

El sentido epicúreo de la amistad en Goethe

The Epicurean sense of friendship in Goethe

MIGUEL SALMERÓN

Recibido: 06-Agosto-2013 | Aceptado: 10-October-2013 | Publicado: 08-Noviembre-2013

© El autor(es) 2013. | Trabajo en acceso abierto disponible en (✉) www.disputatio.eu bajo una licencia *Creative Commons*.

La copia, distribución y comunicación pública de este trabajo será conforme la nota de copyright. Consultas a (✉) boletin@disputatio.eu

La amistad en Epicuro es procurada por la sabiduría. Además la amistad propicia la felicidad. La «sabiduría», un bien inmortal, conduce al hombre a buscar la «amistad», uno mortal. La sabiduría es un bien inmortal, y por tanto de dioses. Mas, si los dioses no intervienen en el curso del mundo, ¿qué sentido tienen para los epicúreos? La emulación. La divinidad es un modelo a imitar. Por la meditación se puede vivir como un dios entre humanos no sufriendo turbación ni despierto ni en sueños.

Con todo la amistad entraña peligros, aun eligiéndola por el placer, soportamos los mayores males por los amigos. Mas estos riesgos merecen la pena correrse, pues los perjuicios posibles, son menos indeseables que la ausencia de amistad.

Goethe coincide con los epicúreos en la importancia que confieren a la experiencia del momento. Goethe también sitúa la amistad junto a la sabiduría y la felicidad, pero sólo aceptaba la amistad si intensificaba la sensación de vida, si los momentos que generaba eran razonables y felices. Conforme a ello se tratan sus relaciones con Lenz, Schiller, Charlotte von Stein y Christiane Vulpius, ejemplificadas en personajes de ficción como Mignon y Mefistófeles.

Amistad · Sabiduría · Felicidad · Momento · Ficción.

Friendship according to Epicurus is procured by wisdom. Furthermore friendship makes happiness possible. Wisdom, an immortal good, leads the man to seek for friendship, a mortal good. As an immortal virtue, Wisdom is an attribute of the Gods. But if Gods have no role in world's leading, what a sense have them for the Epicureans? The sense of Emulation. Divinity is a role model. Through meditation is possible to live like a God among humans, suffering no restlessness neither awake nor in dreams.

Yet friendship involves risks. Even choosing it for the pleasure, we endure the greatest evils on account of friends. But these risks are worthy, because the potential damages are less undesirable than no friendship.

Goethe agrees with the Epicureans in the importance they attach to the experience of the moment. Goethe situates friendship between wisdom and happiness, but he only approves friendship if it intensifies the feeling of life, if the moments procured by it are reasonable and happy. Accordingly this article shows Goethe's relationships with Lenz, Schiller, Charlotte von Stein and Christiane Vulpius, exemplified in fiction-characters like Mignon or Mephistopheles.

Friendship · Wisdom · Happiness · Moment · Fiction.

El sentido epicúreo de la amistad en Goethe

MIGUEL SALMERÓN

ESTUDIAR EL SENTIDO EPICÚREO DE LA AMISTAD EN GOETHE tiene como condición previa un examen de la noción de amistad en Epicuro.

Hay tres aspectos destacables en la amistad epicúrea: su enmarcado en el conjunto del pensamiento del autor (en relación con las cuestiones ontológicas y éticas fundamentales), su definición (derivada ante todo de su asociación a otros dos bienes: la sabiduría y la felicidad) y los aspectos que podríamos llamar extrínsecos (las más habituales circunstancias de su inicio y de su duración y sus consecuencias).

En la *Máxima capital* 27 se nos dice: «De los bienes que la sabiduría procura para la felicidad de una vida entera, el mayor con mucho es la adquisición de la amistad» [GG, p.113]. Estas palabras nos ponen en camino hacia una definición. Se trata de un bien procurado por otro bien, la sabiduría. Por su parte la amistad propicia otro bien, la felicidad. Aunque inicialmente nos encontramos con el término *bien* aplicado a tres nociones distintas, lo cual podría abocarnos al error, dicho peligro puede conjurarse fácilmente, pues también hay elementos en la cita anterior con un inestimable valor aclaratorio. Para empezar se detecta una secuencia, a saber, la sabiduría procura la amistad y esta propicia la felicidad. También, sin necesidad de ir más allá de lo que hemos leído, encontramos indicios muy reveladores. No es en absoluto casual que en lugar de *amistad*, Epicuro emplee aquí la expresión *adquisición de la amistad*. Es decir, si la sabiduría procura la *adquisición de la amistad*, es porque en la amistad el rasgo descollante es el agente, la amistad es ante todo una acción. Igualmente significativa resulta la afirmación de que la amistad tiene por objeto la *felicidad de una vida entera*. La cláusula *una vida entera* nos viene a decir que la felicidad es ante todo un hábito. Así pues, si la felicidad es un bien, se trata de un bien predominantemente constitutivo o *catastemático* y no consistente en una agitación de nuestra sensibilidad.

