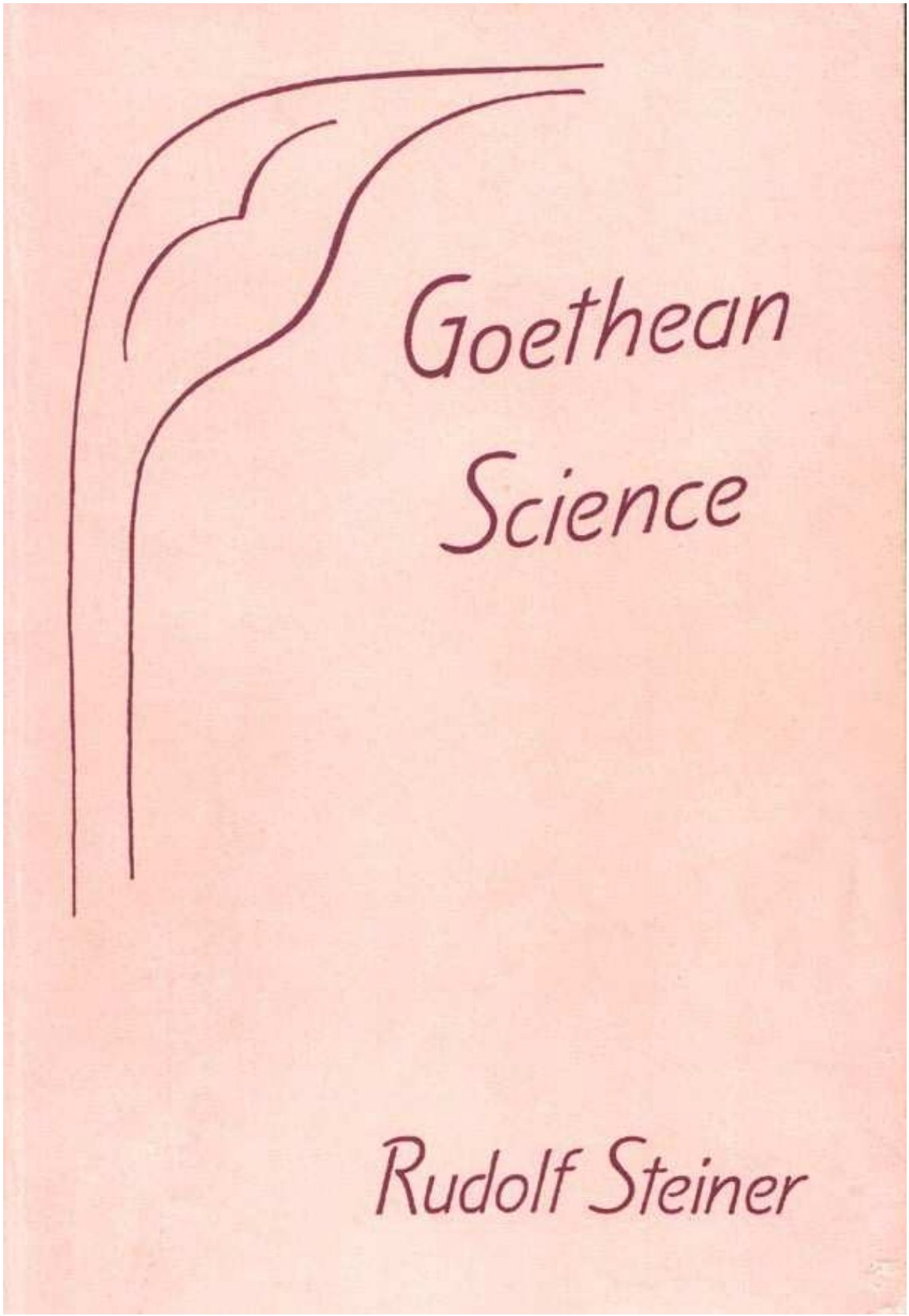

Goethean
Science
Rudolf Steiner

NOTICIA LEGAL

Esta obra es traducción de un escrito de Rudolf Steiner publicado en 1884 y que se encuentra en el dominio público al haberse cumplido 70 años desde la muerte de su autor.

© de la traducción: Luis Javier Jiménez Ordás

Publicado con permiso del traductor en la web de la Sociedad Antroposófica en España:

http://www.sociedadantroposofica.com/

bajo licencia Creative Commons 3.0 (Atribución-No comercial-No obras derivadas):

http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/

Esta obra se puede copiar, distribuir y transmitir libremente en los términos prescritos por la anterior licencia, debiendo realizarse la atribución de la obra, mediante la inclusión de esta noticia legal en cada copia que se distribuya.

Madrid, 20 de diciembre de 2010

La Ciencia de Goethe

Contenido

Introducción del editor.

I.- Introducción.

II.- El origen del concepto de metamorfosis de Goethe.

III.- El origen del pensamiento de Goethe sobre la morfología animal.

IV.- La naturaleza y la importancia de los escritos de Goethe sobre el desarrollo orgánico.

V.- Comentarios finales sobre los puntos de vista morfológicos de Goethe.

VI.- El método de conocimiento de Goethe.

VII.- La ordenación de los escritos científico-naturales de Goethe.

VIII.- Del arte a la ciencia.

IX.- La epistemología de Goethe.

X.- El conocimiento y la acción humana a la luz de la forma de pensamiento de Goethe.
1.- Metodología
2.- Métodos dogmáticos e Inherentes.
3.- El sistema de la ciencia
4.- Sobre los límites del conocimiento y la formación de hipótesis.
5.- Ciencias éticas e históricas

XI.- La relación entre la forma de pensamiento de Goethe y otras visiones.

XII.- Goethe y las matemáticas.

XIII.- El principio geológico fundamental de Goethe.

XIV.- Las concepciones metereológicas de Goethe.

XV.- Goethe y el ilusionismo científico-natural. (Sobre la subjetividad de las percepciones sensoriales)

XVI.- Goethe como pensador e investigador.
1.- Goethe y la ciencia natural moderna.
2.- El fenómeno arquetípico.
3.- El sistema de la ciencia natural.
4.- El sistema de la teoría de los colores de Goethe.
5.- El concepto del espacio de Goethe.
6.- Goethe, Newton y los físicos.

XVII.- Goethe contra el atomismo.

XVIII.- La visión del mundo de Goethe en sus *Aforismos en Prosa.*

Notas.

I.- Introducción

El 18 de agosto de 1787, Goethe escribió a Knebel desde Italia: "A juzgar por las plantas y los peces que he visto en Nápoles y Sicilia, me sentiría muy tentado, si fuera diez años más joven, de hacer un viaje a la India, *no para descubrir algo nuevo, sino para contemplar a mi manera lo que ya ha sido descubierto".* En estas palabras se encuentra el punto de vista a partir del cual tenemos que considerar los trabajos científicos de Goethe. Con Goethe nunca se trata de descubrir nuevos hechos, sino más bien de abrir el camino a *un nuevo punto de vista*, de mirar a la naturaleza de una manera particular. Es cierto que Goethe hizo varios grandes descubrimientos individuales, como el hueso intermaxilar, la teoría vertebral del cráneo en la osteología, la identidad común de todos los órganos de las plantas con la hoja en la botánica, etc. Pero tenemos que considerar que la vida y el alma de todos estos casos individuales es la magnífica visión de la naturaleza que les da expresión; en el estudio de los organismos tenemos que fijar nuestra atención sobre todo en un magnífico descubrimiento que sobrepasa todo lo demás: *el del organismo mismo*. Goethe expuso el principio según el cual un organismo es aquello que se presenta a sí mismo como ser; expone las causas cuyos efectos se nos aparecen en las manifestaciones de la vida, expone, de hecho, todo lo que podemos preguntarnos sobre las manifestaciones de la vida desde un punto de vista que se preocupa de los principios[1].

Desde el comienzo, esta es la meta de todos sus esfuerzos con respecto a las ciencias naturales orgánicas; en la persecución de su meta, aquellos descubrimientos particulares surgieron para él como por sí mismos. Él tuvo que descubrirlos si no quería verse entorpecido en sus esfuerzos. Ante él la ciencia –que no conocía el ser esencial del fenómeno de la vida, y que simplemente investigaba los organismos como compuestos de partes, según sus características externas, igual que se hace con las cosas inorgánicas- a menudo había de dar a estos detalles, a lo largo de su camino, una interpretación incorrecta, presentarlos bajo una falsa luz. No se puede por supuesto ver ningún error en los detalles mismos. Pero reconoceremos esto sólo después de haber comprendido primero el organismo, ya que los detalles en sí mismos, considerados por separado, no portan dentro de ellos el principio que los explica. Sólo pueden explicarse por la naturaleza del todo, porque *es el todo* el que les da ser y significado. Sólo después de que Goethe hubiera descubierto precisamente esta naturaleza del todo, se le hicieron evidentes estas interpretaciones erróneas; no podían ser conciliadas con su teoría de los seres vivos; la contradecían. Si quería avanzar en su camino, tenía que dejar a un lado tales prejuicios. Esto fue lo que sucedió con el hueso intermaxilar. Ciertos hechos, que son de valor e interés sólo si se posee una teoría como la de la naturaleza vertebral del cráneo, eran desconocidos para aquella ciencia natural más antigua. Todos estos impedimentos tenían que ser apartados por medio de descubrimientos individuales. Estos, por tanto, nunca aparecen en el caso de Goethe como un fin en sí mismos; deben ser descubiertos para confirmar un gran pensamiento o para confirmar aquel *descubrimiento central*. No se puede negar el

[1] Cualquiera que declare desde el principio que tal meta es inalcanzable nunca llegará a una comprensión de las visiones Goetheanas de la naturaleza; por otro lado, quienquiera que emprenda su estudio sin prejuicios, y deje abierta esta cuestión, ciertamente la responderá afirmativamente al final. Podrían muy bien surgir dudas para muchas personas debido a varios comentarios que hizo el mismo Goethe, como por ejemplo el siguiente: "...*sin pretender querer descubrir el motivo principal del actuar de la naturaleza, hubiéramos dirigido nuestra atención a las manifestaciones de las fuerzas mediante las cuales la planta transforma gradualmente sólo un mismo órgano"* Pero con Goethe tales afirmaciones nunca se dirigen contra la posibilidad, en principio, de conocer el ser de las cosas, sólo es lo bastante cauto sobre las condiciones físico-mecánicas que subyacen al organismo como para no sacar ninguna conclusión prematuramente, ya que él sabía muy bien que tales cuestiones sólo pueden resolverse con el paso del tiempo.

hecho de que los contemporáneos de Goethe hubieran llegado a las mismas observaciones tarde o temprano, y que todas esas observaciones serían quizás conocidas hoy incluso sin los esfuerzos de Goethe; pero mucho menos se puede negar el hecho de que nadie, excepto él, ha expresado hasta ahora su gran descubrimiento, abarcando la naturaleza orgánica entera, independientemente de él de una manera tan ejemplar[2], de hecho aún carecemos de una apreciación incluso parcialmente satisfactoria de su descubrimiento. Básicamente no importa si Goethe fue el primero en descubrir un determinado hecho o sólo lo redescubrió, el hecho que verdaderamente adquiere un importante significado es la manera a través de la cual encaja sus descubrimientos en su visión de la naturaleza. Esto es lo que se ha pasado por alto hasta ahora. Los hechos particulares se han enfatizado demasiado y esto ha conducido a polémicas. Se ha señalado a menudo incluso la convicción de Goethe sobre la consistencia de la naturaleza, pero no se reconoció que lo principal, en la ciencia orgánica por ejemplo, es mostrar cuál es la naturaleza de aquello que mantiene su consistencia. Si se lo llama *typus*, entonces debe decirse en qué consiste el ser del *typus* en la visión del mundo de Goethe.

La importancia de la visión de Goethe sobre la metamorfosis de las plantas no reside, por ejemplo, en el descubrimiento del hecho individual de que la hoja, el cáliz, la corola, etc. son órganos idénticos, sino más bien en el magnífico desarrollo del pensamiento de un conjunto viviente de leyes formativas que conforman un todo e interactúan mutuamente; este desarrollo procede de su visión de la metamorfosis de las plantas y determina a partir de sí mismo los detalles y etapas individuales del desarrollo de las plantas. La grandeza de esta idea, que Goethe quiso después extender al mundo animal también, se entiende sólo cuando uno trata de hacer que viva en su espíritu, cuando uno emprende la tarea de repensarla. Entonces uno es consciente de que este pensamiento es la naturaleza misma de la planta trasladada a la *idea* y viviendo en nuestro espíritu igual que vive en el objeto, uno observa también que crea un organismo vivo por sí mismo hasta en sus partes más pequeñas, que uno se lo representa no como un objeto muerto, acabado, sino como algo evolucionando, llegando a ser, como algo que nunca descansa dentro de sí mismo.

Ahora intentaremos, en lo que sigue, presentar más profundamente todo lo que hemos indicado aquí, veremos con claridad al mismo tiempo la verdadera relación de la visión Goetheana de la naturaleza con la de nuestra propia época, y especialmente con la teoría de la evolución en su forma moderna.

[2] No queremos decir en modo alguno que Goethe nunca haya sido comprendido en absoluto en este aspecto. Por el contrario, hemos tenido ocasión repetidamente en esta misma edición de señalar a varios hombres que nos parece que desarrollaron y elaboraron ideas Goetheanas. Entre ellos hay nombres como: Voigt, Nees von Esenbeck, d'Alton (senior y junior), Schelver, C. G. Carus y Martius, entre otros. Pero estos hombres en realidad construyeron sus sistemas sobre el fundamento de los puntos de vista establecidos en los escritos de Goethe, y precisamente sobre ellos, uno no puede decir que hubieran llegado a sus conceptos incluso *sin Goethe*, mientras que seguramente, contemporáneos de Goethe – Josephi en Göttingen, por ejemplo- llegarían independientemente al hueso intermaxilar, y Oken a la teoría vertebral.

II.- El origen del concepto de metamorfosis de Goethe.

Si se investiga la historia de cómo surgieron los pensamientos de Goethe sobre el desarrollo de los organismos, se puede con demasiada facilidad dudar sobre la importancia que uno debe adjudicar a los tempranos años del poeta, es decir, a la época antes de que viajara a Weimar. Goethe mismo asignó muy poco valor al conocimiento científico-natural que tenía en aquel período: "No tenía idea de lo que significaba realmente la naturaleza externa y tampoco tenía el menor conocimiento sobre los llamados tres reinos." Sobre la base de esta afirmación, uno normalmente pensaría que sus reflexiones científico-naturales comenzaron sólo tras su llegada a Weimar. No obstante, parece aconsejable remontarse aún más si no se quiere dejar sin explicar el espíritu completo de sus puntos de vista. El poder vivificante que guió sus estudios, en la dirección que describiremos después, ya se manifiesta en su temprana juventud. Cuando Goethe ingresó en la Universidad de Leipzig, aún predominaba completamente el espíritu característico de una gran parte del siglo XVIII en los esfuerzos científico-naturales, y dividía la totalidad de la ciencia en dos extremos, y nadie sentía la necesidad de unirlos. En un extremo estaba la filosofía de Christian Wolff (1679-1754), que se movió en un elemento completamente abstracto, y en el otro estaban las ramas individuales de la ciencia que se perdían en la descripción externa de innumerables detalles, y que carecía de cualquier esfuerzo de buscar un principio superior dentro del mundo de sus particulares objetos de estudio. La clase de filosofía de Wolff no podía encontrar su salida de la esfera de sus conceptos generales para llegar al reino de la realidad inmediata, o existencia individual. En ella se trataban las cosas más obvias con toda la profundidad posible. Uno descubría que una *cosa* es un algo que no se contradice en sí mismo, que hay sustancias finitas e infinitas, etc. Pero si uno se acercaba a las cosas mismas con estas generalidades, para poder comprender su vida y actuación, uno se perdía irremediablemente; no se podía encontrar aplicación alguna de esos conceptos al mundo en que vivimos y que queremos comprender. Las cosas mismas que nos rodean, sin embargo, eran descritas en términos bastante genéricos, de acuerdo simplemente a su aspecto, de acuerdo con sus características externas. Por un lado, había una ciencia de los principios que carecía de contenido viviente, que no profundizaba amorosamente en la realidad inmediata; por otro lado, había otra ciencia sin principios, carente de todo contenido ideal; cada una se enfrentaba a la otra en una guerra sin cuartel; cada una era infructuosa para la contraria. La naturaleza saludable de Goethe se encontró igualmente repelida por ambas clases de parcialidad[3]; en su oposición a ellas, se desarrollaron en su interior las imágenes mentales que posteriormente le condujeron a aquella fructífera comprensión de la naturaleza en la que la idea y la experiencia se interpenetran exhaustivamente, se vivifican mutuamente, y se convierten en un todo.

El concepto, por tanto, que aquellos dos extremos no pudieron entender en lo más mínimo, surgió de Goethe como lo primordial: el *concepto de la vida*. Cuando miramos un ser vivo de acuerdo con su manifestación exterior, se nos presenta como un número de elementos manifestándose como sus miembros u órganos. La descripción de estos miembros, según su forma, posición relativa, tamaño, etc., puede ser la materia de la clase de exposición exhaustiva a la que se entregaba la segunda de las dos ciencias que hemos mencionado. Pero también se puede describir de este mismo modo cualquier construcción mecánica a partir de sus partes inorgánicas. Uno olvidaba completamente que lo principal a tener en cuenta en relación con el organismo es el hecho de que aquí la manifestación externa es gobernada por un principio interior, que el todo actúa sobre cada órgano. Que la manifestación externa, la yuxtaposición espacial de sus partes, también puede observarse después de que se destruye la vida, porque aún permanece durante un

[3] Ver *Poetry and Truth (Poesía y Verdad)*, parte 2, libro 6.

tiempo. 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 las cosas que destruye la vida para conocerla, Goethe pronto estableció la posibilidad de un camino superior*. Vemos esto ya en una carta del 14 de julio de 1770, de su período en Estrasburgo, en la que habla de una mariposa: "La pobre criatura tiembla en la red, agita sus más hermosos colores, e incluso aunque uno la capture indemne, al final yace allí rígida e inerte, el cadáver no es la criatura completa; hay algo más que le pertenece, una parte importante, y en este caso, como en cualquier otro, una parte fundamental: *su vida*..." Las palabras de *Fausto* [Parte I, Estudio] también tienen su origen, en realidad, en este mismo punto de vista:

"El que quiere conocer, y descubrir alguna cosa viviente,
procura ante todo sacar de ella el espíritu;
entonces tiene en su mano las partes;
lo único que falta, ¡ay!, es el lazo espiritual que las une" [4]

Como uno podría esperar completamente de una naturaleza como la de Goethe, sin embargo, él no se quedó en la negación de un punto de vista, sino que más bien buscó desarrollar su propio punto de vista más y más; y podemos encontrar muy a menudo, en las indicaciones que tenemos de su pensamiento desde 1769 a 1775, los gérmenes de sus trabajos posteriores. Estaba desarrollando para sí mismo la idea de un ser en el que cada parte vivifica a las demás, en la que un principio imbuye todos los detalles. Leemos en Fausto [Parte I, Noche]:

¡Cómo se entretejen todas las cosas para formar el Todo,
Obrando y viviendo lo uno en lo otro!

Y en *Satyros* [Acto 4]:

Como surgió la cosa primordial de la no-cosa,
Como sonó el poder de la luz a través de la noche,
Imbuyendo las profundidades de todos los seres;
Así brotó el impulso del anhelo.
Y los elementos se revelaron,
Con ansia manaron los unos sobre los otros,
Imbuyéndose completamente, completamente imbuidos.

Este ser se concibe como sujeto a continuos cambios en el tiempo, pero en todas las etapas de estos cambios sólo un ser está siempre manifestándose, un ser que se afirma como lo que perdura, como lo que es constante dentro del cambio. Sobre esta cosa primordial (*Urding*), se afirma además en *Satyros*:

Y girando arriba y abajo fue
La cosa eterna toda y una,
¡Siempre cambiando, siempre constante!

Comparemos con esto lo que Goethe escribió en 1807 como introducción a su teoría de la metamorfosis: "Pero si miramos todas las formas, especialmente las orgánicas, encontramos que en ningún sitio hay algo que dure, algo en reposo, algo completo, sino que más bien lo que sucede es que todo está en continuo movimiento y flujo." En contraposición a este flujo, Goethe establece la idea – o "un algo retenido en el mundo de la experiencia sólo por el momento"- como aquello que es constante. Del pasaje anterior de *Satyros*, uno puede ver con la suficiente

[4] Todas las citas de Fausto son de la traducción de José Roviralta. Edición de Manuel José González y Miguel Ángel Vega, Editorial Cátedra, 11ª ed. 2005

claridad que el fundamento de las ideas morfológicas de Goethe ya estaba establecido antes de su llegada a Weimar.

Pero debemos tener firmemente en cuenta que esta idea de un ser vivo no es aplicada enseguida a ningún organismo individual, sino que el universo entero es representado como tal ser vivo. Lo que mueve a Goethe a esta visión, por supuesto, ha de ser buscado en sus estudios alquímicos con Fräulein von Klettenberg y en su lectura de Teofrasto Paracelso después de su regreso de Leipzig (1768-1769). A través de algún que otro experimento, se buscaba retener aquel principio que impregna el universo entero, hacerlo manifiesto dentro de una sustancia.[5] No obstante, esta forma de mirar el mundo, que bordea lo místico, representa sólo un episodio pasajero en el desarrollo de Goethe, da paso así a una forma más saludable y objetiva de representar las cosas. Pero su visión del mundo entero como un gran organismo, como encontramos en los pasajes de *Fausto* y *Satyros* citados anteriormente, aún permanece hasta alrededor de 1780, como veremos más tarde en su ensayo sobre la Naturaleza. Esta visión se nos confronta una vez más en Fausto, en aquel lugar en que el espíritu de la tierra es representado como aquel principio vital que impregna el organismo universal [Fausto, Parte I, Noche]

En el oleaje de la vida,
En el torbellino de la acción,
Ondulo subiendo y bajando,
Me agito de un lado a otro.
Nacimiento y muerte,
Un océano sin fin,
Una actividad cambiante,
Una vida febril.

Mientras las visiones definidas se desarrollaban así en la mente de Goethe, llegó a sus manos en Estrasburgo un libro que buscaba proponer una visión del mundo que era la antítesis exacta de la suya. Era el *System de la Nature* de Hollbach[6]. Mientras que hasta entonces él sólo había tenido que censurar el hecho de que se *describía* lo que está vivo *como si* fuera una acumulación mecánica de cosas individuales, ahora podía llegar a conocer, en Holbach, a un filósofo que realmente *contemplaba* lo que está vivo como un mecanismo. Lo que, en el primer caso, surgía simplemente de la incapacidad de conocer la vida hasta sus raíces, en el segundo conducía a un dogma pernicioso para la vida. En *Poesía y Verdad*, Goethe dice sobre esto: "Una materia existe durante toda la eternidad, y se ha movido durante toda la eternidad, y ahora con este movimiento supuestamente crea hacia la derecha, hacia la izquierda y hacia todos los lados, sin más, el infinito fenómeno de la existencia. Hubiéramos estado satisfechos con esto, si el autor hubiera realmente desarrollado el mundo ante nuestros ojos a partir de esta materia en movimiento. Pero podría saber tan poco sobre la naturaleza como nosotros, pues tan pronto como hubo delimitado unos pocos conceptos generales, abandona la naturaleza inmediatamente, para transformar lo que aparece como algo superior a la naturaleza, o una naturaleza superior en la naturaleza, en una naturaleza que es material, pesada, móvil, pero aún sin dirección ni forma, y cree que ha obtenido un gran logro con esto." Goethe no pudo encontrar nada en esto excepto "materia móvil", y en oposición a esto, sus conceptos sobre la naturaleza tomaron una forma cada vez más clara. Encontramos estos conceptos reunidos y presentados en su ensayo *Naturaleza*, escrito sobre 1780. Este ensayo asume una importancia especial, ya que todos los pensamientos de Goethe sobre la naturaleza –que hasta entonces sólo encontramos en indicaciones dispersas- están reunidos en él. Aquí

[5] Poesía y Verdad, Parte 2, Libro 8
[6] Poesía y Verdad, Parte 3, Libro 11

nos encontramos la idea de un ser que está atrapado en un cambio constante y sin embargo permanece siempre igual: "Todo es nuevo y siempre antiguo". "Ella (la naturaleza) se transforma eternamente, y no hay en ella un solo momento de tranquila quietud", pero "sus leyes son inmutables". Veremos más tarde que Goethe busca la planta arquetípica dentro de la interminable multitud de formas vegetales. Encontramos este pensamiento también indicado ya aquí: "Cada uno de sus (de la naturaleza) trabajos tiene su propio ser, cada una de sus manifestaciones tiene el concepto más aislado, y aún así todos constituyen *uno*". Sí, incluso la posición que defendió más tarde con respecto a los casos excepcionales –es decir, no contemplarlos simplemente como fallos en el desarrollo, sino más bien explicarlos a partir de las leyes naturales- está ya expresado muy claramente aquí: "Incluso lo más antinatural es natural", y "sus excepciones son raras."

Hemos visto que Goethe ya había desarrollado por sí mismo un concepto definido de organismo antes de llegar a Weimar. Pues, aunque incluso el arriba mencionado ensayo *Naturaleza* fue escrito sólo mucho tiempo después de su llegada allí, aún contiene en su mayor parte los tempranos puntos de vista de Goethe. Aún no había aplicado este concepto a ningún género particular de objetos naturales, a ningún ser individual. Para poder hacer esto necesitaba el mundo concreto de seres vivientes dentro de la realidad inmediata. Un reflejo de la naturaleza, pasado a través de la mente humana, no era en absoluto el elemento que podía estimular a Goethe. Sus conversaciones botánicas con Hofrat Ludwig en Leipzig no surtieron un efecto más profundo que las conversaciones en las cenas con sus amigos médicos en Estrasburgo. Respecto a su estudio científico, el joven Goethe parece estar exactamente igual que Fausto, privado de la frescura de la contemplación directa de la naturaleza, anhelo que expresa en las palabras [Parte I, Noche]:

¡Ah! ¡Si a tu dulce claridad (de la luna)
Pudiera al menos vagar por las alturas montañosas
O cernerme con los espíritus en derredor de las grutas del monte,
Moverme en las praderas a los rayos de tu pálida luz,
Y libre de toda densa humareda del saber,
Bañarme sano en tu rocío!

Parece que su deseo se cumple cuando, con su llegada a Weimar, se le permite "cambiar la habitación y el aire de la ciudad por la atmósfera del campo, de los bosques y los jardines".

Tenemos que considerar como el estímulo inmediato de su estudio de las plantas el trabajo que le encarga el Duque Karl August de cuidar de su jardín. Goethe aceptó el encargo el día 21 de abril de 1776, y su diario, editado por R. Keil, nos informa a menudo desde entonces sobre el trabajo de Goethe en este jardín, que se convierte en una de sus ocupaciones favoritas. El bosque de Thüringen le proporcionó un campo añadido de desafíos en esta dirección, allí tuvo la ocasión de familiarizarse también con los organismos inferiores en sus manifestaciones vitales. Los musgos y líquenes le interesan especialmente. El 31 de octubre de 1777, le solicita a Frau von Stein musgos de todas clases, con raíces y húmedos, si es posible, para que puedan propagarse. Debemos considerar sumamente importante que Goethe ya estuviera entonces ocupándose de este mundo de organismos inferiores y posteriormente derivara las leyes de la organización vegetal a partir de las plantas superiores. Cuando consideramos este hecho, no deberíamos atribuirlo, como muchos hacen, a que Goethe subestimara la importancia de lo pequeño.

Desde entonces en adelante Goethe nunca abandonó el reino vegetal. Es muy posible que estudiara los escritos de Linneo ya muy tempranamente. Tenemos noticias de su conocimiento de ellos en cartas a Frau von Stein en 1782.

El esfuerzo de Linneo era proporcionar una visión general sistemática del conocimiento de las plantas. Iba a descubrirse una cierta secuencia, en la que cada organismo ocupaba un lugar definido, de tal forma que uno pudiera encontrarlo en cualquier momento, de modo que uno tuviera en conjunto, de hecho, un medio para orientarse dentro del ilimitado número de detalles particulares. Con este fin los seres vivos debían examinarse en relación con su grado de relación de unos con otros y por consiguiente ser ordenados en grupos. Como el punto principal de todo esto era conocer cada planta y encontrar fácilmente su lugar dentro del sistema, había que estar particularmente atento a aquellas características que distinguían una planta de otra. Para hacer imposible confundir una planta con otra, se buscaban principalmente aquellos rasgos característicos. Al hacerlo así, Linneo y sus estudiantes consideraron rasgos externos –tamaño, número y situación de órganos individuales- como característicos. De esta forma las plantas fueron ordenadas secuencialmente, pero igual se podría haber ordenado también un conjunto de cuerpos inorgánicos: de acuerdo con las características elegidas, no de la naturaleza interna de la planta, sino de los aspectos visuales. La planta aparece en una yuxtaposición interna, sin ninguna conexión interna necesaria. A causa del importante concepto que Goethe tenía de la naturaleza de un ser vivo, no podía estar satisfecho con esta forma de estudiar las cosas. No se había hecho esfuerzo alguno en buscar el ser esencial de la planta. Goethe tenía que hacerse la pregunta: ¿en qué consiste ese "algo" que hace que un ser de la naturaleza en particular se convierta en una planta? Él tuvo que reconocer más adelante que este algo sucede en todas las plantas del mismo modo. Y aún así ahí estaba la interminable diferenciación de seres individuales, necesitando ser explicada. ¿Cómo sucede que esa unicidad se manifieste en tan múltiples formas? Estas debieron ser las preguntas que Goethe se planteaba al leer los escritos de Linneo, pues dice de sí mismo después de todo: "Lo que él –Linneo- buscaba mantener separado por la fuerza tenía que luchar por la unidad, en concordancia con la necesidad más interior de mi ser."

El primer encuentro de Goethe con los esfuerzos botánicos de Rousseau sucede aproximadamente en el mismo período que con Linneo. El 16 de junio de 1782, Goethe escribe al Duque Karl August: "Entre los trabajos de Rousseau hay algunas de las cartas más deliciosas sobre botánica, en las que presenta esta ciencia a una dama de la manera más comprensible y elegante. Es un verdadero modelo de cómo uno debería enseñar y complementa su trabajo *Émile*. Lo utilizo por tanto como una excusa para recomendar de nuevo el hermoso reino de las flores a mis hermosas amigas". Los esfuerzos botánicos de Rousseau debieron provocar una honda impresión en Goethe. El énfasis que encontramos en la obra de Rousseau sobre 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. Y algo más que tenían ambos en común era el hecho de que estudiaban las plantas, no con un propósito científico específico, sino a partir de motivos humanos generales. El mismo interés les condujo a lo mismo.

Las siguientes observaciones intensivas del mundo vegetal que Goethe hace suceden en el año 1784. Wilhelm Freiherr von Gleichen, llamado Russwurm, había publicado entonces dos obras que trataban de la investigación y que Goethe encontró sumamente interesantes: *The Latest News from the Plant Realm (Las Últimas Noticias del Reino Vegetal)*[7] y Special Microscopic Discoveries about Plants, Flowers and Blossoms, Insects and other Noteworthy Things (Descubrimientos Microscópicos Especiales sobre Plantas, Flores y Brotes, Insectos y otras Cosas

[7] *Das Neueste aus dem Reiche der Pflanzen*, (Nürnberg, 1764)

Dignas de Mención).[8] Ambas obras tratan de los procesos de fertilización de las plantas. Examinaban cuidadosamente el polen, los estambres y los pistilos y se representaban los procesos que tenían lugar allí con ilustraciones de bellísima ejecución. Goethe repitió ahora estas investigaciones. El 12 de enero de 1785, escribe a Frau von Stein: "Se monta adecuadamente un microscopio, cuando llega la primavera, para re-observar y verificar los experimentos de von Gleichen, llamado Russwurm". Durante la misma primavera también estudia la naturaleza de la semilla, como muestra una carta a Knebel el 2 de abril de 1785: "He pensado a través de la sustancia de la semilla tan lejos como alcanzan mis experiencias". Para Goethe, lo principal en todas estas investigaciones no son los detalles individuales; la meta de sus esfuerzos es explorar el ser esencial de la planta. El 8 de abril de 1785, informa a Merck que "ha hecho hermosos descubrimientos y *combinaciones*" en botánica. El término "combinaciones" también nos muestra aquí que su intención es construir por sí mismo, mediante el pensamiento, una imagen de los procesos en el mundo vegetal. Sus estudios botánicos se acercaban ahora rápidamente a una meta particular. Debemos tener también en cuenta que Goethe, en 1784, ya había descubierto el hueso intermaxilar, que discutiremos posteriormente en detalle, y que este descubrimiento le había acercado significativamente al secreto de cómo actúa la naturaleza al formar sus seres orgánicos. Debemos, sin embargo, tener en cuenta que la primera parte de las *Ideas on the Philosophy of History of Mankind (Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad)* de Herder[9] se completó en 1784 y que las conversaciones entre Goethe y Herder sobre las cosas de la naturaleza eran muy frecuentes en aquel tiempo. Así, Frau von Stein informa a Knebel el 1 de mayo de 1784: "El nuevo libro de Herder hace probable que fuéramos primero plantas y animales... Goethe está ahora profundizando muy pensativamente en estas cosas, y todo lo que ha pasado a través de su mente se convierte en algo extremadamente interesante". Vemos en esto la naturaleza del interés de Goethe en aquel momento en las más grandes cuestiones de la ciencia. Por tanto sus reflexiones sobre la naturaleza de la planta y las combinaciones que hizo sobre ella durante la primavera de 1785 parecen bastante comprensibles. A mediados de abril de ese año va a Belvedere con el propósito expreso de encontrar una solución a sus dudas y cuestiones, y el 15 de junio, le comunica a Frau von Stein: "No puedo expresaros cuán legible se está haciendo el libro de la naturaleza para mí; mis largos esfuerzos de ortografía me han ayudado; ahora de repente funciona, y mi callado gozo es inenarrable." Poco antes de esto, de hecho, quiere escribir un pequeño tratado botánico a Knebel para ganarle para esta ciencia[10]. La botánica le dirige con tanta fuerza que su viaje a Karlsbad, que comienza el 20 de junio de 1785 para pasar el verano allí, se convierte en un viaje de estudio botánico. Knebel le acompañó. Cerca de Jena, conocen a un joven de diecisiete años, Friedrich Gottlieb Dietrich, cuya caja de especímenes demostraba que estaba regresando de una excursión botánica. Leemos más detalles sobre este interesante viaje en *History of my Botanical Studies (Historia de mis Estudios Botánicos)*[11]y en algunos informes de Ferdinand Cohn en Breslau, que fue capaz de tomar prestados de uno de los manuscritos de Dietrich. En Karlsbad entonces, las conversaciones botánicas proporcionan muy a menudo un placentero entretenimiento. De vuelta a casa de nuevo, Goethe se entrega con gran energía al estudio de la botánica; en relación con la *Philosophia Botanica* de Linneo, hace ciertas observaciones sobre los champiñones, musgo, líquenes, y algas, como vemos en sus cartas a Frau von Stein. Sólo ahora, después de que él mismo ya ha pensado y observado mucho, se le hace más útil Linneo; en Linneo encuentra iluminación sobre muchos detalles que

[8] Auserlesene mikroskopische Entdeckungen bei Pflanzen, Blumen und Blüten, Insekten und anderen Merkwürdigkeiten, (Nürnberg 1777-81)
[9] *Ideen zur Philosophie der Geschichte.*
[10] "Gustosamente os enviaría un pequeño ensayo botánico, si sólo estuviera ya escrito." (Carta a Knebel, 2 de abril de 1785)
[11] Geschichte meines botanischen Studiums

le ayudan a avanzar en sus combinaciones. El 9 de noviembre de 1785, informa a Frau von Stein: "Continúo leyendo a Linneo; tengo que hacerlo; no tengo otro libro. Es la mejor manera de leer un libro profundamente, una manera que debo practicar a menudo, especialmente desde que no leo fácilmente un libro hasta el final. Este, sin embargo, no está hecho principalmente para la lectura, sino más bien para la revisión, y me sirve ahora excelentemente, ya que yo mismo he pensado sobre la mayoría de sus puntos." Durante estos estudios se le hace cada vez más claro, que después de todo sólo es una forma básica la que se manifiesta en la infinita multitud de sencillas plantas individuales; esta forma básica misma se le manifiesta de una manera cada vez más perceptible; el reconoció además, que dentro de esta forma básica, reside el potencial para incontables transformaciones, por las cuales se crea la multiplicidad a partir de la unicidad. El 9 de julio de 1786, escribe a Frau von Stein: "Es un hacerse consciente de la... forma con la que la naturaleza está siempre jugando solamente, como si dijéramos, y al jugar trae a la existencia su vida múltiple." Ahora lo más importante de todo era desarrollar este elemento duradero, constante, esta forma arquetípica con la que la naturaleza, como si dijéramos, juega, para desarrollarlo en detalle en una configuración plástica. Para hacer esto, se necesitaba una oportunidad de separar lo que es verdaderamente constante y duradero en la forma de las plantas, de lo que es mutable e inconstante. Para observaciones de este tipo, Goethe ya había explorado un área demasiado pequeña. Tenía que observar una única planta bajo diferentes condiciones e influencias; pues sólo mediante esto se hace visible realmente el elemento mutable. En plantas de diferentes especies este elemento mutable es menos obvio. El viaje a Italia que emprendió Goethe desde Karlsbad el 3 de septiembre, y que le dio tanta felicidad, le proporcionó todo esto. Él hizo ya muchas observaciones en relación a la flora de los Alpes. Encontró allí no sólo nuevas plantas que nunca antes había visto, sino también plantas que ya conocía, pero *cambiadas*. "Mientras que en las regiones bajas, las ramas y los tallos eran más fuertes y gruesos, las yemas más cercanas unas de otras, y las hojas anchas, en las montañas, las ramas y los tallos se hacían más delicados, las yemas se alejaban más de tal forma que había más espacio entre los nodos, y las hojas tenían más forma de lanza. Noté esto en un sauce y en una genciana, y me convencí de que la causa no era que fueran especies diferentes, por ejemplo. También, cerca de Walchensee noté juncos más largos y esbeltos que en las tierras bajas."[12] Observaciones similares sucedían repetidamente. Al lado del mar cerca de Venecia, descubre diferentes plantas que revelan características que sólo podía haberles dado la vieja sal del arenoso terreno, e incluso en mayor grado el aire salado. Encontró allí una planta que le parecía a "nuestro inocente pie de caballo (Tusilago), pero aquí estaba equipada con afiladas armas, y la hoja era como el cuero, como también lo eran las yemas y los tallos; todo era grueso y gordo."[13] Goethe observó allí todas las características externas de la planta, todo lo que pertenecía al aspecto visible de la planta, como inconstante, como mutable. A partir de esto sacó la conclusión de que el ser esencial de la planta, por tanto, no reside en estas características, sino que más bien debe buscarse en niveles más profundos. Darwin procedió a partir de observaciones similares a estas de Goethe, cuando afirmó sus dudas sobre la constancia de las formas externas de géneros y especies. Pero las conclusiones extraídas por los dos hombres son completamente diferentes. Mientras que Darwin cree que el ser esencial del organismo consiste en realidad sólo en estas características externas y, de su mutabilidad extrae la conclusión de que no hay nada por tanto constante en la vida de las plantas, Goethe profundiza más y extrae la conclusión de que si las características externas no son constantes, entonces el elemento constante debe buscarse en algo más que subyace bajo aquellos aspectos exteriores mutables. El desarrollar este algo más se convierte en la meta de Goethe, mientras que los esfuerzos de Darwin van en la

