exige algo más que una simple actitud admirativa por el esfuerzo, el primero en su género, pues se trata de la primera traducción completa, en verso, al castellano. Exige cierta familiaridad con la obra original y, desde luego, un conocimiento más que mediano del idioma en que fué escrito, del ambiente en que fué concebido y de la personalidad de su autor.

¿Se auxilió Matta de la traducción francesa que de la primera parte hizo en prosa Gérard de Nerval, tan apreciada por el propio Goethe? ¿Conoció acaso la traducción al mismo idioma de la segunda parte por Blaze de Bury, dada a luz en 1841? Lo que sí sabemos con certeza es que recurrió al texto alemán, como era de presumir por su estada en Alemania de más de cuatro años, mozo aun, de los 18 a los 22 años, edad en que se aprende con tanta facilidad un nuevo idioma. En efecto, nos dice que la traducción se ha hecho «para que la lean los que no pueden leer el original». Además, deja en alemán el título del periódico *Genius der Zeit* que figura en el sueño de la noche de Walpurgis, y en nota al pie da la traducción fiel, aunque no del todo exacta, pues *Zeit* tiene aquí más bien el significado de época y no de tiempo.

Es curioso el hecho de que no haya dejado en francés la locución adverbial *ci-devant* que precede al título en referencia (*Ci-devant Genius der Zeit*). La traduce por «difunto», que no expresa la intención irónica de Goethe. Dicha expresión se usó en la Revolución francesa para designar a los aristócratas y a todas las personas vinculadas al antiguo régimen por sus títulos o su posición. Con esto da a entender Goethe que el periódico *El genio de la Epoca*, que a partir de 1800 hasta desaparecer en 1802 cambió de título por el de *Genio del Siglo XIX*, no era precisamente un intérprete de las ideas del mundo que nos dió aquel sismo histórico. Pero hay una intención más oculta, que desentona en una obra de tan excelsa calidad. Según el comentarista Witkowski,* el editor del referido periódico, Federico Nicolai, racionalista estrecho, cerrado a todo impulso espiritual superior, víctima durante algún tiempo de ciertas alucinaciones, recurrió al peregrino remedio de ventosas aplicadas a sus posaderas. Dió cuenta gra-

* 7.ª ed. del *Fausto*, Hesse y Becker, Leipzig 1924, p. 264 de las notas aclaratorias.

vemente de su terapéutica singular a la Academia de Ciencias de Berlín y publicó un artículo sobre el mismo tema en la revista *Berliner Monatschrift*. No pecamos de sutileza en el análisis al insinuar que Goethe alude a este cómico incidente cuando esgrime su «ci-devant», si recordamos que pocas líneas antes, en la Noche de Walpurgis, ha clavado al mismísimo Nicolai en la picota literaria bajo los rasgos sugestivos del «procto-fantasmista».

Matta no ignora que se trata en este último caso de un desahogo de Goethe contra Nicolai, a juzgar por la nota que pone el pié de la página 245 de su traducción, con referencia al castillo de Tegel, propiedad de la familia Humboldt, donde, según Witkowski, se rumoreaba que rondaban espíritus. Sin duda no conoce todos los antecedentes de la justa inquina de Goethe ni los pormenores de su desquite, con todas las alusiones a personajes y pequeños hechos vulgares. Eso no tiene importancia frente al empeño de informarse sobre la época de Goethe de que dan testimonio las dos notas mencionadas, las demás que figuran en el texto y su larga introducción.

Este afán de revivir la época de Goethe y compenetrarse del espíritu de la obra, explica la excelencia de la traducción, sin desconocer la parte que le corresponde al innegable temperamento poético del traductor. La superioridad de la obra de Matta sobre otras traducciones, por ejemplo la clásica de Llorente, es manifiesta. El traductor levantino es un buen versificador; pero no es más que eso. Su factura simétrica y su rima sonora uniforme, a lo Núñez de Arce, lo alejan del original y enfadan a poco de iniciar la lectura. Los alados endecasílabos de la Dedicatoria son vertidos en pesados renglones de catorce sílabas. Las seis cuartetos graciosas de la balada del rey de Thule se convierten en seis quintillas impecables. El ruego patético de Margarita frente a la imagen de la Virgen, cuyas alternativas de dolor y esperanza se reflejan en una métrica irregular, con versos de tres, cinco hasta ocho sílabas a lo sumo, distribuidos en estrofas irregulares de tres, cuatro o seis versos, se transforma en un trozo académico de siete cuartetos parejas de alejandrinos franceses con sus doce sílabas bien alineadas; ¡y qué retintín!

Matta demuestra su congenialidad al ceñirse a la rica y variada métrica del original y recurre a menudo al verso asonantado, tan propio de nuestra lengua. Su flexibilidad para conformar la expresión poética con un modelo de sintaxis tan diferente de la nuestra le arranca verdaderos aciertos, dignos

de figurar junto a la producción de la literatura española influida por el genio gongorino. Sin duda el vuelo de su lírica es irregular y hay pasajes poco felices; pero los destellos de inspiración auténtica y los hallazgos oportunos redimen la obra de los lunares que la afean y le impiden caer en la mediocre monotonía distintiva del estilo llorentino.

Otro factor que concurre a la excelencia de la obra, determinante de la elección del tema y del afán de asimilárselo, es el destino singular del vate chileno, influido por un conjunto de circunstancias, entre las cuales sobresalen los descubrimientos de minas y las riquezas que desparramaron sus «alcances». El mismo descendía de una familia que debía su posición descollante a la fortuna ganada en empresas mineras. Cuando Pérez Rosales trasmona por primera vez la serranía que separa el valle del río Copiapó de la meseta de Chañarcillo, el paraíso de la plata, recorre con la vista las altas sierras nevadas y divisa en lontananza «el nombrado cerro del Checo, que con su cobre labró la suerte de los Matta.»

Pero no sólo el cobre. Felipe Santiago, su hermano, ingeniero de minas, construyó el ferrocarril de Copiapó a Piquios y acometió lucrativas empresas en las famosas minas de plata de Chañarcillo, Tres Puntas, Lomas Bayas, Cabeza de Vaca y otras.* El viajero que cruza el desierto de Atacama en tren puede observar desde su asiento los desmontes blanquecinos de la Buena Esperanza del Chimbero, la mina de laboreo más laberíntico de Chile y que, al decir de la gente, se traga los incautos que sin mapa y sin guía muy conocedor se atreven a profanar sus antros exhaustos y abandonados. Ahí fué donde Manuel Antonio dió remate a su introducción. Es incuestionable que tanto espectáculo de actividad prodigiosa como el que presenciaron las arenas caldeadas del desierto en la época del auge minero, como asimismo su lucha contra las tendencias invasoras y centralistas del Estado portaliano encarnado en Manuel Montt; su destierro al caer vencida la causa que defendía en el fracasado alzamiento de Santiago y en la batalla de Los Loros; toda esa vida de intensa agitación, de reveses de fortuna y proscripción política, deben haberlo predispuerto a comprender y asimilarse la segunda parte del Fausto, en que podía ver como un reflejo de su propio destino.

* Virgilio Figueroa: Diccionario histórico y biográfico, Santiago 1927-31, tomos IV-V, p. 216.

Para comprender esa época y explicarse los sentimientos del traductor ante los pintorescos cuadros que hace desfilar Goethe para terminar con la grandiosa visión creadora que cierra la vida de su héroe, basta reproducir algunas líneas de Vicuña Mackenna:*

«Por otra parte, el pueblo de Chile produce un fenómeno bien raro; donde quiera que haya esperanza de plantear y fomentar una industria, la población afluye y se organiza por sí sola. Yo he visto literalmente en la costa de Bolivia, formarse en un año una población de 10.000 habitantes, casi sin autoridad y sin casi.

»He visto improvisarse las poblaciones de Antofagasta, Mejillones y Caracoles. He admirado los hábitos de orden y de moralidad observados por habitantes de nuestra república en esos lugares. Me he encontrado en ciertos puntos, donde habiendo 4.000 trabajadores, no existía sin embargo, una sola autoridad: había, es cierto, algunos desmanes pero no frecuentes.»

Y en la misma obra da cabida al siguiente párrafo de una carta de Lastarria, escrita en 1872:

«La infatigable industria minera en Chile había ya plantado su pabellón en la costa del desierto, convirtiendo en puertos accesibles al comercio y a la navegación las caletas de Flamenca, Chañaral, Pan de Azúcar y Taltal. Esa misma industria atraída por los veneros de Caracoles, nombre que Díaz Gana dió a su nuevo mundo, ha improvisado en seis meses una población de más de cien casas en Antofagasta y otra de más de doscientas en Mejillones, con casas de crédito y de comercio, destilaciones de agua salada, empresas de acarreo y otras especulaciones.

»Es digna de atención la invasión de esta industria en la costa del desierto. En Chañaral, los ingenios de fundición, como en las demás caletas pobladas, han sido los iniciadores. Una población mayor que la de Caldera se ha aglomerado ahí, levantando una ciudad regular, donde no había más que negras rocas y ardiente arena. La autoridad no ha aparecido sino para hacer política, cuando hubo electores; para despotizar, cuando hubo habitantes; para cobrar contribuciones, cuando hubo metales que exportar y cuando hubo tráfico en calles y caminos, que ella no había trazado y para los cuales no había dado un solo peso. Se extienden rieles, la locomotora sil-

* *El libro de la plata*, 1882, p. 690-91.

ba y remonta hasta cuarenta millas en el desierto. El gobierno no había tenido parte en ello; pero con el pretexto de que la locomotora ahuyenta las carretas, le impone una fuerte patente de peaje, y deja subsistente, sin embargo, la que pagan aquellos vehículos. Así se protege el desarrollo de aquella industria tan activa, tan poderosa, y que proporciona a Chile, no sólo un nuevo territorio, sino también las cinco sextas partes del valor de sus exportaciones.»

¿Es o nó una visión fáustica esta epopeya del desierto, con su amor a la independencia?

