

EL HUMANISMO DE GOETHE

(A propósito de un libro de F. J. von Rintelen) (*)

Por VIOLETA GUYOT.

La lectura de un ensayo de Von Rintelen sobre Goethe, recientemente traducido a nuestro idioma, nos ha despertado cierta inquietud respecto de la interpretación que hace este autor de la idea goetheana del hombre. Con este motivo, se nos sugirió realizar un cotejo entre el mencionado trabajo y el ensayo de René Berthelot, *Ciencia y filosofía en Goethe*, que por la vigencia de su enfoque y por lo permanente de sus conclusiones, puede considerarse como clásico en el tema. Este autor realiza un análisis del pensamiento goetheano relacionándolo con el de sus contemporáneos idealistas, y al mismo tiempo brinda una imagen plena de aquella época extraordinaria en que ciencia y filosofía irrumpen señalando nuevos derroteros al pensamiento europeo.

Nos proponemos rastrear en estos dos trabajos la idea del hombre en Goethe y ver si es posible, a partir del enfoque de cada uno de ellos, entroncar esta idea en el *humanismo de la época tardía*, como se llama von Rintelen o *humanismo faústico*, como ha sido felizmente designado por Hellmuth Albrecht. (1)

Pero antes es conveniente seguir, aunque sea a grandes rasgos, el desarrollo de la concepción goetheana del hombre en su relación con la idea de Naturaleza. Analizaremos en primer lugar dicha relación en el período del *Sturm und Drang*, luego las transformaciones que originó el giro clásico y finalmente la forma última que adquiere en la madurez intelectual del poeta.

El *Sturm und Drang* (impulso y pasión), surge como un movimiento de reacción y tiene todas las características de los movimientos de esta índole. Enroló en sus filas a una juventud que había decidido terminar con la "servidumbre" que el racionalismo iluminista imponía al hombre, sometiéndolo a la legalidad y dominio absoluto de la razón. La primera ruptura fue proclamar la libertad, invocando la vida y con ella la espontánea actividad del hombre. Apasionado intento de unir lo que la Ilustración había separado: intuición (sensible) y razón, naturaleza y espíritu, la teoría y la práctica, en detrimento de la vida, de los impulsos vitales, del sentimiento, de la actividad, de la crea-

(*) J. W. VON GOETHE, *Imagen del mundo y de la vida*, Edit. Columba, Buenos Aires, 1967

(1) HELLMUTH ALBRECHT, *El humanitarismo de Goethe*, en *Humanitas*, Universidad Nacional de Tucumán, año I, N° 1, 1953, pág. 129.

ción. Fue necesario reubicar al hombre en el lugar que le corresponde, no *sobre* y *separado* de la naturaleza, sino *en* la naturaleza y *entre* los seres naturales.

La Naturaleza, esa fuerza desencadenada y caótica, se resiste a ser premoldeada y, convertida en impulso divino, crea y destruye en un proceso poderoso e inconsciente que todo lo penetra. La contradicción se agita en su profundo seno, se despliega en todas sus creaturas, principalmente en el hombre, su hijo dilecto, y alcanza en él su máxima realización. Pero a pesar de ello, el hombre no llega a descubrir el secreto que despliega ante sus ojos. Deslumbrado, termina por hundirse en la desesperación ante esa inescrutable realidad que se presenta como un todo abarcador de suprema y ardiente belleza. La divinidad se despliega en la creación natural dando origen a una multiplicidad de seres, que son ellos mismos entidades divinas. ¿Cómo explicar esta multiplicidad surgida de la fuerza totalizadora original? Goethe toma de Leibniz la palabra *mónada* para indicar la individualidad de esos seres que son espejos del todo y que potencialmente tienden a la infinitud en virtud del impulso divino que conservan. Este anhelo de totalidad infinita que impulsa al hombre, se estrella contra los límites de la realidad y los de su propia naturaleza. Pero aun así se decide por la lucha: vivir la vida en sus alegrías y dolores, aventurándose en los infortunios, deslizándose de un polo a otro para vivirlo todo, de la felicidad a la infelicidad, de la alegría al dolor. La fuerza vital adquiere un carácter demoníaco que el hombre no logra descifrar y que irrumpe "en todo aquello que no podemos resolver por entendimiento y razón". (2) El hombre no puede sino actuar, pero al despliegue de su actividad no corresponde un sentido esclarecedor; reconoce al fin el límite y se convierte de hombre natural en hombre estético; pues en su infinitud por un sagrado impulso tiende a completarse a través del arte. El humanismo naturalista de esta época se expresa y difunde a través de una joven generación de poetas que hallan así un cauce para su desdicha y melancolía.

