

PIDIENDO UN GOETHE DESDE DENTRO

CARTA A UN ALEMÁN

Me pide usted, querido amigo (1), algo sobre Goethe, con ocasión del centenario, y he hecho algunos esfuerzos para ver si podía satisfacer sus deseos. Hacía muchos años que no leía a Goethe —¿por qué?— y he vuelto a deslizarme por entre los tomos densos de sus obras completas. Pero pronto he comprendido que mi buena voluntad iba a fracasar, que no podría hacer lo que usted me pide. Por muchas razones: La primera, ésta: no estoy para centenarios. ¿Pero es que lo está usted? ¿Hay hoy algún europeo que se encuentre en la disposición adecuada para celebrar centenarios? Nos preocupa con demasiado rigor este 1932 para que podamos alojar en ninguna de sus fechas aquel 1832. No es esto, sin embargo, lo peor. Lo peor es que al hacerse tan problemática nuestra vida de 1932, lo más problemático de ella es precisamente su relación con el pasado. La gente no se da de ello clara cuenta, porque el presente y el futuro presentan siempre un dramatismo más espectacular. Pero es el caso que el presente y el futuro se han presentado al hombre muchas veces tanto o más difíciles y agrios que ahora. Lo que da a nuestra situación actual un carácter de insólita gravedad en los fastos humanos no radica tanto en esas dos dimensiones del tiempo como en la otra. Si el europeo hace con alguna perspicacia balance de su situación, advertirá que no desespera del presente ni del futuro, sino precisamente del pretérito.

(1) Estas páginas fueron escritas para la revista de Berlín *Die neue Rundschau*, que publicó un número dedicado a Goethe al mismo tiempo que la *Revista de Occidente*.

La vida es una operación que se hace hacia adelante. Se vive *desde* el porvenir, porque vivir consiste inexorablemente en un hacer, en un hacerse la vida de cada cual a sí misma. Es envaguecer la terrible realidad de que se trata llamar «acción» a ese «hacer». La «acción» es sólo el comienzo del «hacer». Es sólo el momento de decidir lo que se va a hacer, de decidirse. Está, pues, bien que se diga: *Am Anfang war die Tat* (1). Pero la vida no es sólo comienzo. El comienzo es ya el *ahora*. Y la vida es continuación, es pervivencia en el instante que va a llegar más allá del ahora. Por eso va angustiada bajo un imperativo ineludible de realización. No basta la acción, que es un mero decidirse uno —sino que es menester fabricar lo decidido, ejecutarlo, lograrlo. Esta exigencia de efectiva realización en el mundo, más allá de nuestra mera subjetividad e intención, es lo que expresa el «hacer». Ello nos obliga a buscar medios para pervivir, para ejecutar el futuro, y entonces descubrimos el pasado como arsenal de instrumentos, de medios, de recetas, de normas. El hombre que conserva la fe en el pasado no se asusta del porvenir, porque está seguro de encontrar en aquél la táctica, la vía, el método para sostenerse en el problemático mañana. El futuro es el horizonte de los problemas, el pasado la tierra firme de los métodos, de los caminos que creemos tener bajo nuestros pies. Piense usted, querido amigo, la terrible situación del hombre a quien de pronto el pasado, lo firme, se le vuelve problemático, se le vuelve abismo. Antes, lo peligroso parecía estar sólo delante de él en el azaroso futuro; ahora lo encuentra también a su espalda y bajo sus pies.

¿No nos pasa a nosotros algo de esto? Creíamos ser herederos de un pasado magnífico y que podíamos vivir de su renta. Al apretarnos ahora el porvenir un poco más fuertemente que solía en las últimas generaciones, miramos atrás buscando, como nos era habitual, las armas tradicionales; pero al tomarlas en la mano hallamos que son espadas de caña, gestos insuficientes, *atrezzo* teatral que se quiebra en el duro bronce de nuestro futuro, de nuestros problemas. Y súbitamente nos sentimos desheredados, sin tradición, indigentes, como recién llegados a la vida, sin precesores. Patricios llamaban los romanos a los hijos de alguien que podía testar y dejaba herencia. Los otros eran los proletarios, descendientes, pero no herederos. Nuestra herencia consistía en los métodos, es decir, en los clásicos. Pero la crisis europea, que es la crisis del mundo, puede diagnosticarse como una crisis de todo clasicismo. Tenemos la impresión de que

(1) En el principio era la acción.

los caminos tradicionales no nos sirven para resolver nuestros problemas. Sobre los clásicos se pueden seguir escribiendo libros indefinidamente. Lo más fácil que puede hacerse con una cosa es escribir un libro sobre ella. Lo difícil es vivir *de* ella. ¿Podemos vivir hoy de nuestros clásicos? ¿No padece hoy Europa una extraña proletarización espiritual?

El fracaso de la Universidad ante las necesidades actuales del hombre —el hecho tremendo de que en Europa haya dejado de ser la Universidad un *pouvoir spirituel*— es sólo una consecuencia de aquella crisis, porque la Universidad es clasicismo.

¿No son circunstancias tales las más opuestas al espíritu de los centenarios? En las fiestas del centenario el rico heredero repasa complacido el tesoro que los siglos han ido destilando. Pero es triste, depresivo, repasar un tesoro de monedas depreciadas. No sirve tal ocupación para otra cosa que confirmarnos la insuficiencia del clásico. A la luz cruda, exigente, inexorable de la presente urgencia vital, la figura del clásico se descompone en meras frases y aspavientos. En estos últimos meses hemos celebrado los centenarios de dos gigantes —San Agustín, Hegel— y el resultado ha sido deplorable. Ni sobre uno ni sobre otro se ha podido publicar, con tal motivo, una sola página nutritiva y alentadora.

Nuestra disposición es precisamente inversa a la que pudiera inspirarnos actos de culto. En la hora del peligro, la vida sacude todo lo que en ella es inesencial, excrecencia, tejido adiposo, y procura desnudarse, reducirse a lo que es puro nervio, puro músculo. En esto radica la salvación de Europa— en la contracción a lo esencial.

La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición, es la cultura —un movimiento natatorio. Cuando la cultura no es más que eso, cumple su sentido y el humano asciende sobre su propio abismo. Pero diez siglos de continuidad cultural traen consigo, entre no pocas ventajas, el gran inconveniente de que el hombre se cree seguro, pierde la emoción del naufragio y su cultura se va cargando de obra parasitaria y linfática. Por esto tiene que sobrevenir alguna discontinuidad que renueve en el hombre la sensación de perdimiento, sustancia de su vida. Es preciso que fallen en torno de él todos los instrumentos flotadores, que no encuentre nada a que agarrarse. Entonces sus brazos volverán a agitarse salvadoramente.

La conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la

salvación. Por eso yo no creo más que en los pensamientos de los naufragos. Es preciso citar a los clásicos ante un tribunal de naufragos para que allí respondan ciertas preguntas perentorias que se refieren a la vida auténtica.

¿Qué figura haría Goethe ante ese tribunal? Pudiera sospecharse que es el más cuestionable de todos los clásicos, porque es el clásico en segunda potencia, el clásico que a su vez había vivido de los clásicos, el prototipo del heredero espiritual, cosa de que él mismo se dio tan clara cuenta; en suma, representa entre los clásicos el *patriocio*. Este hombre se ha sostenido con las rentas de todo el pasado. Su creación tiene no poco de mera administración de las riquezas recibidas, y por ello, en su obra como en su vida, no falta nunca esa facción filistea que posee siempre un administrador. Además, si todos los clásicos lo son, en definitiva, *para* la vida, éste pretende ser el artista de la vida, el clásico *de* la vida. Debe, pues, con más rigor que ninguno, justificarse *ante* la vida.