Si pudiese volver de entre los muertos nuestro poeta y tribuno para presenciar el espectáculo que dan los depositarios de su doctrina política, inconscientes cómplices de la resurrección del mito portaliano; cómo a revienta bombos y desparrama millones hipotecan el país a la vez que ahogan la libertad so pretexto de resguardarla, meditaría sobre la ironía del destino y buscaría refugio en la visión de Fausto en trance de morir:

*La vida y libertad sólo merece
Quién firme las conquista día por día.
Así, de riesgos siempre circundados,
El niño como el hombre y el anciano,
El año entero bregan atareados.
En tal feliz afán verme quisiera,
Libre junto a los libres de esta tierra.*

Cuando no se habla con simpatía, con cierto entusiasmo parcial, de obras escritas o de acciones, queda tan poco que no vale la pena hablar de ello. El gozo, el placer y el interés por las cosas son lo único real, que, a su vez, crea una realidad, todo el resto es vano y no hace más que frustrar (la obra ajena).

GOETHE. *A Schiller*, 1796.

GOETHE Y SPINOZA

«Entiendo por realidad y perfección la misma cosa». Spinoza. *Ética* (Segunda Parte).

«Yo había llegado a considerar como pura Naturaleza el talento poético que en mí alentaba, con tanto mayor motivo cuanto que consideraba a la naturaleza exterior como el objeto del mismo». Goethe, *Poesía y verdad*. (Libro XVI).

¡SER NATURALEZA! Sentir que lo infinito se manifiesta en uno, al contemplarlo. He aquí revelaciones interiores cuya melodía espiritual ya apenas percibimos. Porque la visión de ilimitada actividad y alegría, desplegándose en nosotros y fuera de nosotros, nos parece ahora cosa de ensueño, de leyenda y pasado. Debemos, por ello, revivir esas actitudes íntimas para conseguir evocar, en nuestro tiempo, la imagen de Goethe. Mas, si al intentarlo escudriñamos el futuro, no caeremos en una romántica exaltación de edades pasadas. Al contrario. Pues, el verdadero valor y sentido de hombres y tiempos pretéritos, sólo nos es dado en el despertar de la propia voluntad de futuro. Se comprende, entonces, que únicamente al impulsar el anhelo de acción creadora, tocamos aquello mismo dado, simultáneamente, como fenómeno histórico y originario. Así, todo verdadero historiador va presagiando el futuro al investigar el pasado, puesto que al hacerlo indaga lo originario, presente siempre. Por eso, también es cierto que hay algo de espectral en el hecho de detenerse a contemplar en la fisonomía de lo actual la entraña del pasado. Y de sobrenatural incluso, como decía Goethe, al recordar los sentimientos que despertó en él la contemplación de la Catedral de Colonia: «Pero sí recuerdo un sentimiento que se apoderó vivamente de mí y que no acertaría a describir en su verdadero colorido: era el que se me confundían en uno el pasado y el presente: un sentimiento que daba al presente algo de fantasmagórico» (POESÍA Y VERDAD, Libro XIV).

Pensaba Goethe que debía juzgarse la situación «ligando el presente con el pasado». Y justamente este sentimiento de la unidad que guardan entre sí lo remoto y lo actual, le impidió caer—como lo ha observado certeramente F. Meinecke— en la romántica valoración del pasado, en el anhelo de recrear-

lo, de actualizarlo.* Su mismo amor a la antigüedad griega, conservó siempre un tono de objetividad, de entusiasmo que se ajusta al instante vivido. Recordemos, en este sentido, cómo en la Noche de Walpurgis clásica, Fausto, que exhorta a Helena a mirar sólo a lo presente, expresa luego, tembloroso, que el tiempo y el lugar se le esfuman. Helena, por su parte, le responde: «Páreceme cual si ya hubiera vivido todo esto, y, sin embargo, ¡es tan nuevo! A ti enlazada, ¡a un desconocido!» (*Fausto*, Parte II, acto III). Además, es cosa que encontramos formulada con claridad. Goethe, finalmente, piensa «que no hay ningún pasado al que se debiera querer volver, hay sólo un eterno nuevo formado de los elementos ampliados del pasado, y el auténtico anhelo debe siempre ser productivo, crear un nuevo mejor» (a Müller, 1823).

Invoquemos, pues, la imagen de Goethe, goethianamente, esto es, destacando sus actitudes vitales fundamentales, arquetípicas, susceptibles de actualizarse eternamente. Además, al retrotraernos a lo originario en Goethe, aflorará espontáneamente su afinidad con Spinoza, el filósofo que le inundaba de quietud, calma y claridad interiores, y cuya lectura le llevaba a decir que contemplándose a sí mismo «creía no haber visto nunca el mundo con tanta claridad» (POESÍA Y VERDAD, Libro XIV).

Ahora bien. Goethe sentía su talento poético como naturaleza viviente. Percibía una misma alegría brotar de sí mismo y manifestarse en el universo.

No le causaba efecto lo que no «podía ver como Naturaleza». Desprendiéndose de todo lo extraño a sí mismo, alcanzó «un maravilloso parentesco con todos los objetos de la naturaleza» que le hacía profundamente sensible a las menores variaciones del paisaje. Intentemos ahondar algo más en su idea de lo natural evitando, claro está, circunscribirla a una u otra forma de panteísmo filosófico o literario. Para Goethe, intuir adecuadamente lo natural equivale a descubrir lo particular en los

* Véase en su obra *El historicismo y su génesis*, el examen de la idea de la historia en Goethe, México, 1943, págs. 486 y, también, págs. 380 a 396. Además, especialmente por lo que respecta a su sentimiento de la naturaleza, consúltense los estudios de Dilthey «Goethe y la fantasía poética» y «Goethe y Spinoza», en los volúmenes *Vida y poesía* y *De Leibniz a Goethe*, respectivamente, de la edición mexicana de sus obras completas. Por último, véase la profunda conferencia *Spinoza*, pronunciada por Max Scheler en 1927, y editada por BABEL, Buenos Aires, 1933. En ella se analiza con hondura el alegre espíritu inmoralista de Spinoza, su idea de la autonomía moral y sus relaciones con el pensamiento de Goethe.

fenómenos originarios; es ver lo singular en lo ineludible; es contemplar, serenamente, cómo se enlazan las propias limitaciones con el devenir universal. En fin, ¿qué es naturaleza? «Nada tan naturaleza—nos responde Goethe—como los hombres de Shakespeare». En esta visión del mundo exterior, dinámica y cualitativa,—Gundolf ha dicho con razón que las leyes de Goethe semejan verdaderos individuos—, lo particular vincúlase íntimamente a lo universal, y lo en continuo cambio enlázase a lo eterno e invariante. Tal es el ánimo contemplativo que favorece la objetividad de su poesía y, en general, el concepto goethiano de objetividad, para el cual «la impresión material es la que constituye el principio de toda elevada afición artística». Consciente de ello, observaba Goethe que su «afán de objetividad» le hacía sentirse solo en una época dominada por «preocupaciones subjetivas». Y era implacable en este punto.

Aproximándose a nosotros, a través de esta misma inexorabilidad, el poeta alemán erígese, de pronto, en crítico de la vida actual. Pues la enfermedad propia de su tiempo descúbrela—también—en la subjetividad. No existe verdadera poesía, ni arte, porque los poetas de entonces se limitan a nutrirse de su vida interior, «que una naturaleza subjetiva agota pronto», en lugar de intentar expresar la visión del mundo exterior, tal como hacían los antiguos. «Todas las épocas decadentes y amenazadas de disolución—dice a Eckermann el 29 de Enero de 1826—son subjetivas, mientras que las épocas de progreso tienen una tendencia objetiva».

A pesar de que Goethe caracterizaba su época, en algunos aspectos, como subjetiva, ábrese un verdadero abismo al dirigir la mirada desde su mundo hacia el nuestro. Lejos de afirmar lo «natural», impera hoy una propensión desmesurada a la referencia interior. No significa ello que no pueda darse una visión objetiva de lo íntimo. Pero, acontece que el monólogo interior va convirtiendo el mundo objetivo en inhóspito y enemigo, tal como sucede en la novela de Kafka, por ejemplo. Además, este fenómeno no se manifiesta sólo en la literatura: irradia, de hecho, a las formas todas de la existencia. *Si Goethe se sentía libre al reconocerse como naturaleza, puede decirse que el hombre actual siéntese encadenado en su misma condición de hombre.*

Piénsese en el abismo que nos separa del espíritu propio de aquel poetizar animador del *Prometeo* de Goethe. En un pasaje de ese fragmento dramático, Prometeo dice a Minerva:

«En mí hablaba una deidad cuando creía hablar yo; y hablaba yo, cuando pensaba que ella hablando estaba. ¡Así tú y yo, tan uno somos y tan idénticos!» Por otra parte, este pensamiento encuentra su paralelo—como lo ha observado Scheler en la conferencia mencionada—, en aquella proposición de la *Ética* de Spinoza en que se dice: «El amor intelectual del alma hacia Dios, es el mismo amor con el cual Dios se ama a sí mismo...» (Parte v, Prop. xxxv.)

Con todo, aun es necesario indagar en otra dirección, para sorprender los verdaderos motivos que inluben en el hombre moderno la capacidad para contemplar gozosamente el universo. Existen, en este sentido, unas palabras clave que debemos a Carlos Marx. Mas, no se imagine que establecemos, de este modo, una conexión causal operante entre su significado y la actual mentalidad colectiva. En rigor, pensamos que sólo expresan y condensan en una fórmula adecuada, experiencias propias del hombre de la época. Angustiosa experiencia, por cierto, aunque susceptible de convertirse en liberadora, tan pronto como se llegue a ver en ella una fuente de armonía y fortaleza interiores. Luego de esta aclaración—y dejando sin averiguar por qué las palabras que transcribimos a continuación fueron escritas precisamente por Marx—, atendamos al siguiente pasaje que, a manera de resumen, aparece hacia el final de su estudio *Para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: «La única liberación prácticamente posible de Alemania es la liberación sobre la base de la teoría, que declara al hombre como el ser supremo para el hombre». Y verifiquemos—es lo que importa comprender—, que esta como emancipación de toda religiosidad y absoluto, hunde al hombre en el asombro frente a sí mismo.

Entonces, ¿qué cualidad espiritual debe integrar la certidumbre de que el hombre es el ser supremo para el hombre mismo, a fin de que ella pueda revelar su influjo emancipador, creador?: La de no temer la autonomía moral. Esto es, la de vencer toda suerte de mediatizaciones, tanto en los juicios de valor como en las relaciones, que desrealicen la imagen del objeto y de sí mismo. ¿Cómo eludir la angustia? Sintiendo la naturaleza. Descubriendo hasta en la misma perplejidad experimentada ante sí, una auténtica manifestación natural. En fin, se la vence percibiendo la alegría que dimana del hecho de que todo parte del hombre y vuelve al hombre mismo.