[12] *Italian Journey (Viaje a Italia)*, 8 de octubre de 1786.
[13] *Italian Journey (Viaje a Italia)*, 8 de septiembre de 1786.

dirección de explorar y presentar las causas específicas de esa mutabilidad. Ambas formas de estudiar las cosas son necesarias y se complementan la una a la otra. Es completamente erróneo creer que la grandeza de Goethe en la ciencia orgánica se encuentra en la opinión de que fue un mero precursor de Darwin. La forma de mirar las cosas de Goethe es mucho más amplia; comprende dos aspectos: 1. el *typus*, es decir, la legitimidad manifestándose en el organismo, la animalidad de lo animal, la vida que se da forma a sí misma a partir de sí misma, que tiene el poder y la habilidad –mediante las posibilidades que residen en su interior- de desarrollarse en múltiples formas externas (especies, géneros); 2. la interacción del organismo con la naturaleza inorgánica y de los organismos entre ellos (adaptación y lucha por la existencia). Darwin desarrolló sólo el último aspecto de la ciencia orgánica. No se puede decir por tanto que la teoría de Darwin es la elaboración de las ideas básicas de Goethe, sino más bien que es simplemente la elaboración de un aspecto de sus ideas. La teoría de Darwin considera sólo aquellos aspectos que provocan que el mundo de los seres vivos evolucione de una cierta forma, pero no considera ese "algo" sobre el que aquellos hechos actúan determinantemente. Si sólo se investiga un aspecto, entonces no puede conducir a ninguna teoría completa de los organismos; esencialmente, esto debe ser investigado con el espíritu de Goethe; este aspecto debe ser complementado y profundizado por el otro aspecto de su teoría. Una simple comparación aclarará el asunto. Tomad un trozo de plomo; calentadlo hasta que adquiera una forma líquida; y entonces vertedlo sobre agua fría. El plomo ha atravesado dos estados, dos fases, una detrás de otra; la primera fue provocada por la alta temperatura, la segunda por la baja temperatura. Ahora la forma que cada fase adquiere no depende sólo de la naturaleza del calor, sino que también depende muy esencialmente de la naturaleza del plomo. Un cuerpo diferente, si se somete a las mismas acciones, manifestaría estados bastante diferentes. Los organismos también se permiten ser influidos por el medio que les rodea; ellos también, afectados por este medio, asumen diferentes estados y lo hacen, de hecho, completamente en consonancia con su propia naturaleza, en consonancia con aquel ser que les hace ser organismos. Y uno encuentra este ser en las ideas de Goethe. Sólo alguien equipado con una comprensión de este ser será capaz de comprender por qué los organismos responden (reaccionan) a causas particulares precisamente de una forma y no de otra. Sólo una persona así será capaz de representarse correctamente la mutabilidad de las formas manifiestas de los organismos y de las leyes relacionadas de adaptación y de la lucha por la supervivencia.[14]

El pensamiento de Goethe sobre la planta arquetípica (*Urpflanze*) asume una forma cada vez más clara y definida en su mente. En el jardín botánico de Padua (*Italian Journey (Viaje a Italia),* 27 de septiembre de 1786), donde encuentra una vegetación extraña para él, "el pensamiento de que quizás se pueda desarrollar por uno mismo todas las formas de las plantas a partir de una forma, se hace cada vez más vivo en él." El 17 de noviembre de 1786, escribe a Knebel: "Por primera vez es un verdadero placer disponer de mis pequeños conocimientos de botánica, en estas tierras donde una vegetación más feliz, menos intermitente, está en su hogar. Ya he hecho algunas observaciones generales realmente hermosas cuyas consecuencias también os agradarán." El 19 de febrero de 1787 (ver *Italian Journey (Viaje a Italia))*, escribe en Roma que está en camino "de descubrir maravillosas relaciones nuevas que muestran cómo la naturaleza logra algo tremendo que no parece nada: a partir de lo simple evoluciona lo más múltiple." El 25 de marzo, pide que se le diga a Herder que pronto estará listo con su planta arquetípica. El 17 de abril (*ver Italian Journey (Viaje a Italia)*) en Palermo escribe las siguientes palabras sobre la planta arquetípica: "¡Después de todo debe haber

[14] Es ciertamente innecesario afirmar que la teoría moderna de la evolución no debería ser en absoluto puesta en duda por esto, o que sus afirmaciones deberían ser restringidas por esto; por el contrario, sólo proporciona una base sólida para ellas.

una! Cómo sabría si no que esta o aquella formación es una planta, si no estuvieran todas formadas de acuerdo al mismo modelo." Tenía en mente el conjunto de leyes de desarrollo que organiza a las plantas, que las hace ser lo que son, y a través del cual, con respecto a un determinado objeto de la naturaleza, llegamos al pensamiento, "esto es una planta": todo eso es la planta arquetípica. Como tal, la planta arquetípica es algo ideal, algo que sólo puede ser mantenido en el pensamiento; pero asume forma, asume una determinada forma, tamaño, color, número de órganos, etc. Esta forma exterior no es algo fijo, sino que más bien puede sufrir interminables transformaciones, que están todas ellas en concordancia con aquel conjunto de leyes de desarrollo y se siguen necesariamente de él. Si uno ha comprendido estas leyes de desarrollo, esta imagen arquetípica de la planta, entonces uno posee, en la forma de una idea, aquello sobre lo cual la naturaleza como si dijéramos basa cada simple planta individual y de la que la naturaleza consecuentemente deriva cada planta y permite que venga al ser. Sí, uno puede incluso inventar formas de plantas, en concordancia con esta ley, que pueden emerger por necesidad del ser de la planta y que podrían existir si surgieran las condiciones necesarias para ello. Así Goethe busca, como si dijéramos, copiar en el espíritu lo que la naturaleza logra en la formación de sus seres. El 17 de mayo de 1787, escribe a Herder: "Además, debo confiaros que estoy muy cerca de descubrir el secreto de la generación y organización de las plantas, y que es la cosa más simple que uno pueda imaginarse... La planta arquetípica será la creación más magnífica del mundo, por la que la naturaleza misma me envidiará. Con este modelo y la clave del mismo, uno puede entonces seguir inventando plantas por siempre que deben seguir esta ley; eso significa que, incluso aunque no existan, aún así podrían existir, y no son, por ejemplo, las sombras e ilusiones de los pintores o poetas sino que más bien tienen una verdad y necesidad internas. Se puede aplicar la misma ley a todas las demás cosas vivas." Aquí surge una diferencia más entre el punto de vista de Goethe y el de Darwin, especialmente si se considera cómo se plantea el punto de vista de Darwin.[15] Asume que las influencias externas actúan sobre la naturaleza de un organismo como causas mecánicas y lo cambian como consecuencia. Para Goethe, los cambios individuales son las diversas expresiones del organismo arquetípico que tiene en su interior la habilidad de asumir múltiples formas y que, en cualquier caso determinado, asume la forma más adecuada a las condiciones circundantes del mundo exterior. Estas condiciones exteriores provocan simplemente que las fuerzas formativas interiores vengan a la manifestación de una manera particular. Estas fuerzas solas son el principio constitutivo, el elemento creativo de la planta. Por tanto, el 6 de septiembre de 1787 (*Italian Journey (Viaje a Italia)*), Goethe también lo llama un *hen kai pan (un uno y un todo)* del mundo vegetal.

Si ahora entramos en detalle en esta planta arquetípica misma, se puede decir lo siguiente sobre ella. 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,

[15] Lo que tenemos aquí es no tanto la teoría de la evolución de aquellos científicos naturales que se basan en el empirismo perceptible sensorialmente, sino las bases teóricas, los principios que están en los cimientos del Darwinismo; especialmente según la escuela de Jena, por supuesto, con Haeckel a la vanguardia; en esta mente de primera clase, las enseñanzas de Darwin, en toda su parcialidad, han encontrado ciertamente su desarrollo consecuente.

dentro del organismo vivo, hay desarrollo de una cosa a partir de la otra, una transición de estados del ser de unos a otros; no una existencia acabada, cerrada de la cosa sola, sino más bien un continuo devenir. En la planta, 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. El 17 de mayo de 1787 (*Italian Journey (Viaje a Italia))*, Goethe comunica estos pensamientos a Herder con las siguientes palabras: "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." Mientras en el animal ese principio superior que gobierna cada detalle aparece concretamente ante nosotros como aquello que mueve los órganos y los utiliza en concordancia con sus necesidades, etc., la planta aún carece de tal principio vital real; en la planta, este principio de vida aún se manifiesta sólo en la forma más vaga en que todos sus órganos se construyen de acuerdo con el mismo tipo formativo, en realidad, que la planta toda está contenida como posibilidad en cada parte y, en condiciones favorables, puede también ser creado a partir de cualquier parte. Esto se hizo especialmente claro para Goethe en Roma cuando el Concejal Reiffenstein, durante un paseo con él, rompió una rama aquí y allí y afirmó que si se plantaran en el suelo crecerían y se desarrollarían hasta formar una planta completa. La planta es por tanto un ser que desarrolla sucesivamente ciertos órganos que son todos ellos –tanto en sus interrelaciones como en la relación de cada uno con el todo- construidos según una y la misma idea. Cada planta es un todo armonioso compuesto de plantas.[16] Cuando Goethe vio esto claramente, su única preocupación eran las observaciones individuales que le hicieran posible exponer en detalle las diversas etapas de desarrollo que la planta crea a partir de sí misma. Para esto también, lo que necesitaba ya había ocurrido. Hemos visto que en la primavera de 1785 Goethe ya había hecho un estudio de las semillas; el 17 de mayo de 1787, desde Italia, anuncia a Herder que ha encontrado con bastante claridad y sin ninguna duda el punto en que el germen (*Keim*) reside. Eso finalizó la primera fase de la vida de las plantas. Pero la unidad de estructura en todas las hojas también se reveló pronto con la suficiente visibilidad. Junto con numerosos ejemplos que mostraban esto, Goethe encontró sobre todo en el hinojo fresco una diferencia entre las hojas inferiores y las hojas superiores, que sin embargo son siempre el mismo órgano. El 25 de marzo *(Italian Journey (Viaje a Italia))*, le pide a Herder que se informe de que su teoría sobre los cotiledones estaba ya tan refinada que uno apenas podía avanzar más con ella. Sólo quedaba por dar un pequeño paso para contemplar también los pétalos, los estambres y los pistilos como hojas metamorfoseadas. La investigación del botánico inglés Hill pudo conducir a esto; su investigación estaba empezando a conocerse de manera generalizada en aquel tiempo, y trataba de la transformación de los órganos individuales de las flores en otros órganos.

Cuando las fuerzas que organizan el ser de la planta vienen a la existencia real, asumen una serie de formas estructurales en el espacio. Entonces es una cuestión del gran concepto que conecta estas formas hacia atrás y hacia delante.

Cuando miramos la teoría de la metamorfosis de Goethe, tal y como se nos aparece en el año 1790, encontramos que para Goethe este concepto consiste en cálculos de expansión y contracción. En la semilla, la formación de la planta está en su

[16] Tendremos ocasión en varios lugares de demostrar en qué sentido se relacionan estas partes individuales con el todo. Si quisiéramos tomar un concepto de la ciencia moderna para tal actuar conjunto de entidades parciales vivientes como un todo, podríamos tomar por ejemplo el de "ganado" de la zoología. Esta es una especie de estado de entidades vivientes, un individuo que consiste de individuos independientes, un individuo de una clase superior.

mayor grado de contracción (concentración). Con las hojas se sigue el primer despliegue, la primera expansión de las fuerzas formativas. Aquello que, en la semilla, se halla comprimido en una planta se despliega ahora espacialmente en las hojas. En el cáliz de nuevo las fuerzas se acercan alrededor de un punto axial; se produce la corola en la siguiente expansión; los estambres y los pistilos surgen a través de la siguiente contracción; el fruto surge mediante la última (tercera) expansión, con lo cual la fuerza completa de la vida de la planta (su principio de realidad) se oculta de nuevo, en su estado más concentrado, en la semilla. Aunque podemos ahora seguir casi todos los detalles de los pensamientos de Goethe sobre la metamorfosis hasta su descubrimiento final en el ensayo que apareció en 1790, no es tan fácil hacer lo mismo con el concepto de expansión y contracción. Aunque uno no se equivocará al asumir que este pensamiento, que de algún modo está profundamente enraizado en el espíritu de Goethe, ya lo había tejido en Italia en su concepto de formación de las plantas. Como el contenido de su pensamiento es el desarrollo menor o mayor, que está determinado por las fuerzas formativas, y como este contenido por tanto consiste en lo que la planta presenta directamente al ojo, este contenido ciertamente surgirá con mayor facilidad cuando uno se propone dibujar la planta *en concordancia con las leyes de la formación natural*. Goethe encontró una planta de clavel con forma de arbusto en Roma que le mostró la metamorfosis con una particular claridad. Sobre esto escribió: "No encontrando forma de preservar esta maravillosa forma, me propuse dibujarla exactamente, y al hacerlo obtuve cada vez un mayor conocimiento del concepto básico de la metamorfosis." Quizás hizo tales dibujos a menudo y esto pudo conducirle entonces al concepto que estamos considerando.

En septiembre de 1787, durante su segunda estancia en Roma. Goethe expone el asunto a su amigo Moritz; al hacerlo descubre cuán vivo y perceptible se hace el asunto a través de esa presentación. Siempre deja por escrito hasta dónde han llegado. A juzgar por el pasaje y por algunas otras afirmaciones de Goethe, parece probable que la escritura de su teoría de la metamorfosis, al menos aforísticamente, sucedió ya en Italia. Él añade además: "Sólo de esta manera –al presentárselos a Moritz- pude conseguir escribir algunos de mis pensamientos en papel." No hay duda ahora sobre el hecho de que este trabajo, en la forma en que ahora lo tenemos, se escribió a finales de 1789 y comienzos de 1790; pero sería difícil decir cuánto de este manuscrito posterior fue una mera edición y cuánto se añadió entonces. Un libro anunciado para la siguiente Pascua, que pudo haber contenido algunos de los mismos pensamientos, le indujo, en el otoño de 1789 a ocuparse de sus pensamientos y colaborar bastante en su publicación. El 20 de noviembre, escribe al Duque que se siente acuciado a escribir sus ideas botánicas. El 18 de diciembre, envía ya el manuscrito al botánico Batsch en Jena para que lo revise, el 20, él mismo va allí para discutirlo con Batsch, el 22, informa a Knebel que Batsch ha recibido el asunto favorablemente. Regresa a casa, trabaja en el manuscrito una vez más, y entonces se lo envía de nuevo a Batsch, que se lo devuelve el 19 de enero de 1790. Goethe mismo ha relatado en detalle la experiencia sufrida por el manuscrito así como por la edición impresa. Posteriormente, en la sección "La naturaleza y la importancia de los escritos de Goethe sobre el Desarrollo Orgánico", trataremos la gran importancia de la teoría de la metamorfosis de Goethe, así como la naturaleza detallada de su teoría.

III.- El origen del pensamiento de Goethe sobre el desarrollo de los animales.

El gran trabajo de Lavater Physiognomical Fragments for Furthering Human Knowledge and Human Love (Fragmentos Fisonómicos para Promover el Conocimiento y el Amor Humanos)[17]apareció durante los años 1775-1778. Goethe tomó un vivo interés en él, no sólo por el hecho de que supervisó su publicación, sino también porque hizo contribuciones al mismo. Pero lo que es de particular interés ahora es que, en esas contribuciones, ya podemos encontrar el germen de sus trabajos zoológicos posteriores. La fisonomía buscaba, en la forma externa del ser humano, conocer su naturaleza interior, su espíritu. Se estudiaba la forma humana, no por el bien de esta, sino más bien como una expresión del alma. El espíritu escultural de Goethe, nacido para conocer las relaciones externas, no se detuvo aquí. Mientras estaba en medio de esos estudios que trataban las formas externas sólo como medios de conocer el ser interno, surgió entonces en él la importancia independiente de la forma. Vemos esto en sus artículos sobre cráneos animales escritos en 1776, que encontramos insertados en la segunda sección del segundo volumen de los Physiognomical Fragments. Durante aquel año, lee a Aristóteles sobre la fisonomía, lo que le estimula a escribir los mencionados artículos, pero al mismo tiempo trata de investigar la diferencia entre el ser humano y los animales. Encuentra esta diferencia en la forma en que la estructura humana completa da preponderancia a la cabeza, en el desarrollo sublime del cerebro humano, hacia el que apuntan todos los miembros del cuerpo, como hacia su centro: "Cómo la forma completa permanece allí como la columna de soporte para la cúpula en la que los cielos han de reflejarse". Encuentra lo opuesto a esto en la estructura animal. "¡La cabeza cuelga simplemente de la columna vertebral! El cerebro, como el final de la médula espinal, no tiene más ámbito que el necesario para el funcionamiento de los espíritus animales y dirigir a una criatura cuyos sentidos están enteramente en el momento presente." Con estas indicaciones, Goethe se ha elevado por encima de la consideración de las conexiones individuales entre el ser interno y externo del hombre, a la comprensión de un gran todo y a la contemplación de la forma como tal. Llegó a la conclusión de que la totalidad de la estructura del hombre forma la base de sus manifestaciones vitales superiores, que dentro de la naturaleza particular de este todo, residen los factores determinantes que sitúan al hombre en la cúspide de la creación. Lo que debemos tener en cuenta por encima de todo es que Goethe busca la forma animal de nuevo en la forma humana perfeccionada; excepto que, con la primera, los órganos que sirven más a las funciones animales aparecen en primer plano, son, como si dijéramos, el punto hacia el que tiende la estructura completa y a la que la estructura sirve, mientras que la estructura humana desarrolla particularmente esos órganos que sirven a las funciones espirituales. Encontramos aquí ya: lo que se sostiene ante Goethe como el organismo animal ya no es este o aquel organismo perceptible por los sentidos, sino más bien un organismo ideal, que, con los animales, se desarrolla más hacia lo inferior, y con el hombre hacia lo superior. Aquí está ya el germen de lo que Goethe llamó posteriormente el typus, con el que no se refiere a "cualquier animal individual", sino más bien a la "idea" del animal. E incluso más: Aquí ya encontramos el eco de una ley que enunció posteriormente y que es muy significativa en sus implicaciones, es decir, "que la diversidad de formas surge del hecho de que algunas partes tienen preponderancia sobre otras." Aquí ya, el contraste entre el animal y el hombre se busca en el hecho de que una forma ideal se desarrolla en dos direcciones distintas, que en cada caso, un órgano del sistema obtiene preponderancia y la criatura completa recibe su carácter a partir de él.

[17] Physionomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe

En el mismo año (1776), encontramos también, sin embargo, que Goethe encuentra el punto de partida para alguien que quiere estudiar la forma del organismo animal. Reconoció que los huesos son los cimientos de sus formaciones, un pensamiento que posteriormente confirmó al tomar definitivamente como su punto de partida en el trabajo anatómico el estudio de los huesos. En este año escribe una frase que es importante en este aspecto: "Las partes móviles se forman de acuerdo con ellos (los huesos) –o mejor, con ellos- y entran en juego en la medida en que las partes sólidas lo permiten." Y una indicación más en la fisonomía de Lavater ("Se puede haber notado ya que considero el sistema óseo como el bosquejo básico del ser humano, el cráneo es el elemento fundamental del sistema óseo, y todas las partes carnosas como poco menos que el color de este bosquejo.") puede muy bien haber sido escrita bajo el estímulo de Goethe, que a menudo discutía estas cosas con Lavater. Estas opiniones son de hecho idénticas a indicaciones escritas por Goethe. Pero Goethe hace ahora una observación más sobre esto, que debemos tomar en consideración particularmente: "Esta afirmación (que uno puede ver en los huesos y ciertamente con la mayor fuerza en el cráneo, cómo los huesos son los fundamentos de la forma) que aquí (en relación con los animales) es indiscutible, se encontrará con una seria contradicción cuando se aplique a la disimilitud de los cráneos humanos." ¡Qué está haciendo aquí Goethe sino buscar el animal más simple dentro del ser humano complejo, como lo expresó posteriormente (1795)! De esto podemos obtener la convicción de que los pensamientos básicos sobre los que posteriormente Goethe construiría sus pensamientos sobre el desarrollo de la forma animal ya se habían establecido en él a partir de su trabajo con la fisonomía de Lavater en el año 1776.

En este año, Goethe comienza también el estudio de los detalles de la anatomía. El 22 de enero de 1776, escribe a Lavater: "El duque me ha enviado seis cráneos, he notado algunas cosas maravillosas que están a disposición de su señoría, si no las ha encontrado sin mí." Sus conexiones con la universidad de Jena le animaron a un estudio más profundo de la anatomía. Encontramos las primeras indicaciones de esto en el año 1781. En su diario, publicado por Keil, bajo la fecha 15 de octubre de 1781, Goethe anota que fue a Jena con el anciano Einsiedel y estudió anatomía allí. En Jena había un sabio que promovió inmensamente los estudios de Goethe: Loder. Este mismo hombre le adentra entonces más en la anatomía, según escribe Goethe a Frau von Stein el 29 de octubre de 1781[18] y a Karl August el 4 de noviembre[19]. A este último le expresaba ahora su intención de "explicar el esqueleto" a la "gente joven" en la Academia de Arte, y de "conducirlos a un conocimiento del cuerpo humano." Añade: "Lo hago tanto por mi bien como por el suyo; los métodos que he escogido les hará, a lo largo de este invierno, familiarizarse con los pilares básicos del cuerpo." Las entradas en el diario de Goethe muestran que realmente dio estas conferencias, finalizándolas el 16 de enero. Debe haber habido muchas discusiones con Loder sobre la estructura del cuerpo humano durante este mismo período. Bajo la fecha del 6 de enero, el diario dice: "Demostración del corazón por Loder." Igual que nosotros ahora hemos visto que en 1776 Goethe ya estaba albergando pensamientos de largo alcance sobre la estructura de la organización animal, así que no se puede dudar por un momento de que su profundo estudio actual de anatomía se elevó más allá de los detalles hasta elevados puntos de vista. Así escribe a Lavater y a Merck el 14 de noviembre de 1781 que está tratando "los huesos como un texto al que todo lo vivo y todo lo humano puede ser agregado." Cuando consideramos un texto, imágenes e ideas que parecen provocadas, haber sido creadas por el texto, toman forma en nuestro espíritu. Goethe trató los huesos

[18] "Un problemático servicio de amor que he emprendido es acercarme más a mi pasión. Loder me está explicando todos los huesos y músculos, y comprenderé mucho en pocos días."

[19] "Él (Loder) ha demostrado la osteología y la miología (estudio de los músculos N. del T.) durante estos ocho días, que hemos empleado casi enteramente con este propósito; en realidad, tanto como mi concentración podía aguantar."

igual que un texto, es decir, mientras los contempla, surgen pensamientos en él sobre todo lo viviente y todo lo humano. Durante estas contemplaciones, por tanto, deben habérsele ocurrido ideas definidas sobre la formación del organismo. Ahora tenemos una oda de Goethe, del año 1782, "Lo Divino", que nos permite conocer hasta cierto grado cómo pensaba en aquel momento sobre la relación del ser humano con el resto de la naturaleza. El primer verso dice:

¡Hombre sé noble,
Amable y bueno!
Pues sólo eso
Le distingue
De todos los seres
Que conocemos.

Habiendo comprendido al ser humano en las dos primeras líneas de estos versos según sus características espirituales, Goethe afirma que sólo esto le distingue de todos los demás seres del mundo. Este "sólo" nos muestra muy claramente que Goethe consideraba que el hombre, en su constitución física, está en conformidad absoluta con el resto de la naturaleza. El pensamiento, al que dirigimos nuestra atención anteriormente, se hace cada vez más vivo en él, esto es, que una forma básica gobierna la forma del ser humano así como la de los animales, que la forma básica sólo llega a tal perfección en el caso del hombre, que es capaz de ser el portador de un ser espiritual libre. Con respecto a sus características perceptibles sensorialmente, el ser humano debe también, como la oda que sigue afirma:

Con leyes de hierro
Poderosas, eternas
El círculo de su existencia
Se completa.

Pero en el hombre estas leyes se desarrollan en una dirección que le hacen posible hacer lo "imposible":

Él distingue,
Escoge y juzga;
Él puede dotar
Al momento de duración.

Ahora debemos tener en cuenta también que mientras estas visiones se desarrollaban cada vez más definitivamente en Goethe, permanecía aún en animada comunicación con Herder, que en 1783 comenzó a escribir su Ideas on a Philosophy of the History of Mankind (Ideas sobre una Filosofía de la Historia de la Humanidad). Esta obra podría decirse también que surgió de las discusiones entre estos dos hombres, y muchas de sus ideas pueden ser atribuidas a Goethe. Los pensamientos expresados en dicha obra son a menudo completamente Goetheanos, aunque afirmados en palabras de Herder, de tal forma que podemos extraer de ellos una conclusión fidedigna sobre los pensamientos de Goethe en aquel momento.

En la primera parte de su libro, Herder mantiene la siguiente visión sobre la naturaleza del mundo. Debe presuponerse que un principio de forma circula a través de todos los seres y se realiza a sí mismo de diferentes formas. "De piedra a cristal, de cristal a metales, de éstos a la creación de la planta, de las plantas al animal, de éste al ser humano, vemos ascender la forma de la organización, y vemos a su lado las fuerzas e impulsos de las criaturas diversificarse y unirse todos finalmente en la forma del hombre, en el grado que esta forma pueda abarcarlos". El pensamiento es perfectamente claro: una forma típica ideal, que como tal no es

perceptible sensorialmente en sí, se realiza a sí misma en una innumerable cantidad de entidades separadas espacialmente con diferentes características a lo largo de todo el camino ascendente hasta el hombre. En los niveles inferiores de organización, esta forma ideal siempre se realiza a sí misma en una dirección particular; la forma ideal se desarrolla de una manera particular de acuerdo con esta dirección. Cuando esta forma típica asciende hasta el hombre, reúne todos los principios de desarrollo –que siempre había desarrollado sólo de una manera parcial en los organismos inferiores y había distribuido entre diferentes entidades- para moldear una forma. De esto se sigue también la posibilidad de tan alta perfección en el ser humano. En el caso del hombre, la naturaleza concedió a un ser lo que, en el caso de los animales, se había dispersado entre muchas clases y órdenes. Este pensamiento actuó con una riqueza inusual sobre la filosofía alemana que siguió. Para dilucidar este pensamiento, mencionemos aquí la descripción que Oken dio posteriormente de la misma idea. En su Textbook of Natural Philosophy (Libro de Texto de Filosofía Natural)[20], dice: "El reino animal es sólo un animal, esto es, es la representación de la animalidad con todos sus órganos existiendo cada uno como un todo en sí mismo. Un animal individual surge cuando un órgano individual se separa del cuerpo general animal y lleva aún así a cabo las funciones animales esenciales. El reino animal es simplemente el animal más elevado desmembrado: el hombre. Sólo hay una especie humana, sólo una raza humana, porque el hombre es el reino animal entero." Así hay, por ejemplo, animales en los que el órgano del tacto está desarrollado, cuya organización completa, de hecho, tiende hacia la actividad del tacto y encuentra su meta en esta actividad; y otros animales en los que los instrumentos para comer están particularmente desarrollados, etc.; resumiendo, con cada especie animal, pasa a primer plano un sistema orgánico unilateralmente; el animal entero se fusiona en él; todo lo demás sobre el animal retrocede a un segundo plano. Ahora en el desarrollo humano, todos los órganos y sistemas orgánicos se desarrollan de tal forma que se permiten unos a otros el espacio suficiente para desarrollarse libremente, cada uno se retira dentro de aquellos límites que necesariamente parece que permiten a todos los demás venir a su propio ser de la misma forma. De esta manera, surge una interacción armoniosa de los órganos individuales y de los sistemas que produce una armonía que hace que el hombre sea el ser más perfecto, el ser que reúne las perfecciones de todas las demás criaturas dentro de sí. Estos pensamientos forman ahora el contenido de las conversaciones de Goethe con Herder, y Herder las da expresión de la siguiente manera: que "la raza humana ha de ser contemplada como la gran confluencia de fuerzas orgánicas inferiores que, en ella, iban a llegar a la formación de la humanidad." Y en otro lugar: "Y así podemos asumir: que el hombre es una creación central entre los animales, es decir, que él es la forma elaborada en la que los rasgos de todas las especies se reúnen a su alrededor en su más delicada esencia."

Para dar una idea del interés que Goethe tenía en la obra de Herder Ideas para la Filosofía de la Historia de la Humanidad, citemos el siguiente pasaje de una carta de Goethe a Knebel el 8 de diciembre de 1783: "Herder está escribiendo una filosofía de la historia, tal como puedes imaginar, empezando desde cero. Leímos los primeros capítulos juntos anteayer; son exquisitos... la historia mundial y natural está precipitándose ahora sobre nosotros positivamente." Las exposiciones de Herder en el Libro 3, Capítulo VI, y en el Libro 4, Capítulo I, al efecto de que la postura erecta inherente a la organización humana y todo lo relacionado con ella es el prerrequisito fundamental para su actividad de raciocinio, todo esto nos recuerda directamente lo que Goethe indicó en 1776 en la segunda sección del segundo volumen de los Fragmentos Fisionómicos de Lavater sobre la diferencia genérica entre el hombre y los animales, que ya hemos mencionado. Esto es sólo una elaboración de aquel pensamiento. Todo esto nos da pie, sin embargo, para asumir

[20] Lerbuch der Naturphilosophie

que en lo fundamental, Goethe y Herder estuvieron de acuerdo todo aquel tiempo (1783 ss.) en relación a sus opiniones sobre el lugar del ser humano en la naturaleza.

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. Un determinado hueso, por ejemplo, debe lograr una forma definida en una especie particular, debe hacerse predominante allí, pero este hueso debe también al menos estar indicado en todas las demás especies; de hecho no debe faltar en el hombre. Si, en ciertas especies, el hueso asume una forma apropiada para ellas en virtud de sus propias leyes, entonces, en el hombre debe adaptarse al todo, debe acomodar sus propias leyes de desarrollo a las del organismo completo. Pero no debe faltar, si hubiera una escisión en la naturaleza, el desarrollo consistente de una especie, que se debe a la naturaleza, se interrumpiría.

Así es como quedó el asunto con Goethe, cuando se hizo consciente de un punto de vista que contradecía totalmente este gran pensamiento. Los hombres sabios de aquel tiempo estaban principalmente ocupados en encontrar rasgos que distinguieran a unas especies animales de otras. Las diferencias entre los animales y el hombre se suponía que consistían en el hecho de que los primeros tienen un pequeño hueso, el hueso intermaxilar, entre las dos mitades simétricas de la mandíbula superior, que sostiene los incisivos superiores y supuestamente falta en el hombre. En el año 1782, cuando Merck estaba comenzando a tomar un vivo interés en la osteología y estaba pidiendo ayuda a algunos de los más conocidos sabios de aquel tiempo, recibió de uno de ellos, el distinguido anatomista Sömmerring, el 8 de octubre de 1782, la siguiente información sobre la diferencia entre el animal y el hombre: "Desearía que hubierais consultado a Blumenbach sobre el asunto del hueso intermaxilar, que, siendo iguales en otras cosas, es el único hueso que tienen todos los animales, desde el mono, incluyendo el orangután, pero que nunca se encuentra en el hombre; excepto por este hueso, no hay nada que nos evite ser capaces de transferir todo lo que el hombre tiene a los animales. Adjunto por tanto la cabeza de una coneja para convenceros de que este os intermaxillare (como lo llama Blumenbach) u os incisivum (como lo llama Camper) está presente incluso en animales que no tienen incisivos en la mandíbula superior." Aunque Blumenbach encontró en los cráneos de nonatos o bebés una traza quasi rudimentum del ossis intermaxillaris, ciertamente, había encontrado una vez en un cráneo tal dos pequeños núcleos óseos completamente separados como huesos intermaxilares reales, aunque aún no reconocía la existencia de un hueso así. Dijo sobre esto: "Hay un mundo de diferencia entre eso y el verdadero osse intermaxillari." Camper, el más famoso anatomista del momento, era de la misma opinión. Se refería al hueso intermaxilar, por ejemplo, como "no habiendo sido encontrado nunca en un ser humano, ni siquiera en un negro."[21] Merck sentía la más profunda admiración y trabajaba con sus escritos.

No solo Merck, sino también Blumenbach y Sömerring estaban en comunicación con Goethe. Su correspondencia con Merck nos muestra que Goethe tomó con el mayor interés el estudio de Merck de los huesos y compartió sus propios pensamientos sobre estos asuntos con él. El 27 de octubre de 1782, pidió a Merck que le escribiera algo sobre el incognitum de Camper[22], y que le enviara las cartas de Camper. Además, debemos tener en cuenta una visita de Blumenbach a Weimar en abril de 1783. En septiembre del mismo año, Goethe va a Göttingen para visitar a Blumenbach y a todos los profesores que había allí. El 28 de septiembre, escribe a

[21] En: *Natural Scientific Discussions on the Orangutan (Discusiones Científicas Naturales sobre el Orangután) ("Natuurkundige verhandelingen over den orang outang")*
[22] Un animal, ver página 38, Nota del Editor.

Frau von Stein: "He decidido visitar a todos los profesores y podéis imaginar cuánto ajetreo requiere hacer las rondas en unos pocos días." Acude a Kassel cuando se encuentra con Forster y Sömmerring. Desde allí escribe a Frau von Stein el 2 de octubre: "Estoy viendo cosas muy hermosas y delicadas y estoy siendo recompensado por mi callada diligencia. Las noticias más felices son que ahora puedo decir que estoy en el sendero correcto y a partir de ahora nada está perdido."

En el curso de estas actividades Goethe debió haber entrado en contacto por primera vez con los puntos de vista prevalecientes sobre el hueso intermaxilar. Para su modo de mirar las cosas, estos puntos de vista debieron parecerle claramente erróneos. La forma básica típica, según la cual todos los organismos deben ser construidos, sería de ese modo destruida. Para Goethe, no podía haber duda de que esta parte, que hasta un grado más o menos desarrollado se encuentra en todos los animales superiores, debe también tener su lugar en el desarrollo de la forma humana, y sólo retrocedería en el hombre porque los órganos de ingestión de alimentos en general retroceden ante los órganos que sirven a las funciones mentales. En virtud de su orientación espiritual completa, Goethe no pudo evitar pensar que el hueso intermaxilar debía estar también presente en el hombre. Fue sólo un asunto de demostrar esto empíricamente, de encontrar qué forma asume este hueso en el hombre y hasta qué grado se adapta al todo de su organismo. Logró encontrar esta prueba en primavera de 1784, junto con Loder, con quien comparó cráneos humanos y animales en Jena. El 27 de marzo, informó del asunto a Frau von Stein[23] y a Herder[24].

Ahora este descubrimiento individual, comparado con el gran pensamiento que lo sostiene no debería ser sobrevalorado: para Goethe también, su valor reside sólo en el hecho de que eliminó un prejuicio que parecía dificultar las ideas que perseguía consistentemente hasta los más lejanos detalles de un organismo. Goethe tampoco lo consideró nunca como un descubrimiento individual, sino siempre en conexión con su punto de vista más amplio de la naturaleza. Así es como debemos comprenderlo cuando, en la carta a Herder mencionada anteriormente, dice: "¡Os placería sinceramente también, pues es como la piedra angular del hombre; no falta, está allí también! ¡Y cómo!" Y justo después recuerda a su amigo la perspectiva más amplia: "Pensé sobre ello en conexión con vuestra imagen completa, cuán hermosa quedará allí". Para Goethe, no tenía sentido afirmar que los animales tienen un hueso intermaxilar que el hombre no tiene. Si reside dentro de las fuerzas que moldean a un organismo insertar un hueso intermedio entre los dos huesos maxilares superiores de los animales, entonces las mismas fuerzas deben estar también activas en el hombre, en el lugar en que ese hueso está presente en los animales, y actuando esencialmente de la misma manera excepto por las diferencias en la manifestación externa. Ya que Goethe nunca pensó en un organismo como una configuración muerta, rígida, sino más bien como algo que siempre avanza a partir de sus fuerzas internas de desarrollo, tuvo que preguntarse: ¿Qué están haciendo estas fuerzas con la mandíbula superior del hombre? Definitivamente no era un asunto de si el hueso intermaxilar está o no presente, sino sólo de cómo es, de la forma que ha asumido. Y esto debía descubrirse empíricamente.