Como ve usted, en vez de enviarle algo para el centenario de Goethe, necesito más bien pedírselo yo a usted. La operación a que fuera preciso someter a Goethe es demasiado grave y de raíz para que pueda intentarla quien no es alemán. Atrévase usted a emprenderla. Alemania nos debe un buen libro sobre Goethe. Hasta ahora, el único legible es el de Simmel, aunque, como todos los de Simmel, es insuficiente, porque aquel agudo espíritu, especie de ardilla filosófica, no se hacía nunca problema del asunto que elegía, antes bien lo aceptaba como una plataforma para ejecutar sobre ella sus maravillosos ejercicios de análisis. Este ha sido, por otra parte, el defecto sustantivo de todos los libros alemanes sobre Goethe: el autor trabaja *sobre* Goethe, pero no se ha hecho de él cuestión, no lo ha puesto en cuestión, no ha trabajado por *debajo* de Goethe. Basta advertir la frecuencia con que emplean las palabras «genio», «titán» y demás vocablos sin perfil, que no usan ya más que los alemanes, para comprender que es todo ello estéril beatería goethiana. Intente usted lo contrario, querido amigo. Haga usted lo que Schiller nos proponía: tratar a Goethe «como a una casta orgullosa a quien hay que hacer un hijo para humillarla ante el mundo». Escribanos usted un Goethe para naufragos.

Ni creo que Goethe recusase esa reclamación ante un tribunal de vitales urgencias. Tal vez es lo más goethiano que con Goethe se puede hacer. ¿Hizo él otra cosa con lo demás, con todo lo demás? *Hic Rhodus, hic salta*. Aquí está la vida, aquí hay que danzar. Quien quiera salvar a Goethe, tiene que buscarlo por ahí.

Pero yo no veo que se pueda extraer hoy beneficio de su obra si no se plantea, en forma diferente de la usada, el problema de su vida. Las biografías de Goethe han sido elaboradas según una óptica monumental. Sus autores parecen haber recibido el encargo de esculpir una estatua para una plaza pública, o, viceversa, de componer guías para el turismo goethiano. Se trata, en definitiva, de andar *en torno* a Goethe. Por eso les importa esculpir una figura con forma exterior muy clara, sin problemas para el ojo, de grandes líneas. La óptica monumental tiene, por lo pronto, estos cuatro inconvenientes: es una visión solemne, desde fuera, a distancia y sin dinamismo genético. Este monumentalismo resalta tanto más cuanto mayor sea el número de anécdotas y detalles que el biógrafo nos comunique, porque la perspectiva macroscópica y distante en que está construída la figura no nos permite verlos en ella, entretejidos con su forma, y se nos quedan sin significación entre las manos.

El Goethe que yo postulo de usted deberá hacerse bajo una óptica inversa. Le pido a usted un Goethe desde dentro.

¿Desde dentro de quién? ¿De Goethe? Pero... ¿quién es Goethe? No sé si entiende usted bien mi pregunta. Intentaré aclararla. Si usted se pregunta a sí mismo, con rigor y perentoriedad: ¿Quién soy yo? —no ¿qué soy yo?, sino ¿quién es *ese yo* de que hablo a todas horas en mi existencia cotidiana?—, caerá usted en la cuenta del increíble descarrío en que ha caminado siempre la filosofía al llamar «yo» las cosas más extravagantes, pero nunca a eso que usted llama «yo» en su existencia cotidiana. Ese yo que es usted, amigo mío, no consiste en su cuerpo, pero tampoco en su alma, conciencia o carácter. Usted se ha encontrado con un cuerpo, con un alma, con un carácter determinados, lo mismo que se ha encontrado usted con una fortuna que le dejaron sus padres, con la tierra en que ha nacido y la sociedad humana en que se mueve. Como usted no es su hígado, sano o enfermo, no es usted tampoco su memoria, feliz o deficiente, ni su voluntad, recia o laxa, ni su inteligencia, aguda o roma. El yo que usted es se ha encontrado con estas *cosas* corporales o psíquicas al encontrarse viviendo. Usted es el que tiene que vivir *con* ellas, *mediante* ellas, y tal vez se pasa usted la vida protestando del alma con que ha sido usted dotado— de su falta de voluntad, por ejemplo—, como protesta usted de su mal estómago o del frío que hace en su país. El alma queda, pues, tan *fuera* del yo que es usted como el paisaje alrededor de su cuerpo. Si usted se empeña, diremos que su alma es, de las cosas con que usted se ha encontrado, la más próxima a usted, pero no es usted mismo. Hay

que aprender a libertarse de la sugestión tradicional que hace consistir siempre la realidad en alguna *cosa*, sea corporal, sea mental. Usted no es *cosa* ninguna, es simplemente el que tiene que vivir *con* las cosas, *entre* las cosas, el que tiene que vivir no una vida cualquiera, sino una vida determinada. No hay un vivir abstracto. Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es. Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior, en el sentido de independiente, a todas las ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad. Más aún, de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico *ser*, es nuestro destino. Nuestra voluntad es libre para *realizar o no* ese proyecto vital que últimamente somos, pero no puede corregirlo, cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo. Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse. El mundo en torno o nuestro propio carácter nos facilitan o dificultan más o menos esa realización. La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto.

Esta consideración nos permite dar a la biografía una estructura distinta de la usada. Hasta ahora, cuando ha sido más perspicaz, el biógrafo era un psicólogo. Tenía el don de entrar *dentro* del hombre y descubrir todo el aparato de relojería que forma el carácter y, en general, el alma de un sujeto. Lejos de mí desdeñar estas averiguaciones. La biografía necesita de la psicología como de la fisiología. Pero todo ello es pura información.

Es preciso superar el error por el cual venimos a pensar que la vida de un hombre pasa dentro de él y que, consecuentemente, se la puede reducir a pura psicología. ¡Bueno fuera que nuestra vida pasase dentro de nosotros! Entonces el vivir sería la cosa más fácil que se puede imaginar: sería flotar en el propio elemento. Pero la vida es lo más distante que puede pensarse de un hecho subjetivo. Es la realidad más objetiva de todas. Es encontrarse el yo del hombre sumergido precisamente en lo que no es él, en el puro *otro* que es su circunstancia. Vivir es ser fuera de sí —realizarse. El programa vital, que cada cual es irremediablemente, oprime la circunstancia para alojarse en ella. Esta unidad de dinamismo dramático entre ambos elementos —yo y mundo— es la vida. Forma, pues, un ámbito dentro del cual está la persona, el mundo y... el biógrafo. Porque ése es el verdadero *dentro* desde el cual quisiera yo que mi-

rase usted a Goethe. No el *dentro* de Goethe, sino el dentro de su vida, del drama de Goethe. No se trata de ver la vida de Goethe como Goethe la veía, con su visión *subjetiva*, sino entrando como biógrafo en el círculo mágico de esa existencia para asistir al tremendo acontecimiento objetivo que fue esa vida y del cual Goethe no era sino un ingrediente.

Nada merece tan propiamente ser llamado yo como ese personaje programático, porque de su peculiaridad depende el valor con que en nuestra vida queden calificadas todas *nuestras* cosas, nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestro carácter, nuestra circunstancia. Son nuestras por su relación favorable o desfavorable con aquel personaje que necesita realizarse. Por esta razón no puede decirse que dos hombres diferentes se encuentren en una misma situación. La disposición de las cosas en torno de ambos, que abstractamente parecería idéntica, responde de modo distinto al diferente destino íntimo que es cada uno de ellos. Yo soy una cierta individualísima presión sobre el mundo: el mundo es la resistencia no menos determinada e individual a aquella presión.

El hombre —esto es, su alma, sus dotes, su carácter, su cuerpo— es la suma de aparatos *con* que se vive y equivale, por tanto, a un actor encargado de representar aquel personaje que es su auténtico yo. Y aquí surge lo más sorprendente del drama vital: el hombre posee un amplio margen de libertad con respecto a su yo o destino. Puede negarse a realizarlo, puede ser infiel a sí mismo. Entonces su vida carece de autenticidad. Si por vocación no se entendiese solo, como es sólito, una forma genérica de la ocupación profesional y del *curriculum* civil, sino que significase un programa íntegro e individual de existencia, sería lo más claro decir que nuestro yo es nuestra vocación. Pues bien, podemos ser más o menos fieles a nuestra vocación y, consecuentemente, nuestra vida más o menos auténtica.

