

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
REVISTA DE FOTOGRAFÍA

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



*Capilla Universitaria
Biblioteca Universitaria*

15



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1974

es 'mejor'. Al final la que tú has elegido pasa (*transit*). Servir a los hambrientos y a los sedientos, preparar lechos para que reposen, abrir la puerta a aquellos que piden hospitalidad, *omnia ista transeunt*. Tiempo vendrá en el cual ninguno tendrá hambre, sed, sueño; entonces tu cuidado te será quitado. María ha escogido la parte mejor, aquella que no le será nunca quitada. No le será quitada porque *contemplari elegit, Verbo vivere elegit . . . ipsum Verbum vita est*.⁵

(traducción de Priscilla Martínez)

⁵ Sermo 169, 17, Cfr. también Sermo 103. Todo dedicado a Martha y María.

UNA CONTEMPLACIÓN FILOSÓFICA SOBRE LA OBRA DE FAUSTO DE GOETHE

PROF. DR. FRITZ JOACHIM VON RINTELEN
Mainz, Alemania

LA POLARIDAD y los derrumbamientos de nuestro ser, que están motivados por una aspiración de realización de nosotros mismos, son los que se presentan ante todo en la obra de Fausto. Fundolf opina que Goethe escribió esto con un sentido de liberación. "Poetizar es sostener un juicio de uno mismo" (Ibsen). En este sentido ya es la obra de Fausto una confesión del propio Goethe, aunque la figura de Fausto permanezca independiente al del poeta ya que lucha constantemente contra ella y muestra su propia imagen aun en otras figuras. Goethe busca al demonio constituyente, mientras que Fausto se deja arrastrar por lo demoníaco. Ambos se comportan en forma diferente aunque los polos se atraigan. Muchas de las preguntas aquí expuestas tienen su significado también en la actualidad.

El Fausto es una excepción que repetidamente fracasa aun teniendo la mejor disposición. Es por eso que se nos presenta como una advertencia, ya que Goethe no invita a lo loco sino que exige un cambio orgánico, un conocimiento reflexionado, medido, una emoción en el sentido trascendental. Pero la emoción interna que embarga al Fausto es al mismo tiempo la de Goethe; es en sí la del hombre como fundamento de toda pasión que evoluciona la vida. Nunca llegamos al final de la meta. "Esta vida es un constante cambio, no es un estar tranquilo, sino un ensayo constante" (Lutero). Estar estático tampoco es lo adecuado para Fausto. "Porque con el estatificarme no busco mi cura: El estremecimiento de la humanidad es su mejor parte" (Fausto 6271). "Sólo soy un caminante"; esto lo dice ya Goethe en el Werther. Al éxito se antepone un momento. "Es imposible permanecer en lo perfecto".¹ La polari-

¹ Jubiläumsausgabe Cotta — C.34:17: *Winckellmann zur Kunts, Vorrede*, 1804.

dad de la vida no permite una pura —digamos— clásica estatificación. Esta se lleva acabo en intervalos que permiten la entrega, la delicia, la sublevación, el desaparecer, la carga y el hundimiento. “Y mientras que esto no lo experimentes/ muere y cambia./ Sólo serás un triste huésped/ en la oscura tierra” (Divan, C. e. 5, 16).

La pregunta trascendental en el Fausto y en sí en el propio Goethe, trata sobre la propia estima en la posibilidad de encontrar en la vida una única satisfacción. Sin un sentido todo se convierte en la nada. El hombre tiene según Goethe un derecho natural de ver en la vida un sentido. El susodicho pensamiento moderno ya no es digno de crédito, ya que según él las reservas racionales se han puesto en tela de duda. Aunque se inicie hoy un nuevo comienzo. Así se habla según Gabriel Marcel de una “angustia” como una relación dialéctica hacia el optimismo ocasionado por el avance técnico.² Se conoce una angustia creativa que en sí es una mentira cuando no existen reservas íntimas que ayuden al éxito y a la superación.

Al mismo tiempo Fausto nos trasmite una verdad impresionante, ya que entre más peligros encuentre el hombre más tiende a elevarse espiritualmente. Es entonces cuando se puede medir la miseria del hombre (Pascal La naturaleza de Fausto es la mezcla de dos almas; la una tiende a las realidades bajas y está bajo el influjo de Mefistófeles (ver Phorkas en *Fausto II*), mientras que la otra lo lleva a lo ilimitado, lo infinito y a terminar por último en la insatisfacción. En principio él es el objeto de los demonios. Pero el llamado interior permanece como una fuerza antagonica que no le evita ni la lucha ni el dolor. Es así como se convierte en un ser “inhumano” al que le falta la tranquilidad y que en todo momento permanece insatisfecho (11452). “Solamente he corrido por el mundo/ aceptaba cualquier deseo” para caer por último en el anhelo “y dejarme llevar por lo eterno” (11434, 11447).

