



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

T E S I S

**Sensibilidad y Razón en el pensamiento de Johann Wolfgang von
Goethe**

Que para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Presenta:
Sergio David Villanueva González

Asesor:
Dr. en Hum. Óscar Juárez Zaragoza

Co-asesor:
Dr. en Hum. Josué Manzano Arzate

Toluca, Estado de México, 2023

Índice.

Introducción.....	1
1. El camino de una filosofía natural.....	4
1.1. Un mundo desconocido	9
1.2. Una luz ilustrada contrastes gnoseológicos	19
1.2.1. En los infiernos del Sturm und Drang	31
1.3. Romanticismo: la ciencia de Goethe.....	41
2. El camino hacia el Fenómeno Arquetípico (<i>Urphänomen</i>)	51
2.1. Morfología una ruta enterrada hacia la Naturaleza	57
2.2. Teoría del conocimiento de Goethe	72
2.3. Arte y ciencia como dos formas convergentes de decir la Naturaleza .	89
2.4. La Naturaleza como la posibilidad de un conocimiento ilimitado	104
2.4.1. La idea de la muerte o del pensamiento trágico de Goethe.....	114
3. La vida como máxima expansión del ser.....	119
3.1. Vivenciar un constante presente	123
3.2. La Esperanza una fuerza vita	137
3.3. Amor a la vida y al mundo.....	155
Conclusiones.....	163
Bibliografía.	167

Introducción.

La filosofía nos exige reflexionar, es una de las primeras actividades de conocimiento que nos permite comprender el mundo a partir de nuestra cualidad de ser seres racionales y sensibles. Desde su origen, en Grecia en el Siglo VI a. C., fue denominada como la ciencia primera, haciendo uso de la razón y los sentidos se propone explicar los fenómenos y los pensamientos que se manifiestan en el contexto en el que se vive. En esta investigación retomamos el pensamiento de Johann Wolfgang Von Goethe para analizar conceptos que son de vital importancia, y así comprender la filosofía de dicho autor. En ese sentido, hemos elegido esta línea de investigación para proponer esta tesis titulada “*Sensibilidad y Razón en el pensamiento de Johann Wolfgang Von Goethe*”, pues, pensamos, es la que nos llevará a demostrar los conceptos que continuamente se desarrollarán en los próximos tres capítulos y que a continuación mostraremos una síntesis de las ideas que se escribieron en función de ellos.

En el capítulo I nos centramos en el análisis del contexto histórico que vivió este gran pensador, y que sin titubear podemos referirlo como Filósofo, retomando diversas investigaciones de carácter historiográfico realizadas por diversos autores como Eric Hobsbawm, Rüdiger Safranski, Isaías Berlín, por mencionar solamente algunos que nos sirvieron para contextualizar la vida del joven Goethe. No sin dejar atrás las principales obras autobiográficas que en su momento Goethe escribió como lo es *Poesía y Verdad*, y que en algunos casos fueron transcritas por sus relaciones directas con sus contemporáneos y su vasta correspondencia, como lo es la obra *Conversaciones con Goethe* de Eckermann, y de la cual su traductora más reciente de ambas obras Rosa Sala Rose realiza una generosa complementación. Dichas investigaciones nos llevan a comprender datos biográficos, sociales e históricos y que lograron configurar la vasta reflexión científica y filosófica de este complejo autor, dentro de nuestra propuesta que hemos desarrollado en los capítulos II y III. Por esa razón, dividimos este capítulo en cuatro subcapítulos, titulados: 1. Un mundo desconocido, 2. Una luz ilustrada:

contrastes gnoseológicos, 3. En los infiernos del *Sturm und Drang*, 4. Romanticismo: la ciencia de Goethe; que tienen como finalidad determinar la postura ante las relaciones con estos grandes movimientos culturales respecto a nuestra propuesta de comprender los conceptos de “Sensibilidad y Razón en el pensamiento de Johann Wolfgang Von Goethe”. _En el capítulo II desarrollamos ya los conceptos definitivos de esta investigación, los cuales, desde nuestro entendimiento, muestran el pensamiento central de Goethe; y para ello hemos dividido el capítulo II en los siguientes subcapítulos: 1. Morfología una ruta enterrada hacia la naturaleza, donde mostramos la importancia del elemento que tiene la naturaleza para el fundamento de su Filosofía, es decir; la necesidad de partir desde la naturaleza para poder conocer, 2. Teoría del conocimiento de Goethe, aquí prácticamente mostramos la forma en la que Goethe desarrolla su explicación para dar respuesta a la interrogante: ¿Cómo conocemos? O bien cuáles tendrían que ser las condiciones bajo las cuales el conocimiento es tal. Consiguientemente, 3. Arte y Ciencia dos formas de decir a la naturaleza, parte del proceso de subjetivación como elemento central del acto mismo del conocer; tenido como supuesto central que la realidad es una manifestación como algo que está ahí siendo, y de cuya creación el ser humano no ha participado. Dando como resultado una de los argumentos centrales de la visión goethiana, a saber, que el pensamiento pasa a consistir en un órgano de percepción de la realidad, pues, el conocimiento se genera de la realidad misma. 4. La naturaleza como posibilidad de un conocimiento ilimitado, donde finalmente se justifica el método de la ciencia en Goethe, y como lo identifica Salvador Mas, es un «método cualitativo» intensivo que se funda en la contemplación de la realidad posible de los objetos, realidad que tiene la capacidad de generar un ilimitado contenido para el sujeto cognoscente. Basta prestar la atención necesaria en la naturaleza para que esta se nos manifieste en múltiples significados. Aquí nos apoyamos de las investigaciones de autores que a nuestro parecer son los más apasionados y determinantes de la teoría del conocimiento goetheana como lo son Rudolf Steiner, Diego Sánchez Meca, Jeremy Naydler, Javier Arnaldo, Salvador Más Torres.

En el capítulo III se encuentra ya la defensa y propuesta de esta investigación, que tiene que ver con el desarrollo de la hipótesis planteada para esta investigación, a partir de los conceptos desarrollados anteriormente en el capítulo II, pues es necesario implementar y, así, brindar una respuesta a los planteamientos que se iniciaron en esta investigación; desde la forma en cómo debemos interpretar los conceptos de “Sensibilidad y Razón en el pensamiento de Johann Wolfgang Von Goethe”. Por todo esto, este tercer capítulo lo dividimos en 3 subcapítulos, los cuales son: 1. Vivencia un constante presente, 2. La esperanza de una fuerza vital, y 3. Amor a la vida y al mundo. En su conjunto son lo que creemos el argumento principal de lo que fue una nueva forma de entender la sensibilidad y el conocimiento humano desde el la visión de Goethe, una filosofía que desde su nacimiento nos ofreció una visión con el apego más estrecho por la vida y la naturaleza. En ese sentido, concluimos con la redacción de este tercer capítulo, el cual nos muestra la síntesis de esta línea de investigación. La metodología que se utilizó en esta investigación, consistió principalmente en el análisis de textos, donde se implementaron el método analítico, sintético y hermenéutico, pues nos sirvió para sacar las conclusiones respecto a los diversos conceptos que se desarrollaron a lo largo de la investigación, y en ese sentido la propuesta y la defensa de esta tesis. Los autores que conforman la plataforma del capítulo III de esta investigación en relación a Johann Wolfgang Von Goethe, son Pierre Hadot, Ortega y Gasset principalmente. La filosofía de Johann Wolfgang Von Goethe, es sin duda una Filosofía vital, pues en esta línea de investigación hemos demostrado las razones del por qué es así, por ello hemos recurrido a el análisis de los conceptos de “Sensibilidad y Razón en el pensamiento de Johann Wolfgang Von Goethe”; porque son una pieza clave para entender lo que denominamos una nueva sensibilidad que podemos afirmar como una filosofía de la vida. La cual ha sido poco explorada desde el ángulo de la Filosofía, y por lo tanto, nos hemos atrevido a ello; pues es necesario llevar a la práctica la tarea filosófica y así dar paso a la interpretación de las ideas vertidas de este autor. No habiendo más que mencionar, demos paso al desarrollo de esta tesis.

1. El camino de una filosofía natural.

Es tan fácil extraviarse en las profundidades del bosque goetheano. Cuando más convencido se está de tener los pies en suelo firme y haber encontrado una ruta apropiada para adentrarse en dicho bosque, basta un simple reojo por todas aquellas frondas para darse cuenta que se ha extraviado aún más. Aun así, el intento por establecer una ruta para caminar dentro del bosque despierta las más fieles esperanzas. Goethe es una de las personalidades más completas en Alemania. Es de aquellos pensadores que aún después de ser interpretados en diferentes idiomas no pierden su riqueza vital. Sin embargo, la inquietud por recorrer todo el bosque goetheano hace inevitable la condicional de que a Goethe hay que apreciarlo en el conjunto de su existencia. Es complicado valorar la selva goetheana desde una escueta vereda. De esta manera, este capítulo intenta contextualizar su pensamiento. Para Goethe, todos los trozos de existencia constituían su ser, pues como demuestra todo se reflejó en su obra, de ahí su ardua labor por enriquecer y cuidar su persona. Así, las constantes huidas que tuvo en su vida a los diferentes pueblos y ciudades alemanas adquieren otra perspectiva que ilumina su formación personal, y también influyeron en sus diversas inclinaciones y afecciones morfológicas.

Nietzsche expresa que abordar la vida de Goethe es recorrer el camino de la cultura alemana. La vida de Goethe está inscrita en un mosaico cultural, sumergida en mareas que van desde los diferentes pueblos germánicos hasta aquellas mareas de aquel nuevo mundo en expansión de las Américas, como se observó con las consignas de la Revolución Francesa. El mercado mundial se expandía en la medida en que hallaba pueblos a su paso, simbólicamente como la hidra de Lerna adquiriría cada vez más poder. La tendencia ideológica de aquel nuevo mercado mundial conseguía mezclarse de alguna manera entre los diferentes códigos ideológicos, cada cual acomodado a sus diversas condiciones: en la Ilustración y el Romanticismo.

La vida de Goethe germinó en un mundo dónde las grandes ideas cobraban vida. La caída del absolutismo y la llegada de la Modernidad representaron esas

fuerzas intempestivas con que una idea puede azotar al mundo. La vida de Goethe es aquel navío que naufraga en las oleadas del siglo XVIII y XIX. En ese contexto se encuentra la «doble revolución», que desde Inglaterra y Francia venía conquistando el mundo. Un mundo que en ese momento aún no se terminaba de conocer, un mundo que aún estaba luchando por su desarrollo. Cuando nació el pequeño Wolfgang, Europa aún no definía su derrotero, pero estaba en una constante lucha por lograrlo. La religión continuamente sufría debilitamientos y la ciencia no lograba constituirse del todo. La frontera entre ricos y pobres estaba muy marcada, además que la economía en general era débil e irreconocible juzgada actualmente. Goethe nació bajo un techo notablemente acomodado, pero no le fue impedimento para reconocer lo humano. En el contexto de Goethe, se luchó por la Libertad porque existían esclavos, como se gritó Igualdad para acabar con el hambre, y así exigir una fraternidad social.

El siglo XVIII representa esa fuerza que encarna Mefistófeles: “una parte de aquel poder que siempre quiere el mal y siempre produce el bien”.¹ La política de los países europeos quería lograr ese anhelado progreso, aunque los medios para lograrlos eran claroscuros. La idea de orden y estabilidad inundó las políticas occidentales, impulsando un vuelco a toda la época, una revolución que lo cambiaría todo, que sacudiera de Europa hasta las nuevas tierras descubiertas. A la caída de los *Anciens Régime* comenzó un ideal expansivo de la ciencia, en tanto progreso técnico, como herramienta del hombre sobre el mundo. El propósito era hacer al hombre autónomo y competitivo para su subsistencia. La subsistencia implicó diseccionar el poder para ramificarlo. El poder político se separó del religioso, como lo hizo también el conocimiento científico del teológico, incluso en el Arte se exigió autenticidad y autonomía epistemológica. Esta iniciativa está en manos de la Ilustración, un primer motor de la Revolución Francesa. Una revolución que incluso Goethe veía con buenos ojos, aunque su realización y culminación le cambiaron de parecer.

¹ Goethe, J. W. (2011). *Fausto*. (F. Ayala, Ed., & J. R. Borrell, Trad.) Madrid, España: Alianza Editorial., p.74.

Goethe aceptaba la revolución como algo inherente a lo humano. La revolución es reacción, y la reacción es dinámica de lo natural; sin embargo, el llevar a cabo una revolución sin violencia constituía la auténtica revolución, por la que el ser humano se debe encumbrar. Ese era su juicio después de pasar por lo menos dos décadas continuas entre pólvora y manifiestos; además que su viva participación le dejaron claro que esa no era una alternativa para la humanidad. Goethe ante la Ilustración es alumno, pero no continuador, al menos no en sentido estricto. Su predisposición a la poesía y al arte en general impedía su estadía en esa rígida forma del pensamiento, rechazando también la política. Goethe es alumno de la ilustración en tanto practicante del conocimiento científico, como amante del conocimiento natural. En el transcurso de su vida las mujeres fueron también concluyentes para su formación, y es debido a esto por las que la figura femenina es constante en su teoría. El pensamiento de Goethe está fundado bajo la idea del eterno femenino. Este ideal describe una fuerza divina que tiene la capacidad productiva y transformadora del universo; este elemento cosmológico simboliza aquella fuerza vital que empuja a los organismos. El elemento femenino es la fuerza que está en constante lucha entre creación y destrucción del universo. El eterno femenino en Goethe es aquella fuerza fértil del universo.

«Goethe hizo de su vida una obra más» como expresa Rosa Sala Rose, y su pensamiento al igual que una planta se adaptó positivamente a las disposiciones de su contexto. El enciclopedismo fue simbólicamente esa tierra fértil que cultivo la vida de Goethe. Abrir una enciclopedia fue dar apertura a un conocimiento en clave universal. El espíritu enciclopédico se apoderó del siglo y con ello a Goethe. Diderot y D'Alembert colocaron en marcha una moda que pretendía el progreso del hombre y la ciencia. Goethe presenta también este síntoma progresivo. El ser humano en esta etapa se descubría como un proyecto realizable y construible. Lo que pone de manifiesto dos cuestiones: primero, el ser humano es racional y por consecuencia creador de ciencia, y segunda, el ser humano es un ser que es libre en dos sentidos: en el orden natural de las cosas y teológicamente. La puesta en marcha de esa autodeterminación impulsó la transformación inmediata de la realidad. Una realidad

cuantificable y predecible, no ya secreta y divina. Los nombres de Newton y Kant serán dos referentes en el pensamiento de Goethe.

Para el periodo de la Ilustración realmente fue un orgullo saberse por encima del estado animal, y ese mérito se debía a la luz de la razón que ahora descubría el mundo. En el mundo se encontraba la fuente primordial del conocimiento, un conocimiento positivo. El intento por ordenar lo que no tiene orden es uno de los objetivos primeros de la ciencia ilustrada, ordenar y sistematizar la naturaleza, como en el enciclopedismo. Goethe también pretende una ciencia intuitiva, pero tomará un rumbo diferente. Un camino que se aleja de lo matemático, pero se acerca más a uno biológico, más generoso a la intuición empírica. La unión entre espíritu matemático e Ilustración es inevitable en este periodo, como inevitable es el rechazo de Goethe al «espíritu matematizante de la naturaleza». Ese rechazo será otro síntoma a la mitad del siglo XVIII en adelante, síntoma que anunciaba los límites del periodo ilustrado. La Ilustración alumbró a todas las esferas del hacer y el saber humano, y en Goethe se encauzó en la vía de la ciencia y el conocimiento. La queja ante la Ilustración de que la naturaleza no tiene que ser abordada desde un sistema matemático se convirtió en piedra de toque para movilizar, en aquella Alemania dividida, una reacción filosófica en clave historicista y su mejor arma era la sensibilidad humana.

Esa movilización tiene por nombre *Sturm und Drang*: Tormenta e Ímpetu, fue un movimiento reaccionario a la Ilustración, pero como expresa Goethe, con mucha «afinidad». Esta afinidad representa un entrelazamiento interno pues el *Sturm und Drang* fue definitivamente Ilustración, pero desde una vía negativa. Ambos movimientos apuestan por un progreso radical en el ser humano, pero la disyunción surge en los medios para realizarlo. El concepto de hombre será el centro de disputa, ambos movimientos tienen una concepción distinta. Mientras unos apuestan a la idea del hombre como ser racional y uniforme, y en cuyo adiestramiento de esa disposición cognitiva, están los medios definitivos para lograr el perfeccionamiento. Otros, apuestan a la idea del hombre como un ser histórico y diverso: no todo el desarrollo de la vida del hombre es racional y la formación del individuo nunca es la misma. Si bien aquí y allá se encuentran diferencias

significativas, para Goethe este fue un debate muy fructífero. Su *Teoría de la Naturaleza* es una síntesis de ambos sistemas del pensamiento.

La disputa entre Ilustración y *Sturm Und Drang* es la disputa de dos ideas de la Naturaleza. Para Goethe, la idea de la Naturaleza es concluyente para el desarrollo humano, define no sólo una época entera como su ciencia, política, arte entre otras tantas, sino también define la postura que el ser humano adopta ante esta: una idea en donde el mundo es la mercancía más grande, es sin duda una postura que define el comportamiento humano ante esta. Kant y Hamann sostuvieron ese debate, y posterior a Hamann el movimiento romántico. El mago del norte como se apodaba a Hamann es el primer adversario directo de la Ilustración. Esta lucha representó el intento por incluir en esa idea de progreso la concepción de sensibilidad humana, una idea que al parecer era más democrática sobre el conocimiento de lo natural y lo humano. La exigencia de esta sensibilidad era el reclamo por la vida, que el análisis riguroso dejaba fuera; significaba de algún modo disolver la dicotomía entre sujeto y naturaleza.

Goethe busca una nueva experiencia del mundo que fertilice una mirada distinta de lo natural. No está de acuerdo con las ciencias analíticas en tanto procedimiento experimental que separa el fenómeno de su contexto vital. La investigación científica no puede prescindir de esa experiencia de los fenómenos. La idea de Fenómeno para Goethe implica una suma de experiencias, una sucesión constante de otros fenómenos. Mostrar las condiciones en las que surge un fenómeno es lo importante para una ciencia natural que difiere de una explicación causalista. Goethe apela más a un conocimiento descriptivo que analítico. El interés es más por saber cómo los fenómenos se interrelacionan, lo que permite al intelecto generar una visión distinta. La visión morfológica pretende pensar la ciencia desde el arte, y esto supone una conexión con el concepto de juicio intuitivo de Kant. Goethe no se considera romántico, sin embargo, la conexión entre ciencia y arte corresponde a una actitud romántica, como en su momento Safranski hizo referencia

1.1. Un mundo desconocido.

El contexto goetheano se desarrolla en el periodo de la «doble revolución». Por un lado, se encuentra la fuerza maquina proveniente de Gran Bretaña y, por otra, las consignas libertarias de las tierras francesas. La vida de Goethe transcurrió durante 1749 a 1832, una época de revueltas y transformaciones. Periodo que contuvo no solamente el vaivén anglo-francés, sino el juego constante entre trabajo forzado y hambre, esclavitud y desigualdad, pero más puntualmente, entre soberanía y absolutismo. Goethe vivió el tránsito entre el siglo XVIII y XIX, fenómeno que expresa la caída del viejo mundo ante la modernidad. En 1809 escribe en *Poesía y Verdad*: “El mundo que lo había visto nacer y crecer se ha hecho añicos para siempre”.²

El mundo del siglo XVIII era un mundo desconocido. Sólo se conocía a tientas el relieve europeo, y difícilmente se salía de la charca oceánica del viejo continente. Aún existían partes oscuras en el globo terráqueo. Incluso el hombre de mundo Alexander von Humboldt, a quién Goethe tenía en alta estima y leía constantemente sobre sus viajes y descubrimientos, conocía solamente algunas fracciones del globo. “No solamente el «mundo conocido» era más pequeño, sino también el mundo real, al menos en términos humanos”.³ En la juventud del poeta de Weimar aún existían tierras originarias, sitios del mundo sin presencia humana, dónde la diosa naturaleza sin rostro reposaba.

No había medios de comunicación como tales. Hubo abundantes caminos y modernos vehículos postales de tiro, la primera máquina ferroviaria aún no llegaba, al menos no para Goethe. Es sabido que “durante su viaje por Italia, Goethe empleó cuatro y tres días respectivamente, en ir y volver navegando de Nápoles a Sicilia [...] Vivir cerca de un puerto era vivir cerca del mundo”.⁴ A pesar del cobijo burgués

² Goethe, J. W. (1999). *De mi vida: Poesía y Verdad*. (R. S. Rose, Trad.) Barcelona, España: Alba Editores., p. 3.

³ Hobsbawm, E. (2009). *La Era de la Revolución 1789 -1848* (2007 ed.). (F. X. Sandoval, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Crítica., p. 12.

⁴ *Ibíd.*, p. 14.

por parte de los padres de Goethe, la tierra donde nació fue marcadamente rural. Esa conexión con la elite política le proporcionó esa cercanía con la alta burguesía, pero despertó reaccionariamente esa mirada cosmopolita. No solamente el caso goetheano tiene dichas características, también sucedió con otros grandes revolucionarios: “Robespierre salió de Arras; Gracchus Babeuf, de San Quintín; Napoleón Bonaparte, de Ajaccio”.⁵

En Europa regía la renta de tierras, artífice más solicitado para generar ingresos económicos; era una oscilación constante entre dueños y trabajadores. Goethe vivió en una época de economía casi feudal. Una época que conoció las llamadas plantaciones de esclavos. Ningún agricultor era autónomo territorial ni económicamente, “sino que realmente estaba ahogado en la marea de la servidumbre, creciente casi sin interrupción desde finales del siglo XV o principios del XVI”.⁶ Bajo este contexto, no es difícil anunciar la rebelión de Johann Georg Hamann ante el poder ilustrado, y en general de las consignas del *Sturm und Drang*, y el Romanticismo. Hamann, si se puede considerar, era ese obrero *típico*, “siervo que destinaba una gran parte de la semana a trabajos forzosos sobre la tierra del señor u otras obligaciones por el estilo”.⁷

Para este momento, la población crecía notablemente, y el desarrollo de los medios de producción mejoraba cada vez más. Comenzaba a nacer la población de un mundo moderno. Un mundo con miras hacia el progreso, pero estrechamente unido a la explotación colonial. Los barcos americanos comenzaban a llegar cada vez más a Europa, con exportaciones de algodón y minerales.

Las ciencias, no divididas todavía como en el académico siglo XIX en una rama superior «pura» y en otra inferior «aplicada», se dedicaban a resolver los problemas de la producción: los avances más sorprendentes

⁵ *Ibíd.*, p. 16.

⁶ *Ibíd.*, p. 18.

⁷ *Ibíd.*, p. 19

en 1780 fueron los de la química, más estrechamente ligada por la tradición a la práctica de los talleres y a las necesidades de la industria.⁸

Había una relación muy fuerte entre prosperidad económica y progreso espiritual. La estructura política interior de los países europeos estaba cimentada sobre un racionalismo económico, aunque siempre relativo. Inglaterra era en aquel tiempo el país más adelantado en cuestiones de industria, y por consecuencia, económicamente más estable. La sociedad inglesa en su mayoría no tenía necesidades, como lo tuvieron otras zonas agrarias de gran crisis, por lo que fue un país relativamente pasivo, y con poca madera para la revolución.

Así se iban las horas y los días para la clase media baja. Se repelía y se callaba a los rebeldes, a los de la reacción. La necesidad expansiva de producción industrial hizo posible la escalinata del poder en campesinos y mercaderes, dando paso así a un capitalismo temprano. La competencia económica sobrecalentó la mano de obra campesina, de pronto las formas de producción tradicionales no abastecían, se comenzó a creer que la agricultura era perezosa. El avance científico y técnico se dispuso para dar solución. Dominaba la idea de fomento al progreso económico, eso era lo racional en términos prácticos: invertir en la industria, que el conocimiento de las ciencias contribuyera al progreso.

La gran Enciclopedia de Diderot y D'Alembert no fue sólo un compendio del pensamiento progresista político y social, sino también del progreso técnico y científico. Pues, en efecto, la convicción del progreso del conocimiento humano, el racionalismo, la riqueza, la civilización y el dominio de la naturaleza de que tan profundamente imbuido estaba el siglo XVIII, la Ilustración, debió su fuerza, ante todo, al evidente progreso de la producción y el comercio, y al racionalismo económico y científico, que se creía asociado a ellos de manera inevitable.⁹

⁸ *Ibíd.*, p. 25.

⁹ *Ibíd.*, p. 25.

Esta afinidad contextual entre racionalismo y progreso fue considerada por Goethe como un mal presagio en la ciencia y el arte. Los propósitos de expandir el poder se entrecruzaban en cualquier labor humana, surgían ideas de liberarse de la servidumbre, y se jugaba cada vez con aquella afirmación de autonomía. Subyacen dos aspectos bajo este contexto: inicialmente, sobre el apasionado credo hacia el progreso ilustrado, y su ferviente relación con las riquezas, y la segunda sobre aquel sentimiento del campesino luchador, que, a pesar de su impulso bestial de trabajo, no era dueño de nada, como el caso de Hamann y K. P. Moritz entre otros adversarios de esta tendencia insurgente. Johan Georg Hamann es el antagonista número uno para este periodo y sobre todo para la Ilustración.

Bajo este cuadro, la corriente que mantuvo la lucha en contra de aquellos intereses ocultos que escondía la llamada ilustración fue el movimiento denominado Romántico. Siguiendo la advertencia de Georg Lukács, no se trató de una lucha en contra de la ilustración como movimiento, sino del despotismo ilustrado, que hacía énfasis en la dislocación entre ilustración teórica y la realidad de su práctica, con que se desplazaba entre los pueblos europeos, en especial los germanos.¹⁰ La monarquía era la forma de administración característica de los estados europeos, dichas herencias de poder estaban dirigidas por la elite burguesa y la iglesia. Estos al ver tendencias rebeldes adoptaban nuevos programas para integrar a los rebeldes; las consignas ilustradas fueron utilizadas por principados que se autodenominaban ilustrados, pero que en su práctica diferían totalmente de la teoría. Lo que terminaría más exactamente con el absolutismo fue la Revolución Francesa 1848.

Pongamos un ejemplo. Pocos pensadores racionalistas, incluso entre los consejeros de los príncipes, dudaban seriamente de la necesidad de abolir la servidumbre y los lazos de dependencia feudal que aún sujetaban a los campesinos. Esta reforma era reconocida como uno de los primeros puntos de cualquier programa «ilustrado», y virtualmente no

¹⁰ Lukács, G. (1968). *Goethe y su Época* (Segunda edición 1968 ed.). (M. Sacristan, Trad.) Barcelona, España: Ediciones Grijalbo., p. 55-65.

hubo soberano desde Madrid hasta San Petersburgo y desde Nápoles hasta Estocolmo que en el cuarto de siglo anterior a la Revolución Francesa no suscribiera uno de estos programas.¹¹

La doble revolución recorría todo el mundo, con máquinas inglesas y política francesa. El dinero expropió el mundo al naciente mercado mundial. La Revolución Francesa fue el periodo que puso en crisis a los *Anciens régimens*, era la primera revolución de masas de amplia cobertura, dicha revolución es por tanto la gran dadora de ideas liberales. Sin embargo, “fue la «reacción feudal» quien realmente proporcionó la mecha que inflamaría el barril de pólvora de Francia”.¹² Para Goethe combatir la pobreza y la miseria de las masas era la auténtica sombra del árbol revolucionario, no se trataba de partidos, sino que se fundaba en el consenso al interior de los individuos: el hambre y las ganas de ser libre.

En este sentido, «los filósofos» pueden ser considerados en justicia los responsables de la revolución. Ésta también hubiera estallado sin ellos; pero probablemente fueron ellos los que establecieron la diferencia entre una simple quiebra de un viejo régimen y la efectiva y rápida sustitución por otro nuevo.¹³

Goethe vivió, por más de veinte años de ininterrumpidas guerras, en un mundo que sobrevivía bajo la idea de que el planeta era la mercancía más grande, de aquel racionalismo retador que vendía el planeta tierra en lotes, y se disponía la explotación de sus recursos naturales. El hambre, la pobreza y la desigualdad era rudimento cotidiano durante la vida goetheana, no había caridad divina. La pobreza era la situación vigente del *Sturm und Drang*, en su mayoría, artistas y poetas de clase media y baja. En qué se podían empeñar los pensamientos de aquellas ciudades si lo que sobraba era el hambre, y consignas revolucionarias.

¹¹ Hobsbawm, E. (2009)., *Ibíd.*, p. 28.

¹² *Ibíd.*, p. 62.

¹³ *Ibíd.*, pp. 65.

Estas experiencias civiles formaron en Goethe un rechazo constante desde los siete años de edad por la guerra.¹⁴ Las campanadas de invasión en Frankfurt en 1759 perfilaron a Goethe como ciudadano del mundo y las campañas napoleónicas sólo lo confirmaron. “No cabe duda de que en esa primera experiencia refleja de la guerra se hizo Goethe esa mentalidad pacifista que luego resalta en sus escritos, y que nos lo muestra insensible al relumbrón de la gloria bélica”.¹⁵ La insistencia de su padre Johann Caspar *von* Goethe por arraigar al joven Goethe en la política y el derecho fue decepcionante. Goethe fue el ‘poeta’ y no el jurista de Weimar, a pesar de su puesto en la corte, “siempre dará Goethe esa reacción anti prusiana, y ésa será la causa de su fracaso como político”.¹⁶ Rüdiger Safranski también da este testimonio:

El rechazo a la Revolución no lo convierte en defensor del *Ancien régime* [...] No se trata, por ejemplo, de que defendiera una perspectiva aristocrática, pues notaba sin paliativos la injusticia y la explotación indigentes.¹⁷

Ni Fichte ni Schiller políticamente, tampoco Carlos Augusto ni Federico II el Grande; la libertad no podía pronunciarse empapada de sangre. El doble filo de la Revolución invadía también las tierras de la ciencia y el arte. En 1774 *Werther* advertía esa fuerte oposición que involucraba el nacimiento de ese nuevo horizonte,

¹⁴ Goethe expresa su primera experiencia de la Guerra de los Siete Años en *Poesía y Verdad*: “apenas hube cumplido siete años, el 28 de agosto de 1756, estalló poco después aquella guerra mundialmente conocida que iba a ejercer una gran influencia a lo largo de los próximos siete años de mi vida. Federico II, rey de Prusia, había atacado Sajonia al mando de 60.000 hombres. En lugar de la habitual declaración de guerra, al ataque lo siguió un manifiesto, según se dice compuesto por él mismo, que contenía las causas que le habían inducido y autorizado a dar un paso tan extremo. El mundo, desafiado no sólo a contemplar lo sucedido, sino también a juzgarlo, se dividió de inmediato en dos partes, una situación generalizada de la que nuestra familia fue un fiel reflejo.” (Goethe, *Op. cit.*, p. 42).

¹⁵ Assens, R. C. (1944). *Goethe: una Biografía*. Madrid, España: El Club Diógenes Valdemar., p. 42.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 138.

¹⁷ Safranski, R. (2011). *Goethe y Schiller: Historia de una Amistad*. (R. G. Pallás, Trad.) México: Tusquets editores México., p. 80-81.

al desarrollo de la personalidad.¹⁸ El poeta de Weimar recibía la llegada del 1800 con la muerte de sus mejores amistades. Schiller muere en 1801 y Herder en 1803; pierde la compañía valiosa de las mujeres que motivaron, en buena parte, su visión del mundo. Sin embargo, llegan relaciones con Eckermann, Schopenhauer, Hegel, Beethoven entre otros.

A pesar del fuerte influjo pietista en la casa de Goethe, su religión fue su amor por la Naturaleza: esa divinidad inmanente e impersonal, que se podía encontrar contemplando, incluso, una montaña o una planta.¹⁹ Esa religión fue para Goethe, la adoración hacia la naturaleza que consiste en dar apertura a la percepción empírica mediante los sanos sentidos, con la finalidad de conservar el concepto vivo de las cosas; su objetivo a grandes rasgos es apreciar intensamente cada momento de la existencia, esforzarse por verlos desde una perspectiva de conjunto que se desprende de lo individual y lo pasional. Es un ejercicio del intelecto que no se remite a instancias de creación teológica sino a la contemplación de lo natural por lo natural mismo.

La oportunidad de conocer esas tierras originarias ejercía en Goethe ese dolor cósmico, que podemos traducir como conciencia del devenir del cosmos, que afloró aún más con su viaje a Italia.²⁰ Su visión del mundo plantea una unidad entre teoría y el hacer práctico, que asume la afinidad entre mundo y conocimiento, cuyo motor es la vida. La vida es acción, disposición de iniciar un hacer, posibilidad de surcar el tiempo y el espacio, la posibilidad de iniciar una realidad. Se formula en el

¹⁸ Georg Lukács se expresa puntualmente: Las mismas leyes, instituciones, etc., que permiten el despliegue de la personalidad en el estrecho sentido de clase de la burguesía que producen la libertad *del laissez faire*, son simultáneamente verdugos despiadados de la personalidad que se atreve a manifestarse realmente. Lukács, G. (1968). *Goethe y su Época* (2 ed.). (M. Sacristan, Trad.) España: Ediciones Grijalbo., p. 76.

¹⁹ En lo sucesivo, Goethe se abstiene de fórmulas exteriores de culto y adora a su dios inmanente en sus múltiples manifestaciones en la Naturaleza, y trata de acercarse a él y comprenderlo por la vía científica. Su templo es la Naturaleza; su capilla, el laboratorio. Va arrancando al misterio partículas de verdad, que son partículas de ese dios infinito, fragmentos de verdad revelada. (Assens, R. C., *op. cit.*, p. 33)

²⁰ Sobre este aspecto de Goethe será desarrollado y discutido ampliamente en los capítulos posteriores.

Fausto, cuando titánicamente se disponía a interpretar aquel pasaje del evangelio de San Juan, proponiendo que "al principio era la Acción". El rechazo hacia la escuela francesa no era en balde, no le ofrecía esa multiformidad cognoscitiva necesaria sino un árido mecanicismo.

La Ilustración para Goethe tiene varias raíces, su conexión con el enciclopedismo, el naciente desarrollo de las ciencias biológicas, y el historicismo. Goethe no entendía el modo de proceder del método matemático implementado por la Ilustración, tampoco, el espíritu ateo en la poesía y el teatro. El movimiento de la Ilustración contuvo para Goethe varios contrastes ideológicos sobre la forma del conocimiento humano. La orientación goetheana de la ilustración no pretende colocar a la razón como el único camino del progreso humano. Apunta más bien una distinción con la tradición idealista del conocimiento, pretende una disolución fructuosa entre sujeto y objeto. El conocimiento es una dialéctica constante entre ideas y fenómenos naturales. Por otra parte, replantea la entrega desenfrenada a las afecciones humanas, y con esto sugiere una ampliación de la propuesta general de Hamann y el *Sturm und Drang*. Goethe expuso que en la actitud romántica constantemente se tiende a confundir lo real con lo ideal, y la desmesura de este desvió producía una amenaza para el ser humano. La ampliación de la propuesta romántica consiste en poner orden a lo intempestivo de la subjetividad humana, como se verá más adelante. La agudeza del análisis goetheano antes de la entrada del siglo XIX, fue muy precisa, no solo por la unión fructuosa del conflicto de la ilustración, sino también por la denuncia del problema ético y epistemológico que llegaba con la modernidad.

En su *Teoría de la Naturaleza* insiste que la cuestión del proceso vital de los organismos no se rige a partir de fines últimos, como sí se tratara de un mecanismo bien determinado, sino se trata de un movimiento que está en constante desarrollo y progresión. La vida no es una forma terminada con objetivos y fines últimos sino un hormigueo multicolor y constante. La ilustración tendría que ser pensada como aquella garantía para la formación plena de la vida, una ilustración formativa y conformadora. En otras palabras, el concepto de Ilustración involucraría la

coexistencia de dos mundos: el mundo de la razón y el mundo de la sensibilidad, que encarnaría el «¡*Sapere aude!*» de Kant, y la «bajada a los infiernos del autoconocimiento» de Hamann.

El termino *Bildung* es la punta de lanza goetheana para el siglo XIX, porque es la formulación que guía el gran cambio espiritual en Occidente, que coloca en circulación el nuevo proyecto filosófico en oposición al surgimiento del capitalismo que anunciaba la modernidad. La teoría goetheana sugiere que el termino *Bildung* no puede plantearse solamente en su sentido cultural, precisamente porque no es una formación definitiva para el ser humano, como se demuestra en el proyecto kantiano cuando enfatiza el ascenso de la humanidad como sí se tratara de una faceta última.

La simbología del primer Fausto (*Faust: der Tragödie erster Teil*) en 1806, muestra una lectura precisa de éste primer momento de su época, incluso lo manifiesta en el libro XII de *Poesía y Verdad*, cuando habla del «*deslumbrante espíritu de la época*». Para la publicación del primer *Fausto*, Goethe ya conocía las consignas de la Ilustración y la nueva oleada económica que adquiriría un auge incomparable en relación con otras épocas pasadas, factor indiscutible para el surgimiento del romanticismo. El primer *Fausto* conoció gran parte de las publicaciones de Hamann, por ejemplo: *Las Reflexiones socráticas contra el aburrimiento del público recopiladas por un aficionado del aburrimiento* en 1759, *las Nubes* de 1761, *las Cruzadas del filólogo* de 1762, entre otras, e incluso por el lado de la Ilustración positiva la publicación de la *Crítica de la razón Pura* en 1781.

Es muy apropiada la reflexión goetheana, cuando Mefistófeles irrumpe a Fausto en su gabinete de estudio, y éste último le lanza la pregunta: «¿Quién eres tú?»,²¹ a aquel «espíritu» oculto en el «perro de aguas» traído desde las afueras de la ciudad; la respuesta emitida por Mefistófeles es muy clara al responder: «Soy el

²¹ Goethe, J.W. (2011). *Fausto*. (F. Ayala, Ed., & J.R. Borrell, Trad.) España: Alianza Editorial, p. 74.

Espíritu que siempre niega [...]».²² El planteamiento indica la cúspide no solamente de la Ilustración sino la culminación de una época para toda Europa, dónde los valores de las instituciones sociales ya no tenían parecido con el acaecido siglo XVIII. Así, cuando Fausto cuestiona a aquel espíritu encubierto en el «perro de aguas», se trata de un cuestionamiento en clave del «Espíritu absoluto» de Hegel,²³ pues dicho cuestionamiento no se reduce al acto literario, sino con todo ímpetu significa la reflexión del propio ser humano por saber el destino de la vida, y los esfuerzos por poner en tierra firme el devenir del tejido vital entre el *macrocosmos* y *microcosmos*.

El joven Goethe fue un revolucionario, no políticamente como Napoleón, sino como contrapeso a los embates del absolutismo feudal. Goethe fue revolucionario en tanto defensor de los ideales humanos como la libertad y el progreso, en relación con Rousseau. Confronta constantemente esa nueva cultura de la plenitud humana a la «grosería de los estamentos elevados», al egoísmo de la aristocracia, al ciego filisteísmo aristócrata. Su *Werther* simboliza la plenitud de la vida popular ante la tutela, como lo formuló Kant. Estas ganas de despertar del «sueño dogmático» en lo político llevaron a Goethe a replantear también la labor política.

²² *Loc. Cit.*

²³ Al respecto, Javier Domínguez Hernández tiene una amplia percepción de la figura de Fausto: “frente a la *Fenomenología del Espíritu*, que es una obra sobre el proceso de formación de la conciencia humana, desde la inmediatez de la conciencia ordinaria a la complejidad de la conciencia como autoconciencia de su saber y de su libertad, de sus posibilidades y sus determinaciones, un espíritu humano, por tanto, que es de todos y de ninguno, pues se trata de una elaboración del pensamiento que se ausculta históricamente a sí mismo, la humanidad de *Fausto* es una humanidad con subjetividad propia e intuitivamente representable, sobre todo, es un Fausto confrontable con la propia sensibilidad cuando uno contempla reflexivamente el destino enigmático de la vida. Hernández, J.D. (2007). *Goethe y Hegel*. Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo. (14). Obtenido de <https://www.konvergencias.net/hernandez118.htm>. p. 8.

1.2. Una luz ilustrada contrastes gnoseológicos.

Goethe nació cuando el enciclopedismo extendía sus raíces en todo el mundo.²⁴ Diderot y D'Alembert perfilaron el método decisivo del conocimiento que atravesó el siglo XVIII, y que significó la síntesis espiritual de la época. Las oleadas enciclopédicas de J. M. Gesner, D. G. Morhof y Pierre Bayle fueron constantes en los primeros estudios sobre literatura para Goethe; la biblioteca de su padre constantemente aumentaba su archivo, y con él la convicción de conocer un sinfín de lenguaje científico y poético. La integración de Goethe en el mundo ilustrado fue inevitable, y ese sentimiento genuino de progreso humano se apoderó también de su espíritu. Las lecturas de Rousseau y Voltaire fueron realmente sugerentes para Goethe, sobre todo el debate que sostuvieron sobre *El origen de la desigualdad de los hombres* que se originó posterior al terremoto de Lisboa en 1755.²⁵ Cuando inició sus estudios universitarios en Leipzig en 1765 comenzó su investigación profunda de los sistemas científicos ilustrados; ahí descubrió que las mismas fuerzas que lo empujaban hacia la Ilustración eran las mismas que le hacían desistir. La Ilustración fue para Goethe su relación directa con la tradición filosófica, disciplina de la que rehuyó debido a un supuesto abuso de lo teórico -objetaba Goethe-.

La Ilustración significaba el decaimiento de los sistemas metafísicos del siglo XVII. El fundamento del conocimiento ya no era Dios, en el sentido de Descartes o

²⁴ Goethe nació en 1749, tres años antes de la publicación: *La enciclopedia o diccionario razonado de las ciencias, las artes y los oficios (1751-1766)* de Diderot y D'Alembert, obra que consumaría al enciclopedismo en la cúspide científica del siglo XVIII. La enciclopedia fue la expresión más genuina de la Ilustración, designaba las condiciones para ejercer el conocimiento: análisis y evidencia empírica; a pesar de la prohibición católica logró mezclarse en toda la época. Este movimiento influyó de manera definitiva en la formación de Goethe; sin embargo, subyacen importantes contrastes teóricos e ideológicos respecto al enciclopedismo ilustrado. Tradujo al alemán la novela *El sobrino de Rameau* de Diderot en 1805 Al respecto: Goethe, J. W. (1999). *De mi vida: Poesía y Verdad*. (R. S. Rose, Trad.) Barcelona, España: Alba Editores., p. 27.

²⁵ Goethe estaba más próximo al pensamiento de Rousseau que al de Voltaire. Como lo expresa en *Poesía y Verdad*: admiraba demasiado a Voltaire, conocía muy bien su *Tratado de Metafísica*, pero siempre fue un pensador incómodo para Goethe. (*Ibid.*, p. 395)

Spinoza, sino la ciencia de la naturaleza.²⁶ Una sensación de contradicción recorría las venas ilustradas, se intentaba salvar a toda costa el argumento metafísico, pero la disciplina sistemática de Newton se había apoderado del siglo. Las ganas de formalizar un progreso universal en el ser humano se hacían más profundas; pensar en el orgulloso ascenso de la humanidad desde su naturaleza animal hasta su emancipación racional era realmente una tendencia poderosa.²⁷ Una nueva ciencia fría recorría y conquistaba el mundo. El cuestionamiento antropológico sobre el destino del hombre remitía a una realidad objetiva, y no a una cuestión de trascendencia. En *Elementos de Filosofía* D'Alembert expresa ampliamente los alcances de la nueva ciencia de la naturaleza en este periodo:

Todo ha sido discutido, analizado, removido, desde los principios de las ciencias hasta los fundamentos de la religión revelada, desde los problemas de la metafísica hasta los del gusto, desde la música hasta la moral, desde las cuestiones teológicas hasta las de la economía y el comercio, desde la política hasta el derecho de gentes y el civil. Fruto de esta efervescencia general de los espíritus, una nueva luz se vierte sobre muchos objetos y nuevas oscuridades los cubren, como el flujo y reflujo de la marea depositan en la orilla cosas inesperadas y arrastran consigo otras.²⁸

²⁶ Gonçal contextualiza concretamente este periodo: “Tercer tercio del siglo XVIII, el tiempo parece acelerarse por momentos. El sistema del mundo newtoniano ya es indiscutible y la ciencia intenta extender su modelo a todos los ámbitos [...] Todo parece reclamar el desarrollo de un nuevo género filosófico, en cierto sentido el más ambicioso de todos: una filosofía de la historia entera de la humanidad que, aunque se proyecte hacia el más antiguo pasado, haga justicia a un presente esplendoroso en cambio acelerado”. (Gonçal, M. S. (2004). *Ilustración y Romanticismo: Introducción a la polémica entre Kant y Herder*. España: Herder. p. 13.)

²⁷ Esta tesis pertenece a Kant. Puede leerse ampliamente en el apartado 1-4 *Kant: Filosofía de la historia y sistema crítico*. en libro Gonçal, M. S. (2004). *Ilustración y Romanticismo: Introducción a la polémica entre Kant y Herder*.

²⁸ Cassirer, E. (1993). *La Filosofía de la Ilustración*. (E. Ímaz, Trad.) Madrid, España: Fondo de Cultura Económica, p.18.