La sabiduría induce a la adquisición de la amistad y ésta produce el hábito o disposición anímica de la felicidad. Pero ¿cómo lleva la sabiduría a la amistad?

La *Sentencia Vaticana* 78 afirma «El hombre bien nacido se consagra ante todo a la sabiduría y a la amistad, uno es un bien mortal y el otro es un bien inmortal» [GG, p.133].

Antes de enfrentarme a esta frase, diré que estoy de acuerdo con la exégesis de Robert Müller, según la cual el bien mortal aquí aludido es la felicidad y el bien inmortal la sabiduría [Müller 1974, p.123]. En efecto, una acción conscientemente llevada a cabo como la *adquisición de la amistad* es algo que atañe a los mortales, a los hombres. Una vez que nos adentramos en la frase, hay unas palabras que reclaman nuestra atención *hombre bien nacido*. Partiendo de esta base, podríamos preguntarnos el porqué del aparejamiento que se lleva a cabo en esta *Sentencia Vaticana* de *amistad y sabiduría*. El hombre bien nacido ha de consagrarse a la amistad y a la sabiduría. Mas ¿qué es un hombre bien nacido? Interesante cuestión, pues no parece que en Epicuro haya elementos para valorar la virtud como algo innato, sino como algo adquirido. «El conocimiento de la naturaleza- nos dice García Gual- lleva a la conclusión de que ésta no posee una finalidad propia y de que es indiferente, en su fortuito despliegue, al destino azaroso de los humanos» [García Gual 2002, p.205]. Sin embargo si el hombre es bien nacido en cuanto virtuoso, es porque cumple un deber. Pero además podríamos añadir que si cumple un deber es porque tiene la fortuna de poder cumplir un deber. Expliquémonos. Todo acontecer cósmico tiene un componente de necesidad y otro de azar. Un nacimiento es un acontecer cósmico y la cantidad de ser y de sagacidad de la que haya sido dotado un ser humano es una cuestión de fortuna. Sin duda Tyché ha intervenido en aquello en lo que se haya consumado la *parénklisis* o la caída espontánea de los átomos en la constitución de un ser humano. Y una constitución bien afortunada es la de un bien nacido. Hay que recordar que la *parénklisis* no sólo da lugar a los rasgos más propios de la individualidad humana sino que también habilita la libertad. Así pues la constitución afortunada, la de bien nacido, es la que propicia un uso de la libertad orientado a la virtud. O dicho de otro modo a consagrarse a la amistad y la sabiduría.

Sin embargo no perdamos de vista que hemos citado la *Sentencia Vaticana* 78 con la intención de esclarecer la asociación que la *Máxima capital* 27 establece entre amistad y sabiduría.

Recordemos que en la *Máxima* se asocian ambas a modo de secuencia, mientras que en la *Sentencia* se caracterizan como aquellas dos empresas a las que se ha de consagrar el hombre bien nacido. Recordemos que en la *Máxima* la sabiduría insta a la búsqueda de la amistad y ésta destila el hábito o

disposición anímica de la felicidad. Por su parte la *Sentencia* ubica la amistad y la sabiduría en un tiempo simultáneo y como dos caras de la misma moneda, la mortal y la inmortal. No creemos estar diciendo ninguna barbaridad si hacemos sinónimos los adjetivos *mortal* y *humano* por un lado e *inmortal* y *divino* por otro.