Pero debido a esta constante confusión no le es posible a Fausto encontrar una claridad. Esta confusión lo ata cada vez más a Mefistófeles para apartarlo, como más adelante se sabe, de la verdadera humanidad del hombre. Fausto se une, según Goethe, con el “diablo”, como lo antagonico a Dios. La verdadera humanidad se aparta para negar con la ayuda de lo simplemente elemental el orden cósmico. Es así como no sólo se encuentra bajo el influjo ambivalente de la naturaleza, sino también de la magia. Reinhold Schneider advierte a lo que a nosotros mismos nos concierne, como es lo siempre atemorizante en el Fausto; o sea lo que nos tiende a la nada, para tan usada en nuestros días. Por lo tanto no es justificable decir: “que así como el Quijote

² *Positions et approches concretes du mystere ontologique*, p. 480 (Philos. Jahrb. 59, 8, 1949).

es una crítica a los españoles, el Fausto es una crítica del alemán”.³ Goethe no parece en principio que desee dar una imagen adecuada del ser humano en Fausto, que refleja un dinamismo sin ninguna norma, del que hoy en día se habla; pero al mismo tiempo hay que agregar que en Fausto se encuentra aún en forma latente algo positivo, ya que nos aparece como un ser malvado como se ve en Mefistófeles. En Fausto se notará el compromiso íntimo hacia un sentido de sublevación aun tomando en cuenta los peligros que ocasiona la magia. El permanece ante Mefistófeles con una dimensión de superación al exclamar: “Si yo pudiera apartar de mi camino la magia... Valdría la pena ser un hombre” (11404, comparar 1526).

Es así como se expresa su íntima tendencia y vemos a Fausto con sus ímpetus ambivalentes. Su tendencia parte, en principio, de un querer titánico hacia un conocimiento más íntimo de la grandeza divina y sobrenatural, para entregarse luego al mundo del amor y de la felicidad. Este ritmo se repite en la segunda parte del Fausto a través de una elevación, de tipo estético, al ideal clásico de la belleza (Helena) para entregarse sin límites al poder productivo que exige la comunidad. “Este mundo todavía da lugar a grandes hazañas” (10182). Si al principio de la segunda parte, a Fausto le es concedida una renovación en el sueño, sin tomar en cuenta la culpabilidad, vuelve en principio su mirada a la cúspide de las montañas con las siguientes palabras que veneran el principio de la luz “divina”: “A ustedes les es permitido gozar en la mañana de la luz eterna/ que más tarde se vuelve a nosotros” (4697). Un brillo tan sublime se le presentará en la forma clásica de “la imagen divina hecha hombre” en Helena. Pero cuando esta imagen eterna se le pierde, ha sucedido lo más doloroso para Fausto y es entonces cuando se vuelva por completo al trabajo de su mundo interior.

Una gran comunidad es ahora atacada. Lo que se confronta a ella debe caer, y sin razón, destruida; así se destruirán las chozas de los dos viejos Philemón y Baucis, que son eliminados por completo. Cae nuevamente en las garras del poder y Kommerell afirma: “Técnico y poderoso hasta el último”.⁴ Pero Fausto dice: “Paga, tiente y apresada/ Con cada día que pasa quiero noticias/ como se exige del subyugado” (11554, s.). Es así como está apresado por una inquietud de progreso. En el último momento, ya ciego, se da cuenta de su osadía, aunque se tome en cuenta como lo último que tiene valor. “¿Podrá esto a la vida su última forma?”⁵ Esto nos pone con Goethe ante

³ REINOLD SCHNEIDER, *Fausts Rettung*, p. 17 (1946). Cgl. O. Veit, *Flucht vor der Freiheit* 306 f. (1947).

⁴ M. KOMMERELL, *Geist und Buchstabe der Dichtung*, p. 126 (1942). Vgl. B. v. Wiese, *Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel* 1, 190. 195 (1948).

⁵ EDUARD SPRANGER, *Goethes weltanschauung*, p. 245, 1946.

la pregunta trascendental: ¿Existe un valor eterno de la acción? ¿O requiere de una argumentación interna y moral con aspectos sobresalientes?

2. Ahora nos encontramos ante la pregunta fundamental que corre a lo largo de la obra del Fausto y por la que luchó el propio Goethe. ¿Existe un valor eterno de la acción? ¿No debe de estar siempre ligada a un ascenso intelectual? ¿No lleva un intento malogrado a trágicas consecuencias? Veamos ahora nuevamente cada una de las preguntas. Fausto dice: "Acción es todo, nada es la fama" (10188). Para el hombre verdadero la fiesta es la acción; esto se afirma en Pandora (C. 15.177). La euforia cae por sí misma. "¡Qué valor! ¡Qué prisa!" (9785) Goethe mismo ve la antinomia del simple obrar y el sentido de que debe ser superada. Hasta lo afirma en máximas y reflexiones: "El que obra nunca tiene conciencia, sólo tiene conciencia el que observa" (C. 4,212). "El sentido abre nuevos ámbitos, pero también paraliza; la acción anima, pero limita" (Lehrjahre 8,5.C. 18; 324). Goethe sabe que nuestra verdad fácilmente se convierte en una parodia de la idea, pero aun así busca la unión de sentido y acción como fundamento de verdadero valor humano, que debe aceptar como verdad las tensiones. Al mismo tiempo no conoce *agir sans espérance* (Sartre). La acción debe convertirse en una acción consciente, una acción interna, no externa, regida por la firme voluntad para alcanzar un carácter valorable.