La luz que refiere D'Alembert es la luz de la razón. "El siglo XVIII está saturado de la creencia en la unidad e invariabilidad de la razón".²⁹ El punto de partida y llegada para el conocimiento de la naturaleza era diseñado por la razón. El análisis newtoniano trasgredía la frontera entre lo fáctico y el pensamiento; el conocimiento adoptaba en modo abierto la «lógica de los hechos», es decir, la adquisición de conocimiento a partir de la observación empírica. Cassirer ofrece una descripción muy contundente:

El espíritu tiene que abandonarse a la plenitud de los Fenómenos y regularse incesantemente por ellos, porque debe ser seguro y, lejos de perder en aquella plenitud, encontrar en ella su propia verdad y medida. De este modo se alcanza la auténtica correlación de "sujeto" y "objeto", de "verdad" y "realidad" y se establece entre ellos la forma de adecuación, de correspondencia, que es condición de todo conocimiento científico.³⁰

El método de descomposición y reconstrucción analítica se convirtió en la divisa de la razón humana. "Sólo cuando descomponemos un hecho, aparentemente simple, en sus elementos y lo volvemos a reconstruir valiéndonos de esos elementos, podremos comprenderlo".³¹ La prioridad cognoscitiva era unificar y ordenar la multiplicidad de los fenómenos naturales en principios universales. La visión cosmológica ilustrada pretendía instaurar las leyes del universo inquiriendo de la observación empírica los principios metódicos para el conocimiento; fue una visión cosmológica que unía lo positivo y lo racional. Esta «lógica de los hechos», como la nombra Cassirer, exigía la renuncia al ser absoluto de las cosas, y ese es el punto de quiebre con el siglo XVII; pues, se logró liberar a la ciencia de la tutela teológica. La función de la razón es evidente: comprender la acción de las cosas, que implica agrupar y separar fenómenos, como distinguir la

²⁹ *Ibíd.*, p. 20.

³⁰ *Ibíd.*, p. 23.

³¹ *Ibíd.*, p. 25.

certeza de la creencia. Por esta razón, el enciclopedismo representaba la consigna por excelencia de la Ilustración.

Los sistemas ilustrados estaban basados rigurosamente en modelos matemáticos; pues, quitaban las múltiples máscaras que ofrecía el dato empírico volviéndolo un fenómeno homogéneo. Esta concesión analítica sobre lo múltiple condicionaba la comprensión de lo individual partiendo solamente de lo universal.

La sensación marca la línea fronteriza entre el mundo corpóreo y el anímico, entre el mármol como materia muerta y un ser vivo y animado. [...] El espíritu ni crea ni inventa nada, repite y compone; pero en esta misma repetición puede dar muestras de una fuerza inagotable.³²

La sensibilidad en términos ilustrados habría sus puertas al infinito empírico de la naturaleza. Los sentidos humanos demostraban la existencia del mundo exterior a la razón, un mundo que fungía como fábrica de conocimientos. Era el infinito que Giordano Bruno había pronosticado. La extensión al infinito de la sensibilidad fue la misma para la razón, un horizonte abierto a la realidad. La Ilustración fue descorrer el velo de la religión, y redirigir el mundo por el camino de la ciencia; Goethe creció por este camino de la ciencia, pues en este camino tenía acceso inmediato a la gran dadora de vida, aunque difiriera de las formas gnoseológicas de la escuela cartesiana y newtoniana.³³

³² *Ibíd.*, p. 41.

³³ T. Adorno y M. Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración* simbolizan bastante bien el movimiento ilustrado con aquella salida de la caverna platónica, no se trata solamente en captar y describir imágenes, ahora se exige conocer de manera clara y distinta lo legítimo en la naturaleza, y ese hecho representa el descubrimiento de los objetos auténticos. Si bien en *Dialéctica de la Ilustración* el argumento tiene otro fin, Goethe reconoció de la misma manera que la ilustración fue ese desencantamiento del mundo debido al constante reduccionismo de la realidad a la subjetividad, y esto producía relaciones de poder complicadas del ser humano consigo mismo, y con la naturaleza que podrían resultar en movimiento descontrolado. Adorno, M. H. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. (J. J. Sánchez, Trad.) Madrid, Editorial Trotta., p. 9-44.

Sin embargo, la intención de expandir el modelo mecánico-matemático a todas las disciplinas del conocimiento en el siglo XVIII despertó reacciones filosóficas. La rigidez del modelo newtoniano no era suficiente para explicar fenómenos vivos. La vida no podía explicarse a partir de conceptos immanentes. El acceso directo a la realidad era la exigencia para lograr el conocimiento de organismos vivos.

Comienza a palidecer el ideal del conocimiento natural-matemático que domina y hace avanzar toda la física del siglo XVIII, en su lugar surge un nuevo ideal una nueva exigencia de ciencia natural puramente descriptiva.³⁴

Las ciencias de la vida como la biología, anatomía, botánica y la zoología, por mencionar algunas, reaccionaron ante el axioma de uniformidad de la naturaleza; los seres vivos son polifacéticos y había que comprenderlos desde su misma naturaleza. “La filosofía racional se ocupa, desgraciadamente mucho más en comparar y enlazar hechos que ya conoce, que en descubrir hechos”.³⁵

Esta reacción tuvo un rumbo diferente a la Ilustración. No significó un rompimiento definitivo con el espíritu del «Siglo de las Luces», pero sí una evolución espiritual y cognoscitiva. Herder y Goethe llevan el timón de esta nueva sensibilidad naciente.³⁶ La polémica se sitúa en el último cuarto del siglo XVIII en adelante. Goethe creía que el axioma de uniformidad de la naturaleza, representado por el sistema newtoniano, quitaba la riqueza significativa de los seres vivos. El conocimiento de los seres vivos no podía hipostasiarse de principios genéricos. Los

³⁴ *Ibíd.*, p. 94.

³⁵ *Ibíd.*, p. 94

³⁶ Esta concepción se conoce también como *Naturphilosophie*. Este enfoque filosófico involucra a distintos pensadores como Herder, Goethe, Schelling, Hegel, Lorenz Oken entre otros; incluso se atribuye a Kant inspirar dicho enfoque con su teleología de las especies y animales, que expresa en su *Crítica del Juicio*. La *Naturphilosophie* fue una mezcla de ciencias biológicas que defendía la pluralidad de los organismos vivos ante el mecanismo de la física. Ciertamente, Goethe tuvo una conexión con la *Naturphilosophie*, pero su visión de la naturaleza trasgrede constantemente los tópicos ofrecidos por esta visión. La polémica nos remite a su conexión con Kant que será desarrollada en apartados posteriores.

conceptos y las palabras crecían excesivamente pero el conocimiento de los hechos quedaba rezagado. Qué sucedería con las nuevas formaciones y fenómenos de la naturaleza, si ya había principios preestablecidos para su conocimiento.

No es posible resolver por medios físicos el problema de la propagación y todos los complicados problemas de la descendencia; es más, ni siquiera pueden ser planteados por *completo* desde este punto de vista. Tendremos que acudir necesariamente a otro concepto fundamental de materia que el supuesto por la física. Ni la extensión cartesiana ni la gravedad newtoniana nos aportan nada para captar los fenómenos de la vida y no digamos para derivarlos de ellas. No hay más remedio que añadir a los predicados físicos, impenetrabilidad, movilidad, inercia y gravedad, otros que guarden una relación directa con los hechos de la vida.³⁷

El rechazo al *Systeme de la Nature* de Holbach represento el carácter de la naciente filosofía de lo orgánico.³⁸ El problema era que de Holbach siendo ateo eliminó a Dios del mundo, la imaginación y la fantasía, cosa impensable principalmente en las artes. El espíritu matemático de corte francés no era más el fundamento para el conocimiento sino el argumento histórico, y este tenía que forjarse en Alemania.³⁹ El surgimiento de la visión evolucionista emergía junto con

³⁷ *Ibíd.*, p.107.

³⁸ El barón de Holbach perteneció al enciclopedismo ilustrado. Sus obras están escritas en clave materialista y por consecuencia atea. Sostenía que la religión tenía que ser expulsada del entendimiento humano porque resultaba pernicioso y corrompible. En *Poesía y Verdad* en el libro XI de la tercera parte, Goethe manifiesta que en su juventud sentía desprecio por la producción de Holbach, y general del enciclopedismo. Sin embargo, en su vida madura encontraría conexiones importantes con este tipo de pensamiento. Algunas de estas fueron la idea de libre albedrío y libertad, pues, expresa de alguna manera el movimiento interno de la naturaleza; más tarde estas ideas tomarían un rumbo importante en sus estudios. (Goethe, J. W. *op. cit.*, pp. 366-400)

³⁹ El argumento histórico en las investigaciones orgánicas devino en cuestiones antropológicas y artísticas. Alemania exigía su autenticidad artística en sus producciones. Este debate nos remite a Lessing y Winckelman sobre la formación del teatro y arte alemán. Algunos historiadores de la filosofía inscriben esta nueva tendencia de nacionalismo alemán como los inicios del prerromanticismo. “Herder alcanza un repentino e influyente reconocimiento popular. Sus fragmentos sobre una nueva literatura alemana (1767) se inscriben decisivamente dentro de la

el método descriptivo. Este método proporcionaba una nueva mirada que se enfocaba en la particularidad de las cosas. En sus estudios universitarios, y posteriormente con su huida a Italia, Goethe cayó en la cuenta que el cerco entre lo fáctico y lo anímico resultaría erróneo para el avance del conocimiento de la naturaleza y la poesía. La dicotomía entre sujeto y objeto era nociva en manos equivocadas.⁴⁰ Para Goethe, el ser humano es hijo de la naturaleza, y en ese sentido prevalece una unión de sangre con ella. Se nace en el mundo para observar y adorar a la naturaleza. "...también había que llegar a conocer la naturaleza sana tal y como era como si la estuviéramos considerando por primera vez. Durante este proceso se imponía hacer únicamente lo auténtico y lo correcto".⁴¹

La relación de Goethe ante la Ilustración consistió en una lucha constata de contradicciones: lo ilustrado suponía un mundo prosaico y estéril, y Goethe toda su vida prefirió el canto de los dioses del olimpo; sin embargo, en su pensamiento todo antagonismo presupone una complementación, como se expresa en la *Teoría de los Colores* cuando habla del juego entre luz y oscuridad. La Ilustración históricamente fue para él ese elemento complementario que desde su juventud le presentó las más grandes dificultades porque suponía un desencantamiento del mundo en tanto poeta empírico de la naturaleza, pero que en su madurez se convirtiera en uno de sus fundamentos más estables. Y este fundamento nos remite a la filosofía kantiana lo cual es un problema. Resulta polémico que el influjo más fuerte de la ilustración para Goethe fue Kant. El filósofo de Königsberg que fungió como representante por excelencia del método newtoniano, y quién exigía que el

aspiración popular alemana (contraria al afrancesamiento tan importante de las cortes y la elite) a una literatura nacional que, según Herder, expresarse el «espíritu del pueblo» (Volksgeist). También fueron muy influyentes y apuntaban hacia el *Sturm und Drang* sus «*Silvas Críticas*» (1769). Herder está en plena creatividad y va publicando con gran reconocimiento su famoso *Ensayo sobre el origen del lenguaje* (1772), *Las cartas sobre Ossian* y su *Shakespeare* (ambos de 1773)". (Gonçal, M. S., p. 40.)

⁴⁰ Esta cuestión es importante para Goethe porque se conlleva varios problemas: sobre el despotismo ilustrado, el afán totalizador del pensamiento, la crítica a la ciencia dominadora de la naturaleza, el antropocentrismo entre otros. Estos problemas son medulares para el *Sturm und Drang* y el *Romanticismo* que involucra a Goethe, los cuales serán desarrollados en apartados posteriores.

⁴¹ Goethe, J.W. *op. cit.*, p.538.

rigor de la matemática conquistara todo el cosmos. La obra goetheana es el símbolo de la lucha contra Newton.⁴² Este debate irreconciliable nos remite a la *Crítica del Discernimiento* de Kant y a su amistad con Schiller. Kant no supo de Goethe, sin embargo, este último tenía la certeza que su teoría de lo orgánico estaba escrita con el mismo espíritu de Kant.

Kant nunca supo nada de mí, aunque por propio temperamento yo seguía una ruta semejante a la suya. Mi *Metamorfosis de las plantas* fue escrita antes que yo hubiese leído una palabra de él, y no obstante está perfectamente dentro del espíritu de sus enseñanzas. La diferenciación entre objeto y sujeto, y el punto de vista de que cada criatura existe para sí misma, y que por lo tanto el alcornoque no vive solamente para que nosotros podamos tapar nuestras botellas, son puntos de vista en los que Kant coincidía conmigo, y yo me sentía satisfecho de estar de acuerdo con él. Más tarde escribí *La teoría de la experiencia*, que debe ser considerada como una crítica del sujeto y del objeto y como una mediación entre ambos extremos.⁴³

Una de las conexiones más directas que Goethe tuvo de la Ilustración fue la *Crítica del Discernimiento* de Kant. Para Goethe fue muy importante la idea de la teleología que Kant expresa en la segunda mitad de su *Crítica del Discernimiento*, pues es un planteamiento dónde los organismos naturales se explican en función de sus propósitos naturales, aquellas disposiciones por las que devienen en el mundo. Para Goethe esta visión permite distanciarse de una idea causalista de los fenómenos naturales. La cuestión central es la *Crítica del juicio teleológico* donde

⁴² En la conversación del 12 de abril de 1827 con Eckermann, Goethe expresa que recibió la influencia más fuerte de Kant en su vejez. Sin embargo, Goethe expresa, dos años más tarde, que Kant es uno de los filósofos que más han penetrado en la cultura alemana y en su teoría de la naturaleza. Eckermann, J. P. (2001). *Conversaciones con Goethe*. (J. B. Ferro, Trad.) D.F., México: UNAM. Obtenido de <https://ebiblioteca.org/lecturas/?/v/>, p. 222.

⁴³ *Ibíd.*, p. 223.

Kant pretende retirar el concepto de finalidad de las ciencias orgánicas; no es posible pensar a los organismos como meras máquinas predeterminadas.

Goethe cree que el surgimiento de la vida es simplemente devenir multiforme. El único uso del concepto de finalidad sería entendiéndolo como principio heurístico para el conocimiento de los seres vivos. Este punto está conectado al concepto de genio. Recordemos que Kant expresa que el genio es aquella capacidad espontánea para actuar sin regla en la creación artística; de esta manera, el genio prescinde de fines predeterminados y elige actuar naturalmente según su fuerza creadora. Como afirmó Kant, el genio es la capacidad de producir objetos bellos, y aunque este limitado por algunas reglas, éste no las aplica conscientemente. La intencionalidad interna es la interrelación orgánica de una especie con otras, ya sea parcial o totalmente, y en esa intercomunicación se convierte en la existencia o dependencia de los seres. De la misma manera, los organismos de la naturaleza no siguen fines determinados de ninguna entidad metafísica, sino por espontaneidad e intencionalidad interna. Goethe está totalmente de acuerdo con esta tesis.

Para Goethe fue de máxima importancia repensar la cuestión del cómo pensamos la relación del ser humano con el mundo, porque es una cuestión que constituye la existencia humana. La esperanza de establecer una conexión armoniosa e integradora con la naturaleza da pauta para comprender el mundo de una manera distinta. Se distinguen al respecto dos aspectos: epistemológica y ontológicamente. En el conocimiento es cuestión constitutiva porque colorea cognitivamente el mundo que nuestra sensibilidad percibe, y regulará el acercamiento que nuestras manos tienen de la naturaleza. Ontológicamente porque es el modo en que el ser humano da fundamento a la realidad objetiva del mundo, explicando y distinguiendo los objetos.

Goethe creía firmemente en la existencia por sí misma de los organismos vivos, sin intermediarios ni etiquetas, existencia sin más. Goethe no cree en Dios como explicación cosmológica; cree más bien en la vida, dónde todo es causa y efecto de creación según sea el caso y lapso. Vida en tanto continúa correlación orgánica. Esta correlación significa la asimilación de la composición formal de las

partes con el todo, por ejemplo: un organismo vivo existe en tanto es una unidad; la unidad en cuanto tal es una reunión de partes. El organismo son órganos, sin éstos un organismo no puede vivir. Los órganos son la causa de la existencia de un organismo. Los órganos en tanto órganos existen como miembros de un todo. Cada órgano desempeña una función que se reúne con otras tantas; de esta manera, el todo es la causa de la existencia de las partes.

Goethe es ilustrado en tanto despierta a su modo del sueño dogmático que Kant señala. En su visión de la naturaleza, Goethe da apertura a la experiencia corporal y la mantiene como guía; de esta manera, la inducción y la descripción aportan conocimiento más valioso y certero. La naturaleza orgánica se explicaba a sí misma, y no con fines utilitaristas como en el filisteísmo. Este filisteísmo hace referencia a aquella actitud popular religiosa y conservadora, que tiene una visión utilitarista del mundo. Es una cultura que caracteriza la actitud burguesa del mundo moderno entrante a finales del siglo XVIII, aquí se promueve un desarrollo económico y aristocrático. Para Goethe, este tipo de cultura popular representaba un problema con el conocimiento de la naturaleza, pues el credo religioso ocultaba la “captación real y enérgica de la vida y la elaboración viva de sus problemas”.⁴⁴ Schiller y Goethe son combativos ante el filisteísmo, convirtiéndose en una afrenta que deviniera en el conocido espíritu romántico. El *Werther* es una de las representaciones más adecuadas que describen esta lucha ante el filisteísmo. La crítica se dirigía a la «filosofía popular» que representaba la escuela wolffiana. Cassirer retomando las palabras de Goethe expresa:

A lo largo de su vida Goethe sintió una insuperable aversión contra este tipo de consideraciones utilitaristas. «Nuestro viejo Kant -escribe en una carta a Zelter- prestó un ilimitado servicio al mundo y, si puedo decirlo, también a mí, cuando en su *Crítica del Discernimiento* puso a la naturaleza y al arte fuertemente una al lado de la otro y concedió a ambos el derecho de actuar sin finalidad a partir de grandes principios. De igual

⁴⁴ Lukács, G. (1968). *Goethe y su Época* (213 ed.). (M. Sacristan, Trad.) España: Ediciones Grijalbo., p. 81.

modo, anteriormente, Spinoza había suscitado en mí odio contra las absurdas causas finales. La naturaleza y el arte son demasiado grandes como para agotarse en fines, y tampoco lo necesitan. Correlaciones las hay por todas partes y la vida son correlaciones». ⁴⁵

La morfología de Goethe representó un giro metódico para los estudios biológicos del siglo XVIII, y fue el método que anunció la llegada del XIX. Kant muere en 1804, que históricamente está lleno de simbolismo. Representó el ocaso de la Ilustración ante el entrante Romanticismo.

Hasen, dijo sobre la metamorfosis de Goethe que el periodo de la botánica que comienza con él se comporta frente al anterior como la química respecto de la alquimia. -continúa Cassirer- Goethe dicho breve y enérgicamente, consumó el tránsito de la precedente concepción *genérica* de la naturaleza orgánica a la concepción *genética*. ⁴⁶

La *Metamorfosis de las plantas* trasciende la visión de la naturaleza de Linneo y Helvetius. La teoría de Linneo llegaba a su cometido cuando ordenaba en clases y géneros las diferentes familias de plantas y animales; sin embargo, Goethe no le interesaba tanto llegar a un alfabeto de las especies, sino quería dar cuenta del proceso de la vida. A pesar del profundo respeto e influencia que le ejerció Linneo, no simpatizaba con su «rígida forma de representación de la naturaleza». La producción de Linneo también es escrita en clave enciclopédica, y por tanto ilustrada. La vocación de Goethe fue el arte poético. Tal vez por eso sentía tanta aversión por el atiesamiento que ofrece el sistema newtoniano. Por eso despreciaba el oficio de la abogacía que su padre Johann Caspar Goethe le infundía, y que abundaba en las cortes germanas. El principio heurístico del juicio teleológico de

⁴⁵ Cassirer, E. (2014). *Rousseau, Kant, Goethe: Filosofía y Cultura en la Europa del Siglo de las Luces* (Roberto R. Aramayo ed.). (R. R. Mas, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica., pp. 242-243.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 243-244.

Kant se convierte en Goethe en el pensar simbólico. Era el punto que une la dicotomía entre sujeto y objeto, donde sensibilidad y razón son un organismo.

En lo sucesivo, Goethe se abstiene de fórmulas exteriores de culto y adora a su dios inmanente en sus múltiples manifestaciones en la Naturaleza, y trata de acercarse a él y comprenderlo por la vía científica. Su templo es la Naturaleza; su capilla, el laboratorio. Va arrancando al misterio partículas de verdad, que son partículas de ese dios infinito, fragmentos de verdad revelada.⁴⁷

Las obras de Goethe que corresponden a este periodo reflejan ampliamente la pugna ideológica contra la «rígida forma de representación», y de alguna manera su recepción del espíritu ilustrado: *Götz von Berlichingen*, *Las penas del joven Werther*, *Fausto I*, y *Elegías romanas* por mencionar algunas. Son obras que históricamente se inscriben en los movimientos del *Sturm und Drang* y el Romanticismo; sin embargo, los contrastes gnoseológicos conforme a la aprehensión del conocimiento fueron momentos claves en el periodo de la Ilustración. Goethe fue tan ilustrado como Kant y Schiller, y hasta cierto punto continuador de la línea rousseauiana, como se verá más adelante.

⁴⁷ Assens, R. C. (1944). *Goethe: una Biografía*. Madrid, España: El Club Diógenes Valdemar., p. 33.

1.2.1. En los infiernos del Sturm und Drang.

Para entender el movimiento del *Sturm und Drang*, y más puntualmente su influencia en Goethe, es necesario apelar a una «dialéctica interna» de la Ilustración. Dialéctica en tanto remite al debate entre Kant y Hamann sobre los principios mismos de la Ilustración.⁴⁸ Sí la Ilustración fue la piedra de toque del progreso científico en el siglo XVIII, entonces, el *Sturm und Drang* lo fue para el arte y las humanidades. Johann Georg Hamann es una de las arterias que atraviesan el *Sturm und Drang*, y por consecuencia de la Ilustración. Goethe se sentía en gran medida deudor intelectual de Hamann, al igual que Herder o Kierkegaard.⁴⁹

⁴⁸ Hamann vivió la mayor parte de su vida en Königsberg, al igual que Kant. El seno familiar de Hamann fue relativamente más humilde que cualquier otro pensador de la época. Tuvo una conexión radical con el pietismo, un tipo de luteranismo que derogaba la formación externa a las sagradas escrituras. Fue alumno y a hasta cierto punto empleado de Kant. Su pensamiento se desarrolló en una afrenta continua hacia la Ilustración. Herder denominó a Hamann como el terco tábano socrático de Kant y los ilustrados. “le gustaba personalmente Kant y lo criticaba sin preocuparse de entender sus doctrinas, de modo muy parecido a los ataques de Lawrence a los intelectuales ingleses: aceptó ayuda de Kant sin guardarle rencor por ello y lo llamó pulcro hombrecito, con el que estaba bien cotillear, aunque fuera totalmente ciego a la verdad”. Isaías Berlín desarrolla ampliamente la relación y el contexto entre Kant y Hamann. Al respecto: Berlin, I. (1997). *El mago del Norte: J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. (H. Hardy, Ed., & J. B.-U. Muñoz, Trad.) Madrid, España: Tecnos., p.75.

⁴⁹ Goethe en *Poesía y Verdad* expresa la influencia que tuvo del pensamiento de Hamann; y que Herder fue quien le abrió las puertas a dicho pensamiento, en 1770 en su estancia en Estrasburgo. El pensamiento de Hamann fue a la vez complejo y auténtico para Goethe. Veía en Hamann a un pensador reaccionario y sobresaliente, aunque opacado por su conexión con el pietismo. Afirmaba que Hamann fue un dirigente genuino de la nueva Sensibilidad en Alemania, noción que reúne todas las facultades del ser humano diferenciándose de la noción ilustrada y el racionalismo. Al propósito, “Sí Herder hubiera sido más metódico, yo también habría recibido de él las más selectas indicaciones para orientar mi formación de forma perdurable. Pero él se sentía más inclinado a poner a prueba y estimular que a guiar y conducir. Así me familiarizó primero con los escritos de Hamann, que tenía en gran estima. Pero en lugar de instruirme sobre ellos y hacerme comprensible el itinerario de este extraordinario intelecto, solía servirle de diversión que yo, con el fin de llegar a comprender aquellas páginas sibilinas, me comportara de forma ciertamente extraña. Con todo, bien pude darme cuenta de que había algo en los textos de Hamann que me atraía y a lo que me entregaba, aunque sin saber de dónde venía ni hacia dónde me llevaría”. Al respecto: Goethe, J. W. (1999). *De mi vida: Poesía y Verdad*. (R. S. Rose, Trad.) Barcelona, España: Alba Editores., p. 331.

La disputa sostenida de *Hamann* ante la Ilustración se centra en la discusión sobre el «uso de la razón» que Kant establece en su ensayo *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*; en la obra Kant expresa que «la Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad, minoría de la cual él mismo es culpable», y la condición para superar esa «minoría de edad» es «hacer uso público de su íntegra Razón». El concepto de «uso público de la razón» implica, en términos de Kant, la lucha constante por la autonomía del pensamiento ante el poder. Este uso de la razón es un derecho vital conquistable de los seres humanos, pero precisa de mano dura y conlleva una gran responsabilidad en su práctica. La realización de este derecho garantiza el proceso de Ilustración, y expresa el ascenso gradual a la auténtica humanidad. El no ejercer ese uso liberador de la razón se convierte en una culpabilidad que nada aporta al progreso humano.

Hamann no compartió esta visión sobre la Ilustración. Él no creía en la distinción kantiana del uso público y privado de la razón, porque para Hamann la Ilustración se hace posible en el absoluto hacer práctico, en la afrenta despiadada de la realidad y sus condiciones. Para Hamann, Kant sólo fue un profeta de la Ilustración, pues su crítica sobre la «minoría de edad» estaba desligada del auténtico contexto de los ciudadanos, de aquellos que debido a su situación social no tenían acceso a una formación educativa, y por consecuencia asumían un desamor por la revolución. Hamann reprochaba demasiado a esa Ilustración burguesa que miraba al pueblo con desprecio, y que veía en la población el síntoma de incivilización.

Y la razón de que Kant pasase enteramente por alto al verdadero culpable era que «él se incluía a sí mismo en la clase de los mayores de edad»: «Con qué tipo de conciencia puede un racionante y especulador, atrincherado junto a su estufa y en gorro de dormir, echarle en cara a los menores de edad su cobardía, si su ciego tutor tiene como garante de su infalibilidad y su ortodoxia un numeroso ejército absolutamente disciplinado». «Así que ellos», se burla Hamann de la distinción kantiana entre uso público y privado de la razón, «hablan como

tutores y tienen que olvidar todo y contradecirlo todo, en cuanto que, en su autoculpable minoría de edad, deben hacerle prestaciones personales al Estado».⁵⁰

A pesar del radical amor al cristianismo protestante, Hamann fue el gran cabecilla de la protesta de la no intrusión y aplicación de la razón científica en la vida humana, postura que confirmó su rechazo a la cosmovisión ilustrada, visión de la cual en un principio fue partidario. La postura de Hamann está planteada bajo un empirismo que toma como fundamento principalmente la experiencia directa de la vida. En este sentido, la experiencia es acariciar la creación divina, es percibir a Dios, porque Dios es la naturaleza. Lo importante de la experiencia se basa en que es percepción inmediata y no objetiva, es inmediatez sensible, y no proceso lógico. El mago del norte, como se le conocía a Hamann, creía que la razón científica conducía a la negación de la experiencia cotidiana del mundo.⁵¹

Bajo este argumento, Hamann intenta hacer una defensa de la fe religiosa ante la razón científica, mediante un empirismo británico adaptado. La antítesis arremetía en el fondo contra la interferencia del absolutismo en la doctrina ilustrada. El mago de Norte intentaba, a su modo, legitimar lo que Kant había iniciado sobre la auténtica libertad de pensamiento, atacando las raíces de la Ilustración en el poder. La Ilustración fue para él un movimiento sospechoso, y bastaba mirar en su finalidad.

La crítica de Hamann, en efecto, no permite duda alguna respecto al hecho de que también para él se trata de Ilustración; y de una Ilustración, sobre todo que atrape a los propios ilustrados, así como a la autonomía reclamada por éstos en cuanto al uso de la Razón.⁵²

⁵⁰ Rühle, V. (1997). *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la Ilustración alemana*. Madrid, España: Ediciones Akal., p. 9.

⁵¹ Sobre este aspecto puede leerse: Kinnaman T., *Johann Georg Hamann (1730-1788)*, Internet Encyclopedia of Philosophy: [Hamann, Johann Georg | Internet Encyclopedia of Philosophy \(utm.edu\)](http://www.iep.utm.edu/hamann/).

⁵² *Ibíd.*, p. 9.

Hamann cuestionó el porqué del silencio de la razón ilustrada, representado por Federico el Grande de Prusia, ante la desigualdad social entre burgueses y proletarios, por qué esa razón ilustrada excluía a los «no cultivados» y al «bello sexo», porqué tildar de «minoría de edad» por parte de los tutores ilustrados si nunca se había hecho nada por aquellos súbditos y obreros. Era necesario replantear el concepto de Razón; no era más esa facultad cognitiva única e invariable de Kant, sino un concepto más complejo que involucraba diversidad y multiformidad de perspectivas sobre la realidad, porque todos aprehenden y perciben de maneras distintas. En el fondo del debate, Hamann planteó un cuestionamiento que involucro a toda la época: ¿educar en nombre de qué?, y era la pregunta sobre los fundamentos del progreso humano. *Sturm Und Drang* es históricamente un símbolo público de la rebelión, ante la tendencia de una época.

El impacto de la argumentación de Hamann tuvo consecuencias filosóficas en el espíritu alemán de esta época. Como ejemplo, Karl Philipp Moritz expresa en su novela autobiográfica *Anton Reiser*: la devastadora experiencia afectiva que producía la concepción del progreso ilustrado. Para Moritz el ideal de la emancipación ilustrada, desde una situación pequeñoburguesa como a la que perteneció en general el *Sturm und Drang*, estaba en constatación contradicción con la realidad.

Las ganas de progresar y enraizar en suelo ilustrado están opacadas por el nulo reconocimiento social y el desprecio burgués. “El caos y la caída en la nada son los compañeros permanentes, a menudo vitalmente amenazadores, de la experiencia de emancipación de Moritz, que, en el campo de tensiones de su desgarramiento interno, ya no puede orientarse a una meta positivamente universalizable: una Humanidad mayor de edad”.⁵³ La felicidad resulta efímera e inaccesible, y eso deviene en un constante flujo de escepticismo humano. Y en estas contradicciones es dónde el *Sturm und Drang* toma su punto de partida, manifestándose en obras artísticas y documentales.

⁵³ *Ibíd.*, p. 12.

Esta disputa devino en una reconfiguración del concepto de Razón, y por consecuencia de la Sensibilidad. Se exigió que el concepto trasgrediera su mero uso público, que no sólo trascendiera los impedimentos internos del ser humano, como el miedo y la cobardía que Kant señalaba, sino principalmente los obstáculos externos al individuo como la política o la economía. Se exigía una ilustración que se constatará en los hogares de los ciudadanos, y no sólo en páginas que la mayoría no sabía leer. Expresa Hamann: “de qué me sirve el *traje de fiesta* de la libertad, si a diario llevo la blusa de esclavo”.⁵⁴ Al concepto de Razón se vinculó, con Hamann y el *Sturm und Drang*, el concepto de Sensibilidad. Sensibilidad en tanto autoconocimiento interno y externo del individuo, de la autoconciencia del lugar del hombre en la realidad y sus expectativas, proceso histórico plural y no lineal en la lucha por el progreso humano.

Hamann se rebeló contra toda la estructura de la ciencia, de la Razón y el análisis: más contra sus virtudes que contra sus vicios. Pensaba que sus fundamentos eran totalmente falsos y sus conclusiones, una blasfemia con la naturaleza del hombre y contra su Creador; y buscó la evidencia de esto no tanto en axiomas teológicos o metafísicos o en dogmas o en argumentos *a priori* -la Ilustración pensaba justificadamente haberlos desacreditado como métodos de argumentación-, cuanto en su propia experiencia cotidiana, en los hechos mismos, percibidos empíricamente y no intuitivamente, en la observación directa de los hombres y de su comportamiento y en la introspección directa de sus propias pasiones, sentimientos, pensamientos y modo de vida.⁵⁵

Goethe destaca el propósito de Hamann por reencontrarse con la vida para la comprensión de la naturaleza humana; un aspecto que de alguna manera fue enterrado por las consignas cartesianas.⁵⁶ Según Hamann: “La naturaleza actúa a

⁵⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁵ Berlin, I. (1997), *op. cit.*, p. 77.

⁵⁶ La teoría de Hamann sobre la naturaleza del ser humano es muy extensa y compleja; sin embargo, Goethe recupera frecuentemente el concepto de Sensibilidad, y reitera la importancia de esta visión

través de los sentidos y las pasiones. Quien mutila sus herramientas ¿cómo podría sentirla? ¿Pueden unos nervios paralizados ponerse en movimiento?”.⁵⁷

Para Goethe, la Ilustración no era única y la misma, sino que reunía múltiples perspectivas y autores, que confirmaban la posición de Hamann. El mismo *Sturm und Drang* fue también un hormigueo multicolor de posturas que conducen a un sinfín de argumentaciones y conexiones. Goethe no aceptaba el monismo en ningún sentido, y este enfoque lo sitúa en terrenos del *Sturm und Drang*. El nombre de Hume y la Biblia resonaba al interior del *Sturm und Drang* debido a Hamann, la época de revuelta del genio artístico.

Una de las obras literarias más representativas del *Sturm und Drang*, y por tanto del genio artístico corresponde a Lessing. Autor solitario pero combativo ante la visión del racionalismo analítico, a quien Goethe reconoce como defensor de la unidad entre experiencia y Razón; de aquella resistencia a la tan aborrecida idea del racionalismo «de vivir en el mejor de todos los mundos posibles» de Leibniz. Goethe se sintió identificado con *Minna Von Barnhelm* y *Emilia Galotti* de Lessing de este periodo. “Es la época del *Sturm und Drang*, de la romántica rebeldía de lo nuevo contra lo viejo, que siempre se recrudece en las postrimerías de un siglo”.⁵⁸ A pesar del rechazo por parte de Goethe al pietismo y en general de cualquier religión, ve en la auto-indagación religiosa un método capaz de reconquistar el uso de la sensibilidad humana por la Razón, como es el caso de Lessing.

Lessing tenía la firme certeza de salir del estigma francés mediante la auto-indagación, que los alemanes produjeran cosas genuinas y no sólo imitaciones: producciones que encarnaran la propia cultura, diferenciarse de la estética francesa. La mejor arma para constituir esa originalidad yacía en el pueblo, en su praxis

para sus estudios estéticos, y científicos, que posteriormente tomará un rumbo orientado al estudio de la naturaleza.

⁵⁷ Hamann, J. G. (1999). *Aesthetica in nuce*. Una rapsodia en prosa cabalística. En A. G. Baumgarten, J. J. Winckelmann, M. Mendelssohn, & J. G. Hamann, *Belleza y Verdad: Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo* (V. J. Montaner, Trad., pág. 304). Barcelona: Alba Editorial., p. 286.

⁵⁸ Assens, R. C. (1944). *Goethe: una Biografía*. Madrid, España: El Club Diógenes Valdemar., p. 51.

cotidiana. Había que acudir al teatro, pues el teatro tenía esa fuerza tempestiva de producir mejoría moral, y sobre todo una sensibilidad comprensiva del mundo con sus seres vivos, de la diversidad cultural de los pueblos.

Así, el ciudadano ordinario adquiere estelaridad en el teatro y la cultura nacional. Sacar a la luz la condición humana, en todas sus facetas de grandeza y miseria era generar una sociedad sensible y atenta. “La vida de un rey puede tener más importancia, pero no más interés que la de un súbdito. Una obra sobre un rey puede admirar al súbdito, pero no educarlo. Sólo si el drama le sucede al igual puede provocar compasión y servir de experiencia catártica”.⁵⁹ En este aspecto, Herder fue más radical todavía, quería construir un nacionalismo alemán que se fundara en sus raíces nativas.⁶⁰ “Pues bien, era evidente para Herder que la cultura primitiva estaba más próxima a la vida que la mediada por las abstracciones muertas, y que en ella había que seguir las huellas del lenguaje originario”.⁶¹

El escéptico Lessing se pierde en los «laberintos del autoconocimiento»; laberintos en los que siempre sigue siendo incierto, y sin separar, qué surge de las profundidades del corazón, de los impulsos de las sensaciones o de las manos del entendimiento operacional. Pero precisamente en la más extrema desesperación por el hecho de toda pretensión de verdad permanece empapada de sensibilidad (siempre discordante) y banal; en el más extremo arrepentimiento respecto de la indisimulable insuficiencia de la esencia de los sentidos, el hombre, en el retorno a su propia interioridad abisal, se apropia de una veracidad que se manifiesta, ante todo, como exigencia irrechazable”.⁶²

⁵⁹ Villacañas, J. L. (1990). *La Quiebra de la Razón Ilustrada: Idealismo y Romanticismo*. (J. d. Olmo, Ed.) Madrid, España: Cincel., p. 36.

⁶⁰ “En los tiempos del *Sturm und Drang*, Goethe participaba de ese punto de vista nacional de sus compatriotas, que veía en el arte gótico la expresión auténtica del genio germánico. La antigüedad clásica —griega o romana— era para los jóvenes de la juventud de Goethe algo muerto y sin alma, piedra que no siente ni hace sentir”. Assens, R. C. (1944)., *op. cit.*, p. 168.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 59.

⁶² Rühle, V. (1997)., *op. cit.*, p. 27.

Para Goethe fue decisivo el ejercicio del autoconocimiento de sí y su derivación catártica, que se venía configurando con Hamann y Lessing, sin olvidar su raíz en Aristóteles. Tanto es así que, las obras de Goethe y en especial sus trabajos autobiográficos están escritos con este sentido. La autobiografía en sus aplicaciones: novelísticas, ensayísticas, poéticas, entre otras, fue pensada en términos del *Sturm und Drang*, y Goethe lleva el timón. Para Goethe, reconocer las disposiciones afectivas del ser, tanto interiores como exteriores, y comprenderlo como un proceso de formación continua con todas sus manifestaciones era afirmar la riqueza y autenticidad de la vida. *Poesía y Verdad* intenta representar su existencia, aclarar todas las conexiones familiares e intelectuales, develar el camino recorrido y delimitarlo en una formación no lineal sino metamórfica.

Con este sentido, la lucha hamanniana adquiriría un nuevo sentido para el entrante siglo XIX, que ya el *¡Sapere aude!* de Kant había puesto en marcha. Goethe se alejó de Hamann, al igual que Herder, por su intenso e implacable pietismo. Este alejamiento tiene resonancias kantianas, pues hace tiempo que Goethe ya había despertado del «sueño dogmático», y su centro era la naturaleza. La *Crítica del Discernimiento* ya había dado el primer paso, liberar al orden natural de cualquier tutela. Al propósito, Villacañas recupera puntualmente las palabras de Fichte:

Fichte: Todo lo que se nos da es acción. Lo demás es sombra, razonamiento... Compañera de juegos de mi amor: toda sensibilidad que condenas es también virtud... Muéstrame tu virtud: es nula, no es nada. Es tejido de renunciaciones, una suma de ceros, una suma de experiencias positivas; frente a meras palabras, pasiones y palabras apasionadas.⁶³

El *Sturm und Drang* es el periodo de la revuelta del genio, un ser que estéticamente no acepta reglas y da apertura desenfrenada a las emociones humanas. El genio es la expresión más digna de la individualidad, artísticamente la fuerza expresiva y pasional del ser humano. La individualidad es la prueba fehaciente del yo, y por tanto condición de su relatividad. El yo es tormenta en tanto

⁶³ Villacañas, J. L. (1990), *op. cit.*, p- 59-60.

autoconciencia de la finitud humana; significa ese intento impetuoso por pronunciarse ante la infinitud siendo finito. Este pronunciamiento nos conduce en Goethe a un vitalismo en su concepción de la naturaleza, a diferencia de algunos románticos que desembocan en un nihilismo; el pronunciarse ante la infinitud es el acto de descubrirse como miembro de la naturaleza. Saberse en unión en todas direcciones con el desarrollo del cosmos y, por tanto, transitorio.

¡Naturaleza! Por ella estamos rodeados y envueltos, incapaces de salir de ella e incapaces de penetrar más profundamente en ella. Sin ser requerida y sin avisar nos arrastra en el torbellino de su danza y se mueve con nosotros hasta que, cansados, caemos rendidos en sus brazos. Crea eternamente nuevas formas; lo que aquí es, antes aún no había sido jamás; lo que fue no vuelve a ser de nuevo. Todo es nuevo y, sin embargo, siempre antiguo. Vivimos en su seno y le somos extraños. Habla continuamente con nosotros y no nos revela su secreto. Actuamos constantemente sobre ella y, sin embargo, no tenemos sobre ella ningún poder.⁶⁴

El genio se expresa mediante la vocación individual, de aquí la importancia por fertilizar y cultivar esa disposición natural. La afrenta goetheana por los estudios jurídicos representaba el coraje por lograrse como poeta, como devenir vital, simbólicamente como Klopstock o Shakespeare grandes ídolos del genio. Genio que brotó con más fuerza desde la *Crítica del Juicio* de Kant.

Sobre este contexto es importante subrayar el quiebre de sentido con la realidad que denuncia el *Sturm und Drang*. Esta crisis sobrevenía cuando el sentido y modo de vida proyectado sobre el porvenir del ser humano no se cumple, y que el mismo mundo se encuentra totalmente contradictorio. El hombre se siente absorbido por el mundo y se desencanta de la vida. La idea de Dios, al ser desautorizada por la nueva ciencia matemática, ya se encontraba ajena y lejos del

⁶⁴ Meca, D. S. (2004). *El Nihilismo: Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. España: Síntesis., p. 101-102.

hombre. Se cae en la autoconciencia de la mera existencia, de pronto ni Dios ni salvación alguna asistían al hombre. Autoconciencia en tanto autodescubrimiento de la condición finita, transitoria, y relativa del hombre. El sentimiento de lo infinito se convertía en la caída en la nada. La respuesta a la experiencia del infinito corresponde al periodo del Romanticismo, que lleva en sí una intempestiva diversidad intelectual, como se verá más adelante. Goethe se apropió de ese sentimiento en sus años de juventud, y queda constatado en su *Werther*.

Goethe fue uno de los autores que - en el contexto intelectual del auge de las teleologías históricas del idealismo- rehusó con toda determinación el empleo de estas categorías para afirmar la naturaleza como devenir sin otro sentido ni valor que su propio juego trágico.⁶⁵

Posteriormente, la teoría de la naturaleza de Goethe se enfocará en replantear la labor estética y científica; abordará la función del ser humano y su unión con la naturaleza, junto con la responsabilidad que ello implica. Esboza la posibilidad de una ciencia morfológica que permita la comprensión de la naturaleza en su continuo devenir. Esta ciencia pone como interés primero la captación directa de la experiencia, y al cuerpo humano como el mejor laboratorio para el conocimiento de la naturaleza. Cuestión sustancial cuando se contrasta con la ciencia actual y sus repercusiones, misma que se fundamentaría en aquella época. Para Goethe la relación con la naturaleza era la conexión directa con el cosmos, y del cosmos la dependencia de la vida, vida que compartimos todos.

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 26-27.

1.3. Romanticismo: la ciencia de Goethe.

Pensar significa liberarse. Esa era la premisa que la filosofía de Kant había dispuesto a la llegada del nuevo siglo XVIII. Sin duda alguna, fue el aprendizaje más significativo y directo que el Romanticismo logró de la luz ilustrada, y que Goethe admitió sin tanto esmero. El *Sturm und Drang*, periodo de gestación del Romanticismo, germinó de esa semilla de libertad. A esta actividad reflexiva se incorporó la Sensibilidad humana, disposición natural que al igual que la Razón son propias del ser humano. Esa sensibilidad que desde la *Crítica del Juicio* impulso una nueva oleada de la ciencia biológicas. El Romanticismo está unido al concepto de Genio. El Romanticismo es la puesta en marcha de la autoconciencia de la individualidad, en tanto naturaleza viva y creadora. La tarea de expresar y sacar a luz lo que la autoconciencia señala es labor del Genio. El Genio es realización del instinto humano, es disposición natural. Impulsar y proyectar las cualidades humanas corresponde a una actitud romántica.

La actitud romántica significa la batalla constante de la interioridad del ser humano para realizarse en la existencia. Se trata de ser libre mediante esas disposiciones humanas, es producir arte, literatura, pintura, escultura, poesía, incluso *praxis* científica. El concepto del Genio simboliza la interioridad del ser humano, interioridad que deviene como inspiración y espontaneidad. Saber lo que hay en el interior de la individualidad: corporal y psicológicamente, abre un horizonte de comprensión de lo sublime, de lo auténtico bello, de encontrar en lo ordinario lo extraordinario. Y esta expresión nos lleva a la ciencia morfológica, una salida del genio a lo sublime.

La teoría científica de Goethe es la vía más apropiada para entender su relación con el movimiento romántico. Su teoría tenía por objetivo replantear la labor de la ciencia natural. Replantear la labor científica significó cambiar el método de la ciencia, y por consecuencia, generar un nuevo enfoque de la Naturaleza. Para Goethe, la mirada correcta sobre la Naturaleza ocurre en completa desnudez del intelecto. Una mirada que en principio renuncia a las grandes categorías

cognoscitivas, y que confía el conocimiento a la sensibilidad humana. Pues, los sentidos humanos reaccionan espontáneamente al hecho natural; transmiten aquellos elementos que pudieran ocultarse detrás de categorías preestablecidas. El fenómeno natural yace al encuentro de la observación sensitiva.

Se trata de una oposición a los sistemas del conocimiento que habían inundado el siglo. No hay ningún Dios detrás de la naturaleza, ni plan preestablecido para su realización. Porque la naturaleza de Goethe es mera pluralidad y continuo devenir, pugna perpetua entre la continua de generación y destrucción de los seres. Goethe piensa en una ciencia morfológica puramente intuitiva. Porque la intuición sensible muestra lo que la naturaleza es sin contrastes gnoseológicos. La ciencia morfológica se adhiere al orden informe del mundo, pues en lo natural no hay sistema alguno preestablecido: lo natural es asistemático y espontáneo. De aquí la inconformidad hacia el pensamiento de Newton.