La limitación adquiere en la manifestación del genio artístico un carácter positivo, hace posible la creación estética y, como veremos, el desarrollo mismo de la humanidad. Comienza a producirse aquí el "giro clásico, que según Albrecht se da en dos momentos (3): a) clasicismo temprano, que da origen a un humanismo ético; b) alto clasicismo, al que corresponde un humanismo bello.

a) En esta época los impulsos comienzan a encauzarse; la actividad absoluta del hombre se ordena una limitación en el ideal de perfección, un acercamiento positivo a la naturaleza para buscar tras el desorden lo duradero y ordenado; una preocupación por descubrir la legalidad intrínseca y su fundamento radical. El dominio de sí, el ascetismo, caracterizan esta época de la vida de Goethe; un fortalecimiento de la voluntad y un continuo afán orientado hacia un ideal humano al que se asciende penosamente venciendo la inhumanidad o ciñéndose a las normas que impone una sociedad exquisita y culta. La moralidad no es un producto de la razón, es inherente a la condición humana

(2) ECKERMANN, *Conversaciones con Goethe*, III, 2-3-1831.

(3) Op. cit., pág. 131.

misma, que alcanza en ella su máxima belleza. Pero nuevamente se hacen oír las potencias relegadas y se inicia un retorno a lo natural.

b) El espíritu humano es considerado como una segunda naturaleza; por eso actuar según la norma es actuar de acuerdo con la legalidad del cosmos.

Goethe pone los ojos en el humanismo helénico. Los griegos consideraban a la naturaleza como cosmos, sujeta a orden y legalidad; infinita y poderosa, era el fundamento de la existencia. El hombre solo llega a ser ciudadano del cosmos cuando comprende que la ley universal es la suya propia. Si deja actuar en sí la armonía cósmica, sus obras reflejarán el orden y la belleza del universo.

A la desesperación y a la oscura actividad titánica de la primera época, sucede la serenidad de espíritu y la contemplación esclarecedora. No obstante esta imagen apolínea del mundo y de la vida (armonía cósmica, serenidad, legalidad, belleza) subyacen en inquieto fondo las fuerzas dionisiacas (impetus vitales, fuerzas contradictorias, sensualidad) que puján constantemente amenazantes.

Goethe incorpora finalmente estos aspectos que han fluctuado a lo largo de su formación en una síntesis última y comprensiva. Por eso no es adecuado establecer una separación tajante entre las etapas señaladas; deben ser consideradas más bien como distintos momentos de un proceso a través del cual se van afirmando ciertas ideas y desapareciendo otras, hasta alcanzar el pensamiento de la última época. Si bien hay una incorporación efectiva de nuevas ideas, la profundización de las antiguas concepciones traen como consecuencia un enriquecimiento y comprensión de sentido, de tal modo que lo que más tarde desarrolla, surge como una explicitación creadora de aquellos contenidos de la juventud. Esto se hace patente en el proceso de creación de algunas de sus obras, cuyos esbozos y primeras expresiones, realizadas en plena juventud, alcanzan forma definitiva en los últimos años de su vida (*Fausto Primitivo*, *Goetz Primitivo*). Goethe asume una actitud totalizadora frente a la naturaleza, al hombre y a la vida.