Si damos por bueno lo dicho hasta ahora, la *sabiduría*, un bien inmortal, conduce al hombre a buscar la *amistad*, un bien mortal. La sabiduría es un bien inmortal y por tanto de dioses. ¿Qué son los dioses para Epicuro? Tal y como queda de manifiesto en la *Carta a Meneceo*, los dioses no son, como piensa el vulgo, el *azar* ni tampoco un *principio cósmico*, como pensaban los jonios o Demócrito. Y he aquí uno de los aspectos más problemáticos de la doctrina epicúrea. Éste se podría sintetizar mediante la siguiente fórmula: si los dioses no intervienen en el curso del mundo, ¿qué sentido tienen los dioses en el *sistema* epicúreo? Rápidamente se puede contestar a esa cuestión diciendo que su sentido es la emulación por parte de los hombres. Los dioses nos ofrecen un modelo que imitar. Prácticamente al principio de la *Carta a Meneceo* se nos dice que la divinidad es un «ser viviente, incorruptible y feliz» [GG, p.89] y al final que del resultado de la meditación «nunca ni despierto ni en sueños, sufrirás turbación, sino que vivirás como un dios entre hombres» [GG, p.101]. La sabiduría es un bien inmortal consistente en la *ausencia de turbación*. Adelantemos, lo cual es muy importante para nuestros intereses argumentativos, que no es lo mismo la *ausencia de turbación*, la cual es una privación absoluta y *ab initio*, que imperturbabilidad o ataraxia, la cual es un resultado del cálculo que hace el ser humano para alcanzar la virtud. En *Acerca del sabio* Epicuro nos dice que una vez alcanzada la disposición de ánimo en la que consiste ser sabio, ésta ya no se abandonará y ya no se fingirá tenerla [GG, p.135]. Esto es sutil. No es que el sabio no pudiera descarriarse, pues en última instancia el control sobre sus estados de ánimo, depende de su disciplina ante el deseo. Sin embargo es tan placentero ser sabio, que impele a no dejar de serlo. El sabio es aquel que consigue que sus pasiones «no le estorben en su sabiduría» [GG, p.135].

Volvamos al núcleo de la argumentación que queremos estar extrayendo de los escritos de Epicuro: la sabiduría, una disposición de ánimo, lleva a la amistad, una acción, y ambas son las caras divina y humana de la felicidad.

De todos modos, en primera instancia, nos resulta difícilmente coherente esta tesis. Los dioses son felices y carecen de turbación, pero ¿tienen amigos? No parece que la amistad como acción sea algo que pudiera incrementar el estado perenne de ausencia de turbación de los dioses, sino más bien al contrario. Así

nos lo certifica la primera de las *Máximas capitales*. «El ser feliz e incorruptible (la divinidad) no tiene él preocupaciones ni se las causa a otro; de modo que ni de indignaciones ni de agradecimientos se ocupa. Pues todo eso se da tan sólo en el débil» [GG, p.103].

Todo indica que la amistad nos lleva a ese *maremágnum* afectivo que induce a la preocupación. Entonces, ¿por qué tener amigos? Entre otras cosas porque los hombres no son los dioses, los hombres aspiran a ser como los dioses, y para perseverar en la disposición de ánimo de la sabiduría se necesita del amigo y del grupo de amigos. Pistas de esto se nos da en la última exhortación de la *Carta a Meneceo* en la que se nos invita a meditar «contigo mismo y con alguien semejante a ti» [GG, p.101] las cuestiones tratadas a lo largo de la carta. He ahí la clave «con alguien semejante a ti». Llegar a ser sabio reclama una exigencia intelectual y personal tan grande que requiere de interacción humana y de complicidad, y éstas sólo son obtenibles en el marco de una relación amistosa. Los dioses no necesitan amigos porque viven *per se* en la ausencia de turbación, casi podríamos decir que su ser consiste en *ausencia de turbación*, el hombre que ha alcanzado la sabiduría, sin embargo precisa de la amistad, porque se ve impelido a perseverar en la imperturbabilidad, un bien que en él es adquirido y es precario, pero que al mismo tiempo es tan placentero que no se sienten fuerzas para resistirse a la motivación de seguir poseyéndolo. Y la motivación a seguir poseyéndolo induce a poner en práctica las acciones que lo propician. Al fin y al cabo, en esa imperturbabilidad consiste la sabiduría y estriba la felicidad del hombre.