Por eso Goethe no quiere el exceso —o sea la *hybris* del querer—, porque debido a eso se destruyó el fundamento de nuestra existencia y en el deshielo se carcomió cualquier comienzo. La razón y la acción con sentido deben alcanzar un equilibrio, aunque el hombre "anhele lo imposible" (7488). Sólo en ese momento "el que obra podrá estar siempre agradecido" (183). Esto también se refiere al total de la naturaleza.

"Ella forma con regla toda figura,
y aún en lo grande no es por fuerza" (7863).

Esto cabe también para Fausto, que al final de cuentas no pretende la acción por sí misma; porque si así fuera, no lo llevarían sus innumerables desilusiones a una continua desesperación, sino que la acción debe ocurrir, al final de la segunda parte del Fausto, como un obrar con sentido. Si en el Fausto se habla continuamente de "palabra, sentido, fuerza y acción" diciendo él mismo "y al principio fue la acción" (1237) se debe a esta aparente sucesión de valores que de nuevo ponen en tela de duda al propio Goethe. El hacer es un "hacer reflexionado", o sea que el hombre debe obedecer la voluntad de su razón, de allí que "el hombre no será feliz hasta que no lo circunde su aspiración trascendental" (Lehrjahre 8;5.C.18;328).

Para esto se requiere una tendencia intelectual y quisiéramos hablar aquí de una tendencia vertical, como lo veremos más adelante. "Observar, saber, suponer, y creer", con estos cuernos de la abundancia debe lanzarse el hombre al universo y así descubrir lo que busca (an.v.3.5.1827). El observar parte ya de su unificación con el sentido. Nos guarda ante la vana intelectualidad de un Wagner en la obra del Fausto, así como el ver intelectual nos abre "la mirada al sentido de las cosas", en lugar de que vayamos "tentaleando ciegamente". "Los ojos de la razón" ven con los ojos del cuerpo en unión siempre viva (C. 39;155). "Ved siempre con los ojos de la razón (Lehrjahre 8;8.C. 18334). Con tal actitud, dice ya Goethe en 1773", podrán pregonar llenos de razón con el lenguaje del intelecto, el secreto del mismo" (C.36;102).

Cabe ahora la pregunta de si la aspiración del Fausto lleva la misma tendencia. Cuántas veces se repite la palabra: "quién siempre trata de aspirar/ será salvado" (11936). Característicamente siempre se ha querido entender esto en un plano formal. No contesta Fausto al realizar el pacto con el diablo lo siguiente: "La aspiración de toda mi fuerza/ es precisamente lo que prometo" (1742). La aspiración como tal es un reflejo de la fuerza —es en sí un valor— pero unido a otros momentos. Todo depende del *contenido de la aspiración* en correspondencia con el sentido de la misma. Esto mismo se cambia grandemente en el Fausto. Por supuesto "el hombre vaga, mientras aspira" (317). De esta manera le contesta Fausto a Mefistófeles. "¿No fue apresada la razón del hombre sin su aspiración a partir de un semejante?" (1675). Cabe ahora la duda si estamos de acuerdo con Fausto en sus aspiraciones hacia gradaciones interiores y lo seguimos alabando a pesar de su sed de dominio. En todo caso, Goethe expresa en su obra el Fausto, de un conocimiento obrante con tendencia hacia arriba a partir de una gradación que lleva a la superación: "En qué belleza del alma se grada la forma sagrada" (10064). Después de la muerte del Fausto esta elevación vertical se acentúa cada vez más. "Elevados a círculos cada vez más altos/ creced cada vez más inadvertidamente" (11918). "Elevación con ganancia total" (11799). "Aquí la vista está libre,/ la razón elevada" (119897). "Elévate a esferas más altas" (12094).

Pero la relación entre el hacer y la elevación racional siempre está amenazada. "Quisiste alcanzar lo más bello,/ pero no te fue posible" (9929). Así las tensiones de la vida humana se ponen en prueba y en momentos desfallecen sin que también les sea posible elevarse nuevamente. Una existencia fuerte puede llevar al hombre a través de momentos trágicos a la fuente perenne del amor, esto se palpa claramente en el Fausto y es por ello que se alcanza la purificación y la superación. Es precisamente aquí donde se ha sobrepasado el ser fáustico del hombre.