¿Qué distantes nos encontramos, hoy, de aquella época en la que Goethe decía con generosa «objetividad» y por encima

de toda suerte de mediatizaciones: «Alemania no es nada, pero cada uno de los alemanes es mucho, y creen, sin embargo, todo lo contrario. Así como los judíos, así los alemanes han de ser transplantados y dispersados a los cuatro vientos, para que desarrollen plenamente y en bien de todas las naciones cuanto hay en ellos de bueno» (a Müller, 1808). Es decir, aspirando, únicamente, a percibir las manifestaciones del ser como naturaleza. Goethe podía poner en primer término el desenvolvimiento espiritual del hombre, aun corriendo el riesgo de que ello significase la pérdida de la patria, de las individualidades nacionales. Además, si los judíos y los alemanes le parecían, por igual, indestructibles, eso era debido a que, a su juicio, eran personalidades verdaderamente activas y, como tales, naturaleza impeccedera.

Digamos ahora, volviendo a lo anterior, que para superar la soledad engendrada por el hecho de sentirse uno—como especie—lo supremo para sí mismo, es menester ascender hasta esa autonomía moral que, como actitud primordial, enlaza espiritualmente a Goethe y Spinoza. Resulta necesario, en suma, ascender hasta esa alegría que les acompaña, incunándolos a preocuparse antes de lo que es que de lo puramente afirmado. Porque, justamente la ausencia de fe en la legitimidad interior del prójimo, condiciona el aislamiento íntimo del hombre moderno, determina su sentimiento de soledad en medio de la masa. Y no es sólo eso. Urge, también, desprenderse de todo género de mediatizaciones morales. «Tenemos que librarnos—decía Goethe a Eckermann el 16 de Diciembre de 1828—de buscar lo que educa exclusivamente en lo decididamente moral. Todo lo grande educa, con tal que nos demos cuenta de ello.»

¡Ser naturaleza! Una vez más encontramos simbolizado en esta expresión, por contraste, el significado de nuestra caída espiritual e indicado el camino de la recuperación. La «necesaria afinidad electiva» señalada por Goethe como existente entre aquella «serenidad de Spinoza que todo lo armonizaba» y su inquietud «que lo trastrocaba todo», aparece ya en la primera frase de su *Ensayo sobre Spinoza* dictado, según parece, a la señora von Stein: «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». Pero Goethe que sentía su talento poético como naturaleza, como imaginación creadora, también veía surgir—como Spinoza—, la legitimidad moral de las acciones de la misma fuerza y virtud interior que ellas encierran.

Llegados a este punto, toca a lo más hondo la afinidad existente entre el poeta y el filósofo. Percibir la imaginación creadora como manifestación natural equivale, en lo moral, a intuir lo éticamente justo como dimanando de la fortaleza de las decisiones íntimas. Mas, oigamos ya, la profunda palabra de Spinoza: «La beatitud no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; y no hay complacencia en ella porque pone freno a la concupiscencia, sino porque hay complacencia en ella se puede refrenar la concupiscencia», *Ética* (Parte v, Prop. XLII). Esto es, nada se hace—que posea valor moral merced a algo exterior al hombre mismo. Sólo resulta operante la autosuficiencia, lo infinito actuando, actualizándose en uno. Olvidemos, por un instante, discriminar acerca de la validez que esto posee, para pensar libremente en la actitud espiritual que ello supone y en el tipo de representación del mundo que en rigor expresa, más allá de cualquier esteticismo. Todo—parece querer decir—lo existente, visto y experimentado, partiendo del hombre, vuelve al hombre mismo. Tal es la aceptación de la propia personalidad que impone el sentirse naturaleza.

En contraste con esto, piénsese en la condición moral del individuo en nuestro mundo. Vive, por ejemplo, cohonstando, justificando la guerra y el odio, explicando el deporte y el amor. Matando la espontaneidad a fuerza de temor a sí mismo. Por eso no es virtuoso, porque no es libre ni capaz de interpretar la vida—como ha observado Dilthey que hacía Goethe—, «a base de la vida misma». Vive en soledad en medio de la masa, porque obedece a un «sí mismo» que no le impulsa a la universal armonía. Se engaña, de este modo, creyendo liberarse por medio de la entrega al monólogo interior. Aquí, el propio Spinoza nos previene: «El hombre dirigido por la razón es más libre en la ciudad donde vive conforme al derecho común, que en la soledad donde no obedece más que a sí mismo». *Ética* (Parte IV, Prop. LXXIII.) Agreguemos que, justamente en el hecho de que el atenerse a sí mismo engendre soledad, reside el subjetivismo de esta época. Porque constituye un retorno a lo interno sin objetividad. Cabalmente, desviación de sí.

Por eso, reconforta contemplar un hombre que, como Goethe, aspiraba a ser naturaleza y ello no a manera de refugio en la inmovilidad racional sino como perpetua actividad, como actualidad; reconforta considerando, sobre todo, la ausencia de seguros designios en que nos agitamos. Dijérase, por último, que la naturaleza misma nos habla directamente a través de uno de sus hombres.

GOETHE Y SCHILLER

FUÉ en primer lugar el estudio de las ciencias, lo que dió origen a esta amistad. No hay muchas constelaciones en la historia del espíritu humano parecidas a esta unión de los grandes poetas de Alemania. Dos extremos: Schiller, más orador que poeta, propugnador de una humanidad heroica y libre, filósofo que exaltaba la actividad independiente; de origen humilde, pobre, enfermo y, sin embargo, siempre activo; Goethe, rico, sano, majestuoso, desdeñoso de la especulación, hombre de mirada intuitiva, que reclamaba para toda idea una realidad. ¿Pudieron entenderse el poeta más realista, entusiasmado por la naturaleza, y el poeta más kantiano, de inspiración ardorosa?

Después de haber vivido cinco años como vecinos sin conocerse tropezaron un día y se entendieron. Schiller fué en este matrimonio espiritual el más débil y por eso amó más a Goethe. El había sufrido con la grandeza del genio de Goethe; le había parecido egoísta en grado máximo. Escribió a Körner: «Tiene el talento de apasionar a los hombres y ganarse su gratitud con pequeñas o grandes atenciones; pero sabe preservar siempre su libertad. Manifiesta su existencia por los favores que hace, mas ello a la manera de un dios, sin entregarse—conducta que me parece... consecuente, y calculada para satisfacer las voluptuosidades más altas del egoísmo—. Los hombres no deberían permitir que un ser semejante se aproximase a ellos. Por esta razón le odio, aunque admiro de todo corazón su espíritu y pienso de él grandes cosas. Lo considero como una mojjigata orgullosa, a la que es menester hacer un hijo para humillarla ante el mundo...»

Pero Schiller comprendió al fin que contra «lo perfecto no hay otra arma que el amor». Y por eso se resolvió, si me es permitido expresarme así, a querer a Goethe. Goethe buscaba en Schiller una fuente de inspiración, un estímulo, un punto de apoyo masculino para su naturaleza femenina. Y Schiller se dió cuenta de eso. Atacó a Goethe con su cariño. Ya en la primera carta, una de las más bellas cartas que hay en el mundo, hizo la suma de la existencia de Goethe. «Su mirada observadora—le escribió Schiller—que se detiene sobre las cosas con tanta calma y pureza, defiende a usted de los

extravíos de la imaginación, despótica soberana que no obedece más que a sus propias leyes. De un organismo sencillo remonta usted a otro que lo es menos, para poder construir genésicamente y con los materiales de todo el edificio del universo el organismo más complicado de todos: el hombre. Usted busca lo necesario en la naturaleza, pero usted lo busca por el método más difícil. Una idea verdaderamente heroica.»

Goethe contestó a esta declaración de amor que para el día de su cuadragésimoquinto cumpleaños ningún regalo habría podido ser más agradable que esta carta. Schiller dió a Goethe su entusiasmo, su sinceridad, su idealismo, que pronto o tarde vencen la oposición de la estupidez. Goethe prestó a Schiller su método observador, su visión clara y pura de la naturaleza, su objetivismo, su serenidad, su sensualidad artística y, sobre todo, su gusto preciso. Schiller, lleno de grandes ambiciones, encontró en Goethe una ayuda para sus ideas de política cultural, Goethe en Schiller una posición de combate con el mundo indiferente.

Juntos redactaron la revista «Horen», ambos dirigieron el teatro [de Weimar] y crearon aquellos epigramas satíricos que iniciaron una nueva época en la crítica y la educación literaria de Alemania. El concepto objetivo en que se confundió su inspiración produjo la purificación del gusto alemán, la crítica de la literatura y, sobre todo, una legislación de la cultura con la que ellos establecieron la constitución del espíritu humanista moderno.

.....
Sin duda, el mérito más grande que tiene Schiller frente a Goethe, fué su llamamiento perpetuo a terminar el *Fausto*. El fragmento original que había elaborado Goethe treinta años antes, ¿qué le parecía ahora?

La dedicatoria del *Fausto* nos contesta a esta pregunta:

*De nuevo os acercáis vagas formas
que allá en los días de mi juventud os mostrásteis ya a mi turbada vista.
¿Intentaré yo releneros esta vez?
¿Siento mi corazón inclinado todavía a aquellas ilusiones?
Estáis pugnando por acercaros a mí. En buena hora: podéis disponer.
Tal como del seno de los vapores y de la niebla os alzáis en torno mío.
Siéntese mi pecho estremecido como en mis juveniles años
por los mágicos efluvios que en vuestro desfile se envuelven.*

*No oyen ya los siguientes cantos
 las almas para quienes yo entoné los primeros;
 cual polvo se ha esparcido la multitud cariñosa,
 y se han ido perdiendo ¡ay! los primeros ecos.
 Resuenan mis acentos para una muchedumbre desconocida,
 cuyo aplauso mismo llena de inquietud mi corazón;
 y aquellos que en otro tiempo se deleitaban en mi canto,
 si alientan aún, vagan por el mundo errantes y dispersos.*

.....
*Lo que poseo, lo percibo como en lontananza,
 y lo que desapareció truécase para mí en palpitante realidad.*

A los cincuenta y cinco años acabó con la primera parte de «esta composición bárbara». Pero la publicó únicamente dos años después de la muerte de Schiller que falleció en 1805.