El pensamiento de escribir un libro más completo sobre la naturaleza se hizo ahora cada vez más presente en Goethe. Podemos concluir esto a partir de distintas cosas que dijo. Así escribe a Knebel en noviembre de 1784, cuando le envía el tratado de

[23] "Se me ha concedido un exquisito placer; he hecho un descubrimiento anatómico que es importante y hermoso."
[24] "¡He encontrado –no plata ni oro, sino algo que me da un gozo inexpresable- el *ox intermaxillare* en el hombre!

su descubrimiento: "Me he abstenido de mostraros aún el resultado, al que ya Herder apunta en sus ideas, que es, que no se puede encontrar la diferencia entre el hombre y el animal en los detalles". Lo importante aquí es que Goethe dice haberse abstenido de mostrar el pensamiento básico aún; él quiere hacerlo por tanto más tarde, en un contexto más amplio. Además, este pasaje nos muestra que los pensamientos básicos que nos interesan en Goethe por encima de todo –las grandes ideas sobre el typus animal- estaban presentes mucho antes de ese descubrimiento. Pues Goethe admite aquí él mismo que ya se encuentran indicaciones de esas ideas en las ideas de Herder; los pasajes, sin embargo, en los que aparecen se escribieron antes del descubrimiento del hueso intermaxilar. El descubrimiento del hueso intermaxilar es por tanto sólo un resultado de esos puntos de vista trascendentales. Para la gente que no tenía esos puntos de vista, el descubrimiento debía haber sido incomprensible. Estaban privados de la única característica natural, histórica con la que diferenciar al hombre de los animales. Tenían pequeños indicios de aquellos pensamientos que dominaba Goethe y que indicamos anteriormente: que los elementos dispersos entre los animales se unen en la forma humana en una armonía; y así, a pesar de la similitud de las partes individuales, establecen una diferencia en el todo que otorga al hombre su alto rango en la secuencia de los seres. No contemplaban las cosas idealmente, sino más bien de una forma comparativa externa; y para esta aproximación posterior, el hueso intermaxilar no estaba en el hombre. Tenían poquísima comprensión de lo que Goethe estaba pidiéndoles: ver con los ojos del espíritu. Esa fue también la razón para la diferencia de juicio entre ellos y Goethe. Mientras que Blumenbach, que después de todo también vio la materia con bastante claridad, llegó a la conclusión de que "hay un mundo de diferencia entre eso y el verdadero 'osse intermaxillari', Goethe juzgó la materia así: ¿Cómo puede una diversidad externa, no importa lo grande que sea, explicarse a la vista de la identidad interna necesaria? Aparentemente Goethe quería elaborar este pensamiento ahora de una manera consistente y se ocupó de esto durante mucho tiempo, particularmente en los años siguientes. El 1 de mayo de 1784, Frau von Stein escribe a Knebel: "El nuevo libro de Herder hace probable que nosotros fuéramos primero plantas y animales... Goethe está ahora profundizando muy pensativamente en estas cosas, y cada cosa que ha pasado a través de su mente se convierte en extremadamente interesante." Hasta qué grado vivió en Goethe el pensamiento de presentar sus puntos de vista sobre la naturaleza en un libro más extenso queda particularmente claro para nosotros cuando vemos que, con cada nuevo descubrimiento que logra, no puede evitar hacer surgir expresamente la posibilidad de que sus amigos extiendan sus pensamientos a la naturaleza entera. En 1786, escribe a Frau von Stein que quiere extender sus ideas –sobre la forma en que la naturaleza trae a la existencia su múltiple vida al jugar, como si dijéramos, con una forma fundamental- "a todos los reinos de la naturaleza, a su reino entero." Y cuando en Italia la idea de la metamorfosis de las plantas permanece plásticamente en todos sus detalles ante su espíritu, escribe en Nápoles el 17 de mayo de 1787: "La misma ley puede aplicarse... a todo lo viviente". El primer ensayo en Morphological Notebooks (Cuadernos Morfológicos) (1817)[25] contiene las palabras: "Puede que, por tanto, lo que a menudo he soñado en mi joven espíritu como un libro aparece ahora como un esbozo, incluso como una colección fragmentaria." Es una verdadera pena que Goethe no escribiera ese libro. A juzgar por todo lo que tenemos, hubiera sido una creación que superaría con mucho todo lo que se ha hecho sobre este asunto en los tiempos recientes. Se hubiera convertido en un canon a partir del cual debería partir cualquier investigación en el campo de la ciencia natural y con el que uno podría comprobar el contenido espiritual de dicha investigación. El espíritu filosófico más profundo, que sólo la superficialidad podía negar a Goethe, se hubiera unido con una amorosa inmersión de uno mismo en lo que es dado a la experiencia sensorial; lejos de cualquier deseo parcial de

[25] "Morphologische Hefte"

encontrar un sistema que pretendiera comprender a todos los seres en un esquema general, este esfuerzo le concedería a cada individuo su legítima recompensa. Habríamos tenido aquí que tratar con el trabajo del espíritu en el que ninguna rama individual del esfuerzo humano avanzaría a expensas de todas las demás, sino más bien en el que la totalidad de la existencia humana siempre se sostiene en un segundo plano cuando se trata de un área particular. A través de esto, cada actividad recibe su legítimo lugar en las interrelaciones del todo. La inmersión objetiva de uno mismo en los objetos observados, provoca que el espíritu humano se fusione completamente con ellos, de tal forma que las teorías de Goethe se aparecen ante nosotros, no como si un espíritu humano las abstrayera de los objetos, sino más bien como si los objetos mismos formaran estas teorías con el espíritu humano que, en la contemplación, se olvida de sí mismo. Esta objetividad de lo más estricta haría del trabajo de Goethe la obra más perfecta de la ciencia natural; sería un ideal por el que cualquier científico natural habría de luchar; para el filósofo, sería un modelo arquetípico de cómo encontrar las leyes de la contemplación objetiva del mundo. Uno puede concluir que la epistemología que surge ahora por doquier como una ciencia básica filosófica será capaz de hacerse fructífera sólo cuando tome como su punto de partida la forma de pensar y mirar el mundo de Goethe. En los Annals (Anales) de 1790, Goethe mismo dio la razón por la que este trabajo no surgió: "La tarea era tan vasta que no podría ser acabada en una sola vida."

Si uno procede desde este punto de vista, los fragmentos individuales que tenemos de la ciencia natural de Goethe adquieren una importancia inmensa. Aprendemos a valorar y comprenderlos correctamente, en realidad, cuando los contemplamos como surgiendo de aquel gran todo.

En el año 1784, sin embargo, se iba a presentar el tratado sobre el hueso intermaxilar a modo de ejercicio preliminar. Para empezar, no iba a publicarse, pues Goethe escribe sobre ello el 6 de marzo de 1785: "Como mi pequeño tratado no tiene ningún derecho en absoluto de ser presentado al público y ha de ser contemplado meramente como un borrador, me agradaría mucho oír algo que pudierais compartir conmigo sobre esta materia." No obstante fue llevado a cabo con todo el cuidado posible y con la ayuda de todos los estudios individuales necesarios. Al mismo tiempo, se consiguió la ayuda de gente joven que, bajo la dirección de Goethe, tenía que llevar a cabo dibujos osteológicos de acuerdo con los métodos de Camper. El 23 de abril de 1784, por tanto, pide a Merck información sobre estos métodos y hace que Sömmerring le envíe dibujos Camperianos. Pide esqueletos y huesos de todas clases a Merck, Sömmerring, y a otras amistades. El 23 de abril, escribe a Merck que le agradaría mucho tener los siguientes esqueletos: "...un Myrmecophagidae tetradactyla (una especie de mono hormiguero arbóreo con una cola prensil y de color amarillo ocre (N. del T.)), un bradypus (un perezoso con tres largas garras en cada extremidad frontal (N. del T.)), un león, un tigre, o esqueletos similares." El 14 de mayo, pide a Sömmerring los cráneos de sus esqueletos de elefante y de hipopótamo, y el 16 de septiembre, los cráneos de los siguientes animales: un gato montés, un león, un oso joven, un incognitum, un oso hormiguero, un camello, un dromedario y un león marino." También pide artículos individuales de información a sus amigos: así a Merck la descripción de la parte palatal de su rinoceronte y particularmente la explicación en cuanto a "cómo el cuerno del rinoceronte está realmente situado sobre el hueso nasal". En este momento, Goethe está totalmente absorto en sus estudios. El cráneo de elefante mencionado anteriormente fue dibujado por Waitz desde muchos ángulos según los métodos de Camper, y Goethe lo comparó con un cráneo grande que poseía y con cráneos de otros animales, ya que descubrió que en este cráneo la mayoría de las suturas no se habían unido aún. En relación con este cráneo, hace una importante observación. Hasta entonces se asumía que en todos los animales los incisivos estaban simplemente alojados en el hueso intermaxilar. Este cráneo le muestra

ahora que esto no es verdad, como afirma en una carta a Herder. Sus estudios osteológicos le acompañan en un viaje que Goethe emprende durante aquel verano a Eisenach y a Braunschweig. En el segundo viaje, en Braunschweig, quiere "mirar en la boca de un elefante nonato y mantener una cordial conversación con Zimmermann." Escribe sobre este feto a Merck: "Desearía que tuviéramos en nuestro armario el feto que tienen en Braunschweig: sería rápidamente diseccionado, esqueletizado y preparado. No sé qué valor tiene en espíritu tal monstruo si no es desmembrado y se explica su estructura interior." De estos estudios, emerge entonces aquel tratado que se presenta en el Volumen I de los escritos científico-naturales de la National Literature de Kürschner. Loder fue muy útil para Goethe al redactar este tratado. Con su ayuda, viene a la existencia una terminología en Latín. Además, Loder prepara una traducción al Latín. En noviembre de 1784, Goethe envía el tratado a Knebel y el 19 de diciembre a Merck, aunque sólo poco antes (el 2 de diciembre) cree que no saldría mucho de él antes de fin de año. El trabajo estaba acompañado de los dibujos necesarios. Por el bien de Camper, se incluyó la traducción al Latín que hemos mencionado. Se suponía que Merck iba a enviar el trabajo a Sömmerring. Este último lo recibió en enero de 1785. De este fue a Camper. Cuando echamos ahora un vistazo a la forma en que se recibió el tratado de Goethe, nos enfrentamos con una imagen bastante desagradable. Al principio nadie tenía el órgano para comprenderlo excepto Loder, con el que había trabajado, y Herder. Merck está complacido por el tratado, pero no está convencido de la verdad de lo que se afirma en el mismo. En la carta en la que Sömmerring informa a Merck de la llegada del tratado, leemos: "Blumenbach ya tenía la idea principal. En el párrafo que comienza 'Así no puede haber duda', él (Goethe) dice 'ya que el resto de ellos (los bordes) se unen'; el único problema es que estos bordes nunca estuvieron allí. Tengo ahora delante de mí mandíbulas de embriones, desde los tres meses hasta la edad de madurez, y no se ve nunca ningún borde en la parte frontal. ¿Y explicar el asunto por la presión de los huesos uno contra el otro? ¡Sí, si la naturaleza actúa como un carpintero con martillos y cuñas!" El 13 de febrero de 1785, Goethe escribe a Merck: "He recibido de Sömmerring una carta muy frívola. Realmente quiere hablarme a partir de ella. ¡Oh Dios mío!" Y Sömmerring escribe a Merck el 11 de mayo de 1785: "Goethe, según veo en su carta de ayer, aún no quiere abandonar su idea sobre el ossis intermaxillaris."

Y ahora Camper[26]. El 17 de septiembre de 1785, le comunica a Merck que las tablas que acompañaban al texto no estaban dibujadas en absoluto según sus métodos. De hecho las encontró bastante defectuosas. El aspecto externo del hermoso manuscrito es elogiado y la traducción al Latín criticada, de hecho le da incluso el consejo al autor de que dé un repaso a su Latín. Tres días después, escribe que ha hecho una serie de observaciones sobre el hueso intermaxilar, pero que debe continuar manteniendo que el hombre no tiene hueso intermaxilar. Está de acuerdo

[26] Hasta ahora, se asumía que Camper recibió el tratado anónimamente. Le llegó de una manera indirecta: Goethe se lo envió primero a Sömmerring, que se lo envió a Merck, que se suponía que se lo debía enviar a Camper. Pero entre las cartas de Merck a Camper (que aún no están publicadas, y cuyos originales se encuentran en la Biblioteca de la Netherlands Society for the Progress of Medicine (Sociedad Holandesa para el Progreso de la Medicina) de Amsterdam), hay una carta del 17 de enero de 1785 que contiene el siguiente pasaje (cito textualmente): "El señor Goethe, celebrado poeta, consejero íntimo del Duque de Weimar, acaba de enviarme un espécimen osteológico que se supone que ha de seros enviado después de que el señor Sömmerring lo haya visto... Es un pequeño tratado sobre el hueso intermaxilar que enseña, entre otras cosas, la verdad de que el manatí tiene cuatro incisivos y que el camello tiene dos." Una carta del 10 de marzo de 1785, en la que el nombre de Goethe está presente expresamente de nuevo, afirma que Merck enviará en breve el tratado a Camper: "Tendré el honor de enviaros el espécimen osteológico del señor von Goethe, mi amigo..." El 28 de abril de 1785, Merck expresaba la esperanza de que Camper recibiera el tratado y de nuevo el nombre de Goethe está presente. Así no hay duda de que Camper sabía quien era el autor.

con todas las observaciones de Goethe excepto las que se refieren al hombre. El 21 de marzo de 1786, escribe de nuevo que, a partir de un gran número de observaciones, ha llegado a la conclusión: el hueso intermaxilar no existe en el hombre. La carta de Camper muestra claramente que podía entrar en la materia con la mejor voluntad posible, pero que no era capaz de comprender en absoluto a Goethe.

Loder vio inmediatamente el descubrimiento de Goethe bajo la luz correcta. Le concede un lugar prominente en su manual anatómico de 1788 y lo trata desde ese momento en todos sus escritos, como un hecho completamente válido de la ciencia, sobre el que no puede haber la más mínima duda.

Herder escribe sobre esto a Knebel: "Goethe me ha presentado su tratado del hueso; es muy simple y hermoso; el ser humano viaja a través del verdadero sendero de la naturaleza y la fortuna se le acerca." Herder era capaz de hecho de mirar el asunto con el "ojo espiritual" con el que Goethe lo vio. Sin este ojo, una persona no podía hacer nada con este asunto. Se puede ver mejor con lo siguiente. Wilhelm Josephi (instructor de la Universidad de Göttingen) escribe en su Anatomy of the Mammals[27] (Anatomía de los Mamíferos) en 1787: "El ossa intermaxillari es también considerado como una de las características que diferencia a los simios del hombre; aunque, según mi observación, el ser humano también tiene ese ossa intermaxillari, al menos en los primeros meses de su vida, pero normalmente se une muy temprano –ya en el vientre de la madre, en realidad- con los verdaderos huesos mandibulares superiores, especialmente en su apariencia externa, así que a menudo no queda ningún rastro perceptible de ello en absoluto." El descubrimiento de Goethe, sin duda, se afirma aquí también completamente, no como se demandaba por la realización consistente del typus, sin embargo, sino más bien como la expresión de los hechos visibles directamente al ojo. Si uno confía sólo en esto último, entonces, sin duda, depende únicamente de la feliz casualidad de que uno encuentre precisamente un espécimen en que se pueda ver el asunto exactamente. Pero si uno comprende el asunto de la forma ideal de Goethe, entonces estos especímenes particulares sirven meramente como una confirmación del pensamiento, están ahí simplemente para demostrar abiertamente lo que la naturaleza de otro modo oculta; pero la idea misma puede encontrarse en cualquier espécimen; cada espécimen revela un caso particular de la idea. De hecho, si uno posee la idea, es capaz mediante ella de encontrar precisamente aquellos casos en los que la idea se expresa particularmente. Sin la idea, sin embargo, uno está a la merced del azar. Uno ve, en realidad, que después de que Goethe diera el impulso con este gran pensamiento, uno se puede convencer gradualmente de la verdad de su descubrimiento a través de la observación de numerosos casos.

Merck, sin embargo, seguía vacilando. El 13 de febrero de 1785, Goethe le envía una mandíbula superior abierta de un ser humano y de un manatí, y le da puntos de referencia para comprender el asunto. De la carta de Goethe del 8 de abril, parece que se había ganado a Merck hasta cierto grado. Pero éste pronto cambia de opinión de nuevo, pues el 11 de noviembre de 1786 escribe a Sömmerring: "Según lo que he oído, Vicq d'Azyr ha incluido realmente el supuesto descubrimiento de Goethe en su libro."

Sömmerring abandonó gradualmente su oposición. En su libro On The Stucture of the Human Body[28] (Sobre la Estructura del Cuerpo Humano) dice: "El ingenioso intento de Goethe de 1785, a partir de la osteología comparativa, para demostrar, con dibujos bastante correctos, que el hombre tiene el hueso intermaxilar de la

[27] *Anatomie der Säugetiere*
[28] *Vom Baue des menschlichen Körpers*

mandíbula superior en común con los demás animales, merecería ser públicamente reconocido."

Sin duda, fue más difícil ganarse a Blumenbach. En su Handbook of Comparative Anatomy[29] (Manual de Anatomía Comparativa) de 1805, él aún mantenía la opinión de que el hombre no tiene hueso intermaxilar. En su ensayo Principles of Zoological Philosophy (Principios de la Filosofía Zoológica), escrito en 1830-32, sin embargo, Goethe ya puede hablar de la conversión de Blumenbach. Después de una comunicación personal, él acudió al lado de Goethe. El 15 de diciembre de 1825, en realidad, presenta a Goethe un hermoso ejemplo que confirmaba su descubrimiento. Un atleta del estado alemán de Hesse buscaba la ayuda de Lagenbeck, colega de Blumenbach, por un "os intermaxillare que era prominente de una manera bastante animal". Aún tendríamos que hablar de partidarios posteriores de las ideas de Goethe. Pero aún así debería mencionarse aquí que M. J. Weber logró, con ácido nítrico diluido, separar de una mandíbula superior, un hueso intermaxilar que ya se había unido a la misma.

Goethe continuó su estudio de los huesos incluso después de la finalización de su tratado. Los descubrimientos que estaba haciendo al mismo tiempo en botánica animan aún más su interés por la naturaleza. Está continuamente pidiendo prestado a sus amigos objetos relevantes. El 7 de diciembre de 1785, Sömmerring está realmente molesto "de que Goethe no le esté devolviendo sus cabezas". De una carta de Goethe a Sömmerring el 8 de junio de 1786 observamos que aún entonces tenía cráneos suyos.

En Italia también, sus grandes ideas le acompañaron. Según tomaba forma en su espíritu el pensamiento de la planta arquetípica, también llega a conceptos sobre la forma del hombre. El 20 de enero de 1787, Goethe escribe en Roma: "Estoy algo preparado en anatomía y he adquirido, aunque no sin esfuerzo, un cierto nivel de conocimiento sobre el cuerpo humano. Aquí, a través de la contemplación innumerable de estatuas, se atrae la atención de uno hacia el cuerpo humano, pero de un modo superior. El propósito de nuestra anatomía médica y quirúrgica es simplemente conocer la parte, y para eso un músculo atrofiado también serviría. Pero en Roma, las partes no significan nada a menos que a la vez presenten una noble y hermosa forma.

En el gran hospital de San Spirito, tienen expuesto para los artistas un cuerpo muy hermosamente musculoso de tal forma que la belleza del mismo hace de él una maravilla. Podría ser tomado realmente por un semidios desollado, un Marsyas. (Sátiro de la mitología griega asociado con el río del mismo nombre (afluente del Maeander en Asia Menor), desafió a Apolo a un concurso musical con las Musas como juezas. El vencedor podría hacer al vencido lo que quisiera. Cuando Apolo fue declarado vencedor, ató a Marsyas a un árbol y le despellejó vivo. El río surgió de su sangre o de las lágrimas de sus deudos. N. del T.)

Es también costumbre aquí, siguiendo a los ancianos, estudiar el esqueleto no como una masa artificialmente ordenada de huesos sino con los ligamentos aún conservados, de los que recibe algo de vida y movimiento.

Lo más importante para Goethe aquí es aprender a conocer las leyes por las que la naturaleza modela las formas orgánicas –y especialmente las humanas- y aprender a conocer la tendencia que la naturaleza sigue al formarlas. 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

[29] *Handbuch der vergleichenden Anatomie*

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. Poco después de su regreso de Italia, vemos que Goethe está "laboriosamente ocupado con la anatomía", y en 1789, escribe a Herder: "Tengo una harmonium naturae recién descubierta que exponer". Lo que aquí es descrito como recién descubierto puede ser parte de su teoría vertebral sobre el cráneo. La conclusión de este descubrimiento, sin embargo, acaece en el año 1790. Lo que sabía hasta entonces era que todos los huesos que forman la parte de atrás de la cabeza representan tres vértebras espinales modificadas. Goethe concibió el asunto de la siguiente manera. El cerebro representa simplemente una masa de la médula espinal elevada a su máximo nivel de perfección. Mientras que en la médula espinal comienzan y acaban aquellos nervios que sirven principalmente a funciones orgánicas inferiores, en el cerebro comienzan y acaban aquellos nervios que sirven a funciones superiores (espirituales), preeminentemente los nervios sensoriales. En el cerebro aparece de una forma desarrollada lo que ya reside en la médula espinal como una posibilidad. El cerebro es una médula espinal completamente desarrollada; las vértebras son los órganos necesarios para rodearla. Ahora parece probable en el mayor grado, que si el cerebro es una médula espinal elevada a su más alta potencialidad, entonces los huesos que lo rodean son también sólo vértebras más superiormente desarrolladas. La cabeza entera parece de esta forma estar prefigurada en los órganos corporales que están en un nivel inferior. Las fuerzas que están activas ya en los niveles inferiores están actuando aquí también, pero en la cabeza se desarrollan hasta la más elevada potencialidad que subyace en su interior. De nuevo, la preocupación de Goethe es únicamente encontrar evidencias de cómo la materia toma realmente forma en concordancia con la realidad perceptible sensorialmente. Goethe dice que reconoció esta relación muy pronto con relación al hueso de la parte trasera de la cabeza, el occipucio, y a los huesos esfenoides posterior y anterior; pero que –durante su viaje al norte de Italia cuando encontró el cráneo abierto de una oveja en las dunas del Lido- reconoció que el hueso palatino, la mandíbula superior, y el hueso intermaxilar eran también vértebras modificadas. Este cráneo se había partido de una manera tan admirablemente adecuada que las vértebras individuales eran reconocibles en las partes individuales. Goethe mostró este maravilloso descubrimiento a Frau von Kalp el 30 de abril de 1790, con las palabras: "Decid a Herder que he encontrado un principio completo más cercano a la forma animal y a sus múltiples transformaciones, y lo hice a través de la casualidad más extraordinaria."

Este fue un descubrimiento importantísimo. Demostraba que todas las partes de un todo orgánico son idénticas en relación a la idea, que masas orgánicas "internamente sin formar" se abren externamente de diferentes maneras, y que es una y la misma cosa la que –en niveles inferiores como nervios de la médula espinal y en niveles superiores como nervios sensoriales- se transforma en el órgano sensorial, que acoge, capta y comprende el mundo exterior. Este descubrimiento reveló en cada cosa viva su poder de formarse y darse forma desde el interior hacia el exterior; sólo entonces era entendida como algo verdaderamente vivo. Las ideas básicas de Goethe, también en relación con el desarrollo animal, habían tomado ahora su forma final. Había llegado el momento de presentar estas ideas en detalle, aunque ya había pensado hacer esto antes, según nos muestra la correspondencia de Goethe con F. H. Jacobi. Cuando acompañó al Duque, en julio de 1790, al campamento Silesiano, se ocupó principalmente allí (en Breslau) de sus estudios sobre el desarrollo animal. También comenzó allí realmente a poner por escrito sus pensamientos sobre este asunto. El 31 de agosto de 1790, escribe a Friedrich von Stein: "En todo este ajetreo, he comenzado a escribir mi tratado sobre el desarrollo de los animales."

En un sentido exhaustivo, la idea del typus animal está contenida en el poema "Metamorfosis de los Animales", que apareció por primera vez en 1820 en el segundo de los cuadernos morfológicos. Durante los años 1790-1795, el principal trabajo científico-natural de Goethe fue su teoría de los colores. A comienzos de 1795, Goethe estaba en Jena, donde los hermanos von Humboldt, Max Jacobi y Schiller estaban también presentes. En su compañía, Goethe presentó sus ideas sobre anatomía comparativa. Sus amigos encontraron su presentación tan significativa que le urgieron a poner sus ideas por escrito en papel. Es evidente en una carta de Goethe a Jacobi el mayor que Goethe cumplió con esta urgencia con la mayor celeridad, mientras aún estaba en Jena, al dictar a Max Jacobi el esbozo de una osteología comparativa que está impresa en el primer volumen de los escritos científico-naturales de la National Literature de Kürschner. En 1796, los capítulos introductorios fueron reelaborados.

Estos tratados contienen los puntos de vista básicos de Goethe sobre el desarrollo animal, igual que su escrito, "An Attempt to Explain the Metamorphosis of the Plant"[30] (Un Intento de Explicar la Metamorfosis de las Plantas) contiene sus puntos de vista básicos sobre el desarrollo de las plantas. A través de la comunicación con Schiller, desde 1794, Goethe llegó a un punto de inflexión en sus puntos de vista, desde ese momento en adelante, con respecto a su propia forma de proceder e investigar, comenzó a observarse a sí mismo, de tal modo que su forma de ver las cosas se convirtió para él en un objeto de estudio. Después de estas reflexiones históricas, dirijámonos ahora a la naturaleza e importancia de los puntos de vista de Goethe sobre el desarrollo de los organismos.

[30] "Versuch, die Metamorphose der Pflanze zu erklären"

IV.- La naturaleza y la importancia de los escritos de Goethe sobre el desarrollo orgánico.

La gran importancia de los trabajos morfológicos de Goethe ha de buscarse en el hecho de que en ellos se establece la base teórica y el método para estudiar las entidades orgánicas, y esto es un hecho científico de primer orden.

Si uno ha de ser justo, debe tener en cuenta por encima de todo la gran diferencia existente entre los fenómenos de la naturaleza inorgánica y los de la naturaleza orgánica. Un fenómeno de la primera clase, por ejemplo, es el choque elástico de dos bolas entre sí. Si una bola está en reposo y la otra bola la golpea desde una determinada dirección y con una cierta velocidad, entonces la primera bola adquiere asimismo una determinada dirección y velocidad. Si se trata de comprender tal fenómeno, esto sólo puede lograrse por nuestra transformación en conceptos de lo que está sucediendo directamente ante nuestros sentidos. Lograríamos esto si llegáramos al grado de que nada quedara de la naturaleza real perceptible sensorialmente que no hubiéramos impregnado conceptualmente. Vemos una bola acercarse y golpear a la otra, que sigue moviéndose entonces. Hemos comprendido este fenómeno cuando, a partir de la masa, dirección y velocidad de la primera bola, y de la masa de la segunda, podemos determinar la dirección y velocidad de la segunda bola; cuando vemos que bajo las condiciones dadas este fenómeno debe suceder necesariamente. Pero esto no significa otra cosa que: aquello que se ofrece a nuestros sentidos debe aparecer como una consecuencia necesaria de lo que tenemos que postular idealmente de antemano. Si este es el caso, entonces podemos decir que el concepto y el fenómeno coinciden. No hay nada en el concepto que no esté también en el fenómeno, y nada en el fenómeno que no esté también en el concepto. Ahora debemos mirar con más detenimiento esas relaciones a partir de las cuales un fenómeno de la naturaleza inorgánica sucede como una consecuencia necesaria. Aquí surge el hecho importante de que los procesos perceptibles sensorialmente de la naturaleza inorgánica están determinados por factores que asimismo pertenecen al mundo sensorial. En nuestro ejemplo en la masa, la velocidad y la dirección, entran en consideración factores que pertenecen exclusivamente al mundo sensorial. No surge ningún otro factor determinante para el fenómeno. Son únicamente los factores perceptibles directamente los que se determinan unos a otros. Una comprensión conceptual de tales procesos no es por tanto otra cosa que una determinación del origen de algo real perceptible desde otro algo real perceptible por los sentidos que le precede. Las relaciones espacio-temporales, la masa, el peso, o las fuerzas perceptibles sensoriales tales como la luz o el calor provocan fenómenos que en sí mismos pertenecen a la misma categoría. Un cuerpo es calentado e incrementa de ese modo su volumen; el calor y la dilatación pertenecen ambos al mundo sensorial, un fenómeno detrás de otro. Cuando por tanto explicamos tales fenómenos, esto es, queremos impregnarlos conceptualmente, no necesitamos acoger en el concepto ningún elemento excepto aquellos que son observables por nuestros sentidos. Podemos observar todo lo que queremos comprender. Y la congruencia de la percepción (fenómeno) y el concepto consiste en esto. Nada de esos procesos permanece oscuro para nosotros, porque conocemos las relaciones que siguen. Con esto, hemos hecho una elaboración sobre el carácter de la naturaleza inorgánica y hemos mostrado al mismo tiempo hasta qué grado podemos explicar la naturaleza inorgánica a partir de sí misma, sin salirse de ella o ir más allá de ella. Uno nunca ha dudado de esta posibilidad de explicar estos fenómenos, incluso desde la primera vez que comenzó a pensar sobre la naturaleza de estas cosas. Uno no siempre ha seguido, sin duda, la línea de pensamiento expresada arriba, de la que se sigue la posibilidad de una

congruencia de objeto y percepción; pero aún así nunca se ha dudado en explicar los fenómenos a partir de la naturaleza de su propio ser de la forma indicada.[31]

Pero las cosas eran distintas, hasta que llegó Goethe, con relación a los fenómenos del mundo orgánico. En el caso de un organismo, aparecen factores perceptibles por los sentidos –forma, tamaño, color, condiciones calóricas de un órgano por ejemplo- que no están determinados por factores del mismo tipo. No se puede decir de la planta, por ejemplo, que el tamaño, forma, situación, etc. de las raíces determina los factores sensoriales de la hoja o de las flores. Un cuerpo en el que sucediera esto no sería un organismo, sino más bien una máquina. Debe admitirse que todos los factores sensoriales de un ser vivo no se manifiestan como el resultado de otros factores perceptibles sensorialmente[32], como sucede con la naturaleza inorgánica. Por el contrario, en un organismo, todas las cualidades perceptibles por los sentidos 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. No es la forma de la raíz la que determina la del tronco, ni la forma del tronco la que determina la de la hoja, etc. sino que, todas estas formas están determinadas por algo que está por encima de ellas, algo que en sí mismo no es una forma observable por los sentidos; estas formas existen la una para la otra, pero no como resultado las unas de las otras. No se determinan mutuamente unas a otras, sino que están todas ellas determinadas por algo más. Aquí no podemos remontarnos desde lo que percibimos con nuestros sentidos hasta otros factores perceptibles por los sentidos; debemos asumir, en el concepto de los procesos, elementos que no pertenecen al mundo de los sentidos; debemos salir e ir más allá del mundo sensorial. La observación ya no basta; debemos comprender la unidad conceptualmente si queremos explicar los fenómenos. Por esto, sin embargo, ocurre una separación entre la observación y el concepto; ya no parecen coincidir el uno con el otro; el concepto se sostiene por encima de lo que es observado. Se hace difícil ver la conexión. Mientras que en la naturaleza inorgánica el concepto y la realidad eran uno, aquí parecen divergir y realmente pertenecen a dos mundos diferentes. La observación que se ofrece directamente a los sentidos ya no parece portar en su interior su propia base, su propio ser. El objeto no parece explicable a

[31] Algunos filósofos mantienen que realmente podemos determinar el origen de los fenómenos del mundo sensorial hasta sus elementos originales (fuerzas), pero que podemos explicar estas tan poco como podemos explicar la naturaleza de la vida. Por otra parte, se puede decir que aquellos elementos son simples, es decir, no pueden estar compuestos de elementos más simples. Pero para determinar su origen, en toda su simplicidad, explicarlos, es una imposibilidad, no porque nuestra capacidad de conocimiento sea limitada, sino *porque estos elementos se apoyan sobre ellos mismos*; están presentes para nosotros en toda su inmediatez; están auto-contenidos, no puede determinarse su origen.

[32] Este es precisamente el contraste entre un organismo y una máquina. En una máquina, todo consiste en la interacción de sus partes. No existe nada real en la máquina misma que no sea esta interacción. El objeto mismo carece del principio unificador, que gobierna la actuación conjunta de las partes, y este principio reside fuera del objeto, en la cabeza de su constructor como un plan. Sólo los más miopes pueden negar que la diferencia entre un organismo y un mecanismo reside precisamente en el hecho de que el principio causal de la interrelación de las partes está, con respecto a un mecanismo, presente sólo externamente (abstractamente), mientras que con respecto a un organismo, este principio adquiere existencia real dentro de la cosa misma. Así también los componentes perceptibles sensorialmente de un organismo no aparecen unos a partir de otros como una mera secuencia, sino más bien como gobernados por aquel principio interno, como si resultaran de tal principio que ya no es perceptible sensorialmente. A este respecto no es más perceptible sensorialmente que el plan en la cabeza del constructor que está allí también sólo para la mente; este principio es, de hecho, esencialmente aquel plan, solo que el plan se ha trazado dentro del ser interno de la entidad y ya no desempeña sus actividades a través de la mediación de una tercera parte –el constructor- sino que más bien lo hace directamente la cosa misma.

partir de sí mismo, sino más bien a partir de algo más. Como el objeto aparece de una manera que no está gobernada por las leyes del mundo sensorial, pero sin embargo está ahí para los sentidos, se aparece a los sentidos, entonces es como si estuviéramos aquí ante una contradicción insoluble de la naturaleza, como si existiera un abismo entre los fenómenos inorgánicos, que son comprensibles a través de ellos mismos, y los seres orgánicos, en los que sucede una intrusión en las leyes de la naturaleza, en las que parecen quebrantarse repentinamente leyes universalmente válidas. Hasta Goethe, de hecho, la ciencia consideraba que existía este abismo; él fue el primero en lograr pronunciar la palabra que resolvía el enigma. Antes de él, se pensaba que sólo la naturaleza inorgánica se podía explicar a partir de sí misma; la habilidad del hombre para conocer cesa cuando se enfrentaba a la naturaleza orgánica. Se puede estimar mejor la grandeza del hecho que logró Goethe cuando se considera que el gran reformador de la filosofía en tiempos recientes, Kant, no sólo abundó completamente en tal error, sino que incluso buscó, de hecho, encontrar un fundamento científico para el punto de vista de que el espíritu humano nunca logrará explicar las entidades orgánicas. Vio la posibilidad, seguramente, de un intelecto –de un intellectus archetypus, de un intelecto intuitivo- al que se le concedería ver la relación del concepto con la realidad en los seres orgánicos igual que se hace en las cosas inorgánicas; sólo que negó al hombre mismo la posibilidad de tal intelecto (Verstand)[33]. Para Kant, se supone característico del intelecto humano que pueda pensar en la unidad, en el concepto de una cosa, sólo como el resultado de la interacción de sus partes –como una generalización analítica obtenida mediante un proceso de abstracción- pero no de tal forma que cada parte individual se manifieste como el flujo de una unidad concreta definida (sintética), de un concepto en una forma intuitiva. Por esta razón, también se supone imposible para el intelecto explicar la naturaleza orgánica, porque la naturaleza orgánica tendría que ser pensada ciertamente como actuando desde el todo en las partes. Kant dice sobre esto: "Es característico de nuestro intelecto, por tanto, respecto a nuestro poder de juicio, que no se determina el conocimiento a través de él mismo, no se determina lo que es particular a partir de lo que es general, y que por tanto de lo particular no puede determinar el origen de lo general."[34] Según esto, tendríamos por tanto que renunciar a todo conocimiento, en relación a las entidades orgánicas, de la conexión necesaria entre la idea del todo –que sólo puede ser pensada- y lo que se manifiesta a nuestros sentidos en el espacio y el tiempo. Según Kant, debemos limitarnos a reconocer que tal conexión existe; pero el desafío lógico para conocer cómo el pensamiento general, la idea, sale de sí misma y se manifiesta como una realidad perceptible por los sentidos, esto supuestamente no se puede realizar en relación a los organismos. Más bien tendríamos que asumir que concepto y realidad se enfrentan la una a la otra aquí sin mediación; y que alguna influencia que reside fuera de ellos los crea, de una forma parecida a una persona que, según una idea que ha pensado, construye alguna cosa compuesta, una máquina, por ejemplo. De esta manera se negaba la posibilidad de una explicación del mundo de los organismos, su imposibilidad en realidad parecía demostrada.

Así es como estaban las cosas cuando Goethe decidió dedicarse a las ciencias orgánicas. Pero entró en estos estudios después de prepararse para ellos de la manera más apropiada, a través de repetidas lecturas del filósofo Spinoza.

Goethe acogió a Spinoza por primera vez en la primavera de 1774. En Poesía y Verdad, dice de su primer contacto con el filósofo: "Eso es, después de buscar vanamente por todo el mundo un medio para educar mi extraño ser, finalmente me encontré con la Ética de este hombre". En el verano del mismo año, Goethe se

[33] Los lectores familiarizados con la filosofía alemana en inglés recordarán que la traducción convencional de *Verstand* es "comprensión, entendimiento". (Editor).
[34] *Crítica del Juicio* (*Kritik der Urteilskraft*)

encontró con Friedrich Jacobi. Jacobi, que había asimilado más profundamente a Spinoza –como demuestran sus cartas de 1785 sobre las enseñanzas de Spinoza- estaba completamente cualificado para conducir a Goethe más profundamente en la naturaleza esencial del filósofo. Se discutía mucho sobre Spinoza en aquel momento, pues en Goethe "todo estaba aún en sus primeros efectos y secuelas, fermentando y bullendo." Algo más tarde, encontró un libro en la biblioteca de su padre cuyo autor se oponía acaloradamente a Spinoza, incluso distorsionándole, de hecho, en una completa caricatura. Esto dio a Goethe el estímulo de ocuparse seriamente una vez más del profundo pensador. En los escritos de Spinoza encontró la elucidación sobre las cuestiones científicas más profundas que era entonces capaz de plantearse. En 1784, el poeta lee a Spinoza con Frau von Stein. El 19 de noviembre de 1784, la escribe: "Estoy leyendo a Spinoza en Latín, en el que todo es mucho más claro..." El efecto de este filósofo sobre Goethe era ahora inmenso. Goethe mismo siempre fue muy claro sobre esto. En 1816 escribe a Zelter: "Excepto por Shakespeare y Spinoza, no conozco de ninguna alma fallecida que haya tenido tanto efecto sobre mi (como Linneo)". El contempla por tanto a Shakespeare y a Spinoza como los dos espíritus que han ejercido la mayor influencia sobre él. La manera en que esta influencia se manifiesta ahora en relación con sus estudios del desarrollo orgánico se nos hace más clara si consideramos una afirmación sobre Lavater del Viaje a Italia de Goethe; Lavater fue de hecho un partidario de la visión generalmente prevalente entonces de que algo vivo sólo puede surgir a través de una influencia que no reside en la naturaleza de la entidad misma, a través de una violación de las leyes generales de la naturaleza. Goethe entonces escribió las siguientes palabras sobre esto: "Recientemente he encontrado, en una lamentable, apostólicamente monjil declamación del profeta de Zürich, las disparatadas palabras de que todo lo que tiene vida vive mediante algo fuera de sí mismo. O sonaba parecido a eso. Ahora un misionero puede escribir algo como eso, y cuando está revisándolo ningún espíritu bueno tira de su manga." Ahora eso se expresa completamente en el espíritu de Spinoza. Spinoza hace una distinción entre tres clases de conocimiento. La primera clase es aquella en que al oír o leer ciertas frases recordamos determinadas cosas y formamos ciertas imágenes mentales de estas cosas que son similares a las imágenes con las que nos representamos las cosas pictóricamente. La segunda clase de conocimiento es aquella en la que, a partir de suficientes imágenes mentales de las características de las cosas, nos formamos conceptos generales para nosotros mismos. La tercera clase de conocimiento, sin embargo, es aquella en la que avanzamos desde una imagen inadecuada del ser real con ciertos atributos de Dios hasta un conocimiento adecuado del ser de las cosas. Spinoza llama a esta clase de conocimiento scientia intuitiva, conocimiento contemplativo. Este último, el tipo de conocimiento más elevado, es aquel que Goethe se esforzó en alcanzar. Uno debe por encima de todo ser claro sobre lo que Spinoza quería decir con esto. Las cosas han de ser conocidas de tal forma que reconozcamos dentro de su ser ciertos atributos de Dios. El Dios de Spinoza es el contenido-idea del mundo, el principio impulsor que sostiene y mantiene todo. Ahora uno puede, por un lado, imaginar esto de tal forma que se lleve este principio hasta que sea un ser independiente –existiendo por sí mismo, separado de las cosas finitas- que tiene estas cosas finitas fuera de sí mismo, las gobierna, y hace que interactúen. O, por otra parte, uno puede imaginarse este ser como estando fusionado en cosas finitas de tal forma que ya no está por encima y fuera de ellas, sino más bien existe ahora sólo dentro de ellas. Este punto de vista en modo alguno niega aquel principio primordial; lo reconoce completamente; solo que, contempla este principio como habiendo sido vertido en el mundo. El primer punto de vista contempla el mundo finito como una manifestación de lo infinito, pero este infinito permanece con su propio ser intacto; no renuncia a nada de sí mismo. No sale de sí mismo; sigue siendo lo que era antes de manifestarse. El segundo punto de vista también contempla el mundo finito como una manifestación del infinito, solo que asume que este infinito, al hacerse manifiesto, ha salido completamente de sí mismo, se ha

dejado a sí mismo, su propio ser y su vida, en su creación, de tal forma que ahora sólo existe dentro de esta creación. Ahora como nuestra actividad de conocimiento es obviamente un hacerse consciente del ser esencial de las cosas, y como este ser puede consistir, después de todo, sólo en la implicación que un ser finito tiene en el principio primigenio de todas las cosas, nuestra actividad de conocimiento debe entonces consistir en un hacerse consciente de aquel infinito dentro de las cosas[35]. Ahora, como hemos descrito arriba, era comúnmente asumido, antes de Goethe, en relación con la naturaleza inorgánica, que se podía explicar a partir de sí misma, que lleva en su interior su propia substanciación y ser esencial, pero este no es el caso de la naturaleza orgánica. Aquí no se podía conocer, dentro de un objeto mismo, ese ser esencial que se manifiesta dentro del objeto. Se asumía por tanto que este ser estaba fuera del objeto. Resumiendo: se explicaba la naturaleza orgánica de acuerdo con el primer punto de vista y la inorgánica con el segundo. Como hemos visto, Spinoza había probado la necesidad de un conocimiento unificado. Fue demasiado para el filósofo ser capaz de desarrollar este requisito teórico sobre el área especializada de la ciencia orgánica. Esto era ahora tarea de Goethe. No sólo su afirmación sobre Spinoza citada arriba, sino también muchas otras, nos muestran que Goethe era decisivamente partidario de los puntos de vista de Spinoza. En Poesía y Verdad: "La naturaleza actúa de acuerdo con leyes que son eternas, necesarias, y tan divinas que incluso la Divinidad Misma no podría cambiar nada en ellas." Y, en relación con el libro de Jacobi, Of Divine Things and their Manifestation (Sobre las Cosas Divinas y su Manifestación)[36], Goethe comenta: "¿Cómo podía el libro de un amigo tan amado ser bienvenido por mí cuando tuve que ver desarrollada en él la tesis de que la naturaleza oculta a Dios? Con mi manera de mirar las cosas pura, profunda, innata y entrenada, que me ha enseñado absolutamente a ver a Dios en la naturaleza, a la naturaleza en Dios, de tal modo que esta manera de representar las cosas constituía el fundamento de mi existencia entera, ¿no debería una afirmación tan peculiar, parcialmente limitada alejarme para siempre en espíritu de este muy noble hombre cuyo corazón reverenciaba y amaba?" Goethe era completamente consciente del gran paso que estaba dando en la ciencia; reconocía que al romper las barreras entre la naturaleza inorgánica y la orgánica y por desarrollar consistentemente la forma de pensamiento de Spinoza, estaba dando a la ciencia un giro significativo. Encontramos su conocimiento de este hecho expresado en su ensayo Power to Judge in Beholding (El Poder de Juicio en el Contemplamiento) (Anschauende Urteilskraft). Después de haber encontrado, en la Crítica del Juicio, la afirmación Kantiana de la incapacidad del intelecto humano de explicar un organismo, como describimos arriba, Goethe expresa su oposición a ella de esta manera: "Seguramente, el autor (Kant) parece apuntar aquí a un intelecto divino; pero cuando nosotros, en realidad, nos elevamos en la esfera moral a una región superior por medio de la creencia en Dios, en la virtud, y en la inmortalidad, y queremos acercarnos al ser primigenio, del mismo modo, en el reino intelectual, podría muy bien darse el caso de que nos hiciéramos dignos, al contemplar una naturaleza siempre creando, de participar espiritualmente en sus creaciones. Desde que he estado, después de todo, avanzando incesantemente, al principio inconscientemente y por un impulso interno, hacia aquel elemento arquetípico primigenio, desde que incluso logré construir una presentación de esto que estaba en concordancia con la naturaleza, nada podía alejarme entonces de emprender con coraje la aventura de la razón, como el anciano mismo de Königsberg la llama."