Goethe ve por lo tanto el no poder abstenerse de lo trágico (ver Ephigenia), así como de la culpabilidad, aunque así lo trate, para lograr con ello lo abismático de la vida así como el reino de lo que niega lo divino. “¡Oh pena! ¡Pena! ¡Que te inicias antes del tiempo del suicidio, déjame!” Esto ya se exclama en la obra del Egmont (C. 11;319). Pero Goethe deja que la esperanza obre. Tal vez vio en el periodo clásico el aspecto de una armonía cósmica sin turbaciones, pero no deja de ser una armonía de añoranza, tomando en cuenta los dolorosos descalabros de la perdición que él mismo vivió. Cada vez vuelve a caer Fausto en la duda que le ocasiona la culpabilidad. Pero aun así “la naturaleza obra con el derecho de madre” y cuida de que no se pierda totalmente. Al mismo tiempo la profundidad de la tragedia media como una catarsis, una purificación de la razón que lo abre a las verdades sobrehumanas que bajan, ya al final de la obra, desde las alturas. Es así como se puede dar una sublimación de lo trágico, que no es como en Jaspers, eterna.⁶ Esto sólo lo logra la literatura de Goethe como se palpa en la segunda parte del Fausto. Así se realiza un estado de seguridad, una sublimación que alcanza un sentido de lo trágico, penetrante hasta los recovecos más profundos del alma, como una defensa libertadora del hombre en su destino racional, que en Goethe no se señala como un caos o un miedo a lo que no tiene sentido. En él no vemos un absoluto patraguismo porque existe la probabilidad de poder dominar los riesgos demoníacos y tomar sobre sí responsabilidades confiando en poderes sobrenaturales.

Tomando en cuenta lo que Goethe nos dice, deberíamos afirmar que nos encontramos, a pesar de lo trágico, en una relación de sentido subjetiva, a la que nos debemos enfrentar con poderes que destruyen y que parten de nuestra propia fragilidad. Nos podrán arrastrar a la perdición con culpa o sin ella. De esta manera vemos el mundo de la razón en comparación con la vida que se lleva acabo (ver Tasse). Precisamente lo intrascendente, el héroe, obra como un pararrayos contra los peligrosos poderes, debido a que él quiere más que otros y esa demasía lo enreda en la culpabilidad. A esto sólo le resta una *elevación racional* que parte de la caída a las últimas cosas y esto lo palpamos en la última escena. Por eso formulamos ahora la pregunta: en qué momento fue posible una sublimación o una salvación.

3. Está claro que Goethe incluyó un motivo de salvación en su obra. De esto ya se habla en el Werther, en la tragedia del Mignon, en las leyendas (sacrificio de sí mismo) y en las leyendas Poriales. Según el conocido investigador de Goethe, Steiger, también se puede incluir aquí a la Ephigenia.

⁶ Vgl. Karl Jaspers, von der Wahrheit 945, 960 (1947). Unsere Zukunft und Goethe 576 (Die Wandlung 1947). H. Ehrenberg, Goethe. Der Mensch 149 (1949).

Ya en la parte primera del Fausto existe un reconocimiento de la salvación cuando se dice: “está salvada”; es la experiencia de un poder salvador. Orgánicamente pertenece al todo, pero se cumplen sólo hasta el final de la segunda parte. Ya Goethe responde a Eckermann (5.5.1827) “que sea salvado el hombre que a partir de grandes perturbaciones tienda siempre a una superación”. Es fácil decir cuando Trunz afirma que las palabras “que del mal se salven alegres”, sólo tengan el significado de “desligar” o “desatar”.⁷ Por supuesto que también aquí se habla de un liberar (“líbrate de la opresión del mundo”), de lo restrictivo, de lo rastrero, para elevarte libremente a las alturas y ser digno como “miembro de un mundo racional”, no sólo una libertad que anule el sentido. No importa cual sea nuestro punto de vista, no cabe más que atender a las palabras de Goethe. Ya Erich Franz habla de una salvación de la culpa como regreso a la pura humanidad y liberación de los poderes demoníacos y así obtener un estado más cabal.⁸ Pero preguntémosnos primeramente ¿a causa de qué se debe salvar Fausto? Se salva a partir de su naturaleza apremiante que a pesar de las fuerzas dadas padece de una ceguera que lo lleva a la razón libertadora. Pero que a partir de la dualidad humana, que restringe el temor a la muerte, sobreviene el no sentirse realizado, el que algún mal ha de sobrevenir, lo que causa una inseguridad en la que nos encontramos todos los aquí vivientes, sobretodo cuando nos intranquilizan las preguntas acerca del valor y sentido de nuestra existencia.

Pero esto no significa para Goethe una renuncia a la naturaleza; más bien ama “la naturaleza divina”, el brillo de la vida, aclama la alegría que nos eleva —como se lo enseñó Spinoza— a una participación más efectiva de la naturaleza divina. El ve que la belleza puede tener mayor fuerza que lo terrible, porque entiende todo según la gradación de Plotino. Esto de ninguna manera anula a que Fausto dialogue con la preocupación o los pendientes dados, del camino desviado y los naturales problemas de la vida.