La muerte de Schiller le causó una emoción profunda. Mas ya estaba demasiado fijo el edificio de sus ideas para que se destruyera en esa ocasión. Las fuerzas discordantes que en otro tiempo batallaban, se habían apaciguado, resolviéndose en una armonía superior. Entonces dibujó el retrato ideal del amigo en el epílogo de la poesía de Schiller: *Die Glocke*—la campana—, en que describe el ardor de un espíritu que tarde o temprano triunfa de la resistencia del mundo obtuso. El Goethe clásico había vencido las voces que salían del abismo.

.....
 En una de sus últimas y más hondas poesías se refleja el concepto que tenía de la eternidad. En el cementerio de Weimar se había desenterrado el cráneo de Schiller. La meditación ante ese cráneo revela una vez más la profunda comprensión de Goethe delante del fenómeno de la muerte:

*Era el lúgubre osario... en orden, mudos...
 Quédome absorto al remirar la fila
 de cráneos polvorosos y desnudos;*

*y atónito, nublada la pupila
 en la visión, soñé los tiempos idos...
 y fué el pasado en su mudez tranquila.*

*Los que tanto se odiaron, ora unidos
 rozándose, mezclaban los despojos
 de duros huesos en la lid partidos,*

*y acostados en cruz ante mis ojos,
 en posición de beatitud serena
 dormían dulcemente sus enojos;*

*ví en sueltos eslabones la cadena
 de omóplatos en tanto el mundo ignora
 qué fardo les impuso su condena!*

*Y aquellos miembros ágiles de otrora,
 manos y pies de gracia floreciente,
 muestran su lasitud separadora...*

*Fatigados mortales, vanamente
 a lo largo tendidos en la fosa,
 ni allí gozáis de la quietud clemente.*

*¿Quién ama la ruina pavorosa
 ya así desnuda en la inquietud del día,
 y urna otro tiempo de beldad dichosa?*

*Esta yerta escritura me decía
 a mí el devoto, lo que extraña gente
 en sus signos sagrados no leía.*

*Súbito en medio del montón yacente,
 descubro al fin la fúlgida cabeza
 sin par, helada, enmohecida, ausente,*

*y siento reanimarse mi tristeza
 con secreto calor, y de ese abismo
 salta un raudal con vívida presteza.*

*Lléname de hondo encanto el cataclismo
 al ver en esa huella soberana
 divina concepción de hondo mutismo...*

Y va mi mente hacia la mar lejana
que hace y destruye formas en su seno
aun más perfectas que la forma humana...

Vaso de enigmas, otro tiempo lleno
de oráculos, mi mano desfallece,
no puedo alzarte en ademán sereno...

La podre lavaré que te ensombrece,
tesoro sin igual, y en aire puro
y a libre sol donde el pensar florece!

No logra el hombre en su sondar oscuro
captar el todo que la vida escancia
si Dios-natura cede a su conjuro

y le dice por qué de la sustancia
deja exhalar su espíritu que crea,
y cómo permanece en la sustancia
su dinamismo genitor: ¡la Idea!

Traducción de GUILLERMO VALENCIA

Sobre todo sería deseable que los alemanes que, con hacer suyos los pensamientos de otras naciones realizan tantas obras buenas, fueran acostumbrándose a colaborar con otros. Vivimos en una época contraria a esos deseos. Todos procuran no solo tener conceptos originales, sino también vencerse a sí mismos de poder prescindir, aunque no lo puedan, de ayuda ajena en lo que respecta a su existencia y a sus actividades.

GOETHE. *Zur Farbenlehre.*

G O E T H E Y H E I N E

FUERA de Thomas Mann, el más destacado y experto goethiano de nuestro tiempo, ningún otro escritor germánico— por libre de prejuicios que se considere—, asocia hoy el nombre de Heine al de Goethe. Sin embargo, en plena época bismarckiana, el soberbio Nietzsche que, según André Gide, «ya está en potencia en Goethe», afirmaba enfáticamente: «Algún día se dirá que Heine y yo hemos sido, con mucho, los mejores artistas de la lengua alemana, incalculablemente por encima de lo que han hecho de ella los simples alemanes.» (*Ecce Homo.*)

Desde otro punto de vista, Matthew Arnold, discutiendo a Carlyle la omisión del nombre de Heine, al tratar de la herencia de Goethe, anota de paso algo que habrían de repetir varios críticos internacionales del siglo XIX: «Heine es digno de atención porque es el poeta alemán, sucesor y continuador de Goethe, más notable en la vía de mayor importancia de su ingenio y actividad. ¿Y qué derivación es ésta?: Su actitud enérgica como soldado en la guerra emancipadora de la humanidad.»

Por ello sobre todo, más que por ser judío, Heine fué odiado con tanta saña por los viejos teutómanos.* Wolfgang Menzel, *le dénonciateur*, de su famoso apóstrofe, odiaba es cierto igualmente a Goethe por su afrancesamiento. ¿Acaso no lo había atacado en el cenit de su gloria? El genio de Weimar podía pues jactarse con razón: «Si fuese a decir lo que yo he sido para los alemanes en general y para los jóvenes poetas en particular, diría que he sido su *libertador.*»

* En su libro sobre Ludwig Boerne, inédito en castellano, aunque lo traducimos hace más de diez años para la Editorial Claridad, de Buenos Aires, Heine recuerda como vió a esos fanáticos preparar las listas de proscripción para cuando llegaran al poder. «El que descendiera aunque sea en séptima generación de francés, judío o eslavo, sería condenado al destierro. El que hubiera escrito una sola línea contra Jahn [léase Hitler] o contra las ridiculeces de los teutómanos debía prepararse a morir y a morir por el hacha, no por la guillotina, bien que ésta fuera originariamente una invención alemana y conocida ya en la Edad Media con el nombre de *la trappe welche.*»

Claro que Goethe fué un libertador a su manera: olímpico y desdeñoso tal vez con los reclutas de la llamada Joven Alemania. Con todo, Heine, tras de hacerle llegar en vano sus primeros versos, no deja de ir en peregrinación desde Gottinga a Weimar para expresarle de viva voz que pertenece al cuerpo franco de sus defensores.

¡Las cosas sublimes y espirituales que pensaba decirle Heine a Goethe! Pero cuando al fin lo ve como a Zeus con el águila y el rayo a un costado, en vez de dirigirse a él en griego, como era su impulso, sólo le informa en alemán que las ciruelas sajonas, que halló en el camino entre Jena y Weimar, eran muy sabrosas, porque, genio y todo, aquél también entendía ese idioma...

Goethe sonríe afable y muestra una preocupación hondamente humana por la salud del joven visitante que, a través de la carta de presentación de Augusto Varnhagen, sabe delicada. Mas en su Diario del 2 de Octubre de 1824 anota únicamente: «Heine de Goettingen».

Por su parte, Harry, como entonces llamábase todavía el incipiente autor del futuro *Buch der Lieder*, aunque decepcionado a más no poder de la entrevista precoz, apenas manifiesta su decepción a dos o tres amigos íntimos que lo apremian epistolarmente.

En sus próximos *Reisebilder* habla con invariable admiración del grande hombre que aquel día se le presentó a una luz tan poco atrayente. Heine dice al comienzo de Nordeney: «Goethe lo ha visto todo con sus claros ojos de griego, lo mismo lo brillante que lo oscuro, sin dar nunca a las cosas los colores de su ánimo»... «Este es un mérito que sólo las generaciones venideras reconocerán a Goethe, pues nosotros estamos casi todos enfermos, dislocados, románticos»... «No podemos percibir inmediatamente lo sano, unitario y plástico que muestra Goethe en sus obras»... «Los tiempos venideros descubrirán en Goethe... muchas cosas de que no tenemos hoy idea»...

Pero quien había escrito antes en una de sus Cartas de Berlín, a propósito de un elogio de Goethe a Varnhagen von Ense precisamente: «Después del sentimiento de ser uno Goethe, no conozco otro más hermoso que el de recibir del hombre cúspide de la época tal testimonio de admiración», consuélase pensando ahora que «ser elogiado por Goethe se ha convertido casi en un certificado de mediocridad.» ¿Alude Heine a Eckermann, su bestia negra en ese momento?

Empero, la especie de que Goethe le había preguntado en qué estaba trabajando y que Heine le había contestado: «En un Fausto», a lo cual Goethe se puso «cáustico», especie que recoge la mayor parte de sus biógrafos, menos Max Brod, no proviene del bueno de Johann Peter Eckermann sino de un hermano de Heine. Y ese hombre no es digno de crédito.

Por Eckermann sabemos más bien que Goethe alcanzó a leer a Heine y que lo consideraba entre los «seres de jerarquía» puesto que, al lamentarse de su afán polémico en el caso de Platen, refiérese «al talento que persigue al talento.»

En cuanto al absurdo de que a causa de algunas críticas Heine hubiera poetizado su entrevista en la *Romantische Schule*, una década más tarde, basta no apartarse del texto de su carta al amigo goethiano de toda su vida: «¡Qué idea, querido Varnhagen—salta Heine sincerándose—yo, yo escribir contra Goethe! Cuando las estrellas del cielo se vuelven hostiles contra mí, ¿he de tildarlas por eso de fuegos fatuos? En general es tonto hablar contra hombres verdaderamente grandes, aunque se pueden decir muchas cosas. La actual oposición contra la mentalidad de Goethe, es decir, la limitación nacionalista y el pietismo soso, los odio de todos modos. Por esta razón tengo que permanecer fiel al gran pagano *quand même*.»

A juicio de Max Brod, «esta afinidad de convicciones registrada por Heine tan vehementemente, no la vió Goethe o no le dió importancia». Y apoyado en Grillparzer, añade: «Así era el estilo del viejo Goethe; se había hecho muy reservado en su rigidez de consejero áulico, que en el fondo no era más que postura defensiva.»

Desde luego, Goethe tenía muchos otros motivos para ser reservado, especialmente con los autores noveles que le mandaban sus obras primigenias. Y si es cierto que alguno le hace perder la serenidad aprendida en el célebre aforismo de la *Ética*, no lo es menos que para ellos trazó, en prosa y verso, una serie de consejos dignos de ser observados al pie de la letra.

Federico Engels, que ha comprendido muy oportunamente su razón para no estimular lo superfluo, encontróse, al decir de Mehring, retratado en esta copla:

*Advierte, joven, a tiempo
que hay talentos muy notables
para acompañar las musas;
mas como guías no valen.*

Gracias a Goethe, pues, Engels curóse a temprana edad, lo mismo que Marx, de seguir haciendo versos que no abrían camino nuevo a la gava ciencia. Pero un genuino poeta como Heine los continuaría escribiendo, y cada vez mejores, a la sombra estelar del coloso.