Lo esencial sobre un proceso de la naturaleza inorgánica –un proceso perteneciente meramente al mundo sensorial, en otras palabras- consiste en el hecho de que es causado y determinado por otro proceso que pertenece asimismo sólo al mundo sensorial. Asumamos ahora que el proceso causal consiste en los elementos m, d y

[35] Ciertos atributos de Dios en el interior de las cosas.
[36] *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811)

v (masa, dirección y velocidad de una bola elástica en movimiento) y que el proceso resultante consiste en los elementos m', d' y v'; entonces lo que m, d y v son determinará siempre lo que m', d' y v' son. Si quiero ahora comprender el proceso, debo representar el proceso entero consistiendo en causa y efecto, en un concepto común. Pero este concepto no es de tal clase que pueda residir dentro del proceso mismo y determinar el proceso. El concepto ahora reúne ambos procesos en una expresión común: no provoca ni determina. Sólo los objetos del mundo sensorial se determinan unos a otros. Los elementos m, d y v son elementos que también son perceptibles a los sentidos externos. El concepto aparece ahí sólo para servir al espíritu del hombre como medio de unir las piezas; expresa algo que no es real idealmente, conceptualmente, sino más bien sensorialmente. Y que ese algo que se expresa es un objeto perceptible por los sentidos. 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. Kant vio la posibilidad de conocer las cosas de esta manera como la única manera que tiene el hombre. Él llamó a su pensamiento "discursivo". Lo que queremos conocer es una percepción externa; el concepto, la unidad que reúne las piezas, es simplemente un medio. Pero si quisiéramos conocer la naturaleza orgánica, tendríamos que considerar entonces el elemento ideal, el factor conceptual, no como algo que expresa o significa algo más, sino que más bien tendríamos que conocer el elemento ideal como tal; tendría que tener un contenido propio, proviniendo de sí mismo, y no del mundo espacio-temporal de los sentidos. Esa unidad que, en la naturaleza inorgánica, el espíritu del hombre abstrae simplemente del mundo, tendría que construirse sobre sí misma, tendría que desarrollarse a partir de su propio ser, tendría que ser creada de acuerdo con su propio ser y no en concordancia con las influencias de otros objetos. El hombre teóricamente ha negado la habilidad de comprender esta entidad que se desarrolla a partir de sí misma y que se manifiesta a partir de su propio poder. Ahora bien, ¿qué es necesario para tal comprensión? Un poder de juicio que pueda impartir a un pensamiento una sustancia (Stoff) distinta a la captada simplemente por los sentidos exteriores, un poder de juicio que pueda comprender no simplemente lo que es perceptible por los sentidos, sino también lo que es puramente ideal, por sí mismo, separado del mundo sensorial. Ahora se puede llamar a un concepto que no está tomado del mundo de los sentidos mediante la abstracción, sino que más bien tiene un contenido fluyendo de sí mismo y sólo de sí mismo, un "concepto intuitivo", y al conocimiento de este concepto, un "conocimiento intuitivo". Lo que se sigue de esto está claro: Un organismo sólo puede ser comprendido en un concepto intuitivo. Goethe muestra, a través de lo que hace, que al ser humano se le ha otorgado conocer de esta manera.

Lo que prevalece en el mundo inorgánico es la interacción de las partes de una serie de fenómenos; es su determinación recíproca de unos sobre otros. Esto no sucede en el mundo orgánico. Allí, una parte de una entidad no determina a la otra, sino que más bien el todo (la idea), a partir de sí mismo y en concordancia con su propio ser, determina cada parte individual. Se puede seguir a Goethe al llamar a este todo auto-determinante una "entelequia". Una entelequia es por tanto un poder que, a partir de sí mismo, se llama a sí mismo a la existencia. Lo que entra a la manifestación tiene también una existencia sensorial perceptible, pero esta está determinada por aquel principio de entelequia. De esto también surge la contradicción aparente. Un organismo se determina a partir de sí mismo, crea sus características en consonancia con un principio presupuesto, y aún así es perceptiblemente real. Ha llegado por tanto a su realidad perceptible de una manera completamente diferente a los demás objetos del mundo sensorial; así parece haber surgido de una manera antinatural. Pero es también completamente explicable que un organismo, en su exterioridad, es tan perceptible a las influencias del mundo sensible como cualquier otro cuerpo. La piedra que cae de un tejado puede golpear a una entidad viva igual que a un objeto inorgánico. Un organismo

está conectado con el mundo exterior a través de su ingestión de alimento, etc.; todas las circunstancias físicas del mundo exterior le afectan. Por supuesto esto también puede suceder sólo en la medida en que el organismo es un objeto del mundo sensible, un objeto espacio-temporal. Este objeto del mundo exterior entonces, este principio de entelequia que ha venido a la existencia, es la manifestación externa del organismo. Pero como el organismo está sujeto no sólo a sus propias leyes de desarrollo sino también a las condiciones del mundo exterior, como no es sólo lo que debería ser en consonancia con el ser del principio auto-determinante de la entelequia, sino que también es lo que otras dependencias e influencias han hecho de él, por tanto el organismo nunca parece, como si dijéramos, concordar completamente consigo mismo, nunca parece obedecer meramente a su propio ser. Aquí entran la razón humana y forma por sí misma, en idea, un organismo que no está en consonancia con las influencias del mundo exterior, sino que más bien se corresponden sólo con aquel principio de la entelequia. Toda influencia coincidental que no tiene nada que ver con el organismo como tal desaparece aquí completamente. Esta idea, que se corresponde puramente con lo que es orgánico en el organismo es la idea del organismo arquetípico; es el typus de Goethe, A partir de este se puede ver también la gran justificación para esta idea del typus. Esta idea no es simplemente un concepto intelectual; es lo verdaderamente orgánico en cada organismo, sin el cual un organismo no lo sería. Esta idea es, en realidad, más real que cualquier organismo individual real, porque se manifiesta en cada organismo. También expresa la naturaleza esencial de un organismo más plenamente, con más pureza que cualquier organismo particular e individual. Se adquiere de una manera esencialmente distinta que el concepto de un proceso inorgánico. Este último proviene y se abstrae de la realidad; no actúa dentro de la realidad; la idea del organismo, sin embargo, está activa, está en acción como entelequia dentro del organismo; es, en la forma aprehendida por nuestra razón, sólo el ser de la entelequia mismo. Esta idea no se acerca a la experiencia; crea lo que ha de experimentarse. Goethe expresa esto con las siguientes palabras: "El concepto es la suma, la idea es el resultado de la experiencia; encontrar la suma requiere intelecto; comprender el resultado requiere razón" (Aforismos en Prosa). Esto explica esa clase de realidad que pertenece al organismo arquetípico Goetheano (planta arquetípica o animal arquetípico). Este método Goetheano es claramente el único posible mediante el cual se puede penetrar en la naturaleza esencial del mundo de los organismos.

Con respecto a lo inorgánico, el hecho debería ser considerado tan esencial como el fenómeno, en toda su multiplicidad, no es idéntico a la legitimidad que lo explica, sino que más bien apunta simplemente a esta legitimidad como a algo externo a él. La observación (el elemento material del conocimiento, que nos es dado por los sentidos exteriores) y el concepto (el elemento formal por el que reconocemos las observación como necesaria) se enfrentan el uno al otro como dos elementos que se necesitan objetivamente el uno al otro, es cierto; pero lo hacen de tal forma que el concepto no reside dentro de las partes individuales de una serie de fenómenos sino más bien dentro de una relación de estas partes entre ellas. Esta relación que lleva la multiplicidad a un todo unificado, está basada dentro de las partes individuales de lo dado, pero como un todo (como una unidad) no viene a la manifestación real, concreta. Sólo las partes de esta relación vienen a la existencia externa, en el objeto. La unidad, el concepto, primero viene a la manifestación como tal dentro de nuestro intelecto. El intelecto tiene la tarea de unir la multiplicidad de fenómenos; se relaciona con la multiplicidad como su suma. Tratamos aquí con una dualidad: con la cosa múltiple que observamos, y con la unidad que pensamos. En la naturaleza orgánica las partes de la multiplicidad de una entidad no están en una relación externa como tal unas con otras. La unidad viene a la realidad en la entidad observada simultáneamente con la multiplicidad, como algo idéntico a la multiplicidad. 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. El concepto no tiene el rol simplemente de la suma, de ser un combinador que tiene su objeto fuera de sí mismo; el concepto se ha hecho uno completamente con el objeto. Lo que observamos ya no es diferente de aquello mediante lo que pensamos lo observado; estamos observando el concepto como la idea misma. Por tanto, Goethe llama a la habilidad por la que aprehendemos la naturaleza orgánica el poder de juzgar en la contemplación (Anschauende Urteilskraft). Lo que explica (el elemento formal del conocimiento, el concepto) y lo que es explicado (lo material, lo contemplado) son idénticos. La idea mediante la cual aprehendemos lo orgánico es por tanto esencialmente distinta del concepto mediante el cual explicamos lo inorgánico; la idea no une simplemente –como una suma- una multiplicidad dada, sino que expone su propio contenido a partir de sí mismo. La idea es el resultado de lo dado (de la experiencia), es la manifestación concreta. Aquí reside la razón por la que en la naturaleza inorgánica hablamos de leyes (leyes naturales) y explicamos los hechos por ellos mismos, y en la naturaleza orgánica, por otra parte, lo hacemos mediante tipos. La ley no es única ni la misma con la multiplicidad de lo observado que la ley gobierna; la ley está por encima de ello; en el typus, sin embargo, el elemento ideal y el elemento real han devenido una unidad; la multiplicidad puede explicarse sólo como avanzando desde un punto del todo, el todo que es idéntico a la multiplicidad.

En el conocimiento de Goethe de esta relación entre la ciencia de lo inorgánico y lo orgánico reside lo que es tan significativo en su investigación. Se equivoca uno, por tanto, cuando hoy explica uno a menudo su investigación como un precursor de aquel monismo que quiere fundar una visión unificada de la naturaleza –comprendiendo tanto lo orgánico como lo inorgánico- esforzándose en determinar el origen de lo que es orgánico hasta las mismas leyes (categorías mecánico-físicas y leyes de la naturaleza) por las cuales está determinado lo orgánico. Hemos visto cómo Goethe concibe la existencia de una visión monista. La forma en que explica lo orgánico es esencialmente distinta de la forma en que procede respecto a lo inorgánico. Quiere estar seguro de que evita estrictamente la manera mecanicista de explicar las cosas con respecto a lo que tiene una naturaleza superior (ver sus Aforismos en Prosa). Critica a Kieser y a Link por querer determinar el origen de los fenómenos orgánicos en la actividad inorgánica.

Lo que dio lugar a la visión errónea sobre Goethe indicada arriba fue la relación en la que entró con Kant en lo que respecta a la posibilidad de un conocimiento de la naturaleza orgánica. Pero cuando Kant afirma que nuestro intelecto no es capaz de explicar la naturaleza orgánica, ciertamente no se refiere con esto a que la naturaleza orgánica descanse sobre la legitimidad mecánica y que solo es incapaz de comprenderla como resultado de las categorías mecánico-físicas. Para Kant, la razón de esta imposibilidad reside, más bien, precisamente en el hecho de que nuestro intelecto sólo puede explicar las cosas mecánico-físicas y que el ser del organismo no es de esta naturaleza. Si fuera así, entonces el intelecto, en virtud de las categorías bajo su control, podría comprender muy bien su ser. Definitivamente el pensamiento de Goethe ahora no es explicar el mundo orgánico como un mecanismo a pesar de Kant; sino que más bien mantiene que no carecemos de ningún modo de la capacidad de conocer aquella clase superior de actuar de la naturaleza que establece el ser esencial de lo orgánico.

Cuando consideramos lo que acaba de decirse, nos enfrentamos inmediatamente con una diferencia esencial entre la naturaleza inorgánica y la orgánica. Como en la naturaleza inorgánica cualquier proceso puede causar otro, y este a su vez otro más, etc., la secuencia de sucesos parece no estar cerrada en ningún lado. Todo está en continua interacción, sin que ningún grupo particular de objetos sea capaz

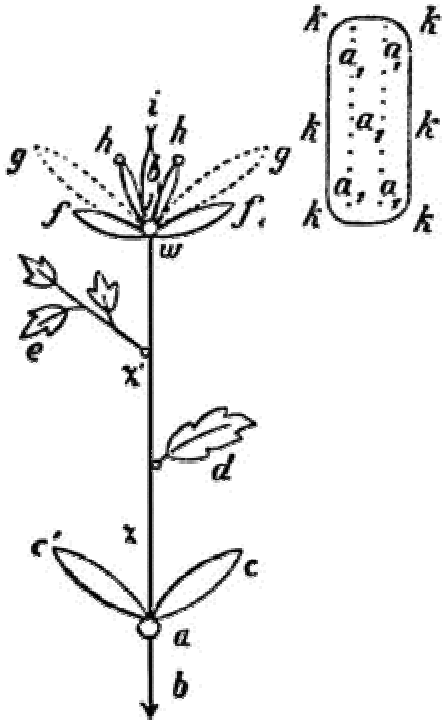
de cerrarse a los efectos de otros. Las secuencias de la actividad inorgánica no tienen en ningún sitio un comienzo ni un fin; sólo hay una conexión fortuita entre un suceso y el siguiente. Si una piedra cae a la tierra, el efecto que produce depende de la forma fortuita del objeto sobre el que cae. Con un organismo el asunto es ahora distinto. Aquí la unidad es primordial. La entelequia, construida sobre sí misma, comprende un número de formas de desarrollo perceptibles por los sentidos de las cuales una debe ser la primera y otra la última; en la que una forma sólo puede seguir siempre a la otra de una manera completamente definida. La unidad ideal se extiende desde sí misma a una serie de órganos perceptibles por los sentidos en una determinada secuencia en el tiempo y en una relación espacial particular, y se aísla de una forma completamente definida del resto de la naturaleza. Extiende sus diversos estados desde sí misma. Estos pueden por tanto ser comprendidos sólo cuando se estudia el desarrollo de los estados sucesivos según emergen de una unidad ideal; es decir, una entidad orgánica puede comprenderse sólo en su devenir, en su desarrollo. Un cuerpo inorgánico es aislado, rígido, sólo puede ser movido desde el exterior, es internamente inmóvil. Un organismo está inquieto dentro de sí mismo, siempre transformándose desde su interior, cambiando, provocando metamorfosis. Las siguientes afirmaciones de Goethe se refieren a esto: "La razón está orientada hacia lo que está deviniendo, el intelecto hacia lo que ha devenido; la primera no se preocupa del propósito (wozu?); el último no se pregunta sobre su origen (woher?). La razón se regocija en el desarrollo; el intelecto desea mantener todo fijo para utilizarlo." (Aforismos en Prosa) y: "La razón tiene dominio sólo sobre lo que está vivo; el mundo que ya ha ocurrido, aquello de lo que se ocupa la geología, está muerto." (Ibid.)

Encontramos al organismo en la naturaleza de dos formas principales: como planta y como animal, de una manera distinta en cada uno. La planta difiere del animal en su carencia de cualquier vida interna real. Esta se manifiesta en el animal como sensación, movimiento arbitrario, etc. La planta no tiene tal principio anímico. Consiste aún enteramente en su externalidad, en su forma. Al determinar su vida, como si dijéramos, a partir de un punto, ese principio de entelequia se nos enfrenta en la planta de tal forma que todos sus órganos individuales están formados de acuerdo con el mismo principio de desarrollo. La entelequia se manifiesta aquí como una fuerza de desarrollo de los órganos individuales. Estos últimos son todos creados según el mismo principio único de desarrollo; se manifiestan como modificaciones de un órgano básico, como una repetición de este órgano en diferentes niveles de desarrollo. Lo que convierte a una planta en una planta, una cierta fuerza creadora de forma, está actuando en cada órgano de la misma forma. Cada órgano aparece, por tanto, idéntico a todos los demás y también a la planta entera. Goethe expresa esto como sigue: "Me he dado cuenta, a saber, de que en aquel órgano de la planta que estamos normalmente acostumbrados a llamar 'hoja', reside el verdadero Proteo oculto, que puede ocultarse y revelarse en cada formación. Se mire como se mire, la planta es siempre sólo hoja, tan inseparablemente unida con el futuro germen (*Keim*) que uno no puede pensar en una sin el otro." (*Viaje a Italia*). Así la planta aparece, como si dijéramos, compuesta de nada excepto plantas individuales, como un individuo complejo que consiste a su vez en individuos más simples. El desarrollo de la planta progresa por tanto de nivel en nivel y forma órganos; cada órgano es idéntico a todos los demás, esto es, similar en el principio formativo, diferente en la apariencia. La unidad interna se despliega, como si dijéramos, en la planta; se expresa en la multiplicidad, se pierde en su multiplicidad de tal forma que no obtiene –como hace el animal, como veremos más adelante- una existencia concreta que esté dotada de una cierta independencia y que, como un centro vital, se enfrenta a la multiplicidad de los órganos y los utiliza como mediadores con el mundo externo.

Ahora surge la cuestión: ¿qué produce esa diferencia en la apariencia de los órganos de la planta que, de acuerdo con su principio interno, son idénticos?

¿Cómo es posible para las leyes del desarrollo que actúan todas de acuerdo con *un* principio formativo crear una vez una hoja y otra un pétalo? En el caso de la vida vegetal, que reside completamente en el reino de lo externo, esta diferenciación también puede basarse sólo sobre lo externo, es decir, factores espaciales. Goethe contempla tales factores externos como una expansión y contracción alternativas. Según el principio de entelequia de la vida vegetal, actuando desde un punto, viene a la existencia, se manifiesta como algo espacial; las fuerzas formativas actúan en el espacio. Crean órganos con formas espaciales definidas. Ahora estas fuerzas o se concentran en sí mismas, luchan por unirse, como si dijéramos, en un único punto (esta es la etapa de contracción); o se despliegan, se desarrollan, buscan en cierto modo distanciarse unas de otras (esta es la etapa de expansión). En la vida completa de la planta, se alternan tres expansiones con tres contracciones. Todo lo que entra como diferenciación en las fuerzas formativas de la planta, que en su naturaleza esencial son idénticas, surge de esta expansión y contracción alternantes. Al principio la planta entera, en todo su potencial, descansa, reunida en un punto, en la semilla (a). Entonces sale y se despliega, se desarrolla en una formación de hojas (c). Las fuerzas formativas avanzan separándose más y más; por tanto las hojas inferiores aparecen aún inmaduras, compactas (cc'); cuanto más alejadas hacia arriba están del tallo, más rugosas y hendidas se vuelven. Lo que primeramente estaba empujando unido ahora se separa (hoja d y e). Lo que anteriormente sucedía en intervalos sucesivos (zz') unas de otras aparece de nuevo en un punto del tallo (w) en el cáliz (f). Esta es la segunda contracción. En la corola, sucede de nuevo un despliegue. Comparado con los sépalos, los pétalos (g) son más finos y delicados, lo que sólo puede deberse a una intensidad menor en un punto, esto es, se debe a una mayor extensión de las fuerzas formativas. La siguiente contracción ocurre en los órganos reproductivos (estambres (h) y pistilo (i)), después de lo cual tiene lugar una nueva expansión en el fruto (k). En la semilla (a) que emerge del fruto, aparece de nuevo el ser completo de la planta contraído hasta un punto.[37]

[37] El fruto surge a través del crecimiento de la parte inferior del pistilo, el ovario (1); representa una etapa posterior del pistilo y por tanto sólo puede dibujarse separadamente. Con la fructificación, sucede la última expansión. La vida de la planta se diferencia a sí misma en un órgano –el fruto real- que está encerrándose en sí mismo, y en las semillas; en el fruto, todos los factores de los fenómenos están unidos, como si dijéramos; es un mero fenómeno, se aleja de la vida, se convierte en un producto muerto. En la semilla están concentrados todos los factores internos esenciales de la vida de la planta. De ella surge una nueva planta. Se ha convertido en algo casi enteramente ideal; el fenómeno se reduce al mínimo en ella.



La planta entera representa sólo un desarrollo, una realización, de lo que descansa en la yema o en la semilla como una potencialidad. La yema y la semilla necesitan sólo las influencias externas apropiadas para poder convertirse en formas vegetales completamente desarrolladas. La única diferencia entre la yema y la semilla es que la última tiene como base de su desarrollo la tierra directamente, mientras que la primera generalmente representa una formación vegetal sobre la planta misma. La semilla representa una individualidad vegetal de un orden superior, o, si lo prefieren, un ciclo completo de formas vegetales. Con la formación de cada yema, la planta comienza una nueva etapa de su vida, como si dijéramos; se regenera a sí misma, concentra sus fuerzas para desplegarlas de nuevo otra vez. La formación de una yema es por tanto una interrupción de la vegetación. La vida de la planta pude contraerse en una yema cuando carece de las condiciones para la vida real misma, para desplegarse de nuevo después cuando tales condiciones tienen lugar. La interrupción de la vegetación en invierno está basada en esto. Goethe dice sobre esto: "Es muy interesante observar cómo actúa una vegetación que es activamente continuada e ininterrumpida por el frío severo; aquí no hay yemas, y uno sólo puede aprender ahora a comprender lo que es una yema."[38] Lo que reside oculto en la yema que estamos tratando, se abre después a la luz del día; lo que reside dentro de la yema, por tanto, es la verdadera vida vegetal; sólo que faltan las condiciones para su desarrollo.

El concepto de Goethe de la expansión y contracción alternantes se ha encontrado con una oposición especialmente fuerte. Todos los ataques al mismo, sin embargo, se originan de un malentendido. Se cree que estos conceptos podrían ser válidos sólo si se pudiera encontrar una causa física para ellos, sólo si se pudiera demostrar una manera de actuar de las leyes en acción en la planta desde las que tal expansión y contracción pudiera proceder. Esto sólo muestra que se está estableciendo el asunto sobre su cima en vez de sobre su base. No hay nada allí que cause la contracción y la expansión; por el contrario, todo lo demás es el

[38] *Viaje a Italia*, 1 de diciembre de 1786

resultado de estas; causan una metamorfosis progresiva de etapa en etapa. Uno no es simplemente capaz de imaginar el concepto en su propia forma característica, en su forma intuitiva; se requiere que el concepto represente el resultado de un proceso externo. Uno sólo puede pensar en la expansión y contracción como causadas y no como causantes. Goethe no considera la expansión y la contracción como resultado de la naturaleza de los procesos inorgánicos que suceden en la planta; más bien los contempla como la forma en que el principio interno de entelequia se da forma a sí mismo. Por tanto no podía verlos como una suma, como una reunión, de procesos perceptibles por los sentidos y deducirlos de tales procesos, sino más bien tuvo que verlos como procedentes del principio interior unificado mismo.

La vida de la planta es mantenida por el metabolismo. Con respecto a esto, se establece una diferencia esencial entre esos órganos más cercanos a la raíz –esto es, entre aquel órgano que tiene que ver con la ingestión de alimento de la tierra- y aquellos órganos que reciben el alimento que ya ha pasado a través de los demás órganos. El primero parece directamente dependiente de su entorno inorgánico externo. La naturaleza progresa de la semilla al fruto a través de una serie de etapas de tal forma que lo que sigue aparece como el resultado de lo que precede. Y Goethe llama a esta progresión *una progresión sobre una escalera espiritual*. Nada más que lo que hemos indicado subyace en sus palabras: "que un nodo superior –a través del hecho de que surge del precedente y recibe su savia indirectamente a través de él- debe recibir su savia en un estado más refinado y filtrado, debe también disfrutar de los efectos de lo que las hojas han hecho con la savia mientras tanto, debe desarrollarse más finamente y llevar una savia más fina a sus hojas y yemas." Todas estas cosas se hacen comprensibles cuando se aplica a ellas el significado pretendido por Goethe.

Las ideas presentadas aquí son los elementos inherentes en el ser de la planta arquetípica, inherentes de una forma que se ajusta, de hecho, sólo a esta planta arquetípica misma, y no a como estos elementos se manifiestan en cualquier planta donde ya no se ajustan a su estado original sino a las condiciones externas.

Algo diferente sucede ahora, con total seguridad, en la vida animal. La vida no se pierde aquí en sus características externas, sino que se separa, se aleja de su corporalidad y utiliza su manifestación corporal sólo como una herramienta. Ya no se expresa como la mera habilidad de dar forma a un organismo desde el interior hacia el exterior, sino que más bien se expresa dentro de un organismo como algo que está aún al lado del organismo, como su poder regente. El animal aparece como un mundo auto-contenido, un microcosmos en un sentido mucho más elevado que la planta. Tiene un centro al que sirve cada órgano.

Así toda boca es experta en apresar la comida
que es adecuada para el cuerpo,
ya sea débil y desdentada la mandíbula,
o poderosa y con dientes; en todo caso
un órgano experto traslada la comida a cada miembro.
También cada pie se mueve –ya sea largo o corto-
Todo armonioso a los sentidos y necesario para la criatura.

En el caso de la planta, la planta toda está en cada órgano, pero el principio de vida no existe en ningún sitio como centro particular; la identidad de los órganos reside en su ser formado de acuerdo a las mismas leyes. En el caso del animal, cada órgano aparece como proviniendo de ese centro; el centro moldea todos los órganos en concordancia con su propia naturaleza. La forma del animal es por tanto la base de su existencia externa. Esta forma, sin embargo, está determinada desde el interior. La forma en que vive un animal debe por tanto tomar su dirección de

aquellos principios internos formativos. Por otra parte, el desarrollo interno en sí mismo no tiene restricciones, es libre; dentro de ciertos límites, puede adaptarse a las influencias externas; pero este desarrollo está determinado aún por la naturaleza interna del typus y no por influencias mecánicas del exterior. La adaptación no puede por tanto llegar tan lejos como para hacer que un organismo parezca ser sólo un producto del mundo exterior. Su desarrollo está restringido hasta ciertos límites.

Estos límites ningún dios puede extenderlos; la naturaleza los honra;
Pues sólo siendo así restringida, fue posible lo perfecto.

Si cada ser animal existiera sólo según los principios que residen dentro del animal arquetípico, entonces todos ellos serían iguales. Pero el organismo animal mismo se asocia en un número de sistemas orgánicos, cada uno de los cuales puede llegar a un determinado grado de desarrollo. Esta es la base ahora para una evolución diversa. Igualmente válido entre los demás como idea, un sistema puede no obstante avanzar hasta un determinado grado; puede utilizar para sí mismo el suministro de fuerzas formativas que residen dentro del organismo animal y puede privar a los demás órganos del mismo. El animal aparecerá así como particularmente desarrollado en la dirección de ese sistema orgánico. Otro animal aparecerá como desarrollado en otra dirección. Aquí reside la posibilidad de diferenciación del organismo arquetípico en su transición al reino fenoménico en géneros y especies.

Las causas reales (factuales) de esta diferenciación, sin embargo, no están aún dadas de ese modo. Aquí la adaptación y la lucha por la existencia entran por derecho propio –la primera provoca que el organismo tome forma en consonancia con las condiciones exteriores que le rodean, la última actuando de tal modo que sólo sobreviven aquellas entidades que están mejor adaptadas a las condiciones existentes. La adaptación y la lucha por la existencia, sin embargo, no tendrían absolutamente ningún efecto sobre el organismo si el principio constituyente del organismo no fuera de una clase tal que –mientras mantiene continuamente su unidad interna- puede asumir las más múltiples formas. La relación de las fuerzas formativas exteriores con este principio no debería en modo alguno ser contemplada como algo en lo que, por ejemplo, la primera determina a la última del mismo modo que una entidad inorgánica determina a la otra. Las condiciones exteriores son, seguramente, el estímulo para que el *typus* se desarrolle de una determinada forma; pero esta forma misma no puede derivarse de los factores exteriores determinantes, sino sólo del principio interno. Al explicar la forma, se deberían buscar siempre los factores externos, pero no se debería contemplar la forma misma como resultante de ellos. Goethe hubiera rechazado la derivación de las formas de desarrollo de un organismo del mundo exterior circundante a través de la mera causalidad, igual que rechazó el principio teleológico según el cual se determina que la forma de un órgano tiene su origen en un propósito externo al que sirve.

En el caso de aquellos sistemas orgánicos de un animal en que lo que importa es más el aspecto externo de la estructura –en los huesos, por ejemplo- allí aparece de nuevo esa ley que vimos en las plantas, como en la formación de los cráneos. El don de Goethe de reconocer la legitimidad interna en las formas puramente externas se manifiesta aquí muy especialmente.

La diferencia establecida entre la planta y el animal por estos puntos de vista de Goethe podría parecer un sinsentido a la vista del hecho de que la ciencia moderna tiene base para la duda justificable de que hay alguna frontera definida entre la planta y el animal. Esto está relacionado con la visión completa de la naturaleza de Goethe. Él asume que nada es absolutamente *constante, fijo, en el reino*

fenoménico; pues en este reino todo fluctúa en un movimiento continuo. Pero el ser esencial de una cosa, que puede ser fijado en un concepto, no puede derivarse de las formas fluctuantes, sino más bien de ciertas etapas intermedias en las que este ser puede observarse. Para el punto de vista de Goethe, es bastante natural que uno establezca definiciones específicas, y que estas no obstante no estén fijadas en la experiencia que uno tiene de ciertas formas transicionales. De hecho, él ve precisamente en esto la vida móvil de la naturaleza.

Con estas ideas, Goethe estableció los fundamentos teóricos de la ciencia orgánica. Encontró el ser esencial del organismo. Se puede fracasar fácilmente en reconocer esto si se demanda que el *typus*, ese principio auto-constituido (entelequia), sea explicado por algo más. Pero esta es una demanda infundada, porque el *typus*, fijado en su forma intuitiva, se explica a sí mismo. Pues cualquiera que haya comprendido ese "formarse de sí mismo de acuerdo consigo mismo" del principio de la entelequia, constituye la solución para el enigma de la vida. Cualquier otra solución es imposible, porque esta solución es el ser esencial de la cosa misma. Si el Darwinismo tuvo que presuponer un organismo arquetípico, entonces se puede decir de Goethe que descubrió el ser esencial de ese organismo arquetípico.[39] Fue Goethe quien rompió con la mera yuxtaposición de géneros y especies, y quien emprendió una regeneración de la ciencia orgánica de acuerdo con el ser esencial del organismo. Mientras que los sistemas, antes de Goethe, necesitaban tantos conceptos diferentes (ideas) como diferentes especies externas para las que no existía ningún intermediario, Goethe mantenía que en la idea todos los organismos son iguales, que son diferentes sólo en su manifestación; y explicó por qué esto es así. Con esto se creó el fundamento filosófico para un sistema científico de los organismos. Era entonces sólo cuestión de implementar este sistema. Tenía que demostrarse cómo todos los organismos reales son sólo manifestaciones de una idea, y cómo se manifiestan a sí mismos en un determinado caso.

El gran hecho obtenido así para la ciencia fue también ampliamente reconocido por aquellos más eruditos en ese campo. El más joven de los d'Alton escribe a Goethe el 6 de julio de 1827: "Lo consideraría como mi mayor recompensa si Su Excelencia, cuya ciencia natural tiene que dar gracias no sólo por *una transformación total por medio de magníficas perspectivas y nuevos puntos de vista* en botánica, sino también por muchas contribuciones de primera magnitud al campo de la osteología, debiera reconocer en las páginas adjuntas un esfuerzo digno de elogio." Nees von Esenbeck, el 24 de junio de 1820 escribió: "En vuestro libro, que vos llamáis *Un Intento de Explicar la Metamorfosis de las Plantas (An Attempt to Explain the Metamorphosis of Plants)*, la planta ha hablado sobre sí misma entre nosotros por vez primera, y, en este hermoso antropomorfismo, también me cautivó mientras aún era joven." Y finalmente Voigt, el 6 de junio de 1831: "Con un vivo interés y con mis humildes gracias he recibido vuestro librito sobre la metamorfosis, que ahora obligadamente me incluye históricamente también como uno de los primeros partidarios de esta teoría. Es extraño: uno es más justo hacia la metamorfosis animal –no me refiero a la antigua metamorfosis

[39] En la ciencia natural moderna uno se refiere usualmente por "organismo arquetípico" (*Urorganismus*) a una célula arquetípica, es decir, una entidad simple del nivel más bajo del desarrollo orgánico. Uno tiene aquí en mente una entidad bastante específica, real, perceptible por los sentidos. Cuando se habla en el sentido Goetheano sobre el organismo arquetípico, entonces no se debe tener esto en mente, sino más bien esa esencia (ser), ese principio formativo de la entelequia que provoca que esta célula arquetípica sea un organismo. Este principio viene a la manifestación en el organismo más simple igual que en el más perfecto, sólo que desarrollado de modo diferente. Es la animalidad en el animal; es aquello a través de lo cual una entidad es un organismo. Darwin lo presupone desde el principio; está ahí, lo presenta, y entonces dice de él que reacciona de una forma u otra a las influencias del mundo exterior. Para él, es una X indefinida; Goethe busca explicar esta X indefinida.

de los insectos, sino más bien al nuevo tipo sobre los vertebrados- que hacia la metamorfosis de las plantas. Aparte de los plagios y abusos, el reconocimiento silencioso de la metamorfosis animal puede basarse sobre la creencia de que uno estaba *arriesgando* menos allí. Pues, en el esqueleto los huesos separados permanecen siempre igual, mientras que en la botánica, la metamorfosis amenaza con derribar toda la terminología y consecuentemente la *determinación de las especies*, y ahí la gente débil está asustada, porque no saben a dónde les podría conducir algo así." Aquí hay una comprensión completa de las ideas de Goethe. Ahí está la consciencia de que debe tener lugar una nueva forma de ver lo que es individual; y la nueva sistemática, el estudio de los particulares, debería proceder primero entonces sólo a partir de este nuevo punto de vista. El *typus* independiente contiene la posibilidad de asumir interminablemente múltiples formas cuando entra en la manifestación; y estas formas son el objeto de nuestra percepción sensorial, son los géneros y las especies del organismo vivo en el espacio y el tiempo. En la medida en que nuestro espíritu comprenda esa idea general, el *typus*, habrá comprendido el reino completo de organismos en toda su unidad. Cuando nuestro espíritu *contempla* ahora el desarrollo del *typus* en cada forma particular de manifestación, esta forma se le hace comprensible; esta forma se aparece ante nuestro espíritu como una de las etapas, una de las metamorfosis, en las que el *typus* se realiza. Y la naturaleza de la sistemática que ha de fundar Goethe iba a consistir en demostrar estas diversas etapas. En el animal, así como en el reino vegetal, predomina allí una secuencia evolutiva ascendente; los organismos se dividen en organismos altamente desarrollados y en organismos subdesarrollados. ¿Cómo es posible esto? Es característico de la forma ideal del *typus* de los organismos, en realidad, que consista en elementos espaciales y temporales. Por esta razón, también apareció ante Goethe como una forma *sensible-suprasensible*. Contiene formas espacio-temporales como percepción ideal (intuitiva). Cuando el *typus* entra ahora en la manifestación, la forma verdaderamente perceptible por los sentidos (ya no intuitiva) puede corresponderse completamente con aquella forma ideal o no; el *typus* puede llegar a su pleno desarrollo o no. Los organismos inferiores son ciertamente inferiores por el hecho de que su forma de manifestación no se corresponde plenamente con el *typus* orgánico. Cuanto más coinciden la manifestación externa y el *typus* orgánico en una entidad dada, más altamente desarrollada está. Esta es la base objetiva de una secuencia evolutiva ascendente. Es la tarea de cualquier sistema demostrar esta relación con respecto a la forma de cada organismo. Al llegar al *typus*, el organismo arquetípico, sin embargo, no puede tomarse en cuenta esto; al llegar al *typus* sólo puede ser un asunto de encontrar una forma que represente la expresión más perfecta del *typus*. La planta arquetípica de Goethe pretende proporcionar tal forma.

Se ha reprochado a Goethe no tener en cuenta el mundo de las Criptógamas (especies de plantas sin flores, o sin verdaderos estambres y pistilos, propagadas por esporas. N. del T.) al llegar a su *typus.* Hemos indicado anteriormente que esto está muy alejado de la verdad, ya que él también se ocupó del estudio de estas plantas. Esto tiene su base objetiva, sin embargo. Las Criptógamas son en realidad aquellas plantas en las que la planta arquetípica sólo viene a la expresión en una forma muy parcial; representan la idea de la planta en una forma perceptible por los sentidos muy parcial. Pueden ser juzgadas de acuerdo con la idea así establecida, pero esta idea misma sólo se expresa plenamente en las Fanerógamas (plantas con flores N. del T.)