Con todo queda un escollo más por salvar si queremos que se sustente la coherencia del enfoque epicúreo de la amistad. Dando por bueno que los hombres buscan la amistad para perseverar en la sabiduría, cabría preguntarse si el medio no arruina el fin. ¿No es aventurarse a tener amistad con alguien un riesgo que atenta contra la imperturbabilidad? ¿Acaso es imposible que la amistad derive en el desaire y la decepción? ¿Ser amigo de alguien no supone estar dispuesto a hacer sacrificios y a correr peligros que no fomentan precisamente un talante imperturbable? Epicuro es terminante al abordar estas cuestiones. Así la *Máxima capital* 12: «El mismo conocimiento que nos ha hecho tener confianza en que no existe nada eterno ni muy duradero, nos hace ver que la seguridad en los mismos términos limitados de la vida consigue su perfección sobre todo por la amistad» [GG, p.107].

La amistad produce principalmente seguridad e imperturbabilidad, podríamos decir que en los *términos limitados* de la vida nos proporciona un *como*

sí, un *analogado* de la ausencia de perturbación divina en forma de imperturbabilidad humana. Sin embargo Epicuro no ignora que la amistad entraña peligros. En los *Fragments y testimonios escogidos* se lee que «aun eligiendo la amistad por el placer, soportamos los mayores males por los amigos» [GG, p.153]. El mismo Epicuro repone a esto diciendo en la *Sentencia Vaticana* 28, que no es apto para la amistad ni el precipitado ni el indeciso «pues también por amor de la amistad es preciso arriesgar la amistad» [GG, p.123]. Por un lado e implícitamente se tacha al precipitado de incauto, por otro se tacha al indeciso de incapaz de acceder y de estar en el estado de riesgo que implica la amistad. Siendo la amistad, un estado de riesgo lleva consigo, merece la pena correrlo, pues los perjuicios posibles, aunque grandes son menos indeseables que la ausencia de amistad y por lo tanto la amistad, aun con riesgos es preferible a su ausencia.

Y ahora pasamos a la segunda parte de nuestra exposición, a saber, el intento de contestar a la cuestión de si el sentido de la amistad en Goethe se aviene con el modo epicúreo de entenderla. Podemos avanzar que esencialmente sí se produce esta avenencia. También podemos adelantar que la cercanía a los epicúreos tiene que ver con la importancia que tanto éstos como Goethe le conferían a la experiencia del momento. E igualmente anticiparemos que, en la valoración de la amistad, Goethe coincide con los epicúreos al situarla en una tríada junto a la sabiduría y la felicidad, pero intensifica las reservas ante los peligros de la amistad por el recelo que ésta le produce.

En primer lugar fijémonos en la relación de Goethe con la filosofía antigua. Se puede decir sin ningún miedo a equivocarse que Goethe siente simpatía por la filosofía helenística. Es cierto que si tenemos en cuenta su noción del *protofenómeno*, podemos encontrar cierto regusto platónico [HA 8, p.304]. No es menos cierto que se asemeja a Aristóteles en la finura de la observación de la naturaleza [HA 8, p.467]. Sin embargo prefiere a otras corrientes del pensamiento antiguo la más predominantemente preocupada por la felicidad individual, la de las escuelas post-aristotélicas alejandrinas.

Tampoco es un secreto que uno de los modos más seguros de caracterizar a Goethe es su atención, casi su consagración, casi su culto al momento. Al fin y al cabo es un momento en el que el propio Goethe descubre el *protofenómeno* en el Jardín Botánico de Palermo [HA 11, p.266]. o aquel en el que Wilhelm Meister reconoce su vocación [HA 8, pp.322-334] o aquel en el que Charlotte asume la fatalidad de la afinidad electiva que unía a Eduard y Ottilie [HA 6. p.460].

Sin embargo si hay una obra de Goethe en el que el momento cobra una

fuerza intensa es en el *Fausto*. Fausto busca el momento que le haga querer detener el tiempo e implorarlo. Cuando le haya dicho a un instante «Detente eres tan bello» [HA 3, p.348]¹, cuando haya pronunciado esas palabras, habrá perdido su alma para siempre. Ya sabemos que detrás de esa derrota y de esa condena está la voluntad de victoria a través de haber vivido la experiencia suma.

Goethe, de un modo más o menos propio, había situado en Grecia el ideal de la presencia, de la *a-létheia*: «Lo único que tenía valor para ellos era lo que ocurría efectivamente» [HA 12, p.99]. Y así también cobraba un interés preeminente la *Dar-stellung* o presentación, frente a la *Vor-stellung* o representación. Esa querencia moderna por la representación era descrita por Goethe a modo de reproche en frases como ésta: «de la misma manera que, para nosotros, solamente parece tener valor lo que se piensa o se siente» [HA 12, p.99].