Considerada así la estructura de la vida humana, las cuestiones más importantes para una biografía serán estas dos que hasta ahora no han solido preocupar a los biógrafos. La primera consiste en determinar cuál era la vocación vital del biografiado, que acaso éste desconoció siempre. Toda vida es, más o menos, una ruina entre cuyos escombros tenemos que descubrir lo que la persona tenía que haber sido. Esto nos obliga a construirnos, como el físico construye sus «modelos», una vida imaginaria del individuo, el perfil de su existencia feliz, sobre el cual podemos luego dibujar las indentaciones, a veces enormes, que el destino exterior ha marcado.

Todos sentimos nuestra vida real como una esencial deformación, mayor o menor, de nuestra vida posible. La segunda cuestión es aquilatar la fidelidad del hombre a ese su destino singular, a su vida posible. Esto nos permite determinar la dosis de autenticidad de su vida efectiva.

Lo más interesante no es la lucha del hombre con el mundo, con su destino exterior, sino la lucha del hombre con su vocación. ¿Cómo se comporta frente a su inexorable vocación? ¿Se adscribe radicalmente a ella, o, por el contrario, es un desertor de ella y llena su existencia con sustitutivos de lo que hubiera sido su auténtica vida? Tal vez lo más trágico en la condición humana es que puede el hombre intentar suplantarse a sí mismo —es decir, falsificar su vida. ¿Se tiene noticia de ninguna otra realidad que pueda ser precisamente lo que no es, la negación de sí misma, el hueco de sí misma?

¿No cree usted que merecía la pena de construir una vida de Goethe desde este punto de vista que es el verdaderamente *interior*? El biógrafo aquí entra dentro del drama único que es cada vida, se siente sumergido en los puros dinamismos, placenteros y dolorosos, que constituyen la efectiva realidad de una existencia humana. Una vida mirada así, desde su intimidad, no tiene «forma». Nada visto desde su dentro la tiene. La forma es siempre el aspecto externo que una realidad ofrece al ojo cuando la contempla desde fuera, haciendo de ella mero objeto. Cuando algo es sólo objeto, es sólo aspecto para otro y no realidad para sí. La vida no puede ser mero objeto porque consiste precisamente en su ejecución, en ser efectivamente vivida y hallarse siempre inconclusa, indeterminada. No tolera ser contemplada desde fuera: el ojo tiene que trasladarse a ella y *hacer de la realidad misma su punto de vista*.

De la estatua de Goethe estamos un poco fatigados. Entre usted dentro de su drama —renunciando a la convencional y estéril belleza de su figura. Nuestro cuerpo visto desde dentro no tiene eso que se suele llamar forma y que es, en rigor, sólo forma externa y macroscópica; tiene sólo *feinerer Bau*, estructura microscópica de los tejidos y, en última instancia, puro dinamismo químico. Preséntenos usted un Goethe náufrago en su propia existencia, perdido en ella y que en cada instante ignora lo que va a ser de él —ese Goethe que se sentía a sí mismo «como una ostra mágica sobre la que transitan ondas extrañas».

¿No merece la pena de intentar algo parecido en un caso como éste? La fama o la calidad de la obra goethiana ha hecho que poseamos sobre su existencia más datos que tal vez sobre ningún otro

ser humano. Podemos, pues —es decir, puede usted, porque yo sé muy poco de Goethe—, trabajar *ex abundantia*.

Pero además hay otra razón que invita a hacer el ensayo precisamente con Goethe. Es él el hombre en quien por vez primera alborea la conciencia de que la vida humana es la lucha del hombre con su íntimo e individual destino, es decir, que la vida humana está constituida por el problema de sí misma, que su sustancia consiste no en algo que ya es —como la sustancia del filósofo griego, y más sutilmente, pero al cabo igualmente, la del filósofo idealista moderno—, sino en algo que tiene que hacerse a sí mismo, que no es, pues, *cosa*, sino absoluta y problemática *tarea*. Por eso le vemos constantemente inclinado sobre su propia vida. Tan trivial es atribuir esta obsesión a egoísmo como interpretarla «artísticamente» y presentarnos un Goethe que fabrica su propia estatua. El arte, todo arte, es entidad muy respetable, pero superficial y frívola, si se la compara con la terrible seriedad de la vida. Evitemos, pues, aludir ligeramente a un arte del vivir. Goethe se preocupa sin cesar de su vida sencillamente porque la vida es preocupación de sí misma (1). Al entreverlo se convierte en el primer contemporáneo,

(1) En el admirable libro de Heidegger titulado *Ser y tiempo*, y publicado en 1927, se llega a una definición de la vida próxima a ésta. No podría yo decir cuál es la proximidad entre la filosofía de Heidegger y la que ha inspirado siempre mis escritos, entre otras cosas, porque la obra de Heidegger no está aún concluida, ni, por otra parte, mis pensamientos adecuadamente desarrollados en forma *impresa*; pero necesito declarar que tengo con este autor una deuda muy escasa. Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros. Por ejemplo: la idea de la vida como inquietud, preocupación e inseguridad, y de la cultura como seguridad y preocupación por la seguridad, se halla literalmente en mi primera obra, *Meditaciones del Quijote*, publicada en ¡1914! —capítulo titulado «Cultura-seguridad», págs. 116-117. Más aún: allí se inicia ya la aplicación de este pensamiento a la historia de la filosofía y de la cultura en el caso particular y tan interesante para el tema como Platón. Lo mismo digo de la liberación del «sustancialismo», de toda «cosa» en la idea de ser —suponiendo que Heidegger haya llegado a ella como yo la expongo desde hace muchos años en cursos públicos y como está ya enunciada en el prólogo de ese mi primer libro, página 42, y desarrollada en las varias exposiciones del perspectivismo (si bien hoy prefiero a este término otros más dinámicos y menos intelectuales). La vida como enfrente del yo y *su* circunstancia (c. pág. 43), como «diálogo dinámico entre el individuo y el mundo» en hartos lugares. La estructura de la vida como futurición es el más insistente *leit motiv* de mis escritos, inspirado por cierto en cuestiones muy remotas del problema vital al que yo lo aplico —suscitadas por la lógica de Cohen. Asimismo: «en suma, la reabsorción de la circuns-

si usted quiere, en el primer romántico. Porque esto es lo que por debajo de las significaciones histórico-literarias quiere decir romanticismo: el descubrimiento preconceptual de que la vida no es una

tancia es el destino concreto del hombre, página 43, y la teoría del «fondo insobornable», que luego he llamado «yo auténtico». Hasta la interpretación de la verdad como *alétheia*, en el sentido etimológico de «descubrimiento, desvelación, quitar de un velo o cubridor», se halla en la página 80, con la agravante de que en este libro aparece ya el conocimiento bajo el nombre —¡tan hiperactual!— de «luz» y «claridad» como imperativo y misión incluso en la raíz de la *constitución del hombre*. Me limito a hacer, de una vez para siempre, estas advertencias, ya que en ocasiones me encuentro sorprendido con que ni siquiera los más próximos tienen una noción remota de lo que yo he pensado y escrito. Distráidos por mis imágenes, han resbalado sobre mis pensamientos. Debo enormemente a la filosofía alemana y espero que nadie me escatimará el reconocimiento de haber dado a mi labor, como una de sus facciones principales, la de aumentar la mente española con el torrente del tesoro intelectual germánico. Pero tal vez he exagerado este gesto y he ocultado demasiado mis propios y radicales hallazgos. Por ejemplo: «Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él». ¿De quién es esto? ¿De Heidegger, en 1927, o publicado por mí con fecha de diciembre de 1924 en *La Nación* de Buenos Aires, y luego en el tomo VII de *El Espectador* («El origen deportivo del Estado»)? Porque lo grave es que esa fórmula no es accidental, sino que se parte de ella —nada menos— para sugerir que la filosofía es consustancial con la vida humana, porque ésta necesita salir al «mundo», que ya en mis párrafos significa, no la suma de las cosas, sino el «horizonte» (*sic*) de totalidad *sobre* las cosas y distinto de ellas. Encontrar en esta nota datos como los que transcribo, tal vez avergüence un poco a jóvenes que de *buena fe* los ignoraban. Si se tratase de *mala fe*, la cosa no tendría importancia; lo grave para ellos es descubrir que de buena fe lo desconocían, y que, por tanto, se les convierte en problemática su propia buena fe. En rigor, todas estas observaciones se resumen en una que siempre he llamado y que ahora voy a enunciar lacónicamente. Yo he publicado un libro en 1923 que con cierta solemnidad —tal vez la madurez de mi existencia me invitaría hoy a no emplearla— se titula *El tema de nuestro tiempo*; en ese libro, con no menos solemnidad, se declara que el tema de nuestro tiempo consiste en reducir la razón pura a «razón vital». ¿Ha habido alguien que haya intentado, no ya extraer las consecuencias más inmediatas de esa frase, sino simplemente entender su significación? Se ha hablado siempre, no obstante mis protestas, de mi vitalismo; pero nadie ha intentado pensar juntas —como en esa fórmula se propone— las expresiones «razón» y «vital». Nadie, en suma, ha hablado de mi «racio-vitalismo». Y aun ahora, después de subrayarlo, ¿cuántos podrán entenderlo —entender la *Crítica de la razón vital* que en ese libro se anuncia?