Pero lo que ha de decirse aquí es que Goethe nunca completó esta implementación de su pensamiento básico, que entró demasiado poco en el reino de lo particular. Por tanto todo su trabajo resulta fragmentario. Su intención de arrojar también luz aquí se demuestra por sus palabras en el *Viaje a Italia* (27 de septiembre de 1786) hasta el punto de que será posible, con la ayuda de sus ideas, "determinar verdaderamente los géneros y especies, que hasta ahora ha ocurrido de una

manera muy arbitraria, me parece." Él no llevó a cabo esta intención, no hizo una presentación específica de la conexión entre sus pensamientos generales y el reino de lo particular, el reino de las formas individuales. Él mismo contempló esto como una deficiencia en sus fragmentos; con respecto a esto escribe a Soret von de Candolle el 28 de junio de 1828: "Se está haciendo cada vez más claro para mí cómo contempla él mis intenciones, en las que estoy persistiendo y que, en mi corto *ensayo sobre la metamorfosis*, se expresan con la bastante definición, pero cuya conexión con la botánica basada en la percepción no emerge con la suficiente claridad, como he sabido durante mucho tiempo". Esta es ciertamente la razón por la que los puntos de vista de Goethe fueron tan mal comprendidos; fueron mal comprendidos sólo porque no fueron comprendidos en absoluto.

En los conceptos de Goethe también obtenemos una explicación ideal para el hecho, descubierto por Darwin y Haeckel, de que la historia del desarrollo del individuo representa una repetición de la historia de la raza. Pues, lo que Haeckel aporta aquí no puede, después de todo, ser tomado por otra cosa que un hecho inexplicado. Es el hecho de que cada entidad individual pasa, en una forma acortada, a través de todas las etapas de desarrollo que la paleontología también nos muestra como formas orgánicas separadas. Haeckel y sus seguidores explican esto mediante la ley de la herencia. Pero la herencia en sí misma no es otra cosa que una *expresión abreviada* para el hecho que acabamos de mencionar. La explicación de esto es que esas formas, así como las del individuo, son las formas manifiestas de una única imagen arquetípica que, en sucesivas épocas, desarrollan las fuerzas formativas que residen dentro de esta imagen como potencialidad. Toda entidad superior es ciertamente más perfecta por el hecho de que, a través de las influencias favorables de su entorno, no está oculta en el desarrollo completamente libre de sí misma de acuerdo con su naturaleza interna. Si, por otra parte, a causa de ciertas influencias, el individuo se ve compelido a permanecer en una etapa inferior, entonces sólo algunas de sus fuerzas internas vienen a la manifestación, y entonces aquello que es sólo una parte de un todo, en un individuo más altamente desarrollado es el todo de este individuo. Y de esta manera el organismo superior aparece en su desarrollo como compuesto de los organismos inferiores, o también los organismos inferiores aparecen en su desarrollo como partes del organismo superior. En el desarrollo de un animal superior debemos por tanto ver también de nuevo el desarrollo de todos los inferiores (ley biogenética). Igual que el físico no está satisfecho simplemente con afirmar y describir hechos, sino que también busca sus leyes –es decir, los conceptos de los fenómenos- así, para la persona que quiere penetrar en la naturaleza de las entidades orgánicas, tampoco le basta citar simplemente los hechos de parentesco, herencia, lucha por la supervivencia, etc.; sino que más bien quiere conocer las ideas subyacentes a estas cosas. Encontramos este esfuerzo en Goethe. Lo que las tres leyes de Kepler son para el físico, las ideas del *typus* de Goethe lo son para el científico orgánico. Sin ellas, el mundo es para nosotros un simple laberinto de hechos. Esto ha sido mal entendido a menudo. Se declara que el concepto de la metamorfosis en el sentido de Goethe es simplemente una *imagen* que sucede básicamente sólo en nuestro intelecto por medio de la abstracción. Que Goethe no fue claro sobre el hecho de que el concepto de la transformación de las hojas en órganos de la flor tiene sentido sólo si los últimos, por ejemplo los estambres, fueron una vez hojas reales. Sin embargo, esto da un vuelco a la visión de Goethe. Un órgano perceptible por los sentidos se convierte en un órgano fundamentalmente primario y el otro órgano es entonces derivado de él de una manera perceptible por los sentidos. Goethe nunca quiso decir eso. Para él, lo que es primero en el tiempo no lo es también en absoluto con respecto a la idea, al principio. No es porque los estambres fueran una vez verdaderas hojas por lo que ahora están relacionados con las hojas; no, sino más bien aparecieron una vez como verdaderas hojas porque están relacionados idealmente, en concordancia con su naturaleza interna. La transformación perceptible por los sentidos es sólo el resultado de la relación ideal y no al revés.

Hoy, es un hecho empíricamente establecido que todos los órganos laterales de la planta son idénticos; pero ¿por qué se les llama idénticos? Según Schleiden, porque estos se desarrollan todos en el eje de tal forma que son empujados hacia adelante como protuberancias laterales, de tal forma que la formación celular lateral permanece sólo en el cuerpo original y que no se forman nuevas células en la punta, que se formó la primera. Esta es una relación puramente externa, y uno considera que el resultado de esto es la idea de la identidad. De nuevo el asunto es distinto para Goethe. Para él los órganos laterales son idénticos en su idea, en su ser interno; por tanto ellos también se manifiestan externamente como formaciones idénticas. Para él, la relación perceptible sensorialmente es el resultado de una relación interna, ideal. La concepción Goetheana difiere de la materialista en la forma en que plantea sus cuestiones; no se contradicen la una a la otra, se complementan. Las ideas de Goethe proporcionan el fundamento para el otro punto de vista. Las ideas de Goethe no son simplemente un vaticinio poético de descubrimientos posteriores sino más bien descubrimientos principales independientes que no han sido ni de lejos valorados en su justa medida y a los cuales la ciencia natural aún recurrirá durante mucho tiempo. Incluso cuando los hechos empíricos que él utilizó hayan sido superados con creces, o en parte incluso rechazados, por una investigación más exacta y detallada, aún así las ideas que estableció son fundamentales de una vez por todas para la ciencia orgánica, porque son independientes de aquellos hechos empíricos. Igual que, según las leyes de Kepler, cada planeta recién descubierto debe orbitar alrededor de su estrella, del mismo modo todo proceso de la naturaleza orgánica sucede de acuerdo con las ideas de Goethe. Mucho antes de Kepler y Copérnico, la gente vio los acontecimientos de los cielos estrellados. Estos dos encontraron primero las leyes. Mucho antes de Goethe, la gente observaba el reino de la naturaleza orgánica; Goethe encontró sus leyes. Goethe es el Copérnico y el Kepler del mundo orgánico.

Uno puede también aclararse la naturaleza de la teoría Goetheana de la manera siguiente. Además de la mecánica empírica ordinaria, que sólo recopila los hechos, hay también una mecánica racional que, de la naturaleza interna de los principios mecánicos básicos, deduce las leyes *a priori* como necesarias. Así como la mecánica empírica se relaciona con la mecánica racional, del mismo modo las teorías de Darwin, Haeckel, etc. se relacionan con la ciencia orgánica racional de Goethe. Sobre este aspecto de su teoría, Goethe no lo tuvo claro desde el principio. Posteriormente, expresó esto muy enfáticamente. Cuando escribe a Heinrich Wilhelm Ferdinand Wackenroder, el 21 de enero de 1832: "Continuad poniéndome al tanto de todo lo que os interese; *conectará de algún modo con mis reflexiones*", él se refiere con esto sólo a que ha encontrado los principios básicos de la ciencia orgánica de los que todo lo demás debe derivarse. En un tiempo anterior, sin embargo, todo esto actuaba inconscientemente en su espíritu y él simplemente trataba los hechos de acuerdo con ello.[40] Primero se le hizo objetivamente claro a través de aquella primera conversación científica con Schiller que describiremos posteriormente. Schiller reconoció inmediatamente la naturaleza ideal de la planta arquetípica de Goethe y declaró que ninguna realidad podía ser consistente con tal planta. Esto estimuló a Goethe a pensar sobre la relación de lo que llamaba "*typus*" con la realidad empírica. Encontró aquí un problema que es uno de los problemas más importantes de toda investigación humana: el problema de la relación entre idea y realidad, entre pensamiento y experiencia. Esto se hizo cada vez más claro para él: ni un sólo objeto empírico se corresponde enteramente con su *typus*; ninguna entidad de la naturaleza era idéntico a él. El contenido del concepto *typus* no puede por tanto provenir del mundo sensorial como tal, incluso aunque sea conquistado en el encuentro con el mundo sensible. Su contenido debe por tanto residir dentro del *typus* mismo; la idea de la entidad arquetípica sólo podía ser de una naturaleza tal que, en virtud de una necesidad que residía dentro de sí misma,

[40] Goethe a menudo experimentaba este comportamiento inconsciente suyo como opacidad.

desarrolla un contenido a partir de sí misma que entonces en otra forma –en la forma de una percepción- se manifiesta dentro del mundo de los fenómenos. Es interesante en relación con esto ver cómo Goethe mismo, cuando se encuentra con científicos naturales empíricos, respaldaba los derechos de la experiencia y el mantener la idea y el objeto estrictamente separados. En 1786, Sömmerring le envía un libro en el que trata de descubrir la situación del alma. En una carta que Goethe envía a Sömmerring el 28 de agosto de 1796, Goethe encuentra que Sömmerring ha tejido demasiada metafísica en sus puntos de vista; una idea sobre objetos de experiencia no tiene justificación si no va más allá de estos, si no está fundada en el ser del objeto mismo. Con los objetos de la experiencia, la idea es un órgano de comprensión, en su necesaria interconexión, que de otro modo sería meramente percibido en una ciega yuxtaposición y sucesión. Pero, del hecho de que la idea no puede aportar nada nuevo al objeto, se sigue que el objeto mismo, en su propio ser esencial, es algo ideal y que la realidad empírica debe tener dos caras: una, para lo que es particular, individual, y la otra para lo que es ideal-general.

La asociación con los filósofos contemporáneos y la lectura de sus obras condujo a Goethe a muchos puntos de vista en este aspecto. La obra de Schelling *On the World-Soul (Sobre el Alma del Mundo)*[41] y su *Sketch of a System of Natural Philosophy (Esbozo de un Sistema de Filosofía Natural)*[42] así como *Basic Features of a Philosophical Natural Science (Característica Básicas de una Ciencia Natural Filosófica)*[43] de Steffen fueron fructíferos para él. También se discutió mucho sobre Hegel. Estos estímulos finalmente le condujeron a continuar con Kant de nuevo, con el que Goethe ya había estado ocupado una vez a instancias de Schiller. En 1817 (ver sus *Annals (Anales))* él echa un vistazo histórico a la influencia de Kant sobre sus ideas sobre la naturaleza y las cosas naturales. A estas reflexiones, que van hasta el núcleo de la ciencia, debemos los siguientes ensayos:

Suceso Afortunado (Glückliches Ereignis)
El Poder de Juzgar al Contemplar (Anschauende Urteilskraft)
Reflexión y Devoción (Bedenken und Ergebung)
Impulso Formativo (Bildungstrieb)
Disculpas por la Tarea (Das Unternehmen wird entschuldigt)
El Propósito Presentado (Die Absicht eingeleitet)
El Contenido Prologado (Der Inhalt bevorwortet)
Historia de mis Estudios Botánicos (Geschichte meines botanischen Studiums)
Cómo Surgió el Ensayo sobre la Metamorfosis de las Plantas) (Entstehen des Aufsatzes über Metamorphose der Pflanzen)

Todos estos ensayos expresan el pensamiento ya indicado arriba, de que todo objeto tiene dos caras: la directa de su manifestación (forma de manifestación), y la segunda que contiene su ser. De esta manera, Goethe llega a la única visión satisfactoria de la naturaleza, que establece el único método verdaderamente objetivo. Si una teoría contempla la idea como algo extraño al objeto mismo, como algo meramente subjetivo, entonces no puede manifestar ser verdaderamente objetiva si nunca utiliza la idea en absoluto. Pero Goethe puede mantener que él no añade nada a los objetos que no resida ya en los objetos mismos.

Goethe también persiguió los aspectos detallados que se atienen a los hechos de aquellas ramas de la ciencia con los que sus ideas estaban relacionadas. En 1795, asistió a conferencias de Loder sobre los ligamentos; durante este período, no perdió de vista en absoluto la anatomía y la fisiología, que parecen lo más

[41] Von der Weltseele.
[42] Entwurf eines Systems der Naturphilosophie.
[43] Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft.

importante ya que era precisamente entonces cuando estaba escribiendo sus conferencias sobre osteología. En 1796 trató de hacer crecer plantas en la oscuridad y bajo cristales coloreados. Posteriormente también investigó la metamorfosis de los insectos.

Le llegó del filólogo F. A. Wolff un estímulo ulterior que atrajo la atención de Goethe hacia su colega Wolff quien, en su *Theoria Generationis (Teoría de la Generación)*, ya había expresado ideas en 1759 que eran similares a las de Goethe sobre la metamorfosis de las plantas. Goethe se sintió impulsado por este hecho a ocuparse más profundamente de Wolff, cosa que hizo en 1807; descubrió posteriormente, sin embargo, que Wolff, con toda su agudeza, no era claro aún precisamente en los puntos fundamentales. Wolff no conocía aún el *typus* como algo no perceptible por los sentidos, como algo que desarrolla su contenido simplemente a partir de la necesidad interna. Wolff aún contemplaba la planta como un complejo externo, mecánico de detalles individuales.

Los intercambios de Goethe con sus muchos amigos científicos, así como el gozo de haber encontrado reconocimiento e imitación de sus esfuerzos entre muchas almas gemelas, condujeron a Goethe al pensamiento, en 1807, de publicar los fragmentos de sus estudios científico-naturales que no había revelado hasta entonces. Gradualmente abandonó su intención de escribir un trabajo científico-natural más exhaustivo. Pero los ensayos individuales no llegaron a publicarse aún en 1807. Su interés en la teoría de los colores llevó a la morfología a un segundo plano de nuevo durante un tiempo. El primer cuadernillo de estos ensayos apareció por primera vez en 1817. En 1824, habían aparecido dos volúmenes de estos ensayos, el primero en cuatro cuadernillos, el segundo en dos. Además de los ensayos sobre los propios puntos de vista de Goethe, también encontramos aquí discusiones de publicaciones literarias significativas en el reino de la morfología, y también tratados de otros sabios, cuyas presentaciones, sin embargo, son siempre complementarias con la interpretación de la naturaleza de Goethe.

Aún en dos ocasiones más, Goethe fue desafiado a ocuparse con mayor intensidad de los asuntos científico-naturales. En ambas ocasiones supusieron significativas publicaciones literarias –en el reino de la ciencia- que se relacionaban muy profundamente con sus propios esfuerzos. En la primera ocasión, el estímulo provino de los estudios del botánico Martius sobre la tendencia espiral en las plantas, en la segunda ocasión, por una disputa científico-natural en la Academia Francesa de las Ciencias.

Martius vio la forma de las plantas, en su desarrollo, como compuesta de una tendencia vertical y espiral. La tendencia vertical provoca el crecimiento en la dirección de la raíz y el tallo; la tendencia espiral provoca el despliegue de las hojas, flores, etc. Goethe vio en este pensamiento sólo una elaboración de ideas que él ya había establecido en 1790 en su libro sobre la metamorfosis, pero enfocándose aquí más en los elementos espaciales (vertical, espiral). Para demostrar esta afirmación, referimos al lector a nuestros comentarios sobre el ensayo de Goethe, *On the Spiral Tendency of Vegetation (Sobre la Tendencia Espiral de la Vegetación)*[44] del que emerge el hecho de que Goethe, en este ensayo, no aporta esencialmente nada nuevo con respecto a sus ideas anteriores. Queremos dirigir esta afirmación particularmente hacia aquellos que aseguran que hay evidente aquí, en realidad, un retroceso de Goethe desde sus claros puntos de vista anteriores de vuelta a las "más profundas profundidades del misticismo".

Incluso a una edad muy avanzada (1830-1832), Goethe escribió aún dos ensayos sobre la disputa entre los dos científicos naturales, Cuvier y Geoffroy Saint-Hilaire.

[44] Über die Spiraltendenz der Vegetation

En estos ensayos encontramos aún una vez más, con una concisión sorprendente, una síntesis de los principios de la visión de la naturaleza de Goethe.

Cuvier era generalmente un empirista de la vieja escuela de la ciencia natural. Para cada especie animal buscaba un concepto particular correspondiente. Creía que tenía que aceptar en el edificio conceptual de su sistema de naturaleza orgánica tantos tipos individuales como especies animales había presentes en la naturaleza. Pero para él los tipos individuales estaban allí juntos unos al lado de otros sin ninguna mediación. Lo que no consideró fue esto. Nuestra necesidad de conocimiento no es satisfecha con lo particular como tal en la manera en que se nos acerca directamente como fenómeno. Pero como nos aproximamos a una entidad del mundo sensible sin otra intención, en realidad, que la de conocerla, no deberíamos asumir que la razón que nosotros declaramos insatisfecha con lo particular como tal ha de encontrarse en la naturaleza de nuestra habilidad de conocer. Por el contrario, la razón debe residir dentro del objeto mismo. El ser esencial de lo particular, en realidad, de ninguna manera consiste sólo en esto, su particularidad; presiona, para ser comprendida, hacia una especie de ser que no es particular, sino más bien, general (*ein Allgemeines*). Este ideal-general es el ser real, la esencia de cada entidad particular. Sólo una cara de la existencia de una entidad particular reside en su particularidad; la otra cara es la general, el *typus* (ver los *Aforismos en Prosa* de Goethe). Así es como debe comprenderse cuando se habla de lo particular como una forma de lo general. Como lo ideal-general es por tanto el ser real, el contenido, de lo particular, es imposible para lo ideal-general ser derivado, abstraído, de lo particular. Como no tiene nada de donde tomar prestado su contenido, debe darse este contenido a sí mismo. Lo típico-general es por tanto de una naturaleza tal que, en ello, el contenido y la forma son idénticos. Pero puede por tanto comprenderse sólo como un todo, independiente de lo que es individual. La ciencia tiene la tarea con cada entidad particular de mostrar cómo, de acuerdo con el ser esencial de la entidad, la entidad se subordina a lo ideal-general. A través de estas particulares clases de existencia entra en el escenario de la determinación mutua y de la dependencia entre unos y otros. Lo que de otro modo puede percibirse sólo como una yuxtaposición y sucesión espacio-temporal ahora se ve en una interconexión necesaria. Pero Cuvier no oiría nada sobre tal punto de vista. Este punto de vista, por otra parte, fue el mantenido por Geoffroy Saint-Hilaire. Este es realmente el aspecto que avivó el interés de Goethe en esta disputa. El asunto ha sido a menudo mal representado porque se veían los hechos, a través de las lentes de los más modernos puntos de vista, a una luz completamente diferente de aquella a la que aparecen si uno se acerca a ellos sin prejuicios. Geoffroy se refirió no sólo a su propia investigación, sino también a varios científicos alemanes de mentalidad parecida, entre los que también se nombra a Goethe.

El interés de Goethe en este asunto era extraordinario. Era extremadamente feliz de encontrar un colega en Geoffroy Saint-Hilaire: "Ahora Geoffroy Saint-Hilaire está definitivamente también de nuestra parte y con él todos sus estudiantes y partidarios significativos de Francia. Este suceso es de un valor inconcebiblemente grande para mí, y tengo razón al regocijarme sobre la victoria final de algo a lo que he dedicado mi vida y que es preeminentemente también mío", le dice a Eckermann el 2 de agosto de 1830. Es en general un extraño fenómeno que en Alemania la investigación de Goethe encontró respuesta sólo entre filósofos y sólo poca entre los científicos naturalistas, mientras que la respuesta en Francia fue más significativa entre los últimos. De Candolle dedicó a la teoría de la metamorfosis de Goethe su mayor atención y trató la botánica generalmente de una manera que no estaba alejada de los puntos de vista de Goethe. También, la *Metamorfosis* de Goethe había sido ya traducida al francés por F. de Gingins-Lassaraz. Bajo tales condiciones, Goethe podía definitivamente esperar que una traducción de sus escritos botánicos al francés, llevada a cabo con su colaboración, no cayera en

terreno baldío. Tal traducción fue proporcionada entonces en 1831, con la continua asistencia de Goethe, por Friedrich Jakob Soret. Contenía aquel primer *Intento* de 1790, la historia de los estudios botánicos de Goethe, y el efecto de sus teorías sobre sus contemporáneos, así como algo sobre de Candolle, en francés, con el alemán en la página opuesta.

V.- Comentarios finales sobre los puntos de vista morfológicos de Goethe.

Cuando, al final de esta consideración de los pensamientos de Goethe sobre la metamorfosis, echo la vista atrás a los puntos de vista que me he sentido compelido a expresar, no puedo ocultarme el hecho de que un gran número de destacados partidarios de las diversas tendencias en el pensamiento científico tienen una opinión diferente a la mía. Su posición con respecto a Goethe está completamente clara para mí; y el juicio que pronunciarán sobre mi intento de presentar el punto de vista de nuestro gran pensador y poeta es bastante predecible.

Los puntos de vista sobre los esfuerzos de Goethe en el reino de la ciencia natural están separados en dos campos opuestos.

Los partidarios del monismo moderno con el Profesor Haeckel a la cabeza, reconocen en Goethe al profeta del Darwinismo que concibe lo orgánico completamente en el sentido Darwiniano: como gobernado por las leyes que también actúan en la naturaleza inorgánica. La única cosa de la que careció Goethe, creen, fue la teoría de la selección natural mediante la que Darwin fundó primero la visión monista del mundo y que elevó la teoría de la evolución a convicción científica.

En oposición a este punto de vista hay otro, que asume que la idea de Goethe del *typus* no es nada más que un concepto general, una idea en el sentido de la filosofía platónica. Según este punto de vista, Goethe hizo realmente afirmaciones individuales que recuerdan a la teoría de la evolución a la que llegó a través del panteísmo inherente en su naturaleza; sin embargo, no sintió ninguna necesidad en absoluto de recorrer todo el camino hasta los *fundamentos mecánicos* finales. Así pues no se trata de encontrar la teoría de la evolución en el sentido moderno en Goethe.

Cuando estaba tratando de explicar los puntos de vista de Goethe, *sin tomar ningún punto de vista definido de antemano*, simplemente a partir de la naturaleza de Goethe, a partir de todo su espíritu, se hizo claro para mí que ninguno de estos dos campos –con sus contribuciones tan extraordinariamente significativas hacia una evaluación de Goethe- ha interpretado su visión de la naturaleza de una manera completamente correcta.

El primero de estos puntos de vista caracterizado arriba es completamente acertado al afirmar que Goethe, al esforzarse en explicar la naturaleza orgánica, combate el dualismo que asume que existen insuperables barreras entre la naturaleza orgánica y el mundo inorgánico. Pero Goethe afirmó la posibilidad de esta explicación no porque concibiera las formas y los fenómenos de la naturaleza orgánica en un contexto mecanicista, sino más bien porque vio que el contexto superior en el que permanecen no está en modo alguno cerrado a nuestro conocimiento. Él ciertamente concibió el universo de una manera monista como una unidad indivisa –de la que de ningún modo excluyó al ser humano- pero él también reconoció por tanto que *dentro* de esta unidad han de discernirse niveles que tienen sus propias leyes. Ya desde su juventud, reaccionó negativamente a los esfuerzos de representar la unidad como uniformidad, y a concebir el mundo orgánico, así como todo lo que aparece como naturaleza superior en la naturaleza, como estando gobernado por las leyes que actúan en el mundo inorgánico (ver *Historia de mis Estudios Botánicos*). Fue también este rechazo el que posteriormente le compelió a asumir la existencia de un poder de juzgar al contemplar, mediante el que aprehendemos la naturaleza orgánica, en contraste con el intelecto discursivo, mediante el cual conocemos la naturaleza inorgánica. Goethe concibe el mundo

como un círculo de círculos, cada uno de los cuales tiene su propio principio de explicación. Los monistas modernos conocen tan sólo un único círculo: el de las leyes de la naturaleza inorgánica.

La segunda de las dos opiniones sobre Goethe descritas arriba reconoce que con él se trata de algo distinto al monismo moderno. Pero como los partidarios de este segundo punto de vista consideran un postulado de la ciencia que la naturaleza orgánica se explica del mismo modo que la naturaleza inorgánica, y como desde el principio mismo rechazan con aversión un punto de vista como el de Goethe, lo contemplan como completamente inútil para profundizar más en sus esfuerzos.

Así los elevados principios de Goethe no pudieron obtener *plena* validez en ningún campo. Y son precisamente estos principios los que son tan extraordinarios en su trabajo, que, para alguien que los ha reconocido en toda su profundidad, no pierden en importancia incluso cuando ve que muchos detalles de la investigación Goetheana necesitan corregirse.

Este hecho requiere ahora de una persona que esté tratando de presentar los puntos de vista de Goethe, que dirija su atención lejos de la evaluación crítica de cada cosa individual que Goethe descubrió en cualquier capítulo de la ciencia natural y la dirija a lo que es *central* a la visión de Goethe de la naturaleza.

Buscando cumplir con este requisito, uno posiblemente se acerca a ser malentendido precisamente por aquellos por los que sería de lo más doloroso para mí ser malinterpretado: por los empiristas puros. Me refiero a aquellos que persiguen en toda dirección las relaciones de los organismos demostrables por los hechos, los materiales dados empíricamente, y quienes contemplan la cuestión en cuanto los principios primordiales del reino orgánico como un reino que aún está hoy abierto. Lo que aporto no puede ser dirigido contra ellos, porque no les afecta. Por el contrario: construyo una parte de mis esperanzas precisamente sobre ellos, porque sus manos aún están libres en cualquier aspecto. Son también los que aún tienen que corregir muchas aserciones de Goethe, pues el erró a veces en el reino de los hechos; aquí, por supuesto, incluso el genio no puede superar las limitaciones de su tiempo.

En el reino de los principios, sin embargo, llegó a puntos de vista fundamentales que tienen la misma importancia para la ciencia orgánica que las leyes básicas de Galileo para los mecanicistas.

Establecer este hecho fue la tarea que me impuse.

Espero que aquellos a los que mis palabras no puedan convencer al menos vean la buena voluntad con la que me esfuerzo, no en cuanto a las personas, atento sólo al asunto entre manos, en resolver el problema que he indicado explicar los escritos científicos de Goethe a partir de su naturaleza entera- y expresar una convicción que a mí me eleva el espíritu.

Como se ha hecho un comienzo afortunado y exitoso en explicar las obras literarias de Goethe de esta manera, ahí reside ya el desafío de desarrollar todos los trabajos de su espíritu bajo este tipo de estudio. Esto no puede quedar sin hacer por siempre, y no seré el último de entre aquellos que se regocijarán de corazón si mi sucesor lo hace mejor que yo. Ojalá los pensadores e investigadores jóvenes y esforzados –especialmente aquellos que no están meramente interesados en la amplitud de miras, sino que miran más bien directamente a lo que es *central* a nuestra actividad cognitiva- concedan a mis reflexiones alguna atención, y una gran cantidad de ellos sigan exponiendo con mayor perfección lo que yo me he esforzado en presentar.

VI.- El método de conocimiento de Goethe

En junio de 1734 Johann Gottlieb Fichte le envió a Goethe las primeras secciones de su *Theory of Science (Teoría de la Ciencia)*[45]. Goethe respondió al filósofo el 24 de junio: "Por lo que a mí respecta, os deberé la mayor gratitud si me reconciliáis con los filósofos, de los que no puedo prescindir y con los que nunca he sido capaz de unirme". Lo que el poeta está buscando aquí en Fichte es lo que buscó anteriormente en Spinoza, y posteriormente en Schelling y Hegel: una visión filosófica del mundo que estuviera en consonancia con su forma de pensamiento. Ninguna de las direcciones filosóficas con las que se familiarizó, sin embargo, dieron al poeta plena satisfacción.

Este hecho hace que nuestra tarea sea considerablemente más difícil. Queremos acercarnos a Goethe desde el punto de vista filosófico. Si él mismo hubiera designado un punto de vista del conocimiento como suyo propio, entonces podríamos referirnos a él. Pero este no es el caso. Y así recae sobre nosotros la tarea de reconocer el núcleo filosófico de todo lo que tenemos del poeta y esbozar una imagen del mismo. Consideramos que la manera correcta de llevar a cabo esta tarea es una dirección en el pensamiento que está adquirida sobre los fundamentos de la filosofía idealista germana. Esta filosofía buscaba de hecho, a su manera, satisfacer las mismas necesidades elevadas a las que Goethe y Schiller dedicaron sus vidas. Surgió de la misma corriente contemporánea. Por tanto está mucho más cerca de Goethe que aquellos puntos de vista que en gran medida gobiernan las ciencias hoy. Lo que Goethe expresó de forma poética y lo que presentó científicamente puede contemplarse como la consecuencia de un punto de vista que puede desarrollarse a partir de esa filosofía. Definitivamente nunca podrían ser la consecuencia de unas direcciones científicas como las de nuestros días. Estamos muy apartados hoy de aquella forma de pensamiento que subyace en la naturaleza de Goethe.

Es realmente cierto que debemos reconocer el progreso en todas las áreas de la cultura. Pero difícilmente puede afirmarse que este sea un progreso *sobre las profundidades* de las cosas. Sin embargo, para el contenido de una época, sólo es decisivo el progreso sobre las *profundidades* de las cosas, después de todo. Pero lo que mejor caracteriza a nuestra época es que: rechaza, como inalcanzable para el hombre, cualquier progreso en las profundidades de las cosas. Nos hemos vuelto pusilánimes en todas las áreas, especialmente en las del pensamiento y la voluntad. Con respecto al pensamiento: uno observa interminablemente, almacena las observaciones, y carece del coraje para desarrollarlas en una visión plena y científica de la realidad. Se acusa a la filosofía idealista germana de ser acientífica, sin embargo, porque tuvo este coraje. Hoy sólo se quiere *mirar* con los sentidos, no *pensar*. Se ha perdido toda confianza en el pensamiento. No se lo considera capaz de penetrar en los misterios del mundo y de la vida; inmediatamente se renuncia a cualquier solución a los grandes enigmas de la existencia. Lo único que se considera posible es: *llevar lo que la experiencia nos dice a un sistema*. Pero al hacerlo uno se olvida de que con esta visión uno se acerca a un punto de vista que se considera superado hace mucho tiempo. En un sentido profundo, el rechazo de todo pensamiento y la insistencia en la experiencia sensorial no es, después de todo, más que la fe ciega en la revelación de las religiones. Esta se basa, después de todo, sólo sobre el hecho de que la iglesia proporciona verdades acabadas que uno ha de creer. El pensamiento puede luchar por penetrar en el significado más profundo de estas verdades, pero el pensamiento está privado de la habilidad *de probar la verdad misma*, de penetrar mediante su propio poder en las profundidades del mundo. Y la ciencia de la experiencia, ¿qué pide al pensamiento? Que escuche lo que dicen los hechos, e interprete, ordene, etc. lo que oye. También

[45] Wissenschaftslehre

niega al pensamiento la habilidad de penetrar independientemente en el núcleo del mundo.

Por un lado, la teología demanda la ciega sujeción de pensamiento a las afirmaciones de la iglesia; por otro lado, la ciencia demanda la ciega sujeción a las afirmaciones de la observación sensorial. Tanto en una como en otra, el pensamiento independiente que penetra en las profundidades no cuenta para nada. La ciencia de la experiencia olvida sólo una cosa. Miles y miles de personas han mirado un hecho sensorial y han pasado a su lado sin notar nada importante en él. Entonces llega alguien que lo mira y se hace consciente de una importante ley sobre el hecho. ¿Cómo? Esto sólo puede provenir del hecho de que el descubridor sabía cómo mirar de una manera diferente a sus predecesores. Vio el hecho con diferentes ojos que los de sus semejantes. Al mirar, tenía un pensamiento definido sobre cómo uno debe hacer que el hecho entre en relación con otros hechos, lo que es importante para el hecho y lo que no lo es. Y así, pensando, puso el asunto en orden y vio más que los demás. *Él vio con los ojos del espíritu*. Todos los descubrimientos científicos descansan sobre el hecho de que el observador sabe cómo observar de una manera gobernada por el pensamiento correcto. El pensamiento debe guiar a la observación de una manera natural. No puede hacerlo si el investigador ha perdido su fe en el pensamiento, si no sabe qué hacer con la importancia del pensamiento. La ciencia de la experiencia deambula inútilmente por el mundo de los fenómenos; el mundo sensorial se convierte en una confusa multiplicidad para ella, porque el pensamiento no tiene suficiente energía para penetrar hasta el centro.

Hoy se habla de los límites del conocimiento porque no se sabe dónde está la meta del pensamiento. No se tiene una visión clara de lo que se quiere obtener y se duda de si se logrará. Si viniera hoy alguien y nos señalara claramente la solución al enigma del mundo, no ganaríamos nada de ello, porque no sabríamos qué hacer con esa solución.

Y sucede exactamente lo mismo con la voluntad y con la acción. Uno no puede proponerse cualquier tarea definida en la vida de la que pueda ser capaz. Uno sueña en ideales poco claros, indefinidos y entonces se queja sobre el hecho de que no consigue algo de lo que apenas se tiene una imagen tenue, de ninguna manera clara. Pregunten tan solo a uno de los pesimistas de nuestros días qué quiere realmente y qué es lo que desea desesperadamente obtener. No lo sabe. Todos ellos son de naturaleza problemática, incapaces de conocer cualquier situación y aún así insatisfechos con todas. No me malinterpreten. No deseo ensalzar ese optimismo superficial que, satisfecho con los goces triviales de la vida, no demanda nada superior y por tanto nunca sufre. No deseo condenar a los individuos que dolorosamente sienten la profunda tragedia que reside en el hecho de que dependen de condiciones que tienen un efecto incapacitante sobre todo lo que hacemos y nos esforzamos en vano por cambiar. Pero no deberíamos olvidar que el dolor es la urdimbre y la felicidad la trama. Piensen en la madre, cómo aumenta su gozo por el bienestar de su hijo si éste se ha logrado gracias a cuidados, sufrimientos y esfuerzos anteriores. Toda persona honesta tendría de hecho que rechazar una felicidad que pudiera ofrecerle algún poder exterior, porque después de todo, no se puede experimentar como felicidad algo que se le ofrece simplemente como un regalo inmerecido. Si algún creador hubiera llevado a cabo la creación del hombre teniendo en mente el pensamiento de dotar al mismo tiempo de felicidad a sus semejantes, como una herencia, entonces haría mejor en no crearlo. El hecho de que lo que el hombre crea es siempre implacablemente destruido de nuevo, le engrandece; pues él debe siempre construir y crear a partir de cero; y es en la actividad donde reside nuestra felicidad; reside en lo que llevamos a efecto. Sucede lo mismo con la felicidad conferida que con la verdad revelada. Sólo esto es digno del hombre: que él mismo busque la verdad, que

ninguna experiencia ni revelación le dirijan. Cuando esto haya sido reconocido profundamente de una vez por todas, entonces las religiones basadas en la revelación habrán llegado a su fin. El ser humano entonces ya no querrá que Dios Se le revele o le otorgue bendiciones. Él querrá conocer a través de su propio pensamiento y establecer su felicidad a través de su propia fuerza. Si algún poder superior guía nuestro destino hacia el bien o el mal, esto no nos preocupa en absoluto; nosotros mismos debemos determinar el sendero que tenemos que recorrer. La más elevada idea de Dios es aún la que asume que Dios, tras Su creación del ser humano, se retiró completamente del mundo y confió al hombre a sí mismo.

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*. En la medida en que el pensamiento toma posesión de la idea, se fusiona con los fundamentos de la existencia del mundo; lo que actúa fuera entra en el espíritu del hombre: se hace uno con la realidad objetiva en su más alta potencia. *La verdadera comunión del hombre es hacerse consciente de la idea dentro de la realidad.*

El pensamiento tiene la misma importancia con relación a las ideas como el ojo la tiene con relación a la luz, el oído con el tono. *Es un órgano de aprehensión*.

Este punto de vista está en posición de unir dos cosas que hoy se consideran completamente incompatibles: el método empírico y el idealismo como visión científica del mundo. Se cree que aceptar el primero significa necesariamente rechazar el segundo. Esto es absolutamente falso. Seguramente, si se considera que los sentidos son los únicos órganos de aprehensión de la realidad objetiva, entonces se debe llegar a la opinión mencionada. Pues, los sentidos nos ofrecen sólo relaciones de cosas que tienen su origen en leyes mecánicas. Y la visión del mundo mecanicista se daría así como la única forma verdadera de ver el mundo. En esto, se está cometiendo el error de pasar por alto simplemente las demás partes que componen la realidad, que son igual de objetivas pero que no tienen su origen en leyes mecánicas. Lo que se presenta objetivamente de ninguna manera coincide con lo que se presenta sensorialmente, como cree la concepción del mundo mecanicista. Lo que se presenta sensorialmente es sólo la mitad de lo que se presenta. La otra mitad de lo que se presenta son las ideas, que también son objetos de experiencia, de una experiencia superior, cuyo órgano es el pensamiento. Las ideas también son accesibles al método inductivo.

La ciencia actual de la experiencia sensorial sigue completamente el método correcto de atenerse a lo dado; pero añade la inadmisible afirmación de que este método sólo puede proporcionar hechos de naturaleza sensorial. En vez de limitarse a la cuestión de cómo llegamos a nuestras opiniones, esta ciencia determina desde el principio lo que podemos ver. La única manera satisfactoria de conocer la realidad es el método empírico con resultados idealistas. Eso es el idealismo, pero no de la clase que persigue alguna nebulosa y soñada unidad de las cosas, sino más bien de la clase que busca el contenido ideal concreto de la realidad de una manera que está en concordancia con la experiencia de la misma forma que la búsqueda de la ciencia moderna hiper-exacta del contenido factual.

Al aproximarnos a Goethe con estos puntos de vista, creemos que estamos entrando en su naturaleza esencial. Nos atenemos al idealismo y lo desarrollamos, no sobre la base del método dialéctico de Hegel, sino más bien sobre un empirismo altamente clarificado.

Esta clase de empirismo también subyace en la filosofía de Eduard von Hartmann. Eduard von Hartmann busca la unidad ideal en la naturaleza, ya que esta cede a un pensamiento que tiene contenido real. Él rechaza la visión de la naturaleza meramente mecanicista y el hiper-Darwinismo que se queda en lo externo. En la ciencia, él es el fundador de un monismo concreto. En la historia y en la estética, él busca ideas concretas, y hace todo esto de acuerdo con métodos inductivos empíricos.

La filosofía de Hartmann difiere de la mía sólo en la cuestión del pesimismo y a través de la orientación metafísica de su sistema hacia el "inconsciente". Consideraremos el último punto más adelante en el libro. Pero con relación al pesimismo, dejemos dicho lo siguiente: Lo que Hartmann cita como fundamentos para el pesimismo –es decir, para la visión de que nada en el mundo puede satisfacernos plenamente, que el dolor siempre sobrepasa al placer- es precisamente lo que yo designaría como la *buena suerte de la humanidad*. Lo que él aporta es para mí prueba sólo de que es fútil esforzarse por lograr la felicidad. Debemos, en realidad, abandonar todo esfuerzo en esa dirección y buscar nuestro destino solamente en cumplir altruistamente aquellas tareas ideales que nuestra razón nos prescribe. ¿Qué significa esto sino que deberíamos buscar nuestra felicidad sólo en el *hacer*, en la actividad sostenida?