En efecto, ¿por qué se dirige a Italia y no a España, el juvenil cantor de los romances a Doña Clara y Don Ramiro? (A España iría más tarde imaginariamente tras la huella de sus grandes precursores hispano-hebreos de la Edad Media.)

Para Heine toda Italia está en el *lied* de Goethe a Mignon: «¿Conoces el país donde florece el limonero?». Lo cita en dos capítulos consecutivos de los *Reisebilder*. ¡Cuánto se lo ha citado y recitado después! Entre nosotros un vanguardista vitalicio acaba por atribuírselo lisa y llanamente a Heine. Así confunde a ratos la inflamada posteridad al discípulo con el maestro, en vez de retrotraerse a la formación de sus semejanzas y diferencias.

El mismo ejemplo vivo de Goethe, a la oreja del gran duque de Weimar, se le impone al díscolo Heine durante una corta temporada en Baviera, pese al sarcasmo de que hace objeto finalmente al más grande de los alemanes.

Sin duda equivocócase también Goethe cuando asegura que hay espacio para todo escritor verdadero en la república de las letras que viene presidiendo desde la época del *Sturm und Drang*. El combatido Heine no lo halla ni siquiera en la corte doméstica del tío millonario que lleva su nombre. Sólo se hace un lugar al sol lejos de Alemania, en París.

Ya en el Viaje a Italia deja muy atrás a Goethe al ocuparse del Emperador de los franceses que ha visto de niño en su Dusseldorf nativo. Estas páginas con los «Dos granaderos» cuentan todavía entre lo mejor de la literatura napoleónica universal.

En cambio, en otro culto común—el de Spinoza—, el anciano *vive* más adecuadamente la filosofía de aquél que sólo desde afuera elogia Heine, aunque de modo altísimo, en su libro *De l'Allemagne*.

Allí, como en su prólogo a una edición ilustrada del Quijote, donde compara en forma inolvidable la prosa de Goethe con la de Cervantes, le discierne asimismo la palma del *lied* en competencia con Shakespeare.

La obra más conocida de Goethe aparece una y otra vez como símbolo en el propio verso de Heine. Antonina Vallentin cita en su biografía del segundo, el poema titulado «La tendencia» como expresión de la sensibilidad que corresponde a una poeta de hoy:

*No te apasionés más como un Werther
que sólo por su Lota se inflama.*

*Dí a tu pueblo qué hora ha sonado
y sea tu palabra tajante
como es el puñal, como es la espada.*

.....
.....

*Más cuida de que tu poesía
sea lo más general posible.*

La poesía que para Goethe era siempre poesía de circunstancias personales, se vuelve para Heine poesía de circunstancias sociales y aun políticas.

He aquí algunas otras afinidades más o menos electivas. Verbi gratia, este verso de *Alemania, cuento de invierno*, que tanto apreciaba Freud: «El cielo se lo dejamos a los gorriones y a los ángeles». Parece un eco de las siguientes palabras de Goethe a Eckermann: «El temar con la idea de la inmortalidad es propio de la alta sociedad y, sobre todo, de las mujeres que no tienen nada que hacer. Mas el hombre capaz que ya en este mundo quiere ser algo y que, por eso, pasa todos sus días esforzándose, luchando y trabajando, se desentiende del otro mundo, afanándose y mostrándose útil en éste.»

Del todo inesperado resulta encontrar en las famosas «Conversaciones» un exabrupto cínico comparable al constante *persiflage* que se permitía Heine con Boerne, no en Francfort sino en París.

Su Excelencia—para usar el estilo de su acucioso interlocutor—habla una noche mefistofélicamente del oro vil.

«—Nacido en Inglaterra—dice—hubiese sido yo un rico duque o más bien un obispo con treinta mil libras esterlinas de renta.»... «Hubiera adulado y mentido en prosa y verso, tanto que no se me escapasen mis treinta mil libras anuales.»

«—Eso podía usted hacerlo—le dije—sin necesidad de ser obispo.»

«—No—replicó Goethe—. En ese caso me callaba... Para mentir de tal modo hay que estar muy bien pagado. Sin la esperanza de treinta mil libras anuales no lo haría. Además, he hecho ya un ensayito de ese género. Cuando tenía dieciseis años escribí una poesía ditirámica a la bajada de Cristo a los infiernos, que hasta llegó a imprimirse y que cayó estos días en

mis manos. La poesía está llena de necedad ortodoxa y me servirá de pasaporte en el cielo.»

Pero más sorprendente aun es el elogio del antitradicionalismo americano en la célebre Xenia de Goethe a los Estados Unidos: «no tienes castillos en ruinas ni tienes basaltos», y en los versos iniciales del canto de Heine a Vitzlipuzli:

*¡Ahí tenéis a la América!
¡Ahí tenéis el nuevo mundo!
No el de hoy, ya europeizado
.....
.....
Ningún cementerio romántico,
ninguna revuelta almoneda
de símbolos enmohecidos
y pelucas petrificadas.*

La impronta de Goethe puede rastrearse indefinidamente a lo largo de la obra de Heine que adquiere mayor vuelo cuando en *La Escuela Romántica* lo justifica en los siguientes términos:

«No es más que un signo de nuestra servidumbre política el que Goethe haya tenido que buscar como Cervantes, contemporáneo de la Inquisición, refugio en la ironía del buen humor, no para esquivar, como éste al Santo Oficio, sino para decir con ironía aquello que no podía decir claramente como Ministro de Estado y cortesano. Goethe no ha callado nunca la verdad, solo que a veces no ha podido mostrarla desnuda y la ha vestido de ironía y buen humor».

Falta, por último, algo acerca del difícil problema de la incorporación de Goethe y Heine a nuestro acervo intelectual. Si bien al principio su conocimiento nos llegó casi simultáneamente a través del mismo intérprete francés, Gerard de Nerval, la fortuna de ambos se bifurca en nuestro idioma en la segunda mitad del siglo pasado. El discípulo alcanza mayor y más notable número de traductores directos que el maestro. Y hasta un epígono valioso: Gustavo Adolfo Becquer.

La gigantesca obra de Goethe aparece traducida íntegramente recién ahora por Rafael Cansinos Assens. No hay explicación satisfactoria para este retardo. La propaganda contra el excelso autor de Fausto por parte de los escritores cató-

licos franceses—Barbey d'Aurvelly, Hello, Bloy, Claudel—es motivo insuficiente.

El crítico danés Jorge Brandes dice al respecto: «A menudo se oye a hombres de naciones románicas, entendidos en arte, comparar la lírica de Heine con la de Goethe y hasta preferirla por más plástica y espiritual. En general para los lectores románicos Goethe es opaco; de Heine dicen los franceses: *On y voit mieux.*»

Pero España, que un siglo atrás anduvo a la zaga de Francia, en el presente ha caído en la órbita de la peor Alemania. Por tanto, Heine corre ahora en la Península la misma suerte que Goethe ayer. Fuera de donde alcanza esta nefasta influencia uno y otro poeta encuentran eco paralelo.

Guillermo Valencia, el gran artífice colombiano y eximio traductor de Goethe al español, observa en un prólogo ejemplar: «Si suprimimos a Heine de la literatura alemana, quedará en ella un vacío incolmable.» No obstante, algunos literatos locales olvidan mencionarlo en sus nóminas eruditas, contra la opinión que va desde Nietzsche a Thomas Mann, pasando por Lichtenberger.

El propio Heine canta en su ciclo de canciones «El regreso» ó *Die Heimkehr*: «Cuando se citan los mejores nombres el mío es también citado.» Y cien listas de obras escogidas lo confirman año a año en las lenguas más cultivadas. De ahí nuestro empeño en mostrar cuánto lo une históricamente a Goethe, el mejor entre los mejores, sobre quien soñaba escribir Heine un libro en su juventud.

Quizá de haber hallado arrimo más firme a la cabeza de las huestes de Goethe, el ruiseñor del Rhin no habría tenido que ir a formar su nido en la peluca de Voltaire.



Es meritorio aportar pasajes que demuestren cómo el carácter alemán, que por su naturaleza no puede prescindir del extranjero, se resistió siempre a éste.

GOETHE. A Radlof.

SOBRE GOETHE

I

SUCEDE lo mismo en la historia humana que en la paleontología. Cosas que se encuentran frente a las narices no son vistas, ni aun por los espíritus eminentes, y ello a causa de *a certain judicial blindness*¹. Más tarde, cuando llega la hora, nos extrañamos de que lo que antes no hemos visto aparezca por todas partes. La primera reacción contra la Revolución Francesa y el progreso que la acompaña fué, naturalmente, verlo todo medievallmente, románticamente, y ni siquiera hombres como Goethe estuvieron exentos. La segunda reacción es—y esto corresponde a la dirección socialista, aunque estos sabios no supongan su afinidad con ella—el ver más allá de la edad media hacia las épocas primitivas de cada pueblo. Entonces se sorprenden de encontrar lo más nuevo en lo más antiguo y hasta *Egalitarian to a degree*², como gemiría Proudhon. C. M.

II

En mis momentos de ocio estudio español. He comenzado por Calderón; de su *Mágico Prodigioso*—el Fausto católico—Goethe ha utilizado no sólo ciertos pasajes sino la disposición de escenas enteras para su *Fausto*. Luego he leído —*horribile dictu*—en español, lo que no me habría sido posible leer en francés, *Atala* y *René* de Chateaubriand y algunos extractos de Bernardin de Saint-Pierre. C. M.

III

A *propos* de Grün, voy a retocar el artículo sobre el Goethe de Grün, a reducirlo a una media hoja o a tres cuartos de hoja y tenerlo listo para nuestra publicación *si* esto te con-

¹ Cierta ceguera debida a prejuicios. (En inglés en el texto.)

² Hombres iguales hasta cierto grado. (Idem).

viene; respóndeme pronto al respecto. El libro es por demás característico. Grün celebra todas las ideas de *filisteo* de Goethe como ideas *humanas*, hace del Goethe francfortés y *funcionario* el «verdadero hombre», mientras descuida o enloda todo lo que en él hay de colosal y de genial. Hasta tal punto que este libro prueba de la manera más brillante que el hombre es igual al pequeño burgués alemán. F. E.