Pierre Hadot entiende que las dos grandes escuelas post-aristotélicas también propugnan una consagración del momento. «Se puede decir que el propio Goethe por lo concerniente al presente era a medias estoico, a medias epicúreo. Sabía gozar del presente como un epicúreo y lo deseaba intensamente como un estoico» (Hadot 2010, p. 38).

El propio Hadot nos menciona unos versos del *Diván de Occidente y Oriente* especialmente expresivos de esta síntesis en torno al momento y de la anteriormente citada voluntad de afirmación de la vida. «*Freude des Daseins ist gross/ Grösser die Freud' am Dasein* (Grande es el gozo de existir/ Más grande aún el gozo que se experimenta en la existencia misma) [HA 2, p.70].

La alegría de vivir, *Die Freude des Daseins*, mienta la alegría gozosa del momento sin embargo la alegría en la existencia *Die Freude am Dasein* tiene un componente durativo. Tanto una como otra se implican. Lucrecio el epicúreo más admirado por Goethe entendía que era un milagro la coincidencia entre los medios otorgados por la naturaleza y las necesidades sentidas por el hombre. En consecuencia, con un gozo epicúreo, Goethe proclama. «¿Por qué todo este lujo de soles, de planetas, de lunas, de estrellas, de vías lácteas de cometas de nebulosas, de mundos devenidos o en devenir, si finalmente un hombre feliz no se alegra inconscientemente de su propia existencia» [HA 12, p.98].

Sin embargo he ahí la clave, mientras el gozo inconsciente de la existencia es

¹«Verweile doch, du bist so schön!» *Faust*, verso 11581.

epicúreo, el gozo consciente, el reconocimiento de la felicidad en la existencia es estoico. Y a nuestro juicio el vector estoico es dominante en Goethe. Es decir el vector de búsqueda del momento, como búsqueda de la excelencia, de búsqueda del instante que nos va a dar la pauta para comprender súbitamente el todo. En este sentido este pensamiento de Marco Aurelio:

«He aquí lo que te basta: el juicio que diriges en este momento hacia la realidad, mientras sea objetivo, la acción que estás llevando a cabo en este momento, mientras se realice para el servicio de la comunidad humana, la disposición interior en la que te encuentres en este mismo momento, mientras sea una disposición de gozo ante la conjunción de los acontecimientos que produce la causalidad exterior» Meditaciones VII, 29-3 [cit. sg. Hadot 2010, p.34]

Apreciamos aquí un innegable componente de *alegría por la vida* (gozo), y otro de *alegría en la vida* (reconocimiento del gozo). Sin embargo, junto a esas dos afirmaciones, una más extendida a cualquier momento y otra más señalada y ceñida a un momento concreto de reconocimiento, hay un contrapunto. Hay un componente selectivo y filtrador. No sólo se elige, sino que también se descarta. Se escoge un momento de juicio, otro de acción, otro de ánimo, pero al mismo tiempo se nos dice que esas elecciones tienen caducidad, pues pende sobre ellas un *mientras* en las que perderán esa plenitud que las resalta sobre el todo.

Y es a partir de aquí como puede retomarse el tema de la amistad y encararlo en Goethe. Su enfoque de la amistad es más bien epicúreo que estoico. Él era muy consciente de la importancia que tenía la amistad como una acción aconsejada por la sabiduría y cimentadora de la felicidad. Aunque eso no era óbice, sino más bien estímulo, para comportarse de un modo selectivo y a la vez filtrador con sus amistades. En el 27 de octubre durante su viaje a Italia él señala que la única ventaja del hombre razonable consiste «en conducirse de suerte que su vida, en tanto de él dependa encierre la mayor dosis de momentos razonables, felices» [HA 11, p.419]. En consecuencia Goethe sólo aceptaba la amistad en cuanto intensificaba la sensación de vida, en cuanto los momentos que una relación le deparaba eran sentidos por él como razonables y felices.

Para el objeto de estudio que nos hemos impuesto, la trayectoria de Goethe puede entenderse como una elección de amistades y un abandono de ellas cuando intuye que éstas no encierran interés para él o tal vez lleven consigo perjuicios.