La ciencia morfológica encuentra su objeto de estudio en la vida: la vida como principio de la ciencia natural. Porque es en este fenómeno de continua creación y destrucción por la que todos los seres devienen en el mundo. El fenómeno de la vida implica un interés profundo por el constante cambio del mundo y del cosmos. En palabras de Goethe: “los fenómenos del crecimiento y la transformación de las criaturas orgánicas me habían impresionado poderosamente; imaginación y naturaleza parecían aquí emular a quien supiese proceder con más audacia y más consecuentemente”.⁶⁶

La ciencia en términos de la morfología es un concepto creciente y progresivo; rechaza el carácter dogmático y estático. Goethe piensa que la ciencia y la vida tienen una relación análoga, ninguna de las dos es estática y terminada. El pequeño Wolfgang siempre se sintió fascinado por aquella extraña fuerza que transformaba los objetos, que los hacía cambiar constantemente, que hacía crecer y perecer en su jardín, que los hacía permanecer durante cierto tiempo, en fin, que respiraran para abrir paso a un nuevo ser. Esa extraña fuerza era la vida, que

⁶⁶ Goethe, J. W. (1997). *Teoría de la Naturaleza*. (D. S. Meca, Trad.) Madrid: Tecnos. p. 12.

continuamente traspasa el espacio y el tiempo, y que siempre tiene la posibilidad de surgir de cualquier modo.

La Morfología es la ciencia de los seres vivos. Y esa idea de ciencia devino en su ya conocida *Metamorfosis de las Plantas*. La metamorfosis de Goethe tiene como punto esencial investigar el proceso vital de los organismos vivos. Su objeto de estudio es la vida de los organismos en conexión íntima con sus elementos: la fluctuación de fuerzas, la coloración, la textura, la disposición de sus órganos, su coexistencia en el medio natural, por mencionar algunos. La metamorfosis estudia detalladamente la vida. El devenir de la vida es una cuestión fundamentalmente histórica, en tanto que los organismos cumplen un desarrollo paulatino e interconectado con su medio. Los problemas que atañen a un organismo vivo tienen que ser abordados desde algún punto de su génesis histórica. “Los problemas de la vida son problemas de desarrollo”.⁶⁷

Para la Morfología al establecer la vida como una prioridad de estudio, permitió la integración de una visión genética de los organismos, que se expandió no solo en los estudios biológicos del siglo XVIII, sino que su influencia alcanzó a las mismas ciencias del espíritu. En la mayoría de sus estudios biológicos, Goethe constantemente acentúa la necesidad de trascender la concepción genérica de los seres vivos que representa Linneo;⁶⁸ no basta con ordenar y jerarquizar a las especies de la naturaleza, sino que había que intentar comprender el proceso vital

⁶⁷ Aesch, A. G.-V. (1947). *El Romanticismo Alemán y Las Ciencias Naturales*. (I. T. Brugger, Trad.) Buenos Aires, Argentina : ESPASA-CALPE. p. 24.

⁶⁸ En el apartado *Historia de mis estudios botánicos*, Goethe manifiesta que Linneo fue el impulsor más importante para sus estudios botánicos; sin embargo, más tarde se separaría de su concepción. “La *Filosofía botánica* de Linneo era mi estudio diario, y así avanzaba cada vez más en el conocimiento y la visión general de la naturaleza tratando de empaparme lo más posible de la tradición escrita. [...] Por ahora, reconozco que, después de Shakespeare y de Spinoza, la mayor influencia sobre mí procede de Linneo, pero más que nada en virtud de la posición polémica a la que éste me empujaba. En realidad, mientras trataba de asimilar sus agudas y geniales distinciones, sus leyes exactas y atinadas, aunque con frecuencia arbitrarias-, la discrepancia se ponía en marcha en mi interior: lo que él trataba de mantener separado a la fuerza, debía yo, por las exigencias más profundas de mí ser, esforzarme en reunir. Goethe, J.W. (1997), *op. cit.*, p. 9.

de los organismos: el cómo se transmiten interior y exteriormente sus cualidades vitales, que posibilita su generación y sucesión biológica.

Esta mirada recupera el valor esencial de la vida, donde todos los organismos están a un mismo nivel de importancia, lo que recobra un sentido profundo sobre el derecho a la vida. Goethe reconoce que el enfoque intuitivo ha padecido un constante desprestigio como modo del conocimiento, lo cual fue un problema. Este problema plantea un contraste epistemológico con la filosofía kantiana, al respecto de la inmediatez de los fenómenos y su importancia para el conocimiento. Salvador Más expresa puntualmente la polémica:

Lejos de alegorías, de las efusiones del corazón del monje enamorado del arte, pero también de todo reduccionismo mecanicista y matematizante, la naturaleza se ve y dice como compendio de todas las cosas que existen y de sus posibles formas fenoménicas en su globalidad. Goethe exige la estricta separación entre física y matemática. Sin embargo, para la ciencia moderna, como bien sabía Kant, la naturaleza es objeto de una experiencia que sólo se alcanza al precio de aislar los fenómenos retrotrayéndolos a un núcleo matemático-formal, pues sólo éste es susceptible de ser expresado mediante leyes universales. Pero esto obliga, a su vez, a olvidar la presencia fáctica y visible en la que se ofrecen las cosas, fuerza a relegar aquello de lo que Goethe en modo alguno quiere prescindir ni en sus investigaciones científicas ni en su labor poética: la inmediatez de lo dado sensiblemente, «inmediatez» tanto de la presencia física como de su recepción por parte de un sujeto.⁶⁹

Goethe entiende que es un conocimiento inmediato que puede ofrecer un vasto lenguaje explicativo. La intuición humana es una poderosa herramienta

⁶⁹ Mas Torres, S. (2004). Goethe y Kant: Arte, Naturaleza y Ciencia. *ENDOXA*(18), 355-382. Obtenido de <http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:Endoxa-2004402606B5-64A9-5B7F-4F21-74DBCF6A84C7>., p. 360.

hermenéutica, que no se ciñe solo a la explicación causalista *regressus in indefinitum*, sino que exige el resplandor fenomenológico. Este requerimiento tiene que ver con la «significatividad y versatilidad de formas» de un fenómeno aprehendido por la sensibilidad humana. Este enfoque parte de una reflexión en sentido fisiológico, y que se desarrolla a partir de dos supuestos: inicialmente hace conocer la formación múltiple que constituye un fenómeno, y posteriormente, busca la comprensión intentando encontrar aquellas leyes que producen ese fenómeno. Es decir, la recomposición del fenómeno abarcando todo el período de la existencia de un ser vivo, desde su nacimiento hasta su muerte o culminación. El resplandor de lo fenomenológico está planteado en sentido de una palingénesis que pretende una visión de conjunto.⁷⁰ Sobre este proceso fisiológico Goethe expresa lo siguiente:

Y, puesto que la fisiología es aquella operación del espíritu por la que, mediante intuición y razonamiento, tratamos de recomponer un todo a partir de lo vivo y de lo muerto, de lo conocido y de lo desconocido, de lo completo y de lo incompleto, un todo que sea a la vez visible e invisible, cuyo aspecto externo se nos aparezca sólo como un todo, cuyo interior se nos aparezca sólo como una parte, y cuyas manifestaciones y efectos tengan que seguir siendo siempre misteriosos para nosotros, se ve fácilmente por qué la fisiología ha debido quedar, por tan largo tiempo, tan atrasada y por qué tal vez quede así eternamente; pues el hombre siente siempre sus propios límites, pero raramente está dispuesto a reconocerlo.⁷¹

La teoría de la naturaleza de Goethe en el contexto del siglo XVIII parece resolver la problemática de la división entre ciencia y literatura. El pensamiento de

⁷⁰ En fisiología, la palingénesis es un método de reconstrucción ideal de los organismos desde cada uno de sus órganos. En este método es importante observar toda la trayectoria y la conformación de un organismo. También Goethe utiliza la palingénesis en ese sentido, como aquel examen de recomposición detallada de un organismo, que fracciona su observación en fenómenos individuales permitiendo una recomposición del fenómeno sin perder su vitalidad.

⁷¹ Goethe, J.W. (1997), p. 47.

Goethe está escrito en su completud en clave poética; tiene la firme certeza que en el lenguaje poético se puede configurar con éxito el rigor de «la lógica de los hechos», pues, “ambas encuentran su materia prima en el mundo de los fenómenos reales”.⁷² Desde aquel pequeño teatro de marionetas con que la abuela del pequeño Wolfgang hacia surgir un extenso lenguaje poético se hacía evidente que la labor de la poesía tenía por objeto primero a la Naturaleza. Tanto la ciencia como la poesía comparten ese impulso intempestivo por enunciar lo desconocido. La flexibilidad del lenguaje poético permite una conexión profunda con lo real y el ser humano. “La ciencia y la poesía se originan en las mismas profundidades psíquicas y están unidas en una sola visión de amplitud universal”.⁷³

Reunir la ciencia y la poesía implica pensar la investigación de la naturaleza en un plano más elevado, y que incluso supera su aparente dualidad. “*Die Metamorphosen der Pflanze* expresa de la unidad entre ciencia y poesía y en esta medida entre arte y naturaleza, para la mirada morfológica de Goethe lo mismo y con idéntico poder creador”.⁷⁴ La ciencia en la que piensa Goethe vincula al ser humano con la naturaleza, y no ajeno a ésta. La importancia de este enfoque sobre la ciencia es que genera comprensión amplia sobre el orden vital de las cosas, y su relación del ser humano con el mundo. La ciencia morfológica de Goethe brota cuando las revoluciones y levantamientos bélicos eran el sol de cada día, y las grandes industrias comenzaban a devastar el medio natural. Lo romántico es lo revolucionario, y en Goethe se manifiesta como justicia para la naturaleza.

Se ha reprochado a las ciencias haber dejado de ser ciencias humanas. Se les pide que vuelvan a ocuparse de aclarar sobre todo la relación del hombre con el mundo real. Sus resultados son calificados de carentes de sentido, por lo menos en cuanto tienen que ver con la construcción de un mundo objetivo que está separado del hombre como centro de visión. Puede sostenerse que éste es el significado más profundo de la

⁷² Aesch, A. G.-V. (1947), p. 32.

⁷³ *Ibid.*, p. 37.

⁷⁴ Mas Torres, S. (2004), p. 369.

controversia sobre el concepto de "objetivo", que ha sido especialmente violenta en la Alemania de hoy día.⁷⁵

A pesar de su indudable adherencia juvenil al movimiento de *Sturm und Drang*, Goethe se predicó el resto de su vida como no romántico; sin embargo, Goethe desarrolla lo que Safranski denomina una «actitud romántica»: “es una actitud del espíritu que no se circunscribe a una época. Ciertamente halló su perfecta expresión en el periodo del Romanticismo, pero no se limita a él”.⁷⁶ La morfología contiene planteamientos que fueron característicos de la época romántica. Desde la antigüedad griega no se había apostado por la vida con tanto interés y libre de sutilezas.

La teoría de la Naturaleza pretende reintegrar el hombre al orden natural por dos razones fundamentales: para insistir en su composición orgánica vital, y por otra, para dotar la idea del hombre con un sentido más humano. Reconocer que el cuerpo humano es un organismo permite reconocerlo a un mismo nivel biológico con los demás seres, y esto permite desplazar la idea del hombre como medida de todas las cosas. Con este desplazamiento, el ser racional ya no está en la punta de la pirámide biológica, como en su momento algunos ilustrados afirmaban. Es un intento ontológico por delinear la identidad del ser humano como organismo vivo.

Goethe tenía una afinidad profunda por la Anatomía, a pesar de su debilidad juvenil ante la sangre y los cadáveres. El descubrimiento del hueso intermaxilar fue el resultado de sus estudios anatómicos, y que simbolizó un valioso fundamento para su teoría de generación y transformación de los organismos.⁷⁷ “Goethe

⁷⁵ Aesch, A. G.-V. (1947), p. 45.

⁷⁶ Safranski, R. (2009). *Romanticismo: Una odisea del espíritu alemán*. (R. Gabás, Trad.) Mexico: Tusquets Editores Safranski. p. 14.

⁷⁷ El descubrimiento del hueso intermaxilar por Goethe sucedió en Jena (1784). El hallazgo representó para Goethe “la clave de bóveda para entender la realidad del hombre”; sin embargo, no tuvo la acogida que Goethe hubiera deseado por los biólogos de su tiempo. Representó también la caída del ideal de Camper que presentaba al hombre como ajeno del plano animal. Con este hallazgo Goethe mostraba “un miembro intermedio en la serie de configuraciones de la vida”. Safranski, R. (2011). *Goethe y Schiller: Historia de una Amistad*. México: Tusquets editores México., p. 30–32.

presentía que el hueso intermaxilar debía ser encontrado en el hombre dado que se encontraba en todos los demás vertebrados”.⁷⁸ Si hay que encontrar categorías del conocimiento en Goethe, sin duda alguna, la vida sería una de ellas.

La concepción del tiempo en la Morfología no es una idea estática, dado que los organismos vivos son fenómenos transitorios. El tiempo es el constante cambio, aquello que transforma e impulsa. “El tiempo es el factor que anima y que combina los fenómenos de la naturaleza en un todo viviente”.⁷⁹ La Metamorfosis manifiesta las fases temporales de una planta desde sus diversos puntos de desarrollo hasta su máxima expresión; significa abrazar con el pensamiento todo el proceso que comprende el desarrollo de un organismo, por ejemplo, desde la semilla hasta la proliferación de una planta acabada. Es decir, la concepción del tiempo en Goethe tiene que pensarse como una apuesta por valorar el continuo presente, significa una disposición abierta por el constante cambio. En el proceso vital de los organismos importa todo, cada momento en el desarrollo de la vida. A cada instante se es, y cada instante equivale a un segmento de la existencia.

La aserción de un ser comprendido en todas sus facetas de desarrollo y referida a un constate presente, consume uno de los objetivos de la teoría de la Naturaleza de Goethe. Cassirer recupera puntualmente dicho planteamiento: “Goethe, no sólo como poeta, sino como investigador de la naturaleza, deseaba enterarse de este *proceso* de la vida, dónde veía lo más grande y lo más elevado”.⁸⁰ Anteponer el proceso de la vida como el resultado más valioso de una investigación científica, implica disolver la idea del conocimiento como producto. Goethe no apuesta a un conocimiento instrumental sino a un conocimiento de la ciencia como sabiduría.

Priorizar la vida por encima de cualquier fuerza explicativa, involucra sacar a Dios del orden natural de las cosas. Goethe se siente kantiano en este aspecto,

⁷⁸ Aesch, A. G.-V. (1947), p. 77.

⁷⁹ Aesch, A. G.-V. (1947), p. 107.

⁸⁰ Cassirer, E. (2014). *Rousseau, Kant, Goethe: Filosofía y Cultura en la Europa del Siglo de las Luces* (Roberto R. Aramayo ed.). (R. R. Mas, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica., p. 244.

aunque posteriormente trasgrede esta visión, de la cual hablaremos más tarde. Este cimiento de la ciencia goetheana, el de la vida misma como motor de las cosas, es un elemento que ilumina bastante bien su relación con la tradición romántica. Herder, quién es pilar fundante del romanticismo, acepta la idea de un Dios actuante en la naturaleza, por consiguiente, el personaje garante indiscutible del desarrollo históricos de los pueblos y la naturaleza. En Hamann excluir a Dios de la creación es una cuestión impensable, además que ese fue el motivo que provocó demasiada irritación ante Kant y la Ilustración. La cuestión de Dios y su relación con la Naturaleza fue sin duda uno de los motivos que más movió la época romántica.

Goethe es muy cuidadoso ante la idea de Dios; sabía el enorme problema que cobraba poner en función esa idea como argumento explicativo, y lo dañino que resultaría para la ciencia natural. Goethe entiende a la naturaleza por la naturaleza misma, sin intermediación ni representantes; apuesta más por leyes de la naturaleza en sentido morfológico. La naturaleza no es prisionera de nada, ni escenario de nadie. Y esto conduce a un giro entorno a la idea de Dios en su pensamiento.

Cuando Goethe piensa en la naturaleza no se refiere a un sistema del pensamiento o una creación divina; la naturaleza es lo que la sensibilidad humana percibe: lo que vemos, tocamos, escuchamos, o sentimos. Eso que los sentidos absorben es lo natural, y lo que realmente importa. El interés hacia lo natural se vuelve primigenio, centro de atención sin otro fin que su contemplación. Como se ha dicho, los órganos humanos están en constante comunicación con lo natural. La comunicación de los órganos no es un vínculo que vaya de un interior para un exterior, es correspondencia de carne palpitante. Esta comunicación significa sentirse y percibirse como natural, saberse conectado umbilicalmente al medio natural, percibirse como armonía química en relación con otros organismos. Reconocerse como parte de una armonía.

Para Goethe, la Naturaleza no personifica la idea de Dios. Es un equívoco afirmar que la naturaleza es Dios, porque no es la sustancia divina esparcida por todos lados en el orden de las cosas como en Spinoza; sino más exactamente, la naturaleza es *como si* fuera Dios. Significa ceder a la Naturaleza esa cualidad

sagrada mediante un ejercicio de la razón. Mirarla como «lo más grande y elevado», y apreciarla como lo más bello y sublime. El ser humano es naturaleza y por eso la importancia de no hipostasiar la idea de Dios. Debido a este tipo de argumentación a lo largo de su obra, se ha señalado a Goethe como panteísta, lo que encausa un debate controvertido alrededor de su pensamiento, situación que no abordaremos, pero que no compartimos. No obstante, su *Teoría de la naturaleza* que representa gran parte de su pensamiento puso en práctica planteamientos que conquistaron toda una época.

2. El camino hacia el Fenómeno Arquetípico (*Urphänomen*).

En 1787, el navegante de la Naturaleza Goethe avista en el horizonte el bosque dónde hallaría «el secreto de la generación y organización de los seres vivos». Un secreto, como manifiesta en una carta a Herder, que pareciera contener el principio actuante de la naturaleza: esa fuerza femenina que está siempre activa en su devenir. Goethe avistó la *Urpflanze* (Planta Primordial), una categoría simbólica por la cual se puede comprender el funcionamiento de las plantas; la *Urpflanze* devino, junto con una gran cantidad de estudios sobre osteología y fisiología animal, en el *Urphänomen* (Fenómeno Primordial) que reúne toda su investigación acerca de los seres vivos. El *Urphänomen* es el modelo explicativo a partir del cual se trata de comprender el desarrollo completo de los organismos que vienen a la existencia. Expresa vivamente desde Italia a Herder: “Con semejante modelo y la clave correspondiente pueden idearse luego plantas hasta el infinito, plantas que deben ser consecuentes; es decir, que aunque no existan podrían existir, y no son sólo sombras de poeta o de pintor, sino que poseen una verdad íntima y necesaria”⁸¹. Ésta consigna exigió para el propio Goethe una nueva metodología del proceder científico. Pues, la mirada científica de su tiempo estaba impedida a obtener esa clase de resultados. Este método lo desarrolla como *morfología*, un método que tiene sus antecedentes incluso en el propio Herder y Linneo, pero desarrollado con otro enfoque. Goethe no le bastaba la explicación mecanicista de los organismos, exigía por su parte una explicación que involucrara todos los factores por los cuales los organismos subsisten en tanto seres vivos. El ejemplo práctico del método científico de Goethe se puede leer en la *Metamorfosis de las Plantas*; dónde se lleva a cabo la observación constante del desarrollo y crecimiento de las plantas, de cada uno de sus órganos captando todas sus modificaciones desde su etapa embrionaria y de menor desarrollo: la semilla.

No sólo basta ilustrarse sobre alguna experiencia en particular es preciso participar en la construcción de la experiencia; para valorar cada aspecto, así como

⁸¹ Bonell, C. (2000). *La Divina Proporción: las formas geométricas*. (U. P. Catalunya, Ed.) Barcelona, España., pp. 112.

su grado de participación en el desarrollo de los fenómenos. Por ejemplo, la semilla siendo el estado embrionario de la planta contiene los primeros órganos: cotiledones, que brotarán como las primeras hojas de la planta una vez que la semilla entre en función con la tierra y esta haya echado sus primeras raíces. La planta crecerá y desarrollará todos sus órganos que estaban de alguna manera ocultos en la semilla: hojas, flores, frutos, entre otros; persiguiendo lo que Goethe llamaba la «puesta en forma de la naturaleza». La «puesta en forma» se puede entender como esas prescripciones ocultas por las cuales la naturaleza funciona, y a la cual quedan condicionados todos los seres. Para Goethe, Los cotiledones (hojas embrionales) son el órgano primordial por el cual los demás órganos se desarrollan, es decir, que la hoja se desenvuelve como los demás órganos que componen la planta a partir de diferentes grados y condiciones de desarrollo.

Goethe escribe en la *Metamorfosis* que la naturaleza funciona bajo el *principio de polaridad*: un principio por el cual la naturaleza se desarrolla, modifica sus órganos contrayendo o extendiendo sus miembros, afectando en todo momento su transformación. Un ejemplo práctico de este principio es la adaptación de un organismo expuesto a diferentes contextos: el maíz que prolifera en zonas con alta humedad adecua sus órganos de la manera más propicia; sin embargo, el mismo maíz cultivado en un contexto con mayor calidez modifica el desarrollo de sus órganos asumiendo todos los cambios posibles al que queda sujeto. La comparecencia del principio consta en que el organismo queda condicionado a las diferentes fuerzas presentes, tanto en lo interior como en lo exterior, para lograr alcanzar su óptimo desarrollo modificando en la medida de lo posible toda su constitución. Se puede verificar la presencia de este principio comparando el follaje de ambas plantas, el nivel de floración, la cantidad de frutos y semillas, la altura y el volumen alcanzados, entre otros tantos elementos posibles. Hay más expansión en cuánto mayor grado de desarrollo, mayor follaje, tamaño, frutos, flores... mayor grado de contracción en tanto sus órganos queden con menor desarrollo. En este sentido, la polaridad es esa expansión y contracción de los órganos de un ser vivo en función de su medio. Goethe intenta expresar por medio de estos conceptos: polaridad, extensión y contracción, esa fuerza intrínseca por la cual actúa la

naturaleza, términos que más que conceptos son expresiones simbólicas para expresar el vaivén de esa fuerza formativa de la naturaleza. La *Urpflanze* es la categoría por la cual podremos explicar esta generación de las plantas, y captar la actuación de los principios que la morfología sugiere, en todos los tipos y manifestaciones vegetales. Con este modelo se hace posible la comprensión de las plantas existentes; Goethe creyó en la posibilidad de generar plantas por medio del intelecto que, aunque no existiesen en la realidad podrían existir, pues, se conoce el modelo elemental por el cual la naturaleza se genera.

Otra categoría imprescindible en la morfología es el *Typus*: una categoría con la misma calidad simbólica que tiene la tarea de reunir todos los seres que comparten las mismas cualidades en su organismo (algo similar a la organización de Linneo) bajo un mismo tipo ideal. En las investigaciones de Anatomía Comparada, Goethe intentó llegar a un modelo ideal que sirviera para comprender la generación de los huesos en los animales, huesos tan variados y distintos. La idea de *Typus* sugirió a Goethe la siguiente hipótesis muy debatida sobre el hueso intermaxilar: siguiendo el principio de la polaridad es oportuno pensar que los mamíferos también comparten el mismo plano formativo, de cual se puede inferir que cuentan con los mismos órganos y huesos desarrollados en mayor o menor grado, y en función de sus propias condiciones. Entonces, el hombre al ser un animal mamífero comparte el mismo modelo formativo, portando los mismos órganos y huesos adecuados de manera distinta. Si los primates siendo estos taxonómicamente similares al hombre, y siendo el hueso intermaxilar un hueso presente en los mamíferos, entonces el hombre tendrían que poseer dicho hueso. Fue en 1784 cuándo Goethe escribía el hallazgo del hueso intermaxilar presente en el hombre, pero desarrollado de manera incompleta. El *Typus* es el principio formativo por el cual los organismos se desarrollan.

La Morfología es el método por excelencia de la nueva ciencia goetheana: un método que trata de captar en la experiencia una unidad prototípica semántica, que como se ha mencionado, explique los seres vivos existentes y de algún modo abra la posibilidad de derivar otros. El enfoque morfológico consta en captar todas las transformaciones para así inferir lo que tendría que ser la teoría del desarrollo de

las transformaciones de los organismos. Goethe otorga la misma prioridad al contenido empírico y subjetivo, así como a la deducción y la inducción teórica. Dentro de la tradición filosófica en el tiempo de Goethe no se había desarrollado un método científico con esas características; normalmente el esquema del conocimiento recaía acentuando alguno de los extremos: empirismo o racionalismo, pero no en el sentido goetheano. Se puede argüir que Goethe vuelve a cuestionarse sobre cómo es posible el conocimiento humano, y la importancia que tiene la ciencia como herramienta para estudiar la naturaleza. La visión goetheana padeció incompreensión y poca admisión, pero como expresa Henry Bortoff, “es aquí donde Goethe parece dar un salto de siglo y medio hasta la obra de Thomas Kuhn y a otros, a comienzos de los años sesenta”.⁸² Goethe inicia un método que se basa en la percepción humana, en la contemplación que es capaz de mostrar lo más próximo de la naturaleza, presentando esta ciencia como una ruta para la percepción del ser, ruta que incluso hasta hoy se encuentra enterrada.

Ahora bien, la idea goetheana del *Urphänomen*, pensada en sentido cosmológico, puede concebirse como si el universo estuviera constituido como un gran organismo viviente. Dónde todas las formaciones permanecen interconectadas, y funciona de manera interdependiente, pues, que es un organismo vivo si no la interconexión de miembros vinculados hasta el cansancio. El universo al permanecer en continua generación, incluyendo también que la generación implica destrucción, no es una entidad con substancia acabada sino más bien dinámica que funciona en unidad. Es en este punto dónde resplandece una de las consideraciones cosmológicas más grandes de Goethe: el universo contiene un impulso formativo de tipo femenino, porque es la única fuerza con la capacidad de crear y dar existencia hasta el infinito; no es substancia sino potencialidad pura que de algún modo llena de ser: lo que ha perecido y que ya fue, sostiene lo que en este momento es, y es potencialidad pura de lo que podría ser. En la segunda parte de *Fausto*, podemos encontrar esta idea cosmológica desarrollada por Goethe como el «Reino de las Madres», donde a grandes rasgos es el «Reino de las formas», es

⁸² Naydler, J. (2002). *Goethe y la Ciencia*. (C. F. Arpe, Trad.) Madrid, España: Siruela., pp. 13.

decir, ese suelo fértil dónde surgen los seres, la posibilidad misma del ser. Si bien lo anterior es una propuesta metafísica, algunos estudiosos de la teoría objetan, en este punto, que la labor del pensamiento consta en captar estas formas provenientes de la naturaleza, porque son formas auténticas con las que la naturaleza crea, y el ser humano capta en la experiencia mediante el arduo trabajo.

La intención de Goethe es que cada ser humano despierte esa capacidad sensible para investigar la naturaleza, de regresarle el profundo interés que encierran los fenómenos naturales. Hacer de la contemplación de la naturaleza la actividad científica más primordial del ser humano. Siempre consideró que mediante la práctica constante el ser humano puede alcanzar mediante el pensamiento el *Urphänomen* (Fenómeno arquetípico); sólo habría que abrirse ante el mundo. Las ideas adquieren un vivo significado únicamente en conexión con la experiencia del mundo. Carmen Bonell recupera las palabras del psiquiatra Ch. Heinroth (1773-1843) que Goethe manifiesta en el ensayo *Petición significativa por una palabra inteligente*: “(Él) define como característico mi modo de proceder en el sentido de que mi pensamiento trabaja *objetivamente*. Con esto quiere decir que mi pensamiento no se separa de los objetos, sino que los elementos de los objetos, sus imágenes sensibles, confluyen en él y son íntimamente penetradas por él; que mi ver ya es un pensar y mi pensar un ver”.⁸³

Goethe exigió regresar la confianza a la sensibilidad humana como facultad primera para conocer el mundo. Encumbrar también a la naturaleza en su lugar prestigiado que desde aquel tiempo ya se venía abajo. Sin embargo, la prioridad más esencial de la teoría goetheana es preservar la vida, y cuidar de la delicada conexión entre la naturaleza en toda su manifestación con el ser humano. Esa es la preocupación esencial que tendría que recorrer la ciencia en todos sus campos de estudio, porque como se ha mencionado, todo está íntimamente relacionado en todas las direcciones, por lo que es preciso mantener un estado siempre saludable. Esta teoría, como veremos más adelante, naufraga en terrenos no sólo de la metafísica, sino más puntualmente en cuestiones epistemológicas y estéticas,

⁸³ Bonell, C. (2000). *Ibid.*, pp. 112.

porque se trata no sólo del cómo el hombre concibe al mundo, sino sobre la responsabilidad que implica asumir cualquier actitud hacia él. Que los logros obtenidos mediante la ciencia y el arte no tienen otra función más que para volver con mejores herramientas al caudal de la vida. Goethe expresa lo siguiente:

Confieso que la gran meta, que parece tan importante, expresada en la máxima «conócete a ti mismo», me ha suscitado siempre sospechas, como si fuese una astucia de sacerdotes secretamente confabulados que quisieran confundir al hombre con exigencias inalcanzables y desviarle de la actividad en el mundo externo hacia una falsa contemplación interior. El hombre se conoce a sí mismo sólo en la medida en que conoce el mundo, del cual toma conciencia sólo en sí mismo como toma conciencia de sí sólo en él. Cada objeto nuevo, bien contemplado, inaugura en nosotros un nuevo órgano.⁸⁴

Goethe parece retomar el viejo sentido de la palabra griega *θεωρία* (Teoría), un sentido que tiene su base en la «contemplación»; esa actividad dónde el ser humano reúne todas sus fuerzas y concentración para comprender los objetos, mediante el pensamiento y los sentidos, que para Goethe son la misma cosa: órganos de percepción. Todo ser humano es en potencia un teórico, realizable mediante la disciplina. *La Teoría de los Colores y la Metamorfosis de la Plantas* son ejemplos de la realización goetheana. Esta es una reflexión de Prigogine:

Sabemos que podemos interactuar con la naturaleza. Éste es el núcleo de mi mensaje... La materia no es inerte. Está viva y activa. La vida siempre está cambiando de un modo u otro, en su proceso de continua adaptación a condiciones de ausencia de equilibrio. Una vez liberados de la lúgubre visión de un mundo determinista, podemos sentirnos libres para crear nuestro destino, para bien o para mal. La ciencia clásica nos hacía sentir como testigos indefensos del mundo de la relojería de Newton. Hoy en día la ciencia nos permite sentirnos en casa en el seno de la naturaleza.⁸⁵

⁸⁴ *Ibíd.*, pp. 120.

⁸⁵ *Ibíd.*, pp. 122.

2.1. Morfología una ruta enterrada hacia la Naturaleza.

La ciencia de Goethe germinó en una superficie dónde florecieron los más grandes sistemas de la ciencia y el conocimiento. Es verdadero que la ciencia de Goethe ante la tradición científica del siglo XVIII representa continuidad, pero son más los elementos que apuntan a una nueva visión de la ciencia. Todas sus investigaciones sobre la naturaleza estaban guiadas por esta nueva mirada, que supuso una novedosa modalidad epistemológica, donde el esquema del conocimiento entre sujeto y objeto adquiere una conexión viviente y no causalista.⁸⁶ Concebir a la naturaleza como ser vivo es el primer paso de la Teoría de la Naturaleza de Goethe, cuestión que surge de la necesidad de cambiar la forma en que el ser humano dirige la mirada hacia la naturaleza.

La forma del pensamiento se manifestaba en dos modos esenciales: racionalismo y empirismo. La constante disputa entre ambas formas del conocimiento recrudecía el progreso de la reflexión científico-natural. Aunque todo debate es fructífero, para este periodo fue el síntoma del atraso científico, pues, ambas negaban inagotablemente sus resultados. La ciencia que imperaba hasta la primera mitad del siglo XVIII era incierta, pues no lograba llegar a una comprensión profunda de la naturaleza. El estudio del fenómeno natural no lograba traspasar el tejido conceptual como en el racionalismo, o bien, se perdía en la múltiple evidencia empírica. Para Goethe no fue suficiente este tipo de conocimiento de la naturaleza; había que trasgredir esa mirada superficial. Esta observación surgió de la exigencia de concebir al fenómeno natural como proceso vital y no mecánico, de seres que

⁸⁶ Este aspecto es expresado en el poema *Prometeo* (1789) de Goethe. La figura de Prometeo, al propósito de la mitología griega, simboliza la mirada que la ciencia tenía en el siglo XVIII. Prometeo es el espíritu ilustrado que pretende propagar el fuego liberador de la ciencia, para liberar al hombre de su «minoría de edad», y retirar las ataduras de las «fuerzas irracionales» a las que está sujeto. En este sentido, Morquecho desarrolla una reflexión con respecto a los objetivos de la ciencia en esta época, afirmando que la actitud de la ciencia cambió de tener un interés meramente gnoseológico de la naturaleza, a una actitud de dominio y depredación, elementos presentes en el drama de la obra *Prometeo*. Consúltese: Morquecho, V. C. (2013). Ciencia y Ser: paradoja e ironía en el prometheus goetheano. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 11. Recuperado el 23 de 09 de 2016, de <http://dx.doi.org/10.3989/asclepio.2013.02>.

subsisten por sí mismos y en sí mismos.⁸⁷ La ciencia en cuanto tal tiene que reconocer ese elemento vivo que atraviesa la naturaleza. Goethe piensa en una ciencia Morfológica que prioriza el impulso de «conocer las formaciones vivientes». La Morfología se funda en el término alemán *Bildung* (formación), dado que designa la «complejidad de un ser» que es cambiante; diferenciándose del término *Gestalt* (Forma) que se utiliza en objetos no cambiantes.

La vida es un «principio interior de la naturaleza», una fuerza que interviene en cada extensión de un organismo; un principio visible que interrelaciona a cada segmento de la totalidad de un ser, que en su destrucción o ausencia cambia la constitución tanto objetiva y subjetiva de un ser.⁸⁸

Pero lo que tenemos ante nosotros es un organismo muerto que en realidad ya no es un organismo. Aquel principio que impregnaba las partes ha desaparecido. *En oposición a aquella manera de estudiar*

⁸⁷ Goethe siempre reconoció el mérito de los científicos que predominaban en su tiempo, y la importante contribución que significó para las ciencias exactas, aunque no pensará lo mismo con respecto a la ciencia natural. Sin embargo, hay dos consideraciones que cabe aludir: 1. el estudio de los organismos no puede partir de supuestos matemáticos puesto que se trata de fenómenos auto-constitutivos, y no fenómenos inanimados; este planteamiento tiene que ver con el alejamiento de la ciencia newtoniana. 2. La investigación de la naturaleza es reflexión estética, en tanto ciencia sensible que se fundamenta en la percepción humana, lo que presupone una conexión subjetiva del conocimiento; esta cuestión distanció a Goethe de Descartes y la ciencia francesa. Dado que los organismos no son una «acumulación mecánica de cosas individuales», entonces, las leyes de los fenómenos vivos tienen que plantearse con otro enfoque. Al respecto: Solís, C., (2000). Isaac Newton: Filósofo de la Fuerza. En: J. Echeverría, ed. *Del renacimiento a la Ilustración II*. Madrid: Trotta, pp. 173-197.

⁸⁸ La cuestión de que la vida es una fuerza que atraviesa la materia, o como nombra el naturalista Reichenbach «*fluidum universale*» (fluido universal), simboliza la importancia que cobró el concepto en la investigación directa de la naturaleza, a saber, resguardar y cuidar la vida en tanto fuerza vital que une todas las partes de un organismo. Un organismo tiene sentido en tanto ser vivo, porque esta fuerza empuja su movimiento y desarrollo; la interrupción de esta fuerza armónica niega la razón misma de un organismo, un miembro extraído ya no pertenece más al fenómeno vivo. El estudio de la naturaleza es la investigación de las leyes del funcionamiento de la vida en los organismos. Aesch, A. G.-V. (1947). *El Romanticismo Alemán y Las Ciencias Naturales*. (I. T. Brugger, Trad.) Buenos Aires, Argentina : ESPASA-CALPE. p. 204-233.

*las cosas que destruye la vida para conocerla, Goethe pronto estableció la posibilidad de un camino superior.*⁸⁹

Este camino superior hacia la naturaleza estuvo presente el resto de su vida, y fue una actitud que empapó su visión cosmológica, porque se trataba de una fuerza que se expandía del *microcosmos* al *macrocosmos*. Goethe comprendía a la naturaleza como una totalidad viva, como un «gran organismo», que lo llevó a plantear una mirada comprensiva de la naturaleza en tanto principio vital. Así se expresa en su poema *Epirrema*, sobre la comprensión de la naturaleza:

Al contemplar la Naturaleza
No perdáis nunca de vista
ni el conjunto ni el detalle
que en su vastedad magnífica
nada está dentro ni fuera;
y por rara maravilla
anverso y reverso son
en ella una cosa misma.
De este modo, ciertamente,
aprenderéis en seguida
este sagrado secreto
que miles de voces publican.⁹⁰

El estudio de los organismos no puede quedarse como mero registro de descripciones mecánicas, como sucede con los objetos inertes; no basta saber que

⁸⁹ Steiner, R. (2010). *Goethean Science: la ciencia de Goethe*. (L. J. Ordás, Trad.) Madrid, España: Sociedad Antroposófica de España., de <http://www.sociedadantroposofica.com>., p. 7.

⁹⁰ Laura Morón., *Goethe: Pensar la Ciencia con el Espíritu del Arte.*, en Cuaderno de Cultura Científica., colaboración de NAUKAS y la Cátedra de Cultura Científica de la UPV/EHU., Recuperado el 02 de 03 de 20 de <https://culturacientifica.com/2015/07/24/goethe-pensar-la-ciencia-con-el-espiritu-del-arte/>

la existencia ha sido el producto de las leyes de la materia en el universo. La ciencia tiene que superar ese mundo general de los conceptos, y tiene que nutrirse de contenido vivo de la realidad. Lo vivo es aquello que intuimos como persistente en la multitud de transformaciones. Por ejemplo: en la observación detenida de un organismo en sus manifestaciones, identificamos una sociedad funcional de órganos intercomunicados; de la misma forma, se percibe lo que al parecer es un impulso que guía a cada miembro, un impulso vital que afecta en la totalidad de un organismo. La totalidad vital de un organismo podemos decir corresponde a la idea de *ser vivo*, en tanto constitución «vivificada» de órganos. Esta idea goetheana de *ser vivo* puede pensarse como “la idea de un ser atrapado en el cambio constante y sin embargo permanece siempre igual”.⁹¹

Este planteamiento cobró una relevancia más compleja en su teoría de la naturaleza. *Ser vivo* es un concepto que abarca a toda la diversidad de organismos habidos y por haber en la naturaleza. Bajo esta idea de un ser que se conserva en el devenir, y que se manifiesta en cualquier organismo, surgió en Goethe la idea de un ser primordial o arquetípico.⁹² Lo que inicialmente fue un giro cosmológico, una necesidad de cambiar la visión de la naturaleza, ahora se convierte en principio para su estudio. El ser arquetípico es la idea que clasifica la compleja diversidad de organismos. Goethe desarrolló dos aplicaciones de este principio: la *planta arquetípica* o el *animal arquetípico*. La planta arquetípica pretende, a partir de la observación, aprehender esos elementos que se conservan a pesar del cambio continuo; intenta distinguir entre aquello que es duradero de lo mutable. En este sentido está escrito el ensayo *Metamorfosis de las Plantas*.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 9.

⁹² Goethe utiliza la terminología: «planta originaria» (*Urpflanze*) y «animal originario» (*Urtier*), en su ensayo *Formación y Transformación de las Naturalezas Orgánicas*. Con estos términos busca delimitar la idea de animal y planta, una idea bajo la cual, congregate todas las especies según su correspondencia; es decir, busca definir el ser de la planta y el ser del animal, de alguna manera, concretar una idea bajo la cual reúna las leyes primordiales de formación de los organismos. Goethe, J. W. (1997). *Teoría de la Naturaleza*. (D. S. Meca, Trad.) Madrid: Tecnos. p. 8.

La observación minuciosa de una planta, en diferentes condiciones de vida, hace posible discernir aquellas características que perduran en su desarrollo, es reconocer aquellos elementos clave que de alguna manera se repiten en el crecimiento. Cassirer asemeja esta cuestión a una actitud de «arqueólogo de la naturaleza», en la medida en que “[...] hace surgir, a partir de las huellas que se conservan de sus más antiguas revoluciones y con arreglo a todo el mecanismo de la naturaleza que le sea conocido o conjeturable, esa gran familia de criaturas”.⁹³ El concepto de arquetipo fue resultado del contacto con la vegetación a lo largo de la vida de Goethe: desde Frankfurt a Weimar, y esta última a Italia. Con este concepto buscó derivar «las leyes de organización vegetal a partir de plantas superiores»: plantas simbólicas que expresan las leyes de su constitución. Bajo este cuadro, Steiner afirma que Rousseau fue un gran impulsor a los estudios botánicos de Goethe, al propósito de “una nomenclatura que surja de la naturaleza de las plantas y se corresponda con ella, la frescura de sus observaciones, su contemplación de las plantas por el bien de las mismas, dejando a un lado las consideraciones utilitarias, todo esto estaba en completa consonancia con la forma de ser de Goethe”.⁹⁴ Con Rousseau el jardín del mundo se convirtió en una cuestión humana.

Los estudios de Linneo sobre los organismos se basan en las características externas de cada especie, detalles que de alguna forma los distinguen, y así sucesivamente en su agrupación se arma el alfabeto de las especies. Para Goethe no fue suficiente ese conocimiento; pues, según su observación el ser de la planta no reside en ese tipo de características, aunque también son factores cualitativos, sino en aspectos más profundos. La constitución de un organismo depende rigurosamente del medio y las condiciones externas con que crece, lo cual es un problema que dificulta lograr un conocimiento adecuado. En Italia observo que el crecimiento de un mismo tipo de plantas tenía adaptaciones distintas, algunas cualidades prevalecían más que otras, y algunos órganos tenían un mayor

⁹³ Cassirer, E. (2014). *Rousseau, Kant, Goethe: Filosofía y Cultura en la Europa del Siglo de las Luces* (Roberto R. Aramayo ed.). (R. R. Mas, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica., p.246.

⁹⁴ Steiner R., *Ibíd.*, p. 10.

desarrollo que otros. Dado que se trata de la misma planta sometida a diversas condiciones entonces se infiere que no se trata de especies sino de adaptaciones. La *Metamorfosis de las Plantas* se inscribe a partir de este enfoque de transformaciones.⁹⁵ Al propósito de la idea de la «Planta arquetípica» Steiner expresa:

La entidad viva es un todo auto-contenido, que crea los estados de su ser a partir de sí misma. Tanto en la yuxtaposición de sus miembros como en la secuencia temporal de sus estados del ser, hay presente una relación recíproca, que no parece estar determinada por las características sensoriales de sus miembros, ni por ninguna determinación mecánica-causal de lo último por lo anterior, sino que está gobernada por un principio superior que permanece sobre los miembros y estados del ser. El hecho de que un estado en particular es creado primero y otro el último, está determinado por la naturaleza del todo; y la secuencia de estados intermedios está también determinada por la idea del todo; lo que aparece antes depende de lo que viene después, y viceversa; resumiendo, dentro del organismo vivo, hay desarrollo de una cosa a partir de la otra, una transición de estados del ser de unos a otros;

⁹⁵ Diego Sánchez Meca propone una reflexión bastante atinada, a la vez que debatible. A saber, que, Goethe no es precursor de Darwin. La Morfología al fundarse en una concepción metamórfica de los seres, es decir, en una concepción que establece como fundamento esencial: un «impulso de transformación» sin otro propósito más que el propio desarrollo de los seres vivos, y rechazar toda explicación que anule el funcionamiento y la validez del «regirse por sí mismos» de los organismos, aleja a Goethe del Darwinismo y del utilitarismo. En la medida en que, para Goethe, el desarrollo del fenómeno natural no se rige de manera histórica, es decir, según una causa inmemorial, sino que la vida está afirmándose en un «tiempo circular como constante presente que reúne en sí el pasado y el futuro». Rudolf Steiner en *La Ciencia de Goethe* también desarrolla esta contraposición, pero desglosada a partir de la idea «Planta originaria» como reunión de leyes constitutivas y no cualitativas. Al propósito: Meca, D. S. (2004). *El Nihilismo: Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. España: Síntesis., p. 29-31.

no una existencia acabada, cerrada de la cosa sola, sino más bien un continuo devenir.⁹⁶

Encontrar la naturaleza configurativa de los organismos es definir la ley que los organiza, es delimitar el ser en el continuo devenir y encontrar la forma básica que conecta a cada órgano.⁹⁷ Por ejemplo, en las diferentes observaciones sobre el desarrollo de las plantas, Goethe observó que un mismo órgano contenía en potencia a otros órganos: a saber, lo que inicialmente son cotiledones o hojas embrionales (semillas), posteriormente pueden ser hojas o tallo que, dependiendo de sus factores externos, la planta adquirirá de la manera más armónica; de la misma forma, lo que es inicialmente hoja está en potencia de ser flor o nuevamente semilla. Para Goethe, “esta determinación de cada miembro individual por el todo surge en la medida en que cada órgano está construido de acuerdo con la misma forma básica”.⁹⁸ Como lo expresó a Herder desde Italia:

Se hizo claro para mí, esto es, que dentro de aquel órgano (de la planta) al que usualmente nos referimos como hoja, reside oculto el verdadero Proteo que se puede ocultar y manifestar en cada forma. Se mire como se mire, la planta es siempre solamente hoja, tan inseparablemente unida con el futuro germen que no se puede pensar en una sin el otro.⁹⁹

Ahora bien, esta fuerza transformadora es una fuerza metamórfica que impulsa en todos los órganos, convirtiéndose así en la preocupación medular para

⁹⁶ Steiner R., *Ibid.*, p. 14.

⁹⁷ El inicio de la *Metamorfosis de las plantas* es muy concreto sobre la generación y transformación de los organismos: “1. Cualquiera que preste atención, por poca que sea, al crecimiento de las plantas se percatará enseguida de que algunas de sus partes externas en ocasiones se transforman y adoptan la forma de las partes más próximas, ya en su totalidad, ya en mayor o menor grado. 2. Así, por ejemplo, la flor más simple se transforma la mayoría de las veces en una más compleja cuando, en lugar de estambres y anteras, se desarrollan pétalos que, o bien son exactamente iguales en forma y color al resto de las hojas de la corola, o bien presentan aún signos visibles de su origen”. En: Goethe, J. W. (1997). *Op. Cit.*, p. 13.