IV

En sus obras Goethe se comporta de dos maneras con relación a la sociedad alemana de su tiempo. Algunas veces le es hostil; trata de huir de lo que le disgusta, como en *Ifigenia* y, en general, durante su viaje a Italia; se subleva contra ella en las palabras de Goetz, Prometeo y Fausto; en las de Mefistófeles la hace víctima de sus más amargas burlas. Otras veces, por el contrario, la trata amigablemente, «se hace a ella», como en la mayor parte de sus dulces *Xenias* y en numerosos escritos en prosa, la festeja como en las *Mascaradas* y aun más, la defiende de los movimientos históricos que la asedian, como en todas las obras que se refieren a la Revolución francesa. No son solamente algunos aspectos de la vida alemana lo que aprecia Goethe por oposición a otros que le repugnan. Corrientemente, se trata de diversos estados de espíritu por que atraviesa; hay en él una lucha continua entre el poeta genial a quien disgusta la miseria que lo rodea y el hijo circunspecto del señor consejero de Francfort o el consejero de Weimar que se ve obligado a concluir un armisticio y habituarse a ella. Así es como Goethe es a veces pueril; a veces un genio altivo, burlesco, que desprecia al mundo, y a veces un filisteo precavido, satisfecho, mezquino. Goethe mismo fué incapaz de vencer la miseria alemana; fué ella, por el contrario, la que lo venció, y esta victoria de la miseria sobre el más grande de los alemanes es la mejor prueba de que en manera alguna se puede llegar al límite de «lo interior». Goethe era demasiado universal, de una naturaleza demasiado activa, era demasiado carnal para buscar, como Schiller, la salud contra la miseria en una huida hacia el ideal de Kant; era demasiado clarividente para no ver que esta huida se reducía finalmente a trocar la miseria de la vulgaridad por la miseria del énfasis. Su temperamento, sus

fuerzas, toda la dirección de su espíritu, lo destinaba a la vida práctica, y la vida práctica que veía ante sí era miserable. Ante este dilema: existir en un mundo que no podía más que despreciar y estar, sin embargo, encadenado a ese mundo como el único en que podía manifestar su actividad, ante este dilema se encontró continuamente Goethe y mientras más envejecía, más se esfumaba el poeta formidable de *guerre lasse* detrás del ministro insignificante de Weimar. No reprochamos a Goethe, a la manera de Boerne y Menzel, el no haber sido un liberal, sino el haber podido ser a veces un filisteo; no por haber sido incapaz de ningún entusiasmo por la libertad alemana, sino por haber sacrificado su sentido estético más justo, que no obstante se manifestaba, a su odio de pequeño-burgués ante todo movimiento histórico importante de la época; no por haber sido un cortesano, sino por haber podido, en una época en que Napoleón barría las grandes caballerizas de Augias alemanes, ocuparse, con una seriedad solemne, de asuntos minúsculos y de los *menus plaisirs* de una de las pequeñas cortes alemanas. No le hacemos, en general, reproches desde un punto de vista moral o desde un punto de vista de partido, sino, cuando mucho, desde un punto de vista estético o histórico; no medimos a Goethe ni con una escala moral ni con una escala política, ni siquiera con una escala «humana». No podemos detenernos a analizar las relaciones de Goethe con toda su época, con sus precursores literarios y sus contemporáneos, ni su evolución, ni su actitud ante la vida. Nos concretamos simplemente a comprobar el hecho. F. E.

V

Hay que subrayar aún lo siguiente: si en las líneas anteriores hemos considerado a Goethe en un aspecto solamente, la falta es del señor Grün. En ninguna parte representa a Goethe en su aspecto colosal. Sobre todas las cosas en que Goethe fué verdaderamente grande y genial, pasa rápidamente, como sobre las elegías romanas del «libertino» Goethe, o bien dispara sobre ellas un ancho torrente de banalidades que únicamente prueba que no tiene nada que decir al respecto. Por el contrario, busca, con un celo que no le es habitual, todo lo que tiene de filisteo, de pequeño-burgués, de mezquino; lo reúne,

lo exagera, según todas las reglas literarias y se regocija cada vez que puede apoyar su propia estupidez en la autoridad de Goethe que, para colmo, corrientemente deforma... La apología del señor Grün, el caluroso agradecimiento que balbuce ante Goethe por cada expresión de espíritu filisteo, he aquí la más amarga venganza que la historia ultrajada puede hacer sufrir al gran poeta alemán. F. E.



—El Werther— dijo [el obispo]—es un libro inmoral y condenable.
 —¡Alto!—exclamé—; si emplea usted ese tono para hablar del pobre Werther, ¿qué tono empleará para hablar de los grandes de la tierra, que en una sola campaña echan al campo cien mil hombres, de los cuales mueren ochenta mil, y los azuzan al asesinato, al incendio y al saqueo. Después de tales horrores: dáis gracias a Dios, y luego entonáis el Te Deum. ¿Y cuando, con vuestros sermones sobre los espantables tormentos del infierno, asustáis de tal modo las almas débiles de vuestros fieles, que les hacéis perder la razón, hasta el punto de que su existencia mezquina va a terminar en un manicomio? ¿Y cuándo, por alguno de vuestros dogmas ortodoxos, absolutamente insostenibles ante la razón, echáis en los ánimos de vuestros creyentes cristianos la semilla perniciosa de la duda, dando lugar a que estas almas, fuertes a medias y a medias débiles, se pierdan en un laberinto, cuya única salida es la muerte? ¿Qué se dice usted a sí mismo y qué sermones pronuncia en ese caso? ¡Y luego queréis llamar a capítulo a un escritor y condenar una obra cuyo único delito ha sido libertar al mundo de una docena de necios e ineptos, que por debilidad de espíritu la habían interpretado mal, y que lo mejor que podían hacer era apagar completamente la menguada luz de su miserable existencia! Creía haber prestado a la humanidad un servicio y haber merecido su agradecimiento, y llegáis vosotros pretendiendo convertir en crimen ese pequeño hecho de armas, cuando vosotros, sacerdotes y príncipes, los cometéis de tal magnitud!

GOETHE. Conversaciones, 1830.

DISCURSO SOBRE GOETHE

LAS IDEAS filosóficas de Goethe se relacionan estrechamente con su actividad de naturalista experimentador. Sus trabajos en ese dominio hacen de él un precursor original, pero innegable, de la teoría de la evolución, reflejando plenamente su grandeza histórica y su cristianismo filosófico. Sus juicios sobre las relaciones de la filosofía con las ciencias naturales y la ciencia en general, son extremadamente interesantes.

«Partidario decidido de la experimentación, admito una especie de circunspección en relación con la filosofía, sobre todo cuando ésta se manifiesta como hoy.» (Alusión a la filosofía metafísica llamada «filosofía de la naturaleza».) Pero esta circunspección no debe degenerar en repulsión y debe, por el contrario, conducir a una inclinación tranquila y prudente. Si no es así, no hay tiempo para retornar más que por la vía abierta del cristianismo, y el buen espíritu se encuentra tanto peor, en cuanto que evita con torpeza la buena sociedad que podría sostenerle en sus inspiraciones.»

Hay casi el mismo motivo en la «Dialéctica de la Naturaleza». Engels nos presenta a los naturalistas, «cuyo celo se emplea sobre todo en hacer reproches a la filosofía» y que se hacen justamente por esta razón: «los esclavos de los restos más penosos de los peores sistemas filosóficos vulgarizados.»

Procediendo de la idea espinociana de la unidad y de la generalidad de la naturaleza, Goethe, se detuvo con una perspicacia profundamente meditativa sobre las cadenas transitorias del desarrollo, sobre los tipos intermedios, sobre las fronteras y los límites, para después de haber hecho resaltar el lazo que los une recíprocamente, hacerlos entrar en la Ley común:

«La contemplación de lo múltiple concebido como idéntico, es necesaria.» «Cuando un fenómeno natural, sobre todo importante y sorprendente, es dado, no hay que fijarse, detenerse, pararse; no hay que considerarlo aisladamente, hay que volver sobre la naturaleza entera y buscar fenómenos análogos o parecidos. Porque la comparación de las semejanzas hace por sí sola nacer, poco a poco, cierta integridad que se expresa por sí misma y no tiene necesidad de ser explicada.»

Goethe pone todo el acento sobre la *calidad*, la imagen, la forma, la *Gestalt* (y el término *morfología* le pertenece), con una subestimación manifiesta de la *cantidad*, que parece en él separarse de la *calidad* y ser considerada como del dominio del conocimiento. De aquí su desdén por las matemáticas y su repulsión casi medieval por los aparatos de medida precisa, aparatos complicados de experimentación, y toda esa maquinaria científica y ese prodigioso equipo artificial, verdaderamente maravilloso, que prolongan en todas direcciones nuestros órganos de los sentidos «naturales».

Este russonismo sencillo lo induce, en ciencias naturales, a caer en diversas faltas, de lo más groseras, que él consideraba, sin embargo, como las perlas de su obra científica.

Procediendo del estudio de las formas limítrofes, Goethe en su «Ensayo de osteología comparada» (1784), descubrió casi al mismo tiempo que Viz d'Azir, el hueso intermaxilar del hombre que él refirió así al mono antropeide e hizo entrar en la serie biológica la especie *homo sapiens*. O como lo dice Thales, en la segunda parte del Fausto:

*¡Sométe a tu loable aspiración
de recomenzar la creación del mundo!
¡Estad prontos a los actos rápidos!
Tú avanzarás obedeciendo
a normas eternas
a través de miles y miles de formas,
todavía te quedará bastante tiempo
para llegar a ser hombre.*

Sus trabajos ulteriores en esta dirección llevaron a Goethe a concebir la teoría vertebral del cerebro (formulada antes que por él, por Ocken, quien acusó a Goethe de plagario, y estudiada por el anatomista inglés Owen).

Goethe publicó en 1790 su «Ensayo sobre la metamorfosis de las plantas», en el que los diversos elementos de la planta son considerados como modificaciones de una forma originaria única, que sería la hoja. Sus generalizaciones las reducía a que la génesis de las formas nuevas (e insistió muchas veces sobre el método genético), resulta de la acción de las fuerzas conservativas que contienen una forma, y de las transformaciones, modificaciones y rompimientos impuestos a esta forma por acción del medio exterior. Expresó esta forma esencial de una manera concisa y sorprendente en bien cincelados versos:

*En todas partes se transforman
los medios de vida, según leyes eternas,
la estructura cambia poderosamente
con la manera de vivir,
el orden eterno y divino rige
a todas las criaturas
que nunca se transforman
por influencias extrañas.*

Nada de extraño tiene que Goethe, precursor original de Lamarck y de Darwin, hubiese reaccionado con la mayor pasión en presencia de la discusión histórica de Cuvier y Geoffroy Saint-Hilaire en la Academia de Ciencias; Goethe se entusiasmó por completo y se colocó con ardor al lado de Saint-Hilaire para defender la idea evolucionista.