Como he callado muchos años, volveré a callar otros muchos, sin más interrupción que esta rauda nota, la cual no hace estrictamente sino poner en la pista a toda buena fe distraída.

realidad que tropieza con más o menos problemas, sino que consiste exclusivamente en el problema de sí misma.

Claro es que Goethe nos desorienta porque su idea de la vida es biológica, botánica. Tiene de la vida una concepción externa, como la tuvo todo el pasado. Pero esto no significa sino que las ideas que un hombre se hace son superficiales a su verdad vital, preintelectual. Goethe piensa su vida bajo la imagen de una planta, pero la siente, la *es* como preocupación dramática por su propio ser.

Yo me temo que este botanismo del pensador Goethe le quite fertilidad para las urgencias del hombre actual. De otro modo, podríamos aprovechar no pocos de los términos que él usaba. Cuando tratando de contestar a la pregunta misma que antes he hecho, al angustioso ¿quién soy yo?, él se respondía: una *entelequia*, empleaba tal vez el vocablo mejor para designar ese proyecto vital, esa vocación inexorable en que nuestro auténtico yo consiste. Cada cual es «el que tiene que llegar a ser», aunque acaso no consiga ser nunca. ¿Se puede decir esto con una sola palabra, mejor que diciendo «entelequia»? Pero la vieja voz arrastra consigo una milenaria tradición biológica que le da un torpe sentido de Zoo extrinsecado, de fuerza orgánica insita mágicamente en el animal y en la planta. Goethe desvirtúa también la pregunta: ¿quién soy yo? en el sentido tradicional del ¿qué soy yo?

Mas por debajo de sus ideas oficiales sorprendemos a Goethe palpando afanosamente el misterio de ese yo auténtico que queda a la espalda de nuestra vida efectiva como su misteriosa raíz, como queda el puño a la espalda del dardo lanzado, y que no se puede concebir bajo ninguna de las categorías externas y cósmicas. Así en *Poesta y Realidad*: «Todos los hombres de buena casta sienten, conforme aumenta su cultura, que necesitan representar en el mundo doble papel, uno real y otro ideal, y en este sentimiento ha de buscarse el fundamento de todo lo que es noble. Cuál sea y en qué consista el real que nos es atribuído, lo experimentamos con sobrada claridad. En cambio, es muy raro que lleguemos a estar en claro por lo que hace al segundo. Por mucho que el hombre busque en la tierra o en el cielo, en el presente o en el futuro su superior destino, queda siempre entregado a una perenne vacilación, a un influjo externo que siempre le perturba, hasta que, una vez para siempre, se resuelve a declarar que lo recto es lo que le es conforme».

A ese yo que es nuestro proyecto vital, «el que tenemos que llegar a ser», se le llama aquí *Bestimmung*. Pero esta palabra padece siempre los mismos equívocos que «destino», *Schicksal*. ¿Qué es

nuestro destino, el íntimo o el externo, lo que tendríamos que ser o lo que nuestro carácter y el mundo nos obligan a ser? Por eso Goethe distingue entre el destino real, esto es, efectivo, y el destino ideal o superior, que es, por lo visto, el auténtico. El otro resulta de la deformación a que el mundo nos obliga «con su influjo siempre perturbador», que nos desorienta con respecto a nuestro verdadero destino.

Sin embargo, Goethe sigue aquí prisionero de la idea tradicional que confunde el yo que cada cual tiene que ser, quiera o no, con un yo normativo, genérico, que «debe ser» —el destino individual e ineludible, con el destino «ético» del hombre, que es sólo un pensamiento con que el hombre pretende justificar su existencia, con el sentido abstracto de la especie. Esta duplicidad y confusiónismo a que la tradición le somete, es causa de aquella «perenne vacilación» —*ewiges Schwanken*—, porque nuestro destino ético será siempre discutible, como todo lo que es «intelectual». Él siente que la norma ética originaria no puede ser una yuxtaposición a la vida, de la que ésta, en definitiva, puede prescindir. Entrevé que la vida es por sí ética, en un sentido más radical de este término; que en el hombre el imperativo forma parte de su propia realidad. El hombre cuya entelequia fuera ser ladrón *tiene* que serlo, aunque sus ideas morales se opongan a ello, repriman su incanjeable destino y logren que su vida efectiva sea de una correcta civilidad. La cosa es terrible, pero es innegable; el hombre que *tenía que ser ladrón* y, por virtuoso esfuerzo de su voluntad, ha conseguido no serlo, falsifica su vida (1). No se confunda, pues, el *deber ser* de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital, con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser. Todo lo intelectual y volitivo es secundario, es ya reacción provocada por nuestro ser radical. Si el intelecto humano funciona, es ya para resolver los problemas que le plantea su destino íntimo.

Por eso, al fin del párrafo, Goethe emerge de la confusión: «lo recto es lo que es conforme» al individuo (*was ihm gemäss ist*). El imperativo de la ética intelectual y abstracta queda sustituido por el íntimo, concreto, vital.

El hombre no reconoce su yo, su vocación singularísima, sino

(1) El problema decisivo es si, en efecto, el ser ladrón es una forma de auténtica humanidad, esto es, si existe el «ladrón nato» en un sentido mucho más radical que el de Lombroso.

por el gusto o el disgusto que en cada situación siente. La infelicidad le va avisando, como la aguja de un aparato registrador, cuándo su vida efectiva realiza su programa vital, su entelequia, y cuándo se desvía de ella. Así lo comunica a Eckermann en 1829: «El hombre está consignado, con todas sus preocupaciones y afanes hacia el exterior, hacia el mundo en torno, y ha de esforzarse en conocerlo y hacérselo servicial en la medida que para sus fines necesita. Pero de sí mismo sabe sólo cuándo goza y cuándo sufre, y sólo sus sufrimientos y sus goces le instruyen sobre sí mismo, le enseñan lo que ha de buscar y lo que ha de evitar. Por lo demás, es el hombre una naturaleza confusa; no sabe de dónde viene ni adónde va, sabe poco del mundo y, sobre todo, sabe poco de sí mismo».

Sólo sus sufrimientos y sus goces le instruyen sobre sí mismo. ¿Quién es ese «sí mismo» que sólo se aclara a posteriori, en el choque con lo que le va pasando? Evidentemente, es nuestra vida-proyecto, que, en el caso del sufrimiento, no coincide con nuestra vida efectiva: el hombre se dilacera, se escinde en dos —el que tenía que ser y el que resulta siendo. La dislocación se manifiesta en forma de dolor, de angustia, de enojo, de mal humor, de vacío; la coincidencia, en cambio, produce el prodigioso fenómeno de la felicidad.