En esta época el hombre goetheano se reconcilia interiormente, se asume como totalidad inescindible y orienta positivamente su acción en la consecución de su esencia. Se consolida el humanismo del hombre total.

Goethe llega a una concepción de la Naturaleza que no es producto, como nada en su pensamiento, de una pura especulación abstracta, pues su punto de vista fue siempre el de "la sana razón humana". Ella deriva de una profunda intuición de la naturaleza avalada por un largo y fructífero período de observación y un paciente estudio de los fenómenos naturales. Su afán de conocimiento lo lleva a estudiar botánica y zoología, anatomía y óptica con verdadera pasión. Por eso pudo llegar "a lo más profundo de las cosas", logrando su pensamiento gran fecundidad. Aprendió a ver que la naturaleza "por donde quiera que se la mire, nos muestra siempre una nueva sabiduría". (4) Se enfrenta a ella abrazándola con todo su ser y no *mezquinando* en su profundización la vivencia íntima de un conocimiento integral; no se siente un sujeto abstracto

(4) ECKERMANN, Op. cit., III, 26-9-1827.

y desprendido del resto de sus capacidades originales, porque "la consideración de la Naturaleza exige realmente una formación armónica general". (5)

Quería encontrar la legalidad interna de la Naturaleza, reducir los "fenómenos a una ley general" (6). La búsqueda del fenómeno primordial constituye la búsqueda del fundamento mismo de la Naturaleza (el fenómeno primordial es lo básico, lo original, lo primitivo). Pero en la profundidad misma de la Naturaleza residen las madres, entidades femeninas que son "el principio *creador y conservador* del que sale cuanto tiene figura y vida. Cuando cesa de alentar vuelve a ellas en forma espiritual y allí permanece hasta que haya ocasión de aparecer en una nueva existencia" (7). Encargadas de la metamorfosis, destrucción y producción, constituyen la matriz misma de lo real. Las múltiples manifestaciones de la Naturaleza alcanzan su máxima expresión en el hombre. La razón humana es la forma más elevada del proceso natural, en la plenitud del amor culminan la creación y el carácter moral.

Una visión de conjunto de la evolución goetheana nos permite ahora abocarnos a la consideración del hombre, tal como es expuesta en los trabajos mencionados al comienzo.

"El tema fundamental de la poesía de Goethe, su verdadero estudio de la humanidad es el hombre", dice von Rintelen, y considera que el hombre como ser espiritual se sustrae a la Naturaleza. Esta afirmación se sustenta en otra en la que sostiene que "debemos considerar el elevamiento de Dios por encima de su creación, pues la Naturaleza es sólo el campo de acción divino". Habría así un pasaje de la "mera Naturaleza" a una potencia básica "de carácter divino espiritual" (8). Según von Rintelen, Goethe abandona el panteísmo para sustentar en cambio un panenteísmo (Dios *en y sobre* la Naturaleza), al que también llama "intramundinidad trascendente" (9). Esto es necesario pues de otro modo no se explica la existencia de lo antdivino en el mundo (la oposición de lo eterno frente a lo variable, lo infinito frente a lo finito, la luz frente a la oscuridad del caos, la verdad frente al error, lo divino frente a lo diabólico), que conduce a lo terrible, a la deserción frente a Dios, la caída amenazante y la aflicción. Esto según el autor no es compatible con un panteísmo total. Pero hay que considerar que para Goethe, la Naturaleza como potencia divina no es una totalidad dada de una vez para siempre, sino una fuerza dinámica, en continuo proceso y desarrollo a través del cual se supera y perfecciona. Si despliega la contradicción y el caos, si produce desesperación y aflicción, lo hace oponiéndose obstáculos para, salvándolos, asumir en toda su grandeza. Es importante señalar este hecho, pues el carácter que se atribuye a la naturaleza, incide directamente sobre la *humanitas* y la idea de su realización en el hombre. La divinidad es lo espiritual por

(5); (6) y (7) ECKERMANN, op. cit., I, 20-4-1825; I, 1-2-1827; II, 10-1-1830, respectivamente.