Fausto quiere ser salvado de los *poderes del mal* y de la pena subyugante del sentido. Con esto penetramos al ámbito cercado de la vida, del alma humana llena de tensiones y culpabilidades. Sólo cuando al hombre en repetidas ocasiones le es posible sucumbir, le es dada la salvación. De tal manera surge la discrepancia entre lo realizable y lo que se debería de realizar; a partir de ello surge la pena y el sufrimiento del corazón. Pero junto a los peligros de la naturaleza aparecen también los de la razón cuando no están bien condicionados. Fausto también quiere ser liberado del deseo a lejanías inalcanzables, casi podría decirse a lejanías románticas que sobrepasan las fronteras de la

⁷ *Kommentar zu Goethes Faust*, 629 (Hamburger Goetheausgabe III, 1949).

⁸ ERICH FRANZ, *Mensch und Dämon Goethes Faust*, 161, 1953.

insatisfacción del eterno buscar. Pero precisamente este deseo "es el impulso íntimo del ser atado a lo terreno, aunque esté sobre la tierra repatriado busca lo permanente", ya que es condición preliminar para la salvación.⁹ De allí que Goethe tiende hacia una sublimación del hombre, consciente de la estrechez de todo anhelo y buscando cada vez más el origen prístino del hombre. Por lo tanto, Fausto será liberado del anhelo ilimitado; expresará "por fin permanezco". Esto es lo que quería Goethe señalarnos, mostrarnos los límites del hombre, para por este medio aclararnos la *naturaleza del hombre*.

4. ¿Por qué ahora pudo ser salvado Fausto? Esta pregunta es la más difícil de contestar y será contestada en varias formas. Será discutida la apuesta que Mefistófeles realiza con Fausto. Fausto se confía a su compañero Mefistófeles, así como a su guía y su ayuda: "De momento diré:/ Permanece,/ ¡eres tan bello!/ Luego podrás tomarme en tus garras/ y con gusto me perderé" (1899). Pero antes se le pide una condición a Fausto: "Mientras que yo me recuesto en mi cama de flojo/ tú con gusto me podrás engañar, ésto será para mí el último día". Pero cuando expresa "por fin permanezco" (11581), antes de su muerte, no se le exige que se realicen los placeres mundanos; más bien quiere permanecer trabajando. La apuesta sólo la había perdido a la mitad, esto el mismo Goethe se lo confiesa a Schubert el 3 de febrero de 1820. El quiere "permanecer" en el "momento", pero sujeto a grandes metas y no para placeres mundanos. Esto será el motivo de que se hable de una superación, aunque la palabra "momento" tenga doble sentido. ¿Se hablará aquí sólo de una satisfacción que al final no lleva a ninguna felicidad? Aunque hay que tomar en cuenta que ya para Goethe "un momento realizado" tiene un sentido perenne. El octagenario olímpico dice:

"Entonces el pasado continúa.

Lo que viene tiene vida.

El momento es eternidad" (Vermächtnis 1829).

Nos adelantamos a la superación del tiempo. Sólo el clásico Goethe podía afirmar esto. Su voluntad recia desea verdadera libertad así como verdadera salvación, que sólo el sentido racional del hombre puede "hacer permanente un momento" (das Göttliche, C.2;64). Por supuesto que aquí no se habla de un momento eterno, que será paradójico, ya que todo "lo pasajero es sólo una semejanza". Más bien la eternidad adquiere aquí el carácter de un llamado, de una señal trascendente, como opina Flintner.

Se supone aquí que Fausto ha negado la magia y se ha liberado de Mefistó-

⁹ GÜNTHER MÜLLER, *Geschichte der deutschen Seele*, 424, 1939.

feles. No le grita en la segunda parte: "¡Maldito...! ¡Víbora!" (3292) "¡Perro! Animal aborrecible" (en el Urfaust). Se deja llevar notoriamente por el influjo de los poderes bajos, aunque permita en la segunda parte el mal en contra de Philemon y Baucis. El se aparta del "diablo" y no cae en el mal; sólo así pudo ser salvado en el momento en que se arrepiente de su maldad: "en mi interior me molesta el maldito hecho" (11340). Hay la voluntad para un cambio.

5. Así pudo ser salvada, en el sentido de Goethe, "la entelequia" o sea la naturaleza del Fausto.¹⁰ Si Goethe se adhiere en el periodo del *Sturm und Drang* a la naturaleza humana del panteísmo, luego con Fausto a la magia y en la segunda parte de su obra Fausto a la pureza estética de la belleza, y por último, se adhiere al ímpetu sin límites del trabajo, aún en estas condiciones sobrepasa lo "maldito" (9952) y alcanza por último la ayuda divina a la hora de la muerte. De tal manera que Goethe le dice a Eckermann el 6 de junio de 1831: "En el Fausto mismo existe una tarea cada vez más sublime para alcanzar, por último, de El la ayuda y el amor eterno". Esto está en perfecta concordancia con los supuestos religiosos, ya que no alcanzamos la salvación sin la gracia divina. Fue difícil entender estas palabras en el sentido de una salvación vital de la naturaleza.