⁹⁸ Steiner R., *Ibid.*, p. 15.

⁹⁹ Steiner R., *Ibid.*, p. 15.

el conocimiento de las plantas. Porque se trata de un *hilo de Ariadna* que da fundamento al fenómeno vivo, y que lo convierte en un fenómeno primordial. La fuerza metamórfica es el ser que conecta todos los eslabones en el cambio constante. Este impulso metamórfico organiza espacialmente las estructuras orgánicas reales partiendo de dos principios: expansión y contracción; puesto que, los organismos son entidades autocontenidas, y se originan a partir de sí mismas. La planta en cuanto tal es hoja, y de hojas embrionales está hecha la semilla de la cual germina. Las hojas embrionales o *seminales*, como las refería Goethe, son hojas contraídas en un mayor grado, es decir, hojas reducidas o encogidas y espacialmente más pequeñas, que en función de los componentes externos se expandirá.

En este sentido, la planta cumple un ciclo de al menos cuatro etapas, tres expansivas y una contractiva. La primera expansión se encuentra en la explosión de la semilla a las primeras hojas; la segunda expansión se identifica en la formación del cáliz y la corola, que tienen que ver con la floración de la planta; la tercera expansión se desarrolla en la maduración y fructificación, dando paso así a la última fase contractiva donde nuevamente la planta vuelve a reducirse en semilla. La formación orgánica en cuanto tal es transformación, y ésta representa transición constitutiva. La constitución se lleva a cabo a partir del principio de afinidad.¹⁰⁰ La afinidad metamórfica puede distinguirse en cuatro sentidos estratégicos, dos que comprenden el funcionamiento interno de la naturaleza y los otros dos que abarcan el funcionamiento externo: el primer sentido como disposición química a la mezcla interna de dos o más complementos en un organismo, y el segundo como «memoria

¹⁰⁰ Zúñiga recupera puntualmente el concepto químico de afinidad: “En segundo lugar vale mencionar, el concepto químico de afinidad electiva, el cual tomó Goethe de la obra *Venus Physique* (1759) del naturalista francés Pierre Louis Maupertuis, en donde este plantea que la materia orgánica estaría ordenada de acuerdo a atracciones o aversiones naturales (Palti, 2005). A partir de este concepto químico Goethe desarrolló su idea de plan de formación, además, motivó una novela “Las afinidades electivas” en que utiliza el concepto para referirse a la manera en que se establecen las relaciones amorosas entre humanos”. Zúñiga, N. J. (2009). Las Concepciones de la Naturaleza de Darwin y Goethe: Discutidas por tres filosofos alemanes (Nietzsche, Cassirer y Simel). *Darwin 200 años: evolución, diversificación y ramificación permanente*, 14 s(4), 85-94. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/3190/319028030020.pdf>, p. 86.

común» que representa un registro de adaptación orgánica; los últimos dos expresan la correspondencia cualitativa y cuantitativa entre los componentes a nivel multiorgánico.

Así mismo, Goethe creía que el ser humano en cuanto tal estaba constituido biológicamente por una síntesis de todas las especies animales. El ser humano contiene adaptaciones de órganos y huesos de cada especie. El polémico hueso intermaxilar fue la confirmación de esa hipótesis, aunque su adaptación sucede de manera distinta.¹⁰¹

Pero este punto de vista básico requiere ahora que cada órgano, cada parte de un animal, debe también poderse encontrar de nuevo en el hombre, sólo que retrocediendo dentro de los límites determinados por la armonía del todo.¹⁰²

El hueso intermaxilar encarnó una continuación de la teoría orgánica de Goethe, pues se ajustaba a su idea del funcionamiento de los organismos según su propio principio arquetípico; sólo había que descubrir de qué manera ese principio arquetípico se hacía presente en los seres humanos, pues su antecedente ya existía en las demás especies. En este momento, el hombre no había estado tan más unido con su animalidad, la conciencia de la vida recorriendo el cuerpo cobraba un sentido intempestivo.

La idea de que el hombre es una totalidad viva y en él se reúnen todas las especies cobró un sentido diferente a la llegada del siglo XIX. Bajo esta luz, la idea de «hombre» se transformó a la idea compleja de «ser humano». El cuerpo humano,

¹⁰¹ El hallazgo del *os intermaxillare* (hueso intermaxilar) de 1784 fue una de las tesis más debatidas de la Teoría de la Naturaleza de Goethe, sobre todo en las últimas dos décadas del siglo XVIII; aunque fue un hecho poco acogido por la comunidad científica anatómica, como se expresa en una *Conversación con Eckermann* con fecha del 12 de mayo de 1830, fue un acontecimiento que beneficiaba directamente al conocimiento de las entidades orgánicas. Según la Morfología, el cuerpo humano también es organismo en cuanto tal, y por tanto sujeto al principio arquetípico de las entidades orgánicas. Eckermann, J. P. (2001). *Conversaciones con Goethe*. (J. B. Ferro, Trad.) D.F., México: UNAM. Obtenido de <https://ebiblioteca.org/lecturas/?/v/>, p. 638-640.

¹⁰² Steiner, R., *Ibid.*, p. 21.

en el sentido de la planta arquetípica, es la adaptación sintetizada de los huesos de cada especie en función de sus propios límites y necesidades, se puede afirmar, que es originado bajo su propia fuerza transformadora. Esta tesis naufragaba a contracorriente de la gran ciencia de su tiempo; pues, Goethe intentaba en la medida de lo posible encontrar las afinidades que unían al ser humano con la naturaleza, no de separarlo y diferenciarlo como la mayoría de los científicos. La pregunta al propósito del hueso intermaxilar se enfocaba más en realizar su demostración empírica, es decir, cómo el hueso intermaxilar, de quién los científicos negaban su existencia real, se hacía presente en el ser humano; pues, el cuerpo humano lejos de ser una simple disposición mecánica también es un organismo autocontenido sujeto a la transformación. Esta cuestión marca la postura morfológica ante la tradición que reconocía la racionalidad humana como rasgo emancipador a la naturaleza.¹⁰³

La Morfología es fruto de la observación directa de lo natural, que pone de manifiesto un cierto sentido inductivo del conocimiento. La observación es la inmersión en los objetos naturales, inmersión que abstrae las leyes más elementales del proceso formativo; la teoría nace y toma sentido de la naturaleza. La ley de lo natural aparece ante el espíritu, cognición que registra y sintetiza lo real. La inmersión en lo natural es objetividad en tanto percepción del mundo. En este sentido, el conocimiento de la naturaleza significa aprehender las leyes por las que

¹⁰³ En este periodo del pensamiento, como expresa Gonçal, nadie quiere confundirse con los animales; todos insisten en aquellas diferencias que destaquen en el hombre. «Todos participan de un cierto antropocentrismo». La razón, aquella «facultad positiva», fue el atributo más consagrado; porque es de aquí dónde se derivaba la capacidad de crear lenguaje, religión, política entre otras. Tanto la Ilustración como el Romanticismo caen en este vicio del pensamiento a su manera; tomando a la historia como escenario y medio para la realización de aquella anhelada más humanización y más racionalización. Creemos que Goethe, siguiendo su teoría morfológica, no pretende separarse de las raíces que lo unen con la naturaleza palpitante, porque el ser humano está unido en carne y hueso. La comprensión del ser humano es un autoconocimiento profundo en tanto organismo que pertenece al gran «fluido universal». Goethe se siente «ciudadano del mundo». Sobre el problema del antropocentrismo en la Ilustración y el Romanticismo, revisar el apartado: La posición erecta del Hombre **en:** Gonçal, M. S. (2004). *Ilustración y Romanticismo: Introducción a polémica entre Kant y Herder*. España: Herder., p. 255-260.

la naturaleza misma desarrolla sus formas orgánicas, es reconocer las tendencias de las formaciones vivientes.

Por un lado, Goethe está buscando dentro de las series de interminables formas vegetales la planta arquetípica con la que uno puede inventar infinitamente más plantas que deben ser consistentes, esto es, que están en plena concordancia con esa tendencia en la naturaleza y que existirían si estuvieran presentes las condiciones adecuadas; y por otra parte, Goethe pretendía, con respecto a los animales y al hombre, “descubrir las características ideales” que están totalmente de acuerdo con las leyes de la naturaleza.¹⁰⁴

Bajo este cuadro, una cuestión obligada para la comprensión de la Morfología es la distinción entre naturaleza orgánica e inorgánica.¹⁰⁵ Los fenómenos inorgánicos son aquellas entidades dónde la vida no actúa; entidades que están sujetas a las fuerzas físicas del universo. Comprender el fenómeno inorgánico implica recurrir a un sistema conceptual de correspondencia análoga ante lo

¹⁰⁴ Steiner R., *Ibíd.*, p. 28.

¹⁰⁵ Cuando Goethe regreso de Italia tropezó simbólicamente con la piedra kantiana, con el alumno más lacónico del pensamiento crítico en ese momento: Schiller. Este tropiezo quedó fechado el 20 de julio de 1794, y lleva por nombre: «un feliz acontecimiento». Se trata de una conversación sostenida entre Goethe y Schiller en Jena al propósito de la *Metamorfosis de las Plantas*. Creemos que ese acontecimiento fue el primer cuestionamiento directo y de mayor impacto, al respecto, de la posibilidad y origen del conocimiento en la teoría morfológica. Porque a grandes rasgos, la conversación concluye en la pregunta: sobre la conexión entre objetividad y subjetividad, es decir, la relación existente entre lo sensorialmente percibido con el mundo de las ideas. Esta cuestión colocó en entre dicho la forma de conocimiento vigente de los objetos sensibles, y en la cual Goethe creía. Pero la polémica no termino ahí, Goethe extendió la pregunta incluso para la formación del conocimiento de los seres orgánicos. Desarrollando el siguiente planteamiento: ¿de qué manera el modelo del conocimiento de la naturaleza, que parte de un modelo analítico-deductivo, funciona para el conocimiento de las entidades orgánicas?, ¿Sí acaso los organismos vivos se rigen bajo las mismas leyes de la física newtoniana?, ¿De qué modo se da la relación entre idea y experiencia al propósito de los seres vivos, dado que no tienen la misma substancia? Rüdiger Safranski recupera y desarrolla puntualmente esta anécdota, rescatando también un contexto frondoso de la tradición del pensamiento en esta época. Al respecto: Safranski, R. (2011). *Goethe y Schiller: Historia de una Amistad*. (R. Gabás, Trad.) México: Tusquets editores México., p. 117-136.

sensorialmente percibido, es decir, lo que los conceptos dicen es lo que nuestros sentidos perciben. La comprensión de lo inorgánico es la adecuación estricta entre el concepto y el fenómeno percibido.¹⁰⁶ Visto desde la filosofía crítica de Kant: la percepción sensorial es resultado de principios ideales *a priori* que determinan sus relaciones mutuas. Esta relación entre el fenómeno inorgánico con el sistema conceptual pone de manifiesto una necesidad causal explicativa: el concepto representa de manera precisa lo que el objeto es, y de la misma forma, el objeto manifiesta lo que el concepto debe contener. Por ejemplo, miramos en el horizonte nocturno el recorrido de lo que al parecer es una estrella, la observamos detenidamente obteniendo que tiene una dirección y velocidad específica, nos damos cuenta también que se desplaza en línea recta durante un determinado tiempo, e incluso que por su volumen es más pequeña en relación con otras observadas.

La comprensión del fenómeno expuesto es una aprehensión conceptual en la medida que se realiza una síntesis de los datos empíricos obtenidos. La intelección de la experiencia, al propósito del movimiento de un cuerpo celeste, se da a partir de las relaciones espacio-temporales que están presentes en el objeto y no fuera, en la medida que las podemos comprobar. Las entidades inorgánicas son entidades acabadas conceptualmente. “El conocimiento de la naturaleza inorgánica está basado en la posibilidad de comprender el mundo externo a través de los sentidos y de expresar sus interacciones por medio de conceptos”.¹⁰⁷

Sin embargo, el fenómeno orgánico a pesar de su adherencia a la materia inorgánica no se rige de la misma forma. Al propósito de los vegetales, observamos

¹⁰⁶ Ernst Cassirer desarrolla ampliamente esta cuestión de la correlación entre sujeto y objeto. La importancia del conocimiento de adecuación tiene una amplitud que cubrió no solamente el siglo XVIII, sino que incluso su influencia llegó a siglos posteriores. “El conocimiento de la naturaleza no sólo conduce al mundo de los objetos, sino que se convierte para el espíritu en el medio dentro del cual lleva a cabo su propio conocimiento. Y, así, se inicia un proceso más importante que todo el incremento y ampliación del material con que enriquece al saber humano la renaciente ciencia de la naturaleza”. Cassirer, E. (1993). *La filosofía de la Ilustración*. (E. Ímaz, Trad.) Madrid, España: Fondo de Cultura Económica., p. 54-66.

¹⁰⁷ Steiner, R. *Ibid.*, p. 35.

que poseen cualidades específicas que son sensorialmente perceptibles: formas, colores, volúmenes, o durezas; pero que no dependen por necesidad mecánica unas de otras, sino que están relacionadas «afínmente».¹⁰⁸ La percepción sensible de los organismos vivos “se manifiestan como el resultado de un factor que ya no es perceptible por los sentidos. Se manifiestan como el resultado de una unidad superior que se sostiene sobre los procesos perceptibles por los sentidos”.¹⁰⁹ Goethe creía firmemente en un «principio unificador» que impulsa todas las partes, un principio causal que existe sin excepción en las entidades orgánicas, pero que en su determinación ya no es perceptible sensorialmente: como palpar una espina o una flor; pero que ahí subyace conectando todos los miembros. Thomas Henry Huxley recuperó y tradujo el siguiente aforismo inédito (1780) de Goethe:

Vivimos en medio de ella y no la conocemos. Ella está incesantemente hablándonos, pero no conocemos su secreto. Constantemente actuamos sobre ella y aún no tenemos poder sobre ella.¹¹⁰

Ante esta dificultad, este principio activo de las entidades orgánicas exigió un modelo explicativo distinto al de las naturalezas inorgánicas. Los fenómenos vivos manifiestan otros condicionamientos que trascienden el sistema conceptual tradicional. Por ejemplo, un vegetal tiene su principio causal dentro de sí mismo,

¹⁰⁸ En el ensayo *Trabajos preliminares sobre la Morfología*, estudio preliminar a su *Metamorfosis de las Plantas*, Goethe es muy consistente con la noción de organismo, exponiendo que un organismo es un «ser viviente» con la posibilidad de autogenerarse, cualidad que pone de manifiesto un factor constitutivo en estas entidades. Una de sus primeras aproximaciones establece que “cada una de las cosas conocidas que llamamos vivientes, en el sentido más amplio, tiene la fuerza de producir a su semejante. En otras palabras, podemos decir que llamamos viviente a lo que muestra ante nuestros sentidos la fuerza de producir a su semejante”. Como se sabe, Goethe utilizó por primera vez el término Morfología en un diario de 1796. Palabra que a grandes rasgos establecía su forma de percibir y comprender la naturaleza, una naturaleza en constante movimiento e íntimamente relacionada. **En:** Goethe, J. W. (1997)., *Ibíd.*, p. 51.

¹⁰⁹ Steiner, R., *Ibíd.*, p. 31.

¹¹⁰ Huxley T.H., *Naturaleza: J. W. von Goethe and T. H. Huxley*, **en:** Nature Magazine., (V. Pérez., Trad.), Recuperado el 15 del 01 del 20 **de:** Anales Instituto Patagonia (Chile), 2019. Vol. 47(3):63-65., **de:** <https://scielo.conicyt.cl/pdf/ainpat/v47n3/0718-686X-ainpat-47-03-63.pdf>

crece y se manifiesta según su propio proceso formativo; a diferencia de una máquina que carece de ese principio autoconstitutivo. Desde la Morfología, los organismos no serían más entidades autómatas como en su momento afirmó Descartes. Un organismo es una totalidad sensorialmente perceptible y, por consecuencia, sujeto también a las leyes físicas de la materia en tanto entidades que también tienen determinaciones espacio-temporales; pero su comprensión no parte del «pensamiento discursivo» que se fundamenta en la deducción. Se fundamenta entonces en un pensamiento intuitivo. El funcionamiento de una planta, así como la interacción de sus partes no se desarrolla a partir de causa y efecto, sino de una fuerza interior que los dirige. Mediante el pensamiento discursivo conoceríamos solamente su comportamiento en tanto materia sensible, no como unidad viviente y funcional.

Goethe esbozó un conocimiento que incluyera no solamente la substancia externa, aquella que es sensorialmente perceptible, sino incluso que contemplara lo meramente ideal. Este conocimiento sería un conocimiento intuitivo, un modo de comprender a la naturaleza orgánica bajo su propia fuerza formativa, que incluso surgiera de sí mismo: “un organismo sólo puede ser comprendido en un concepto intuitivo”.¹¹¹ El concepto intuitivo fue para Goethe la idea de «organismo arquetípico», que surgió ante la imposibilidad de explicar los seres vivos de manera mecánica. Es un hecho que el fenómeno orgánico trasgrede la cadena causal, que sucede de manera espontánea sin intervención exterior, formándose desde su propio ser, un ser autodeterminante que sigue sus propias leyes de desarrollo. El ser que guía en un organismo es el ser arquetípico, o mejor dicho, el *Typus*, una categoría que funda la teoría morfológica. El organismo arquetípico es un concepto que pretende recuperar lo más esencial de los organismos, aquello sin lo cual no podrían ser, de tal manera que el sentido mismo de organismo no sea opacado. Goethe refirió también a esta fuerza autodeterminante como «entelequia», al propósito de sus lecturas de Baruch Spinoza. El concepto de *typus* simboliza ese impulso que atraviesa a los organismos de manera activa; es decir, es el concepto

¹¹¹ Steiner, R., *Ibíd.* P. 35.

en nuestro pensamiento, como la vida lo es en los organismos. *Typus* es en sí mismo la idea de organismo. “Esta idea no se acerca a la experiencia; crea lo que ha de experimentarse”.¹¹²

El planteamiento de Goethe es concreto, a saber, plantear un modelo del conocimiento que no se reduzca a la adecuación. El conocimiento debe superar el carácter de correspondencia entre lo sensorialmente percibido y lo conceptualmente pensado. No se trata de una explicación de la cadena causal de un fenómeno sino trata de un fenómeno íntimamente relacionado que reúne una multiplicidad de partes en una unidad. Un organismo es la unión de órganos, unidad que es aprehendida en nuestro intelecto. El intelecto realiza la función de agrupar esa multiplicidad sensible. Pero no es solamente un proceso cognitivo lo que define esa unidad, sino que viene en conjunto con la multiplicidad observada; el organismo mismo contiene en sí esa unidad intuita. “El espectáculo de la Naturaleza es siempre nuevo, porque ella está renovando siempre a los espectadores. La vida es su más exquisita invención; y la muerte es su estratagema experta para obtener abundante vida”.¹¹³ El concepto no sólo es la deducción sino es la fusión con el fenómeno percibido. La unidad orgánica es conceptualizada como idéntica de aquello que es palpado, observado, intuito, contemplado sensorialmente. La idea y lo observado están hermanados, un todo fenoménico que es real; la idea como expresión de su propio contenido. La idea desempeña un papel importante en este modelo morfológico: “es la forma en que se fija la experiencia sólo durante un momento”.¹¹⁴ “La relación de las partes individuales de un todo fenoménico (un organismo) se ha hecho real. Ya no viene a la manifestación concreta simplemente dentro de nuestro intelecto, sino dentro del objeto mismo, y en el objeto trae a la existencia la multiplicidad a partir de sí mismo”.¹¹⁵ Desde este momento, la naturaleza se expresa a sí misma.

¹¹² Steiner, R., *Ibíd.* P. 36.

¹¹³ Huxley T.H., *Ibíd.*

¹¹⁴ Goethe, J. W. (1997)., p. 4.

¹¹⁵ Steiner, R., *Ibíd.*, p. 36.

2.2. Teoría del conocimiento de Goethe.

La teoría morfológica posee un modo muy característico de entender el conocimiento. Intenta en la medida de lo posible responder a la preocupación esencial de la ciencia, a saber, ¿cómo se constituye el conocimiento humano, y en función de qué condiciones se considera tal? Así mismo, expresa una preocupación crucial entorno al modo en que la ciencia tradicional de su tiempo concibió el concepto del conocimiento. Goethe creía que la manera de establecer el esquema del conocimiento entre objeto y sujeto definía el comportamiento que el hombre adoptaba con el mundo. Un esquema del conocimiento que se funda en la premisa del hombre como ser superior, y cuyos privilegios están en la cresta de la pirámide de la creación tendría un desenlace desolador. Ya se ha hecho mención, por ejemplo, de la explosión invasiva de la «doble revolución» y las crecientes «naves del progreso» que desarrolla Eric Hobsbawm. No es extraño encontrar en la inmensa correspondencia con los contemporáneos de Goethe, la discusión sobre que método es el adecuado para el estudio de la naturaleza, sobre que herramientas del pensamiento se amoldan más al estudio del fenómeno natural. Si es posible acaso utilizar los mismos medios para investigar los fenómenos de la naturaleza al respecto de los fenómenos físicos. Goethe manifiesta, muy a su manera, los cuestionamientos esenciales que atraviesan, por ejemplo, el *Teeteto* de Platón.

Goethe siempre se sintió desligado de los filósofos y de la filosofía de su tiempo. Constantemente buscó una filosofía que estuviera acorde con su forma de apreciar la naturaleza. Su búsqueda fue un vaivén constante en la filosofía, pero sin mucho éxito. No logró armonizarse plenamente con alguna. O como expresa en su *Metamorfosis de las Plantas*: «para la filosofía en sentido propio no tuve nunca una predisposición particular». Cuando más seguro estaba de encontrar suelo firme, pronto la insatisfacción le hacía renunciar. Goethe se confiesa deudor del pensamiento, pero no cautivo de algún sistema. Su mirada reclama autonomía en la *gnosis* humana, un modo que no vulnere el florecimiento de la naturaleza. Lo cual significó un problema ante la tradición del pensamiento. Es habitual leer, por ejemplo, anécdotas del mismo Goethe o de sus contemporáneos, sobre su inusual

forma de comprender la investigación de la naturaleza y la ciencia, que a oídos de sus interlocutores causó incompreensión y, en algunos casos, síntomas propios del delirio. A pesar de todo, Goethe enunció una manera distinta de entender el conocimiento. Goethe ejerce la filosofía, si así se quiere, pero no se consideró filósofo, al menos no en sentido estricto como Kant o Hegel.

En respuesta a la pregunta primordial de la epistemología, a saber ¿Cómo es posible el conocimiento? se sigue lo siguiente. La teoría del conocimiento de Goethe contiene dos etapas metódicamente fundamentales respecto al proceso del conocimiento. La primera etapa corresponde a la sensibilidad del ser humano; sensibilidad en tanto disposición natural para captar estímulos provenientes de los objetos externos. La segunda etapa pertenece a la conciencia, cuya función consiste en interrelacionar subjetivamente lo que la sensibilidad suministra. La posibilidad del conocimiento se fundamenta a partir de la conexión necesaria de la sensibilidad del ser humano y la conciencia. De esta forma, la experiencia es el resultado de la confrontación entre lo sensible (objetos externos) y la conciencia. Con sentido kantiano, Goethe asume que el conocimiento humano comienza en confrontación con la experiencia. Confrontación que manifiesta la existencia de dos mundos metódicamente distintos: el mundo de la realidad empírica y el mundo que surge a partir de la sensibilidad.¹¹⁶

¹¹⁶ La *Estética Trascendental* de Kant designa a este producto de la sensibilidad como representaciones del intelecto, en la medida en que son percepciones que se convierten en abstracciones subjetivas (representaciones). Estas abstracciones subjetivas se convierten en fundamento del conocimiento, puesto que representa la única forma de conocer del ser humano. Kant es muy preciso al establecer las reglas de la sensibilidad por las cuales se rige el conocimiento. La sensibilidad en sentido estricto es la disposición humana para recibir datos provenientes de la experiencia. Esos datos de la experiencia son todas las sensaciones causadas por el contacto con los objetos empíricos. Las sensaciones producen representaciones en el entendimiento en función de su propio contenido sensible (materia), y estas últimas son transmitidas mediante intuiciones. Las representaciones son nociones acerca de la realidad empírica abstraídas por el entendimiento. La intuición en cuanto tal se alcanza estrictamente en conexión con la experiencia; sin olvidar que es la única forma de la cognición humana de poseer el mundo sensible. Este proceso de percepción asume una separación entre el mundo externo (mundo sensible) a la facultad cognoscitiva y el mundo pensado, aquel que surge de las nociones extraídas por el entendimiento. Hay dos cosas completamente diferentes, al propósito de la sensibilidad, materia y forma de una intuición. La

La realidad empírica es el mundo de los objetos externos; objetos en tanto existencias en sí mismas y que son externas a la sensibilidad. La sensibilidad es el acceso por dónde entran todas las sensaciones de los objetos externos, de los cuales no es posible conocer su ser esencial. La sensibilidad, entendida como la facultad receptiva que tiene su base en los sentidos humanos, tiene su importancia en el hecho que es el único medio para poseer el mundo exterior. Los objetos externos se presentan ante los sentidos como percepciones múltiples; hay solamente un estado de afectación que acontece en los sentidos, pues, sin imputar nada a los objetos externos, se desconoce el origen mismo de los estímulos. En la receptividad sensible, la conciencia aún no puede suponer nada porque el contenido del mundo exterior es independiente de la subjetividad.

Siguiendo el esquema presentado por Rudolf Steiner, la conciencia y el mundo externo se diferencian en su contenido: la primera porta contenido subjetivo y el segundo objetivo. El mundo empírico se presenta ante los sentidos como una multiplicidad espaciotemporal. Multiplicidad en tanto percepciones de elementos separados y particulares. Un fenómeno empírico ingresa a la sensibilidad de manera inconexa y sin unidad. Los sentidos absorben impresiones de la realidad sensible de manera espontánea en su adquisición, y secuenciada en su transmisión a la razón. Al principio se presentan un grupo de impresiones acerca del objeto externo, después suceden otras impresiones que vienen de recorrer en la medida de lo posible el fenómeno sensible en su totalidad. La sensibilidad emite la materia prima con que la razón trabaja. Para Goethe, la realidad es realidad perceptible de aquello

materia son aquellos datos que pertenecen estrictamente a lo percibido por las sensaciones de la experiencia. Las formas son aquellas disposiciones para ordenar las variadas sensaciones empíricas; son formas independientes de toda experiencia. Toda materia de los fenómenos es *a posteriori* en cuanto resultado perceptivo, y toda forma es *a priori* en tanto condición del pensamiento. Kant denomina formas puras a estas representaciones con que se ordena la realidad sensible. Las formas puras son condiciones *a priori* de la sensibilidad humana; son puras en tanto que no tienen su origen en la percepción empírica, siendo formas únicamente del pensamiento. En la distinción de estos dos mundos, a saber, la parte correspondiente a la sensibilidad que tiene por objeto el mundo sensible y, por otra parte, el mundo de representaciones surgido a partir de ese mundo fenoménico perteneciente rigurosamente al pensamiento, reside la actividad humana del conocer. Kant, Immanuel., *Crítica de la Razón Pura*, México, Taurus, 2006, pp. 59-61.

que es comunicable a los sentidos, aquello asequible de los objetos externos. Lo real es, y se manifiesta en su auténtica forma; aunque el ser humano desconoce el fundamento último. El conocimiento posible se fundamenta entonces a partir de la naturaleza sensitiva y cognoscitiva. No se pone en duda la existencia de lo real; lo real está ahí yaciendo. Sin embargo, la realidad en su cualidad de conocimiento posible depende únicamente de las facultades del ser humano.

Ahora bien, tenemos ante los sentidos un cúmulo de percepciones acerca de un objeto externo; hasta este momento el objeto por sí mismo no tiene un sentido significativo porque es hormigueo múltiple de impresiones que recorren la sensibilidad. Es el pensamiento quién sale al encuentro de la materia suministrada por la sensibilidad. La interconexión de percepciones acerca del objeto externo es realizada por el intelecto (*Verstand*). Interrelacionar las percepciones del suministro de la sensibilidad equivale a la comprensión del objeto externo y el contenido de su significación.¹¹⁷ No obstante, Goethe manifiesta, a lo largo de su obra, que el auténtico valor objetivo de la experiencia reside en que se presenta como enigma a resolver; siendo tarea primordial para el espíritu humano que consiste en complementar esa sensibilidad.

El pensamiento, partiendo de lo anterior, adquiere un sentido distinto a lo habitual por la escuela racionalista, a saber, como un órgano perceptivo. Un órgano que mira en la multiplicidad de percepciones para percibir unidades significativas. El pensamiento no es creador del contenido sino más bien receptor. Ahora bien, ¿cuál es la relación entre el pensamiento y lo sensorialmente percibido según la forma goetheana del conocimiento? ¿Cómo es posible la transición de esta captación de lo particular al pensamiento, si asumimos que el pensamiento aprehende esta realidad mediante conceptos, y estos a su vez representan lo general? Como hemos visto, la percepción en tanto capacidad fáctica es captación de lo particular. Los conceptos, por su parte, son equivalentes a categorías del

¹¹⁷ En *Lógica Trascendental*, Kant escribe al respecto que “ninguna de estas propiedades es preferible a la otra: sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas.”, *Ibid.*, pp. 99.

pensamiento para intuir los objetos de la realidad perceptible. Estas categorías tienen la función de agrupar el material sensible para hacerlo inteligible y discursivo. La diferencia fundamental entre percepción y concepto es el contenido. La percepción contiene elementos cuyo contenido está condicionado a la experiencia, y los conceptos no dependen de ese contenido sensible. No obstante, los conceptos son posibles en la medida en que son conectados con algún objeto de la percepción. Del mismo modo, la percepción adquiere sentido solamente en la luz del concepto. La percepción se conecta con la generalidad del concepto; generalidad que habita solamente en la conciencia del sujeto.

La importancia del contenido no reside solamente en la subjetividad que es propia del sujeto, sino que está en el hecho de que es proveniente de la realidad perceptible y homologada en el pensamiento. Esta homologación expresa una íntima relación entre la percepción y los conceptos. La base de la percepción reside sin duda en su irrepetible experiencia particular, pero su esencia descansa en el concepto. La riqueza abundante de la percepción se transforma en las propiedades mentales del concepto, es decir, en sus cualidades. Por ejemplo, analizando el caso específico de una planta como representación, percepción, concepto y fenómeno, obtenemos lo siguiente según este modelo: 1. La planta como representación es la imagen mental que poseemos sobre ella. Es una imagen mental que no se limita a una planta en lo particular o a una especie, sino que es una imagen general en la conciencia, puede ser una foto, un trazo artístico, o su taxonomía subjetiva (estructura biológica de una planta), un recuerdo. 2. La planta como percepción, asumiendo hipotéticamente que se tratara de tal objeto, es aquella multitud inconexa de impresiones provenientes de un objeto que afecta la sensibilidad, simple presencia fáctica de sensaciones desconocidas. 3. La planta como concepto es un conglomerado que reúne todas las formas posibles que refieren a una planta en la conciencia individual: como ser vivo autosuficiente que subsiste por medio de fotosíntesis, como entidad que genera su propia energía, como un ser animado, o reunión armónica de órganos intercomunicados: semilla, raíces, tallos, hojas, frutos, etc. Es importante señalar que Goethe no señala diferencias estrictas entre concepto e idea por lo que vienen a hacer entendidos como análogos. La planta

como concepto o idea es de algún modo la descripción abstracta de dicho objeto.

4. La planta como fenómeno es la asimilación de la experiencia del objeto sensible en el sujeto por el pensamiento. El proceso de asimilación de la percepción fenoménica consta en subsumir la fragmentaria percepción en una uniformidad que de algún modo no puede estar en los objetos; esta uniformidad se alcanza por medio de los conceptos, no se derivan directamente de la percepción, pero se alcanzan en conexión con ésta por medio de mis representaciones. Mi planta fenoménica, por referirla hipotéticamente, no puede fundarse más que en la base de mi propia percepción, es aquella que experimento con abundantes espinas que rodean el tallo y sus ramas, que goza de abundantes hojas verdes, con abundantes nudos nacientes, pétalos de color rojo, en fin, esa rosa que están presenciando mis sentidos, etc. Steiner expresa lo siguiente:

El concepto es igual de individual, igual de rico en contenido que la percepción. La diferencia es sólo que para comprender el contenido de la percepción no es necesario nada, excepto los sentidos bien abiertos y una actitud puramente pasiva hacia el mundo exterior, mientras que el núcleo ideal del mundo debe surgir en el espíritu del hombre a través de su actividad espontánea, sí se quiere observar este núcleo.¹¹⁸

El modelo del conocimiento de Goethe asume que la percepción fundamenta el contenido del concepto, en la misma medida en que el concepto por sí mismo sería una imagen mental carente de contenido, lo cual no es el caso. Un conocimiento puramente conceptual sin enlace al contenido de la percepción sería un completo sin sentido, pues, siempre miraría en la realidad con los mismos ojos sin aportar nada nuevo. Por otro lado, un modelo del conocimiento que sólo mira en la infinidad de detalles de la experiencia no podría lograr nada serio, se detendría a cada paso. Los sentidos humanos son las piezas más sofisticadas para percibir la

¹¹⁸ Steiner, R. (2010). *Goethean Science: la ciencia de Goethe*. (L. J. Ordás, Trad.) Madrid, España: Sociedad Antroposófica de España., de <http://www.sociedadantroposofica.com>., p., 68.

realidad, pues, en ellos acontece lo más elevado de la manifestación del mundo, en tanto material sensible.

Hay entonces dos fundamentos indiscutibles en este modelo del conocimiento: el mundo como la manifestación más elevada, y el pensamiento como facultad receptiva. La correlación entre percepción y conceptos es complementaria, porque la percepción encuentra su esencia en el concepto y éste a su vez agrega su contenido completando el proceso de aprehensión. La labor del conocimiento científico es completar lo dado a los sentidos en su máxima imparcialidad; es decir, imbuirse en la experiencia sin más, antes de poner en marcha cualquier mecanismo lógico del pensamiento, dejar que los objetos hablen sin imputarles nada. Para la sensibilidad, todas las percepciones que constituyen una determinada experiencia tendrían el mismo valor objetivo, por ejemplo: una gota de agua es igual de valiosa en su contenido que la gasificación en la nube o el calor que produce su dilatación. La posibilidad de conocimiento objetivo reside en su enlace con la percepción, de otra manera sería un conocimiento meramente abstracto. Goethe cree firmemente que los sentidos humanos bastan para conocer las cosas, que la validez del conocimiento está en la medida de su conexión con lo fáctico.

Hay dos momentos clave entorno a la idea: al inicio de la cognición como mero contenido abstracto sin conexión a la percepción, y posteriormente la idea llena de contenido sensible. ¿Cómo se lleva a cabo entonces la relación entre las ideas y lo sensorialmente percibido? La realidad sensible se presenta ante el ser humano como un mundo desconocido. En nuestra sensibilidad recorren todo tipo de impresiones que se asoman ante la conciencia como algo inédito, como algo que aún no está asociado a mi sistema de pensamiento. En seguida, nuestro pensamiento intenta en la medida de lo posible penetrar en aquello que nos impresiona; es un esfuerzo decidido por desentramar y adecuar ese mundo desconocido hasta el apareamiento de una idea. Lo que era tormenta en la sensibilidad ahora se disuelve bajo la luz del pensamiento. En este sentido, el proceso del conocimiento significa amoldar en la medida de lo posible los objetos de la experiencia al mundo reflexionante. La reflexión avanza hasta el punto de

integrar a nuestro pensamiento aquello que inicialmente era múltiple. Se puede afirmar que la experiencia, lo particular, se diluye en un contexto más amplio; un contexto de ideas que se interrelacionan, y del cual la experiencia se vuelve parte activa. Por ejemplo, arrojados en algún sendero de la naturaleza nos enfrentamos a múltiples formas, algunas conocidas y otras que nuestra sensibilidad desconoce; nuestro pensamiento intenta en la medida de lo posible explicar aquellas formaciones desconocidas a partir del mundo interior. El pensamiento recurre a todo un mundo conceptual hasta lograr apropiarse del material sensible. Los objetos de la experiencia permanecen desconocidos hasta el punto que son superados por el pensamiento. Sabemos qué tipo de formaciones son cuando el concepto se nos ha iluminado. Goethe afirma que el pensamiento tiene la posibilidad de conducir a nuevas configuraciones ideales hacia la superficie; lo primordial del progreso de la ciencia no solamente consta en incorporar los fenómenos de la experiencia al mundo del pensamiento, sino más puntualmente un progreso que signifique superar el mundo conceptual poseído para obtener nuevas perspectivas acerca de los fenómenos.

Es cierto que podemos explicar la realidad sensible a partir del mundo conceptual que poseemos, pero la reflexión puede naufragar y llegar a nuevas configuraciones ideales desde otros puntos. Por ejemplo, tenemos ante nosotros el movimiento de un objeto en la realidad, a saber, una manzana madura cayendo de un árbol. Miramos incluso que otros tantos objetos, aunque de diferente tipo se mueven de la misma manera. Muchos individuos presencian ese moverse de la manzana. Todos los espectadores tuvieron de frente el mismo árbol con sus abundantes frutos. Sólo uno de todos ellos mira de la forma adecuada. Newton miró la misma manzana y le sugirió una valiosa ley mecánica. Si en la investigación aún predomina la oscuridad entonces es un problema de perspectiva, en algún punto ya se ha extraviado sea en lo interno o lo externo, por lo que es oportuno cambiar de perspectiva. La visión morfológica del mundo busca promover esa configuración que cada ser humano posee, porque cada individuo es un enlace diferente a la naturaleza. La relación mantenida entre la idea y la percepción es activa, en tanto partes que interactúan en la conformación del conocimiento. El mundo reflexionante

interviene en la misma medida que la experiencia proporciona su contenido; no se trata de una cuestión de la tradicional correspondencia porque la realidad no permanecería como cuestión desconocida como hemos visto, sino que tiene sentido hasta que la reflexión ilumina conceptualmente. Rudolf Steiner expresa este proceso doble del pensamiento:

Primero el pensamiento correspondiente a la cosa ha de determinarse con claros contornos, y después de esto se deben determinar todos los hilos que conducen de este pensamiento al mundo de pensamientos completo. La claridad en los detalles y la profundidad en el todo son las exigencias más importantes de la realidad. La primera es cuestión del intelecto, la segunda de la razón. El intelecto (*Verstand*) crea configuraciones de pensamiento para las cosas individuales de la realidad. Cumple mejor su tarea cuanto más exactamente delimite estas configuraciones, tanto más perfilados serán los contornos que traza. La razón (*Vernunft*) entonces ha de incorporar estas configuraciones en la armonía del mundo completo de las ideas.¹¹⁹

Siguiendo lo anterior obtenemos lo siguiente: el intelecto, partiendo del suministro de la sensibilidad, secciona secuencialmente la experiencia en elementos particulares; el intelecto traza y contornea la forma de la experiencia a partir de sus configuraciones conceptuales (véase figura 1). Intenta en la medida de lo posible interconectar de manera conceptual la diversidad sensible; sucede la caracterización del fenómeno observado: hojas, flores, frutos, raíces, tallo, colores, entre otros (véase figura 2). Finalmente, la razón une idealmente lo que el intelecto mantiene separado; la idea se conecta con la experiencia (véase figura 3).

¹¹⁹ Steiner, R. (2010). *Ibíd.*, p. 75.

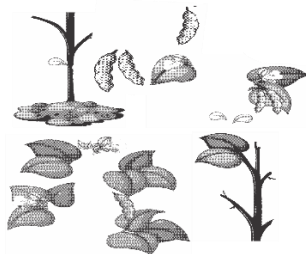


Fig: 1

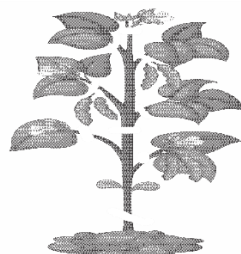


Fig: 2



Fig: 3

Todos los conceptos que crea el intelecto –causa y efecto, sustancia y atributo, cuerpo y alma, idea y realidad, Dios y mundo, etc.- están ahí solo para mantener unificada la realidad separada artificialmente en partes; y la razón, sin desdibujar el contenido así creado, sin oscurecer místicamente la claridad del intelecto, ha de buscar entonces la unidad interna en la multiplicidad. La razón vuelve de ese modo a aquello de lo que el intelecto se ha distanciado: la realidad unificada. Si alguien quiere una nomenclatura exacta, se puede llamar a las formaciones del intelecto “conceptos” y a las creaciones de la razón “ideas”. Y uno ve que el sendero de la ciencia es elevarse uno mismo a través del concepto hasta la idea. Y aquí es donde el elemento subjetivo y objetivo de nuestro conocimiento se diferencia para nosotros de la manera más clara.¹²⁰

Partiendo de lo anterior, Goethe señala, en el ensayo *Fenómeno Puro (Urphänomen)*, que la investigación de la naturaleza tendría inicialmente el siguiente propósito: «aprehender y establecer la determinación de los fenómenos». Dicho propósito intenta, por una parte, buscar las condiciones reales de los fenómenos, y el «cómo deberían aparecer».¹²¹ No obstante, el conocimiento es un proceso de purificación intrínseco en la determinación de las condiciones de los fenómenos, lo cual es un problema.¹²² Pues, esta labor supone un conflicto: el sacrificio de la

¹²⁰ Steiner, R. (2010). *Ibíd.*, p. 76.

¹²¹ Goethe, J. W. (1997). *Teoría de la Naturaleza*. (D. S. Meca, Trad.) Madrid: Tecnos. p. 74.

¹²² Goethe distingue, al menos, tres conceptos de fenómeno: Fenómeno empírico, Fenómeno científico, y Fenómeno puro. «El fenómeno empírico es aquel que todo hombre percibe en la naturaleza», El fenómeno científico es aquel hecho donde se utiliza el método de experimentación.

riqueza sensible en aras de una hipótesis, o bien, el sacrificio de un ideal hipotético por una parcela de realidad empírica. La investigación es inevitablemente un proceso de purificación riesgoso de la realidad perceptible. Goethe fue muy cauteloso al respecto de esta conciliación de los ideales hipotéticos con la realidad empírica; pues, la acción de conocer tendría que ser un intento perpetuo por comprender los fenómenos en la medida de lo posible y no en reducirlos.

Ante esta dificultad plantea el desarrollo de una comprensión de lo natural desde el «fenómeno puro». El «fenómeno puro» es la reunión simbólica de los elementos particulares de un fenómeno empírico obtenida mediante la ardua observación. El «fenómeno puro» no se manifiesta directamente por los canales de percepción, sino que ingresa fragmentado e inadvertido a la conciencia. Encuentra su esencia en conexión con sus conceptos, cuyo contenido está en función de la individualidad del sujeto. El observador de lo natural hace posible el «fenómeno puro» construyéndolo por medio de la constante experimentación y dedicación, es resultado de una compleja investigación; se alcanza como resultado de un proceso de confrontación con la naturaleza. Esta confrontación, que simboliza el dejar el pensamiento a la deriva de la inmensidad empírica, se constituye como un riguroso conocimiento positivo. Porque la conciencia conforma todo el material sensible, que la experimentación suministra, y encuentra una configuración apropiada. Esta configuración ideal será el complemento de aquella inmensidad, y se reconocerá como si surgiera de la idea, pero es una elaboración concomitante con la experiencia. La observación goetheana tendría que seguir el siguiente método esbozado por Carmen Bonell:

Este método tiene tres etapas ascendentes. En la primera se encuentra el «fenómeno empírico», es decir, el fenómeno tal como cada uno lo percibe en su experiencia directa e inmediata de la naturaleza. En la segunda etapa, el fenómeno empírico se eleva mediante experimentos de observación más penetrantes a

El fenómeno puro representa una síntesis de la investigación de un fenómeno, para Goethe el «último fin de nuestras fuerzas». *Ibíd.*, p.74.

«fenómeno científico». Finalmente, en la tercera etapa se encuentra el «fenómeno puro», que «no puede nunca ser aislado, pero se muestra en una sucesión constante de fenómenos».¹²³

Este método morfológico expone no sólo el proceso de conformación de la experiencia, también la configuración ideal del fenómeno a partir de tres niveles de comprensión, que simbolizan los condicionamientos para la cimentación de la idea. Esta cimentación intenta recoger, en la medida de lo posible, la sucesión múltiple de fenómenos que intervienen en un objeto; es decir, congrega bajo la luz de la idea la historia espaciotemporal del fenómeno. Para Goethe fue tan importante esta idea que incluso podía homologarla como ley del conocimiento. Estas leyes tienen que adaptarse íntegramente a los fenómenos, a cada parcela y elemento significativo. Esta tentativa por no vulnerar el fenómeno manifiesta la postura de esta visión del mundo: el conocimiento es una labor expansiva y reconquistable, tiene que ser una posibilidad por lograr una comprensión superior del fenómeno. Sobre el «fenómeno puro» Goethe escribe:

El fenómeno puro se presenta como resultado de todas las experiencias y de todos los experimentos. No puede nunca ser aislado, pero se muestra en una sucesión constante de fenómenos. Para representarlo, el espíritu humano determina lo que es empíricamente incierto, excluye lo que es causal, separa lo que es impuro, desarrolla lo que es intrincado, y así descubre lo que no es conocido.¹²⁴

Goethe fue muy preciso al insistir que la capacidad humana de conocer no podía reducirse a la mera sensorialidad; la percepción sensible sólo constituye la mitad del conocimiento, la otra parte está a cargo del pensamiento. Si bien, la percepción sensible representa el acceso inmediato a la realidad de las cosas, más

¹²³ Bonell, C. (2000). *La Divina Proporción: las formas geométricas*. (U. P. Catalunya, Ed.) Barcelona, España., p. 115-116.