Sólo la persona activa, en realidad sólo la persona activa altruistamente que no busca recompensa por su actividad, cumple su destino. Es estúpido querer ser recompensado por la actividad de uno mismo; no hay verdadera recompensa. Aquí Hartmann debería seguir desarrollando. Debería mostrar que, con tales presupuestos, puede ser el único motivo principal de todas nuestras acciones. Este sólo puede ser, cuando la perspectiva de una meta por la que uno lucha desaparece, la devoción altruista al objeto al que uno está dedicando su actividad; *esto sólo puede ser amor*. Sólo una acción que surge del amor puede ser una acción moral. En la ciencia, la idea, y en nuestra acción, el amor, deben ser nuestra estrella guía. Y esto nos devuelve a Goethe. "La principal cosa para la persona activa es hacer lo que es correcto; no debería preocuparse sobre si lo correcto sucede." "Nuestra hazaña completa consiste en abandonar nuestra existencia para existir" (*Aforismos en Prosa*).

No he llegado a mi visión del mundo sólo a través del estudio de Goethe o incluso de Hegel, por ejemplo. Tomé mi punto de partida de la concepción mecánico-naturalista del mundo, pero reconocí que, con el pensamiento intensivo, uno no puede quedarse ahí. Procediendo estrictamente de acuerdo con métodos científico-naturales, encontré en el idealismo objetivo la única visión satisfactoria del mundo. Mi epistemología[46] muestra el camino por el que una clase de pensamiento que se entiende a sí mismo y no se contradice llega a esta visión del mundo. Encontré entonces que este idealismo objetivo, en sus características básicas, impregna la visión del mundo de Goethe. Así la elaboración de mis puntos de vista, desde hace años, corre paralela ahora con mi estudio de Goethe; y nunca he encontrado conflicto alguno *en principio* entre mis opiniones básicas y la actividad científica Goetheana. Considero que he cumplido mi tarea si he logrado, al menos parcialmente, en primer lugar desarrollar mi punto de partida de tal forma que también pueda hacerse viva en otras personas, y en segundo lugar, dando lugar a la convicción de que este punto de vista es realmente el Goetheano.

[46] Teoría del Conocimiento basada en la Concepción del Mundo de Goethe (GA 2) Editorial Rudolf Steiner

VII.- La ordenación de los escritos científico-naturales de Goethe.

En la edición de los escritos científicos naturales de Goethe, de la que yo era responsable, fui guiado por el pensamiento de vivificar el estudio de los detalles de estos escritos presentando el magnífico mundo de ideas que les subyace. Es mi convicción que cada simple aserción de Goethe adquiere un sentido enteramente nuevo –su sentido legítimo, de hecho- si uno se acerca con una plena comprensión de su profunda y completa visión del mundo. No se niega el hecho de que muchas de las afirmaciones de Goethe sobre los asuntos científico-naturales parecen completamente insignificantes cuando uno los considera desde el punto de vista de la ciencia moderna, que ha progresado tanto desde entonces. Pero esto en absoluto es un asunto para cualquier consideración más. Lo que importa es *lo que significa dentro de esta visión del mundo una determinada afirmación de Goethe*. Sobre las alturas espirituales en las que permanece el poeta, sus necesidades científicas son también más intensas. Sin necesidades científicas, sin embargo, no hay ciencia. *¿Qué preguntas le dirigía Goethe a la naturaleza?* Eso es lo importante. Cómo las respondió y si lo hizo, son sólo asuntos de importancia secundaria. Si hoy tenemos medios más adecuados, una experiencia más rica, bien, entonces lograremos encontrar soluciones más completas a las cuestiones que planteó. Pero mis exposiciones pretenden mostrar que no podemos hacer más que sólo esto: proceder con nuestros mejores medios sobre los senderos que él señaló para nosotros. Lo que deberíamos aprender de él, por tanto, sobre todo lo demás, es *cómo debería uno dirigir preguntas a la naturaleza*.

Uno pasa por alto el punto principal si no reconoce a Goethe algo más que habernos dado muchas observaciones que fueron redescubiertas por una investigación posterior, y que constituyen hoy una parte importante de nuestra visión del mundo. Lo importante para él no eran en absoluto todos los hallazgos comunicados, sino más bien la forma en que llegó a ellos. Él mismo declara apropiadamente: "Con las opiniones que uno arriesga, sucede como con las piezas que uno empuja sobre el tablero; pueden perderse, pero se han iniciado un juego que se ganará." Él llegó a un método completamente concordante con la naturaleza. Él buscó, con la ayuda de aquellos medios disponibles, introducir este método en la ciencia. Puede suceder que los resultados individuales que obtuvo gracias a esto hayan sido transformados por el progreso de la ciencia; pero el proceso científico que introdujo es una ganancia duradera para la ciencia.

Estos puntos de vista no podían dejar de influir sobre el ordenamiento de los materiales a publicar. Se puede, con alguna justificación aparente, preguntar: por qué, como ya he partido del orden de los escritos que ha sido usual hasta ahora, no tomé inmediatamente la ruta que parece recomendada por encima de todas las demás: poner los escritos científicos en el primer volumen, los orgánicos, mineralógicos y metereológicos en el segundo volumen, y los de física en el tercero. El primer volumen contendría entonces los puntos de vista generales, y los siguientes volúmenes las elaboraciones particulares de los pensamientos básicos. Por muy tentador que esto pudiera ser, nunca se me hubiera ocurrido utilizar esta ordenación. Al hacerlo así, no hubiera sido capaz de volver una vez más a la comparación de Goethe, lograr lo que quería: *por las piezas que se arriesgan primero, hacer reconocible el plan del juego.*

Nada estaba más alejado de la naturaleza de Goethe que tomar su punto de partida de una manera consciente a partir de conceptos generales. Él siempre parte de *hechos concretos*, los compara y los ordena. Durante esta actividad, se le ocurren las ideas que subyacen a los hechos. Es un gran error afirmar que, a causa de ese comentario bastante familiar que hizo sobre la idea de Fausto, las ideas no son el principio director en el trabajo creativo de Goethe. En su contemplación de las

cosas, después de que las ha desnudado de todo lo incidental, de todo lo que no es esencial, queda allí algo para él que es idea en su sentido. El método que Goethe emplea es –incluso allí donde él se eleva hasta la idea- un método fundado sobre la experiencia pura. Pues no permite que se deslice en ningún sitio un ingrediente subjetivo en su investigación. Él sólo libera los fenómenos de lo que es incidental para penetrar en sus fundamentos más profundos. Su objeto no es otro que la ordenación del objeto de tal forma que revele su naturaleza más íntima. "La verdad es divina; no aparece directamente; debemos adivinarla a partir de sus manifestaciones". La cuestión es llevar estas manifestaciones a una relación tal que lo "verdadero" aparezca. Lo verdadero, la idea, ya reside dentro del hecho que confrontamos en la observación; sólo debemos retirar la envoltura que la esconde de nosotros. El verdadero método científico consiste en la retirada de esta envoltura. Goethe emprendió este camino. Y debemos seguir sobre ese camino si deseamos penetrar completamente en su naturaleza. En otras palabras: debemos comenzar con los estudios de Goethe sobre naturaleza orgánica, *porque él comenzó con ellos*. Aquí se le reveló primero un rico contenido de ideas que encontramos entonces de nuevo como componentes de sus ensayos generales y metodológicos. Si queremos comprender estos últimos, debemos habernos llenado ya con ese contenido. Los ensayos sobre el método son meras redes de pensamiento para alguien que no pretende seguir el sendero seguido por Goethe. Como con los estudios sobre los fenómenos físicos: surgieron primero para Goethe como consecuencia de su visión de la naturaleza.

VIII.- Del arte a la ciencia.

Alguien que se proponga la tarea de presentar el desarrollo espiritual de un pensador tiene que explicar esa dirección particular del pensador de una manera psicológica desde los hechos de su biografía. Pero al presentar a Goethe *el pensador*, la tarea no acaba ahí. Lo que se pide aquí no es sólo una justificación y explicación de su dirección científica específica, sino más bien, y principalmente cómo este *genio* llegó a estar completamente activo en el reino científico. Goethe tuvo que sufrir mucho por los puntos de vista incorrectos de sus contemporáneos, que no podían creer posible que la creatividad poética y el estudio científico se pudieran aunar en un alma. Lo importante aquí es, por encima de todo, responder a la pregunta ¿cuáles son los motivos que conducen al gran poeta a la ciencia? ¿Yacía puramente la transición del arte a la ciencia en sus inclinaciones subjetivas, en la arbitrariedad personal? ¿O fue la dirección artística de Goethe de una clase tal que tenía que conducirle *necesariamente* a la ciencia?

Si lo primero fuera cierto, entonces su devoción simultánea hacia el arte y la ciencia significarían simplemente una entusiasmo personal casual por ambas direcciones del esfuerzo humano; tendríamos que vérnoslas con un poeta que resulta que también era un pensador, y muy bien podría haber sido el caso que, si el curso de su vida hubiera sido algo diferente, él hubiera tomado el mismo sendero en su poesía, sin preocuparse en absoluto de la ciencia. Ambas facetas de este hombre nos hubieran interesado entonces por separado, cada una con derecho propio; cada una por su parte hubiera quizás ayudado al progreso de la humanidad en gran medida. Todo esto sería aún el caso si las dos direcciones del espíritu se hubieran dividido entre dos personalidades. Goethe *el poeta* entonces no hubiera tenido nada que ver con Goethe *el pensador*.

Si el caso fuera el segundo, entonces la dirección artística de Goethe era de una naturaleza tal que, de dentro a afuera, necesariamente sintió el impulso de estar suplementado por el pensamiento científico. Entonces es completamente inconcebible que las dos direcciones pudieran haberse dividido entre dos personalidades. Entonces cada una de las dos direcciones nos interesa *no sólo* en sí sino también por su relación con la otra. Entonces Goethe no estaba siguiendo una inclinación personal, sino que más bien la dirección a la que se entregó en el arte, despertó necesidades en él que no podían satisfacerse sólo por la actividad científica.

Nuestra época se cree correcta al mantener el arte y la ciencia tan separados como sea posible. Se supone que son dos polos completamente opuestos en la evolución cultural de la humanidad. La ciencia, uno piensa, se supone que bosqueja para nosotros la imagen más objetiva posible del mundo; se supone que nos muestra la realidad en un espejo; o, en otras palabras, se supone que se atiene puramente a lo dado, renunciando a toda arbitrariedad subjetiva. El mundo objetivo determina las leyes de la ciencia; la ciencia debe someterse a este mundo. La ciencia debería tomar el criterio de lo que es verdadero y falso de los objetos de la experiencia.

La situación supuestamente es bastante diferente en el caso de las creaciones artísticas. Su ley les es dada por el poder auto-creador del espíritu humano. Para la ciencia, cualquier interferencia de la subjetividad humana sería una falsificación de la realidad, un ir más allá de la experiencia; el arte, por otro lado, crece sobre el terreno de la subjetividad de un genio. Sus creaciones son los productos de la imaginación humana, no imágenes reflejadas del mundo exterior. Fuera de nosotros, en la existencia objetiva, subyace el origen de las leyes científicas; dentro de nosotros, en nuestra individualidad, subyace el origen de las leyes estéticas. Estas últimas, por tanto, no tienen el menor valor para el conocimiento; crean ilusiones sin el menor atisbo de realidad.

Quien comprenda el asunto de esta manera nunca llegará a tener clara la relación de la poesía Goetheana con la ciencia Goetheana. Sólo entenderá mal ambas. La importancia histórica de Goethe reside, ciertamente, precisamente en el hecho de que su arte fluye directamente desde el *origen fundamental de toda existencia*, de que no hay nada ilusorio o subjetivo en ello, sino que, todo lo contrario, su arte aparece como el heraldo de esa legitimidad que el poeta ha captado al escuchar al mundo espiritual en las profundidades del actuar de la naturaleza. En este nivel, el arte se convierte en el intérprete de los misterios del mundo, igual que la ciencia también lo es, en un sentido diferente.

Y Goethe siempre concibió el arte de esta manera. Para él fue *una* de las revelaciones de la ley fundamental del mundo; para él la ciencia fue *la otra*. Para él arte y ciencia surgían de un origen. Mientras el investigador ahonda en las profundidades de la realidad para expresar entonces sus poderes impulsores en la forma de pensamientos, el artista busca imbuir su medio con estos mismos poderes impulsores. "Creo que se podría llamar ciencia al conocimiento del conocimiento general, abstracto; el arte, por otro lado, sería la ciencia puesta en acción; la ciencia sería la razón y el arte su mecanismo; por tanto uno podría también llamar al arte ciencia práctica. Y finalmente entonces la ciencia podría ser llamada el teorema y el arte el problema." Lo que la ciencia afirma como idea (teorema) es lo que el arte ha de imprimir en la materia, se convierte en problema del arte. "En las obras de un hombre, como en las de la naturaleza, son las intenciones las que son dignas de notar", dice Goethe. Él busca por todas partes no sólo lo que le es dado a los sentidos en el mundo exterior, sino también la tendencia a través de la cual ha venido al ser. Captar esto científicamente y darle forma artística es su misión. En sus propias formaciones, la naturaleza llega, "en sus formas específicas, a un callejón sin salida"; uno debe volver a lo que debería haber surgido si la tendencia se hubiera desarrollado sin impedimentos, igual que el matemático siempre mantiene su mirada, no sobre este o aquel triángulo particular, sino sobre esa legitimidad que subyace a todo triángulo posible. El asunto no es lo que la naturaleza ha creado sino más bien el principio mediante el cual la naturaleza lo ha creado. Entonces este principio ha de ser desarrollado en la forma que concuerde con su propia naturaleza, y no en la forma en que ha ocurrido esto en cada entidad natural particular de acuerdo con miles de factores casuales. El artista ha de "evolucionar lo noble a partir de lo común y lo hermoso a partir de lo no formado".

Goethe y Schiller acogen el arte en toda su profundidad. Lo hermoso es "una manifestación de leyes secretas de la naturaleza, que, excepto por el fenómeno de lo hermoso, hubieran permanecido ocultas para nosotros por siempre." Una mirada al *Viaje a Italia* del poeta nos basta para saber que esto no es una frase vacía, sino una profunda convicción interna. Cuando dice lo siguiente, uno puede ver que para él la naturaleza y el arte tienen el mismo origen: "Las grandes obras de arte han sido creadas al mismo tiempo por seres humanos según leyes *verdaderas* y *naturales*, igual que las grandes obras de la naturaleza. Todo lo que es arbitrario, ideado, desaparece; hay necesidad, hay Dios." En relación con el arte de los griegos, dice en esta dirección: "Tengo la impresión de que proceden de acuerdo con las mismas leyes con las que la naturaleza misma procede y cuyos caminos estoy siguiendo". Y sobre Shakespeare: "Shakespeare se alía con el mundo espiritual, penetra el mundo como el espíritu; nada está oculto para ambos; sin embargo, si es asunto del espíritu del mundo preservar los misterios antes y a menudo después, el hecho, entonces es que el poeta es de la opinión de revelar el secreto."

Aquí deberíamos también recordar la afirmación sobre la "gozosa época en la vida" que el poeta debía a la *Crítica del Juicio* [47] de Kant y a la cual realmente sólo tiene que agradecer el hecho de que él aquí "vio creaciones del arte y la naturaleza cada una tratada como la otra, y que los poderes estéticos y teleológicos del juicio se iluminaron el uno al otro recíprocamente." "Era feliz", dice el poeta, "de que el arte de la poesía y la ciencia comparativa natural estén tan íntimamente relacionados, a través del hecho de que ambos son la materia del mismo poder de juicio." En su ensayo, *El Importante Beneficio de una Sola Palabra Inteligente*[48] Goethe yuxtapone, exactamente con el mismo pensamiento en mente, su poesía y pensamiento objetivos.

Así, para Goethe, el arte parece igual de objetivo que la ciencia. Sólo que la forma de cada uno es diferente. Cada uno parece afluir de *un* ser, ser las etapas necesarias de una evolución. Cualquier opinión que relega el arte o lo que es hermoso para una posición aislada *fuera* de la imagen total de la evolución humana era antitético para él. Así, dice: "En el reino estético, no es bueno hablar de la idea de lo hermoso; al hacer eso, uno aísla lo hermoso, que después de todo no puede pensarse sobre ello como separado." O: "El estilo descansa sobre los más profundos fundamentos del *conocimiento*, sobre el ser de las cosas, en la medida en que se nos permite *conocer* este ser en las formas visibles y tangibles." *El arte por tanto reposa sobre nuestra actividad de conocimiento*. El último tiene la tarea de recrear en el pensamiento el orden según el cual el mundo es formado; el arte tiene la tarea de desarrollar en detalle la idea de este orden que el mundo-entero tiene. El artista incorpora en su trabajo todo lo que le es alcanzable sobre la legitimidad del mundo. Su trabajo aparece así como un mundo en miniatura. Aquí yace la razón por la que la dirección de Goethe en el arte debe suplementarse con la ciencia. Como arte, es ya una actividad de conocimiento. Goethe, de hecho, no quería la ciencia ni el arte, *él quería la idea*. Y expresa o representa la idea en la dirección desde la que la idea se le presenta. Goethe buscaba aliarse con el mundo espiritual, y revelarnos cómo predomina; hizo esto por medio del arte o de la ciencia según se requería. Lo que subyace en Goethe no fue un esfuerzo parcial artístico o científico, sino el incansable impulso de contemplar "todas las fuerzas que actúan y las semillas".

En esto, Goethe no es aún un poeta filosófico, pues sus trabajos literarios no toman ningún camino indirecto a través del pensamiento al llegar a una forma perceptible por los sentidos; más bien fluyen directamente del origen de todo devenir, igual que su investigación científica no está imbuida de imaginación poética, sino que se apoya directamente sobre su toma de consciencia de las ideas. Sin que Goethe sea un poeta filosófico, su dirección básica parece, para el observador filosófico, filosófica.

Con esto, la cuestión de si el trabajo científico de Goethe tiene algún valor filosófico o no, asume una forma completamente nueva. Es una cuestión de inferir, de lo que tenemos de la obra de Goethe, los principios subyacentes. ¿Qué debemos postular para que las afirmaciones científicas de Goethe aparezcan como los resultados de estos postulados? Debemos expresar lo que Goethe dejó sin expresar, pero que hace que sus puntos de vista sean comprensibles.

[47] Kritik der Urteilskraft
[48] Bedeutende Förtendis durch ein einziges geistreiches Wort

IX.- La epistemología de Goethe.

Ya hemos indicado en el capítulo previo que el punto de vista científico del mundo de Goethe no existe para nosotros como un todo completo, desarrollado a partir de un principio. Tenemos que vérnoslas sólo con manifestaciones individuales de las que vemos sólo qué apariencia tiene un pensamiento u otro bajo la luz de su forma de pensar. Esto es lo que sucede con sus trabajos científicos, con las breves indicaciones que da sobre un concepto u otro en sus *Aforismos en Prosa*, y con sus cartas a sus amigos. Y el desarrollo artístico de su concepción del mundo, finalmente, que nos ofrece también las más múltiples pistas para sus ideas básicas, está ahí para nosotros en sus obras literarias. Al reconocer sin reservas que Goethe nunca expresó sus principios básicos como un todo coherente, sin embargo, no estamos aceptando de ninguna manera al mismo tiempo la validez de cualquier afirmación al respecto de que la concepción del mundo de Goethe no surge de un centro ideal que pueda ser expresado en una formulación estrictamente científica.

Tenemos que tener claro por encima de todo cuál es la cuestión real aquí. Lo que había en el espíritu de Goethe, que actuó como el principio interno director en todas sus creaciones, que las imbuía y las vivificaba, no pudo venir a un primer plano como tal, en su propia naturaleza particular. Exactamente porque imbuía *todo* alrededor de Goethe, no podía al mismo tiempo aparecer ante su consciencia como algo separado. Si esto último hubiera sucedido, entonces hubiera tenido que aparecer ante su espíritu como algo completo y en reposo en vez de estar, como era realmente el caso, continuamente activo y trabajando. El intérprete de Goethe está obligado a seguir las múltiples actividades y manifestaciones de este principio, seguir su constante flujo, para esbozarlo en sus contornos ideales, y como un todo completo. Si logramos expresar, clara y definidamente, el contenido científico de este principio y logramos desarrollarlo en todos sus ángulos con consistencia científica, sólo entonces aparecerán las exposiciones exotéricas de Goethe en su verdadera luz, porque las veremos en su evolución, desde un centro común.

En este capítulo nos ocuparemos de la epistemología de Goethe. Con relación a la tarea de esta ciencia, desafortunadamente ha surgido una cierta confusión desde Kant que debemos tratar brevemente antes de proceder a la relación de Goethe con esta ciencia.

Kant creía que la filosofía anterior a él había tomado caminos incorrectos porque se esforzaba en el conocimiento de los seres de las cosas sin preguntarse primero cómo sería posible tal conocimiento. Él vio que lo que era fundamentalmente erróneo en todas las filosofías anteriores a él residía en el hecho de que uno reflexionaba sobre la naturaleza del objeto a conocer antes de haber examinado la actividad misma del conocimiento, en relación con lo que ésta podía hacer. Por tanto él tomo este examen como su problema filosófico básico e inauguró de ese modo una nueva dirección en el pensamiento. Desde entonces la filosofía que se ha basado en Kant ha empleado una cantidad incontable de energías científicas en responder esta cuestión; y hoy más que nunca, se busca en los círculos filosóficos acercarse al cumplimiento de esta tarea. Pero la epistemología, que en la actualidad se ha convertido nada menos que en la cuestión del día, supuestamente no es otra cosa que la respuesta detallada a la pregunta: ¿Cómo es posible el conocimiento? Aplicado a Goethe la pregunta sería: ¿Cómo concebía Goethe la posibilidad del conocimiento?

Examinando más atentamente, sin embargo, surge el hecho de que la respuesta a esta cuestión puede no estar situada absolutamente a la vanguardia de la epistemología. Si yo pregunto sobre la posibilidad de una cosa, entonces debe haber examinado primero esta cosa de antemano. Pero ¿qué pasaría si el concepto de conocimiento que Kant y sus seguidores tienen, y sobre el que se preguntan si

es o no posible, demostrara ser totalmente insostenible; qué pasaría si este proceso cognitivo fuera algo completamente diferente del definido por Kant? Entonces todo aquel trabajo no hubiera valido de nada. Kant aceptó el concepto tradicional de lo que es conocer y se preguntó si era posible. Según este concepto, el conocimiento supuestamente consiste en hacer una copia de las condiciones reales que permanecen fuera de nuestra consciencia y existen en ellas mismas. Pero uno no será capaz de hacer nada a partir de la posibilidad de conocimiento hasta que se haya respondido a la pregunta de qué es el conocimiento. La pregunta: ¿qué es conocer? de ese modo se convierte en primordial para la epistemología. Con respecto a Goethe, por tanto, será tarea nuestra mostrar lo que Goethe imaginó que era el conocimiento.

La formación de un determinado juicio, el establecimiento de un hecho o una serie de hechos –que según Kant se podría llamar ya conocimiento- no es aún de ninguna manera conocimiento en el sentido de Goethe. De otro modo no hubiera hablado sobre el estilo que se basa en los más profundos fundamentos del conocimiento y a través de este hecho permanece en contraste con la simple imitación de la naturaleza en la que el artista se dirige a los objetos de la naturaleza, imita sus formas y colores fielmente, diligentemente, y con la mayor exactitud, y es concienzudo en no distanciarse nunca de la naturaleza. Este distanciamiento del mundo sensorial en toda su franqueza es indicativo de la concepción del *conocimiento* real de Goethe. Lo directamente dado es experiencia. En nuestro conocer, sin embargo, creamos una imagen de lo directamente dado que contiene considerablemente más de lo que los sentidos –que son después de todo los mediadores de toda experiencia- pueden proporcionar. Para conocer la naturaleza en el sentido Goetheano, no debemos aferrarnos a ella en su realidad; más bien, la naturaleza, en el proceso de nuestro conocimiento, debe revelarse como algo esencialmente más elevado que lo que parece ser cuando se confronta a nosotros por vez primera. La escuela de Mill asume que todo lo que podemos hacer con la experiencia es simplemente reunir cosas particulares en grupos que entonces mantenemos como conceptos abstractos. Esto no es verdadero conocimiento. Pues, esos conceptos abstractos de Mill no tienen otra tarea que la de reunir lo que se presenta a los sentidos con todas las cualidades de la experiencia directa. Un verdadero conocimiento debe reconocer que la forma directa del mundo dado a la percepción sensorial no es aún su forma esencial, sino más bien que esta forma esencial se nos revela primero a nosotros en el proceso de conocer. El conocer debe proveernos de aquello que la experiencia sensorial nos oculta, pero que aún así es real. El conocer de Mill no es por tanto un verdadero conocimiento, porque es sólo una elaborada experiencia sensoria. Deja las cosas en la forma en que nuestros ojos y oídos las trasmiten. No es que debamos abandonar el reino de lo experimentable y nos perdamos en una construcción fantasiosa, como amaban hacer los metafísicos de antaño y de tiempos más recientes, sino más bien, deberíamos avanzar desde la forma de lo experimentable como se nos presenta en lo que se nos da a los sentidos, a una forma de ello que satisfaga nuestra razón.

Ahora nos enfrentamos a la pregunta: ¿Cómo se relaciona lo que se experimenta directamente con la imagen de la experiencia que surge en el proceso de conocimiento? Queremos responder primero a esta pregunta muy independientemente y mostrar después que la respuesta que damos se sigue de la visión del mundo de Goethe.

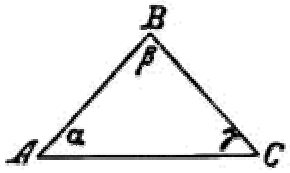
Al principio, el mundo se nos presenta como una multiplicidad en el espacio y el tiempo. Percibimos cosas particulares separadas en el espacio y el tiempo; este color aquí, aquella forma allí, este tono ahora, aquel sonido después, etc. Tomemos primero un ejemplo del mundo inorgánico y separemos exactamente lo que percibimos con los sentidos de lo que proporciona el proceso cognitivo. Vemos una piedra volar hacia una ventana, atravesarla rompiendo el cristal, y cayendo al suelo

después de un cierto tiempo. Nos preguntamos qué es dado aquí en la experiencia directa. Una serie de percepciones visuales secuenciales, originándose de los lugares sucesivamente ocupados por la piedra, una serie de percepciones acústicas como la rotura del cristal, los trozos de cristal volando, etc. A menos que alguien desee engañarse debemos decir: Nada más es dado a la experiencia directa que este agregado inconexo de actos de percepción.

Uno también encuentra la misma delimitación estricta de lo que es directamente percibido (experiencia sensoria) en el excelente libro de Volkelt *Kant's Epistemology Analysed for its Basic Principles*[49] *(Epistemología de Kant analizada desde sus Principios Básicos)*, que pertenece a lo mejor que la filosofía moderna ha producido. Pero es absolutamente imposible ver por qué Volkelt contempla las imágenes inconexas de la percepción como imágenes mentales y de ese modo desde el principio mismo cierra el camino hacia cualquier conocimiento objetivo posible. Contemplar la experiencia directa desde el principio mismo como un complejo de imágenes mentales es, después de todo, una idea preconcebida definida. Cuando tengo un objeto u otro ante mí, veo, con respecto a él, forma y color; percibo un cierto grado de dureza, etc. Ya sea que este agregado de imágenes dado a mis sentidos sea algo que resida fuera de mí, o ya sea un mero complejo de imágenes mentales: esto no puedo saberlo desde el comienzo mismo. Igual que no sé desde el comienzo mismo –sin el pensamiento reflexivo- que el calor de una piedra es el resultado del calentamiento de los rayos del sol, del mismo modo desconozco en qué relación permanece, con respecto a mi habilidad de hacer imágenes mentales, el mundo que me es dado. Volkelt sitúa al frente de la epistemología la proposición "de que tenemos una multiplicidad de imágenes mentales de esta y aquella clase." Que se nos da una multiplicidad es correcto; ¿pero cómo sabemos que esta multiplicidad consiste en imágenes mentales? Volkelt, en realidad, hace algo bastante inadmisible cuando afirma primero que debemos atenernos a lo que se nos da en la experiencia directa, y después hace la suposición, que no puede darse a la experiencia directa, de que el mundo de la experiencia es un mundo de imágenes mentales. Cuando hacemos una suposición como la de Volkelt, entonces nos vemos forzados inmediatamente a afirmar nuestra pregunta epistemológica erróneamente como se ha mencionado arriba. Si nuestras percepciones son imágenes mentales, entonces toda nuestra ciencia es una ciencia de imágenes mentales y surge la cuestión: ¿Cómo es posible que nuestras imágenes mentales coincidan con el objeto del que nos hacemos una imagen mental?

¿Pero dónde ha tenido alguna vez que ver una verdadera ciencia con esta pregunta? ¡Mirad las matemáticas! Tiene una figura ante ella surgiendo de la intersección de tres líneas rectas: un triángulo. Los tres ángulos a, b y c permanecen en una relación fija; su suma son 180º o dos ángulos rectos. Ese es un juicio matemático. Los ángulos a, b y c son percibidos. El juicio cognitivo sucede sobre la base del pensamiento reflexivo. Establece una relación entre tres imágenes perceptivas. Aquí no se trata de cualquier reflexión sobre algún objeto u otro que reside detrás de la imagen del triángulo. Y todas las ciencias lo hacen de esta forma. Tejen hilos de imagen en imagen, crean orden en lo que, para la percepción directa, es un caos; en ningún lugar, sin embargo, nada más viene a la consideración aparte de lo dado. La verdad no es la coincidencia de una imagen mental con su objeto, sino más bien la expresión de una relación entre dos hechos percibidos.

[49] Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert



Regresemos a nuestro ejemplo de la piedra arrojada. Conectamos las percepciones visuales que se originan de las posicione individuales en las que se encuentra la piedra. Esta conexión nos da una línea curva (la trayectoria), y obtenemos las leyes de la trayectoria; cuando además tenemos en cuenta la composición material del cristal, y comprendemos entonces la piedra que vuela como la causa, la rotura del cristal como el efecto, etc., entonces hemos impregnado lo dado con conceptos de tal forma que se nos hace comprensible. Esta operación completa, que engloba la multiplicidad de la percepción en una unidad conceptual, ocurre *dentro* de nuestra conciencia. La interrelación ideal de las imágenes perceptivas no nos es dada por los sentidos, sino que es captada absolutamente por sí sola por nuestro espíritu. Para un ser dotado sólo de la habilidad de percibir con los sentidos, esta operación completa simplemente no estaría allí. Para un ser así, el mundo exterior seguiría siendo simplemente ese caos inconexo de percepciones que caracterizamos como lo primero que (directamente) se nos confronta.

Así pues el lugar, por tanto, donde las imágenes perceptivas aparecen en su relación ideal, donde esta relación se extiende a las imágenes perceptivas como su imagen negativa conceptual, este lugar es la conciencia humana. Ahora incluso aunque esta relación conceptual (legítima), en su configuración sustancial, se produzca dentro de la conciencia humana, de ninguna manera se sigue de esto que sea también sólo subjetiva en su importancia. Surge, más bien, en su contenido, en la misma medida del mundo objetivo, que, en su forma conceptual, surge de la conciencia humana. Es el complemento objetivo necesario a la imagen perceptiva. Precisamente porque la imagen perceptiva es algo incompleto, inacabado en sí mismo, estamos obligados a agregar a esta imagen, en su manifestación como experiencia sensoria, su necesario complemento. Si lo directamente dado estuviera lo bastante alejado de tal forma que no nos surgiera un problema en cada momento, entonces nunca tendríamos que ir más allá de ello. Pero las imágenes perceptivas no se siguen en absoluto unas a otras, ni unas de otras de tal forma que podamos contemplarlas, en sí mismas, como resultantes recíprocamente unas de otras; ellas resultan, más bien, de algo más que está vedado a la aprehensión de los sentidos. La aprehensión conceptual se acerca a ellas y capta también aquella parte de la realidad que permanece vedada a los sentidos. El conocimiento sería un proceso absolutamente inútil si se nos transmitiera en la experiencia sensoria algo completo. Todo acercamiento, ordenación y agrupación de los hechos perceptibles sensorialmente no tendría ningún valor objetivo. El conocer tiene sentido sólo si no contemplamos la configuración dada a los sentidos como algo acabado, se esta configuración es para nosotros la mitad de algo que porta dentro de sí mismo algo aún más elevado que, sin embargo, ya no es perceptible por los sentidos. Ahí entra el espíritu humano. Percibe ese elemento superior. Por tanto también el pensamiento no debe ser considerado como trayendo algo al contenido de la realidad. Es un órgano de percepción como lo pueda ser el ojo o el oído. Igual que el ojo percibe colores y el oído sonidos, del mismo modo el pensamiento percibe ideas. El idealismo es por tanto bastante compatible con el principio de la investigación empírica. La idea no es el contenido del pensamiento subjetivo, sino más bien el resultado de la investigación. *La realidad, en la medida en que nos enfrentamos a ella con los sentidos abiertos, se nos confronta, Se nos confronta de una forma que no podemos considerar como su verdadera forma; debemos obtener primero su verdadera forma cuando hacemos fluir nuestro pensamiento*. Conocer significa: añadir la percepción del pensamiento a la media realidad de la experiencia sensoria de tal modo que esta media realidad se completa.

Todo depende de cómo concibe uno que es la relación entre la idea y la realidad perceptible por los sentidos. Por realidad perceptible me refiero aquí a la totalidad de percepciones comunicadas al ser humano por los sentidos. Ahora el punto de vista más ampliamente mantenido es que el concepto es un medio, perteneciente únicamente a la conciencia humana, mediante el cual la conciencia toma posesión por sí misma de los datos de la realidad. El ser esencial de la realidad, según este punto de vista, reside en la "en-si-mismidad" de las cosas mismas, de tal modo que, si fuéramos realmente capaces de llegar al terreno fundamental de las cosas, aún seríamos capaces de tomar posesión sólo de nuestra copia conceptual de este terreno fundamental y de ninguna manera del terreno fundamental mismo. Esta visión, por tanto, asume la existencia de dos mundos completamente separados. El mundo exterior objetivo, que porta su ser esencial, el terreno de su existencia, dentro de sí mismo, y el mundo interno subjetivo-ideal, que es supuestamente una copia conceptual del mundo exterior. El mundo interno no es asunto de preocupación del mundo objetivo, el mundo objetivo no lo requiere; el mundo interior está presente sólo para el ser humano que conoce. Crear una congruencia de estos dos mundos sería el ideal epistemológico de este punto de vista básico. Considero a los partidarios de este punto de vista no sólo en la dirección científico-natural de nuestro tiempo, sino también en la filosofía de Kant, Schopenhauer y los Neo-Kantianos, y en menor modo en la última fase de la filosofía de Schelling. Todas estas direcciones de pensamiento están de acuerdo sobre la búsqueda de la esencia del mundo en algo trans-subjetivo y sobre tener que admitir, desde su punto de vista, que el mundo ideal subjetivo –que para ellos es también por tanto simplemente un mundo de imágenes mentales- no tiene importancia para la realidad misma, sino pura y simplemente sólo para la conciencia humana.

Ya he indicado que este punto de vista conduce a la asunción de una congruencia perfecta entre el concepto (idea) y la percepción. Lo que está presente en la última también tendría que estar contenido en su contraparte conceptual, sólo que en forma ideal. Con respecto al contenido, ambos mundos tendrían que coincidir el uno con el otro completamente. Las condiciones de la realidad espacio-temporal tendrían que repetirse exactamente en la idea; sólo que en vez de percibir extensión, forma, color, etc., tendrían que estar presentes las correspondientes imágenes mentales. Si yo estuviera observando un triángulo, por ejemplo, tendría que seguir en el pensamiento su contorno, tamaño, direcciones de sus lados, etc., y entonces producir una fotografía conceptual de dicho triángulo en mí mismo. En el caso de un segundo triángulo, tendría que hacer exactamente lo mismo, y así con cada objeto del mundo sensible externo e interno. Así cada sencilla cosa se encontraría exactamente, con respecto a su situación y características, dentro de mi mundo ideal de imágenes.

Debemos ahora preguntarnos: ¿Se corresponde la asunción de arriba con los hechos? En lo más mínimo. Mi concepto del triángulo es un único concepto, que comprende todo triángulo percibido; y no importa cuán a menudo me lo imagine, este concepto siempre permanece inalterado. Mis diversas imágenes de triángulos son todas idénticas unas con otras. Tengo absolutamente sólo un concepto del triángulo.

Dentro de la realidad, cada cosa se presenta a sí misma como un "esto" particular, bastante definido, rodeado por "aquellos" igualmente definidos, reales e imbuidos de realidad. El concepto, como una estricta unidad, se confronta a esta multiplicidad. En el concepto no hay separación, no hay partes; no se multiplica; siempre es el mismo, sin importar cuántas veces se haga una imagen del mismo.

Ahora surge la pregunta: ¿Qué es entonces realmente el portador de esta identidad que tiene el concepto? Su forma de manifestación como una imagen no puede de

hecho ser este portador, pues Berkeley tenía toda la razón al mantener que mi imagen presente de un árbol no tiene absolutamente nada que ver con mi imagen del mismo árbol un minuto más tarde, si yo cerrara mis ojos entre ambas imágenes; y las diversas imágenes que varias personas tienen de *un* objeto no tienen también absolutamente nada que ver unas con otras. La identidad por tanto sólo puede residir dentro del contenido de la imagen, dentro de su *que*. Lo importante, el contenido, debe asegurar la identidad para mí.

Pero como esto es así, se colapsa ese punto de vista que niega al concepto o idea cualquier contenido independiente. Este punto de vista cree que la unidad conceptual como tal está vacía completamente de contenido; que esta unidad surge únicamente a través del hecho de que ciertas características de los objetos de experiencia son dejados a un lado y que lo que tienen en común, por otra parte, es extraído e incorporado a nuestro intelecto de tal forma que podamos reunir confortablemente la multiplicidad de la realidad objetiva de acuerdo al principio de aprehender toda la experiencia con la mente en el menor número posible de unidades generales, es decir, de acuerdo con el principio de la medida más pequeña de fuerza (*Kraftmasses*). Schopenhauer adopta este punto de vista junto con la filosofía natural moderna. Pero este punto de vista se presenta con la más rigurosa y por tanto unilateral consistencia en el pequeño libro de Richard Avenarius, *Philosophy as Thinking about the World According to the Principle of the Smallest Measure of Force. Prolegomena of a Critique of Pure Experience*[50]

Pero este punto de vista descansa únicamente sobre una total malinterpretación no sólo del contenido del concepto sino también de la percepción.

Para obtener alguna claridad aquí, uno debe volver a la razón de contrastar la percepción, como algo particular, con el concepto, como algo general.

Uno debe hacerse la pregunta: ¿Dónde residen realmente las características de lo particular? ¿Pueden estas determinarse conceptualmente? ¿Podemos decir: *Esta* unidad conceptual debe descomponerse en esta o aquella multiplicidad particular, visible? "No", es la respuesta definitiva. El concepto mismo no conoce en absoluto la particularidad. Esta debe por tanto residir en los elementos que son totalmente inaccesibles al concepto como tal. Pero como no conocemos ninguna entidad que esté entre la percepción y el concepto –a menos que se desee introducir algo como el schemata fantástico-místico de Kant, que hoy, sin embargo, no puede tomarse en serio después de todo- estos elementos deben pertenecer a la percepción misma. La base de la particularización no puede derivarse del concepto, sino más bien debe buscarse dentro de la percepción misma. Lo que constituye la particularidad de un objeto no puede ser *aprehendida conceptualmente*, sino sólo *percibida*. Ahí reside la razón por la que toda filosofía debe fracasar al querer derivar (deducir) del concepto mismo la totalidad de la realidad visible en todas sus particularizaciones. Ahí reside también el clásico error de Fichte, que quería derivar el mundo entero de la conciencia.