Cuando aparece Fausto, al final, como el hijo descarriado, se unifican culpabilidad con desmoralización; es así como la posibilidad de salvación se convierte en la digna salvación, ya que su ser interior aparece cada vez más motivando por lo tanto al eros que será llevado por la fuerza del amor a las alturas. Pero los valores trascendentales de la salvación se unen sólo hasta la muerte del Fausto. Por medio del amor se inicia la tragedia del Fausto al final de un carácter específicamente mítico y sobrenatural. Así Goethe expresa al final del verso 11824: Ellos (el coro de ángeles) se elevan, llevándose la inmortalidad del Fausto, su entelequia. Ya así se expresa en Dios y Bajadare (1797).

*"Inmortales elevan niños perdidos
con brazos ardientes al cielo."*

6. ¿Debido a qué pudo ser salvado Fausto? Esto ya había sido expresado, por medio del *amor divino*. ¿Es este amor sólo un olvidarse curativo, como al principio de la segunda parte, o es un amor cósmico de naturaleza humana en todo su sentido? Esto significaría de momento muy poco. El investigador

¹⁰ Zur Entelechie am 1. Sept. 1828 zu Eckermann.

de Goethe, Kommerell, opina: "Es mejor tomar la gracia en su sentido estricto".¹¹ Significa al mismo tiempo libertad a las alturas; casi se podría hablar de un secreto trascendentalmente cósmico, no importando la relación de Goethe con Dios, porque lo que interesa es la parte humana trascendental. Por supuesto que aquí no se puede hablar, en sentido cristiano, de una gracia trascendental o de una relación personal con lo divino, sino más bien se nos viene a la mente un amor de tipo intelectual y espiritual, a la Spinoza. Tanto Spinoza como Plotino impresionaron durante un tiempo a Goethe. Plotino parte de una divinidad única en la cual el eros es como un amor desbordante en el "perilampus" para convertirse en una luz metafísica (Enneaden V,2.1. und V.5). Si sólo se viera esto como poder de la naturaleza sin ningún valor, entonces valdría eliminar todo lo expresado por Goethe. Guiado y socorrido por una "mano divina" penetramos junto con Fausto a las esferas más elevadas que Goethe haya podido expresar. Sólo un "amor divino" puede libertar la entelequia humana o sea el núcleo de la personalidad humana de lo terreno (Spranger). Fausto está rodeado del "coro real de los espíritus" (12084) y llevado hacia las alturas *in excelcis*. "Brillo de las estrellas duraderas, núcleo del amor divino" (11864).

Siguen las palabras: "cargadas con la inmortalidad del Fausto".

"Salvado está el miembro sagrado
del mal en el mundo de los espíritus:
El que siempre con ánimos tiende hacia las alturas,
¡a ese lo podemos salvar!
Y habrá participado del amor divino,
salvado lo alabará la comunidad divina
y con cariño lo recibirá" (11934 f.).

Según Korff, Fausto ha alcanzado, después de haber atravesado la vida activamente, las esferas divinas con un "trabajo puro". Esto corresponde a la forma tardía de ver Goethe lo divino ante todo en el cuidado amoroso de una mujer (ver Makarie, Efigenia, Otilia y otras). No se había dirigido ya Margarita en parte primera a la "mater dolorosa": "Oh, dirige tu mirada, madre dolorosa, en mi pena" (3587). Asimismo, al final, dice: "Inclina, divina mujer, tu mirada a mi felicidad" (12069) y las últimas palabras son: "Lo subyugante de la mujer, atrae."

De esta manera la madre gloriosa se convierte en expresión de sublime

¹¹ Kommerell 129.

divinidad y fuerza suprema: Virgen, pura en el más bello sentido, / madre sublime / reina por nosotros elegida / semejante a los dioses" (12009).

Todo esto lo toma Goethe como símbolo, como cifra, para entregarnos lo inalcanzable. Según Obenauer fue "tan grande" para alabar formas de la vida religiosa, así como en una obra tardía "Divan", que habla con tal comprensión sobre la majestad de Allah.¹² Así dice a Eckermann el 6 de junio de 1831: "que me pueda perder en lo vago en cosas de tanta trascendencia". De allí que sus intenciones fueron darle a estas formas la fuerza bienhechora.