¹²⁴ Goethe, J. W. (1997). *Ibíd.*, p. 74.

no a su totalidad significativa. Esta actitud puso de manifiesto la necesidad de postular al pensamiento como órgano del conocimiento. El pensamiento es una forma de conocer que complementa la percepción sensible; un órgano que del mismo modo comprende y abarca la existencia de las cosas. El pensamiento es el órgano capacitado para mirar entre la diversidad sensorial. No miramos un árbol y afirmamos que son pelicanos: el pensamiento hace inteligible la unidad. Vale la pena mencionar que ésta fue la tesis más arriesgada de la Morfología; pues, los sentidos no son los únicos órganos de aprehensión de la realidad sensible, sino que el pensamiento también es un órgano de percepción, y su trabajo es percibir la unidad, en aquello que ante la sensibilidad es fragmentado. Rudolf Steiner escribe que la Morfología se basa en un idealismo que tiene por fundamento un «empirismo altamente calificado», que:

“... la verdadera comunión del hombre es hacerse consciente de la idea dentro de la realidad”; en la medida que “el pensamiento tiene la misma importancia con relación a las ideas como el ojo la tiene con relación a la luz, el oído al tono. *Es un órgano de aprehensión*”. [...] “Quienquiera que reconozca al pensamiento la habilidad de percibir más allá de la percepción de los sentidos debe necesariamente reconocer que también tiene objetos que están más allá de la simple realidad percibida por los sentidos. Los objetos del pensamiento, sin embargo, son *ideas*”.¹²⁵

Ante un contexto donde aparentemente se ha perdido toda confianza en el pensamiento, y lo único que vale es la experiencia Goethe escribió el ensayo *Polaridad*. Ahí Goethe expone dos condiciones para aprehender los fenómenos: “conocer completamente los fenómenos mismos y apropiarnos de ellos mediante la reflexión”.¹²⁶ Conocer un fenómeno significa considerar íntegramente todas las partes, de tal manera que, se consiga apropiarse de los fenómenos, y poder reproducirlos en la conciencia. ‘Hacerse’ del fenómeno es, para la Morfología, una

¹²⁵ Steiner, R. (2010). *Ibíd.*, p. 55.

¹²⁶ Goethe, J. W. (1997). *Ibíd.*, p. 75.

mirada contemplativa superior, pues, implica abarcar espacio-temporalmente su proceso constitutivo como unidad funcional, y no fraccionado. Se trata de reconocer la temporalidad de los fenómenos: los muchos antes y después de cada una de sus partes, que en su vinculación constituyen la unidad del fenómeno. Es importante señalar que este modo metamórfico de pensar el conocimiento enuncia también una flexibilidad entorno a la conciliación entre lo sensible y la conciencia. Pues, es un conocimiento que da prioridad a lo particular, es decir, observa en cada parcela de material sensible, porque es en el detalle dónde la unidad adquiere sus cimientos.

Y así lo particular nos conduce siempre a lo universal, y lo universal a lo particular. Ambos actúan en una reciprocidad intercambiable en cualquier consideración y en cualquier trabajo.¹²⁷

El conocimiento es el equipamiento más sofisticado porque la conciencia puede asir la existencia de una manera completa. La conciencia ante la naturaleza discurre en un antagonismo benevolente que da apertura a una comprensión superior. Sobre esta comprensión superior escribe el texto *Invitación a la Benevolencia* dónde reflexiona brevemente el sentido de coexistencia entre la naturaleza y el ser humano. Comienza con la siguiente consigna:

La naturaleza se pertenece a sí misma, la esencia a la esencia; el hombre pertenece a la naturaleza y ella a él. Quien se le acerca con sensibilidad sana, abierta, libre no hace sino ejercitar su derecho, y eso tanto el niño pequeño cómo el estudioso más serio. Extraño es, pues, que los naturalistas se disputen entre ellos el puesto en un campo tan ilimitado y que pretendan empequeñecer así un mundo que no tiene confines.¹²⁸

Para entender este sentido de coexistencia es necesario distinguir dos puntos: la naturaleza como dueña de sí misma y el hombre como consecuencia de la naturaleza. Primeramente, el pensamiento de Goethe germinó entre experimento

¹²⁷ *Ibíd.*, p. 75.

¹²⁸ *Ibíd.*, p.76.

y experiencia de la naturaleza. Naturaleza que es dispersa pero que funciona siempre en unidad, por sí misma devorada y en sí misma creada, que en su latir da existencia a un sinfín de seres y cesa otras tantas. La naturaleza es el ser que siempre crea y destruye, es una fuerza autosuficiente que da, de algún modo, sentido a todo lo existente. Ser autosuficiente significa que es causa eficiente en sí misma y para sí misma; aristotélicamente, también, como causa final de sí misma, su causa pensaba Goethe, ser la «eterna rumiadora». El ser humano es hijo de esta fuerza cósmica, es un órgano traído a la existencia. La sangre circulando en las venas es el latir mismo de ese impulso infinito. La conciencia es una ventana minúscula puesta para contemplar. «El hombre pertenece a la naturaleza y ella a él» porque comparten la misma causa formal, y de esta manera coexisten. La Morfología es, en gran medida, una resistencia en contra de la visión, de lo que ahora denominamos, ciencia moderna; aquella fundada en la premisa de que la experiencia en cuanto tal se alcanza en aras de aislar el fenómeno sensible a un principio matemático-formal. La ciencia consiste, en clave morfológica, en no olvidar bajo ningún aspecto “la presencia fáctica y visible en la que se ofrecen las cosas [...] la inmediatez de lo dado sensiblemente”.¹²⁹

Goethe depuso tempranamente del Romanticismo porque no quería presidir de esa inmediatez de la naturaleza. Inmediatez que significo para el *Sturm und Drang* «la caída a los infiernos del autoconocimiento», y el vaticinio de una naturaleza informe que sólo generaba un insondable nihilismo. El nihilismo es tempestad (*Sturm*) constante en el alma, desmesura que conduce al precipicio de la realidad. Por otra parte, “La ciencia moderna representa la otra cara de la moneda, prescinde del sujeto: la física newtoniana ha separado el experimento de los seres humanos, una gran desgracia (*das grösste Unheil der neuern Physik*),

¹²⁹ Mas Torres, S. (2004). *Goethe y Kant: Arte, Naturaleza y Ciencia*. *ENDOXA*(18), 355-382. Obtenido de <http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:Endoxa-2004402606B5-64A9-5B7F-4F21-74DBCF6A84C7>., p. 360.

pues «el ser humano en sí mismo, en la medida que se sirve de sus sanos sentidos, es el mayor y más preciso aparato físico que pueda haber». ¹³⁰

Salvador Mas establece una rica analogía al propósito de la máxima de Goethe: hay que emplear «los sanos sentidos» o lo que es lo mismo: «observar fielmente la naturaleza». ¹³¹ Leyendo la *Crítica de la Razón Pura* realiza el siguiente cuestionamiento: en qué medida nuestro yo y en qué medida el mundo externo contribuyen a la formación de nuestra experiencia espiritual: “Kant busca los principios supremos del conocimiento humano... Goethe le inquietan los principios conformadores de la naturaleza creadora”. ¹³² Goethe veía, en el Romanticismo y la ciencia newtoniana, una ruptura con el mundo. La naturaleza se tiene que expresar sin velos ni artilugios, no es necesario hacerla hablar por medio de misticismos ni elaborados sistemas, sino expresarla sin más. El arte es el lenguaje adecuado para decir a la naturaleza. Goethe creyó firmemente en la analogía entre ciencia y arte, dos labores equivalentes. Dos alternativas para expresar el devenir de la naturaleza. El observador de la naturaleza, en su aplicación científica o artística, tiene por cometido superar el dualismo entre objeto sensible y conciencia. En *el Experimento como Mediador entre Sujeto y Objeto Goethe* expresa lo siguiente:

Que la experiencia, como en todo lo que el hombre emprende, tenga y deba tener el mayor de los influjos en la teoría de la naturaleza, de la que ahora especialmente hablo, es algo que nadie negará; como tampoco se negará a las potencias del alma, con las que las experiencias son aprehendidas, reunidas, ordenadas, desarrolladas, una elevada fuerza, casi creativamente independiente. Es sólo el modo de hacer y utilizar estas experiencias, y el modo de desarrollar y aplicar nuestras fuerzas, lo que puede no ser tan universalmente conocido y reconocido. ¹³³

¹³⁰ *Ibíd*, p. 360.

¹³¹ *Ibíd*, p. 360.

¹³² *Ibíd.*, p. 366

¹³³ Goethe, J. W. (1997). *Ibíd.*, p. 65.

El pensamiento morfológico exige entregarse a la observación sin otro objetivo más que su propia contemplación, cayendo a la razón que, en efecto, hay una multiplicidad externa que el ser humano no podrá aprehender en su verdadero ser; sin embargo, podemos comprometernos fielmente con lo que la percepción recoge, y dejar el pensamiento surcar sin otorgar más importancia a un extremo en la confrontación. La plenitud de un concepto se dejará ver, aunque fugazmente, cuando se alcance apreciar en su particularidad.

Bajo esta visión, el arte cuando reúne todo un proceso de observación y contemplación sana es una exposición bastante significativa de conocimiento positivo. El artista, dependiendo de su aplicación, está sentenciado a la rigurosa investigación científica. Por ejemplo: alguien que se proponga plasmar animales pastando en una pradera, debe dominar un profundo conocimiento sobre la estructura de los animales, comprometiéndose fielmente no sólo a las extremidades de dichos animales, a saber, vacas y borregos, sino su observación tiene que penetrar en los más finos detalles, como la lana o el pelaje que poseen, sobre los caminos trazados en la piel que van descendiendo desde el cráneo, o la batalla librada con otros animales. No vale más entonces los contornos bien definidos de los ojos sino incluso hasta las pesuñas. Se trata por tanto de no perder de vista la naturalidad del objeto; hacer que la pintura misma contenga su propio ser. La idea plasmada debe contener un alto empirismo que llene de satisfacción a su creador, a su investigador de lo natural, como se abordará más adelante.

2.3. Arte y ciencia como dos formas convergentes de decir la Naturaleza.

No hay nada más genuino fuera de la subjetividad que lo real confrontándonos a cada instante. El ser humano está limitado a adquirir cognitivamente esa realidad fluctuante en su pureza; porque tan pronto comienza el proceso de percepción inicia consigo el proceso de subjetivación mezclándose inevitablemente. Tan pronto la realidad nos confronta en la percepción el proceso enunciativo se hace presente combinándose con esa pureza perceptiva. Es una labor compleja conservar en un estado de imparcialidad receptiva esa realidad fluctuante. Ante este problema, Goethe pensaba que la complicación no está en el proceso enunciativo que es intrínseco a la cognición humana, sino más bien el modo con que se inicia ese proceso de subjetivación; si bien no es posible una percepción íntegra de la realidad, sí es posible una disposición formativa concerniente a una calibración de la percepción y del mundo subjetivo que confrontamos a la realidad, para realizar una comprensión imparcial en la medida de lo posible. Hay dos matices que cabe recordar, por una parte, para Goethe la realidad se manifiesta como algo que está ahí siendo, de cuya creación el ser humano no ha participado. Lo real es para el ser humano algo que ya se ha forjado, y se presenta de manera acabada. Por otra parte, las configuraciones del pensamiento devienen en la medida en que el ser humano participa constantemente de su creación. Las elaboraciones del pensamiento no se presentan como unidades acabadas, como la realidad que yace en su forma plena y de la cual el hombre no participa, sino que la conciencia forja los conceptos, así como su interconexión. Cuando nosotros interactuamos con algún objeto que estimula nuestra percepción y llegamos a la conclusión que ese grupo de impresiones corresponden al concepto: árbol, no se trata de que efectivamente la percepción sensorial nos los comunicó de una manera acabada, sino que la conciencia ha construido ese concepto, y lo muestra como conclusión. Es natural que los objetos de la realidad se presenten ante la percepción como entidades desconocidas, pero es labor del pensamiento elevar a la comprensión ese grupo de impresiones. Asentar un determinado concepto en el pensamiento, teniendo como

referencia la percepción de la realidad, significa la culminación de la captación del pensamiento dentro de la multiplicidad perceptiva. Cuando damos por sentado de frente a la realidad que se trata efectivamente de determinadas cosas, significa que el pensamiento ha encontrado las piezas indicadas para establecerlas como conocimiento. Goethe creía firmemente que es necesario permitir que el «objeto mismo hable», abstenerse en la medida de lo posible de agregar algún predicado a los objetos prematuramente; dejar naufragar la sensibilidad para lograr tomar lo directamente dado como lo que es: un devenir de percepciones de algo que se nos confronta que pronto se revelará en el pensamiento.

Esta visión formativa del conocimiento manifiesta dos aspectos importantes: el ser humano como producto de la realidad, que está ahí junto de ella pero que no participa de su creación, y el pensamiento como primer producto del ser humano, cuya producción depende de la propia subjetividad. Profundizar en el conocimiento de los objetos es satisfacer esa necesidad cognoscitiva intrínseca del ser humano; profundizar en los objetos representa averiguar el ser esencial de las cosas. Reconocer el ser esencial de las cosas es reconocer la captación de un objeto en tanto pensamiento (idea) de aquello que experimentamos en la realidad. Siendo ésta la labor principal de esta visión epistemológica: «reconocer la idea en la experiencia» -afirma Steiner.

Para Goethe, todo conocimiento sobre las cosas representa, de alguna forma, un cierto grado de conciencia de los objetos al que se refieren. Cada ser humano es portador de su propia conciencia, y por ende está dotado de la capacidad, para efectuar desde su individualidad esa labor epistemológica: ser consciente del contenido subjetivo en la experiencia. Experiencia que tiene como centro a la realidad y que es para todo ser humano invariable, pues como se ha mencionado, no la ha creado ni ha intervenido para su surgimiento. La conciencia, que se correlaciona con la experiencia, representa la idea para sí misma; es decir, cada cual tiene la posibilidad de realizar su propia investigación echando mano de su propia constitución para elevarse a las ideas. Ideas que encuentran su contenido en el mundo perceptivo, un mundo que se subsume en el horizonte de la

contemplación sensorial. Toda percepción humana comparte el mismo centro empírico de la realidad, se perciben los mismos objetos de la realidad, no obstante, el camino para llegar es diverso y multifacético.

Debido a esto, surge irremediabilmente la problemática de que el ser humano está condicionado a confrontar un horizonte, con abundante contenido subjetivo, a la realidad sensible; por esto la imparcialidad en la contemplación de la realidad cesa. Goethe creía que la infancia es el momento por antonomasia el estado de percepción pura; que es necesario ser exigentes con nuestra cotidianidad puesto que es una experiencia rudimentaria que es preciso superar. Dando un paso adelante con esta labor epistemológica, es trabajo de las ciencias particulares avanzar en el conocimiento de la percepción, que su conocimiento cumpla con esta rigurosidad empírica. “El contenido ideal del mundo está fundado sobre sí mismo, está completo dentro de sí. Nosotros no lo creamos, sólo buscamos comprenderlo”.¹³⁴ Santayana, en su análisis de la obra *Fausto*, contextualiza esta autoconciencia de las cosas, al propósito del diálogo mantenido entre el personaje de Fausto y el Espíritu de la Tierra, cuando Fausto intenta averiguar quién es él:

Esta vida universal no puede ser repetida por ningún individuo, pues trasciende todos los límites de la personalidad. Cada hombre puede asimilarse solo la parte que cae dentro de su comprensión, sólo el aspecto que ofrecen las cosas desde su particular punto de vista y sus particulares interés, *Du gleichst*, le grita el Espíritu de la Tierra, *du gleichst dem Geist den du begreifst, nich mir*. (Te igualas al espíritu que tu concibes, no a mí) - Traducción extraída de Francisco Ayala.¹³⁵

Partiendo de lo anterior, Goethe hace de esta capacidad cognoscitiva la labor primordial del ser humano, en la medida en que es una labor que identifica el

¹³⁴ Steiner, R. (2010). *Goethean Science: la ciencia de Goethe*. (L. J. Ordás, Trad.) Madrid, España: Sociedad Antroposófica de España., de <http://www.sociedadantroposofica.com>., p., 72.

¹³⁵ Santayana, G. (1943). *Tres Poetas Filósofos: Liucrecio, Dante, Goethe*. Buenos Aires, Argentina : Losada., p. 141.

contenido de los pensamientos, y el contenido objetivo del mundo, que delimita a su vez el puesto del hombre en el mundo, así como su función. -Escribe Steiner- que expresar al ser humano como «autoconciencia que completa el proceso del mundo», es mostrar que la función de esa autoconciencia es buscar esas indicaciones personalísimas para cultivarlas. La tarea primordial del ser humano es desenvolverse genuinamente en el mundo, y esto implica desarrollar su vocación en la medida de lo posible. Esto sería, más que una función prosaica de la epistemología, una labor que estaría relacionada directamente con el desarrollo de la acción humana, y su cultivo viene a ser el mejor resultado positivo.

Nuestro espíritu tiene la tarea de desarrollarse de tal forma que sea capaz de ver en toda la realidad que nos es dada, de verla de forma que aparezca como surgiendo de la idea. Debemos mostrarnos a nosotros mismos como continuos trabajadores en el sentido de que transformamos cada objeto de la experiencia de tal modo que aparezca como parte de nuestra imagen ideal del mundo.¹³⁶

Siguiendo en esta dirección, podemos establecer la conexión que Salvador Mas señala, en la que explica que Arte y Ciencia son dos formas convergentes de captar la naturaleza; dos ópticas que comparten el mismo terreno de la realidad, y que a diferencia de la tradición matemática y religiosa de su tiempo no someten la naturaleza a esquemas confusos.¹³⁷ Como se ha expuesto, es labor de la ciencia profundizar en el suministro de la percepción para lograr un conocimiento imparcial de la realidad empírica, de tomar lo que se nos ofrece en la experiencia y elevarlo a la claridad del pensamiento.

En este sentido, el arte vendría a figurar como esa tentativa que pretende de igual modo resolver esa labor primordial del ser humano del conocer, una forma de aprehender ese canto que ofrece la naturaleza. Tanto la ciencia como el arte son

¹³⁶ *Ibíd.*, p. 73

¹³⁷ Mas Torres, S. (2004). *Goethe y Kant: Arte, Naturaleza y Ciencia*. *ENDOXA*(18), 355-382. Obtenido: <http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:Endoxa-2004402606B5-64A9-5B7F-4F21-74DBCF6A84C7>., p. 366.

formas de enunciar la naturaleza, que parten del mismo terreno de la sensibilidad humana. El arte manifiesta esa necesidad de querer fijar esa irrepitibilidad que yace en la naturaleza; y que teniendo por horizonte esa misma realidad fluctuante, el arte está dotado de un alto grado de empirismo. Elevarse a través de la idea, según esta forma goetheana del mundo, es llegar al terreno de la verdad, y por ende, de lo bello. Los seres humanos al ser entidades inacabadas están expuestos a esta constante formación, por lo que en su constitución deviene en una constitución trágica. Goethe como se puede leer en sus biografías es un trabajador constante de esas indicaciones personalísimas.

El arte tiene la capacidad de captar de manera muy rigurosa las parcelas de realidad que brinda la naturaleza, que logra representar un alto grado de empirismo. Para entender mejor esta tentativa es necesario retomar los dos casos, referente al arte, que estuvieron presentes en la vida de Goethe: la pintura y la poesía. Casos que fertilizaron los frutos del árbol goetheano, y que localizamos en sus grandes obras. El arte es conciencia de los objetos de la realidad. Un paisaje, por ejemplo, además de hacer referencia a un género de la pintura, es una parcela de la naturaleza que se manifiesta ante la sensibilidad; no es solamente ese ejercicio de representar gráficamente, sino más puntualmente un acto de alta contemplación de la realidad. Recordemos los constantes asensos que tuvo Goethe a las majestuosas montañas del Rigi y el San Gotardo entre otras, que despertaron el dibujo como una tentativa por retener una imagen fresca de aquella convivencia entre rocas, frondas y nubes. El acto de dibujar implica un conocimiento sobre la constitución perceptiva de la naturaleza. Goethe creyó firmemente que es más próximo a la conciencia un sentimiento de asombro o satisfacción que un elaborado juicio del entendimiento. Todo juicio contemplativo es ya un conocimiento perceptivo. Al respecto, Javier Arnaldo expresa:

El paisaje como imagen y la naturaleza como paisaje son expresiones que invitan a identificar el motivo de contemplación al que se refiere con una experiencia de la naturaleza cuyo soporte se caracteriza por su completud y autofinalidad, como ocurre con una

obra de arte. Dibujar y ver son acciones amalgamadas en la naturaleza que el paisaje muestra como arte y en el paisaje que la naturaleza revela como objeto. La visión se constituye en imagen y ésta en prueba de la percepción.¹³⁸

Cuando Goethe manifiesta que es preciso dejar que los objetos mismos hablen está haciendo referencia a sumergirse en las pulsaciones de la intuición perceptiva, dejar reverdecir esas nuevas significaciones acerca de la naturaleza, abandonarse en el asombro ante los objetos antes de echar a andar cualquier enjuiciamiento, que los objetos de la experiencia reconquisten finalmente el contenido ideal del mundo. Esto es el «juicio contemplativo» goetheano que algunos estudiosos equiparan con el *Intellectus Archetypus* de Kant, esa forma de comprensión superior capaz de captar directamente la naturaleza de los fenómenos.¹³⁹ La práctica del dibujo al ser una actividad personal, no solamente refiriéndonos en la vida goetheana, representa el grado de comprensión de la naturaleza que da cuenta de la intensidad de la interpretación, no sólo como sensibilidad receptiva sino incluso como una exteriorización de la propia individualidad, porque patentizan la vivencia y la significación que están conectadas al lugar u objeto de la contemplación. Por esta razón la producción artística en general que brotó en este contexto histórico es en alto grado penetrante, pues, intentan comunicar ese nivel de afectación afectiva que aconteció a su autor. Javier Arnaldo hace referencia a esta conexión como «el lugar como raptor del dibujante», que personifica ese afán por simbolizar la experiencia exterior de la naturaleza, experiencia que es un acto de conexión.

La atención a un arte para el que no le auxiliaba el talento convertía la práctica del dibujo en una empresa para la propia formación. El estudio de las artes plásticas y su ejercicio se presenta aquí como

¹³⁸ Arnaldo J. (2008), “Goethe: El paisaje como imagen”, **en:** *Círculo Johann Wolfgang von Goethe: Paisajes.*, Círculo de Bellas Artes Madrid, Madrid: España, 2008, pp., 16.

¹³⁹ Confróntese en: Michael Evers (2019), *Kant and the idea of the organism*, Alemania, **en:** <https://www.logon.media/en/kant-and-idea-organism>.

vía de aproximación a un saber sobre el orden técnico, productivo y funcional de la creación estética en sentido lato.¹⁴⁰

Tanto en la labor artística como la científica, Goethe manifiesta que es imprescindible tener plena confianza en la sensibilidad para percibir el mundo; confiar en las disposiciones naturales con las que el ser humano está equipado: vista, tacto, audición, gusto y olfato, pues son los instrumentos más directos para percibir la naturaleza. Su Teoría de los Colores es, más que un desarrollo argumentativo, un antecedente de múltiples experiencias y experimentos referentes al «mundo del ojo». Incluso, *Werther* también es en el desarrollo del drama un dibujante; *Afinidades Electivas* gira en torno al ejercicio pictórico como muestra del conocimiento de lo natural, y en *Wilhelm Meister* expone al dibujo como una cuestión autobiográfica.

Como se ha mencionado, el dibujo es un ejercicio formativo en la medida que se trata de una ejercitación de la mirada. Pretender mantener lo genuino de la experiencia conlleva perfilar una calibración de los órganos perceptivos, agregando el pensamiento como un órgano para poseer la realidad; el ser humano tiene que ser riguroso con la formación de sus sentidos pues ahí yace la tentativa por renovarse y alcanzar una comprensión superior del mundo. El dibujo como género del arte es una actividad que fomenta la captación de la realidad en alto grado. Escribe Goethe:

«Hablamos demasiado. Deberíamos platicar menos y dibujar más. Por mi parte querría quitarme del todo la costumbre de decir, no sino para seguir hablando, pero nada más que por medio de dibujos, como la naturaleza creadora».¹⁴¹

Ahora bien, teniendo de referencia al dibujo como esa actividad referente en la vida y obra de Goethe, es necesario establecer el papel que jugó la poesía como labor artística. La poesía al ser de igual forma una labor en alto

¹⁴⁰ Arnaldo J., (2008), *Ibíd.*, p. 19.

¹⁴¹ Arnaldo J., (2008), *Ibíd.*, p. 19.

grado estética se posiciona como una forma de comprender el mundo en tanto ejercicio lingüístico. Goethe afirmó que un cuadro (paisaje) puede representar mejor un rico contenido que un grupo de palabras, consigue transmitir eso que a simple vista en la palabra no se incluye.¹⁴² Sin embargo, la intensidad perceptiva captada por medio del dibujo tiene la capacidad de amalgamar la intensidad del uso lingüístico. Petra Maisak expone adecuadamente el vínculo del dibujo y el uso lingüístico en la vida goetheana:

La atención que le dedicará al acto fisiológico de la visión y al ojo como órgano de aquella, la documentan sus numerosos y ambiciosos trabajos sobre óptica y sobre la teoría de los colores. La intensidad de las imágenes ideales que Goethe lleva dentro de sí con la aguda mirada del dibujante marcará de forma decisiva su arte lingüístico.¹⁴³

Es cierto que, en *Conversaciones con Eckermann*, Goethe confiesa que su relación a las artes plásticas era falsa, pero fue un hecho innegable que esta actividad fue el ejercicio que más tiempo le ocupó el resto de su vida. Para Goethe, “la palabra y la imagen no serán para él antagonistas sino formas complementarias de expresión de las que se servirá de un modo intuitivo y lúdico”.¹⁴⁴ Esta importancia otorgada a la pintura manifiesta una tendencia que al mismo tiempo es una exigencia sobre el arte; éste tiene que expresar de manera precisa lo más genuino

¹⁴² Un ejemplo sobre esta polémica de la significación de las palabras y el dibujo, lo recobra Salvador Mas al propósito de los estudios sobre nubología de Goethe y la crítica realizada al meteorólogo Luke de Howard. Goethe recibió con gran disposición el ensayo *Formas de las Nubes* de Luke Howard que se publicó en su tercer volumen *De las Ciencias Naturales* (1829). Ahí a grandes rasgos, Luke Howard trató de establecer un sistema conceptual para el estudio de la formación y transformación de las nubes a partir de sus comportamientos físicos. Goethe reconocía el gran mérito por lo sofisticado de sus estudios. Pero quedó al descubierto que en la terminología acuñada de Howard había puntos intermedios que la explicación conceptual no alcanzaba a representar de forma completa a todos los estados de las nubes, haciendo del estudio una cuestión compleja y hasta cierto punto inacabada. Confróntese en: Mas Torres, S. (2004)., *Ibid.*, pp. 361-366.

¹⁴³ Maisak P., (2008), “Dibujar en los límites del lenguaje: sobre las relaciones entre palabra e imagen en Goethe”, **en:** *Johann Wolfgang von Goethe: Paisajes.*, Círculo de Bellas Artes Madrid, Madrid: España, 2008, p., 55.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 56.

en tanto referido a la percepción: la exigencia de un arte característico. Tanto la pintura como la poesía, más que una demostración de las destrezas prácticas del autor, tiene que expresar la experiencia inmediata; pues, ante todo «el arte es verdadero antes que bello» en la medida en que se nutre de la realidad fluctuante inicialmente. En el ensayo *De la Arquitectura Alemana*, Goethe expresa que:

El arte fue mucho antes plástico que bello y se hizo un arte verdadero y grande, a menudo más verdadero y más grande que el bello. Pues en el hombre hay una naturaleza plástica que se manifiesta cuando su existencia ha quedado asegurada. Tan pronto como no tiene nada de lo que preocuparse, ni por lo que temer, el semidiós, poderoso en su descanso, busca materia para exhalar sobre ella su espíritu. [...].¹⁴⁵

Esta perspectiva es una crítica al arte barroco subjetivista, pues, todo arte debe mostrar esa conexión entre materia y forma de la recepción. Esta apuesta desembocó en una actitud diletante del arte, se prefería cualquier espacio de la naturaleza: llanuras, bosques, montañas, cabañas, etc., como objeto de percepción artística al confinamiento de un pétreo palacio. Por ejemplo: la producción del primer Fausto está repleta de esta actitud diletante, la poesía que ahí se encuentra intenta representar esa armonía de la naturaleza que Fausto se encuentra a cada paso, intenta de alguna forma manifestar la realidad más próxima; es una apuesta por hacer sentir al lector como protagonista de la historia. Es común encontrar en las producciones pictóricas de esta época, reseñas o poesías que relatan el contenido de las producciones, se colocaban con el fin de intensificar la experiencia estética. Es importante subrayar que, el artista debe tomar como motivo aquello que es lo más próximo a su ser, aquello que le ha robado su atención, y por consecuencia su espíritu; si el artista se autoimpone cosas que superan no sólo su percepción e incluso su espíritu, perderá lo genuino de las cosas causando una producción artificial y opaca. El artista por tanto debe tomar un motivo sencillo, y hacer de ello

¹⁴⁵ Goethe, J. W. (1999). *Escritos de Arte*. (M. Salmerón, Trad.) Madrid, Madrid: Síntesis., p. 23.

una producción grandiosa. No hay mejor forma de superar la limitación cognitiva y enriquecer el horizonte del contenido ideal del mundo, afirmaría Goethe, que cultivar la sensibilidad en la medida de lo posible.

Aquello que el artista no ha amado, aquello que no ama, no lo debe describir, no lo puede describir. (...) aquél que quiere ser universal no será nada; la restricción le resulta al artista tan necesaria como a cualquiera que quiera construir algo importante a partir de sí mismo. (...) Justamente, el pegarse a la forma bajo un tipo concreto de luz ha de llevarle, en definitiva, a aquél que posee el ojo, a todos los secretos a través de los que la cosa se le representa tal como es. Toma ahora ese pegarse a una forma, bajo todas las luces y, de ese modo, esta cosa se te hará cada vez más vívida, más verdadera y más rotunda y acabará por convertirse en ti mismo. Pero piensa que cada fuerza humana se le ponen límites. ¿cuántos objetos estás en condiciones de captar de tal forma que puedan ser creados de nuevo desde tu interior? Eso es lo que te pregunto; sal de tu hogar y expándete tanto como puedas por todo el mundo.¹⁴⁶

Como se ha estudiado, el dibujo y la poesía son dos formas que permiten la percepción de la naturaleza amalgamada. Pero estas actividades enfrentan el problema de la inmediatez de la impresión, cuestión con la que inicia este apartado; ¿en qué medida la experiencia directa puede incorporarse en una producción artística sin perder con ello su inmediatez? Si bien el dibujo y la poesía son medios de percepción, también son al mismo tiempo los medios que implican un distanciamiento inevitable con la realidad. Consciente de este problema, Goethe acepta que la percepción no capta esa inmediatez tan anhelada, pero no por eso deja de ser una tarea autoformativa donde el ser humano encuentra su principal razón de ser: descifrar esa inmediatez que se presenta como desconocida. Por esta razón, piensa que es una lucha constante que se tiene que librar todos los días; el

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 58.

individuo tiene que aprovechar cada momento de asombro e inspiración para lograr esos resultados que tanto pretende. Es una cuestión que trata de poner en armonía esa fuerza interior con el desarrollo de las habilidades; si hay para el ser humano una actividad que le llene de alto gozo debe trabajar asiduamente para alcanzar esa satisfacción. Cuántas veces Goethe, como vemos en *Poesía y Verdad*, desechó bocetos sobre representaciones casi amorfas o cuántas reformulaciones tuvo que pasar *Werther* para lograr comunicar ese sentimiento que albergaba en su interior. Tiene que haber una armonía en todos los órganos del ser humano.¹⁴⁷

Ahora bien, hay dos puntos fundamentales dentro de esta apuesta teórica de la naturaleza, que a su vez son el vínculo entre arte y ciencia: 1. Las cosas de realidad (morfológicamente todos los seres vivos) como los mejores transmisores semánticos, y 2. La sensibilidad humana (órganos de percepción) como el mejor instrumento para captar la realidad. Partiendo de esta distinción obtenemos que, toda percepción de la realidad es percepción de forma, y con esto refiriéndonos a lo que Javier Arnaldo denomina «la naturaleza como imagen» que significa: la captación de la naturaleza en tanto objeto de la sensibilidad. La forma (*Gestalt*) es conciencia del ser de las cosas, es decir, captación del *corpus* semántico de las cosas. Se da por hecho la existencia de las formaciones de la naturaleza y la capacidad receptiva humana; los organismos son considerados como excelentes

¹⁴⁷ Petra Maisak desarrolla dos aspectos que conciernen a la percepción artística desarrollados por Goethe: *Manera y Estilo*. Dos formas que tienen que ver con la disposición del sentimiento y la forma para llevar a cabo el reconocimiento del ser esencial de las cosas, a partir de las habilidades técnicas: “La base del arte es la «sencilla imitación de la naturaleza», que descansa sobre la reproducción artesanalmente madura de objetos sencillos, como en la naturaleza muerta, etcétera. Frente a ella, está la manera (*Manier*), que posee rasgos individualistas porque el artista se desvía de la fiel imitación de la naturaleza y lleva a cabo «él mismo un lenguaje, para expresar de nuevo a su forma lo que ha captado con el alma»; la manera resulta especialmente adecuada para imágenes de paisajes leves y expresivas. El «estilo» es, finalmente, el grado supremo del arte que llevó a la maestría las habilidades técnicas de la «sencilla imitación de la naturaleza» y, en razón de un estudio más profundo de la naturaleza y el arte, se hallaba en condiciones de penetrar los objetos de forma objetiva: «De este modo, el estilo descansa sobre los fundamentos más profundos del conocimiento, sobre la esencia de las cosas, en tanto en cuanto se nos permite reconocerla en formas visibles y comprensibles.» Maisak P., (2008), pp., 64-65.

portadores y transmisores en sí mismos de su constitución. Goethe a diferencia de la tradición del pensamiento francés, creyó que las cosas de la naturaleza tienen la capacidad de exteriorizarse, de mostrar su propia estructura semántica, es decir, su forma; contenido que da apertura a una compleja red de conocimientos sobre su constitución. Todos los seres vivos son formas (*Gestalten*), pero como se ha mencionado en apartados anteriores, son formas vivientes que están en continua transformación (*Bildung*) y por tanto son seres autoformativos.

La autoformación representa la capacidad para reunir lo complejo de la materia, es decir, una capacidad para retener en algún punto las fuerzas dispersas del universo. La forma podemos entenderla entonces en dos sentidos: como estructura generada en el pensamiento y como formación de la naturaleza. Como estructura del pensamiento en la medida que es resultante de la captación de la realidad, algunos estudiosos como Rudolf Steiner o Diego Sánchez Meca equiparan esta categoría al concepto de idea. Por otra parte, como formación de la naturaleza porque representa, afirmaría Goethe, la posibilidad de una entidad viva de congregar adecuadamente lo interno con lo externo, es decir, de organizar la multitud de fuerzas internas. Sobre esta percepción de la forma, Goethe funda su concepto de belleza como aquella posibilidad de exteriorización de lo profundo: por ejemplo, un organismo en cuanto tal es la reunión compleja de más órganos, y este aglutinamiento simboliza en una escala mayor el funcionamiento de lo que sucede a nivel microcósmico en la naturaleza; si se analiza con detenimiento el funcionamiento de cada órgano de un ser vivo, se podrá mirar que incluso cada órgano está constituido por unidades más pequeñas que lo constituyen al infinito: la belleza es esa armonía de lo interior para un exterior. Por esta razón, el concepto de belleza de Goethe tiene que ver precisamente con este acoplamiento, “según la cual ésta se manifiesta precisamente a partir de la máxima articulación de lo interno y externo en libertad”.¹⁴⁸ Al propósito, Goethe expresa lo siguiente:

¹⁴⁸ Vercellone F., (2008), “Forma como Comunicación: De Goethe a Carus”, en: *Johann Wolfgang von Goethe: Paisajes.*, Círculo de Bellas Artes Madrid, Madrid: España, 2008, pp. 71-72.

Un ser orgánico es tan complejo en su exterior, y tan heterogéneo e inagotable en su interior, que nunca serán suficientes los puntos de vista que elija para mirarlo y no podrá forjarse en sí mismo suficientes órganos para anatomizarlo sin matarlo. Yo ensayo la idea. La belleza sería la utilización de la perfección con libertad, en naturalezas orgánicas.¹⁴⁹

Federico Vercellone introduce la cuestión del simbolismo al propósito de esta «sintonía entre lo interno y externo». Manifiesta que hay un surgimiento del lenguaje simbólico que podría tener más ventajas sobre el uso conceptual. El símbolo también es contenedor de conocimiento con una gran complejidad temporal, más que una herramienta extensiva del conocimiento es un *factor intensivo* del conocimiento. Una forma lingüística de retener la historicidad de una formación de manera intuitiva y profunda.

El interior se asoma a la superficie según un sistema de correspondencias que Goethe define como símbolo y que se asemeja a una estructura comunicativa de tipo particular. En otras palabras, el organismo es una estructura capaz de expresar –en superficie e intuitivamente- el alto grado de complejidad que le compete, superando así repentinamente muchos elementos conectados al cansancio de la comunicación¹⁵⁰

Así, todo organismo se rige a partir del principio de la forma, aquella disposición capacitada para formarse y expresarse en un conjunto. El origen de un organismo desde su más remoto estado de gestación, afirma Vercellone, es ya la «puesta en forma»: un fenómeno que porta intrínsecamente su contenido, como si se tratara de una evidencia de tipo histórico dispuesto para la comprensión humana. La comprensión humana «ensaya la idea», afirma Goethe; lo que significa que el valor semántico de la percepción queda bajo su propio horizonte.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 72.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 72.

La que así se proyecta es una comunicación que se funda, no en la articulación sujeto-verbo-cópula, propia del discurso racional, sino en su relación superficie/fondo. Y la naturaleza misma expone, ante quien sepa observarla, el mismo velo. Es esto lo que hace sustancialmente afines al arte, a la naturaleza y a la ciencia.¹⁵¹

Por esta razón, la naturaleza es en sí misma el mejor suministro de forma, y homológamente de la idea. La misión de la ciencia es llegar a la conciencia de la forma en sus diferentes ámbitos de estudio; para la morfología la conciencia de forma significa la conciencia de autopercebirse organismo. Organismo que se manifiesta como ser individual, lo cual ya es un privilegio de la «puesta en forma», porque simboliza que en algún punto hay un conjunto de fuerzas que coinciden en libertad en el infinito. Ser individual no significa encumbrar al ser humano en la cresta evolutiva sino representa, más puntualmente, ser constituido de lo infinito: ser individual es entonces ser infinito.

Ahora bien, si la belleza es la «máxima articulación entre lo interno y lo externo» que sucede cuando no se alcanza ese nivel de acoplamiento entre las partes. Esta cuestión es referida por Goethe como la quiebra de forma, que vendría a ser equivalente al concepto de lo feo. Según el cual representa una imposibilidad de adquirir una forma completa por parte de los organismos. Sigue estando presente esta disposición de la «puesta en forma» aunque de manera inacabada. Esta quiebra de forma reduce la capacidad comunicativa de su contenido semántico, en algún punto del proceso de formación el recorrido de la fuerza ha fallado en lo interno produciendo que la complejidad resulte confusa y opaca. En el arte las formaciones exteriorizan una recaída de tipo estético, pues presenta desarmonización entre su composición. Vercellone contextualiza adecuadamente esta cuestión a partir de los impulsos entrópico y negentrópico argumentando por Goethe.

¹⁵¹ *Ibíd.*, p. 74.

De todo lo dicho se puede inferir que la quiebra de la forma produce estructuras proclives a la entropía, estructuras tendentes a vaciarse a privarse de la energía que la estructura. Al contrario, el resultado de la forma produce figuras de tipo negentrópico. Se trata entonces de sistemas que podremos definir como circuitos cerrados, que no consienten, cuanto menos en principio, la dispersión de energía, y en los cuales a la integración de las partes en la totalidad le sigue la integración de exterior e interior.¹⁵²

Lo feo es entonces una desarticulación dentro del proceso de formación entre las fuerzas internas y externas. Lo feo trae consigo problemas no solo a nivel orgánico, pues, el proceso de evolución se ha desgastado, sino también problemas de tipo epistemológico porque dificulta la captación de su ser en tanto objeto de la percepción; por lo que la belleza se convierte en una cuestión de percepción estética pues es la percepción de formas acabadas que son en sí mismas en alto grado asequibles. Finalmente, la tentativa por mantener unidos ciencia y arte encuentra su soporte en la naturaleza. Tanto el científico como el pintor deben «ensayar la idea». Por ejemplo: el paisaje es una actividad en alto grado cognoscitiva, porque el artista debe comprender el «corpus semántico» de su objeto de estudio, tiene que lograr un alto cultivo de conocimientos que intensifiquen su propio horizonte. La conciencia de la forma implica captar la historicidad de los fenómenos, un conocimiento que trata no sólo sobre la conexión funcional de los organismos que tiene que ver con su estructura y organización, sino también de mostrar la continuidad morfológica como parte de un principio que vivifica e impulsa el universo, y que contiene la pauta para brindar soluciones a nivel multiorgánico

¹⁵² *Ibíd.*, p.76.

2.4. La Naturaleza como la posibilidad de un conocimiento ilimitado.

El método de la ciencia de Goethe, como lo identifica Salvador Mas, es un «método cualitativo» intensivo que se funda en la contemplación de la realidad posible de los objetos. Un fundamento que desde aquella época ha sido relegado por la tradición científica, y que en su lugar se le ha apostado más a un método de tipo cuantitativo. “Lo cualitativo ha sido relegado a un lugar secundario, dependiente de lo cuantitativo y sin existencia real”.¹⁵³ Para Goethe, mirar en cualquier punto de la naturaleza representa un contenido muy alto de experiencias que contiene no sólo la información de los objetos mismos, sino también su historia de vida. La ciencia es histórica, y por consecuencia cualitativa porque depende de la exteriorización misma de los objetos. Por esta razón, el pensamiento no puede separarse de la experiencia; las representaciones del mundo, aquellas que son posibles por medio de nuestros sentidos de percepción, tienen que surgir de acuerdo a la experiencia. Así, la importancia del cómo nos representamos los objetos es la actitud que finalmente tomamos hacia el mundo, porque es ya parte también de nuestro conocimiento.

Desde nuestra ventajosa posición de hoy, podemos ver que los que en el siglo XIX dijeron que Goethe tenía una inadecuada concepción de la ciencia eran los que estaban equivocados, y no Goethe.¹⁵⁴

Es oportuno insistir que Goethe no patentiza ningún tipo de dualidad referente al esquema del conocimiento como Platón, su intención esta más bien dirigida a la homologación entre ambos. Hay una resistencia muy notable dentro de su *Teoría de la Naturaleza* por admitir aspectos metafísicos; no hay nada ni nadie oculto detrás de los objetos, son por sí mismos formas de tipo comunicable, pues en su forma habita todo su ser.¹⁵⁵ La constitución del ser de las cosas es real y adquirible

¹⁵³ Naydler, J. (2002). *Goethe y la Ciencia*. (C. F. Arpe, Trad.) Madrid, España: Siruela., p. 12.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 13.

¹⁵⁵ Pons Jordi propone un análisis bastante sugerente sobre la *Gestalt* (Forma) goetheana desde un enfoque teológico-estético, referido a la creación artística-musical de Webern y Balthasar. Ahí manifiesta que, la naturaleza es *Gestalt*, y ésta “«posee un exterior que se manifiesta» y por el que se

por medio de la percepción, su naturaleza no se limita meramente al contenido abstracto sino se extiende a lo palpable. Henri Bortoff expresa lo siguiente: “Todo está dentro del fenómeno y nada detrás. Pero esto está lejos de ser un ingenuo empirismo, que ve la apariencia superficial como todo lo que existen en el fenómeno. Para empezar, el fenómeno sólo es parcialmente visible, y la tarea de la ciencia es iluminar la interdimensionalidad, de forma que se vuelva enteramente visible. La forma en que Goethe entiende la ciencia está, desde el punto de vista filosófico, mucho más cerca de la visión fenomenológica que el empirismo tradicional”.¹⁵⁶ Dilthey recupera un fragmento valioso del ensayo *Granito*:

*¡Oh, Naturaleza! Estamos rodeados y abrazados por ella,
Incapaces de alejarnos de ella e incapaces también de adentrarnos más.
Vivimos en medio de ella y le somos, sin embargo, extraños.
Habla sin cesar con nosotros y no nos revela su secreto.
Actuamos constantemente sobre ella y no tenemos, sin embargo, poder alguno
sobre ella.
Vive en sus hijos, pero ¿dónde está la madre?
No tiene palabras ni discurso.¹⁵⁷*

No hace mucho Jeremy Naydler escribió que “hoy uno de los mayores obstáculos al que se enfrenta la gente que quiere desarrollar una relación más íntima con la Naturaleza es, paradójicamente, el extraordinario «éxito» de la corriente principal de la ciencia”.¹⁵⁸ Lo cual representa un problema, pues, cómo puede contener un obstáculo la escalada del progreso de la ciencia; si ésta tiene por cometido profundizar y extender el conocimiento de la realidad. Parece ser,

revela la «profundidad»”; profundidad que se entiende como manifestación y percepción del Ser, y con esto una aproximación a lo divino. Lo divino, desarrolla Pons Jordi, es percepción de Forma que significa un acercamiento a Dios; lo cual puede entenderse como la percepción de *Fenómeno Primigenio* goetheano, lo cual lo convierte en una cuestión amena y debatible. En: Jordi, P. (2015). *El Camino Hacia la Forma: Goethe, Webern, Balthasar*. Barcelona, España: Acantilado.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 16.

¹⁵⁷ Dilthey, W. (2013). *De Leibniz a Goethe* (Vol. Obras III). (W. R. José Gaos, Trad.) D.F., México : Fondo de Cultura Económica., p. 299.