Es sorprendente que no se haya subrayado la contradicción constante entre las *ideas* del pensador Goethe sobre el mundo —lo menos valioso en Goethe—, su optimismo spinozista, su *Naturfrömmigkeit*, su imagen botánica de la vida, según la cual todo en ella debía marchar sin angustia, sin dolorosa desorientación, según una dulce necesidad cósmica y su vida propia, incluyendo en ella su obra. Para la planta, el animal o la estrella, vivir es no tener duda alguna respecto a su propio ser. Ninguno de ellos tiene que decidir ahora lo que va a ser en el instante inmediato. Por eso su vida no es drama, sino... evolución. Pero la vida del hombre es todo lo contrario: es tener que decidir en cada instante lo que ha de hacer en el próximo y, para ello, tener que descubrir el plan mismo, el proyecto mismo de su ser. Es casi risible la mala inteligencia que ha habido sobre Goethe. Este hombre se ha pasado la vida buscándose a sí mismo o evitándose— que es todo lo contrario que cuidando la exacta realización de sí mismo. Esto último supone que no existen dudas sobre *quién* se es o que, una vez averiguado, el individuo está decidido a realizarse; entonces la atención puede vacar tranquilamente a los detalles de la ejecución.

Una enorme porción de la obra de Goethe —su Werther, su

Fausto, su Meister— nos presenta criaturas que van por el mundo buscando su destino íntimo o... huyendo de él.

Yo no quisiera entrar en particularidades, porque ello implicaría la pretensión de conocer bien a Goethe, y no debe usted olvidar que estas páginas van escritas desde el supuesto contrario: son preguntas que yo hago a usted; son problemas de que pido a usted aclaración. En este sentido me permito mostrar superlativa extrañeza ante todo el hecho de que se considere lo más natural del mundo que un hombre de desarrollo tan prematuro como Goethe, que antes de los treinta años ha creado ya, aunque no terminado, todas sus grandes obras, se encuentra en el friso de los cuarenta preguntándose todavía por los caminos de Italia si él es poeta, pintor u hombre de ciencia, y que en 14 de marzo de 1788 escriba desde Roma: «Por vez primera me he encontrado a mí mismo y he coincidido felizmente conmigo». Y lo más grave del caso es que también entonces se trataba, por lo visto, de un error y durante decenios va a seguir peregrinando en busca de ese «sí mismo» con que ilusoriamente creyó tropezar en Roma.

La tragedia solía consistir en que sobre un hombre cae un terrible destino exterior tan inequívoco e inevitable que el pobre hombre sucumbe bajo él. Pero la tragedia de Fausto y la historia de Meister son precisamente lo contrario: en ambas, el drama consiste en que un hombre sale en busca de su destino íntimo y anda perdido por el universo sin dar con su propia vida. Allí, la vida se encuentra con problemas; aquí, la vida misma es lo problemático. A Werther, Fausto y Meister, les pasa como al *Homunculus*: quisieran ser y no saben cómo, es decir, no saben *quién* ser. La solución que Goethe proporciona a Meister, dedicándole de repente a la cirugía, es indigna del autor, tan arbitraria, tan frívola como si Goethe mismo se hubiera quedado para siempre en Roma copiando torsos mutilados de viejas esculturas. El destino es precisamente lo que no se elige.

Los profesores alemanes han hecho esfuerzos hercúleos para cohonestar lo que esas obras de Goethe *son* y las ideas de Goethe sobre la vida, sin conseguir, claro está, su convencional propósito. Mucho más fértil fuera lo inverso: partir de la contradicción evidente entre esa concepción optimista de la naturaleza, esa confianza en el cosmos que inspira todas las relaciones de Goethe con el universo, y la constante, afanosa preocupación por su vida propia, por sí mismo, que le hace no abandonarse un momento. Sólo una vez que se ha reconocido esa contradicción surge la tarea fecunda de intentar reducirla, explicándola en un sistema. La biografía

es eso: sistema en que se unifican las contradicciones de una existencia.

Ya ve usted cómo tengo de Goethe una idea sobremanera ingenua. Tal vez porque no le conozco bien, todo en él me es problema. Hasta los menores detalles de su persona y sus aventuras me son cuestión. Por ejemplo: no comprendo que los biógrafos no intenten aclararnos por qué este hombre, a quien todo en la vida parece haberle salido tan bien, sea la criatura de quien documentalente podemos demostrar que ha pasado más días de mal humor. Las circunstancias externas de su vida *parecen* —al menos, así lo aseguran los biógrafos— favorables: su carácter era positivamente la *Frohmut*, la jovialidad. ¿Por qué entonces tan frecuente mal humor?

*«So still und so sinnig!
Es fehlt dir was, gesteh es frei.»
Zufrieden bin ich,
Aber mir ist nicht wohl dabei (1).*

El mal humor insistente es un síntoma demasiado claro de que un hombre vive contra su vocación.

Lo mismo digo de su famosa «tiesura», de su «andar» perpendicular. El carácter de Goethe goza de una admirable elasticidad, que le proporciona una facultad ilimitada de acomodación. Sus dotes de movilidad, de riqueza de tonos, de perspicacia para el contorno, son prodigiosas. ¿Por qué, sin embargo, tieso, rígido? ¿Por qué avanzaba entre las gentes llevando su cuerpo como se lleva en las procesiones un estandarte? No se diga que esto no tiene importancia. «La figura del hombre es el mejor texto para cuanto se pueda sobre él sentir y decir.» (Stella.) ¡Supongo que no es lícito incitar a usted para que dedique a Goethe un «fragmento fisiognómico»! Le recomiendo muy especialmente el Diario de Federica Brion —7 a 12 julio 1795—, «*una amarga apatía descansa sobre su frente como una nube*». Y, sobre todo, lo que sigue, que no transcribo para no sentirme obligado a decir a usted lo que pienso sobre ello. No olvide usted tampoco «*algunos rasgos desagradables en torno a su boca*», de que habla Leisewitz en su Diario— 14 agosto 1780— y que se advierten perfectamente en casi todos sus retratos juveniles.

(1)

«¡Tan quieto y pensativo!
Algo te falta, confíésalo.»
Contento estoy,
pero... no me siento a gusto.

Me temo que, si sigue usted mis sugerencias, dé usted un gran escándalo en Alemania, porque el Goethe que resultase sería aproximadamente lo contrario que el dibujado en los evangelios hasta ahora impresos en las prensas germánicas. Nada más heterodoxo, en efecto, que presentar a Goethe como un hombre lleno de dotes maravillosas, con resortes magníficos de entusiasmo, con un carácter espléndido —enérgico, limpio, generoso y jovial—, pero... constantemente infiel a su destino. De ahí su permanente mal humor, su tiesura, su distancia del propio contorno, su amargo gesto. Fue una vida *à rebours*. Los biógrafos se contentan con ver funcionar esas dotes, ese carácter, los cuales, en efecto, son admirables y proporcionan un espectáculo encantador a quien contempla la superficie de su existencia. *Pero la vida de un hombre no es el funcionamiento de los mecanismos exquisitos que la Providencia puso en él.* Lo decisivo es preguntarse al servicio de *quién* funcionaban. ¿Estuvo el hombre Goethe al servicio de su vocación, o fue más bien un perpetuo desertor de su destino íntimo? Yo no voy, como es natural, a decidir este dilema. En ello consiste aquella operación grave y radical a que antes aludía y que sólo un alemán puede intentar.

Pero no he de ocultar mi impresión —infundada tal vez, ingenua probablemente— de que en la vida de Goethe hay demasiadas fugas. Comienza por huir de todos sus amores reales, que son los de su juventud. Huye de su vida de escritor para caer en esa triste historia de Weimar —Weimar es el mayor *malentendu* de la historia literaria alemana, quién sabe si lo que ha impedido que sea la alemana la primera literatura del mundo. ¡Sí, aunque esto al pronto le parezca a usted un error y una insoportable paradoja y aunque en definitiva lo sea, crea usted que no me faltan razones para cometerlo! Pero luego Goethe huye de Weimar, que era ya por sí una primera fuga, y esta vez la huída tiene hasta la forma material, policíaca de tal: huye del consejero áulico Goethe al comerciante Jean Philippe Möller, que luego resulta ser un cuarentón aprendiz de pintura en Roma.

Los biógrafos, resueltos como avestruces a tragarse, cual si fuesen rosas, todas las piedras que hay en el paisaje goethiano, pretenden hacernos creer que en sus fugas amorosas huye Goethe de lo que no era su destino, para conservarse tanto más fiel a su auténtica vocación. Pero ¿cuál era ésta?