7. ¿Cuál es el resultado de la sublimación del Fausto? Se lleva a cabo una especie de desvalorización y deshumanización (Gundolf) y toda culpa queda anulada.¹³ Y se realiza un regreso humano al hogar, mientras que una divinización y un titanismo se han sobrepuesto. Esto adquiere su verdadero sentido casi al final de su estancia terrena. Penetramos a un ámbito más elevado con las características de falta de temporalidad, eternidad, sentido del Ser, así como belleza, verdad, bondad y amor; pero también existen penalidad, pesadez terrena, enfermedad y restricciones intrascendentes que han podido sobreponer. Si se ha podido decir: "todo lo pasajero es sólo una semejanza" (C.14,286), esto se ha podido decir cuando se restringe a uno mismo, en donde lo temporal sólo tiene un parecido. Se puede repetir esto con Nadler: sólo se realiza la humanidad cuando encuentra la perfección en el amor.¹⁴ Es al mismo tiempo una ordenación en la armonía cósmica. Es entonces cuando se sostiene el pensamiento del amor, señalado a través de todas las esferas de la existencia. Lo que alguien ama verdaderamente se convierte en parte de él mismo. Se inicia aquí un movimiento trascendental, con propiedades únicas para el alma, ya que ésta desea con vehemencia un regreso a la existencia interior. "Sólo en el interior. La luz está clara" (11500); ésto lo expresa Fausto después de que se queda ciego. De esta manera Fausto puede penetrar a las alturas del intelecto, ya que aquí se propiona todo, aunque parezca un misterio. Algo semejante, aunque no tan acequible y un tanto vago, sucede hoy cuando se habla de "abierto" y "limpio", aunque con características diferentes. Lo decisivo será la dirección hacia lo vertical frente a lo horizontal: "la razón tiende hacia las alturas, donde permanece eternamente" (Pensamientos de Howard, 1800; C.2.256). "Elevaos a círculos cada vez más altos, / Creced siempre sin daros cuenta, / como siempre en sentido puro / la presencia de Dios se acentúa" (11918).

Es así como se muestra un trasfondo trascendental. Koch opina que un

¹² OBENAUER, K. J., *Goethe und sein Verhältnis zur Religion*, 159, 1937.

¹³ GUNDOLF, F., *Goethe* 123, 745, 1922.

¹⁴ NADLER, J., *Goethe, Gott, Gottmensch, Mensch* 34 (Gloria Dei 1949).

Goethe se imaginaba un cristianismo temprano, apocastásico, pudiendo decir también una epistrófe de tipo plotínico (Ver Dichtung und Wahrheit 11,8C. 23;). Esto mismo se puede referir a Mefistófeles, cuando dice del "Señor" en el prólogo: "Y cuidame de no romper con él". Comparemos ahora a Goethe con Dante o con Buenaventura; en su *Itinerarium mentis in Deum* se presencia una diferencia marcada. Al penetrar en el mundo de las alturas no existe en Goethe una relación con un Dios amigable, sino la conservación de las fuerzas cósmicas en la entelequia del Fausto, que nuevamente habrán de obrar. Aquí Goethe no se expresa abiertamente. Pero vale la pena señalar que el hombre no quiere permanecer en un anonimato y perder de esta manera su propia función. Es así como esta visión trasciende a lo que Heidegger pudo afirmar como el regreso a lo curativo, como lo sagrado, "el proceso de lo sagrado como la cercanía al origen".

Cabe afirmar que Goethe se abrió, ya en la plena madurez, a experiencias místicas.¹⁵ Toda mística —dice Goethe— es un trascender y un resolver del objeto, que se creyó haberse dejado atrás, pero que no significa anulación de todo lo que tenga significado.¹⁶ Pues ya se expresan las últimas palabras del Fausto en un *chorus mysticus*.

8. Pero preguntémosnos por último sobre la imagen del hombre que Goethe nos quiere entregar en la obra del Fausto. No les es posible ni a Fausto ni a Goethe apartarse de los poderes demoníacos, pero la imagen de su mundo no se destruye. Es por eso que el hombre no debe titubear, aun en nuestros días, cuando aparecen épocas de inseguridad y él mismo se sienta inseguro, sino "permanecer seguro en sus puntos de vista". Así debe encontrar nuestra existencia una correspondiente naturaleza en un espíritu vivo, no en lo abstracto, y confiar de tal manera en la vida para no perder la imagen prístina. El hombre es el representante del sentido, por lo que alcanza un rango único. Bajo este aspecto se convierte en el núcleo del ser y su meta debería ser la armonía entre fuerzas contrarias, al unísono de energías sensoriales-psíquicas y espirituales. Esto es difícil de lograr, como le sucede al Fausto. Aún así su entelequia permanece eternamente en tal forma que alcanza una ética del amor viviente. Esto corresponde al ideal clásico de Goethe.

La tragedia del Fausto nos entrega precisamente a un hombre dinámico y decidido, enfrentándose a una falta de realización y que se deja llevar, debido a las tensiones, por fuerzas ajenas a lo divino. La tranquilidad clásica ya no le es dada. Lo demoníaco que lo impulsa rechaza la voluntad moral en todos sus ámbitos, debido al deslumbramiento. El destino del hombre está tramado

¹⁵ KOCH, J., *Goethe und Plotin*, 199, 1925.

¹⁶ *Marximen und Reflexionen* Nr. 336 (vgl. Ausgabe Hecker, Goethesges. XXI, 1907).

por fuerzas que no sólo llevan a la realización sino también a la destrucción. En muchos momentos no se logra el equilibrio en unión a una confianza espiritual y elevada. El destino del Fausto nos enseña que debemos llegar a una reflexión y rectificación.