En este sentido, y para los efectos de nuestra argumentación, lo decisivo sería encontrar en los escritos que se conservan de Epicuro o en los que se le atribuye consejos relativos al tiempo idóneo para abandonar una amistad. Hemos de decir que Epicuro jamás abordó esa espinosa, acre e incluso un tanto sórdida cuestión. Lo único que trata Epicuro es de cuál es el origen de la amistad y de qué la mantiene viva. Así en la *Sentencia Vaticana* 23, nos dice que si bien toda amistad es deseable por sí misma, «tiene su origen en sus beneficios» [GG, p.123]. En el inicio de sus relaciones amistosas Goethe se guió sin duda por la expectativa de alcanzar beneficios: de renombre social, de seguridad, de comunicación espiritual, eróticos. Sin embargo por él habría un abrazo mucho más cordial del pensamiento incluido en la 39 «no es verdadero amigo ni el que busca en todo la utilidad ni el que jamás la une a la amistad» [GG, p.125]. Efectivamente, quien se guía sólo por la utilidad desvirtúa la amistad, y quien la desprovee de toda utilidad impide que la amistad florezca y fructifique en el humus del hábito. Si sólo hay utilidad, no hay amistad. Si no hay utilidad, la amistad no puede prosperar.

Y, afirmando Epicuro que si no hay utilidad la amistad no puede crecer, deduzcamos, no sé si con mucha propiedad, que Epicuro pudiera dar a entender con ello que si deja de haber utilidad, puede abandonarse la amistad. Obteniendo de un modo un tanto espurio y sospechoso ese corolario y dándolo por bueno, se podría decir que Goethe entendía la amistad en un sentido epicúreo.

Antes de ir a los casos particulares, vamos a hacer dos advertencias. La primera que al hablar de amistad en la experiencia de Goethe no vamos a distinguir entre relaciones con hombres o con mujeres. La segunda advertencia es que no vamos a distinguir entre relaciones que aparecen en su biografía y aquellas pertenecientes a la ficción, sino más bien vamos a relacionarlas. Y esto lo decimos porque uno de los modos más habituales de afrontar la obra de Goethe, modo que vamos a adoptar aquí, es la interpretación terapéutica de sus escritos. A saber Goethe escribió su obra literaria con la intención de curarse de sus males, exorcizar a sus demonios y darse fuerza para llevar a cabo esa limpieza, y si queremos llamarla así, esa catarsis, en su propia vida.

Vamos a centrarnos en dos antítesis que nos ofrecen una panorámica notablemente amplia de la experiencia de la amistad en Goethe.

La primera antítesis es la que ya hemos visto en Hadot, y se describe como oposición entre *felicidad por la vida* (*Freude des Lebens*), y *felicidad en la vida* (*Freude am Leben*).

La segunda es la apuntada en la *Sentencia Vaticana* 28, y también anteriormente mencionada: la contraposición entre la falta de cautela y la indecisión. La amistad no es ni para el precipitado (que es amigo de quien no debe) ni para el indeciso (que pierde los bienes que le puede deparar una relación sustanciosa) [GG, p.123].

Trataremos la primera de las antítesis hablando de amor y de relaciones de género.

Todas las épocas ofrecen resistencias a la felicidad. Quizás pudiéramos decir que cada época podría caracterizarse por el tipo de resistencias que ofrece a la felicidad. Epicuro sufrió profundamente el final de una era, la de la polis, en la que ser ciudadano de Atenas era un honor que le correspondía a él como varón de origen ateniense. Esta época se vio sucedida por la del Imperio, en la que alcanzar la ciudadanía era una cuestión de poder adquisitivo que le resultaba inalcanzable. Goethe vive una época en la que la burguesía a la que él pertenecía, sólo podía alcanzar fuera del comercio, nombradía y significación poniéndose al servicio de las cortes de la realeza y la aristocracia. Bajo esos parámetros se desarrolló la relación entre Johann Wolfgang von Goethe y Charlotte von Stein. Ella siete años mayor que él había entrado al servicio de la Duquesa Anna Amalia de Weimar y se había casado con el cuadrillero mayor del Archiduque Karl August, Josias von Stein, a quien dio siete hijos. Mientras que su marido era un hombre básicamente interesado sólo por los caballos, Charlotte estaba llena de inquietudes y llenaba su tiempo con el francés, la danza, los trabajos manuales y el piano. La llegada de Goethe a la Corte fue para ella agua de mayo. Al hilo de sus aficiones humanísticas e intelectuales entablaron una relación, llena de apego y amor, pero nunca consumada sexualmente por ser ella una mujer casada y además ser dos personas públicas y vigiladas en sus movimientos por la Corte. Se dice que una de las razones por las que Goethe viajó a Italia fue huyendo de las complicaciones que le producía el amor a Charlotte. Y de un modo muy expresivo Goethe comenzó escribiendo un diario para ella que tenía previsto completar a lo largo del viaje, proyecto y ejecución que abandonó en su estancia en Roma. El Viaje a Italia se considera especialmente crucial en la vida de Goethe desde un punto de vista erótico. Con él cobró una imagen mucho más ajustada de la mujer a través de sus experiencias sexuales, y Roma fue, en este sentido la estación decisiva. En 1788 a la vuelta a Weimar, Goethe se siente desligado de toda sujeción a la Stein e inicia una relación con una plebeya. Concretamente con la operaria de la fábrica de flores artificiales de Weimar, Christiane Vulpius. Goethe y ella fueron amantes durante dieciocho años y matrimonio durante diez. Ella gustaba del