Pero cualquiera que quiera recriminar y desechar la filosofía idealista porque ve esta imposibilidad de derivar el mundo del concepto como un defecto de la misma, esa persona no está actuando con mayor inteligencia que el filósofo Krug, un seguidor de Kant, que demandó de la filosofía de la identidad que dedujera para él un lápiz con el que escribir.

[50] Die Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung. (La Filosofía como Pensamiento sobre el Mundo Según el Principio de la Menor Cantidad de Fuerza. Prolegómenos de una Crítica de la Experiencia Pura).

Lo que realmente distingue la percepción esencialmente de la idea es, en realidad, justo este elemento que no puede ser aportado al concepto y que debe, de hecho, experimentarse. Por medio de esto, el concepto y la percepción se confrontan el uno con la otra, sin duda, como partes afines aunque diferentes del mundo. Y como la percepción requiere del concepto, como hemos mostrado, la percepción demuestra que no tiene su esencia en su particularidad sino más bien en su generalidad conceptual. Pero esta generalidad, en su manifestación, puede encontrarse primero sólo dentro del sujeto; pues, esta generalidad puede ciertamente obtenerse *en conexión con* el objeto, pero no a partir del mismo.

El concepto no puede derivar su contenido de la experiencia, pues no acoge en su interior precisamente aquello que es característico de la experiencia: su particularidad. Todo lo que constituye esta particularidad es ajeno al concepto. El concepto por tanto debe darse a sí mismo su propio contenido.

Se dice normalmente que un objeto de experiencia es individual, una percepción vívida, y que el concepto, por otra parte, es abstracto, pobre, triste, y vacío cuando se compara con la percepción con su rico contenido. ¿Pero dónde se busca la riqueza de diferenciaciones? En su número, que por la infinitud del espacio puede ser infinitamente excelente. Por todo esto, sin embargo, el concepto no está definido con menor riqueza. El número de la percepción se reemplaza por las cualidades del concepto. Pero igual que en el concepto no se encuentran los números, también falta en la percepción el carácter dinámico-cualitativo. 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 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 propia actividad espontánea, si se quiere observar este núcleo. Es un tipo de charla completamente inconsecuente e inútil decir que el concepto es el enemigo de la percepción viviente. El concepto es el ser esencial de la percepción, el principio real impulsor y activo en ella; el concepto agrega su contenido al de la percepción, sin eliminar éste –pues el contenido de la percepción como tal no concierne en absoluto al concepto- ¡y se supone que el concepto es el enemigo de la percepción! Es un enemigo de la percepción sólo cuando una filosofía que no se entiende a sí misma quiere desviar el rico contenido del mundo sensible fuera de la idea. Pues entonces la filosofía expresa un sistema de frases vacías en vez de la naturaleza viviente.

Sólo de la manera que hemos indicado puede una persona llegar a una explicación satisfactoria de lo que el conocimiento de la experiencia es realmente. La necesidad de avanzar al conocimiento conceptual sería totalmente incomprensible si el concepto no trajera nada nuevo a la percepción sensorial. Un conocimiento simplemente de la experiencia no debe dar un paso más allá de los millones de detalles que se encuentran ante nosotros como percepciones. La ciencia de la pura experiencia, para ser consistente, debe negar su propio contenido. Pues ¿para qué crear una vez más en forma de concepto lo que ya está ahí sin él como percepción? Un positivismo consistente, a la luz de estas reflexiones, tendría simplemente que abandonar todo trabajo científico y confiar simplemente en lo que sea que suceda. Si no hace esto, entonces lleva a cabo en la práctica lo que rechaza en la teoría. Es lo que sucede en general con el materialismo, que como el realismo, admite implícitamente lo que estamos manteniendo. La forma en que proceden sólo está justificada desde nuestro punto de vista y está en la más flagrante contradicción con sus propios puntos de vista teóricos básicos.

Desde nuestro punto de vista la necesidad del conocimiento científico y el trascender la experiencia sensoria pueden explicarse sin ninguna contradicción. El mundo sensorio se nos confronta como aquello que es lo primero y directamente

dado; se nos enfrenta como un inmenso enigma, porque nunca podemos encontrar en el mundo sensible mismo lo que está actuando y trabajando en él. Entonces entra la razón y, con el mundo ideal que presenta, extiende al mundo sensible el principio que constituye la solución al enigma. Estos principios son igual de objetivos que el mundo sensible. El hecho de que no se aparezcan a los sentidos sino sólo a la razón no afecta a su contenido. Si no hubiera seres pensantes, estos principios, ciertamente, nunca aparecerían; pero de ningún modo por tanto dejarían de ser la esencia del mundo fenoménico.

Con esto hemos establecido una visión del mundo verdaderamente inmanente en contraste con la visión trascendental de Locke, Kant, el último Schelling, Schopenhauer, Volkelt, los Neo-Kantianos, y los científicos naturales modernos.

Ellos buscan la base del mundo en algo extraño a la consciencia, en el más allá; la filosofía inmanente la busca en lo que se aparece a la razón. La visión trascendental del mundo contempla el conocimiento conceptual como una imagen del mundo; la visión inmanente del mundo lo contempla como la forma más elevada de manifestación del mundo. El primer punto de vista puede por tanto proporcionar sólo una epistemología formal que se basa en la cuestión: ¿Cuál es la relación entre el pensamiento y el verdadero ser? El segundo punto de vista sitúa al frente de su epistemología la cuestión: ¿Qué es conocer? El primero comienza desde el postulado de que hay una diferencia esencial entre el pensamiento y el verdadero ser; el segundo comienza, sin postulados, con lo único cierto –el pensamiento- y sabe que, aparte del pensamiento, no puede encontrar el verdadero ser.

Si resumimos ahora los resultados que hemos logrado a partir de estas reflexiones epistemológicas, llegamos a lo siguiente: Hemos de tomar el punto de partida en la forma directa completamente indeterminada de la realidad, de lo que es dado a los sentidos antes de que pongamos nuestro pensamiento en movimiento, de lo que sólo se ve, sólo se oye, etc. Lo importante es que seamos conscientes de que los sentidos nos transmiten y que el pensamiento transmite. Los sentidos no nos dicen qué cosas permanecen en una determinada relación con otras, como por ejemplo que *esto* es la causa y que *esto* es el efecto. Para los sentidos, todas las cosas son igualmente esenciales para la estructura del mundo. La observación *sin pensamiento* no sabe que una semilla está en un nivel superior de desarrollo que un grano de arena en el camino. Para los sentidos ambas tienen la misma importancia si las miramos externamente. En este nivel de observación, Napoleón no es más importante en la historia del mundo que Juan o Pedro en algún remoto pueblo de montaña. Hasta aquí es hasta donde la epistemología actual ha avanzado. Que por ningún medio ha pensado estas verdades exhaustivamente, no obstante, se demuestra por el hecho de que casi todas las epistemologías cometen el error –con respecto a esta configuración por el momento indefinida e indeterminada a la que nos confrontamos en la primera etapa de nuestra percepción- de denominarla "imagen mental".[51] Esto significa, de hecho, una violación, de la manera más burda, del propio conocimiento que acababa de adquirir. Si permanecemos en la etapa de la percepción sensible directa, desconocemos del mismo modo que una piedra que cae es una *imagen mental* como desconocemos que es la causa de la depresión que causó en el suelo al golpear. Igual que podemos llegar al concepto de "causa" sólo por la reflexión, del mismo modo podríamos llegar al conocimiento de que el mundo que nos es dado es simplemente una imagen mental –incluso si esto fuera correcto- sólo mediante el pensamiento sobre ello. Mis sentidos no me revelan nada de si lo que me están comunicando es el verdadero ser o si es una mera imagen mental. El mundo sensorio se nos confronta como disparado por una pistola. Si queremos tenerlo en su pureza, debemos abstenernos de adjudicar ningún predicado que lo caracterice.

[51] Vorstellung a menudo se traduce como "representación" en las obras filosóficas. Editor.

Sólo podemos decir una cosa: Se nos confronta; nos es dado. Con esto, sin embargo, no se determina sobre el mismo nada en absoluto. Sólo cuando procedemos de esta manera no bloqueamos nuestro camino a un juicio imparcial sobre lo dado. Si desde el principio mismo adjudicamos una determinada caracterización a lo dado, entonces esta imparcialidad cesa. Si decimos, por ejemplo, que lo dado es una imagen mental, entonces toda la investigación que se siga sólo puede dirigirse bajo este presupuesto. No seríamos capaces de esta forma de proporcionar una epistemología libre de presupuestos, sino que más bien sería responder a la pregunta: "¿Qué es conocer?" bajo el presupuesto de que lo que es dado a los sentidos es una imagen mental. Ese es el error básico en la epistemología de Volkelt. Al comienzo de ella, establece el requerimiento estricto de que la epistemología debe estar *libre de cualquier presupuesto*. Pero entonces sitúa al frente la afirmación de que lo que tenemos es una multiplicidad de *imágenes mentales*. Así su epistemología consiste sólo en responder a la pregunta: ¿Cómo es posible el conocimiento, bajo el presupuesto de que lo dado es una multiplicidad de imágenes mentales? Para nosotros el asunto es muy diferente. Tomamos lo dado como lo que es: una multiplicidad de algo que se nos revelará si nos dejamos llevar por ello. Así tenemos la perspectiva de llegar a un conocimiento objetivo, porque estamos permitiendo al objeto mismo que hable. Podemos esperar que esta configuración que se nos confronta nos revelará todo lo que necesitemos, si no impedimos, a través de alguna presuposición entorpecedora, que se aproxime libremente a nuestro poder de juicio con sus comunicaciones. Pues incluso aunque la realidad siguiera siendo por siempre un enigma para nosotros, una verdad como esta sería valiosa sólo si se hubiera obtenido en conexión con las cosas del mundo. Sería un completo sinsentido, sin embargo, afirmar que nuestra consciencia está constituida de tal y cual forma y que por tanto no podemos obtener ninguna claridad sobre las cosas de este mundo. El que nuestros poderes espirituales sean adecuados para captar el ser esencial de las cosas debe sernos demostrado en conexión con estas cosas mismas. Podría tener los poderes espirituales más elevadamente desarrollados; pero si las cosas no revelan nada sobre ellas mismas, mis dones no son de utilidad alguna. E inversamente: podría saber que mis poderes son escasos; si, a pesar de esto, aún no me bastaran para conocer las cosas, esto aún no lo sabría.

Lo que hemos reconocido además es que lo directamente dado, en su primera forma que hemos descrito, nos deja insatisfechos. Se nos confronta como un desafío, como un enigma a resolver. Nos dice: Estoy allí; pero en la forma en que me confronto a ti allí, no estoy en mi verdadera forma. Según oímos esta voz desde el exterior, según nos hacemos conscientes de que nos estamos enfrentando a la mitad de algo, nos estamos confrontando a una entidad que nos oculta su mejor lado, entonces se nos anuncia dentro de nosotros la actividad de aquel órgano a través del cual podemos obtener iluminación sobre aquel otro lado de la realidad, y a través del cual somos capaces de complementar aquella mitad de algo y hacerla completa. Nos hacemos conscientes de que debemos compensar a través del pensamiento lo que no vemos, oímos, etc. El pensamiento está llamado a resolver el enigma con el que se nos presenta la percepción.

Obtendremos claridad sobre esta relación cuando investiguemos porqué estamos insatisfechos con la realidad perceptible, pero estamos satisfechos, por otro lado, con la realidad del pensamiento directo. La realidad perceptible se nos confronta como algo acabado. Simplemente está ahí; no hemos contribuido en nada a que sea de la forma que es. Nos sentimos confrontados, por tanto, con una entidad extraña que no hemos producido, en cuya producción no estamos siquiera, de hecho, presentes. Permanecemos ante algo que ya se ha producido. Pero somos solo capaces de captar algo sobre lo que sabemos cómo se ha convertido en lo que es, cómo ha surgido; cuando sabemos dónde están las cuerdas que sujetan lo que se aparece ante nosotros. Con nuestro pensamiento, esto es diferente. Una

configuración del pensamiento no viene ante mí a menos que yo mismo participe en su creación; viene al campo de mi percepción sólo a través del hecho de que yo mismo la extraigo del oscuro abismo de la imperceptibilidad. El pensamiento no surge en mí como una entidad acabada en la forma en que la percepción sensorial lo hace, sino más bien soy consciente del hecho de que, cuando capto un concepto en su forma completa, yo mismo le he dado esa forma. Lo que tengo entonces ante mí no se me aparece como algo al principio, sino como algo al final, como la finalización de un proceso que está tan integralmente fundido conmigo que siempre he estado dentro de él. Pero esto es lo que debo exigir de una cosa que entre en el horizonte de mi percepción, para poder comprenderla. Nada puede permanecer oscuro para mí, nada puede aparecer cerrado; yo mismo debo seguirlo hasta aquella etapa en la que se ha convertido en algo acabado. Por eso la de la realidad en su forma directa, que normalmente llamamos experiencia, nos impele a trabajarla con ella a través del conocimiento. Cuando ponemos en movimiento nuestro pensamiento, entonces volvemos a los factores determinantes de lo que nos es dado y que al principio permanece oculto para nosotros; nos abrimos camino desde el producto hasta la producción; llegamos a la etapa en que la percepción sensorial se nos hace transparente de la misma forma que lo es el pensamiento. Nuestra necesidad de conocimiento es así satisfecha. Podemos por tanto aceptar una cosa con el conocimiento sólo cuando hemos penetrado completamente (minuciosamente) con el pensamiento lo que es directamente percibido. Un proceso del mundo aparece completamente penetrado por nosotros sólo cuando el proceso es nuestra propia actividad. Un pensamiento aparece como la finalización de un proceso dentro del cual permanecemos. El pensamiento, sin embargo, es el único proceso en el que nos podemos situar completamente, en el que nos podemos entremezclar. Por tanto, para nuestro conocimiento contemplativo, la realidad que experimentamos debe parecer emerger como a través de un proceso de pensamiento, de la misma forma que lo hace el pensamiento puro. Investigar el ser esencial de una cosa significa comenzar en el centro del mundo de pensamientos y trabajar desde allí hasta que aparece una configuración de pensamiento ante nuestra alma que nos parece idéntica a la cosa que estamos experimentando. Cuando hablamos del ser esencial de una cosa o del mundo completo, no podemos por tanto referirnos a nada más que a la captación de la realidad como pensamiento, como idea. En la idea reconocemos aquello a partir de lo cual debemos derivar todo lo demás: el principio de las cosas. Lo que los filósofos llaman lo absoluto, el ser eterno, el fundamento del mundo, lo que las religiones llaman Dios, a esto lo llamamos, sobre la base de nuestros estudios epistemológicos: la idea. Todo lo que en el mundo no se nos aparece directamente como idea será en ultimo término reconocido como surgiendo de la idea. Lo que parece, bajo un examen superficial, no tener parte alguna en la idea, bajo un pensamiento más profundo, se encuentra que surge de ella. Ninguna otra forma de existencia puede satisfacernos excepto la que surge de la idea. Nada puede quedar alejado de ello; todo debe convertirse en parte del todo que comprende la idea. La idea, sin embargo, requiere no salirse de sí misma. Es un ser auto-sostenido, bien fundado sobre sí mismo. Esto no reside en absoluto en el hecho de que tengamos la idea directamente presente en nuestra consciencia. Esto se basa en la naturaleza de la idea misma. Si la idea no expresara su propio ser, entonces de hecho se nos aparecería de la misma forma que lo hace el resto de la realidad: necesitaría explicación. Pero esto entonces parece contradecir lo que dijimos antes, que la idea aparece de una forma que nos satisface porque participamos activamente en su creación. Pero esto no se debe a la organización de nuestra consciencia. Si la idea no fuera un ser fundado en sí mismo, entonces no podríamos tener tal consciencia en absoluto. Si algo no tiene dentro de sí el centro del que surge, sino que lo tiene fuera de él, entonces, cuando se me confronta, no me puedo declarar satisfecho con ello; debo ir más allá, a aquel centro, de hecho. Sólo cuando encuentro algo que no señala hacia fuera más allá de sí mismo, es cuando obtengo la conciencia: ahora permaneces dentro del centro; aquí puedes permanecer. *Mi consciencia de*

que estoy dentro de una cosa es sólo el resultado de la naturaleza objetiva de esa cosa, que es aquello que trae su principio junto con ella. Al tomar posesión de la idea, llegamos al núcleo del mundo. Lo que captamos allí es aquello de lo que todo surge. Nos unimos con este principio; por tanto la idea, que es lo más objetivo, se nos aparece al mismo tiempo como lo más subjetivo.

La realidad sensorial es un enigma tal para nosotros precisamente porque no encontramos su centro dentro de ella misma. Deja de ser un enigma para nosotros cuando reconocemos que la realidad sensorial tiene el mismo centro que el mundo de pensamientos que viene a la manifestación *dentro de nosotros.*

Este centro sólo puede ser un centro unificado. Debe en realidad ser de tal naturaleza que todo lo demás señale a él como aquello que lo explica. Si hubiera varios centros en el mundo –varios principios por los que pudiera conocerse el mundo- y si una región de la realidad señalara a este principio y otra a aquel principio, entonces, tan pronto como nos encontráramos en una región de la realidad, seríamos dirigidos sólo hacia uno de los centros. No se nos ocurriría en absoluto preguntarnos sobre los demás centros. Una región no sabría nada sobre la otra. Simplemente no existirían la una para la otra. Por eso no tiene sentido hablar de más de un mundo. La idea, por tanto, en todos los lugares del mundo, en todas las consciencias, es una y la misma. El hecho de que hay diferentes consciencias y que cada una de ellas se presenta la idea a sí misma no altera la situación en absoluto. El contenido ideal del mundo está fundado sobre sí mismo, está completo dentro de sí. Nosotros no lo creamos, sólo buscamos comprenderlo. El pensamiento no crea sino que más bien percibe solo. El pensamiento no es creador, sino más bien un órgano de aprehensión. Igual que diferentes ojos ven uno y el mismo objeto, del mismo modo las diferentes consciencias piensan uno y el mismo contenido de pensamiento. Múltiples consciencias piensan una y la misma cosa; solo que se aproximan a esta cosa desde diferentes sitios. Por tanto se aparece ante ellas modificada de múltiples formas. Esta modificación no es una diferenciación de los objetos, sin embargo, sino una aprehensión desde diferentes ángulos de visión. La diferencia en los puntos de vista de las personas son igual de explicables que las diferencias que presenta un paisaje a dos observadores que permanecen en diferentes lugares. Si alguien es capaz de llegar al mundo de las ideas, entonces se puede estar seguro de que se tiene en último término un mundo de ideas que es común a todos los seres humanos. Entonces puede ser aún una cuestión de nuestra comprensión de este mundo de una manera bastante parcial, de tomar un punto de vista a partir del cual este mundo de ideas no se nos aparece bajo la luz más adecuada, etc.

Nunca nos confrontamos a un mundo sensorial completamente vacío de todo contenido de pensamiento. En la temprana niñez donde no hay aún traza alguna de pensamiento, nos acercamos a la percepción sensorial pura. En la vida ordinaria nos encontramos con una experiencia que está medio impregnada por el pensamiento, que ya aparece más o menos extraída de la oscuridad de la percepción a la brillante claridad de la comprensión espiritual. Las ciencias trabajan hacia la meta de la plena superación de esta oscuridad y de no dejar nada en la experiencia que no haya sido impregnado por el pensamiento. Ahora, ¿qué tarea ha cumplido la epistemología con respecto a las demás ciencias? Tenemos claro cual es el propósito y la tarea de cualquier ciencia. Nos ha mostrado cual es la importancia del contenido de las ciencias individuales. *Nuestra epistemología es la ciencia que caracteriza a todas las demás ciencias*. Tenemos claro que lo que es obtenido por las ciencias individuales es el fundamento objetivo de la existencia del mundo. Las ciencias llegan a una serie de conceptos; la epistemología nos enseña sobre la verdadera tarea de estos conceptos. Al llegar a esta distintiva conclusión, nuestra epistemología, que está de acuerdo con el sentido de la forma de pensar de Goethe, diverge de todas las demás epistemologías de la actualidad. Nuestra

epistemología no quiere simplemente establecer una conexión formal entre el pensamiento y el ser real; no quiere resolver el problema epistemológico de una manera meramente lógica; quiere llegar a un resultado positivo. Muestra lo que es el contenido de nuestro pensamiento; y encuentra que esto es al mismo tiempo el contenido objetivo del mundo. Así la epistemología se convierte para nosotros en la más importante de las ciencias para el ser humano. Da al hombre claridad sobre sí mismo; le muestra su lugar en el mundo; es de ese modo una fuente de satisfacción para él. Le dice lo que está llamado a ser y a hacer. El ser humano se siente elevado en su posesión de estas verdades (de la epistemología), su investigación científica obtiene una nueva iluminación. Ahora sabe por primera vez que está directamente conectado con el núcleo de la existencia del mundo, que él descubre este núcleo que permanece oculto para todos los demás seres, que en él el mundo espiritual viene a la manifestación, que el mundo espiritual mora dentro de él. El hombre se ve como el que completa el proceso del mundo; ve que está llamado a cumplir lo que los demás poderes del mundo no son capaces de hacer, que él ha de poner la corona a la creación. Si la religión enseña que Dios creó al hombre a Su propia imagen, entonces nuestra epistemología nos enseña que Dios ha conducido Su creación sólo hasta cierto punto. Allí dejó que el ser humano surgiera, y el ser humano, al conocerse y mirar a su alrededor, se impone la tarea de seguir el trabajo, de completar lo que el poder primigenio comenzó. El ser humano se sumerge en el mundo y reconoce cómo puede seguir construyendo sobre el fundamento que se ha establecido; capta las indicaciones que el espíritu primordial ha hecho y lleva a cabo estas indicaciones. Así la epistemología es la enseñanza de la importancia y de la vocación (Bestimmung) del hombre; y resuelve esta tarea (de la "vocación" del hombre) de una manera mucho más definitiva que lo que lo hizo Fichte a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Uno no logra por ningún medio, a través de las configuraciones de pensamiento de este poderoso espíritu, la misma plena satisfacción que nos debe dar una epistemología genuina.

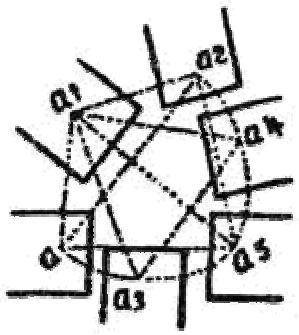
Tenemos la tarea, con relación a toda entidad, de trabajar sobre ella de tal forma que aparezca como fluyendo de la idea, que se disuelve completamente como una cosa individual y se funde con la idea, en aquel elemento al que nos sentimos transferidos. *Nuestro espíritu tiene la tarea de desarrollarse 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. Con esto hemos llegado a donde comienza la forma Goetheana de mirar el mundo. Debemos aplicar lo que hemos dicho de tal forma que nos representemos que la relación entre idea y realidad que acabamos de presentar es lo que Goethe hizo realmente en sus investigaciones; Goethe lidia con las cosas justo de la forma que hemos mostrado como la única válida. Él mismo ve su trabajo interno, en realidad, como un vivo ayudante del aprendizaje (Heuristik), un ayudante que reconoce una norma desconocida, apenas sentida (la idea) y resuelve encontrarla en el mundo exterior e introducirla en el mundo interior (*Aforismos en Prosa*). Cuando Goethe demanda que el ser humano instruya a sus órganos (*Aforismos en Prosa*), eso significa que el ser humano no se entregue simplemente a lo que sus sentidos le transmiten, sino que dirija sus sentidos de tal forma que le muestren las cosas bajo la luz correcta.

X.- El Conocimiento y la Acción Humana a la luz de la Forma de Pensamiento de Goethe

1.- Metodología

Hemos establecido cual es la relación entre el mundo de ideas –obtenido por el pensamiento científico- y la experiencia que nos es directamente dada. Hemos aprendido a conocer el comienzo y el final de un proceso: la experiencia vacía de ideas y la idea llena de la aprehensión de la realidad. Entre las dos, sin embargo, reside la actividad humana. El ser humano debe permitir activamente que el final surja del comienzo. La manera *en que* hace esto es el método. Por supuesto sucede, ahora, que nuestra aprehensión de esa relación entre el comienzo y el fin del conocimiento requerirá también su propio método característico. ¿Dónde debemos comenzar a desarrollar este método? El pensamiento científico debe probarse, paso a paso, para representar una superación de aquella oscura forma de la realidad que hemos designado como lo que nos es directamente dado, y representar una elevación de lo directamente dado a la brillante claridad de la idea. El método debe por tanto consistir en responder, con respecto a cada cosa, a la pregunta: ¿Qué parte tiene en el mundo unificado de ideas, qué lugar ocupa en la imagen ideal que debo hacerme del mundo? Cuando haya comprendido esto, cuando haya reconocido cómo se relaciona una cosa con mis ideas, entonces habré satisfecho mi necesidad de conocimiento. Sólo hay una cosa que no es satisfactoria para mi necesidad de conocimiento: cuando se me confronta una cosa que no quiere relacionarse en ningún lugar con el punto de vista que mantengo de las cosas. Debe superarse la incomodidad ideal que surge del hecho de que hay alguna que otra cosa de la que me debo decir a mí mismo: veo que está allí, cuando me aproximo a ella, se enfrenta a mí como un signo de interrogación; pero no encuentro en ningún lugar, dentro de la armonía de mis pensamientos, el punto en el que puedo incorporarla; la pregunta que debo plantearme al verla permanece sin responder, no importa cuanto retuerza y gire mi sistema de pensamientos. A partir de esto podemos ver lo que necesitamos cuando miramos algo. Cuando me aproximo a ello, se enfrenta a mí como una cosa. Dentro de mí el mundo de pensamientos avanza hacia aquel punto donde reside el concepto de la cosa. No descanso hasta que aquello que se me confrontó al principio como una cosa individual aparezca como una parte de mi mundo de pensamientos. Así la cosa individual como tal se disuelve y aparece en un contexto más amplio. Ahora está iluminada por la masa de los pensamientos; ahora es un miembro activo; y está completamente claro para mí lo que significa dentro de la armonía mayor. Esto es lo que tiene lugar en nosotros cuando nos aproximamos a un objeto de la experiencia y lo contemplamos. Todo progreso de la ciencia depende de ser consciente del punto en que algún fenómeno que otro pueda ser incorporado a la armonía del mundo de pensamientos. No me malinterpreten. Esto no significa que todo fenómeno deba ser explicable con los conceptos que ya tenemos, que nuestro mundo de ideas esté cerrado, ni que toda nueva experiencia deba coincidir con algún que otro concepto que *ya poseamos*. Ese avanzar del mundo de pensamientos de nuestro interior también puede ir a un punto que no ha sido aún pensado por nadie. Y el progreso ideal de la historia de la ciencia se apoya precisamente sobre el hecho de que el pensamiento conduce nuevas configuraciones de ideas hacia la superficie. Toda configuración del pensamiento está conectada por miles de hilos con todos los demás pensamientos posibles, con este concepto de esta manera y con otro concepto de aquella. *Y el método científico consiste en el hecho de que mostramos el concepto de un cierto fenómeno en su relación con el resto del mundo de ideas*. Llamamos a este proceso la derivación (demostración) del concepto. Todo pensamiento científico, sin embargo, consiste sólo en que encontremos las transiciones existentes de concepto a concepto, consiste en dejar que un concepto surja de otro. El movimiento de nuestro pensamiento hacia delante y atrás de concepto a concepto: esto es el método

científico. Alguien dirá que esta es la vieja historia de la correspondencia entre el mundo conceptual y el mundo de la experiencia. Si hemos de creer que el ir y venir de concepto en concepto conduce a una imagen de la realidad, entonces tendríamos que presuponer que el mundo exterior a nosotros (trans-subjetivo) se correspondería con nuestro mundo conceptual. Pero eso es sólo una comprensión errónea de la relación entre la entidad individual y el concepto. Cuando me confronto a una entidad del mundo de la experiencia, no sé en absoluto *qué* es. Sólo cuando la he superado, cuando su concepto se ha iluminado para mí, sé entonces lo que tengo ante mí. Pero esto no quiere decir que esta entidad individual y el concepto sean dos cosas distintas. No, son lo mismo; y lo que se me confronta en esta entidad particular no es otra cosa que el concepto. La razón de que vea una entidad como una pieza separada del resto de la realidad es, de hecho, que no la conozco aún en su verdadera naturaleza, que no se confronta aún como lo que es. Esto nos da los medios para seguir caracterizando nuestro método científico. Toda entidad individual de la realidad representa un contenido definido dentro de nuestro sistema de pensamiento. Toda entidad tal está fundada en la completitud del mundo de las ideas y puede comprenderse sólo en relación con él. Así cada cosa debe necesariamente apelar a una actividad 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. Esto por supuesto presupone lo siguiente: dentro del contenido de las configuraciones del pensamiento que el intelecto crea, esa unidad ya existe, viviendo una y la misma vida; sólo que el intelecto mantiene todo artificialmente separado. La razón entonces, sin desdibujar la claridad, elimina simplemente la separación de nuevo. El intelecto nos distancia de la realidad; la razón nos trae de vuelta a ella de nuevo. Gráficamente esto puede representarse de la siguiente manera:



En este diagrama todo está conectado; el mismo principio vive en todas las partes. El intelecto provoca la separación de las configuraciones individuales –porque se nos confrontan en lo que nos es dado como *elementos individuales*[52] y la razón reconoce la unidad[53]. Si tenemos las siguientes dos percepciones: 1. el sol brillando hacia abajo y 2. una piedra caliente, el intelecto mantiene ambas cosas separadas, porque se nos confrontan como dos; mantiene una como la causa y la otra como el efecto; entonces sobreviene la razón, derriba el muro entre ambos, y reconoce *la unidad en la dualidad*. Todos los conceptos que crea el intelecto –causa y efecto,

[52] Esta separación se indica con las líneas sólidas.
[53] Esto está representado por las líneas punteadas.

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 se 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. Es fácil ver que la separación tiene sólo una existencia subjetiva, que solo es creada por nuestro intelecto. No puede evitar que yo divida una y la misma unidad objetiva en configuraciones del pensamiento que son diferentes a las de otro ser humano; esto no entorpece mi razón, en su actividad conectiva, de obtener de nuevo la misma unidad objetiva de la que ambos hemos partido de hecho. Representemos simbólicamente una configuración unificada de la realidad (figura 1). Yo la divido intelectualmente así (figura 2); otra persona la divide de un modo distinto (figura 3). La reunimos en consonancia con la razón y obtenemos la misma configuración.

Fig. 1 Fig. 2 Fig. 3



Esto nos hace comprensible cómo las personas pueden tener diferentes conceptos, diferentes visiones de la realidad, a pesar del hecho de que la realidad pueda, después de todo, ser sólo una. *La diferencia reside en la diferencia entre nuestros mundos intelectuales*. Esto arroja luz sobre el desarrollo de los diferentes puntos de vista científicos. Comprendemos dónde se originan los muchos puntos de vista filosóficos, y no necesitamos conceder la palma de la verdad exclusivamente a uno de ellos. También sabemos qué punto de vista tenemos que tomar con respecto a la multiplicidad de puntos de vista humanos. No preguntaremos exclusivamente: ¿Qué es cierto? ¿Qué es falso? Siempre investigaremos cómo el mundo intelectual de un pensador surge de la armonía del mundo; buscaremos comprender y no juzgar negativamente y contemplar inmediatamente como un error aquello que no se corresponde con nuestra propia visión. Se añade a esta otra fuente de diferenciación entre nuestros puntos de vista científicos a través del hecho de que cada persona individual tiene un campo de experiencia diferente. Cada persona se confronta ciertamente, por así decirlo, con una parte de toda la realidad. Su intelecto actúa sobre ella y es su mediador en el camino a la idea. Pero incluso aunque todos por tanto percibamos la misma idea, aún así lo hacemos siempre desde diferentes lugares. Por lo tanto, sólo el *resultado final* al que podemos llegar puede ser el *mismo*; nuestros *caminos*, sin embargo, pueden ser *diferentes*. No importa nada en absoluto si los juicios y conceptos individuales en los que consiste nuestro conocimiento se corresponden los unos con los otros o no; lo único que importa es que en último término nos conducen al punto *de que estamos nadando en el canal principal de la idea*. Y todos los seres humanos deben en último término encontrarse unos a otros en este canal si el pensamiento enérgico les conduce fuera y más allá de sus particulares puntos de vista. Puede ciertamente ser posible que una experiencia limitada o un espíritu improductivo nos conduzca a un punto de vista parcial, incompleto; pero incluso la menor cantidad de lo que

experimentamos debe conducirnos en último término a la idea; pues no nos elevamos a la idea por medio de una menor o mayor experiencia, sino solo a través de nuestras propias habilidades como personalidades humanas. Una experiencia limitada sólo puede resultar en el hecho de que nosotros expresemos la idea de una manera parcial, que tengamos a nuestra disposición medios limitados para traer a la expresión la luz que brilla en nosotros; una experiencia limitada, sin embargo, no puede evitar en general que brille esa luz dentro de nosotros. Que nuestra visión científica o incluso general del mundo esté completa o no es una cuestión totalmente distinta; como lo es la cuestión de la profundidad espiritual de nuestros puntos de vista. Si uno regresa ahora a Goethe, reconocerá que muchas de sus afirmaciones, cuando se comparan con las que hemos presentado en este capítulo, simplemente se siguen de aquellas. Consideramos que esta es la única relación correcta entre un autor y su intérprete. Cuando Goethe dice: "Si conozco mi relación conmigo mismo y con el mundo exterior, entonces la llamo verdad. Y de esta forma cada persona puede tener su propia verdad, y es después de todo siempre la misma" (Aforismos en Prosa), esto puede comprenderse sólo si tenemos en cuenta lo que hemos desarrollado aquí.

2.- Métodos dogmáticos e inherentes

Un juicio científico surge a través del hecho de que o unimos dos conceptos juntos o unimos una percepción a un objeto. El juicio de que no hay efecto sin causa pertenece al primer tipo; el juicio de que un tulipán es una planta pertenece al segundo. La vida diaria también reconoce los juicios donde una percepción se une a otra, por ejemplo cuando decimos que una rosa es roja. Cuando hacemos un juicio, lo hacemos por una razón u otra. Ahora, puede haber dos diferentes puntos de vista sobre esta razón. Un punto de vista asume que las razones factuales (objetivas) para que nuestro juicio sea cierto residen más allá de lo que nos es dado en los conceptos o percepciones que entran en el juicio. Según este punto de vista, no tiene nada que ver con las razones objetivas. Para mi conocimiento, la entidad objetiva que determina mi conclusión reside en un mundo desconocido para mí: mi conclusión, junto con sus razones formales (estar libre de contradicciones, estar apoyado por varios axiomas, etc.) reside sólo dentro de mi mundo. Una ciencia basada sobre este punto de vista es una ciencia dogmática. Tanto la filosofía teológica que se basa en una creencia en la revelación, como la ciencia moderna de la experiencia son ciencias dogmáticas de esta clase; pues no sólo hay un dogma de revelación; hay también un dogma de la experiencia. El dogma de la revelación transmite verdades al hombre sobre cosas que están completamente apartadas de su campo de visión. No conoce el mundo acerca del cual se prescriben las afirmaciones confeccionadas para su creencia. No puede acceder a los fundamentos de estas afirmaciones. Por tanto nunca puede obtener ningún conocimiento en cuanto a por qué son ciertas. No puede obtener ningún conocimiento, sólo fe. Por otro lado, sin embargo, las afirmaciones de la ciencia de la experiencia son también meramente dogmas; cree que uno debería atenerse meramente a la pura experiencia y sólo observar, describir y sistemáticamente ordenar sus transformaciones, sin elevarse a los factores determinantes que aún no están dados dentro de la mera experiencia directa. En este caso también no obtenemos de hecho la verdad a través del conocimiento de la materia, sino que más bien nos es forzado desde el exterior. Veo lo que está sucediendo y lo que hay; y lo registro; por qué reside de esta manera en el objeto. Veo sólo los resultados, no la razón. El dogma de la revelación rigió una vez la ciencia; hoy es el dogma de la experiencia el que la rige. Una vez se consideró presuntuoso reflexionar sobre las precondiciones de las verdades reveladas; hoy se considera imposible saber otra cosa que lo que los hechos expresan. En cuanto a por qué son como son y no algo distinto, esto se considera inexperimentable y por tanto inaccesible.

Nuestras consideraciones han mostrado que no tiene sentido asumir que cualquier razón para un juicio es cierta aparte de nuestra razón para reconocerla como cierta. Cuando hemos avanzado hasta el punto en que el ser de algo se nos ocurre como idea, entonces contemplamos en la idea algo totalmente completo en sí mismo, algo que es autosuficiente y autocontenido; no requiere absolutamente ninguna explicación más desde el exterior, de modo que podemos detenernos allí. Vemos en la idea –sólo si tenemos capacidad para ello- que tiene todo lo que la constituye dentro de sí misma, que con ella tenemos todo lo que podríamos pedir. El fundamento entero de la existencia se ha fusionado con la idea, se ha vertido en ella, sin reservas, de tal forma que no tenemos que buscar en ningún otro lugar excepto en la idea. En la idea no tenemos una imagen de lo que estamos buscando además de las cosas; tenemos lo que estamos buscando en sí mismo. Cuando las partes de nuestro mundo ideico fluye unido en nuestros pensamientos entonces es el contenido de estas partes mismo el que provoca esto, no las razones que residen fuera de ellas. Las razones substanciales para nuestras conclusiones y no meramente las formales están directamente presentes dentro de nuestro pensamiento.