Pero entre más nos embargue este entendimiento de que lo verdadero es una parodia a la idea misma, y nos sobrecoja la tensión de nuestra existencia así como la conmoción trágica, más pronto nos preguntamos sobre el valor sobrenatural de nuestra vida para entrar de tal manera en un conflicto con la existencia trascendental. Esta situación pone a Fausto sobre la última decisión. ¿Se logra entonces un equilibrio en unión con la fuerza espiritual? Si no es así, aparecerá una angustia del espíritu sin sentido, como se ha visto en la historia de los pueblos. Es entonces cuando se exime al espíritu de su natural oxígeno y permanece sólo la acción desconsiderada así como el provecho propio en conexión con el poder y el egoísmo. En tales momentos pobres y oscuros aparece un extrañamiento del hombre en relación a su propio destino y un alejamiento de lo divino a lo cual se refiere Heidegger en relación a nuestra época.

Para Goethe la eterna patria del hombre se encuentra en el espíritu vivo y atado a la naturaleza. No se aparta del sentido verdadero de la existencia y muestra una absoluta redención. No se aparta de una imagen sobrenatural como se ve al final de la segunda parte de la obra del Fausto. Esto posibilita al reconocimiento del rango más elevado y espiritual, la posibilidad de una superación, y la exigencia a lo espiritual no se pierde. Por lo tanto, el espíritu amante se convierte en un espíritu viviente y activo con realidades recíprocas, regido por verdades liberadoras que median una opinión propia. Por supuesto esto se muestra en Goethe mediante ejemplos o imágenes para alcanzar una espiritualidad interior.

"Y de tu espíritu alto vuelo
ya encuentra una semejanza suficiente en la imagen".

(Proemium)

Pero el hombre no podrá sobreponerse a su propia atadura al mundo ni a las barreras que le ocasionan su culpabilidad, si no le es posible, como en el Fausto, alcanzar una elevación espiritual. Con esto penetramos a un ámbito más profundo, que fueron las propias experiencias místicas del Goethe ya en edad avanzada. Sólo nuestra atadura a la naturaleza podrá unificarse con el espíritu en una acción de amor. De tal manera el hombre podrá convertirse en una "semejanza del espíritu eterno".

Ahora se podrán romper las barreras del mundo a pesar de nuestra falta de realización y nuestras propias limitaciones, como nos lo muestra la última parte de la obra *Fausto*. Su potencia espiritual permanecerá como una entelequia intachable que ya no será romántica o limitadamente clásica. Alcanzará su elevación existencial según el grado de fuerza interior. Es entonces cuando se habrán realizado, en el sentido de Goethe, todos los peldaños de la existencia hasta su máxima intensidad. Con el poder del amor este movimiento alcanzará su suficiencia así como su última realidad. Haber podido expresar esto en la obra del *Fausto*, habrá sido para Goethe su más íntimo deseo.

ITINERARIO EXISTENCIAL DE GASTON BERGER: DE LA FENOMENOLOGÍA A LA PERSPECTIVA.

ZDENEK KOURÍM
Gidy, Francia.

1. LA VOCACIÓN FILOSÓFICA

SI HAY MUCHOS hombres que "hacen" filosofía escribiendo tratados sobre los temas tradicionalmente considerados como filosóficos, enseñándola por la palabra o/y —en caso extremo, pero en nuestros días cada vez más frecuente— por el compromiso personal de acción-actuación política, hay sin duda pocos cuya primera motivación fundamental tenga ya el sello de la misma filosofía. Es decir, que raros, si no rarísimos, son los que escogieron lo incómodo de una continua tensión espiritual por empuje vital conscientemente aceptado y asumido, que optaron deliberadamente en favor de la dificultad del ser. Puede sostenerse la opinión de que sólo a ellos debería otorgarse el título hoy desvalorizado de filósofos.

En todo caso, Gaston Berger pertenecía incontestablemente a esta clase de hombres, y la frase de su discurso de apertura al IX Congreso de las Sociedades de Filosofía de lengua francesa constituye algo más que la enunciación de una verdad descubierta. Cuando dice que "la filosofía es la único serio",¹ expresa a la vez su credo y la intención formadora de su existir, que se actualiza al través de una vida filosófica, la de G. Berger. En este punto concuerdan todos los testimonios de sus contemporáneos, los cuales subrayan la identificación del hombre con su tarea;² la obra que sigue vigente como

¹ Cit. por R. Mucchielli: *La philosophie et la vie*, en *Les Etudes Philosophiques*, 4, París, 1961, p. 364.

² Cfr. por ej.: J. BOURBON-BUSSET, *Gaston Berger*, in *Prospective*, 7, París, p. 6; MOROT-SIR E.,: *La mission du philosophe, in hommage à Gaston Berger*, Aix-en-Provence, Publication des Annales de la Faculté des Lettres, 1964, p. 33. Este colaborador de G. Berger escribe en otro lugar: "La realidad filosófica no es la filosofía, sino el