No voy ahora a gravitar sobre su paciencia desarrollando ante usted suficientemente la teoría de la vocación, que implica toda una filosofía. Sólo quiero hacerle notar que, aunque la vocación es

siempre individual, se compone, claro está, de no pocos ingredientes genéricos. Por muy individuo que usted sea, amigo mío, tiene usted que ser hombre, que ser alemán o francés, que ser de un tiempo o de otro, y cada uno de estos títulos arrastra todo un repertorio de determinaciones de destino. Sólo que todo eso no es propiamente destino mientras no queda modulado individualmente. El destino no es nunca abstracto y genérico, aunque no todos los destinos posean el mismo grado de concreción. Hay quien ha venido al mundo para enamorarse de una sola y determinada mujer, y, consecuentemente, no es probable que tropiece con ella. Por fortuna, la mayor parte de los hombres traen un destino amoroso menos diferenciado y pueden realizar su sentimiento en amplias legiones de feminidad homogénea —como quien dice, el uno, en las rubias; el otro, en las morenas. Hablando de la vida, todo vocablo tiene que ser completado con el índice oportuno de individuación. Esta deplorable necesidad pertenece ya al destino del hombre en cuanto hombre: para vivir *en singular* tiene que *hablar en general*.

¡La vocación de Goethe!... Si hay algo claro en el mundo es esto. Ciertamente, sería un error fundamental creer que la vocación de un hombre coincide con sus dotes más indiscutibles. Schlegel decía: «Para lo que se tiene gusto, se tiene genio». La cosa afirmada tan en absoluto es muy discutible. Y lo mismo pasa si se invierte. Sin duda, el ejercicio de una capacidad egregia suele provocar delicia automáticamente. Pero ese gusto, esa delicia automática, no es la felicidad del destino que se cumple. A veces, la vocación no va en el sentido de las dotes, a veces va francamente en contra. Hay casos —como el de Goethe— en que la multiplicidad de dotes desorienta y perturba la vocación; por lo menos, aquello que es su eje.

Pero dejando a un lado toda casuística, es de sobra evidente que Goethe tenía un destino radical de alondra. Había brotado en el planeta con la misión de ser un escritor alemán encargado de revolucionar la literatura de su país y, al través de su país, la del mundo (1). Con más calma y espacio podríamos concretar bastante la definición. Si sacudimos vigorosamente la obra de Goethe, quedarán de ella unas cuantas líneas truncas que podemos completar imaginariamente, como nuestros ojos completan el arco roto que enseña

(1) Insisto en que esto es sólo la expresión genérica de su vocación, y aun ello refiriéndose sólo a lo que puede considerarse como el eje de ella. La suficiente claridad sobre lo que aquí se insinúa al buen entendedor, sólo puede obtenerse desarrollando la teoría de la vocación.

al cielo su muñón. Ello nos daría el auténtico perfil de su misión literaria.

¡El Goethe de Strasburgo, de Wetzlar, de Frankfurt, aún nos permite decir *wie wahr, wie seind!* (1). A pesar de su juventud y de que juventud significa «no ser todavía».

Pero Goethe acepta la invitación del Gran Duque. Aquí es donde yo propongo a usted que imagine una vida de Goethe sin Weimar —un Goethe bien hundido en la existencia de aquella Alemania toda en fermentación, toda savia inquieta y abiertos poros; un Goethe errabundo, a la intemperie, con la base material —económica y de contorno social— *insegura*, sin cajones bien ordenados, llenos de carpetas con grabados, sobre los que tal vez no se dice nunca nada interesante; es decir, lo contrario de un Goethe encerrado a los veinticinco años en el fanal esterilizado de Weimar y mágicamente disecado en *Geheimrat*. La vida es nuestra reacción a la inseguridad radical que constituye su sustancia. Por eso es sumamente grave para el hombre encontrarse excesivamente rodeado de aparentes seguridades. La coincidencia de la seguridad mata a la vida. En ello estriba la degeneración siempre repetida de las aristocracias. ¡Qué delicia para la humanidad hubiera sido un Goethe *inseguro*, apretado por el contorno, obligado a rezumar sus fabulosas potencialidades íntimas!

En el momento en que dentro de este alma soberana brota la heroica primavera de una auténtica literatura alemana, Weimar lo aísla de Alemania, arranca sus raíces del suelo alemán y lo transplanta al tiesto sin *humus* de una ridícula corte liliputiense. Una temporada de Weimar —Weimar como balneario— le hubiera sido fecunda. Esa literatura alemana que sólo Goethe podía haber instaurado, se caracteriza por la unión del ímpetu y la medida —*Sturm und Mass*. El *Sturm* del sentimiento y la fantasía, dos cosas que no tienen las demás literaturas europeas; la medida que —en forma diversa— poseen sin medida Francia e Italia. Entre 1770 y 1830 cualquier alemán de primera clase podía aportar el momento de *Sturm*. ¡Qué es sino *Sturm* prodigioso la filosofía postkantiana! Pero el alemán no suele ser sino *Sturm*— es desmesurado. Su modo de ser lo que es queda siempre exorbitado por el *furor teutonicus*. ¡Imagínese un momento —para no hablar de los poetas— que Fichte, Schelling, Hegel, hubieran gozado *además* de *bon sens!* Pues bien,

(1) «¡Qué verdadero, qué existente!» —expresión de Goethe hablando de un cangrejo que ve moverse en un arroyo italiano.

Goethe reunía, por azar fabuloso, ambas potencias. Su *Sturm* se había desarrollado suficientemente. Convenía fomentar el otro momento. Goethe lo advierte. Por eso va a Weimar, para cursar unos semestres de «Ifigenismo». Hasta aquí todo va bien. Pero ¿por qué se queda en Weimar este hombre de pie tan ágil para la huida? Más aún: huye diez años después, pero recae. Su fuga transitoria es como un documento fehaciente de que Goethe *debió* abandonar la corte de Carlos Augusto. Podemos seguir, casi día por día, el efecto de petrificación que Weimar ejerce sobre él. El hombre se va convirtiendo en estatua. Las estatuas son los hombres que no pueden respirar ni transpirar, porque no tienen atmósfera; fauna lunar. Goethe empieza a vivir en sentido inverso de su destino, empieza a *desvivirse*. La medida se hace excesiva y desaloja la sustancia de su destino. Goethe es un fuego que necesita mucha leña. En Weimar, como no hay atmósfera, no hay tampoco leña; es un lugar geométrico, el Gran Ducado de la Abstracción, de la Imitación, de lo no auténtico. Es el reino del *casi*.

Hay una pequeña villa andaluza, tendida en la costa mediterránea y que lleva un nombre encantador,—Marbella. Allí vivían, hasta hace un cuarto de siglo, unas cuantas familias de vieja hidalguía que, no obstante arrastrar una existencia miserable, se obstinaban en darse aires de grandes señores antiguos y celebraban espectrales fiestas de anacrónica pompa. Con motivo de una de estas fiestas, los pueblos del contorno les dedicaron esta copla:

En una *casi* ciudad,
Unos *casi* caballeros,
Sobre unos *casi* caballos
Hicieron *casi* un torneo.

Ya no podemos volver a decir de Goethe *wei seind* (1), salvo en breves escapadas, cuando, por un momento, se deja arrebatar por su destino, y que confirman nuestra hipótesis. Su vida va adquiriendo ese extraño cariz de insaturación de sí misma. Nada de lo que es lo es radicalmente y con plenitud: es un ministro que no es en serio un ministro; un *régisseur* que detesta el teatro, que no es propiamente un *régisseur*; un naturalista que no acaba de serlo, y ya que, irremediabilmente, por especialísimo decreto divino, es un poeta, obligará a este poeta que él es a visitar la mina de Ilmenau y a reclutar soldados cabalgando un caballo oficial que se llama «Poesía».

(1) ¡Qué existente!

(Agradecería a usted mucho que viese la manera de demostrar que este *casi* caballo es pura invención de algún malévolo.)