En el dominio de las ciencias sociales, dos motivos se encuentran presentes en Goethe, uno es revolucionario, otro conservador: la *continuidad*, como una continuidad que niega toda interrupción y a que se opone en toda su desnudez; en la *evolución* hace entrar al hombre en la serie natural, pero con la negación de los saltos, catástrofes y revoluciones; en la *transformación de las especies*, pero con un tipo original, una esencia primordial, absoluta, estereotipada, idealizada, un «todo» que no es una suma mecánica de las partes, que no es accesible sino a la contemplación intuitiva; en la *definición cualitativa de la forma*, pero sin tener en cuenta los saltos de cantidad a calidad.

Estas últimas insuficiencias se manifiestan con una fuerza extraordinaria en los estudios de física de Goethe y, sobre todo, en su memorable «Teoría de los colores», que provocó en Hegel un entusiasmo tan sincero como injustificado.

Goethe logró dar una serie de teoremas concernientes en su mayor parte a la fisiología de la vista (los contrastes, los colores complementarios, etc.); pero su pretensión de una física puramente cualitativa, su incomprensión de la dialéctica, de la cantidad y de la calidad, lleváronle a protestas indignadas contra la descomposición del color blanco y a una ingenua teoría de los colores en general.

Su antipatía por los «saltos» se manifiesta en él sobre todo en geología, y se desarrolló paralelamente a su aversión por las revoluciones sociales como una cosa antinatural, por más que él mismo hubiese formulado el aforismo de que lo antinatural es también natural:

*Nunca la Naturaleza ni su vivo impulso
fueron contenidos en los límites del día,
de la noche y de las horas.
Creó y coordinó cada forma,
y aún en su grandeza
no advertimos ninguna violencia.*

Así en el dominio de las ciencias naturales, Goethe tenía una «derecha» y una «izquierda»; profundas contradicciones existen en sus puntos de vista de naturalista, producidas por la lucha interior entre su vacilante espíritu conservador, teológico, antirrevolucionario, y los destellos de las ideas más progresistas, una parte de las cuales debía entrar para siempre al acervo de los conocimientos humanos.

Pero este gigante del pensamiento tuvo, ante todo, una naturaleza de artista. Esta era su dominante creadora. Percibía el mundo como una vasta creación que es por sí misma una fuerza generatriz.

Lo admirable es divino. El Universo es admirable, es un todo infinito con sus miríadas de estrellas, sus inmensas constelaciones, la grandeza de sus leyes; los colores brillantes y dulces, los sonidos y olores deliciosos; la aparición incesante de formas nuevas; el movimiento perpetuo, la lucha eterna, son magníficos; e igualmente, la tragedia humana, el sufrimiento y la muerte misma, son fases, ciclos grandiosos de nuestra madre Naturaleza, una e indivisible: la «universalidad», el «todo» al cual nada se escapa.

Gundolf observó con razón que Herder fué un panteísta de la naturaleza; pero Goethe se caracteriza por el «color» estético de su panteísmo, que debió, justamente por eso, encarnarse en imágenes llenas de vida, desarrollando una formidable potencia de acción.

En estas obras de arte, Goethe condensó grandes energías culturales. Una variedad infinita de asociaciones, toda la serie de culturas anteriores, toda la ciencia, toda la filosofía, todo el arte, recibieron en las colosales figuras sintéticas de su obra la expresión más concentrada. Es un fresco sobre la bóveda celeste. El arte de Goethe es universal. Aspira trágicamente a comprender todo el cosmos para absorberse en la más alta exaltación de la belleza: he aquí la base estética de Goethe, del sabio, del filósofo, del hombre y del artista.

A la riqueza del contenido corresponde una riqueza extraordinaria de la forma, cuya variedad es una profusión. Con

mano generosa el genio prodiga sus piedras preciosas multicolores, sus misteriosos brillantes, sus ornados tapices y los raros productos magníficos de la creación.

El tierno caramillo del regocijo; la disputa vehemente del mercado o de la feria, la jerga de la calle; los solemnes coros celestiales; la quemante lava de las estrofas impetuosas; la cocina de las brujas y la clara armonía de un templo griego: todo se expresa en él bajo una forma perfecta.

«Prometeo», las «Elegías romanas», «La serenidad sobre las cumbres», Fausto, Goetz (El rey de las selvas), para cada cosa encuentra Goethe una forma adecuada sin la cual el contenido se desvanece, se disipa, no es más que polvo y ceniza.

En cada período de su desarrollo Goethe da obras maestras con un estilo nuevo: el barbarismo de *Goetz* y el clasicismo de *Ifigenia* son igualmente perfectos. Porque los fragmentos del corazón del gran poeta son poderosos acumuladores: *Werther* provocó toda una epidemia de suicidios; *Fausto* creó abundante literatura; toda la cultura occidental experimentó su influencia y el «Evangelio de Fausto» se convirtió en la norma filosófica de nuestro tiempo.

Pero, en medio de la obra inagotable del sabio y del poeta, se distingue claramente su inclinación invencible por los grados en el desarrollo de la humanidad a través de las malezas de la Historia, a través de las épocas borrascosas que tuvieron trágicos representantes: César, Jesús, Mahoma, Goetz, Egmont, Prometeo, el Judío Errante, Fausto. Tales son los héroes o símbolos de la Historia que cautivan a Goethe, lo absorben por completo, atormentándolo tanto que no hay quien supe- re su sufrimiento creador en la magnificencia de un nuevo poema.

Fausto lo atormentó toda su vida. Por eso Fausto es la fuerza de las fuerzas, la exaltación de todo lo que precede, la síntesis, el límite de la obra de Goethe y su expresión más perfecta.

El ascenso de una nueva individualidad burguesa con el principio liberal de la libertad, la «razón» y la liberación de la carne, reviste en el mundo ideológico una forma universal. Goetz tiene también un carácter histórico, siendo limitado en el tiempo, como el drama histórico de otro genio, Shakespeare: aquí el presente llama al pasado.

Goethe, que se entusiasmaba tanto ante la mesa de Homero como ante la mesa de los grandes poetas de Persia, en-

contró su arsenal en el pasado del pueblo alemán con todas las espadas y armaduras de una época histórica concreta, con su jerga y sus costumbres, con todo el color local del tiempo y del lugar. Era la época en que también Herder se entusiasmaba por lo gótico medieval, las fuentes de la historia nacional y la belleza particular de ésta.

Prometeo da la variante más abstracta de este pensamiento. Se ve al jefe de la humanidad dirigirse contra Zeus, el jefe de los dioses:

*¡Cubre, Zeus, con vapores de nubes
tu cielo enfurecido,
diviértete como un niño
que decapita los cardos,
fulmina las encinas y las cumbres!...
Me queda la tierra,
con la choza que he edificado sin tí,
con mi hogar,
cuya llama ardiente
despierta en tí la envidia.*

Goethe desplegó en Fausto todo su talento excepcional y universal. Interrogado sobre un esquema de éste, respondió con una ironía llena de gracia: «Hubiese sido interesante el resultado si yo hubiese pensado en perfilar la vida rica, múltiple, variada, tal como la he representado en Fausto, sobre el débil hilo de alguna idea transitoria.»

El hecho es que se encontrará difícilmente en toda la literatura mundial una obra tan brillante y múltiple como Fausto que absorba todas las savias de la cultura, toda la variedad de la vida, toda la floración de las ideas del tiempo.

Fausto es un edificio monumental y armonioso, el templo divinamente majestuoso del arte, en el que la medida triunfante de las partes, comprendiendo todas las tradiciones y disonancias dolorosas, expresa una idea trágica superior. La idea del equilibrio absolutamente clara, la de la armonía luminosa de los griegos, la de la serenidad impasible de Goethe, o aun más tarde, la idea de la alegría pura de Puschkin, no son sino leyenda vulgar.

Fausto es un poema filosófico concebido como una tragedia, en el que todo lo patético interior es la lucha, el conflicto de principios opuestos o el desarrollo de esos conflictos.

La tragedia del conocimiento, la tragedia del amor, la tragedia del arte, la tragedia del individuo y de la sociedad: he ahí los grandes problemas de la cultura que forman las verdaderas fuerzas de Fausto.

El principio de la polaridad es aplicado en un bosquejo de tipos contrarios en su desdoblamiento, torturados en su dolorosa atracción recíproca. El Señor y Mefisto, Fausto y Wagner, el Discípulo y Mefisto, Margarita y Marta, con Goetz y Weislingen, Tasso y Antonio: tales son—bajo cierto ángulo—los polos magnéticos, los portadores vivos de la lucha interior.

En Fausto se ven simultáneamente las más grandes etapas de la existencia histórica del hombre alcanzada por la humanidad, representada por Fausto, inquieto, investigador, creador. En el fondo, Mefisto no es sino una mitad separada y dotada de suprema independencia de Fausto mismo: mitad con la cual se sitúa en incesantes conflictos interiores a causa del problema angustioso de la historia de la cultura y de la cultura histórica.

Las épocas, las filosofías, los símbolos históricos, los tipos reales de la vida cotidiana, los representantes de las ideas mundiales en múltiples aspectos, los héroes de las diversas épocas, los portadores alegóricos de ramas enteras de la obra, los elementos poderosos de la naturaleza—el juego total de las grandes corrientes del ser y del devenir—, todo desfila ante nosotros.

La primera parte del Fausto expresa la busca trágica de la verdad y del amor, considerados, en primer lugar, desde el punto de vista del sujeto creador. En la segunda parte, esos problemas son reproducidos en gran escala histórica y social; flotan sobre una tela grandiosa las imágenes de épocas y de filosofías enteras; los problemas de la cultura son en seguida colocados en sus escalas sociales.

Se llega, después de un ciclo prodigioso de pruebas, después de los dramas, después de impulsos inspirados y de fracasos, al desenlace de la tragedia en la apoteosis grandiosa del trabajo colectivo. La investigación de la verdad, los tormentos de la pasión de conocer son absorbidos en la práctica del trabajo; y la individualidad atormentada, la individualidad creadora, se confunde con la sociedad.