(8) VON RINTELEN, *Goethe, imagen del mundo y de la vida*, Buenos Aires, 1967, pág. 38.

(9) VON RINTELEN, ob. cit., pág. 39.

excelencia, y se manifiesta como principio supremo en la alta razón humana, que por eso puedo penetrar en el secreto de la Naturaleza y comulgar con ella. Pero el hombre prudente debe percatarse de que “en la Naturaleza hay una parte asequible y otra inasequible... el que lo sepa y sea discreto... a fuerza de recorrer por todos lados esa región y dominarla, hasta logrará alcanzar algo de lo inasequible” (10). El hombre no puede poseer la verdad absoluta, ella será siempre una de sus aspiraciones más elevadas (Lessing), porque la verdad es como un diamante de múltiples facetas y para no errar debe detenerse el hombre “en el límite comprensible”. (11)

Es necesario distinguir con Goethe entre *razón* y *entendimiento*, pues éste “no alcanza hasta la naturaleza”, en cambio la suma razón humana “puede llegar a lo divino que se revela en los fenómenos originarios... pues la divinidad alienta en lo vivo... en lo que deviene y se transforma y no en lo ya hecho y rígido”. (12)

Según von Rintelen la humanidad goetheana lleva “un cuño religioso-moral y encierra en sí el antiguo *pathos*, —incluso rasgos estoicos— como elementos cristianos”. Cita como ejemplo *Ifigenia*, imagen ideal del humanitarismo de la “humanidad pura”, donde prevalece la ética del corazón. Sólo superándose moralmente el hombre se encausa hacia su propia plenitud, y gravita en el mundo de la legalidad moral. Soportando y superando las contradicciones trasciende su existencia finita, orientándose por un “sentimiento de valor cristiano” (13). La religión es “la elevación hacia la humanidad”. El autor cita a Nadler, quien afirma que sin la gracia (ayuda divina) no existe para Goethe perfección humana, es decir, humanidad” (14) La *humanitas* alcanza su máxima perfección en la personalidad que supera la idea de la simple individualidad y a la que se debe considerar el único destino del hombre. Constituye una mónada ilimitada y autónoma, dotada de fuerza espiritual viviente. Con su formación personal alcanza el hombre libertad soberana, a través de una auto-creación y de la acción orientada en el esfuerzo productivo. Concluye el autor su análisis de la personalidad y la *humanitas*, diciendo: “Ligado a la naturaleza, el hombre debe elevarse a la realidad espiritual, al ennoblecimiento estético. Entonces puede llevar a cabo “el humanitarismo puro de la *humanitas*, cuyo perfeccionamiento se encuentra en la formación de la personalidad”. (15)

Pero esto no constituye más que un ideal, pues el hombre, ser esencialmente conflictual, debe vencer innumerables dificultades. von Rintelen pone a prueba el ideal goetheano, tal como lo acaba de esbozar, en Fausto. Fausto busca el sentido de la vida; desespera y se hace culpable; pacta con el diablo y comienza la búsqueda intentando dar a la vida forma definitiva. Fracasa, pero se salva por acción divina. Su ciego activismo y el desprecio por las leyes morales destruyen su propia existencia. A pesar de todo Fausto se siente impulsado hacia lo alto, pero la imposibilidad de su realización plena desata un proceso conflictual. Como ser libre se fijara a sí mismo el límite. Es aquí,

(10), (11), (12) ECKERMANN, ob. cit., I, 11-4-1827; I, 15-10-1825; II, 13-2-1829, respectivamente.
(13), (14), (15) VON RINTELEN, ob. cit., págs. 50, 52 y 55, respectivamente.

dice von Rintelen, donde "el orden del mundo parece como orden axiológico de significación profunda". (16)

Otra forma de ascenso se realiza a través de la razón. Esta procura un sentido espiritual que se completa con el elemento salvador: el amor; porque "siempre se presenta una aspiración hacia lo alto, hacia lo elevado y digno de esfuerzo, aunque después se dé un paso atrás y se lo olvide. Sin embargo antes de su muerte y después de ella se habla de esta tendencia emocional" (17)