¹⁵⁸ Naydler, J. (2002)., *Ibíd.*, p. 21.

siguiendo a Naydler, que nuestra sensibilidad, esa que nos acompaña cotidianamente, no es la vía más adecuada para transmitir un conocimiento acerca del mundo, y que en su lugar debemos equiparnos primero en el caudal teórico de la ciencia. Si lo anterior es verdad, entonces, una parcela de la realidad tendría un significado auténtico solamente bajo los instrumentos especializados por la disciplina científica, haciendo de la sensibilidad humana una cuestión artificiosa y vulnerable. Para Naydler, parafraseando a Goethe, la corriente principal de la ciencia se ha encargado de hacernos creer que “el mundo no es como nosotros lo experimentamos”.¹⁵⁹ Que la sensibilidad humana a “recaído en una parálisis en lo referente a nuestra relación con la Naturaleza”.¹⁶⁰

Como se ha visto en el apartado anterior, Goethe exige una entrega desinteresada hacia los fenómenos, dejar naufragar la contemplación del mundo sin someterla a ninguna categoría en la medida de lo posible; porque nuestros sentidos están altamente capacitados para captar los fenómenos. No se trata de un simple capricho, por parte de Goethe, hacia el método cuantitativo ni a la ciencia newtoniana que imperó los siglos posteriores, sino que el hecho de asumir un sistema científico sin importar su disciplina o enfoque implica la misma responsabilidad que el bisturí que secciona cualquier tejido; el ser humano es responsable de su propia interpretación del mundo. La forma de la interpretación tiene su impacto más notablemente no sólo a nivel individual sino colectivamente.

Cuando una determinada visión de la ciencia se extiende culturalmente implica la actitud con que se relaciona con el mundo, y esto conduce, a grandes rasgos, a dos clases de respuestas: a) la renuncia a la captación de la naturaleza y por consiguiente al descrédito de la capacidad sensible, o bien, b) a la aceptación del mundo como realidad cognoscible, y el ser humano como participe de ella. Naydler plantea en pleno siglo XX que la relación con el mundo está “abrumada por la gran cantidad, complejidad y brillantez del conocimiento científico, esta

¹⁵⁹ *Ibíd.*, p. 21.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, p. 22.

interacción se ha vuelto cada vez más ignorante e insensible”.¹⁶¹ Si bien es una declaración bastante debatible por parte de Naydler, conjuguémosla por ejemplo con los diferentes actos que se realizan arbitrariamente todos los días hacia la naturaleza en nombre de la ciencia para conseguir algún objetivo. Desde esta visión goetheana, la ciencia tiene que progresar no sólo como disciplina del saber, sino como progreso en primera persona. La ciencia representa ensanchamiento de conciencia y no «degradación».

La intensificación de nuestra experiencia concreta del mundo vivo de cualidades y formas, hasta un punto en el que uno llega a tomar conciencia de su base espiritual, dista de lo material. Para Goethe, esto podría ser una percepción tan objetiva como el análisis de los componentes químicos del cuerpo, pero requería un entrenamiento no sólo de mente y sentidos, sino también de imaginación y de la sensibilidad moral y estética del ser humano, todo lo cual utilizaría en sus investigaciones.¹⁶²

Sobre la cuestión de que «el ser humano es el instrumento más exacto» agregamos lo siguiente: primeramente, es una afirmación que discrepó la escalada de la ciencia cuándo esta argumentaba que era preciso no sólo formar sofisticados sistemas de investigación sino de echar mano de instrumentos para profundizar en el estudio de los fenómenos, instrumentos de los cuales se obtuvieron y reflejaron los más grandes progresos. Ante tal evidencia, la afirmación de que «el ser humano es el instrumento más exacto» parece postular a Goethe como el antípoda del progreso científico, pero no es el caso porque el mismo Goethe fue testigo de su uso; lo que no aceptaba radicalmente es que la ciencia como tal se hiciera dependiente de esos avances tecnológicos como medios únicos para asimilar la experiencia. Todos los avances tienen que estar conectados con la sensibilidad humana; era impensable para Goethe la afirmación de que existen elementos a nivel

¹⁶¹ *Ibíd.*, p.24.

¹⁶² *Ibíd.*, p. 25-26.

microscópico del cual el ser humano nada sabe, y que no está capacitado para conocer porque su experiencia no está hecha para ese nivel de comprensión.¹⁶³

La sensibilidad humana no podía tomar un papel secundario en la investigación de la naturaleza, porque “la ciencia debería atender por igual al todo y a la parte, a las cualidades experimentales directamente tanto a las microscópicas experimentadas indirectamente”.¹⁶⁴ Tiene la misma importancia la experiencia del mundo que la reflexión subjetiva para comprender la experiencia. Se trata entonces de dejar abierta la entrada a nuevos conocimientos científicos promovidos por la constatación y escrutinio de la naturaleza. Así, se evitaría una visión del mundo cerrada y arbitraria del mundo que juzgue a otras alternativas fuera del círculo como a-científicas, pues comparten el mismo terreno de verdad desde ángulos diferentes. Ahora bien, si la sensibilidad humana es uno de los fundamentos de la ciencia goetheana, entonces, la naturaleza es otra base sobre la cual se funda dicha ciencia, naturaleza entendida de manera general como realidad posible que tiene en sí la fuerza explicativa para generar un conocimiento auténtico. En su *Teoría del Color* escribe lo siguiente:

En la ciencia todo depende de lo que se llama *aperçu*, el descubrimiento de aquello que realmente subyace en las manifestaciones. Y tal descubrimiento es infinitamente fructífero.¹⁶⁵

La naturaleza representa en sí misma la posibilidad de generar un conocimiento ilimitado. Porque se manifiesta de múltiples formas que impiden apreciarla desde un único punto de vista. Lo natural visto desde cualquier

¹⁶³ Fernando Saucedo Lastra realiza un análisis sobre la recepción científica de la obra goetheana, dónde además de rastrear la recepción de Goethe durante el siglo XX y XXI, en autores como Udo Rukser, Manuel Sacristán, Diego Sánchez Meca, Rudolf Steiner, entre otros desarrolla el ideal goetheano de unir arte y ciencia, así como la recuperación de la confianza de la sensibilidad humana en referencia a la llamada Tercera Cultura. Léase en: Lastra, F. S. (Enero-Junio de 2012). Convergencias y Divergencias: la recepción moderna de la obra de Goethe. *EN CLAVES del pensamiento*, 11-25. Obtenido de <https://www.enclavesdelpensamiento.mx/index.php/enclaves/article/view/166>

¹⁶⁴ Naydler, J. (2002)., *Ibíd.*, p. 49.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, p. 54.

perspectiva es un fragmento en todo momento valioso, por lo que es preciso echar mano de diferentes disciplinas y labores; lo natural exige un método interdisciplinar siempre con el objetivo de complementar el conocimiento. Cada conciencia es un mundo, por lo que cada conciencia es privilegiada con una manera única de contemplar la naturaleza.¹⁶⁶ En un escrito tardío de 1823 Goethe escribe concienzudamente:

Sistema natural, una expresión contradictoria. La naturaleza no tiene sistema, tiene, es, vida y secuencia desde un centro desconocido hasta un límite no reconocible. Por eso la observación de la Naturaleza no tiene límites, se puede proceder dividiéndola en sus mínimos detalles o en su conjunto, siguiendo el rastro a lo ancho y a lo alto.¹⁶⁷

Al propósito de esto, es importante destacar aquí el papel que adquiere el lenguaje en relación a esta teoría del conocimiento. El lenguaje es una pieza simbólica con la capacidad para portar semánticamente el contenido de la realidad; es un medio que no expresa directamente la realidad pero que debido a su plasticidad puede formarse constantemente, hasta lograr un contenido más óptimo. El lenguaje también es una cuestión formativa que se nutre de la realidad. Las palabras tienen una mejor significación cuando están en relación con la experiencia,

¹⁶⁶ Naydler recupera un fragmento del escrito de Goethe *Notas Preliminares para una Fisiología de las Plantas*, dónde diferencia cuatro modos en que los investigadores se dirigen a la naturaleza, y el grado que se sirven de la sensibilidad humana: 1. Los utilizadores, los que buscan y exigen una utilidad, son los primeros que, por así decirlo, delimitan el campo de la ciencia, van a los resultados prácticos; la conciencia adquirida por la experiencia les da seguridad, la necesidad les da cierta amplitud. 2. Los ansiosos de saber precisan de una mirada tranquila y desinteresada, una inquietud curiosa, un entendimiento claro, y siempre están en relación con aquellos; elaboran un sentido científico lo que ellos encuentran. 3. Los observadores se comportan ya de forma productiva, y el conocimiento, al que incrementarse a sí mismo, exige sin darse cuenta la observación y pasa a ella, y por más que también los conocedores se hacen cruces ante la imaginación, antes de darse cuenta cómo están llamando en su ayuda a la imaginación productiva. 4 los integradores, a los que en un sentido más orgulloso se podría llamar los creadores, se comportan de forma productiva en grado sumo; dado que parten de las ideas, expresan la unidad del todo, y después, en cierto modo cosa de la naturaleza adaptarse a esa idea. *Ibíd.*, 64-54.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 62

por lo que llenarle satisfactoriamente también es una cuestión singular. Pero esta cuestión encierra paradójicamente un problema, que sólo mencionaremos brevemente. Todo perfeccionamiento científico exige una determinación exhaustiva de su conocimiento, y por ende un rigor conceptual de sus términos. Por ejemplo, las fórmulas físicas están pensadas para explicar un rango de fenómenos que acontecen en la materia; en la práctica de estas formulaciones podemos dar cuenta que gozan de una gran amplitud, que nos permiten profundizar hasta el límite de nuestras capacidades. El problema no es avanzar en la reflexión con estas formulaciones, sino que la dificultad surge cuándo regresamos con esos logros obtenidos en la experiencia; se puede lograr un contenido con un alto valor empírico, o bien un contenido insuficiente e infecundo. Todo perfeccionamiento representa también un atraso. Por esta razón, Goethe no es constante en la metafísica de Spinoza, pues toda metafísica demanda un alto grado de destreza para poder colmarla de un contenido apropiado; además que se pone en riesgo uno de los factores primordiales que para Goethe es concluyente: la vida.¹⁶⁸ Este es un fragmento de la *Teoría del color*:

Sin embargo, si se pudiera hacer un uso consciente de todas estas formas de representación y de expresión y transmitir en un lenguaje múltiple las consideraciones relativas a los fenómenos naturales, si se estuviera libre de parcialidad y se diera un sentido vivo a una expresión viva se podría comunicar más de una cosa satisfactoria. No obstante, qué difícil es no poner el signo en lugar de la cosa, tener la esencia siempre presente ante uno, y no matarla mediante

¹⁶⁸ Wilhelm Dilthey realizó un análisis sobre la recepción de Spinoza en Goethe, de cuál recuperamos lo siguiente: “Goethe ha dudado siempre de que el conocimiento humano puede llegar a un sistema metafísico de validez universal. Siempre separó lo insondable, que escapa a la pesquisa humana, de aquello que podemos alcanzar con el pensamiento”. Sabemos que una de las primeras lecturas sobre Spinoza hechas por Goethe, fue en compañía de la señora Charlotte von Stein en 1784-85, lectura que estuvo al mismo tiempo acompañada por su gran amigo Herder. Goethe siempre le pareció admirable el espíritu profundo y brillante de Spinoza, pero le causó cierta incompreensión aceptar que el conocimiento humano se fundará en un gran sistema metafísico universal. Sobre esta cuestión puede leerse ampliamente en: Dilthey, W. (2013). *De Leibniz a Goethe* (Vol. Obras III). (W. R. José Gaos, Trad.) D.F., México : Fondo de Cultura Económica., p. 291.310.

la palabra. En los últimos tiempos estamos expuestos a un peligro mucho mayor, porque hemos tomado expresiones y términos de todos los campos de lo cognoscible y reconocible para expresar nuestras concepciones de lo más sencillo de la Naturaleza.¹⁶⁹

Ahora bien, Goethe no es precursor de la teoría de la correspondencia del conocimiento, no de aquella que expresa la coincidencia directa de los enunciados con los hechos de la realidad; porque como se ha estudiado lo que obtenemos de la realidad no es una copia tal cual que se adecúa al lenguaje, sino se trata más puntualmente de una exteriorización del ser de las cosas dónde el lenguaje desde su calidad simbólica es portador semántico, pues la realidad permanece desconocida hasta la llegada del pensamiento. El método goetheano podemos caracterizarlo por asumir una actitud de escucha; no se trata de adecuar la experiencia con las ideas premeditadas ni viceversa, la verdad surge junto con la exteriorización de las cosas, pero es necesario el trabajo arduo con la sensibilidad humana.

En este sentido, el método de Goethe no es ni inductivo (es decir, yendo de la experiencia sensorial particular hacia los principios o leyes explicativas universales) ni hipotético-deductivo (creando hipótesis provisionales a partir de las cuales se pueden deducir varios fenómenos, pero que siempre están abiertas a la refutación por subsiguientes fenómenos no previstos).¹⁷⁰

Goethe desertó de la idea que expresa que el pensamiento opera separadamente de la realidad, su operación más bien se desarrolla a la par pues se comparte de la misma naturaleza; asume que el pensamiento está capacitado para percibir esa exteriorización según sea el caso. La investigación goetheana participa de los objetos hasta lograr captarlo homológamente.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, p.67-68.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 121-122

Goethe describe adecuadamente su método como un «delicado empirismo» [*Zarte Empire*]. Presta una cuidadosa atención a los fenómenos, y exige del científico la disciplina de ponerse siempre delante de los mismos, permitiéndoles hablar y silenciado la prisa por meterse en prematuras hipótesis explicativas. [...] Porque la plasticidad esencial del acto de observación significa que puede ser conformado y guiado por atención de la mente lo que los fenómenos están diciendo en realidad. Así, es posible llegar a la teoría, que es al mismo tiempo una genuina penetración en el fenómeno investigado. La teoría no es algo separado de la experiencia de los fenómenos, sino que la forma y enriquece, fomentando así un incremento de la sensibilidad hacia el mundo natural.¹⁷¹

Goethe estaba convencido de que «la naturaleza sugiere ideas». Y con esto según parece, tiene la intención de evitar que lo hipotético subsuma la exteriorización de la naturaleza. La teoría tendría que surgir a la par de lo natural, pues lo que realmente interesa al conocimiento es una exteriorización intensa. Lo teórico, según esta visión, tendría un fundamento en lo objetivo. En investigaciones prácticas Goethe caía repetidamente a la cuenta que no basta tener meras visiones o sugerencias acerca de la realidad, porque es un conocimiento que simplemente no permite avanzar. La viva contemplación representa la posibilidad de la reflexión del pensamiento. Toda reflexión es reordenación sensible, y con esto posibilidad de una máxima vinculación teórica. El ser humano en tanto observador del mundo es un teorizador del mundo, que bajo su propio horizonte adjunta el contenido de su mirada; la contemplación es aleación personal, pues en su ejecución se pone en juego la autoconciencia y de alguna forma representa el grado de las habilidades hasta ese momento obtenidas. La reflexión siempre se realiza en libertad, pero bajo el terreno de la propia conciencia. La conciencia representa el grado de captación de realidad, realidad que es captación de forma. Un fenómeno, afirma Goethe, se tiene que «contemplar desde todos sus ángulos posibles»: lograr captarlo en sus

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 123-124

elementos y poder reconstruirlo en la reflexión, poseerlo desde una mirada superior y lograr un dominio simbólico del mismo, para que por medio de la experiencia se logre una comprensión cada vez más genuina. La cosecha de lo genuino es un acercamiento a lo que Goethe llamó *Fenómeno Primigenio*: la contemplación que reúne en la reflexión las muchas miradas realizadas por Goethe a las plantas, para obtener el proceso vital más íntimo cuando se desarrollan en libertad. La mirada en clave morfológica es esa tentativa por percibir los procesos más íntimos por los cuales actúa la Naturaleza.

En el panorama de los estudios goetheanos podemos encontrar básicamente dos formas de responder a esta postura goetheana. 1. Los estudiosos que afirman que la percepción del mundo (fenómenos naturales) sugieren un conocimiento superior de las cosas, y en este sentido, que la experiencia y las ideas están vinculadas entre sí, sin otro fin más que el devenir del universo. O bien, 2. Los estudiosos que afirman que estos procesos íntimos de la naturaleza, están de algún modo relacionados a una especie de platonismo, y la cosecha de los fenómenos primigenios equivalen a la demostración de la actuación de Dios en la naturaleza, y por consecuencia un logro en sentido teológico. A lo largo de su obra, Goethe tuvo varios acercamientos a diferentes corrientes del pensamiento, es verdad que la visión de Goethe pareciera adoptar un contexto metafísico, pero también es verdad que Goethe no pensó en ningún Dios como dueño de la Naturaleza; más bien creía que la Naturaleza es una cuestión de calidad extraordinaria como si se tratara de lo divino, que es equivalente en alto grado a ese mismo nivel de respeto. Aquí estamos parados en el vínculo más fuerte con la filosofía kantiana, o en dado caso el mejor motivo de separarlos: el Intelecto Arquetípico que con anterioridad se ha abordado. El método de la ciencia de Goethe representa ese intento por retomar la sensibilidad humana que desde el XVIII y XIX ya había perdido importancia; la sensibilidad humana es pieza clave para el desarrollo científico. Goethe avisto de algún modo que había que estar en guardia contra las sugerencias en el desarrollo científico.

2.4.1. La idea de la muerte o del pensamiento trágico de Goethe.

La idea de la muerte en Goethe es uno de los temas más controvertidos de su obra, no solamente es un parte aguas en su selva literaria y poética, sino también marca una forma novedosa de emprender el mundo. Admitimos que es un tema complejo, y que su desarrollo conllevaría un extenso recorrido que va desde su obra literaria hasta sus producciones autobiográficas dónde yace una gran serie de señalamientos y acotaciones. Sin embargo, se intentará realizar un abordaje desde su teoría metamórfica de la naturaleza de manera breve, ya que creemos que es para este trabajo la vía más adecuada, pues, implica su propuesta científica y epistemológica que de algún modo son el soporte de su generosa obra.

Goethe fue sin duda el pensador más incómodo del último cuarto del siglo XVIII, su pensamiento se empeñó en eliminar la falsa conciencia sobre el puesto del ser humano en el mundo que en ese momento estaba vigente. La vida humana no puede suscribirse en aras de ninguna finalidad metafísica, ni mucho menos sobre un presagio incierto de salvación efímera. Lejos de una religiosidad cegadora el ser humano debe comprender su vida dentro de un horizonte inmanente, donde únicamente prevalece el devenir de una gran totalidad fluctuante. Goethe estaba convencido que interpretar la realidad con ciertos preceptos metafísicos produciría una desvalorización de la realidad, o bien la implantación de interpretaciones irreconocibles. Es verdad, manifiesta Goethe, que el ser humano viene al mundo sin ningún propósito prestablecido, del mismo modo como la gran naturaleza. La generación y destrucción del universo es lo único que realmente prevalece en la existencia, lo cual funda el perfil trágico de la visión goetheana.

Como se ha mencionado, la teoría morfológica intenta fundar una ciencia que, lejos de apelar a las hipótesis de causas finales, parte de una idea asistemática de la naturaleza, cuyo origen y destino se desconoce. Goethe, a diferencia de Kant, no quiere suscribir ninguna especie de teleología del devenir del cosmos. La diferencia radica, partiendo desde la distinción kantiana realizada en la *Crítica del Juicio*, en que Goethe parte de un *Intellectus Ectypus* y no un *Intellectus Archetypus*; es decir, el conocimiento es proveniente de los objetos de la realidad, de una

cognición que es pasiva y receptora de la experiencia empírica. Las representaciones de los objetos se obtienen a partir de la afección directa de los objetos, dónde por medio de esta relación subyace su legitimidad. Una legitimidad que se instaura a partir de las cualidades mismas de los objetos y que develan su misma causalidad.¹⁷²

Desde esta perspectiva, la explicación del ser de las cosas no remite a instancias superiores divinas de ningún tipo, sino se trata de una generación del conocimiento de las cosas por las cosas mismas, en tanto, existencias que se exteriorizan en un tumulto de datos para un sujeto sensible. Ahora bien, no se trata de una ruptura con la postura kantiana de un *Intellectus Archetypus* que participa activamente en la producción del conocimiento, sino el problema puntual para Goethe contemplando las implicaciones presentes en la *Deducción Trascendental* de Kant, es que el ser humano tiene que luchar por renovar todos los días sus conceptos empíricos y no quedarse con los conocimientos preconcebidos, de conquistar siempre nuevas y renovadas significaciones. De combatir el problema de la abstracción, y de un generoso tránsito de la intuición a los conceptos.

De este modo, la generación de las cosas desde la visión goetheana sucede de manera espontánea y aleatoria. Como manifiesta, Diego Sánchez Meca “como unidades ficticias, estabilizadas tan sólo por la acción de nuestra facultad cognoscitiva, que las secciona en la continuidad del devenir”.¹⁷³ Por esta razón, no solo la investigación científica sino también la labor artística son los instrumentos más directos para el estudio de la naturaleza, porque son tentativas en alto grado estéticas debido a su rigurosa comprensión y penetración de la naturaleza. Como se ha hecho mención, los pintores o esculturistas, por mencionar un par de

¹⁷² Confróntese ampliamente en: Pelegrín, L. (2022). Sobre una referencia implícita a la distinción entre *Intellectus Archetypus* e *Intellectus Ectypus* en el parágrafo 14 de la *Crítica de la Razón Pura*. (U. D.-U. Leiden, Ed.) *Revista de Estudios Kantianos en Lengua Española*, 7(2), 342-359. doi:10.7203/REK.7.2.25548., p. 343-344.

¹⁷³ Meca, D. S. (2004). *El Nihilismo: Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. España: Síntesis., p.28

ejemplos, tienen la misión de agudizar en la medida de lo posible su sensibilidad para obtener un *dominio de forma* de la experiencia de los objetos a que se remiten.

No sólo es la reproducción reflejo del objeto en cuestión sino más primordialmente de la alta comprensión de las cosas y la *percepción de forma* que pervive en los más finos detalles. Morfológicamente podemos afirmar que la creación artística tiene como condicional dar testimonio del proceso de formación de un objeto, como si se tratara de una recopilación histórica de los muchos *antes* que antecedieron el camino de la forma. Se trata de lograr un rango máximo de comprensión para demostrar mediante la expresión artística o científica la transición de los órganos y los elementos que confluyen en una unidad.

Una de las oleadas más importantes de los estudios goetheanos ha asumido que la visión de Goethe se trata de un panteísmo cósmico como fuerza explicativa y fundamento ontológico. Sin embargo, Goethe al asumir que el pensamiento es un órgano de aprehensión como *Intellectus Ectypus* se puede suponer que solamente se trata de una concepción inmanente de las cosas, que consiste en “un juego, en todo caso, trágico, en el que lo negativo, sin embargo, el mal, forma parte del ritmo mismo de la ley de la metamorfosis por la que lo que es va dejando de ser para retornar en formas nuevas”.¹⁷⁴ Lo interesante de esta postura trágica consiste, no en la prevalencia del bien y del mal como dos fuerzas que prevalecen en el universo de modo dialéctico porque se estaría instaurando nuevamente un *modus operandi* de las causas finales, sino más puntualmente en dejar la puerta abierta a la espontánea generación de formas en el devenir, y principalmente para “dar cabida a la vida de la naturaleza y su dinámica metamórfica”.¹⁷⁵ Lo cual además de ser un supuesto escandaloso de frente a los sistemas epistemológicos de aquel momento, fue una tentativa que si bien tiene como único fin mostrar a la naturaleza sin más y en definitiva no hipostasiarle nada a la naturaleza.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 29

¹⁷⁵ *Loc. Cit.*

Goethe duda de toda explicación que subordine la eficiencia y actividad de los seres vivos al cumplimiento anónimo o metafísico de causas finales, pues considera que no es histórica la ley última que rige la transformación de los fenómenos, sino que ésta tiene lugar en el eje de un tiempo circular como constante presente que reúne en sí el pasado y futuro. Y estos son algunos de los motivos más fuertes de la intempestividad del pensamiento de Goethe.¹⁷⁶

Es importante señalar que la asistematicidad de la naturaleza es interpretada bajo la acción de dos fuerzas: centrífuga y centrípeta. Suponiendo que el universo asemeja el movimiento de un tornado giratorio en donde principalmente predominan dos fuerzas, una que impulsa perpetuamente desde el centro del remolino hacia el exterior, y la otra que tira desde el exterior hacia el centro del remolino: metafóricamente, la primera es la fuerza centrífuga y la segunda es la fuerza centrípeta. Goethe creía que la fuerza encargada de generar y producir el ser, es la fuerza centrífuga, mientras que la fuerza centrípeta al ser una fuerza de resistencia es quien origina la persistencia de los seres. Podemos asumir que la fuerza centrífuga representa el hilo de la vida, mientras que la fuerza centrípeta representa la duración y estadía de esta.

Al respecto de esta distinción, Diego Sánchez Meca propone que la fuerza centrífuga representa la posibilidad de generar seres, y que implica directamente la posibilidad de generar formas. La forma representa en la teoría goetheana el lapsus de vida o existencia de los seres (fuerza centrípeta). Existencia que, siguiendo el cuadro metamórfico, está vulnerable a persistir o a dispersarse en el latir perpetuo del impulso de formación; impulso que se traduce, según el caso, como extinción total o transformación hacia un nuevo ser desconocido. Dicho en otras palabras, un impulso de formación desbocado que se mueve de la muerte hacia la extinción total de un ser, o bien, de la muerte hacia la transformación de un nuevo ser.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 30.

Rudolf Steiner estaba convencido que el ser humano cuando se mantiene en constante lucha por ceñirse a lo auténtico de su vida, es una resistencia a las fuerzas implacables del destino que representan una lucha de adherencia al sentido más auténtico de la vida. Como se ha hecho mención, el pensamiento es un órgano de percepción porque la generación de la forma no puede manifestarse como algo aislado de la realidad. La forma en cuanto forma se debe a su adherencia a la experiencia sensible. La vida y la muerte son finalmente un instante en el rumiar eterno del devenir de generación y destrucción de la naturaleza. Miguel Salmerón también recupera esta idea trágica cuando expresa que “la auténtica realidad es el todo que no quiere dejar de ser todo, el todo del que el individuo sólo es modo y manifestación, en última instancia, perecedera. El único destino del individuo no es otro que consumirse en el todo y ser reemplazado por otra manifestación”.¹⁷⁷ Así se expresó Goethe ante Eckermann en una conversación del lunes 2 de mayo de 1824:

Cuando uno tiene setenta y cinco años —prosiguió el poeta en un tono sereno— es inevitable que de vez en vez se piense en la muerte. A mí esta idea me deja perfectamente tranquilo, pues abrigo en lo más profundo de mi alma la firme convicción de que nuestro espíritu es de una naturaleza completamente indestructible; algo semejante al Sol, que para nuestros ojos humanos es como si cada día se hundiese, cuando en realidad sigue resplandeciendo por los siglos de los siglos.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Salmerón, M. (1999). Goethe Filósofo. *Paideia: Revista de filosofía y didáctica filosófica*, 20(50), 441-450. Obtenido de https://www.uam.es/ss/Satellite/FilosofiaYLetras/en/1242658519488/1242658707186/persona/detallePDI/Salmeron_Infante_Miguel.htm. P.442,

¹⁷⁸ Eckermann, J. P. (2001). *Conversaciones con Goethe*. (J. B. Ferro, Trad.) D.F., México: UNAM. Obtenido de <https://ebiblioteca.org/lecturas/?/v/>, p. 108.

3. La vida como máxima expansión del ser.

En su época Goethe realizó inintencionalmente uno de los cuestionamientos más importantes que marcaría los nuevos valores para enfrentar la naciente época moderna. Su época consistía en una completa «turbulencia», como lo expone Eric Hobsbawm. Todo se movía en aquel viejo mundo. Esa turbulencia, dicho metafóricamente, sacó a flote un iceberg dentro de la interioridad humana, que marcaría los derroteros de un mundo distinto. Ese iceberg tiene que ver con el cuestionamiento directo sobre la vida y el destino humano. ¿Qué hacer con la vida misma? ¿En qué camino se debe encumbrar el destino individual? ¿Cuál es la relación del ser humano con el mundo? Las naves del progreso comenzaban su marcha, y al parecer el ser humano estaba pactando con su alma el precio de la modernidad. Como aquella escena entre Fausto y Mefistófeles en el gabinete de estudio. La tendencia principal se trataba de un alto progreso industrial y económico que ofrecía un vasto estado de integridad en todos los sentidos del ser humano. Con el trascurrir del tiempo, el resultado obtenido de esa tendencia progresista resultó en un mundo de paradojas y contradicciones, burocracias que terminaron por enredar a sus pueblos mismos.

Ante esto, Goethe reflexionaba que la nueva época estaba extraviando al ser humano en lo interno y externo respecto a su relación con la naturaleza. El ser humano desconocía su relación con el mundo y la naturaleza, así como también, desconocía el rumbo por el cual llevar a cabo el desarrollo de su vida. Por lo que ocuparse de la vida y el desarrollo espiritual del ser humano se convertía en una de las tareas de máxima importancia, y en los cuales había que ocupar los mayores empeños. El ser humano tendría que mirar en lo más inmediato de la vida, recuperar esa dimensión cotidiana, que usualmente ya no se le prestaba atención. Mirar y apreciar lo que la vida y las fuerzas del destino le otorgaban. De lograr un sentido de lucha que busque la realización personal por encima de todas las cosas, a pesar de las diversas condiciones de realidad que a cada cual le corresponden. Dado que la existencia es un vaivén de expansión y contracción, es decir, de fuerzas que impulsan la vida, o que según el caso la obstruyen interponiendo cualquier cosa de

obstáculos al azar, es necesario priorizar una concentración en lo más esencial de la vida.

Pierre Hadot ofrece una de las aportaciones más valiosas de la visión goetheana del siglo XX. Porque canaliza una de las arterias del pensamiento goetheano que atraviesa toda su obra.¹⁷⁹ Esta arteria trata del influjo del pensamiento clásico, de la gran escuela de la antigüedad. Goethe siempre estuvo deslumbrado de esa tradición del pensamiento que pone la vida como centro de toda atención, y que promueve el cuidado y la mejoría progresiva de la vida misma. Porque el desarrollo de una vida virtuosa es la tarea principal que todo ser humano debe tener en alta estima. A ojos de Goethe, la naciente época moderna representa un quiebre de forma, un olvido de los altos valores que representa vivir armoniosamente con la salud del constante presente. Goethe creía que la alta contemplación de lo natural representa una de las riquezas más elevadas que el ser humano puede acceder, más que acaudalar riquezas y vanaglorias que eran consignas propias de la nueva era moderna.

Goethe no fue filósofo en sentido estricto, siempre difirió de la apuesta teórica de los filósofos; prefirió aquellas tentativas que lejos de tener una amplia argumentación eran apuestas que incursionaban en lo práctico. R. Assens hace una trasfiguración polémica goetheana del presupuesto de Descartes: “Me muevo, luego existo, es el entimema en que se resume la filosofía de su genio dinámico”. Como manifiesta Hadot a lo largo de su obra: *No te olvides de vivir*, Goethe apuesta por ese método antiguo de aceptar y percibir la vida como lo más elevado, como esa posibilidad de transformar al ser humano desde su cotidianidad misma, desde la acción que puede emprende todos los días.

¹⁷⁹ Tenemos, pues, en resumen, que a los ocho años que el niño tendría entonces había hecho ya conocimiento de la Antigüedad clásica y el medievo germánico, adquirido dos amistades ilustres — Ovidio y Virgilio— y cursada pedagogía poética en el *Telémaco* y el *Robinsón Crusoe*. ¡Ah! Y dado la vuelta al mundo con lord Anson. Assens, Rafael Cansinos. *Goethe: una Biografía*. Ed. Luis Fernando Moreno Claros / Titivillus. Primera 1999. Madrid: El Club Diogenes Valdemar, 1944. PDF. <<https://tweet.monster/books/es/xyz/19/Goethe-una-biografia-Rafael-Cansinos-Assens.pdf>, p. 38.

Hadot expone tres ejercicios espirituales que recuperan el sentido práctico que Goethe enfatizó para el desarrollo de la vida humana. Ejercicios en alto grado prácticos que tienen la tentativa de extender el desarrollo no sólo espiritual, como se piensa comunmente al leer su obra, sino principalmente en desarrollar la sensibilidad humana, aquella que se encuentra en todas partes de su cuerpo y mente. Lo espiritual desde la visión goetheana no sólo abarca todo el mundo ideal, por enunciarlo de alguna manera, sino el desarrollo equilibrado con la sensibilidad humana. Para Goethe, el desarrollo espiritual es el progreso equilibrado de todas las capacidades humanas, que van desde la imaginación hasta la contemplación y estimulación corporal. Goethe fue un gran precursor que sostuvo que toda apuesta teórica tendría que ser una tentativa por ampliar nuestra relación con el mundo y la naturaleza. Si Goethe ha de ser filósofo será de aquellos que sostienen que la filosofía es más una forma de vida, en el sentido, por ejemplo, de Epicteto o Marco Aurelio. Se trata de que el ser humano tenga la fortaleza necesaria para luchar por la conquista de su existencia y la felicidad, de librarlo de las ataduras y artificios que lo atán del mundo banal, de la posibilidad de lograr una conciencia cósmica que sitúe a la naturaleza como lo más grande y elevado. Serrano expresa que Goethe apresado por la adversidad constantemente luchó para su autorealización. “Entonces y ahora llega igualmente a proclamar como el don superior de la vida el saberse vencer a sí mismo y afirmar la libertad interior y el dominio de la propia personalidad. ¡Qué homogeneidad tan admirable de ideas en medio de una existencia tan accidentada!”.¹⁸⁰

Cultivar la personalidad es la máxima labor de existencia del ser humano; ahí debe reunir todas sus fuerzas y naufragar a contra corriente si las condiciones no son favorables. La humanidad está condicionada a dirigir su propio destino.

El hombre, a diferencia del animal y de la planta, debe definir su ser y crear su mundo: un mundo que le permita realizar su naturaleza

¹⁸⁰ Serrano, U. G. (1900). *Goethe: Ensayos Críticos*. Madrid, España: Librería Internacional Frenández Villegas y C. Obtenido de <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000235651&page=1> .,p. 299.

[...] El hombre es el único entre todos los seres cuya vida se basa en una sola condición: la falta de condiciones, o sea, la libertad. Su única obligación consiste en ser libre. El hombre es libre. Por eso él debe elegir su ruta, debe definir su ser, debe crear su unidad y debe construir su mundo, un mundo humano que le permita vivir dignamente, es decir, vivir conforme a su dignidad humana. El hombre puede erigir con sus propias manos el altar de su gloria o puede fabricar las cadenas de su condenación.¹⁸¹

Goethe pretende que el ser humano voltee a ver «su propia vida», para lograr un alto conocimiento de sus condiciones individuales, de sus fortalezas y sus más grandes limitaciones, para que pueda lograr un alto nivel de autocomprensión y posibilite la aceptación de su lugar en el mundo. Lograr la aceptación de su propia interioridad que no se limite únicamente a un ciego individualismo, sino que lleve el alto gozo de su personalidad como parte de una extensa exterioridad: natural, social, cósmica.

¹⁸¹ Krebs, R. (1991). *La idea de personalidad en el pensamiento de Goethe*. En C. d. Públicos (Ed.), "Sobre la dignidad del hombre" (pág. 16). Chile: Centro de Estudios Públicos. Obtenido de <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1345/2260>., p. 241-242.

3.1. Vivenciar un constante presente.

Rosa Sala Rose expone de manera decidida que la vida y obra de Goethe forman un conjunto indisoluble que se desarrolla de forma dialéctica entre él y el mundo.¹⁸² Es una afirmación, que como se ha visto, tiene una doble dimensión porque recupera el hacer cotidiano de Goethe y recupera el significado que tuvo a sus adentros. Es verdad que, *Poesía y Verdad* es el inventario de anécdotas y hechos acaecidos en la vida de Goethe, pero también contiene el camino recorrido de su formación espiritual. Un espíritu que siempre quiso sumergirse en la naturaleza. Este sumergirse tiene que ver con la aceptación del ser de las cosas. Aceptación que lejos de ser un misticismo religioso, por parte de Goethe, desarrolla unos elaborados «ejercicios espirituales», como lo enuncia Pierre Hadot. “Se trata de actos del intelecto, o de la imaginación, o de la voluntad, caracterizados por su finalidad: gracias a ellos, el individuo se esfuerza en transformar su manera de ver el mundo, con el fin de transformarse a sí mismo”.¹⁸³

Ahora bien, toda transformación en la naturaleza es expansión y está en su conjunto implica formación vital. Caer en la cuenta de la existencia del ser de las cosas, desde la visión goetheana, es un acto de la conciencia, por medio de la cual el ser humano dirige el interés por lo natural, que abre la posibilidad para alcanzar una conciencia integradora del ser humano con lo natural -en el mejor de los casos-. Toda indagación por el ser de las cosas es una búsqueda por lo natural, por aquello más primordial de las cosas. La conciencia del ser de las cosas es fijar la mirada

¹⁸² Rosa Sala Rose contextualiza ampliamente el siguiente análisis filológico, en una conferencia sobre la vida y obra de Goethe: “la reconstrucción filológica de la correspondencia de Goethe se desarrolla en siete volúmenes, de los cuales se conservan doce mil cartas escritas por Goethe, y otras veinte mil dirigidas a él [...] Goethe no se agota en sus 148 volúmenes de obras completas que incluyen sus obras literarias, sus obras que se relacionan con las ciencias naturales y estéticas. Sino que además se conservan tres mil dibujos... que también nos dicen cosas de su vida, y además sus colecciones que también son documentos acerca de su persona.” **En:** Rose S. R., (2010, 26 de octubre). *Goethe y su Tiempo*. [Vídeo conferencia]. *Goethe: su vida, su obra, su tiempo*. Fundación Juan March, Madrid, España, En <https://canal.march.es/es/coleccion/goethe-su-tiempo-37016>

¹⁸³ Hadot, P. (2010). *No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. (M. C. Miquel, Trad.) Madrid, España: Siruela., p. 9.

sobre lo que acontece en el instante presente, en este momento que, si bien siempre está cambiando, exige la mayor audacia por parte de nuestro intelecto por descifrarlo, y de la conciencia exige esa fuerza por comprenderlo dentro de la vida. La concentración en el instante presente es la propuesta goetheana para depurar el espíritu de todas aquellas afecciones que afectan la expansión vital del ser humano. Sobre este cuadro, Pierre Hadot recuperando cuidadosamente el pensamiento de Goethe con la *Filosofía antigua* griega, desarrolla cuatro «ejercicios espirituales», de los cuales abordaremos los primeros dos en este apartado, que manifiestan de algún modo «el profundo amor de Goethe hacia la vida».

El primer ejercicio espiritual consiste en «la concentración del instante presente». Este ejercicio se encuentra simbolizado en la segunda parte de *Fausto* en el encuentro entre Helena de Troya y Fausto; éste último afectado con el afán tempestivo que le es característico, por conseguir lo más único y elevado de la existencia, ansía sin tregua, en este acto, gozar de la más elevada belleza, a la cual dispone toda su energía y motivo de vida. Intención que desde el primer *Fausto* ya había sido anhelada en la escena «cocina de bruja». Al respecto, Pierre Hadot apunta dos niveles de interpretación sobre este encuentro de Helena y Fausto. La primera interpretación tiene que ver con un sentido inmanente: el encuentro de Helena y Fausto como dos enamorados, que invadidos por sus impulsos afectivos se desean, olvidando por completo todo su contexto vivencial; su sola presencia les llena de gran júbilo y alto gozo, se inundan de felicidad que su espíritu parece estar por encima del espacio y el tiempo. La segunda interpretación, con sentido trascendental, propone que el encuentro entre Helena y Fausto es un encuentro simbólico que se puede pensar históricamente como el choque de dos épocas, y filosóficamente como el tropiezo del hombre con su destino. “Es entonces cuando se produce el encuentro extraordinario entre Fausto, que si bien aparece bajo la forma de un caballero de la Edad Media es, de hecho, la figura del hombre moderno, y Helena, quien, a pesar de ser evocada bajo los rasgos de la heroína de guerra de

Troya, es, de hecho, la figura de la Belleza antigua y, finalmente, de la Belleza de la Naturaleza”.¹⁸⁴

La aparición del amor entre Helena y Fausto, ya trascendida esa etapa de enamoramiento y alborozo que se sugiere por ejemplo en la primera interpretación, es la plena disposición, por parte de Fausto, a aceptar esa belleza que emana Helena, símbolo -en términos de Hadot- de la «Belleza de la naturaleza». Fausto quiere sumergirse en la Naturaleza, pero es necesario despojarse de cualquier artilugio en las espaldas, y no estar a la deriva del futuro. Lo más valioso, como se demuestra en esta escena, es aprender de lo más próximo alrededor, porque la felicidad siempre se manifiesta en un invariable presente. El ser humano debe poner sus más grandes expectativas en el instante presente, y hacer surgir de ahí su bien máspreciado. Este fragmento de la conversación entre Helena y Fausto expresa esta preocupación goetheana por aferrarse al presente, esa proximidad que sólo en Helena puede encontrar:

Helena. - Dime, pues: ¿cómo hablaría yo de un modo tan bello?

Fausto. - Es muy fácil; esto debe salir del corazón.

Quando el pecho llena ardiente pasión,

Busca ansiosa el alma...

Helena. - *Amante corazón*

Fausto. - *No le turba el más allá, tan sólo ve el presente...*

Helena. - *... que es la felicidad.*

Fausto. - *De este bien supremo, logro y garantía, ¿Quién de ello responde?*

Helena. - *Mi mano lo fía.*¹⁸⁵

Este encuentro simbólico recupera, según Pierre Hadot, uno de los puentes más importantes que unen a Goethe con la Filosofía antigua. Goethe prioriza el instante presente como momento clave para la formación de la vida; según la cual,

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 17.

¹⁸⁵ Goethe, J. W. (2011). *Fausto*. (F. Ayala, Ed., & J. R. Borrell, Trad.) España: Alianza Editorial., p. 397-398.

“para Goethe esa era precisamente la característica de la vida y del arte antiguo: saber vivir en el presente, conocer lo que llamaba, como veremos, «la salud del momento»”.¹⁸⁶ De acuerdo al capítulo anterior, «La salud del momento» está relacionada con esa disposición por contemplar lo natural, de fijar la mirada en toda esa exteriorización de las cosas.

Goethe creía firmemente que la amplia naturaleza tiene la posibilidad de apaciguar el espíritu del ser humano, de reencausarlo en lo auténtico de la vida, de servir de instructora para hallar lo fundamental natural, y encontrarse nuevamente a sí mismo. Al propósito de esta cuestión, Goethe utiliza el termino alemán *Gegenwart* (presente/presencia), que contiene una doble connotación: 1. Como presente, que refiere a esa constante actualización temporal, y 2. Como presencia, que implica esa realidad espacial de las cosas. La realidad tiene que comprenderse, entonces, desde estas dos connotaciones, aquello que ante la mirada permanece constantemente, y que se diferencia de aquello que en algún punto ha cesado, es decir, que ya no está presente. Tener esa aguda mirada con la realidad dotara nuestro intelecto para distinguir un sinfín de cosas que en este momento tienen participación más no presente. Esta es la clave goetheana de la «concentración del presente», el ser humano no debe dotarse de altos ideales, pues, producirían afecciones que interfieren con el propio desarrollo vital. Los ideales al no ser concretados en la realidad se muestran inaccesibles, y por consecuencia generan un desprestigio de la realidad, en general provocan repulsión y extravío del propósito de la vida. Goethe como un amante total de la vida, rechazará enérgicamente estas consignas tan habituales del Romanticismo. “A ojos de Goethe, el gran peligro que amenaza al hombre es el de no poder elevarse por encima de lo trivial y de la banalidad”.¹⁸⁷ Elevarse por encima de la futilidad es luchar por algún objetivo según el cual el ser humano se autoimpone como norma de vida; la lucha reside en aceptar las condiciones del presente sin rehuir a los propios objetivos.

¹⁸⁶ Hadot, P. (2010). *Ibíd.*, p. 20.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 21.

Este ejercicio espiritual consta en tomar conciencia del presente (*Gegenwart*), que implica apreciar desde todos los ángulos la realidad que se nos ofrece en la experiencia, para obtener de ello la mayor riqueza. Para Goethe, todo instante es valioso, y es importante distinguir lo ideal como fin impuesto entre lo trivial. Tomar la mayor atención en cada momento es dar apertura al ensanchamiento de conciencia, y en consecuencia desarrollar una capacidad de discernimiento sobre el auténtico valor de las cosas. En este punto, Hadot relaciona esta cuestión de la toma de conciencia del presente con el *Kairós* («instante que se impone») del arte antiguo, al propósito sobre la escultura de «la tumba de la bailarina» y «Laocoonte» en una carta de Goethe a Sickler. Hadot expone ampliamente que el arte antiguo se centraba en fijar rigurosamente la mirada en el presente, porque ahí reside la base de todo acontecimiento. Y en Goethe adquiere una intención que “ya no se trata solamente de la percepción del momento decisivo y del instante presente, es también un sentido profundo del valor de la vida, de la «presencia» viva de los seres y de las cosas, una mirada poética que sabe aprehender el ideal de la simple realidad”.¹⁸⁸ Actualmente, la toma de conciencia está deteriorada. La presencia real de los seres pasa desapercibida: las personas, los objetos, incluso la propia presencia; todo es trivial, fútil, sin interés, con poca definición. La presencia no basta, no tiene mayor provecho; el interés se pone en altos ideales irreconciliables. La modernidad es la época de la expectativa, de miras altas y lejanas, de un narcisismo irreconocible. Goethe avistó esta sequía de lo moderno, de la enfermedad que más afecta a la vida. La intención es sencilla, motivar la reflexión en el ser humano para discernir su puesto en el mundo. Incentivar esa actitud es dar la pauta para “una voluntad filosófica consciente, y deliberada de adaptarse a la realidad tal y como se presenta”.¹⁸⁹ Conferir el interés por lo más próximo, lo cotidiano, la presencia es, entonces, apertura al ejercicio filosófico, que estimula a hallar el sentido de las cosas. La «concentración del presente» tiene su base en toda una tradición antigua, y fue confirmada en la labor científica de Goethe. Ejercer la labor científica en función de un enfoque que aísla

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 23.

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 30.

la realidad por un único fragmento tergiversa toda la visión de conjunto de las cosas permitiendo, según el caso, un desarrollo contractivo; en sentido moral, la apertura del presente es de algún modo concientizar la responsabilidad propia y con el mundo, es reconocer la propia casa dónde se mora.