Es un terrible ejemplo de cómo el hombre no puede tener más que *una* vida auténtica, la reclamada por su vocación. Cuando su libertad le hace negar su *yo* irrevocable y sustituirlo por otro arbitrario —arbitrario, aunque esté fundado en las «razones» más respetables—, arrastra una vida sin saturación, espectral, entre... «poesía y realidad». Habitado a ello, Goethe acaba por no necesitar la realidad y, como a Midas todo se le volvía oro, todo se le convierte, se le volatiliza en símbolo. De aquí sus extraños *casi* amores post-juveniles. Ya sus relaciones con Carlota von Stein son equívocas: no las entenderíamos si la *casi* aventura con la Villemer no nos aclarase definitivamente la capacidad de irrealismo a que este hombre había llegado. Una vez aceptado que la vida es símbolo, tanto da una cosa como otra: tanto da dormir con «Christelchen» como casarse en sentido «ideal-pigmaliónico» (1) con una escultura del Palazzo Caraffa Colobrano. ¡Pero el destino es estrictamente lo contrario que el «tanto da», que el simbolismo!

Aquí podemos sorprender el origen de una idea. Toda idea nuestra es reacción —positiva o negativa— a las situaciones que nos plantea nuestro destino. Este hombre que vive una existencia distinta de la suya, que se suplanta, necesita justificarse ante sí mismo. (No puedo ahora exponerle a usted por qué la justificación de sí misma es uno de los componentes esenciales de *toda* vida, sea auténtica, sea falsa. El hombre no *puede* vivir sin justificar ante sí mismo su vida, no puede ni dar un paso). De aquí el mito del simbolismo. Yo no discuto su verdad o no verdad en alguno de sus muchos sentidos posibles. Me interesa ahora sólo su génesis y su verdad vital.

«Siempre he considerado mi actuación y mi labor como meramente simbólicas, y en el fondo me era bastante indiferente (*ziemlich gleichgültig*) verme haciendo pucheros o vasijas». Estas palabras —tantas veces comentadas— salen agitando sus alas de la vejez de Goethe y, con una suave inflexión de su vuelo, vienen a posarse en su juventud sobre la tumba de Werther. Son wertherismo incruento. Lo que hizo allí la pistola, lo hace aquí la indiferencia. En uno y otro caso se trata de un hombre que se niega a vivir su destino. Si todo lo que el hombre hace es mero símbolo, ¿cuál es la realidad definitiva que en ello se simboliza, en qué consiste su auténtico queha-

(1) Véase *Viaje de Italia*. Roma, abril, 1788.

cer? Porque, no haya duda, la vida es quehacer. Si no es pucheros ni vasijas lo que verdaderamente *hay que hacer*, será otra cosa. ¿Cuál? ¿Cuál es la verdadera vida según Goethe? Evidentemente, algo que será a toda vida concreta lo que la *Urpflanze* («proto-planta») es a cada planta —la mera forma de la vida, sin sus contenidos determinados. Amigo mío, no cabe una inversión de la verdad más completa. Porque vivir es precisamente la inexorable forzosidad de determinarse, de *encajar en su destino exclusivo*, de aceptarlo, es decir, resolverse a *serlo*. *Tenemos*, queramos o no, que realizar nuestro «personaje», nuestra vocación, nuestro programa vital, nuestra «entelequia». Por falta de nombres para esa terrible realidad que es nuestro auténtico yo, no quedará. Esto significa que el vivir va constituido esencialmente por un imperativo opuesto radicalmente al que Goethe nos propone cuando nos incita a retirarnos de la periferia concreta en que la vida dibuja su dintorno *exclusivo*, hacia el centro abstracto de ella —hacia la *Urleben*, la proto-vida. Del ser efectivo al mero ser en potencia. Porque esto es la *Urpflanze* y la *Urleben*: potencialidad ilimitada. Goethe rehuye encajarse en un destino, que, a fuer de tal, excluye, salvo una, todas las demás posibilidades. Goethe quiere quedarse... en *disponibilidad*. Perpetuamente. Su conciencia vital, que es algo más profundo y previo a la *Bewusstsein überhaupt* («conciencia en general»), le hace sentir que esto es el gran pecado y procura ante sí mismo justificarse. Como sobornándose a sí mismo con dos ideas: una, la idea de la actividad (*Tätigkeit*). «¡Tienes que *ser!*» —le decía la vida, que posee siempre voz y por eso es vocación. Y él se defendía: «Ya estoy siendo, puesto que *actúo* sin cesar: hago pucheros, hago vasijas; no descanso un minuto». «¡No basta! —proseguía la vida—. No es pucheros o vasijas lo que importa. No basta con *actuar*. Tienes que *hacer* tu yo, tu individualísimo destino. Tienes que resolverte... irrevocablemente. Vivir con plenitud es ser algo irrevocablemente». Entonces Goethe —gran seductor— procuraba encantar a la vida con la bella canción de la otra idea: el simbolismo. «La verdadera vida es la *Urleben que renuncia (entsagen)* a entregarse a una figura determinada» —cantaba deliciosamente Wolfgang a su corazón acusador.

Se comprende que Schiller, en su primera y sincera impresión de Goethe, cuando aún no había sido embrujado por el *charme* que visto desde cerca emanaba, se desesperase con el cortesano de Weimar. Schiller es todo lo contrario, infinitamente menos bien dotado que Goethe, pero con su perfil afilado, espolón de nave guerrera, hiende la vida espumosa y se hinca sin titubear en su destino. ¿Y Goethe?

Er «bekennt» sich zu nichts. «No se adscribe a nada». Er ist un nichts zu fassen. «No hay por dónde agarrarle».

De aquí el empeño de Goethe de defender ante sí mismo una idea de toda realidad *sub specie aeternitatis*. Como hay una proto-planta y una proto-vida, hay una proto-poesía, sin tiempo, sin lugar y sin traje determinado. Toda la vida de Goethe es el esfuerzo para libertarse de la servidumbre de la gleba espacio-temporal, de la concreción de destino en que la vida precisamente consiste. Aspira al utopismo y al ucronismo.

Esto produce en él una deformación humana sobremanera curiosa. Había sido quien iniciara plenamente una poesía hecha desde la realidad individual del hombre, desde el yo personalísimo perdido en su mundo, en su destino exterior. Pero de tal modo nada contra la propia corriente de su vocación, que acaba por no saber hacer nada *desde* sí mismo. Para crear, necesita previamente imaginarse otro que el que es: un griego, un persa —pucheros, vasijas. Porque éstas son las fugas más sutiles, pero más significativas, de Goethe: su fuga al Olimpo, su fuga al Oriente. No puede crear desde su yo irrevocable, desde su Alemania. Es preciso que la inspiración le sorprenda desprevenido para que una nueva idea alemana se apodere de él y haga *Hermann und Dorothea*. Aun así, la presentará con el aparato ortopédico del hexámetro, que interpone su armazón forastera entre la inspiración original y la obra, obligándola a una distancia, solemnidad y monotonía que la desvirtualizan y le proporcionan, en cambio, ... la *species aeternitatis*.

El caso es que no *hay* tal *species aeternitatis*. Y no por casualidad. Lo que verdaderamente *hay* es lo real, *lo que integra el destino*. Y lo real no es nunca *species, aspectos, espectáculo*, objeto para un contemplador. Todo esto precisamente es lo irreal. Es nuestra idea, no nuestro ser. Europa necesita curarse de su «Idealismo» —única manera de superar también todo materialismo, positivismo, utopismo. Las ideas están siempre demasiado cerca de nuestro capricho, son dóciles a él —son siempre revocables. Tenemos, sin duda, y cada vez más, que vivir *con ideas* —pero tenemos que dejar de vivir *desde* nuestras ideas y aprender a vivir *desde* nuestro inexorable, irrevocable destino. Este tiene que decidir sobre nuestras ideas y no al revés. El hombre primitivo andaba perdido en el mundo de las cosas, allá en la selva; nosotros estamos perdidos en un mundo de ideas que nos presentan la existencia como un escaparate de posibilidades equivalentes, de «bastante-indiferencias», de *Ziemlichgleichgültigkeiten*. (Nuestras ideas, es decir, la cultura. La crisis actual, más que de la

cultura, es de la colocación que a ésta hemos dado. Se la ponía delante y sobre la vida, cuando debe estar tras y bajo ella —porque es reacción a ella. Ahora se trata de no poner la carreta delante de los bueyes).