Fausto se salva de su naturaleza impulsiva que busca el espíritu libre; de la penumbra de la estrechez terrenal; de la desesperación que producen los absurdos y tentaciones de la vida, porque viene en su ayuda la gracia divina. El empeño de su vida es reconocido misericordiosamente y tiene como resultado la liberación del devenir, de la deshumanización, y de toda culpa ingresando en una esfera religiosa, "cuyos rasgos esenciales son: suspensión del tiempo, eternidad, fundamento ontológico, verdad, belleza y amor". (18) A grandes rasgos éste es el panorama que nos presenta von Rintelen de la humanización de Fausto.

Pero tal perspectiva no ofrece, a nuestro parecer, la garantía de la realización del hombre integralmente considerado. El humanismo de Goethe aspira a ser, siguiendo la más genuina tradición del Renacimiento, un humanismo "universal y planetario", y al mismo tiempo un humanismo integral. Por eso si sólo se acentúan algunos de los rasgos esenciales del hombre, no será posible una realización totalizadora.

El hombre es un ser libre y como tal permanece abierto a los distintos ámbitos de la trascendencia, a los cuales se orienta en la realización de su ser. Virasoro, en su trabajo *Humanismo y enajenación*, señala que las diversas figuras de la trascendencia constituyen "un potencial indiferenciado del cual el individuo emerge en sus realizaciones concretas. La posibilidad de lograr una plena humanización implica la articulación y complementación de las distintas formas del trascender del hombre:

trascendencia cenital: de carácter arquetípico, constituye el proyecto ideal del yo.

trascendencia frontal: hacia los otros y la sociedad.

trascendencia abarcante: del mundo que nos rodea.

trascendencia colateral: dimensión cultural e histórica. (19)

Teniendo por horizonte estas riquísimas posibilidades, el hombre intenta asumirse como totalidad; pero una integración plena se da como un juego de tensiones entre los elementos contradictorios inherentes a su naturaleza. Lograr un equilibrio que excluya toda unilateralidad y frustración, se revela como empresa ardua y difícil. En su programa de perfeccionamiento, el hombre debe proponerse ideales que impliquen la formulación de objetivos concretos, a modo de etapas a realizar, sin desconocer al mismo tiempo el llamado de su voluntad

(16), (17), (18) VON RINTELEN, ob. cit., págs. 60, 62 y 83, respectivamente.

(19) MIGUEL ANGEL VIRASORO, *Humanismo y enajenación*, Segundas Jornadas de Humanidades, Mendoza, setiembre de 1964.

autónoma y creadora, regulando la tensión dialéctica entre ésta y la voluntad universal. Este trascender podría considerarse como un trascender vertical, en cambio la trascendencia hacia los otros tiene otro carácter.

La realización en comunicación con los otros, en la sociedad y en la relación personal, entraña el peligro de una pérdida de la autonomía en la entrega o en un dejarse absorber conciente o inconcientemente. Sólo una armonía integradora puede proporcionar los elementos éticos y el enriquecimiento espiritual. Al mismo tiempo la acción, orientada en el trabajo y en el esfuerzo de perfección personal y social, debe resolverse en una transformación efectiva del mundo.

Equilibrio e integración constituyen los dos postulados fundamentales en este programa que Virasoro propone para un *Nuevo Humanismo*. Pero éste no es sino el viejo ideal que Goethe formulara, al incluir todos los aspectos del hombre en una misma aspiración de perfección. Por eso nos parece que von Rintelen ignora uno de los motivos esenciales en la realización del hombre al dejar de lado su dimensión histórica, cerrando así la posibilidad de un humanismo integral, que alcanza su plena consumación en la trayectoria de todos los hombres.