El termino alemán *Gegenwart* en su sentido más próximo de manifestación o aparición, puede ser referido también como el «ser ahí» que yace ante la conciencia. Toda manifestación es comparecencia: «ser ahí» (*Dasein*). La conciencia del «ser ahí» (*Dasein*) es conciencia de la presencia en tanto *Augenblick* (instante presente). Instante inagotable y valioso que está conectado con los muchos antes y después de todo acontecer. Toda conciencia del presente es solamente «conciencia viva», y el grado de «conciencia viva» es, de algún modo, el grado de la responsabilidad del presente -como veremos más adelante. La clave goetheana del instante presente yace en la posibilidad de la conciencia del presente.¹⁹⁰ Bajo este cuadro, Pierre Hadot recupera dos usos del instante presente (*Augenblick*) en esta propuesta goetheana: el instante excepcional y el instante cotidiano (que en lo particular denominamos *instante crítico* que tiene que ver con el segundo ejercicio espiritual). El primero es un momento en el cual el ser humano alcanza un momento de felicidad, de «éxtasis inexpressable», por ejemplo: el encuentro entre Helena y Fausto un encuentro de dos enamorados, momento dónde se abandonan en la experiencia intensamente. El segundo uso, dónde por medio de la conciencia, toma ampliamente significación el momento excepcional, “pero puede tomar conciencia de toda su riqueza, de toda su significación, vivirlo intensamente, interiorizarlo, comprometerse totalmente con él, asumirlo por medio de una donación voluntaria de sí mismo”. El instante presente acaece como experiencia y como conciencia en continua convivencia. Goethe se expresa así de estos aspectos en *Diván de Occidente y Oriente* (traducción de Pierre Hadot): “Grande es el gozo de ser ahí.

¹⁹⁰ Más al respecto, puede leerse ampliamente en el apartado 7. *Presente, Instante, Ser ahí de Goethe.*, Hadot, P. (2010). *Ibíd.*, p. 40-50.

(*Freude des Daseins*). Más grande aún el gozo que se experimenta en la experiencia misma. (*Freude am Dasein*)”.¹⁹¹

La cuestión que prevalece, a lo largo de la obra de Goethe al respecto de la filosofía antigua, es el cuidado de la salud del momento. Salud -objetó Goethe- que la modernidad había perdido en aras de un ideal inalcanzable. El ser humano tiene que adoptar como norma de vida esta concentración del presente, que representa al estilo antiguo una «sabiduría de niño». Actitud que a ojos de Goethe representa ese amor desinteresado por la vida, esa “disposición de acogida, de aceptación, de consentimiento con respecto al ser-en-el-mundo, que se vive en el instante... una disposición espontánea a vivir en el presente y a acogerlo con alegría sin reflexionar, sin intentar comprender. Como dice Goethe: «Después de todo, al niño le gusta el pastel aun sin saber la existencia del pastelero, y al gorrión la cereza, sin que por eso se pare a pensar en cómo habrá crecido»”.¹⁹² El instante presente es, en suma, símbolo del ser; y el ser humano debe promover esa apertura del instante presente pues es la entrada, a lo que Goethe llamó, belleza del ser. Disposición constante al instante presente es disposición al *Dasein* (*Ser ahí*), que siempre será apertura a la belleza del ser.

Una vez asentada la primera clave goetheana de apertura al mundo del ser ahí (*Dasein*), se abre paso el segundo ejercicio espiritual como consolidación de la concentración del instante presente. Aunque es preciso insistir que este ejercicio espiritual da pauta para reflexionar distintas temáticas filosóficas, como demuestra el magistral análisis que realiza Pierre Hadot, nos centraremos solamente a la propuesta más esencial del pensamiento goetheano: la posibilidad de una conciencia de comunión del ser humano con la Naturaleza. El segundo ejercicio espiritual trata sobre «la mirada desde lo alto y el viaje cósmico». Este consiste, desde una primera aproximación, en conseguir una elevación por medio del intelecto o del espíritu a una visión de conjunto de la realidad, que brinde un conocimiento que fortalezca la conciencia y la vida. Por ejemplo, su morfología es

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 41.

¹⁹² *Ibíd.*, p. 46.

una propuesta que tiene por cometido retomar la importancia de los seres vivos de acuerdo a su contexto vital, recuperando los antecedentes del pasado, para de algún modo contemplar su porvenir; esta propuesta consiste en mirar simbólicamente, desde una compleja red de elementos y acontecimientos, un fenómeno de manera global. Este segundo ejercicio espiritual tiene que ver precisamente con la objetivación del instante presente en la conciencia. Objetivación, que como se ha visto en el capítulo anterior, está en función del intelecto.

Pierre Hadot conecta «la mirada desde lo alto» con la filosofía antigua, contextualizando dos aplicaciones dentro de esta tradición: como acción estratégica humana y como ejercicio reflexivo. Por la primera, desde tiempos inmemoriales, el ser humano ha buscado dentro del globo terráqueo las elevaciones más altas en el relieve natural: por ejemplo, para vigilar la entrada de enemigos a sus tierras, para establecer puntos estratégicos de control de territorios, para tener una mejor visión de pastoreo, tácticas marítimas, en fin, como necesidad crucial para lograr un óptimo dominio en el desarrollo de sus actividades vitales; incluso, desde la amplia literatura antigua se encuentra esta acción bajo esta misma idea de un punto elevado que permite un mejor conocimiento de las cosas. “En los poemas homéricos a menudo se trata de la atalaya (*skopíé*), que permite observar a lo lejos”.¹⁹³ Hadot acentúa esta importancia que tuvo en la antigüedad, pues, no acepta la teoría de Blumenberg en relación a la postura psicológica histórica de Jakob Burckhardt, que propone que la llamada «mirada desde lo alto» es una cuestión tabú, pues, lejos de producir algún beneficio ocasiona inhibición del hombre resultante de su estancia natural del hombre, estancia que va de la mirada de la tierra al cielo haciendo de la «mirada desde lo alto» una cuestión de agonía y extravió espiritual del ser humano.

Hadot no niega esta variación de esta «mirada desde lo alto». Sin embargo, lo interesante de esta primera aplicación reside precisamente en identificar que desde tiempos inmemoriales el ser humano ha otorgado una alta importancia a la

¹⁹³ *Ibíd.*, p. 53.

noción de *abajo* y *arriba*, que se convierten en categorías o puntos cardinales, que el ser humano utiliza para su uso y desarrollo vital; perspectiva de estudio que sería imposible -agrega Hadot- bajo la propuesta de Blumenberg y Burckhardt. Siguiendo este cuadro, la segunda aplicación, que se funda en la primera perspectiva, consiste en elevar el intelecto para representarse las cosas simbólicamente desde una visión superior. Goethe creía firmemente que, tanto el científico como el poeta, deben adoptar en sus investigaciones esta visión. Pues es la garantía de generar un conocimiento imparcial del mundo, y más puntualmente como autoconocimiento de sí. Ahí reside en general la importancia de la segunda aplicación, que desde el periodo antiguo se otorgaba a la mirada desde lo alto como ese ejercicio filosófico, capaz de hacer un recorrido objetivo de los fenómenos. “Para los filósofos antiguos, la mirada desde lo alto es un ejercicio de la imaginación por medio del cual nos representamos que vemos las cosas desde un punto de vista elevado que se alcanza elevándose de la tierra, a menudo gracias a un vuelo del espíritu a través del cosmos”.¹⁹⁴

Hay dos corrientes del pensamiento que Hadot utiliza para contextualizar este segundo ejercicio espiritual: el pensamiento de tradición epicúrea y el pensamiento de tradición estoica. Este ejercicio que se considera de profunda reflexión en ambas corrientes del pensamiento, intenta fundar una conciencia de integración a la totalidad del cosmos; totalidad que representa, según parece, la marcha del universo que brinda serenidad al temple humano. En ambas corrientes, la mirada desde lo alto es un ejercicio de elevación que promueve una liberación del espíritu, una forma de superar las dificultades humanas al propósito, generalmente, de las «enfermedades del alma». Para Cicerón, al propósito de la tradición estoica, “este ejercicio consiste en imaginar la visión del cielo, de los astros, de la tierra, que se puede tener desde lo alto de la Vía Láctea [...] En una experiencia así el individuo se esfuerza por volver a situarse en el Todo; podría decirse que se trata de física vivida, interiorizada”.¹⁹⁵

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 57.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p. 58.

En este sentido, el propósito de esta elevación espiritual consiste en alcanzar un sentido de unificación con el cosmos, es decir, sentirse como miembro de un devenir universal, devenir que es accesible en cada parte del mundo, en todas sus manifestaciones; la puerta para iniciar con este ejercicio liberador yace en lo finito, en lo más próximo del mundo: una finitud inagotable; la mirada mira la infinitud profundizando en el mundo finito. Ahora bien, la mirada desde lo alto dentro de la tradición epicúrea tiene una connotación distinta referente al modo de concebir el vínculo con lo infinito; a diferencia del estoicismo, el universo es en sí mismo infinito, “el mundo que vemos no es para ellos más que uno de los mundos que se extienden en el espacio infinito y el tiempo infinito”.¹⁹⁶ El ejercicio de la mirada de lo alto en esta tradición consistiría en imaginar el universo en su gran inmensidad que se extiende de manera inacabada. La importancia brindada, en ambas tradiciones, a elevarse mediante el intelecto por encima de las cosas consta en que es un ejercicio digno solamente de dioses, una manera omnicomprensiva de mirar las cosas que sólo los dioses ejercen; de esta manera, esta actividad produce para el ser humano una mirada parcial, por lo que es una cuestión conquistable solamente por el arduo trabajo del espíritu.

En ambas posturas, sin entrar en extensos detalles sobre su desarrollo específico, comparten un suelo común, a saber, que en ambas posturas se trata de “una especie de práctica, de ejercicios de la física, en la medida en que, con ayuda de los conocimientos físicos, el individuo se sitúa así mismo como parte del Todo del mundo o del infinito de los mundos. Esta visión procura al filósofo la alegría y la paz del alma”.¹⁹⁷ Goethe estuvo convencido, desde esta tradición antigua, que la importancia de esta capacidad de depurar el espíritu hace posible una reflexión en torno a una crítica de las pasiones humanas que obstruyen la mirada de lo auténtico de la vida. “Este esfuerzo por divisar la tierra desde lo alto permite por tanto contemplar la totalidad de la realidad humana, bajo todos sus aspectos geográficos, sociales, como una especie de hormigueo anónimos, y volver a situarla en la

¹⁹⁶ *Ibíd.*, p. 58.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, p. 59.

inmensidad cósmica. Vistas desde la perspectiva de la naturaleza universal, las cosas que no dependen de nosotros, las cosas que los estoicos llaman «indiferentes», por ejemplo, la salud, la gloria, la riqueza, la muerte, son restablecidas a sus verdaderas proporciones.”¹⁹⁸

El ejercicio de contemplación propone un regreso, una vuelta al seno de la Naturaleza, a «la salud del momento». Esta es una constatación dentro de la obra de Goethe desarrollada en algunos personajes literarios, que intentan de algún modo replantear la representación obtenida de su manera de vivir, una actitud por mantenerse reflexivamente por encima de los acontecimientos de la realidad para conseguir una mirada única que permita imaginar el curso de la vida. Biográficamente, la vida de Goethe desde su cotidianidad está llena de inmersiones y ascensos en los bosques germanos e italianos. Como se ha referido en el capítulo I de esta investigación, la probabilidad de que Goethe haya contemplado tierras originarias donde el ser humano aún no había llegado es alta, y en basto grado significativa. Las diferentes inmersiones y ascensos tuvieron en Goethe un valor incalculable, pues significaron actividades estratégicas donde Goethe parecía retomar impulsos y replantear el curso de su vida. No es casual dentro de la biografía goetheana encontrar anécdotas sobre internamientos en la naturaleza como antecámaras de los cambios importantes de su vida. Si cada instante interviene en el desarrollo vital del ser humano, entonces, cada instante es clave para visualizar el porvenir. Todo ser humano debe procurar de algún modo la contemplación de la naturaleza, para llevar a cabo simbólicamente esa mirada desde lo alto, que permita mediante la reflexión reencausar los propósitos de vida.

La mirada desde lo alto es un ejercicio ciertamente en primera persona; no hay nada ni nadie más que el individuo mismo para efectuar este ejercicio, es el arduo trabajo de reflexión la garantía para elevar el intelecto. El problema no es caer en la cuenta -como manifiesta Marco Aurelio- de lo «ridículo del mundo artificial», de la «risoria pequeñez de la obra humana ante el cosmos» referente al ser humano,

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 61.

sino en lograr la fortaleza para sobreponerse a toda esa adversidad. Hay otra metáfora presente en la obra goetheana que hace referencia a esta elevación del espíritu y que tiene que ver con la idea de volar. Durante mucho tiempo, el ser humano ha fantaseado con la idea de elevarse por el cielo como las aves, de poseer esa capacidad de controlar su propio peso a voluntad permitiéndole flotar como los pájaros. Esta acción está dotada de un alto significado en sentido simbólico, pues tener una perspectiva desde esas alturas, es decir, desde ese lugar que era impensable llegar físicamente, era obtener una mirada que podía mirar hacia todas partes, una mirada que solamente los dioses pueden ejercer.

La acción de volar se apodera tanto de la imaginación que llegó a representar la labor poética en general, y esta labor manifiesta un acto de liberación del ser humano. Liberación, en sentido de la filosofía antigua, que tiene que ver con la depuración de las pasiones humanas que entorpecen una mirada omnicompreensiva de la vida. La poesía tiene la capacidad de expresar este vuelo del espíritu, y es también un medio de sensibilización del ser humano en sentido formativo. Goethe, expresaba a Eckermann, podía representarse el calor de la batalla o el candor de Helena, al propósito de sus inmersiones en las poesías homéricas. Con respecto a esto, Hadot contextualiza el primer vuelo del hombre con el globo aerostático de los hermanos Montgolfier el 5 de junio del 1783. Antecedente que hizo de lo que fue meramente fantasía una acción realizable. A pesar que para Goethe no fue posible un viaje de tal magnitud, cobró un valor incalculable para su idea de la mirada desde lo alto, de esa mirada de águila que mira todo el horizonte. Finalmente, este segundo ejercicio trae a escena esa capacidad del arte y la poesía de sensibilizar al ser humano, es decir, como método para expandir el tacto humano de la realidad, propuesta que desde Herder ya se había manifestado. En la poesía titulada *Genio que planea por encima de la esfera terrestre*, recuperado por Hadot, Goethe manifiesta lo siguiente:

Entre lo alto y lo bajo,
Planeo para mirar con alegría,
Me complazco en la multitud de colores,

me regocijo en el azur,
Y cuando, durante el día, lo lejano
de las montañas azules me atrae apasionadamente,
y cuando por la noche, la sobreabundancia de los astros
flamea, esplendida, por encima de mí,
todos los días, todas las noches. Alabo así la suerte del hombre.
Si se piensa siempre en lo que es Justo,
tendrá siempre belleza y grandeza.¹⁹⁹

Goethe tenía una alta expectativa del poder sanador de la naturaleza en el ser humano. Un poder con la fuerza necesaria para suscitar una conciencia de integración con el universo, una conciencia con un alto nivel de extrañamiento y asombro. Hay un desdoblamiento distintivo de la mirada desde lo alto en Goethe que cabe traer a cuenta, a saber, que este ejercicio de elevación puede incitar una conciencia en sentido moral. Es cierto que, la representación de la realidad en un estrato superior, como se hace en la sabiduría antigua, plantea un apartamiento en general de la obra humana, un intento por dejar atrás lo superficial de los hombres; en Goethe, el esplendor de cosmos en cualquiera de sus direcciones puede suscitar al ser humano a encausarse en el camino del deber y la acción moral. La consigna goetheana no está dirigida a menospreciar la obra humana sino a forjar una mirada que esté al servicio de la humanidad. La conciencia cósmica, aquella asequible mediante la profunda contemplación de la naturaleza, puede inspirar a buenos actos en el ser humano. Una conciencia que se inspira en el esplendor del mundo es una conciencia que intima con la vida. Con respecto a esto, Hadot retoma oportunamente la vinculación que realiza Erich Trunz con las palabras de Kant en la *Crítica del Juicio*: “«Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto siempre nuevos y crecientes [...]; el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí». Para Goethe, conciencia cósmica y conciencia moral están íntimamente ligadas, ya que el espectáculo de las leyes de la naturaleza invita al alma a encontrar en sí misma el deber de la acción al servicio del prójimo”.²⁰⁰ Si bien es una vinculación bastante

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 76.

²⁰⁰ *Ibíd.*, p. 81

debatible, viene a figurar atinadamente esta concomitancia del ser humano con su proceder. La apuesta goetheana parece resonar en el poema de Nietzsche *Reglas de vida*:

¡Para vivir voluntariamente la vida
¡Hay que mantenerse por encima de ella!
¡Así pues, aprende a elevarte!
Así, ¡aprende a mirar hacia abajo!
¡no te quedes al ras del suelo,
¡No subas demasiado alto!
¡el mundo será para ti más bello,
sí de reojo lo miras!²⁰¹

A diferencia de sus contemporáneos, Goethe fue más breve y sencillo, en cuánto a que, el esplendor del ser humano, es decir, el mayor estado de perfección, siempre ha estado justamente en la palma de su mano, en toda la instrumentalización de percepción que implica su sensibilidad; no está en ningún elevado estrato ideal, ni mucho menos en acaudalar bienes, basta la sana y atenta mirada sobre el mundo para encontrar el sumo bien. Basta con procurar momentos excepcionales para cultivar la conciencia, para ejercitar el espíritu, y dar apertura a la belleza, a la percepción de lo sublime que emana del cosmos. El puesto del ser humano en el cosmos consta entonces del juego incesante entre instante presente (*Augenblick*) y cuerpo. No hay más que cuerpo para la vivencia del presente. La vivencia penetra lo terrenal, pero de manera elevada. Finalmente, la vida es justo ese punto intermedio entre lo terrenal y lo elevado, un punto medio que siempre reflexiona sobre la vida.

Ya tenemos bastantes *Memento mori*, Prefiero no volver a decirlos.

¡Por qué debería en el vuelo de la vida! ¡Torturante con el límite!

Por eso, como un viejo barbudo, docendo, te recomiendo,

Querido amigo, según la manera que es tuya. Sin más, *viviere memento*.²⁰²

²⁰¹ *Ibid.*, p. 80-81.

²⁰² *Ibid.*, p. 82.

3.2. La Esperanza una fuerza vital.

Goethe creyó que una de las virtudes más vigorosas del ser humano está en su sentido de la Esperanza, una virtud que en cierto grado tiene raíces y cualidades instintivas. El ser humano puede internarse en el precipicio más profundo de la existencia, cuando la vida lejos de tener un floreciente significado parece estar a contra corriente; no obstante, el ser humano posee una fuerza interna que incita a la lucha y a la subsistencia; es un impulso primigenio que recorre toda forma de vida, y siempre está empujando hacia adelante, hasta la conclusión de esta. Este impulso primigenio -expresa Goethe- es el sentido de la Esperanza, un poder que empuja desde lo más hondo del ser humano. La esperanza es un impulso primigenio que no sólo posee un alto contenido ideal, sino es una cuestión realizable y conquistable, convirtiéndose en una de las mayores capacidades del ser humano. El tercer ejercicio espiritual, señalado por Pierre Hadot, gira en torno de la Esperanza como capacidad del ser humano, como posibilidad del encumbramiento del ser humano dentro del azar y la necesidad intrínseca de la existencia, como una actitud revolucionaria frente a la vida.

Goethe escribió el poema: las *Urworte: Orphisch* (Palabras Primigenias: Órficas),

Daimon: Demonio.

El día que al mundo te vino a dar,
conforme a la posición del sol ofreciéndose favorable a los planetas,
enseguida y sin detenerte nunca, creciste
conforme a aquella ley que te hizo nacer.
Así has de ser, ¡de ti mismo no puedes escapar!
Ya sibilas y profetas lo pronunciaron una vez.
Y no hay tiempo ni poder que disgregue
la fortuna acuñada que, viva, se desarrolle.

Tyche: Fortuna

Este límite riguroso, sin embargo, lo envuelve con diligencia
un ser cambiante que camina con nosotros y en torno a nosotros.
No te quedes solo, es en contacto con otros como te formas,
puede ser que no actúes de modo distinto a los demás;
en el curso de la vida, esto cae ora en un sentido, ora en el sentido contrario,

es un juego fútil y la pasamos en juegos fútiles.
Ya en silencio se ha completado el círculo de los años
y la lámpara espera siempre la llama que la haría brillar.

Eros: Amor

¡Pero esta llama no deja de acudir!
Se precipita desde lo alto del cielo
hacia el cual antaño, saliendo del antiguo Caos, se había lanzado.
Se acerca planeando sobre sus alas aéreas,
Girando alrededor de las frentes y de los corazones,
a lo largo de un día de primavera.
Parece huir, pero ya vuelve,
y entonces, ¡que felicidad en el sufrimiento, tanta dulzura, tanta angustia!
Es cierto que muchos corazones se disuelven en lo general,
¡pero lo más noble se aboca a lo Único!

Ananké: Necesidad

Y así una vez ocurre tal y como los astros lo han querido:
Determinación y ley; y toda voluntad
no es un querer más que porque justamente debíamos quererlo,
y ante esta voluntad a nuestro libre albedrío no le queda más que callar,
Lo más caro a nosotros es duramente expulsado de nuestro corazón,
Al duro «hay que» se doblegan voluntad y capricho;
así, finalmente no somos libres más que en apariencia, pues con los años,
¡nos hacemos más estrechos que al comienzo de la vida!

Elpís: Esperanza

Y sin embargo este límite, esta barrera de bronce,
aquella puerta pertinaz, ¡he aquí que saltan los cerrojos!
¡Fue tan vieja como las rocas viejas!
Un ser emprende el vuelo, libre de toda pesadez y de toda coacción,
Por encima del cielo raso, de la neblina,
De los torbellinos de lluvia,
Nos transporta hacia las alturas, dándonos alas.
¡La conocéis bien! ¡Vuela en todos los sentidos a través de todos los espacios!
¡Un aleteo! Y lejos, por detrás de nosotros, ¡lo eones!.²⁰³

²⁰³ Hadot, P. (2010). *No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. (M. C. Miquel, Trad.) Madrid, España: Siruela. p. 91-92.

El poema *Palabras Primigenias Órficas* es una composición que parece referir la orientación decisiva del pensamiento Goetheano referente a sus postulados éticos y morales, es una composición con una fuerte resonancia del pensamiento antiguo de occidente. Como apunta K. Borinski, está inserto no como ejercicio religioso, sino como género literario que se inspira en una gran cantidad de documentos mitológicos. Los textos de Macrobio fueron en gran parte la fuente de la inspiración para la elaboración de esta poesía goetheana.²⁰⁴ Según esto, para Goethe hay cuatro potencias ineludibles que atraviesan la existencia humana: *Daimon*, *Tyche*, *Eros* y *Ananké*. Cuatro potencias de la existencia a las que queda sujeto el ser humano, y que de algún modo representan la idea del destino en la obra goetheana. Sin embargo, hay una quinta potencia que es propia del ser humano, y capacidad clave para el desarrollo de su vida; esta quinta potencia está basada en la diosa *Elpís*, símbolo de la Esperanza, de la posibilidad en encumbramiento humano en la existencia, capacidad que contiene una de las mayores tareas del ser humano.

Sobre la primera potencia que aparece en el poema las *Urworte: Orphisch* (Palabras Primigenias Órficas), el *Daimon* (*δαίμων*) es un término que se inscribe en la mitología griega, cuya connotación ha adquirido diferentes significados que varían según el uso de cada tradición. Por ejemplo: el *aedo* (poeta épico) Homero utilizó el término *Daimon* (*δαίμων*) para hacer referencia a una divinidad indeterminada, que rige o interviene en la interioridad de los seres humanos; es decir, una divinidad que es capaz de inmiscuirse en el espíritu humano, y por ende intervenir o definir sus acciones. La interioridad es *Daimon*, o bien, consecuencia de éste. Por otro lado, desde la tradición platónica el *Daimon* (*δαίμων*) expresa la idea de un ser acompañante del hombre en el transcurrir de su vida, es un guía espiritual que interviene en el proceder del hombre en sentido moral; también, está la creencia

²⁰⁴ Pierre Hadot ofrece un amplio estudio sobre la interpretación del poema *Urworte: Orphisch* de Goethe, del cual tomaremos como referencia para el presente apartado, para recuperar algunas consideraciones filológicas realizadas por K. Borinski, al respecto de la publicación del Filólogo y arqueólogo F.G. Welcker en su escrito *Zoega's Abhandlungen* de 1817, el cuál fue inspiración decisiva de Goethe. Hadot, P. (2010)., *Ibid.*, p. 93-98.

que el *Daimon* define el sitio dónde el alma sería juzgada al momento de perecer del hombre. Al respecto expresa Pierre Hadot:

Hay que reconocer, de hecho, que de Platón a Marco Aurelio el *Daimon* aparecerá como una realidad que es a la vez nosotros mismos y que nos trasciende, que nos escoge o que escogemos nosotros. A menudo, se concibe como una suerte de ángel de la guarda, pero que personifica en cierto sentido el destino del individuo.²⁰⁵

El *Daimon* representa el designio personal de cada ser humano, esas cualidades interiores intransferibles de cada ser humano. Frecuentemente, en la tradición antigua se relaciona la idea del *Daimon* como designio interior y la idea de *Tyche* como el designio de lo exterior, es decir, todo aquello que ya no es propio de la individualidad. Ahora bien, *Tyche* (*Τύχη Τύκῃ*) es una diosa de la mitología griega que representa la idea del destino, no sólo a nivel individual sino en sentido general; se atribuía como la suerte que deparaba a cualquier individuo en el devenir de sus días, o la suerte de un pueblo en algún acontecimiento determinante.

Tyche es una deidad que simboliza el azar, que puede producir de algún modo el sumo bien (fortuna) de algún pueblo, o bien su desgracia. Antiguamente, se solía vincular *Tyche* y *Daimon* como dos variantes, aunque con funciones distintas de la idea del destino. La individualidad pensada como *Daimon* se puede considerar como aquello primigenio y distintivo de cada ser humano, como ese modo de ser que es inherente a cada ser humano hasta el momento de su muerte; por otro lado, la *Tyche* tiene que ver con las condiciones externas en que nace la individualidad (*Daimon*), que son al mismo tiempo las circunstancias otorgadas para su desenvolvimiento. *Tyche* es para el *Daimon* el camino de su fortuna o bien de su desgracia. Expresa Proclo: «el *Daimon* lleva a término el contrato del alma con el Todo; la *Tyche* a la inversa, el contrato del Todo con el alma».²⁰⁶ Es importante mencionar que la *Tyche* se asociaba comúnmente con el pronóstico astrológico. Los astros y las estrellas muestran de modo simbólico la suerte o el destino que depara

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 93.

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 94

a cada ser humano, y al cual debe ceñirse. Goethe inicia su máxima obra autobiográfica recuperando esa lectura astrológica visto por su partera al momento de su nacimiento.

Por otra parte, *Ananké* (Ἀνάγκη) es una divinidad mayor que representa la idea de la Necesidad (*Necessitas*). Es una fuerza que impregna todos los rincones del cosmos, con la misma fuerza que *Chronos*, un condicionamiento que actúa tanto en los seres humanos, los dioses y el universo. La necesidad (*Necessitas*) es la inevitabilidad del devenir de las cosas, de la ineludible presencia del destino de los seres humanos y dioses. *Ananké*, podemos afirmar, es la simbolización de la inevitabilidad del destino a nivel cosmológico y del ser humano. Se considera madre de las tres *Moiras* (personificaciones del destino) que deciden el devenir vital de los seres humanos y los dioses. Las *Moiras* son *Cloto*, *Láquesis* y *Átropos*. *Cloto* es la tejedora de la vida, quién se encarga del comienzo de toda existencia; *Láquesis*, por su parte, se encarga de definir la duración de la existencia, también es quién contornea el porvenir de la vida; finalmente, *Átropos* es quién corta el hilo de la vida o de la existencia en algún punto dictado por *Láquesis*. Desde Hesíodo, las *Moiras* son consideradas las tejedoras de la existencia, *Cloto* la hilandera, *Láquesis* la medidora de la vida, y *Átropos* la cortadora. *Ananké* representa, en suma, esa inevitabilidad de las condiciones de la existencia.

Goethe manifiesta que hay un juego constante de expansión y contracción, o bien, afirmación y negación entre *Daimon* y *Tyche* que siempre está creando las condiciones del destino. Este juego está representado por la figura de *Eros* (Ἔρως), es el dios que representa normalmente la idea del amor y la fertilidad. Los antiguos griegos pensaban que *Eros* (Ἔρως) es el impulso de generación de la vida, que es responsable del devenir del universo y su creación. Por ejemplo, en la *Teogonía* Hesíodo indica que *Eros* es el cuarto dios, después de *Caos*, *Gea* y *Tártaro*, asignado como un ser generador. Si bien *Eros* tiene distintas connotaciones dentro de la tradición del pensamiento antiguo, solamente nos ocuparemos de esta idea que vincula a *Eros* como fuerza o impulso capaz de generar el orden de las cosas. *Eros* significa generar orden a partir del desorden, una capacidad que produce armonía y unidad dónde no la hay. “Hesíodo y Parménides fueron los primeros en

sugerir que el Amor (*Ἔρως*) constituye la fuerza que mueve las cosas y las lleva y las mantiene juntas”.²⁰⁷

Un aspecto interesante de la idea de *Eros* desde la tradición platónica, expresa que, si bien *Eros* se caracteriza por poseer el ímpetu del deseo sexual y la ardua aspiración por conquistar la belleza, que en último grado representa el deseo último por el bien, incluso representa esa intención primigenia de autoconservación de la vida en los seres vivos, y por consecuencia el deseo de la inmortalidad (cuestión que no abordaremos).²⁰⁸ Para Goethe, la importancia de *Eros* se trata de que es el encargado de la generación de la naturaleza, de la creación y la posibilidad de formar armonía en el cosmos. *Elpís* (ἐλπίς) simboliza la idea de la Esperanza. Mitológicamente el último espíritu en salir de la jarra de *Pandora*, y por tanto el único bien otorgado a los seres humanos. Pero esta es una cuestión que se desarrollará más adelante.

Goethe traza en su poema una escena que gira en torno a las fuerzas que atraviesan el destino humano. Estas fuerzas están representadas bajo las cinco divinidades: *Daimon*, *Tyche*, *Eros*, *Ananké*, y *Elpís*. *Daimon* es la primera fuerza que atraviesa el destino humano, y es brindada en el origen de la vida. *Daimon* es esa fuerza que contiene el sello de la individualidad, que como manifiesta Goethe, reúne toda una concomitancia cosmológica para su surgimiento. Todos los seres humanos nacen con esa fuerza única e irrepetible. Desde la visión goetheana, descifrarla y mantenerse fiel a su designio es una tarea principal en el desarrollo de la vida. Pierre Hadot recupera un aspecto interesante del *Daimon*, que se trata de “una fuerza de crecimiento que sólo puede desarrollarse si permanece fiel a su ley del crecimiento, si se mantiene en los límites que le son propios”.²⁰⁹ Sin embargo, este aspecto parece recaer en la polémica sobre la confrontación del *Daimon* con la *Tyche*, que expresa el choque del *Daimon* (individualidad) con las condiciones externas de la vida (*Tyche*).

²⁰⁷ Abbagnano, N. (1986). *Diccionario de Filosofía* (Segunda Edición ed.). D.F., México: Fondo de Cultura Editorial., p. 48.

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 48-49

²⁰⁹ Hadot, P. (2010)., *Ibíd.*, p. 99

Según la tradición platónica, el alma es quien elige su propio *Daimon*, pero tan pronto viene a la existencia inicia también la confrontación con la *Tyche*, estableciendo esa inevitable necesidad (*Ananké*) de un rotundo modo de vida establecido, que puede o no favorecer el desenvolvimiento de la individualidad. Si bien Goethe escribió en su poema referente al *Daimon*: “Así has de ser, ¡de ti mismo no puedes escapar!”, afirmó enérgicamente, a pesar de los diferentes matices insertos en las diferentes tradiciones, la importancia de promover la reflexión en torno a esa fuerza intrínseca con la que se ha construido cada ser, para incentivar y favorecer esa «fuerza de crecimiento interna», a pesar de la inevitable exterioridad.

Ahora bien, la exterioridad (*Tyche*) si bien es necesaria, en el sentido que es un límite riguroso del desenvolvimiento, es también por naturaleza cambiante y azarosa; aunque pareciera ser un impedimento en la realización del *Daimon* debido a su condición incierta, siempre contendrá en sí la posibilidad de favorecer la realización humana. Goethe asocia esta idea de la *Tyche* en el desenvolvimiento de la infancia y la niñez, como la época de mayor influencia conclusiva de la *Tyche* en el destino humano. Creía que, en esta edad, el menor de edad está profundamente inmerso en el vaivén de circunstancias azarosas, con personas, acontecimientos, tendencias afectivas, oficios entre otras cosas, que le muestran todo un horizonte de posibilidades que influyen su individualidad.²¹⁰ La polémica que genera esta exposición de la individualidad ante el mundo es el peligro de extraviar la personalidad del infante. “Desgraciadamente, esta confrontación con quien sea y lo que sea corre el riesgo de ahogar la personalidad, sumergiéndola en el mundo de banalidad, de la futilidad, de la vulgaridad, del conformismo”.²¹¹ El *Daimon* siempre

²¹⁰ La obra *Werther* fue desde su aparición un ataque directo contra el sistema social en Alemania. El joven Goethe ya había vivido en una atmósfera hostil, donde imperaban duras restricciones y cohibiciones que representaban un alto riesgo para la formación de los seres humanos. El personaje *Werther* fue intempestivo contra el sistema, pues, su comportamiento consiste, además de ser un enamorado, un ataque al sistema feudal que representaba un atascamiento del progreso humano. Lukács, G. (1968). *Goethe y su Época* (213 ed.). (M. Sacristan, Trad.) España: Ediciones Grijalbo. p. 76 -77.

²¹¹ Hadot, P. (2010). *Ibíd.*, p. 100.

está expuesto a la *Tyche*; la personalidad está abierta al mundo, se configura entorno al mundo. Goethe expresa en *Palabras Primigenias: Órficas* «no te quedes solo, es en contacto con otros como te formas, puede ser que no actúes de modo distinto a los demás...».

Goethe otorga una alta importancia sobre la formación de los jóvenes en esta edad conforme a su fuerza interior, expresa en *Poesía y Verdad* que «un mundo con alta procuración de estas fuerzas interiores resultaría en un mundo de auténticos genios».²¹² Incluso, en una conversación con Eckermann, criticó la educación en Alemania, dónde se intervenía abruptamente en la formación interior de los jóvenes produciendo almas áridas: “Entre nosotros todo se centra en domesticar a tiempo a la querida juventud y en quitarle de la cabeza toda su naturalidad, originalidad y salvajismo (*Wildheit*), por lo que al final lo que nos queda es un filisteo”.²¹³ No hay nada de mayor valor, en la visión goetheana, que un ser humano desarrollándose en su genuidad, promoviendo aquello que le produce alto gozo.

En esta primera parte del poema de Goethe, se encuentran dos factores primordiales que contornean el destino del individuo: el primero (*Daimon*) del cual el ser humano puede formar y dirigir, mientras que el segundo que ocurre de manera casi adventicia (*Tyche*) no depende de él y al cual queda sujeto. Esta confrontación da cabida al tercer factor que Goethe enuncia en su poema *Palabras Primigenias*:

²¹² En el libro II de *Poesía y Verdad*, Goethe expresa la importancia de educar imparcialmente durante la infancia. De promover las virtudes más propias de cada infante, y construir una educación en la más completa armonía. Los niños poseen la más alta sensibilidad en su estado más prolífico, “sin artificios ni pretensiones”. También, es el punto más crucial que define su personalidad, pues, es el periodo dónde reciben al mayor influjo contextual y social que les rodea. La infancia es la etapa más crucial e influyente en la formación del ser humano; las relaciones interpersonales surten su mayor impacto en la constitución de la conciencia. Goethe, J. W. (1999). *De mi vida: Poesía y Verdad*. (R. S. Rose, Trad.) Barcelona: Alba Editores., p. 61-63.

²¹³ Al respecto, Georg Lukács expresa puntualmente que el ambiente filisteo que predominaba en aquel periodo era una de las causas más importantes del atraso no sólo económico de los pueblos alemanes, sino que su influjo afectaba directamente en el desarrollo social en general, al grado de consumir «la evolución de la literatura y de la filosofía». «Ni siquiera gigantes como Goethe o Hegel pudieron librarse completamente de esa atmosfera filisteo que rodeo toda la literatura alemana». Lukács, G. (1968)., *Ibid.*, p. 91.

Órficas, y se trata del Amor (*Eros*). Hadot expresa lo siguiente de la estrofa que corresponde a Eros: “El *Eros* que se evoca en la tercera estrofa es a la vez el Eros «creador» del que se habla en la mitología órfica, «que sale del antiguo Caos», y el amor alado, el hijo de Afrodita de la poesía helenística que, en primavera, despierta los deseos de todos los seres. Es una fuerza que domina a todo ser”.²¹⁴ *Eros*, al tratarse de una fuerza dinámica, siempre está actuando azarosamente; puede hacer surgir el más grande apego por la realización del individuo, o bien, la atracción desbocada hacia la *Tyche* del individuo, que siempre contendrá la posibilidad del desvío de la personalidad. Goethe destacó este papel dramático que representa *Eros*, como aquella fuerza capaz de crear acción o contracción. Pero resalta que esta fuerza lejos de ser una atracción legítima a las condiciones de la exterioridad, es únicamente una atracción desmedida por el placer que causa en el ser humano. Es preciso no extraviarse en las pulsaciones de los sentidos, de no perderse en el juego constante del placer que ocasiona este Azar. El amor puede ser una fuerza benéfica de la individualidad o bien factor de su desvío.

Por ejemplo, la obra de las *Penas del joven Werther* representa adecuadamente el juego dramático que tiene *Eros* entre *Daimon* y la *Tyche*. Tenemos que Werther es un alegre joven quien llega al pueblo de Wahlheim, quien gusta de practicar la pintura y la poesía. Siempre fue admirador de las tradiciones y de la naturaleza abundante de aquel pueblo, que a diferencia de su lugar natal era un ambiente estéril y banal. Ocasionalmente, un día recibió la invitación para asistir a una fiesta, donde se relacionaría con una hermosa mujer llamada Charlotte. Ella cuidaba de sus hermanos menores a causa de una crisis familiar, estando comprometida con un hombre mayor de edad de nombre Albert, quien en este momento estaba de viaje. Werther se enamoró intensamente de Charlotte a pesar que ella por su situación no podía corresponderle, y se dispuso a visitarle constantemente, gozando de una amistad muy cercana. Cuando Werther conoció a Albert prometido de Charlotte, desarrollaron también una amistad amena que Werther interpretó como una señal para seguir frecuentando a aquella bella dama;

²¹⁴ Hadot, P. (2010)., *Ibíd.*, p. 101.

pero pronto todo se obnubilaría con el futuro casamiento de Charlotte y Albert. La incomprensión de Werther por la no correspondencia de Charlotte comenzó a causarle auténticos estragos en su interior, empujándolo a abandonar el pueblo de Wahlheim, en un intento por deshacerse del quemante amor por Charlotte. Estando fuera Werther recibe la noticia del acontecimiento que cambiaría su vida: Charlotte y Albert se casaron. Werther regresa a Wahlheim, y al frecuentar nuevamente a Charlotte esta lo recibe indiferentemente. Acto que detona una tormenta en el pecho de Werther, llenándolo todo de un riesgo inminente, pues, Werther simplemente no asimila que el objeto de su amor no es correspondido. Werther es un cumulo de pasiones desesperanzadas que se desbordan. En la última visita de Werther a Charlotte ocurre un acontecimiento que definiría el destino de Werther. Él besa intensamente a Charlotte, ella titubeante de sus propios sentimientos pareciera corresponder dicho beso, pero al final de todo ella termina el beso y pide que Werther se retire. Charlotte confirma una vez más su posición con Albert, y Werther firma su trágico destino. Tiempo después ahogado en el mar de la desesperanza Werther se quita la vida.

¡Dios mío!

¿Será un crimen el placer que siento todavía al acordarme con toda la fuerza posible de aquellos vivos y ardientes deleites?

¡Carlota! ¡Carlota! ¡Todo se ha acabado para mí...!

Mis sentidos se perturban, mis ojos se llenan de lágrimas.

En ninguna parte me hallo bien, y en todas estoy al mismo tiempo. Nada quiero, nada deseo. Sería mucho mejor marcharme de aquí.²¹⁵

Hay dos puntos importantes dentro de este drama siguiendo el tópico manifestado por Pierre Hadot: *Eros* como aquella fuerza desbocada pasional de Werther, y *Eros* como aquella fuerza de enamoramiento que tiende a lo más único y verdadero de la personalidad -como lo enuncia Goethe-. Como se puede leer en la novela, Werther gozaba de un gusto por la pintura y la poesía, poseía un espíritu

²¹⁵ Goethe, J. W. (1849). *Las pasiones del joven Werther*. Madrid: Biblioteca Nacional de España. P. 123.

expansivo y jovial; eran actividades que bajo la luz de su *Daimon* le causaban el mayor deleite. Bajo esta interioridad, Werther sale de su lugar natal buscando expandir esa interioridad, ya que ahí no las encontraba. Inmediatamente a su llegada a Wahlheim, la *Tyche* se hace presente favoreciéndole un contexto con una inmensa riqueza, no solo de tradiciones nuevas sino incluso de una naturaleza exuberante; también, le brinda la oportunidad de conocer a la bella Charlotte, y nuevos despuntes pasionales desconocidos. Werther se enamora profundamente de Charlotte sabiendo que ella no podría corresponderle, pues, la *Tyche* ya había adelantado esos planes.

El surgimiento de *Eros* nace como esa fuerza de enamoramiento que ató a Werther con Charlotte. Con el desarrollo de la historia podemos apreciar que esta atadura hacia Charlotte incrementaba súbitamente, desviando por completo la personalidad de Werther. Todo lo que le causaba alto gozo ahora se convertía exactamente en lo contrario, motivo de ruptura y desesperanza. Werther fue consumido por la marea pasional de sus sentidos. Incluso libró desatinadamente un intento por reencauzarse y curarse en sus adentros, en el momento que huyó de Wahlheim para olvidarse de Charlotte, pero ahora todo se convertía en ella. Werther quedaba encerrado en una especie de trampa por parte de *Eros*, pues lo que parecía una empresa prometedora con la posibilidad de ser correspondido por Charlotte, ahora se vuelve en contra suya.

El papel de *Eros* pudo haber consistido en un enamoramiento, que lejos de extravíarlo en la marea pasional de los sentidos, lo enlazara a su ser amado, de tal manera, que lo conectara por su auténtico amor a la personalidad y los encantos únicos de Charlotte, y no por el simple impulso pasional desmedido de Werther. En el primer caso, sería una decisión en alto grado consciente y exclusiva, por el amor auténtico hacia la otra persona. Este amor auténtico es la alta valoración de la constitución personal de la otra persona, que consta en sus cualidades, belleza y particularidades de su ser, propios de su exterioridad. Y no por el impulso ciego pasional humano, que es a grandes rasgos un encerramiento de la individualidad. En una vertiente alternativa del drama Werther, el amor bien encausado, aprendería y otorgaría la libertad al objeto amado. Esta misma decisión plantearía otro

escenario más dónde la *Tyche* y el *Daimon* confabulan un desenlace diferente al suicidio de Werther. Atarse por amor a la personalidad de la otra persona libera del encierro egoísta del ser humano, pues, se ama ya no la fuerza interna sino la autenticidad de la persona. Rosa Sala Rose recupera un valioso poema de Goethe, titulado *Al poder del amor*, fue escrito en su estancia en Italia, que representa la cuestión de un «*Eros* gozoso», que, a diferencia de Werther, versa sobre un sentimiento de deseo insatisfecho, de un deleite y amor propio, de un impulso por reinventarse, de naufragar con una autoconfianza y seguridad en sí mismo.

*¡Cupido!, muchacho terco y descocado, me pediste hospitalidad por unas horas,
¡Cuántos días y noches no te has quedado convertido en señor y maestro de mi hogar!,
de mi amplio lecho me has expulsado, durmiendo me ves en tierra, atormentado,
Tervicio aviva cada llama del hogar, me consume y agota mi abasto invernal,
me has desajustado y desplazado el aparato, por buscarlo me he vuelto ciego y loco,
haces tan torpe ruido que temo que mi alma ha oído por huir de ti, y me ha dejado solo.²¹⁶*

Al parecer, en el poema *Palabras Primigenias: Órficas*, Goethe intenta exponer la posibilidad de tomar conciencia de la libertad de elección en el ser humano. Aunque hay otros problemas muy puntuales que encierran este juego entre *Eros*, *Daimon* y *Tyche* es esta cuestión a grandes rasgos la de mayor importancia para el pensamiento que a nuestro parecer traza Goethe, a saber, la posibilidad de generar una conciencia de la libertad de elección para superar el egoísmo humano en lo particular, con el mundo y la naturaleza.²¹⁷ Pierre Hadot expresa lo siguiente

²¹⁶ Rose, R. S. (2010). Ciclos de Conferencias: Goethe: su vida, su obra, su tiempo (II). *La Obra de Goethe*. Madrid: Fundación Juan March. Recuperado el 18 de 09 de 2020, de <https://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?p1=22689>.