La vida es abandono del ser en disponibilidad. La mera disponibilidad es lo característico de la juventud frente a la madurez. El joven, porque no es aún nada determinado, irrevocable, es posibilidad de todo. Ésta es su gracia y su petulancia. Al sentirse en potencia de todo, *supone* que ya lo es. El joven no necesita vivir de sí mismo: vive en potencia todas las vidas ajenas —es a un tiempo Homero y Alejandro, Newton, Kant, Napoleón, Don Juan. Ha heredado todas esas vidas. El joven es siempre *patricio*, «señorito». La inseguridad creciente de su existencia va eliminando posibilidades, lo va madurando. Pero imagine usted un hombre que en plena juventud queda sometido mágicamente a condiciones de anormal seguridad. ¿Qué pasará? Probablemente, no dejará de ser joven nunca, sentirá halagada y fomentada y estabilizada su tendencia a quedar en disponibilidad. A mi juicio, es éste el caso de Goethe. Había en él, como suele en los grandes poetas, una predisposición orgánica a ser siempre joven. La poesía es adolescencia fermentada y así conservada. De aquí esos retoños súbitos de erotismo en la edad avanzada de Goethe, que iban acompañados de todos los atributos primaverales —alegría, melancolía, versos. Para un temperamento así era decisiva la situación externa en que le sorprendiese el término de su primera juventud: la originaria. De ordinario es la primera hora en que nos sentimos apretados por el contorno. Comienzan las graves dificultades económicas, comienza la lucha con los demás hombres. Se descubre la aspereza, la acritud, la hostilidad de la circunstancia mundanal. Este ataque primero, o aniquila para siempre la resolución heroica de ser el que secretamente somos y nace en nosotros el filisteo, o, por el contrario, en el choque con el *contra-mí* que es el universo se aclara a sí mismo nuestro yo, se decide a ser, a imponerse, a acuñar con su efigie el destino exterior. Pero si en vez de tropezar a esa hora con la primera resistencia del mundo cede éste ante nosotros, se ablanda de pronto en derredor de nuestra persona y con mágica docilidad cumple sin más nuestros deseos, nuestro *yo* se adormecerá voluptuosamente; en vez de aclararse, quedará envaguecido. Nada debilita tanto los profundos resortes del viviente como el exceso de facilidades. Esto fue Weimar para Goethe en aquella sazón decisiva. Facilitó el enquistamiento de su juventud y quedó para siempre en disponibilidad. De un golpe le fue resuelto su porvenir económico, sin que, en cambio, se le exigiese nada muy

determinado. Goethe se acostumbró a flotar sobre la vida— se olvidó de que era un náufrago. Muchas de las actividades que en él eran destino, degeneraron en aficiones. Yo no descubro en el resto de su vida un momento de esfuerzo penoso. Y el esfuerzo, sólo lo es propiamente cuando empieza a doler: lo demás es... «actividad», el esfuerzo sin esfuerzo que hace la planta para florecer y fructificar. Goethe se vegetaliza. El vegetal es el ser orgánico que no lucha con su contorno. Por eso no puede vivir sino en ambiente favorable, sostenido, mimado por él. Weimar fue el capullo de seda que el gusano segrega de sí para interponerlo entre sí y el mundo.

Dirá usted que yo padezco una fobia injustificada contra Weimar. ¡Tal vez! Pero permítame usted esta sencilla consideración.

Es usted, querido amigo, un alemán inteligente. Pues bien, le pido que se represente usted, que «realice» —como dicen los ingleses— el significado de las palabras «Universidad de Jena» entre 1790 y 1825. ¿Ha oído usted, buen amigo? ¡Jena!, ¡Jena!! A miles de kilómetros de distancia, y muchos más de heterogeneidad, yo, que soy un pequeño celtíbero, criado en una árida altiplanicie mediterránea, a ochocientos metros sobre el nivel del mar —la altura media africana—, no puedo oír ese nombre sin estremecerme. La Jena de esa época significa fabulosa riqueza de altas incitaciones mentales. ¿No es un síntoma terrible de la impermeabilidad de Weimar que, hallándose a veinte kilómetros de Jena, Jena no consiguiese desteñir lo más mínimo sobre Weimar? Nunca he podido imaginar a Fichte conversando con la señora de Stein, porque no creo que haya podido conversar nunca un búfalo con una sombra.

... ¡Y la naturaleza de Goethe era tan espléndida! ¡Con qué exuberante prontitud respondía a cualquier pedazo de mundo auténtico que se le arrojaba! Bastaba un poco de leña para que se irguiesen altísimas llamas. ¡Cualquiera cosa: un viaje al Rhin, una temporada de Marienbad, una mujer interesante que cruzase sobre Weimar como una nube viajera..., llamas, llamas!

Weimar le separó cómodamente del mundo, pero, como consecuencia, le separó de sí mismo. Buscaba tanto Goethe su destino, le era tan poco claro, porque al buscarlo estaba ya de antemano resuelto a huir de él. De cuando en cuando, al volver de una esquina, se encontraba súbitamente con el yo que era él, y entonces exclamaba con ejemplar ingenuidad: *Eigentlich bin ich zum Schriftsteller geboren!* «En rigor, yo he nacido para ser escritor».

Goethe llegó a sentir una mezcla de terror y de odio ante todo lo que significase decisión irrevocable. Como huye del amor justa-

mente en el punto en que éste va a convertirse en abismo donde se cae, es decir, en destino, huye de la Revolución Francesa, del levantamiento de Alemania. ¿Por qué? Napoleón se lo dijo: ¡*La política es el destino!*

Et cætera, et cætera! El tema es inagotable. Yo lo he tomado aquí unilateralmente, por una sola de sus aristas, exagerándolo. Pero pensar, hablar, es siempre exagerar. Al hablar, al pensar, nos proponemos aclarar las cosas, y esto obliga a exacerbarlas, dislocarlas, esquematizarlas. Todo concepto es ya exageración.

Ahora habría que mostrar cómo Goethe, que fue infiel a su *yo*, ha sido precisamente el hombre que nos ha enseñado a cada uno la fidelidad para con el nuestro. Mas esta faena quede enteramente para el Goethe que usted nos dibuje. No cabe asunto más atractivo. Porque es el caso, que ni sus ideas botánicas sobre la vida, ni la conducta de su vida valen como introducción, como hodgegética del hombre hacia su yo o destino. Y, sin embargo —más allá de lo uno y lo otro—, qué duda cabe que Goethe significó en nuestro horizonte el gran gesto estelar que nos hacía la decisiva incitación: ¡Libérate de *lo demás* hacia ti mismo! (1).

Lo que afirmo es que la aclaración de la figura de Goethe para que pueda significar más radicalmente eso, para que pueda servirnos, sólo se consigue invirtiendo la forma de nuestro trato con él.

No hay más que una manera de salvar al clásico: usando de él sin miramiento para nuestra propia salvación —es decir, prescindiendo de su clasicismo, trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son *nuestras* pasiones... y *nuestros* problemas. En vez de hacernos centenarios en el centenario, intentar la resurrección del clásico re-sumergiéndolo en la existencia.

En 4 de junio de 1866, un discípulo predilecto de Mommsen presentó en la Universidad de Berlín, con motivo de su disputa doctoral, la tesis siguiente: *Historiam puto scribendam esse et cum ira et cum studio* (2).

La mayor inocencia que se puede padecer es creer que la *ira et studium* son incompatibles con la «objetividad». ¡Como si ésta fuese

(1) Véase mi ensayo *Goethe, el libertador* [a continuación], publicado el 22 de marzo en la *Neue Züricher Zeitung* y leído con ampliaciones en la Universidad de Madrid el 30 del mismo.

(2) «Sostengo que la historia debe ser escrita con iracundia y con entusiasmo.»

otra cosa que una de las innumerables creaciones debidas a la *ira et studium* del hombre! Hubo un tiempo en que se creyó que las orquídeas nacían en el aire, sin raíces. Hubo un tiempo en que se creyó que la cultura no necesitaba raíces... No hace mucho tiempo, y, sin embargo, hace ya tanto...

Revista de Occidente, abril 1932.