La humanidad es para Goethe algo más que la esencia del hombre individualmente considerado, quien debe responder a una doble exigencia: la asunción plena de la condición humana como desarrollo y superación constante de sus propias posibilidades, y la incorporación de su esfuerzo personal al colectivo. Únicamente así, el individuo alcanza su pleno desarrollo en la personalidad espiritual. A esta idea responden las palabras que Antonio dirige a Tasso: "Pero es lo cierto que ningún hombre por sí solo aprende a conocerse a sí mismo... Sólo entre los demás hombres conócese el hombre, y únicamente la vida enseña a cada cual lo que es". (20).

La modernidad está totalmente penetrada por un clima historicista que alcanza su plenitud en Herder y Hegel. Goethe no podía permanecer indiferente a su época, sobre todo después de su contacto con Herder, menos aún en su relaciones con los idealistas, con los cuales presenta en este sentido numerosos puntos de contacto. En este aspecto el ensayo de Berthelot nos parece sumamente esclarecedor.

Tanto en Herder como en los tres grandes filósofos del idealismo alemán encontramos nuevos motivos para una valoración de la vida humana, de su naturaleza y sentido; una reflexión sobre el desarrollo de la cultura y la civilización. Se abre aquí la posibilidad de una perspectiva ordenada hacia lo colectivo-social y a los valores ideales de civilización. Por eso es conveniente seguir la línea del análisis que hace René Berthelot del pensamiento filosófico fundamental de la época de Goethe, para comprender que su concepto del hombre está íntimamente conectado con la concepción historicista.

La acción faústica ha sido objeto de múltiples interpretaciones. Tal vez esto se deba a los distintos contenidos que le asignara el poeta en las distintas

(20) GOETHE, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1963, pág. 1688.

épocas. Berthelot ve aquí la influencia de Fichte que consideraba al hombre soportando una profunda contradicción originada por un desequilibrio radical entre su ser real y su aspiración: yo empírico y yo absoluto, finitud e infinitud. El anhelo de infinitud y conciliación se manifiesta en una actividad constante, en un esfuerzo progresivo, pero sin límites, porque el hombre no logra realizar el ideal racional de la libertad espiritual. Esta tensión se desenvuelve en un proceso dialéctico que, si bien logra reducir las contradicciones, no las hace desaparecer. Así dice Fausto en el pacto con Mefistófeles: "Si alguna vez tendido sobre un lecho de pereza, gusto en él la plenitud del reposo, deje yo de existir en el acto: El esfuerzo de mi fuerza toda, he aquí lo que prometo". Solamente quien se esfuerza y lucha merece libertad y vida. La contradicción es el elemento positivo, en el sentido que hace posible el progreso y el perfeccionamiento del espíritu. Por eso dice Mefistófeles: "Yo soy el espíritu que niega siempre... "Soy una parte de esta fuerza que quiere el mal y hace siempre el bien".

Tanto Goethe como Fichte tienen un antecesor común en Lessing, que había exaltado el esfuerzo y la búsqueda, como único camino de acceso a la perfección. En los pre-románticos se exaltaba el sentimiento de finitud como aquello que despierta en el hombre una vocación de infinito que desborda la conciencia reflexiva y desencadena los impulsos titánicos. Más tarde, Goethe retoma el texto primitivo del *Fausto*, y resuelve el impulso irreflexivo en el renunciamiento, es decir en la comprensión y aceptación por parte del hombre de su verdadero carácter: no todo lo aspirado se alcanzará, el continuo desear de posibilidades permite la realización de otras. La actividad ya no es la realización de sucesivos fracasos, sino la firme promesa del progreso.

Herder sostenía que "la organización de las formas vivientes se continúa en la historia de la humanidad, en la evolución del espíritu". La espontaneidad vital surge y se manifiesta en las poesías populares y primitivas, en la creación del lenguaje, y en general en el genio poético. Estos motivos herderianos serán tomados por Goethe y Schelling. En ambos la espontaneidad vital adquiere un carácter infinito, la vida un matiz evolutivo.