vino y el chocolate y era muy buena en la cama. Ambos se toleraron sin problemas los *flirts* que cada uno tuvo por su lado. La relación le costó a Goethe el vacío de la *buena sociedad* de Weimar y muy especialmente la agresividad y el rencor enconados de la Stein [Seele 1997, pp.59-70].

La dualidad de la relación de género de Goethe con Charlotte y con Christiane, nos hace entrever la relación sutil que hay entre la *Freude am Dasein*, estoica representada por la primera, la amada, y la *Freude des Daseins* epicúrea encarnada por la segunda, la amante. El cálculo de aquello que intensificaba la vida, le hizo elegir la relación con Charlotte y hacerla perdurar mientras no fue más ventajoso prescindir de ella [Seele 1997, pp.77-85].

Y ahora trataremos la segunda de las oposiciones la oposición entre el exceso de confianza que lleva a precipitarse y el recelo producido por la indecisión.

El examen de las relaciones con Schiller nos hace ver que éstas son la muestra más significativa de esta pugna en Goethe. Entre ambos siempre existió esa admiración teñida de miedo a verse sobrepujado y también juzgado negativamente por el otro. Goethe recelaba de Schiller por la pujanza de éste, diez años más joven que él, cuyas aptitudes y resolución le recordaban a los años en los que él había escrito el *Werther*. Por otra parte Goethe temía el rigorismo moral de Schiller. En 1794 Goethe invitó a Schiller a su casa de Frauenplan durante dos semanas, y para evitar la censura de su colega mantuvo ocultos a su amante Christiane y al hijo de ambos August, lo cual, como bien podemos imaginarnos, fue de difícil puesta en práctica. Sin embargo, aparte de esta grotesca anécdota y como balance, se puede decir que la indecisión del recelo fue vencida y la relación entre los dos escritores dio lugar a una rica y fructífera colaboración. Schiller es un espejo en el que Goethe se atrevió a mirar pues la imagen del mismo que se le reflejaba al ver a su amigo le resultaba agradable. La amistad con Schiller se mantuvo hasta la muerte de éste. Sin embargo en la biografía de Goethe fue mucho más frecuente que el reflejo de sí mismo ofrecido por otro lo turbara y le causara pesar. Este es el caso de la relación con Jakob Michael Reinhold Lenz, un dramaturgo que se había sido acogido en Weimar gracias al éxito de su obra *El preceptor*. Igual que Goethe había sido acogido años antes por *Werther*. A Goethe le daba mala espina Lenz por la tendencia excesivamente subjetiva y patológica mostrada en sus obras. Por explicarlo digamos que *Der Hofmeister* o *El preceptor* trataba de un joven ocupado de la educación de una muchacha que se enamora de ella, y que por ver imposible de consumir, indebida e impropia esta relación, se castra para acabar de raíz con los males. Se sabe que Goethe había escrito *Werther* para

prescindir del amor imposible y convertirse en un consejero áulico de provecho. Sin embargo en Lenz veía como real, como una convicción y como un estilo de vida, lo que él había considerado un demonio del que tenía que liberarse. Dicho de otro modo Goethe vio en Lenz fijada una figura de la que él se había liberado o creído liberarse. Por ello a la primera oportunidad que tuvo Goethe hizo porque el Duque Carlos Augusto expulsara a Lenz de la Corte. De ello se hace eco Eissler en su magnífico estudio psicoanalítico sobre Goethe [Eissler 1963, p.23].