²¹⁷ Goethe se enfrentó al idealismo dominante de su tiempo, aquel que asumía al hombre como el ser que está por encima de todas las cosas, convirtiéndolo en consecuencia como el ser dominante entre las demás especies. Sin embargo, la línea goetheana sugiere otro método que sugiere salir de ese amor descontrolado del hombre por el hombre, y expandirse no sólo al interior sino al exterior. Comprender que la vida se desarrolla en una perpetua relación con el mundo multicolor y otras formas de vida. Vivir para el ser humano siempre será una acción de “vivir un afuera”. Marías, J. (1961). Ortega ante

al respecto de *Eros* “En el amor que el hombre experimenta por el ser que el azar le ha hecho encontrar, puede tomar conciencia de su libertad de elección. Puede ligarse mediante una decisión exclusiva al ser amado y superar su egoísmo, mostrando así que está «determinado por la sola naturaleza» y que puede «estrechar en su inclinación eterna e indestructible a otro ser como él»”.²¹⁸ Es importante resaltar que esta inclinación que se consume con la unión de dos seres que se aman, inician consigo un sinfín de riesgos que amenazan la toma de libertad, como lo son el matrimonio, los hijos, en fin, la suma de un incontable número de obligaciones diarias interpuestas por la *Tyche* que obnubilan la realización del *Daimon* y *Eros*.

Ahora bien, lo que parece ser un triunfo de la toma de conciencia, como se ha visto, parece esconder un movimiento paradójico. El individuo ha creído decidir libremente sobre el avance de su enamoramiento, creé que todo ha resultado bajo su propio control, pero es necesario enmarcar la labor de la *Tyche* en función de la *Ananké*. No es que el individuo efectivamente haya elegido libremente, sino que simplemente se ha cumplido lo que desde su origen le han prescrito los astros, es decir, la gran voluntad de la diosa Naturaleza. Quién desde el poema *Palabras Primigenias: Órficas* se manifiesta de la siguiente manera: “Y así una vez ocurre tal y como los astros lo han querido: Determinación y ley; y toda voluntad. no es un querer más que porque justamente debíamos quererlo, y ante esta voluntad a nuestro libre albedrío no le queda más que callar. Lo más caro a nosotros es duramente expulsado de nuestro corazón” Pierre Hadot resume este punto de la siguiente manera referente a la *Ananké*:

El hombre creé querer libremente, pero quiere lo que quiere porque debe quererlo y debe quererlo porque «los astros», es decir, el Destino, el orden y el curso general de la Naturaleza, han querido que así sea. Ha creído actuar según su voluntad, pero, de hecho,

Goethe. Goethe y los náufragos. *Cuadernos de la Fundación Pastor*(4), 10. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2981039>, p. 28.

²¹⁸ Hadot, P. (2010)., *Ibíd.*, p. 102.

estaba establecido de antemano, en función de su *Daimon*, que debía querer lo que ha creído querer libremente. Así definida, la voluntad (*Wille*) predeterminada no puede dejar ningún lugar a la elección (*Willkür*), a la espontaneidad del individuo. El individuo, por su parte, cree hacer lo que quiere y seguir sus caprichos, pero no sabe que, en el fondo está predestinado por el hecho de que es y de que es tal en virtud de su destino, en querer precisamente lo que cree querer libremente.²¹⁹

En el drama, *Werther* creyó en el pulso de su interioridad, en su *Daimon*, lo encumbró en sus actos por el amor de Charlotte. Pero ese amor al que era convocado por el *Daimon* fue arrancado por esa misma fuerza del destino que le había sonreído en un inicio. Aunque todo parece consistir en una contradicción paradójica del mismo destino, es esta fuerza de contradicción por la cual funciona el curso general de las cosas y por la cual deben suceder, mediante una fuerza implacable de creación y destrucción, una fuerza que gobierna la existencia.

Lo interesante en esta postura reside precisamente en la función del *Daimon* como potencia personalísima del individuo. Potencia que guía al ser humano y abre la posibilidad a la genialidad humana, al alto cultivo personal realizable mediante la múltiple posibilidad de condiciones otorgada por la *Tyche*. Ésta representa la posibilidad de lograr un alto cultivo de un individuo, la oportunidad de una alta formación y conformación en armonía conforme a la Naturaleza. Aunque todo parece “Determinación y Ley”, también es cierto que hay en la naturaleza humana la posibilidad del cambio, esa capacidad de dirigirse dentro de la existencia. Goethe pensaba que, si todo queda dentro de la fuerza general del destino, el ser humano tiene por lo menos la oportunidad de formarse y desarrollarse sin tantas desviaciones y obstáculos en su conducción del destino. La posibilidad del cambio siempre tiene que estar acompañada de una alta responsabilidad y conciencia del mundo y las cosas.²²⁰ Goethe expreso a Eckermann estas palabras en su

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 104

²²⁰ Miguel Salmerón sintetiza esta cuestión en dos pilares importantes, en su análisis de la obra Fausto. Considera que la conducción de la vida humana tendría que regirse esencialmente bajo los pilares de

conversación del 11 de marzo de 1828, al observar que Eckermann aún no había tratado el mal que aquejaba su salud, de sus dolores y padecimientos estomacales que frecuentemente le quitaba la tranquilidad y el sueño. Haciendo evidente esa oportunidad que tiene el ser humano para «hacer saltar los cerrojos» y realizarse plenamente.

Va usted a ser el segundo Shandy —me dijo—, el padre de aquel famoso Tristram, a quien molestó durante toda su vida el chirrido de una puerta sin tener nunca la resolución de hacer desaparecer aquella diaria molestia con unas cuantas gotas de aceite. Pero a todos nos pasa igual. *La luz y la sombra van creando en el hombre su destino*. Nos haría falta que nuestro *Daimon* nos fuese conduciendo siempre con sus andadores y nos señalase lo que debíamos hacer impulsándonos hacia ello. Pero el buen espíritu nos abandona, y nosotros desmayamos, caminando a tientas en la oscuridad.²²¹

Bajo esta reflexión, Goethe introduce el quinto elemento de mayor importancia, y donde se reúne con el mayor énfasis su apuesta teórica. Este elemento tiene que ver precisamente con la concepción de la Esperanza, que está presente en el poema *Palabras Primigenias*; concepción dónde Pierre Hadot funda el tercer ejercicio espiritual goetheano. La Esperanza se presenta como un impulso confrontador hacia las fuerzas del destino, una fuerza muy peculiar del ser humano.

la ética y la moral. No sólo no es la intención lo primordial, sino que hay dos aspectos que están muy por encima de ella y la anulan. En primer lugar, la orientación política: nuestra acción no es la de una mónada sin ventanas, sino que siempre tiene una repercusión en la vida colectiva y, por lo tanto, tiene consecuencias en el ámbito de lo político. El segundo aspecto que debemos considerar es el de las consecuencias de esa acción y el que se concreten en un resultado tangible, preferiblemente en el ámbito colectivo al estrictamente individual. Salmerón, M. (1999). Goethe Filósofo. *Paideia: Revista de filosofía y didáctica filosófica*, 20(50), 441-450. Obtenido de https://www.uam.es/ss/Satellite/FilosofiaYLetras/en/1242658519488/1242658707186/persona/detallePDI/Salmeron_Infante_Miguel.htm, p. 449.

²²¹ Eckermann, J. P. (2001). *Conversaciones con Goethe*. (J. B. Ferro, Trad.) D.F., México: UNAM. Obtenido de <https://ebiblioteca.org/lecturas/?/v/>, p. 578.

Antes bien, cabe mencionar algunas consideraciones sobre el concepto de Esperanza, y el significado que Goethe le otorga.

Como se sabe, Hesíodo aporta el antecedente más importante del término *Elpís*. Se encuentra en esos versos que relatan la venganza de Zeus por el hurto del fuego de Prometeo; enviándoles a Pandora quien llevaba consigo un tarro, que contenía todos los males hacia la humanidad. Por orden de Zeus, el tarro fue abierto por Pandora dando escapatoria a todos los males que se disponían acometer a la humanidad. Cuando Pandora cierra el tarro sólo quedó dentro *Elpís*, quien se ha interpretado como Esperanza, como una especie de fuerza que incita al ser humano hacer frente a su existencia. Brabio por ejemplo piensa que “la única divinidad bienhechora que quedó entre los hombres fue la Esperanza”.²²²

La idea de la Esperanza que manifiesta Goethe en *Palabras Primigenias* se trata de una fuerza que puede elevarse por el alto cielo, batirse con un gran impulso por los bastos espacios celestes. Abajo en la tierra, siguiendo la estrofa de la *Ananké*, rigen las leyes de bronce, las leyes que corresponden a la necesidad. Sin embargo, *Elpís* es la fuerza que “hace saltar los cerrojos”, capaz de confrontar toda coacción. Si en la tierra rige la *Ananké*, el ser humano cuenta con este impulso indomable de la Esperanza. Impulso de una fuerza temeraria que incita a trascender los propios límites, no sólo los individuales sino aquellos que están en la exterioridad. Por ejemplo. El ser humano ha tenido que trascender sus propias limitaciones tanto físicas como espirituales en sus constantes batallas por la supervivencia creando artefactos que lo llevan a alcanzar fines insospechados.

En un primer acercamiento, Pierre Hadot relaciona esta fuerza trasgresora de la Esperanza con la fuerza creadora del ser humano, pues está fundada sobre la actitud humana de querer sobrepasar sus propios límites y del mundo. Ahora bien, no se trata que efectivamente el ser humano se interponga por encima de la *Ananké*, Goethe nos dejó claro la imposibilidad de esa acción; sino que lo interesante a todo esto es la posibilidad de forjar una actitud en el ser humano de querer trascender los límites del propio destino; de dotar nuestra alma con esa

²²² Hadot, P. (2010)., *Ibíd.*, p. 120.

audacia y fortaleza. Pierre Hadot expresa que “se trata más bien de una fuerza de hacer como se decía en la ilustración el valor de servirse de uno mismo sin la dirección del otro”.²²³

La Esperanza desde la visión de Goethe está relacionada con la vida, un impulso que siempre tiende hacia delante, hacía un completo desarrollo, hacia la superación constante. La Esperanza es la posibilidad de volar por encima de lo terrenal, mirar desde lo alto y forjar un horizonte amplio de comprensión. La Esperanza al igual que el genio planea por las alturas, procura una visión amplia del destino, traza nuevos contornos a la necesidad impuesta mostrando nuevas oportunidades que de pronto están ocultas. Como se ha mencionado la poesía y el dibujo son, de alguna manera, prácticas liberadoras del espíritu, pues, por medio de sus alas se asciende a lo alto, es decir, a una actitud de escalada del espíritu.

Aquella mirada desde lo alto que vuelve a citar el destino en la perspectiva del todo, del Cosmos, de la existencia universal, conduce entonces a un aquietamiento de la existencia, considerada como el valor supremo, a un consentimiento total a la voluntad del dios naturaleza, a un fatalismo alegre diría Nietzsche. [...] Pero el genio que planea no se contenta con alabar la suerte del hombre, sino que le invita a reaccionar «pensándose en lo Justo», es decir, actuando con plena conciencia de pertenecer al orden del mundo y de conformarse a él. Le aporta también la confianza necesaria para conseguir el esfuerzo, siempre más intenso, de la actividad humana. A los ojos de Goethe la acción nace de la esperanza y la esperanza se realiza a través de la acción.²²⁴

El vínculo entre la Esperanza y la vida se funda en el hecho de que son impulsos profundos de la existencia que siempre van hacia delante, hacia la formación y expansión. La vida es un impulso que no retrocede ni un instante, es un condicionamiento inherente que del mismo modo que la esperanza, siempre

²²³ Hadot, P. (2010)., *Ibid.*, p. 119.

²²⁴ Hadot, P. (2010)., *Ibid.*, p. 124.

caminará buscando elevarse en la existencia, confrontándose con cualquier horizonte. Si bien, no hay un método claramente expuesto por medio del cual la Esperanza trasciende la Necesidad; Goethe creyó firmemente que es por medio de los actos, del hacer cotidiano el modo en que la esperanza alcanza su más alto gozo.

La idea de la Esperanza de Goethe incita al ser humano a salir del fracaso, de las múltiples condiciones del destino que dificultan la realización humana, de la posibilidad de emprender una ruta distinta y conquistar horizontes insospechados. Para Goethe, la auténtica realización del ser humano se efectúa en la vida, en el continuo presente, en el alto gozo del ser ahí de la existencia misma. Ahora bien, como se ha estudiado anteriormente el alto gozo no es resultado de un encerramiento en la individualidad, sino que es consecuencia del forjamiento de una conciencia del mundo que nos rodea, una conciencia que se descubre como miembro de una gran fuerza vital que domina el cosmos, que descubre que también posee un gran potencial que puede desarrollar. De esta manera, Goethe realiza un llamado a estar activos en la vida, a luchar por la existencia, a transformar lo que aún esté informe en lo particular, a fortalecer el espíritu, a conseguir la felicidad en la autorrealización.

3.3. Amor a la vida y al mundo.

El ser humano a diferencia de las otras formas de vida no tiene la existencia definida. Podemos decir al respecto de una planta, que la gobiernan un grupo de leyes que rigen su desarrollo, conforme a un sentido arquetípico. Un nopal en cuanto tal es consistente en su ser, no puede ser de otra especie o manifestarse atípicamente de su forma arquetípica; es cierto, que sometida a diversas condiciones y factores manifestará cambios notables en sus órganos, pero no cambiar de ser. “No se pueden equivocar de ser. Constituyen siempre una unidad y forman una unidad con su mundo circundante”.²²⁵ En cambio, el ser humano está definido en especie, si se permite tal afirmación, pero no en su ser. Desde su nacimiento no hay ningún condicionamiento que vincule inequívocamente el desenlace de su desarrollo. “El hombre se crea por medio de su pensamiento y de su acción; él es el padre de sí mismo, es autor de su ser”.²²⁶ Viene al mundo con un conglomerado de condiciones y circunstancias obligadas, pero no irremediables -como manifiesta Hadot-. El ser humano nace esparcido a la vez que desconocido entre todo el tumulto de la realidad; él tiene que encontrarse dentro de esa diversidad cambiante, de constituir su ser y convertirse en unidad. Una unidad que reúna todo un mundo que le sea favorable, que garantice su propio desenvolvimiento conforme a su naturaleza (su *Daimon*). El ser humano tiene todo al alcance de su mano, de su única e irrevocable decisión, de sus actos que siempre se traducen como libertad. “La función de su vida consiste en la realización de su personalidad y en la creación de un mundo que sea digno de su ser como ser humano”.²²⁷

Goethe creía que era necesario elevar y gozar al máximo la personalidad individual, porque es una forma de asumir la responsabilidad de los propios actos. La libertad es la responsabilidad de sí mismo. Una responsabilidad que siempre

²²⁵ Krebs, R. (1991). La idea de personalidad en el pensamiento Goethe. En C. d. Públicos (Ed.), *"Sobre la dignidad del hombre"* (pág. 16). Chile: Centro de Estudios Públicos. Obtenido de <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1345/226p>, p. 244.

²²⁶ *Ibíd.*, p. 244.

²²⁷ *Ibíd.*, p. 245.

está al pendiente de una exterioridad, porque nace y se desarrolla siempre en medio de ella. La personalidad es el hogar del individuo. Krebs equipara el concepto de personalidad de Goethe con la categoría de genio en la época del *Sturm und Drang*, como figura estándar para la realización humana.

El mundo le parecía un conjunto de infinitas posibilidades y de riquezas inagotables. La vida era digna de ser vivida por el solo hecho de ser vida. Las fuerzas vitales que actuaban en el universo se condensaban en poderosas individualidades. Cada persona tenía un derecho a su individualidad y tenía el deber de desarrollarla. Así cumplía con su función creadora y enriquecía la creación. Goethe creía poder entender la vida a través de la idea de la personalidad. El gran personaje, el genio creador, era meta y sentido de la humanidad y de la historia. El genio era la expresión máxima de lo humano. En el gran personaje, la humanidad expresaba su ser propio.²²⁸

Para Goethe, la personalidad es una cuestión informe a la cual es necesario darle orden y sentido. La vida es constante formación, y esta implica crecimiento y expansión. El ser humano debe vencer las circunstancias obligadas con las que nace, superar su propia subjetividad como se manifestaba en el *Sturm und Drang*, y constituirse como persona auténtica. Esta constitución, como manifiestan los «ejercicios espirituales» de Hadot, se llevan a cabo a partir de una profunda asimilación de las condiciones que la *Tyche* ofrece, volviéndolas experiencias con una alta conciencia de vida, que sabe entresacar el sello más primordial de cada ser humano. “Vivir es ordenar el caos por medio de la forma”.²²⁹ En la última etapa de la vida de Goethe, enfatizó con gran tenacidad la importancia de la acción. Pues es aquí donde la personalidad obtiene su mayor constitución y expansión. El ser humano siempre se encontró en el juego constante con otros seres humanos, en la

²²⁸ *Ibíd.*, p. 248

²²⁹ *Ibíd.*, p. 251.

continua relación del «yo con el tú», del yo con la exterioridad.²³⁰ Por lo que la acción es en cuanto tal un diálogo perpetuo con la exterioridad, una exterioridad que es naturaleza y sociedad. El hombre es personalidad, y esta corriente del humanismo, una corriente que no distingue entre naciones, ni culturas, sino que se evoca únicamente al ser de lo humano, al ser de una realización armoniosa con el mundo.

La persona que desarrolla su personalidad no se limita al goce de su propio yo, sino que se inserta en la comunidad social, prolonga su propia existencia a través de la acción, trasciende los límites de su vida individual y se eleva a las esferas en que se revelan los bienes del espíritu en su plenitud.²³¹

Justamente esa es la petición demandada en la conferencia del centenario de Goethe realizada por Ortega y Gasset. “La vida es una operación que se hace hacia delante”,²³² pues siempre está conjugada en las proximidades de la acción, en la actividad naciente de todos los días. La vida es compañera de juegos de la ‘decisión’ en todas sus manifestaciones. Vivir significa persistir en el tumulto del decidir, mantenerse en una continua realización en lo que siempre está cambiando. La realización es la distinción del proyecto personal por encima de las condiciones de realidad, avanzar en ello decidiéndolo, y ejecutándolo hasta lograrlo. «La mirada desde lo alto» brinda no sólo un vasto conocimiento del tiempo presente dónde se está situado, sino ofrece también un recorrido del pasado. “No hay un vivir abstracto. Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada

²³⁰ Julián Marías hace una recepción acertada el concepto del *Yo*, que Ortega y Gasset esboza en su ensayo: Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior 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. Marías, J. (1961). Ortega ante Goethe. Goethe y los naufragos. *Cuadernos de la Fundación Pastor*(4), 10. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2981039>., p. 21.

²³¹ Krebs, R. (1991)., *Ibid.*, p. 257.

²³² Gasset, J. O. (1932). Pidiendo un Goethe desde dentro. *Revista de Occidente*(106), 395-420. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4477404>., p.395.

cual es”.²³³ Vivir es el continuo hacer en la exterioridad, en la fluyente realidad, es decir, existir fuera de sí.

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 integro 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.²³⁴

La vida es vocación, y vivir es realización de la vocación -expone Ortega-. Cuanta más proximidad a la vocación mayor es la autenticidad humana. El ser auténtico significa “el consentimiento alegre a la vida y a la existencia en el mundo, el gozo de existir (*Freude des Dasein*)”.²³⁵ El ser humano debe alcanzar la audacia para evitar en la medida de lo posible falsificar la propia vida, de mantenerse como unidad personal dentro del azar de condiciones a lo largo de la vida, de una disputa constante del peligro del desviamiento de la personalidad. De conseguir lo que Ortega llama una “conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación”.²³⁶ Una conciencia que confronta impetuosamente el constante presente, para entrever lo que realmente es valioso para la autoformación, una conciencia que sirve de «movimiento natatorio de salvación», que cuestiona el ¿quién soy yo

²³³ *Ibíd.*, p. 340.

²³⁴ *Ibíd.*, p. 401

²³⁵ Hadot, P. (2010). *No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. (M. C. Miquel, Trad.) Madrid, España: Siruela., p 127.

²³⁶ Gasset, J. O. (1932). *Ibíd.*, p. 397.

que se exterioriza todos los días? Diferenciándose de yo subjetivo que se piensa constantemente.²³⁷

Pensar en el hacer de la vida, pensar en llevar a cabo el vivir según lo más íntimo es precisamente no olvidarse de vivir («*Memento vivere*»). Es importante señalar que para Goethe este no olvidarse de la vida viene acompañado de una alegría no sólo de la existencia individual sino, más puntualmente, de un alto sentimiento de coexistencia cósmica, dónde cualquier aspecto del orden del mundo inspira serenidad y alegría al modo antiguo.

¿Porque para 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?²³⁸

Contemplar la vida en coexistencia con la exterioridad, es una tentativa que rechaza el antropomorfismo que asume el ser humano como el centro de la creación, y lo pone al mismo nivel de las demás cosas. “El ser ahí (*Dasein*) se alegra de su ser ahí, de su existencia”.²³⁹ Una existencia que comparte un mismo fluido vital entre todos los seres, y del universo. Es verdad que en el transcurrir de la vida acontecen al hombre angustia y vacío de lo enigmático del universo, de lo que es desconocido e inexplicable, pero tienen que ser más las fuerzas para superar esa aridez del espíritu; en cambio se trata de alegrarse -como lo expresó en alguna conversación con Lili Schönemann-: “«como quiera que sea la vida es buena»”²⁴⁰

²³⁷ El interés de Ortega por Goethe culmina, como era de esperar, en la interpretación de la vida misma, y de la vida como exigencia de autenticidad. «El gran invento de Goethe —su lírica— radica en haberse atrevido a cantar aquellas personalísimas inquietudes de su pecho en que nadie se había antes parado. Marías, J. (1961). Ortega ante Goethe. Amistad con Goethe. *Cuadernos de la Fundación Pastor*(4), 11-18. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2981032>., p. 17.

²³⁸ Hadot, P. (2010). *Ibid.*, p. 128.

²³⁹ *Ibid.*, p. 128.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 129.

Por encima de este gozo espontáneo e inconsciente que el existente experimenta en tal o cual momento de la existencia, hay un gozo más grande, dice Goethe, aquel que el existente, consciente esta vez de la existencia, siente por el hecho mismo de existir, experimenta por la vida misma, como quiera que sean las circunstancias de esta vida. Lo que nos llena de gozo es el «sentimiento de la existencia», tan bien descrito por Rousseau [...]».²⁴¹

Ahora bien, hay tres puntos esenciales dentro de esta conciencia de coexistencia: primeramente, la asimilación de que la vida, al consistir en un fluido vital que se mueve en todo el universo, es una fuerza perpetua de creación y destrucción, dos polos indisolubles por los cuales la existencia funciona irremediamente. La vida entonces se desarrolla en el drama de estos dos polos, entre la «luz y la sombra», entre el «arriba y el abajo» que encarna, por ejemplo, la fuerza mefistofélica.²⁴² La simple presencia muere a cada instante; la cotidianidad justo en este momento ya dejó de ser; sin embargo, muere inevitablemente para dar paso al surgimiento del ser, de una nueva y fresca significación, de un nuevo mundo, de un posible porvenir. Es ahí, en ese quiebre de ser, en esa «sístole y diástole» donde el ser humano debe apretar la conciencia, de «concentrar su mirada» en lo más profundo de la existencia, de lograr «un alto vuelo del espíritu» para mantenerse dentro de la lucha, para manifestarse como ser libre, para firmarse como proyecto vital. La esperanza se convierte entonces en ese fuego que todo lo incendia, y todo lo empuja, al consistir en un puro dinamismo que escala altos vuelos. Este nivel de asimilación, nos conduce al siguiente punto no menos importante. Se trata de la superación de las dificultades que aquejan el desarrollo

²⁴¹ *Ibid.*, p. 130.

²⁴² Al respecto Julián Marías expresa: “Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse. El mundo en torno o nuestro propio carácter nos facilitan o dificultan más o menos esta 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». Marías, J. (1961). *Ibid.*, p. 21.

vital, de asumir una renuncia a todas las limitaciones presentes, de aceptar el devenir renunciando a todo aquello que es un impedimento a la personalidad. Asumir lo aterrador y lo informe, la enfermedad y la muerte, como miembros de un funcionamiento inmemorial de la «vida universal», de apropiarse de un «sentimiento oceánico» que recorre el mundo y el universo. “El ser es perpetua creación y destrucción. Para ser, hay que aceptar cambiar y morir. Lo eterno nunca se detiene, pues todo en nada hacerse tiene si quiere persistir en el ser”.²⁴³

«Muere y transfórmate» -expresa Hadot- en la cumbre de su recepción del pensamiento goetheano. La vida está llena de grandes abatimientos, sin embargo, es preciso morir con ellos, para resurgir nuevamente en el fluido universal. “Comprender este «muere y transfórmate» es consentir en la ley del devenir del ser, que exige de los seres que renuncien a su individualidad para poder reencontrarse en un nivel superior de la existencia...”.²⁴⁴ Significa realizar el intento de Homúnculo por quebrar el frasquillo de vidrio que lo tenía impedido a ser libre, en su intento de renacer de su vida sostenida por los artificios de la alquimia. Realizar como en la antigüedad una depuración de todas aquellas afecciones negativas que obnubilen la vida.

En primer lugar, para Goethe, vivir es estar activo, es actuar en el presente. «No te olvides de vivir» significa entonces «no te olvides de hacer tu tarea cotidiana, la acción que debes realizar es al servicio de los hombres, en una palabra: tu deber». Pero no te olvides de vivir puede significar también «no te olvides de gozar tu vida». Gozar la vida es en primer lugar, para Goethe, gozar plenamente de los placeres de la vida, y hay que reconocer que arrastrado por Christiane apreciaba, quizás demasiado, no solamente los placeres del amor, sino también los placeres de la mesa y de la bebida. Pero gozar de la vida era también, para él, descubrir el gozo de la existencia misma, en lo que tiene de

²⁴³ *Ibíd.*, p. 131.

²⁴⁴ *Ibíd.*, p. 133.

maravilloso en la actividad del cuerpo y del espíritu. Era, en fin, comulgar con el gozo que halla en su actividad aquel «actuar eterno y vivo» en el que «tenemos la vida, el movimiento y el ser.»²⁴⁵

²⁴⁵ *Ibíd.*, p. 145.

Conclusiones.

Contemplar el horizonte natural, y descubrir en cualquier punto la tosca destrucción del medio ambiente nos hace reclamar, casi rabiosamente, una actualidad goetheana. ¿Desde cuándo la veneración por la naturaleza dejó de ser centro de interés de la reflexión? ¿Desde cuándo la degeneración natural fue bien vista y consensuada en las disciplinas que se asumen humanistas? ¿En qué momento se dejó de insistir sobre la salud de la propia vida y del mundo? Nuestra relación con la naturaleza es deficiente y precaria, una crisis ambiental nos sentencia cada día más, y la exigencia de una reconsideración de nuestra postura con el mundo se hace inevitable. Que no es acaso esta la advertencia que nos señaló Goethe desde el siglo XIX, sobre la dislocación del sentido de la vida y nuestra relación con el mundo que venía creciendo a pasos agigantados.

La visión goetheana perfila una apuesta ética que toma como elemento principal a la vida, porque ella es el vínculo más directo que interrelaciona al ser humano con la multiplicidad del mundo. Es en la continua experiencia de la vida dónde se desarrollan todas las relaciones con las cosas y las formas de vida. Estas relaciones podemos interpretarlas como relaciones de convivencia con los seres vivos, y los no vivos. Relaciones que al tener un mismo centro común: la vida, contienen la misma importancia para la vivencia; todo ante la sensibilidad tiene el mismo valor en su manifestación, dónde ninguna es superior a otra. La propia vida es un elemento integral de la convivencia y se exterioriza en la realización de la acción humana, de un característico conducirse en el mundo, que develan las acciones y decisiones con que nos manifestamos en la cotidianidad. Para Goethe, esta exteriorización no sucede de manera aislada o apartada en la pura subjetividad, sino que la exterioridad misma remite intrínsecamente a toda una serie de implicaciones de lo que circunda a la propia vida. Las acciones del ser humano son un reflejo de la intensidad de la experiencia vivencial del mundo y de nuestras relaciones de convivencia, que se traducen como la conducta humana, es decir, el modo en que se vive en el mundo. La acción humana es la exteriorización de la vida, consecuencia indiscutible de la interpretación y comprensión directa de la

existencia. Por esta razón, Goethe no se equivocó al afirmar que la tarea primordial del ser humano en la vida radicaba en constituirnos como los máximos adoradores y estudiosos de la naturaleza, pues nosotros somos los responsables del cómo comprendemos al mundo. ¿Qué sucedió entonces en el tránsito de lo que ahora llamamos Modernidad con el cuidado de la vida? ¿Cómo se desarrolla en lo individual la interpretación de nuestra estancia en el mundo? ¿En qué sentido se desarrollan nuestras acciones atendiendo el llamado de una sana convivencia con la pluralidad de seres? Si nuestras acciones, como afirmó Goethe, son reflejo de nuestra experiencia vivencial del mundo y que de algún modo repercuten en nuestro comportamiento ¿Qué papel toman nuestras acciones a cada instante de la existencia? Por todo esto, surge en alto grado la importancia de repensar el sentido de nuestra convivencia en el mundo y de lo que estamos haciendo con ella. Actualmente, el ser humano se asume como ingrediente primero del orden de las cosas, como un centro gravitacional por el que se mueve la totalidad de las cosas, un ser capaz de realizarlo todo en aras del poder y el dominio, dispuesto a la lucha por la superioridad. La modernidad significa entonces la era de la superioridad. Es aquí donde yace la diferencia entre la apuesta goetheana respecto a la era moderna: el olvido del sentido de la vida como vínculo de la convivencia. Actualmente, el ser humano decreta y mutila toda la diversidad del mundo en aras de esa anhelada superioridad.

El progreso humano se prescribe en aras de la naturaleza, de su transfiguración y destrucción, bajo una actitud de dominio, de una desproporción escandalosa de la relación del hombre con la naturaleza. El pensamiento de Goethe se constituyó con el único interés de permanecer fieles a la naturaleza, de admirarla en todos sus aspectos, de apreciar el fluido vital que recorre todas sus partes y del cual somos partícipes. Parados ventajosamente desde nuestra posición actual, podemos afirmar que Goethe no estaba equivocado, que la exigencia de reformular la labor científica con una mirada omnicomprensiva, como ya se ha demostrado, con lo natural era la aspiración más auténtica del conocimiento. Que el progreso tendría que estar homologado con el cuidado de la naturaleza, y todas sus formas de vida. ¿Desde cuándo el progreso humano se suscribió a la acumulación de

vanaglorias egocentristas? Desde el pensamiento de la antigüedad, Goethe asume sin titubear que la alta contemplación de la naturaleza tendría que ser la tarea primordial del ser humano; pero no se queda ahí, manifiesta también la importancia del alto cuidado y la preservación de todas las formas de vida. Siendo así una actitud que todo investigador tendría que asumir. Además de la contemplación y comprensión de la naturaleza –señala Goethe-, es preciso pasar a la acción. Que nuestros actos reflejen la responsabilidad y el amor hacia la vida. Bajo este cuadro, la apuesta teórica de Goethe es consistente en todos sus aspectos; la morfología, como propuesta científica, es más un método para reencontrarse y acercarse con la naturaleza que un sistema acabado de conocimientos que condiciona y determina. Así también, el arte y la ciencia son dos rutas de acceso hacia la naturaleza, hacia esa fuente perpetua de conocimientos.

Durante la vida de Goethe germinó un mundo con miras fuertemente vinculadas hacia la idea del progreso humano, se superó exitosamente la desigualdad y el despotismo del viejo mundo. Surgió una nueva etapa del a humanidad que se denominó Modernidad. Pero que desde aquel momento se venía anunciando como un mal presagio. No solo se trató de una evolución espiritual-teórica sino que se vinculó con la idea de estabilidad económica; el nivel de progreso se medía en qué tanta riqueza económica se poseía, y este era el doble filo de la modernidad. Una actitud trastocada que se dispersó en todo el siglo y en todas las áreas. Las ciencias se empeñaron en resolver la gran necesidad de producción y comercialización del nuevo mundo naciente, un mundo que asumió una actitud dónde la mercancía más grande era el mundo.

Ahora bien, Goethe puso en marcha una nueva forma de entender la coexistencia del hombre y del mundo, cuya línea fue una respuesta reaccionaria de los grandes movimientos de su época como la ilustración, el romanticismo y finalmente de la modernidad, que nos sirve de pretexto para reflexionar nuevamente sobre una relación armoniosa del ser humano con el mundo. ¿Cuándo fue la última vez que la conciencia se quedó a solas con el gran esplendor de la naturaleza? Goethe no suscribió ningún sistema filosófico, pero podemos afirmar sin titubear

que podemos encontrar en su visión de mundo toda clase de argumentos y fundamentos para encauzar una mirada en alto grado comprensiva de las problemáticas que más nos aquejan. Su pensamiento es una filosofía de la vida que se constituye en alto grado desde una ética que prevé un alto equilibrio del ser humano con el mundo y una epistemología que tiene por fundamentos los sanos sentidos de percepción; no fue Goethe quien escribió que «el ser humano es el instrumento científico más exacto». Aunque es una proposición que incluso hoy naufraga a contracorriente de los más grandes postulados científicos, es una aseveración que tendría que ser reivindicada y puesta en práctica en estos tiempos de gran deficiencia.

Goethe creía que el humanismo es más una acción y no un discurso, cuyo principal objetivo es luchar en contra de la deshumanización, contra todos aquellos peligros que conducen a una desvirtuación del espíritu. Mostrar que basta con una mirada por el horizonte para descubrir que el conocimiento es una cuestión inacabada; que nuestro espíritu constantemente tiene que ser renovado y reorientado según lo más próximo a nuestra personalidad. Que el ser humano es un proyecto construible y realizable en pleno ejercicio de su libertad, no como rehén de alguna tendencia ideológica. Reivindicar que la formación no sólo es un proceso inmanente sino una posibilidad de cambio, de reorientación del destino del ser humano. La apuesta ética de Goethe implica la aceptación del auténtico valor de la convivencia con toda la diversidad del mundo en su sentido más primigenio. Vivir es estar juntos y construirse de la mano con toda la diversidad de los seres vivos y no vivos. Un modo de ser que se construye no desde la individualidad sino desde una pluralidad constante. La vida más auténtica es aquella que se remite al seno de la naturaleza. Tal vez esa sea la solución a toda la gran cantidad de problemas propios de una humanidad que lo ha olvidado.

Bibliografía.

- Abbagnano, N. (1986). *Diccionario de Filosofía* (Segunda Edición ed.). D.F., México: Fondo de Cultura Editorial.
- Adorno, M. H. (1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. (J. J. Sánchez, Trad.) Madrid, Editorial Trotta, España.
- Aesch, A. G.-V. (1947). *El Romanticismo Alemán y Las Ciencias Naturales*. (I. T. Brugger, Trad.) Buenos Aires, Argentina : ESPASA-CALPE.
- Assens, R. C. (1944). *Goethe: una Biografía* (Primera 1999 ed.). (L. F. Titivillus, Ed.) Madrid, España: El Club Diogenes Valdemar. Obtenido de <https://tweet.monster/books/es/xyz/19/Goethe-una-biografia-Rafael-Cansinos-Assens.pdf>
- Berlin, I. (1997). *El mago del Norte: J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. (H. Hardy, Ed., & J. B.-U. Muñoz, Trad.) Madrid, España: Tecnos.
- Berlín, I. (2000). *Las Raíces del Romanticismo: Conferencias A. W. Mellon en Bellas Artes 1965*. (H. Hardy, Ed., & S. Marí, Trad.) España: Taurus.
- Berman, M. (1989). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad* . Argentina : Siglo XXI editores España.
- Bernhard, T. (2012). *Goethe se muere*. (M. Saenz, Trad.) España: Alianza editorial.
- Bonell, C. (2000). *La Divina Proporción: las formas geométricas*. (U. P. Catalunya, Ed.) Barcelona, España.
- Cabrera, I. (1996). Verdad y Juicio reflexionante en Kant. (UNAM, Ed.) *Revista de Filosofía Dianoia*, 42(42), 90 - 81. Recuperado el 15 de Octubre de 2021, de <https://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/view/515/519>
- Cassirer, E. (1993). *La filosofía de la Ilustración*. (E. Ímaz, Trad.) Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.

- Cassirer, E. (2014). *Rousseau, Kant, Goethe: Filosofía y Cultura en la Europa del Siglo de las Luces* (Roberto R. Aramayo ed.). (R. R. Mas, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Cordón, J. M. (2013). Kant: sendas de la Libertad. (J. Echeverría, Ed.) *Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía: Del Renacimiento a la Ilustración II*, 21(2), 387.
- Eckermann, J. P. (2001). *Conversaciones con Goethe*. (J. B. Ferro, Trad.) D.F., México: UNAM. Obtenido de <https://ebiblioteca.org/lecturas/?/v/>
- Gasset, J. O. (1932). Pidiendo un Goethe desde dentro. *Revista de Occidente*(106), 395-420. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4477404>
- Goethe, J. W. (1849). *Las pasiones del joven Werther*. Madrid: Biblioteca Nacional de España.
- Goethe, J. W. (1891). *Viaje a Italia Tomo I*. (F. G. Garrido, Trad.) Madrid, España: Viuda de Hernando y Cía.
- Goethe, J. W. (1891). *Viaje a Italia Tomo II*. (F. G. Garrido, Trad.) Madrid, España: Viuda de Hernando y Cía.
- Goethe, J. W. (1946). *Egmont*. Argentina : Espasa-Calpe.
- Goethe, J. W. (1980). *Conversaciones de los Emigrados Alemanes*. (O. Caeiro, Trad.) Buenos Aires, Argentina : Goncourt. Obtenido de <http://sedici.unlp.edu.ar>
- Goethe, J. W. (1997). *Teoría de la Naturaleza*. (D. S. Meca, Trad.) Madrid, España: Tecnos. Obtenido de <https://www.ebiblioteca.org/lecturas/?/v/>
- Goethe, J. W. (1999). *De mi vida: Poesía y Verdad*. (R. S. Rose, Ed., & R. S. Rose, Trad.) Barcelona, España: Alba Editores.
- Goethe, J. W. (1999). *Escritos de Arte*. (M. Salmerón, Trad.) Madrid: Síntesis.

- Goethe, J. W. (2005). *La vida es buena: cien poemas*. (J. L. Palazón, Trad.) España: Visor de libros.
- Goethe, J. W. (2010). *Maxims and Reflections*. (T. B. Saunders, Trad.) Nueva York: Macmillan . Obtenido de <http://gutenberg.org/files/33670/33670-h/33670-h.htm>
- Goethe, J. W. (2011). *Fausto*. (F. Ayala, Ed., & J. R. Borrell, Trad.) Madrid, España: Alianza Editorial.
- Goethe, J. W. (2013). *Elegías Romanas* . (A. Kovacsics, Trad.) España: Alnoah.
- Goethe, J. W. (2013). *Las Afinidades Electivas*. (J. M. Valverde, Trad.) México: Delbolsillo.
- Goethe, J. W. (2018). *La exposición: Johann Wolfgang von Goethe*. (L. G. Pedro piedras Monroy, Trad.) Madrid, España: Círculo de Bellas Artes de Madrid - Alcalá.
- Goethe, J. W. (2019). *Teoría de los Colores: las laminas comentadas*. (C. P. digitales, Ed., & I. Hernández, Trad.) Barcelona, España: Editorial Guztavo Gili. Obtenido de <https://zoboko.com/download-pdf/2g2mxx0q/teoria-de-los-colores-las-laminas-comentadas?hash=a8c59e83eb02f78a1ddc0e49041d829b>
- Gonçal, M. S. (2004). *Ilustración y Romanticismo: Introducción a a polémica entre Kant y Herder*. Barcelona, España: Herder.
- Hadot, P. (2010). *No te olvides de vivir: Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. (M. C. Miquel, Trad.) Madrid, España: Siruela.
- Hamann, J. G. (1999). Aesthetica in nuce. Una rapsodia en prosa cabalística. En A. G. Baumgarten , J. J. Winckelmann, M. Mendelssohn, & J. G. Hamann, *Belleza y Verdad: Sobre la estética entre la Ilustración y el Romanticismo* (V. J. Montaner, Trad., pág. 304). Barcelona, España: Alba Editorial.

- Hernández, J. D. (2007). Goethe y Hegel. *Konvergencias, Filosofía y Culturas en Diálogo*.(14). Obtenido de <https://www.konvergencias.net/hernandez118.htm>
- Hosbawm, E. (1864). *La era de la revolución 1789 -1848* (2011 ed.). Barcelona: Crítica.
- Jarque, V. (2014). Johann Wolfgang Goethe. *BLOGS.ENAP.UNAM.MX*, 7. Recuperado el 12 de 04 de 2018, de http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/adriana_raggi/wp-content/uploads/2013/01/Goethe-Vicente-Jarque.pdf
- Jordi, P. (2015). *El Camino Hacia la Forma: Goethe Webern, Balthasar*. Barcelona, España: Acantilado.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la Razón Pura*. (P. Ribas, Trad.) Madrid, España: Taurus.
- Krebs, R. (1991). La idea de personalidad en el pensamiento Goethe. En C. d. Públicos (Ed.), *"Sobre la dignidad del hombre"* (pág. 16). Chile: Centro de Estudios Públicos. Obtenido de <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1345/2269>
- Latas, F. M. (2000). La Actualidad de Goethe. *Philologia hispalensis*, 14(1), 35-46. Obtenido de <http://dx.doi.org/10.12795/PH.2000.v14.i01.03>
- Lukács, G. (1968). *Goethe y su Época* (Segunda edición 1968 ed.). (M. Sacristan, Trad.) Barcelona, España: Ediciones Grijalbo.
- Marías, J. (1961). Ortega ante Goethe. Amistad con Goethe. *Cuadernos de la Fundación Pastor*(4), 11-18. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2981032>
- Marías, J. (1961). Ortega ante Goethe. Goethe y los naufragos. *Cuadernos de la Fundación Pastor*(4), 10. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2981039>

- Market, O. (1986). Aproximación al morfema: Romanticismo alemán. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 6(89), 21. Obtenido de <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF8689120155A>
- Mas Torres, S. (2004). Goethe y Kant: Arte, Naturaleza y Ciencia. *ENDOXA*(18), 355-382. Obtenido de <http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:Endoxa-2004402606B5-64A9-5B7F-4F21-74DBCF6A84C7>
- Mas, S. (2004). Goethe y Kant: Arte, Naturaleza, Ciencia. *Éndoxa*(18), 355-382. Obtenido de <http://e-spacio.uned.es/fez/view/bibliuned:Endoxa-2004402606B5-64A9-5B7F-4F21-74DBCF6A84C7>
- Meca, D. S. (2004). *El Nihilismo: Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. España: Síntesis.
- Morquecho, V. C. (2013). Ciencia y Ser: paradoja e ironía en el prometheus goetheano. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 11. Recuperado el 23 de 09 de 2016, de <http://dx.doi.org/10.3989/asclepio.2013.02>
- Naydler, J. (2002). *Goethe y la Ciencia*. (C. F. Arpe, Trad.) España: Siruela.
- Osorio, J. F. (2010). Filosofía: morfología sin ley. Goethe y Wittgenstein sobre el límite de la ciencia. *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, 11(2), 505-531. Obtenido de https://www.metajournal.org/articles_pdf/505-531-sanchez-osorio-meta4-tehno.pdf
- Pallardó, F. G. (1968). *Los Orígenes del Romanticismo*. Barcelona: Editorial Labor.
- Restrepo, S. S. (1997). Goethe y el romanticismo alemán. En S. S. Restrepo, *Del simbolismo Romántico a la hermenéutica* (pág. 14). Antioquía: Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquía.
- Rolland, R. (1983). *Goethe y Beethoven - Miguel Ángel*. (L. C. Calleja, Trad.) Barcelona: Orbis.

- Rose, R. S. (2010). Ciclo de conferencias: Goethe: su vida, su obra su tiempo (I). En F. J. March (Ed.), *Goethe y su Tiempo*. Madrid: Fundación Juan March. Recuperado el 25 de 09 de 2020, de <https://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?p1=22688>
- Rose, R. S. (2010). Ciclos de Conferencias: Goethe: su vida, su obra, su tiempo (II). *La Obra de Goethe*. Madrid: Fundación Juan March. Recuperado el 18 de 09 de 2020, de <https://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?p1=22689>
- Rühle, V. (1997). *En los laberintos del autoconocimiento: el Sturm und Drang y la Ilustración alemana*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Safranski, R. (2009). *Romanticismo: Una odisea del espíritu alemán*. (R. Gabás, Trad.) Mexico: Tusquets Editores.
- Safranski, R. (2011). *Goethe y Schiller: Historia de una Amistad*. (R. Gabás, Trad.) Distrito Federal, México : Tusquets editores México.
- Salmerón, M. (1999). Goethe Filósofo. *Paideia: Revista de filosofía y didáctica filosófica*, 20(50), 441-450. Obtenido de https://www.uam.es/ss/Satellite/FilosofiaYLetras/en/1242658519488/1242658707186/persona/detallePDI/Salmeron_Infante,_Miguel.htm
- Santayana, G. (1843). *Tres Poetas Filósofos: Liucrecio, Dante, Goethe*. Buenos Aires, Argentina : Losada .
- Serrano, U. G. (1900). *Goethe: Ensayos Críticos*. Madrid, España: Librería Internacional Frenández Villegas y C. Obtenido de <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000235651&page=1>
- Solís, C. (2000). Isaac Newton: Filósofo de la Fuerza. En J. Echeverría (Ed.), *Del renacimiento a la Ilustración II* (Vol. II, págs. 173-197). Madrid: Trotta.

- Steiner, R. (2010). *Goethean Science: la ciencia de Goethe*. (L. J. Ordás, Trad.) Madrid, España: Sociedad Antroposófica de España. Recuperado el 07 de Septiembre de 2021, de <http://www.sociedadantroposofica.com/>
- Trías, E. (2006). *Prefacio a Goethe*. Barcelona, España: Acantilado.
- Villacañas, J. L. (1990). *La Quiebra de la Razón Ilustrada: Idealismo y Romanticismo*. España: Cincel.
- Volpi, F. (2005). *El nihilismo*. (C. I. Vigo, Trad.) Buenos Aires: Biblos.
- Zúñiga, N. J. (2009). Las Concepciones de la Naturaleza de Darwin y Goethe: Discutidas por tres filósofos alemanes (Nietzsche, Cassirer y Simel). *Darwin 200 años: evolución, diversificación y ramificación permanente*, 14 s(4), 85-94. Obtenido de <https://www.redalyc.org/pdf/3190/319028030020.pdf>