El gran pecador moribundo y el gran héroe, el espíritu creador de la Historia, Fausto, termina su vida con la maravillosa apología de la humanidad futura y de su lucha contra las fuerzas perversas de la Naturaleza:

*He aquí el pantano:
recubre las montañas
dispuesto a sumergir mi obra.
Evitaré el estancamiento
de las cenagosas aguas...
¡Este es mi último y santo pensamiento!
¡Qué millones de hombres vivan aquí,
que el trabajo libre prospere sobre mi tierra!*

*La sabiduría no tiene sino una conclusión
y yo pertenezco por completo
a este admirable pensamiento:
Es sólo dueño de la vida libre
aquel que pasa sus días en lucha desigual.*

Así se realiza la síntesis de la teoría y de la práctica, de la personalidad y de la sociedad, de la individualidad creadora y de la colectividad humana. He aquí el genio de la burguesía llevado por sus alas poderosas; excede ya los límites fronterizos de su propia clase y el coloso se levanta con toda su dignidad histórica. La miserable librea recamada yace en el baratillo de la historia. Pero los ojos olímpicos nos contemplan llenos de vida todavía.

Babel

REVISTA DE ARTE Y CRITICA

FUNDADA EN BUENOS AIRES EN ABRIL DE 1921

Director: Enrique Espinoza

Comité asesor: Manuel Rojas, Luis Franco, González Vera,
Laín Díez y Mauricio Amster (Gerente)

Precio del número \$ 30 m/ch.

Suscripción a 4 números \$ 100 m/ch.

FUERA DE CHILE:

Precio del número 0,75 u/s.

Suscripción a 4 números 2,50 u/s.

*Toda la correspondencia de BABEL, debe dirigirse a Av. Bernardo
O'Higgins 2555, Stgo. Cheques o giros a nombre de Mauricio Amster*

Colaboradores

THOMAS MANN.—Las páginas que encabezan este número pertenecen a su conferencia *Das Problem der Freiheit*, pronunciada en 1939 bajo los auspicios del Pen Club internacional en Estocolmo y editada el mismo año en dicha ciudad por Berman-Fischer Verlag. La traducción del original alemán se debe a Mauricio Amster.

EZEQUIEL MARTÍNEZ ESTRADA.—El autor de *Radiografía de la Pampa* hizo la traducción de la 5.ª Elegía Romana para el número especial que dedicamos a Goethe en Buenos Aires, en el centenario de su muerte.

JORGE MILLAS.—Poeta y ensayista chileno ahora al frente de una de las cátedras de filosofía de la Universidad de Puerto Rico. Es autor de *Los trabajos y los días* y de *Idea de la Individualidad*, además de *Goethe y el espíritu del Fausto* a cuyo apéndice corresponden las páginas que nos ha enviado para este número.

ANDRÉ GIDE.—Su ensayo en torno a la significación de Goethe del otro lado del Rhin apareció originariamente en el número especial de la *Nouvelle Revue Française* consagrado al genio de Weimar en el centenario de su muerte.

ERNESTO MONTENEGRO.—El autor de *Puritania* y de *Mi tío Ventura* en viaje de regreso a Chile, después de una residencia de más de diez años en los Estados Unidos, es uno de los colaboradores más puntuales de BABEL.

LAÍN DIEZ.—Su redescubrimiento de la primera traducción completa del *Fausto* a nuestro idioma, ignorada hoy hasta por los profesionales de la materia, reivindica para Chile un puesto de honor en la bibliografía goethiana.

FÉLIX SCHWARTZMANN.—Chileno, autodidacta y linotipista de oficio. Es autor de un libro inédito titulado: *El sentimiento de lo humano en América* y ha publicado en *Antártica*: «Planificación y emigración» y «Ulysses o el demonio del monólogo».

GERHARD MASUR.—Profesor alemán que vive desde 1932 desterrado en Bogotá donde ha publicado: *Goethe: la ley de su vida*, libro al que pertenecen las páginas que reproducimos en este número así como la traducción de Guillermo Valencia.

ENRIQUE ESPINOZA.—Véase su juicio acerca del libro de Masur en el número 17 de BABEL y también «Heine y Marx» en el número 19.

MARX Y ENGELS.—Determinan la tradición socialista de respeto y admiración a Goethe que han seguido Lassalle, Dietzgen, Mehring, Rosa Luxemburgo, Plejánov, Lunacharsky, Trotsky, Landauer, Talheimer, Toller, Blum, Mariátegui y Augusto Bunge, autor de una traducción del *Fausto* a nuestro idioma.

NICOLAS BUJARIN.—El fragmento del discurso que cierra este número fué pronunciado por su autor en la sesión solemne de la Academia de Ciencias de la URSS en ocasión del centenario de la muerte de Goethe. Lo publicó in extenso la Editorial Dialéctica de México D. F.

GUIA DE LIBREROS

LIBRERIA APOLO
Pasaje Matte 88 - Tel. 66727
(por Huérfanos)
CARLOS DE VIDTS Ltda.
Casilla 9795

TODO LO QUE SE LEE EN ESPAÑOL
CONCEDEMOS CRÉDITOS
CONSULTE CONDICIONES

LIBRERIA CULTURA

Huérfanos 1179

Teléfono 88830

Casilla 4130

EDITORIAL DEL PACIFICO
— S. A. —

Ahumada 57 - Teléfono 89166
Casilla 3126

LIBRERÍA.—SALA DE
EXPOSICIONES

LIBRAIRIE FRANCAISE

Estado 36 - Tel. 80504
Casilla 43 D.

LITERATURA, CIENCIAS, ARTES Y
LIBROS TÉCNICOS EN FRANCÉS.
EN LENGUA ESPAÑOLA TODAS
LAS NOVEDADES

LIBRERIA NASCIMENTO

San Antonio 240 - Tel. 32062

LAS MEJORES EDICIONES
NACIONALES Y EXTRANJERAS

LIBRERIA DE OCCIDENTE

Alameda B. O'Higgins 1313
Teléfono 69649

LITERATURA GENERAL

LIBRERIA PLUS ULTRA
(Ex-Librería Ercilla)

Agustinas 1639 - Tel. 62222
Casilla 4655

LIBROS EN TODAS LAS RAMAS
DEL SABER HUMANO

LIBRERIA SALVAT

Agustinas 1043 - Tel. 84734

LIBROS TÉCNICOS Y LITERATURA
GENERAL

LIBRERIA SENECA

Huérfanos 836 - Tel. 32217

LIBROS TÉCNICOS Y
LITERATURA EN GENERAL

**LIBRERIA
UNIVERSITARIA**

Alameda B. O'Higgins 1058
Teléfono 82453

OBRAS DE ARTE, CIENCIA,
FILOSOFÍA Y LITERATURA

TRABAJO Y ESTUDIO

LA UNIVERSIDAD POPULAR «VALENTÍN LETELIER» DEPENDIENTE DE LA UNIVERSIDAD DE CHILE LE PROPORCIONA LA OPORTUNIDAD DE ESTUDIAR: ENSEÑANZA PRIMARIA, HUMANIDADES, COMERCIO, CURSOS TÉCNICOS
EXÁMENES VÁLIDOS

Horario diurno, vespertino y nocturno. Enseñanza oral y por correspondencia

Alameda 1058, piso 2, ofc. 2 (de 9 a 1 y de 3 a 9)

DR. S. TANNENBAUM B. LABORATORIO CLINICO

Exámenes completos de orina, Jugo Gástrico y Duodenal, Desgarro, Deposiciones, Líquidos Patológicos, etc., etc. Reacciones de Weinberg, Wassermann, Kahn, Líquido Céfaloraquídeo, etc., etc., Exámenes químicos de sangre: Urea, Glicemia, Acido Úrico, Pruebas Hepáticas, Renales, etc., Sección Hematológica completa, Sección completa de Bacteriología: Widal, Paratífus, Difteria, etc., etc. Sección Anatomía Patológica e Histopatológica.

* * *

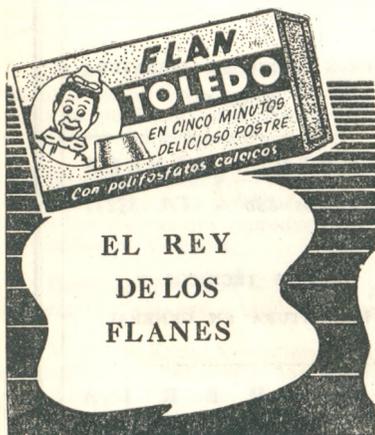
PLAZA BULNES (NATANIEL) 31
Teléfono 65626, Casilla 615, Santiago

CULTURA Y NECESIDAD

En las naciones civilizadas se ha incorporado una nueva necesidad, la refrigeración, agente importantísimo para conservar los alimentos y proporcionar una nutrición sana, conforme a los postulados de la dietética.

Para llenar esta necesidad del progreso cultural en nuestro país, Sociedad Industrial Electer Ltda., ha montado una moderna industria de refrigeradores, que gracias a una acabada planificación técnica, permitirá proporcionar a cada hogar chileno, por modesto que sea, este verdadero servicio de utilidad pública.

SOCIEDAD INDUSTRIAL ELECTER Ltda.
Compañía 1068, Oficina 608



NO NECESITA AZUCAR
NI HUEVOS

DISTRIBUIDORES

DUNCAN, FOX Y CIA. Ltda.

CHAMPU BAYCOL

LIMPIA
Y CONSERVA

SU
CABELLERA

CALZADO

Bata

EN TODO CHILE

ROPAS
RUDDOFF

*El sello de
Distinción
conocido en todas partes*

SALVADOR SANFUENTES 2853

NI AL HACER TRAJES NI
AL LESGILAR PROCEDE EL
HOMBRE SIMPLEMENTE POR
AZAR, Y SU MANO VA SIEM-
PRE GUIADA POR MISTERIO-
SAS OPERACIONES DEL ESPÍ-
RITU. EN TODAS SUS MODAS
Y TRABAJOS PREPARATORIOS
SE ENCONTRARÁ ESCONDIDA
UNA IDEA ARQUITECTÓNICA;
SU CUERPO Y SU TRAJE SON
EL SITIO Y LOS MATERIALES
EN EL CUAL Y CON LOS
CUALES HA DE EDIFICARSE
EL EDIFICIO EMBELLECIDO
DE SU PERSONA.

CARLYLE/Sartor Resartus



ROPAS
Ruddoff

SUCURSALES: SANTIAGO - VALPARAÍSO Y CONCEPCIÓN

Precio del ejemplar \$ 30 m/ch.