Acerca de esta eliminación de las relaciones inconvenientes no sólo es testimonio *Werther*. Quizás lo es más *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*. Wilhelm Meister abandona su casa burguesa para hacerse empresario, director y actor de una compañía de cómicos de la legua. La evolución del personaje consiste en el abandono de esta fútil ocupación para acabar convirtiéndose en médico gracias al seguimiento y la guía oculta que sobre él va ejerciendo una agrupación masónica, *La Sociedad de la Torre*. Símbolo del tránsito de la vida emocional a la vida pragmática (no hay que olvidar que Max Weber tenía el Wilhelm Meister por su libro de cabecera) es la relación de Wilhelm con Mignon. Mignon es una niña adorable, pero hermética y carente de sociabilidad que ofrece todo su apego y todo su calor exclusivamente a Wilhelm. De hecho es sólo a él a quien le baila su celeberrima *Danza de los huevos*. Wilhelm está fascinado por Mignon pero en el fondo ella es un lastre para él. Por eso Goethe, la acaba (figuradamente, claro está) *matando*. Efectivamente sólo muerta Mignon, accede Wilhelm a la verdad pragmática, a la racionalidad instrumental que acabará adquiriendo. Y lo mismo que lo adorable puede ser desventajoso, lo repugnante puede ser conveniente. Fausto acepta el pacto con Mefistófeles pues desea la experiencia del instante, desea un momento merecedor de desear que el tiempo se pare, de desearlo con tal fuerza que no se arredre ante la pérdida del alma y la condenación que ese deseo deparará². A Fausto le repugna Mefistófeles pero sigue a su lado hasta la muerte, pues hasta entonces el *mientras* de la conveniencia no ha dejado de ser vigente. No sabemos con certeza si así era para Epicuro, pero para Goethe estaba claro que hay que tener amigos hasta en el Infierno, incluso que es en el Infierno donde es más preciso tener amigos.

² Por cierto algo muy dilecto para Nietzsche, pues un instante merecedor de que el tiempo se detenga es equivalente a un instante que merezca la pena que se repita, si es que todo fuera a repetirse. Como bien se sabe, la clave del *Eterno Retorno* nietzscheano.

Referencias

Textos de Epicuro procedentes de:

- 1) García Gual, Carlos (1974), *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitarista* [GG]. Barcelona: Barral.

Textos de Goethe procedentes de:

- 1) Goethe, Johann Wolfgang von (1988), *Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden* [HA]. Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Literatura Secundaria

- 1) Eissler, Kurt Robert (1963), *Goethe. A psychoanalytic Study*. Detroit: Wayne State University Press.
- 2) García Gual, Carlos (1981), *Epicuro*. Madrid: Alianza.
- 3) Hadot, Pierre, (2010), *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Madrid: Siruela.
- 4) Müller, Robert (1974), *Die Epikureische Gesellschaftstheorie*, Weimar/ Berlín: Akademie-Verlag.
- 5) Seele, Astrid (1997), *Frauen um Goethe*. Hamburgo: Rowohlt.

INFORMACIÓN DEL AUTOR | AUTHOR AFFILIATIONS

Miguel Salmerón es Profesor Contratado Doctor, en el área de Estética, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. Doctor en Filosofía [PhD] por la Universidad Autónoma de Madrid. Dirección Postal: Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de Madrid, Cantoblanco, Carretera Colmenar Km. 16, 28049 Madrid. Email: miguel.salmeron@uam.es.

INFORMACIÓN DEL TRABAJO | WORK DETAILS

[Artículo. Original] Licencia: CC. Con permiso del autor. Publicado como:

Salmerón, Miguel. « El sentido epicúreo de la amistad en Goethe». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, Volumen 2, Número 3 [Diciembre de 2013], pp. 73–85. ISSN: 2254–0601.

Separata: No. Reedición: No. Traducción: No. Licencia: Con permiso del autor.

INFORMACIÓN DE LA REVISTA | JOURNAL DETAILS

Disputatio. Philosophical Research Bulletin, ISSN: 2254-0601, se publica anualmente, bajo una licencia Creative Commons [BY-NC-ND], y se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, inglés y portugués. Salamanca – Madrid.

E-mail: (✉) boletin@disputatio.eu | Web site: (🌐) www.disputatio.eu