Schelling percibe en el arte una manifestación de la libertad espiritual y una posibilidad de superar el dualismo kantiano: fenómeno y noúmeno, razón pura y razón práctica. Goethe también considera que la evolución de la naturaleza culmina en la belleza humana, en el arte y en la poesía. Para ambos el arte es producto de la actividad inconciente. En el artista actúa y se expresa la fuerza creadora y configuradora de la naturaleza.

La oposición entre sentimiento y razón adquiere para Hegel el carácter de una contradicción interior al espíritu mismo en su desarrollo hacia la totalidad. Goethe la personifica en sus obras: sus personajes simbolizan, uno la inteligencia calculadora, otro el impulso del sentimiento: es el caso de Werther y Alberto, Tasso y Antonio. En *Ifigenia* se produce una conciliación de ambas fuerzas, reasumidas por la acción conciente y productiva, que no desconoce las tendencias sentimentales, sino que el sentimiento purificado llega a ser expresión del amor que actúa y triunfa.

Los valores de la civilización son para Hegel *momentos* del desarrollo del espíritu. La realidad podrá ser comprendida y juzgada a través de la historia, es decir a través de su desarrollo en el tiempo, Goethe se interesa profundamente por los valores de cultura o civilización. "En su valoración no se limita a un modelo único del hombre, sino que trata de mostrar lo que sería en todas las direcciones de la actividad humana, pero reconociendo los límites propios de su condición y no negándose a incorporar este esfuerzo en una actividad precisa, definida". (21) Solamente en la humanidad, entendida como la totalidad integradora de los individuos, pueblos y épocas, se realiza el hombre total. "Es necesario de todos los hombres para hacer la humanidad, de todas las fuerzas tomadas en su conjunto para constituir el mundo. Todo debe ser cultivado no en un solo hombre sino en muchos". (22)

La vida social es el escenario donde se despliega la personalidad espiritual. Los grandes hombres son la expresión del espíritu de una época. "Admiramos las tragedias de los antiguos griegos; pero en realidad más que a los autores, deberíamos admirar a la época y a la nación que las hizo posible". (23) Por eso la historia se ofrece como el campo propicio para la búsqueda de los valores eternos, del desarrollo del espíritu. Mientras Hegel descubre una secuencia de sucesos que implican la condición y el medio de la realización del espíritu, Goethe busca en el curso de la historia "lo puramente humano" que halla en Grecia plenamente realizado.

Desde una perspectiva histórica la actividad infinita de la humanidad adquiere sentido. El hombre en su trayectoria individual impone un límite a su acción, porque sólo así puede realizarse en su condición y crear al mismo tiempo nuevos motivos de afanes para la humanidad. "Dure lo que dure la humanidad no le faltarán nunca obstáculos ni dificultades que le hagan desarrollar sus fuerzas". (24)

Por este motivo los afanes de Fausto no son vanos ni están perdidos, pues logra "arrebatar al mar nuevos campos para el trabajo de la humanidad". Se recupera así, ante nuestros ojos, y su pacto con Mefistófeles deja de hundirlo en la culpa y en la inhumanidad; su ansia de infinito no es funesta como quiere von Rintelen, porque él es el espíritu mismo de realización. Fausto se salva no sólo porque después de su muerte su entelequia es recogida misericordiosamente por "una dádiva que procede de lo alto", sino también y principalmente porque pudo "soñar para todos los hombres espacios donde puedan vivir... libres y en plena actividad. Verde y fértil campiña, hombres y rebaños se han instalado cómodamente en esta tierra del todo nueva, junto a la fuerte colina levantada por un pueblo audaz y laborioso".

Este es el designio de la sabiduría, por eso Fausto quisiera hallarse en "un suelo libre en compañía de un pueblo también libre". Fausto ya es inmortal porque la huella de sus "días terrenos no puede borrarse en el transcurso de las edades".

(21) (22) RENÉ BERTHELOT, *Science et Philosophie chez Goethe*, París, Félix Alcan, 1932.

(23), (24) ECKERMANN, *ob. cit.*, III, 3-5-1827; III, 23-10-1827, respectivamente.