Ese punto de vista que asume una realidad absoluta es así rechazado –fuera del reino ideico- en el cual se apoyan todas las cosas, incluido el pensamiento. Para esa visión del mundo, el fundamento para lo que existe no puede encontrarse en absoluto dentro de lo que nos es accesible. Este fundamento no es innato (*eingeboren*) al mundo que se encuentra ante nosotros; está presente fuera de este mundo, una entidad en sí misma, que existe al lado de este mundo. Uno puede llamar a este punto de vista realismo. Aparece en dos formas. O asume una multiplicidad de seres reales que subyacen al mundo (Leibniz, Herbart), o una realidad uniforme (Schopenhauer). Tal realidad existente nunca puede reconocerse como idéntica a la idea; ya se presupone que es esencialmente diferente a la idea. Cualquiera que sea consciente del claro sentido de la cuestión en cuanto al ser esencial de los fenómenos no puede ser partidario de este realismo. ¿Qué significa entonces preguntar sobre el ser esencial del mundo? No significa nada más que, cuando me aproximo a una cosa, se oye una voz en mí que me dice que la cosa en último término es algo bastante distinto en adición a lo que percibo con mis sentidos. Lo que está en adición ya está actuando en mí, presiona en mí hacia la manifestación, mientras estoy viendo la cosa fuera de mí. Sólo porque el mundo ideico que actúa en mí me empuja a explicar, a partir de él, el mundo a mi alrededor, es por lo que demando tal explicación. Para un ser en el que no hay ideas que le presionen, no hay ningún impulso para explicar las cosas, él está plenamente satisfecho con el fenómeno sensorial perceptible. La exigencia para una explicación del mundo surge de la necesidad que el pensamiento tiene de unir el contenido accesible al pensamiento con la realidad manifiesta, de impregnar todo conceptualmente, de transformar lo que vemos, escuchamos, etc. en algo que comprendamos. Quien tome en consideración todas las implicaciones de estas afirmaciones posiblemente no pueda ser un partidario del realismo caracterizado arriba. Querer explicar el mundo mediante algo real que no es una idea es una contradicción tal que uno no puede entender absolutamente cómo podría encontrar algún partidario. Explicar lo que es perceptiblemente real para nosotros mediante algo que no tome parte en absoluto en el pensamiento, que, de hecho, se supone básicamente diferente de cualquier cosa que tenga naturaleza de pensamiento, para esto no tenemos ni la necesidad ni cualquier punto de partida posible. Primero de todo: ¿Dónde se originaría la necesidad de explicar el mundo mediante algo que nunca se nos presenta, que se esconde de nosotros? Y asumamos que se nos aproxima; entonces surge de nuevo la pregunta: ¿En qué forma y donde? No puede ser por supuesto en el pensamiento. ¿E incluso en la percepción externa o interna de nuevo? ¿Qué sentido podría tener explicar el mundo sensorial mediante un equivalente cualitativo? Sólo hay otra posibilidad: asumir que tuvimos una habilidad para alcanzar este ser más real que reside fuera del pensamiento de una forma

distinta que a través del pensamiento o la percepción. Quien haga esta asunción ha caído en el misticismo. No tenemos que tratar con el misticismo, sin embargo, pues estamos involucrados sólo en la relación entre el pensamiento y la existencia, entre la *idea* y la *realidad*. Un místico debe escribir una epistemología para el misticismo. El punto de vista del Schelling tardío –según el cual desarrollamos sólo el *qué* (*das Was*) del contenido del mundo con la ayuda de nuestra razón, pero no podemos alcanzar lo que existe (das Dass)[54] nos parece la mayor tontería. Pues para nosotros lo que existe es la presuposición del qué, y no sabríamos cómo se supone que deberíamos llegar al qué de una cosa cuyo *Dass* (que existe) no ha sido establecido con seguridad de antemano. El *Dass*, después de todo, ya es inherente al contenido de mi razón cuando comprendo su *qué*. Esta asunción de Schelling – que podemos tener un contenido del mundo positivo, sin ninguna convicción de que exista, y que debemos primero obtener el *Dass* a través de la experiencia superior- nos parece tan incomprensible para cualquier pensamiento que se comprenda a sí mismo, que debemos asumir que Schelling, en su período tardío, ya no comprendía el punto de vista de su juventud, que provocó una impresión tan poderosa sobre Goethe.

No es suficiente asumir formas superiores de existencia que aquellas que pertenecen al mundo de las ideas. Sólo porque el ser humano a menudo no es capaz de comprender que la existencia (*Sein*) de la idea es algo mucho más elevado y pleno que la existencia de la realidad perceptiva, sigue buscando una realidad superior. Contempla la existencia ideica como algo quimérico, como algo que necesita imbuirse de algún elemento real, y no está satisfecho con ello. No puede, de hecho, comprender la idea en su naturaleza positiva; la tiene sólo como algo abstracto; no tiene idea de su plenitud, de su perfección interna y de su autenticidad. Pero debemos exigir de nuestra educación que se abra camino hasta aquel elevado punto de vista en que incluso una existencia que no puede verse con los ojos, ni agarrarse con las manos, sino que debe aprehenderse con la razón, es contemplada como real. Hemos encontrado realmente por tanto un idealismo que es al mismo tiempo realismo. Nuestra línea de pensamiento es: el pensamiento presiona hacia la explicación de la realidad a partir de la idea. Oculta este impulso en la pregunta: ¿Cuál es el ser real de la realidad? Sólo al final de un proceso científico nos preguntamos sobre el contenido mismo de este ser real; no lo rodeamos como hace el realismo, que supone algo real para entonces rastrear la realidad hasta él. Diferimos del realismo en que tenemos plena consciencia del hecho de que sólo en la idea tenemos un medio de explicar el mundo. Incluso el realismo tiene sólo este medio pero no se da cuenta. Deriva el mundo a partir de las ideas, pero cree que lo deriva de alguna otra realidad. El mundo de las mónadas de Leibniz no es otra cosa que el mundo de las ideas; pero Leibniz cree que en él posee una realidad superior al mundo ideico. Todos los realistas cometen el mismo error: Idean seres, sin ser conscientes de que no se están saliendo de la idea. Hemos rechazado este realismo, porque se engaña a sí mismo sobre la naturaleza ideal real de su fundamento del mundo; pero también tenemos que rechazar ese falso idealismo que cree que porque no nos salimos de la idea; tampoco nos salimos de nuestra consciencia, y que todas las imágenes mentales que nos son dadas y el mundo entero son sólo una ilusión subjetiva, sólo un sueño que nuestra consciencia sueña (Fichte). Estos idealistas no comprenden que aunque no nos salgamos de la idea, tenemos no obstante en la idea algo objetivo, algo que tiene su base en sí mismo y no en el sujeto. No consideran el hecho de que incluso aunque no salgamos de la unidad del pensamiento, entramos con el pensamiento de nuestra razón en medio de la plena objetividad. *Los realistas no comprenden que lo que es objetivo es la idea, y los idealistas no comprenden que la idea es objetiva*.

[54] Significado: aquello que existe.

Aún tenemos que ocuparnos de los empiristas de lo sensorial, que contemplan cualquier explicación de la realidad mediante la idea como deducción filosófica inadmisible y que exigen que nos atengamos a lo que es captable por los sentidos. Contra este punto de vista sólo podemos decir, simplemente, que su exigencia puede, después de todo, ser sólo una exigencia metodológica. Decir que deberíamos atenernos a lo que nos es dado sólo significa, después de todo, que deberíamos adquirir por nosotros mismos lo que se nos confronta. Este punto de vista es el menos capaz de determinar algo sobre el *qué* de lo que nos es dado; pues, este *qué* debe venir en realidad, para este punto de vista, desde lo que nos es dado. Es totalmente incomprensible para nosotros cómo, junto con la exigencia de la experiencia pura, alguien puede exigir al mismo tiempo que no salgamos del mundo sensorial, viendo que en realidad la idea puede cumplir la exigencia que le es dada exactamente igual. El principio positivista de la experiencia debe dejar la cuestión completamente abierta en cuanto a lo que nos es dado, y unirse bastante bien entonces con los resultados de la investigación idealista. Pero entonces esta exigencia coincide con la nuestra también. Y unimos en nuestro punto de vista todos los puntos de vista, *en la medida en que sean válidos*. Nuestro punto de vista es el idealismo, porque ve en la idea el fundamento del mundo; es el realismo porque se dirige a la idea como lo real; y es positivismo o empirismo porque quiere llegar al contenido de la idea, no a través de construcciones a priori, sino más bien como algo dado. Tenemos un método empírico que penetra en lo real y que es en último término satisfecho por los resultados de la investigación idealista. No reconocemos como válida cualquier inferencia, de algo dado y conocido por nosotros, de un elemento subyacente no-dado y determinativo. Rechazamos cualquier inferencia en la que cualquier parte de la inferencia no es dada. La inferencia es sólo un ir de los elementos dados a otros elementos igualmente dados. En una inferencia nosotros unimos *a* a *b* por medio de *c*, pero todos estos deben ser dados. Cuando Volkelt dice que nuestro pensamiento nos mueve a presuponer algo además de lo dado y trascender lo dado, entonces decimos: Dentro de nuestro pensamiento, algo está ya moviéndonos a que queramos agregar lo directamente dado. *Debemos por tanto rechazar toda metafísica*. La metafísica quiere, en realidad, explicar lo dado mediante algo no-dado, inferido (Wolff, Herbart). Vemos en las inferencias sólo una actividad formal que no conduce a nada nuevo, sino que sólo produce transiciones entre elementos realmente presentes.

3.- El Sistema de la Ciencia

¿Qué forma tiene una ciencia plenamente desarrollada (*Wissenschaft*) a la luz de la forma de pensamiento Goetheana? Por encima de todo debemos atenernos al hecho de que el contenido total de la ciencia es un contenido dado; dado en parte como el mundo sensorial desde el exterior, en parte como el mundo de las ideas desde el interior. Toda nuestra actividad científica consistirá por tanto en superar la forma en que este contenido total de lo dado se nos confronta, y en renovarla en una forma que nos satisfaga. Esto es necesario porque la unidad interna de lo dado permanece oculta en su primera forma de manifestación, en la que sólo se nos aparece la superficie exterior. Ahora la actividad metodológica que establece una relación entre estas dos formas produce una variación acorde al reino de los fenómenos con los que estamos trabajando. En el primer reino tenemos una multiplicidad de elementos dados a la percepción sensorial. Estos interactúan unos con otros. Esta interacción nos resulta clara cuando nos sumergimos en la materia a través de las ideas. Entonces aparece algún elemento como más o menos determinado por los demás, de una forma u otra. Las condiciones existenciales de un elemento se nos hacen comprensibles a través de las de los demás. Determinamos el origen de un elemento en los demás. Determinamos el origen del fenómeno de una piedra caliente, como efecto, en los rayos calentadores del sol, como causa. Hemos explicado lo que percibimos sobre una cosa, cuando

determinamos su origen en alguna otra cosa perceptible. Vemos de qué manera surge la ley ideal en este reino. Abarca las cosas del mundo sensible, está por encima de ellas. Determina la forma legítima en que actúa una cosa al dejarla que esté vinculada a otra. Nuestra tarea aquí es reunir las series de fenómenos de tal manera que uno de ellos surja necesariamente a partir de los demás, que todos ellos constituyan un todo y sean completamente legítimos. El reino que ha de explicarse de esta forma es la *naturaleza orgánica*. Ahora el fenómeno individual de la experiencia en ningún caso se nos confronta de tal forma que lo que esté más cercano en el espacio y el tiempo sea también lo más cercano de acuerdo con su naturaleza interna. Debemos primero pasar de lo que está más cercano en el espacio y el tiempo a lo que está más cercano conceptualmente. Para un determinado fenómeno debemos buscar los fenómenos que estén directamente relacionados con él en concordancia con su naturaleza. Nuestra meta debe ser reunir una serie de hechos que se complementen unos a otros, que se sostengan y apoyen mutuamente unos a otros. Obtenemos de ese modo un grupo de elementos de la realidad, perceptibles sensorialmente y que interactúan; y el fenómeno que se despliega ante nosotros resulta directamente de los factores pertinentes de una forma transparente y clara. Siguiendo el ejemplo de Goethe, llamamos a un fenómeno tal un "fenómeno arquetípico" (*Urphänomen*) o hecho básico. Este *fenómeno arquetípico es idéntico a la ley objetiva natural*. La reunión de hechos de que estamos hablando aquí puede suceder meramente en los pensamientos, como cuando pienso sobre los tres factores determinantes que entran en consideración cuando se arroja una piedra horizontalmente: 1. la fuerza con que se arroja, 2. la fuerza de la gravedad, 3. la resistencia del aire, y derivar entonces la trayectoria de la piedra voladora a partir de estos factores; o, por otro lado, puedo realmente reunir los factores individuales y entonces esperar el fenómeno que sigue a su interacción. Esto es lo que hacemos en un experimento. Mientras que un fenómeno del mundo exterior es confuso para nosotros porque sólo conocemos lo que ha sido determinado (el fenómeno) y no lo que es determinante, el fenómeno que presenta un experimento es claro, porque nosotros mismos hemos reunido los factores determinantes. *Este es el sendero de la investigación de la naturaleza: comienza a partir de la experiencia, para ver lo que es real; avanza hasta la observación, para ver por qué es real; y entonces se intensifica en el experimento, para ver lo que puede ser real*.

Desafortunadamente, parece haberse perdido precisamente aquel ensayo de Goethe que podía haber apoyado mejor estos puntos de vista. Es una continuación del ensayo *El Experimento como Mediador entre el Sujeto y el Objeto*.[55] Comenzando con este último, tratemos de reconstruir el posible contenido del ensayo perdido a partir de la única fuente que tenemos disponible, la correspondencia entre Goethe y Schiller. El ensayo sobre *El Experimento* de aquellos estudios que Goethe emprendió para mostrar la validez de su trabajo en la óptica. Entonces fue dejado a un lado hasta que el poeta reanudó de nuevo estos estudios en 1798 con nuevas energías y, junto con Schiller, sometió los principios básicos del método científico-natural a una profunda y científicamente seria investigación. El 10 de enero de 1798 (ver la correspondencia de Goethe con Schiller) Goethe envió a Schiller el ensayo sobre *El Experimento* para su consideración y el 13 de enero informó a su amigo de que quería desarrollar, en un nuevo ensayo, los puntos de vista expresados allí. Y emprendió esta tarea; el 17 de enero ya le envió un pequeño ensayo a Schiller conteniendo una caracterización de los métodos de la ciencia natural. Este pequeño ensayo se ha perdido. Indudablemente habría sido el que hubiera proporcionado los mejores puntos de referencia para una apreciación de los puntos de vista básicos de Goethe sobre el método científico-natural. Podemos, sin embargo, saber qué pensamientos se expresaron en él a partir de la detallada carta de Schiller del 19 de enero de 1798;

[55] Der Versuch als Vermittler von Subjekt und Objekt

además de esto, entra en consideración el hecho de que encontramos muchas confirmaciones y suplementos a las indicaciones de la carta de Schiller en los *Aforismos en Prosa*[56] de Goethe.

Goethe distingue tres métodos de investigación científico-natural. Estos se apoyan sobre tres concepciones diferentes de los fenómenos. El primer método es el *empirismo común*, que no va más allá del *fenómeno empírico*, de los hechos inmediatos. Se queda con el fenómeno *individual*. Si el empirismo común quiere ser consistente, debe limitar su actividad completa a describir exactamente en todo detalla cada fenómeno que encuentra, es decir, registrar los hechos empíricos. La ciencia, por ello, sería meramente la suma total de todas estas descripciones individuales de los hechos registrados. Comparado con el empirismo común, el racionalismo representa entonces el siguiente nivel superior, trata con los *fenómenos científicos*. Esta visión ya no se limita a la mera descripción de los fenómenos, sino que más bien busca *explicar* estos descubriendo sus causas, estableciendo hipótesis, etc. Es el nivel en que el intelecto *infiere* a partir de los fenómenos sus causas e interrelaciones. Goethe declara que estos dos fenómenos son unilaterales. El empirismo común es una no-ciencia sin refinar, porque nunca llega más allá de la mera captación de imprevistos; el racionalismo, por otra parte, interpreta en el mundo fenoménico causas e interrelaciones que no están en él. El primero no puede elevarse por encima de la abundancia de fenómenos hasta el pensamiento libre; el segundo carece de esta abundancia como terreno sólido bajo sus pies y cae presa de la arbitrariedad de la imaginación y de la inspiración subjetiva. Goethe censura de la manera más cortante la pasión que la gente tiene por atribuir inmediatamente al fenómeno deducciones obtenidas subjetivamente, como, por ejemplo, en *Aforismos en Prosa:* "Es un mal asunto –pero es algo que sucede a muchos observadores- cuando una persona conecta inmediatamente una deducción a una percepción y considera ambas como igualmente válidas", y: "Las teorías son usualmente las conclusiones demasiado precipitadas de un intelecto impaciente al que le gustaría librarse de los fenómenos y por tanto pone en su lugar imágenes, conceptos, incluso a menudo sólo palabras. Uno siente, incluso ve, en realidad, que es solo un arreglo provisional; ¿pero no han amado siempre la pasión y los espíritus parciales los arreglos provisionales? Ciertamente es así, ya que los necesitan tanto." Goethe critica particularmente el abuso al que el concepto de causalidad ha dado lugar. El racionalismo, en su desbocada fantasía, busca la causalidad donde, si se están buscando hechos, no se encuentra. En *Aforismos en Prosa* dice: "El concepto más innato, más necesario, el de causa y efecto, cuando se aplica, da lugar a errores innumerables y recurrentes". El racionalismo es particularmente conducido por su pasión a relaciones simples para pensar en los fenómenos como eslabones de una cadena sujetos unos a otros por la causa y el efecto y alargándose sólo longitudinalmente; mientras que la verdad es, en realidad, que un fenómeno cualquiera que, en el tiempo, está *causalmente* determinado por uno anterior, depende aún así al mismo tiempo de muchos otros efectos. En este caso se tiene en cuenta sólo la *longitud* y no la *anchura* de la naturaleza. Ambos caminos, el empirismo común y el racionalismo, son para

[56] Nota al pie posterior del autor: "En mi introducción al volumen 34, dije que el ensayo que mejor hubiera servido para apoyar los puntos de vista de Goethe sobre la experiencia, la experimentación y el conocimiento científico parecía, desafortunadamente, haberse perdido. Sin embargo, no se ha perdido, y ha salido a la luz, en la forma que acabo de mencionar, en los archivos de Goethe. Lleva la fecha del 15 de enero de 1798, y fue enviada a Schiller el 17 de enero del mismo año. Representa una continuación del ensayo *El Experimento como Mediador entre Sujeto y Objeto*. Tomé la línea de pensamiento de su ensayo de la correspondencia entre Goethe y Schiller y la presenté, en la introducción arriba mencionada, exactamente de la misma manera en que se ha encontrado ahora en el ensayo recién descubierto. Con respecto al contenido, este ensayo no agrega nada a lo que aquí expresé; *por otra parte, sin embargo, el punto de vista que había obtenido del resto de la obra de Goethe, sobre su método y su forma de conocimiento se confirmó en todos los aspectos*.

Goethe ciertamente etapas transicionales hacia el método científico más elevado, pero, en realidad, sólo son *etapas transicionales* que deben ser superadas. Y esto sucede con el *empirismo racional*, que se ocupa del *fenómeno puro* que es idéntico a las leyes naturales objetivas. El *elemento empírico común* –la experiencia directa- nos ofrece sólo *cosas individuales*, algo incoherente, un agregado de fenómenos. Eso significa que nos ofrece todo esto no como la conclusión final de la consideración científica, sino más bien, en realidad, como una *primera* experiencia. Nuestras necesidades científicas, sin embargo, buscan sólo lo que está interrelacionado, comprende la cosa individual sólo como una parte en una relación. Así, aparentemente, nuestra necesidad de comprender y los hechos de la naturaleza divergen. En nuestro espíritu sólo hay relacionalidad, en la naturaleza sólo separatividad; nuestro espíritu lucha por la especie, la naturaleza crea sólo individuos. La solución a esta contradicción la proporciona la reflexión de que el poder conectivo del espíritu humano, por un lado, no tiene contenido, y por tanto, mediante y a través de sí mismo solo, no puede saber nada positivo; por otra parte, la separatividad de los objetos de la naturaleza no subyace en su ser esencial mismo, sino más bien en su manifestación espacial; de hecho, cuando penetramos en el ser esencial de lo individual, de lo particular, este ser mismo nos dirige a la especie. Debido a que los objetos de la naturaleza están separados en su manifestación exterior, es necesario el poder de reunión de nuestro espíritu para mostrar su unidad *interna*. Como la unidad del intelecto por sí misma está vacía, el intelecto debe rellenar esta unidad con los objetos de la naturaleza. Así en este *tercer* nivel el fenómeno y el poder espiritual se reúnen y se fusionan, y sólo entonces el espíritu humano puede estar plenamente satisfecho.

Un reino adicional de investigación es aquel en que la cosa individual, en su forma de existencia, no aparece como el resultado de algo más que exista al lado de ella; nosotros por tanto tampoco la comprendemos buscando ayuda en algo más de la misma clase. Aquí, una serie de elementos fenomenológicos perceptibles sensorialmente se nos aparecen como la formación directa de un principio unificado, y debemos abrirnos paso hasta este principio si queremos comprender el fenómeno individual. En este reino, no podemos explicar el fenómeno por algo que actúe desde el exterior; debemos derivarlo desde el interior hacia el exterior. Lo que antes era un factor determinante ahora es simplemente un factor inductor. En el primer reino he comprendido todo cuando he logrado contemplarlo como el resultado de algo más, determinando su origen en un factor determinante exterior; aquí estoy obligado a plantear la pregunta de manera distinta. Cuando conozco la influencia externa, no he obtenido aún ninguna información en cuanto a si el fenómeno sucede entonces de esta manera y sólo de esta manera. Debo derivar esto del principio central de aquella cosa sobre la cual tuvo lugar la influencia externa. No puedo decir que esta influencia externa tuvo este efecto; sino sólo que, ante *esta* particular influencia externa, el principio interno que actúa responde de *esta* manera particular. Lo que sucede es el resultado de una legitimidad interna. Debo por tanto conocer esta legitimidad *interna.* Debo investigar qué es lo que está tomando forma desde el interior hacia el exterior. Este principio que se da forma a sí mismo, que en este reino subyace a todo fenómeno, que debo buscar en todos, es el *typus*. Estamos en el reino de la naturaleza orgánica. Lo que el fenómeno arquetípico es en la naturaleza inorgánica, el *typus* lo es en la naturaleza orgánica. El *typus* es una *imagen general del organismo*: la idea del organismo; la animalidad en el animal. Hemos tenido que traer aquí de nuevo los puntos principales de lo que ya afirmamos sobre el *typus* en un capítulo anterior, debido al contexto. En las ciencias éticas e históricas tenemos entonces que tratar con la idea en un sentido más limitado. La ética y la historia son ciencias de ideas. Su realidad son las ideas. Es tarea de cada ciencia trabajar sobre lo dado hasta que lleve lo dado hasta el fenómeno arquetípico, hasta el *typus*, y hasta las principales ideas de la historia. "Si... el físico puede llegar al conocimiento de lo que hemos llamado un fenómeno arquetípico, entonces él está seguro y el filósofo lo está con él también; él está

seguro porque se ha convencido a sí mismo de que ha llegado a los límites de su ciencia, de que se encuentra sobre las alturas empíricas, desde las cuales puede mirar la experiencia en todos sus niveles, y puede al menos mirar hacia el reino de la teoría, e incluso entrar en él. El filósofo está seguro, pues recibe de la mano del físico algo final que se convierte ahora para él en algo a partir de lo cual comenzar" (*Esbozo de una Teoría de los Colores*)[57]. Aquí es de hecho donde el filósofo entra y comienza su trabajo. Él capta los fenómenos arquetípicos y los pone en una satisfactoria relación ideal. Vemos lo que es, en el sentido de la visión Goetheana del mundo, tomar el lugar de la metafísica: la observación (en concordancia con las ideas), la ordenación y la derivación de los fenómenos arquetípicos. Goethe habla repetidamente en este sentido sobre la relación entre la ciencia empírica y la filosofía, con especial claridad, en sus cartas a Hegel. En sus *Anales* él habla repetidamente sobre un esquema de la ciencia. Si esto se encontrara veríamos cómo él mismo, a partir de ello, concibió que serían las interrelaciones de los fenómenos arquetípicos individuales, cómo las reunió en una cadena necesaria. También obtenemos una imagen de ello cuando consideramos la tabla de todas las posibles clases de actuaciones que da en la cuarta sección del primer volumen de *Sobre la Ciencia Natural*[58].

Aleatorio
Mecánico
Físico
Químico
Orgánico
Psíquico
Ético
Religioso
De un Genio

Uno tendría que guiarse según esta secuencia ascendente al ordenar los fenómenos arquetípicos.

4. Los Límites del Conocimiento y la Formación de Hipótesis

Hoy se habla mucho sobre los límites de nuestro conocimiento. La habilidad del hombre para explicar lo que existe, se dice, alcanza sólo hasta un determinado punto, y allí debe parar. Creemos que podemos rectificar la situación con respecto a esta cuestión si planteamos la cuestión correctamente. Pues a menudo ciertamente sólo se trata de plantear la cuestión correctamente. Cuando se hace esto, se disipa una gran cantidad de errores. Cuando reflexionamos que se nos debe presentar el objeto sobre el que sentimos en nuestro interior la necesidad de explicar, entonces está claro que lo que se nos presenta no puede plantear un límite para nosotros. Pues, para poder plantear algún derecho a ser explicado y comprendido, debe confrontársenos dentro de la realidad que se nos presenta. Algo que no aparece sobre el horizonte de lo que nos es dado no necesita ser explicado. Cualquier límite podría por tanto subyacer sólo en el hecho de que, enfrentados a una realidad dada, carecemos de todos los medios para explicarla. Pero nuestra necesidad de explicarla proviene precisamente del hecho de que lo que queremos considerar que es una cosa dada –aquello mediante lo cual queremos explicarla- se impone a sí misma en el horizonte de lo que nos es dado en el pensamiento. Lejos de ser desconocida para nosotros, el *ser esencial* explicatorio de un objeto es en sí la misma cosa que, al manifestarse en nuestro espíritu, hace necesaria la explicación. Lo que ha de explicarse y aquello mediante lo cual ha de explicarse están ambos

[57] Entwurf einer Farbenlehre.
[58] Zur Naturwissenschaft.

presentes. Es sólo cuestión de unirlos. Explicar algo no es la búsqueda de algo desconocido, sino sólo la aceptación de la conexión recíproca entre dos cosas conocidas. Nunca se nos debería ocurrir explicar algo dado mediante algo de lo cual no tenemos conocimiento alguno. Ahora aquí entra algo en consideración que da una apariencia de justificación a la teoría de los límites del conocimiento. Podría ser que en realidad tenemos un indicio de algo real que hay allí, pero que no obstante está más allá de nuestra percepción. Podemos percibir algunas señales, algunos efectos de alguna que otra cosa, y entonces hacer la asunción de que esta cosa existe. Y aquí uno puede quizás hablar de un límite a nuestro conocimiento. Lo que hemos presupuesto como inaccesible en este caso, sin embargo, no es algo mediante lo cual explicar otra cosa en principio; es algo perceptible incluso aunque no sea percibido. Lo que me entorpece para percibirlo, en principio, no es algún límite del conocimiento, sino sólo factores externos aleatorios. Estos pueden ser muy bien superados. De lo que hoy tengo meramente indicios puede ser experimentado mañana. Pero con un principio que no es así; con el, no hay dificultades exteriores, que después de todo subyacen principalmente sólo en el espacio y el tiempo; el principio me es dado interiormente. Una cosa no me da un indicio de un principio cuando yo mismo no veo el principio.

La teoría sobre la formación de hipótesis está relacionada con esto. Una hipótesis es una asunción que hacemos y cuya veracidad no podemos asegurar directamente sino sólo en sus efectos. Vemos una serie de fenómenos. Nos es explicable sólo cuando la basamos sobre algo que no percibimos directamente. ¿Puede tal asunción extenderse para incluir un principio? Claramente no. Pues, algo de naturaleza interior que yo asumo sin ser consciente de ello es una total contradicción. Una hipótesis sólo puede asumir algo, ciertamente, que yo no percibo, pero que percibiría inmediatamente si eliminara los entorpecimientos exteriores. *Una hipótesis ciertamente puede no presuponer algo percibido, pero debe asumir algo perceptible*. Así, toda hipótesis está en la situación de que su contenido puede confirmarse directamente sólo mediante una experiencia futura. Sólo las hipótesis que dejan de ser hipótesis tienen alguna justificación. Las hipótesis sobre *principios científicos centrales* no tienen ningún valor. Algo que no se explica mediante un principio dado positivamente y conocido por nosotros, no es capaz de explicación alguna y tampoco la necesita.

Ciencias Éticas e Históricas

La respuesta de la pregunta ¿qué es el conocimiento? ha iluminado para nosotros el lugar del ser humano en el cosmos. El punto de vista que hemos desarrollado al responder a esta pregunta no puede dejar de arrojar luz sobre el valor e importancia de la acción humana. Debemos de hecho adjudicar una mayor o menor importancia a lo que realizamos en el mundo, dependiendo de si atribuimos una mayor o menor importancia a nuestra vocación como seres humanos.

La primera tarea a la que debemos aplicarnos ahora será investigar el carácter de la actividad humana. ¿Cómo se relaciona lo que debemos contemplar como el efecto de la acción humana con otros efectos dentro del proceso mundial? Observemos dos cosas: un producto de la naturaleza y una creación de la actividad humana, una forma cristalina y una rueda, por ejemplo. En ambos casos el objeto ante nosotros aparece como el resultado de leyes expresables en conceptos. Su diferencia reside sólo en el hecho de que debemos contemplar el cristal como el producto *directo* de la legitimidad natural que lo determina, mientras que con la rueda el ser humano se interpone entre el concepto y el objeto. Lo que pensamos que subyace a la realidad en el producto natural, debemos introducirlo en la realidad mediante nuestra acción. Al conocer, experimentamos lo que son los factores determinantes ideales de nuestra experiencia sensoria; traemos el mundo de las ideas, que ya reside dentro de la realidad, a la manifestación; por tanto

completamos el proceso del mundo en el sentido de que llamamos a escena al fabricante que eternamente crea sus productos, pero que, sin nuestro pensamiento, permanecería oculto eternamente dentro de ellos. En las acciones humanas, sin embargo, suplementamos este proceso a través del hecho de que traducimos el mundo de las ideas, en la medida en que aún no es realidad, a la realidad. Ahora hemos reconocido la idea como aquello que subyace a toda la realidad como el elemento determinante, como la intención de la naturaleza. Nuestro conocimiento nos conduce hasta el punto de encontrar la tendencia del proceso del mundo, la intención de la creación, a partir de todas las indicaciones contenidas en la naturaleza que nos rodea. Si logramos esto, entonces nuestra acción recibe la tarea de trabajar independientemente en la realización de esa intención. Y así nuestra acción se nos aparece como la continuación directa de aquel tipo de actividad que la naturaleza también satisface. Se nos aparece como fluyendo directamente desde los cimientos del mundo. ¡Pero qué diferencia hay, en realidad, entre esto y aquella otra actividad (de la naturaleza)! El producto de la naturaleza no tiene de ninguna manera en su interior la legitimidad ideal mediante la cual parece gobernada. Necesita confrontarse con algo superior, con el pensamiento humano; entonces aparece ante este pensamiento aquello que gobierna el producto de la naturaleza. Esto es diferente en el caso de la acción humana. Aquí la idea habita directamente dentro del objeto actuante; y si un ser superior se confrontara con ello, este ser no podría encontrar en la actividad del objeto otra cosa que lo que este objeto mismo ha puesto en su acción. Pues una acción humana perfecta es el resultado de nuestras intenciones y solo eso. Si miramos un producto de la naturaleza que afecta a otro, entonces la cuestión es algo como esto: vemos un efecto; este efecto está determinado por leyes captadas en conceptos. Pero si queremos comprender el efecto, entonces no nos basta con compararlo con alguna ley; debemos tener una segunda cosa perceptible, que, seguramente, también debe poder descomponerse completamente en conceptos. Cuando vemos una huella en el suelo buscamos entonces el objeto que la ha hecho. Esto conduce al concepto de una clase de efecto en que la causa de un fenómeno también aparece en la forma de una percepción exterior, es decir, con el concepto de fuerza. Una fuerza se nos puede confrontar sólo donde la idea aparece primero en un objeto de percepción y sólo en esta forma actúa sobre otro objeto. Lo contrario de esto es cuando este intermediario no está allí, cuando la idea se acerca al mundo sensible directamente. Allí la idea misma aparece como causal. Y aquí es donde hablamos de *voluntad*. La *voluntad, por tanto, es la idea misma comprendida como fuerza*. Es totalmente inadmisible hablar de una voluntad independiente. Cuando una persona realiza algo, no se puede decir que la voluntad se añada a la imagen mental. Si uno habla de esa manera, entonces es que no ha comprendido claramente los conceptos, pues, ¿qué es la personalidad humana si uno ignora el mundo de las ideas que la llena? Es, en realidad, una existencia activa. Quien comprende la personalidad humana de manera diferente –como un producto muerto e inactivo de la naturaleza- lo pone al nivel de una piedra en el camino. Esta existencia activa, sin embargo, es una abstracción; no es nada real. No se puede comprender; carece de contenido. Si se quiere comprender, si uno quiere un contenido para ella, entonces se llega, en realidad, al mundo de las ideas que está ocupado en la acción. Eduard von Hartmann transforma esta abstracción en un segundo mundo, constituyendo el principio al lado de la idea. No es, sin embargo, otra cosa que la idea misma, sólo que en una forma de manifestación. La voluntad sin la idea no sería *nada*. No puede decirse lo mismo de la idea, pues la actividad es uno de sus elementos, mientras que la idea es un ser independiente.

Todo esto en lo que respecta a la caracterización de la acción humana. Procedamos a una característica distintiva esencial de la acción humana que necesariamente resulta de lo que ya se ha dicho. La explicación de un proceso de la naturaleza es un regreso a sus factores determinantes: una búsqueda del fabricante además del producto que nos es dado. Cuando percibo un efecto y busco entonces su causa,

estas dos percepciones no satisfacen en modo alguno mi necesidad de una explicación. Debo regresar a las leyes mediante las cuales *esta* causa provoca *este* efecto. Con la acción humana es distinto. Aquí la legitimidad que determina un fenómeno mismo entra en acción; aquello que hace que un producto aparezca sobre la escena de la actividad. Tenemos que tratar con una existencia manifiesta en la que podemos permanecer, por la que no necesitamos preguntar sobre factores determinantes profundos. Hemos comprendido una obra de arte cuando conocemos la idea encarnada en ella; no necesitamos preguntar sobre cualquier otra relación legítima entre la idea (causa) y la creación (efecto). Comprendemos las acciones de un estadista cuando conocemos sus intenciones (ideas); no necesitamos ir más allá de lo que se aparece. *Esto es por tanto lo que distingue los procesos de la naturaleza de las acciones de los seres humanos: con los procesos naturales la ley ha de contemplarse como el trasfondo determinante para lo que viene a la existencia manifiesta, mientras que con las acciones humanas la existencia es en sí misma la ley y se manifiesta como no determinada por otra cosa más que sí misma.* Así todo proceso de la naturaleza se divide en algo determinante y algo determinado, y lo último se sigue necesariamente de lo primero, mientras que la acción humana se determina a sí misma solamente. Esto, sin embargo, es la acción a partir de la *libertad interior* (*Freiheit*). Cuando las intenciones de la naturaleza, que están detrás de sus manifestaciones y las determinan, entran en el ser humano, ellas mismas devienen *manifestación*; pero ahora están, como si dijéramos, libres de cualquier vinculación detrás de ellas (*rückenfrei*). Si todos los procesos naturales son sólo manifestaciones de la idea, entonces la acción humana es la idea misma en acción.

Como nuestra epistemología ha llegado a la conclusión de que el contenido de nuestra consciencia no es meramente un medio de hacer una copia del fundamento del mundo, sino más bien que este fundamento mismo del mundo, en su estado más fundamental sale a la luz dentro de nuestro pensamiento, no podemos hacer otra cosa que reconocer directamente en la acción humana también la acción indeterminada de ese fundamento primordial. No reconocemos a un director del mundo fuera de nosotros mismos que establezca metas y direcciones para nuestras acciones. El director del mundo ha renunciado a su poder, le ha entregado todo al hombre, aboliendo su propia existencia separada, y ha impuesto al hombre la tarea: sigue trabajando. El ser humano se encuentra a sí mismo en el mundo, ve la naturaleza, y dentro de ella, la indicación de algo más profundo, un elemento determinante, una intención. Su pensamiento le permite conocer esta intención. Se convierte en su posesión espiritual. Ha penetrado el mundo; surge, actuando, para continuar esas intenciones. Por tanto, la filosofía presentada aquí es la verdadera *filosofía de la libertad interior* (*Freiheitphilosophie*). En el reino de las acciones humanas no reconoce ni la necesidad natural ni la influencia de algún creador o director mundial fuera del mundo. En cualquier caso, el ser humano no sería *libre*. Si la necesidad natural obrara en él de la misma manera que en otras entidades, entonces realizaría sus acciones a partir de la compulsión, entonces en este caso también sería necesario regresar a los factores determinantes que subyacen a la existencia manifiesta, y entonces la libertad interior está fuera de la cuestión. No es por supuesto imposible que haya innumerables funciones humanas que sólo puedan verse bajo esta luz; pero estas no entran en consideración aquí. El ser humano, en la medida en que es un ser de la naturaleza, ha de ser también comprendido de acuerdo con las leyes que aplican al obrar de la naturaleza. Pero no puede ser comprendido, en su comportamiento, de acuerdo con las leyes meramente naturales, como un conocedor ni como un ser verdaderamente ético. En realidad, da un paso fuera de la esfera de las realidades naturales. Y es con respecto a esto, la potencia más elevada de su existencia, que es más un ideal que una realidad, que es cierto lo que hemos establecido aquí. El sendero del hombre en la vida consiste en desarrollarse a sí mismo de un ser de la naturaleza a un ser tal como el

que hemos aprendido a conocer aquí; debería liberarse de todas las leyes de la naturaleza y convertirse en su propio legislador.

Pero debemos también rechazar la influencia de cualquier director –fuera del mundo- del destino humano. También, cuando se asume un director tal, no puede darse la cuestión de la verdadera libertad interior. Allí él determina la dirección de la acción humana y el hombre ha de llevar a cabo lo que su director le dice que haga. Experimenta el impulso hacia sus acciones no como un ideal que se impone, sino más bien como un *mandamiento* de aquel director; de nuevo sus acciones no son *indeterminadas*, sino más bien *determinadas*. El ser humano entonces no se sentiría, en realidad, libre de cualquier vinculación proveniente de detrás de él, sino que se sentiría dependiente, como un mero intermediario para las intenciones de un poder superior.

Hemos visto que el dogmatismo consiste en la búsqueda de la base de la verdad de algo en algo más allá, e inaccesible a nuestra consciencia (transubjetiva), en contraste con nuestro punto de vista que declara que un juicio es cierto sólo porque la razón para hacerlo reside en los conceptos que están presentes en nuestra consciencia y que fluyen dentro del juicio. Alguien que concibe un fundamento del mundo fuera de nuestro mundo de ideas piensa que nuestra razón ideal para *reconocer* algo como verdadero es una razón diferente que la de por qué es objetivamente cierto. Así la verdad es comprendida como un dogma. Y en el reino de la ética un *mandamiento* es lo que un dogma es en la ciencia. Cuando el ser humano busca el impulso de su acción en mandamientos, actúa entonces de acuerdo a leyes cuya base es independiente de él; concibe una norma que es prescrita para sus acciones desde el exterior. Actúa a partir del *deber*. Hablar de deber tiene sentido sólo cuando se mira de esta forma. Debemos sentir el impulso desde el exterior y reconocer la *necesidad* de responderlo; entonces actuamos a partir del *deber*. Nuestra epistemología, donde el ser humano aparece en su pleno desarrollo ético, no puede aceptar esta clase de acción como válida. Sabemos que el mundo de las ideas es la percepción infinita misma; sabemos que con él los impulsos de nuestra acción residen *dentro* de nosotros; y debemos por tanto sólo reconocer una acción como ética cuando el acto fluye solo a partir de la idea, residiendo dentro de nosotros, del acto. Desde este punto de vista, el hombre realiza una acción sólo porque su realidad es una necesidad para él. Actúa porque un impulso interno (propio), y no un poder exterior, le impulsa. El objeto de su acción, tan pronto como se hace un concepto de él, le llena de tal manera que se esfuerza por realizarlo. El único impulso para nuestra acción debería también residir en la necesidad de realizar una idea, en el impulso a llevar a cabo una intención. Todo lo que nos impulsa a un acto debería vivir su vida en la idea. Entonces no actuamos a partir del deber; no actuamos bajo la influencia de un impulso, actuamos a partir del *amor por el objeto* al que nuestra acción va a dirigirse. El objeto, cuando nos lo imaginamos, evoca en nosotros el impulso a actuar de una manera apropiada para él. Sólo una acción tal es una acción libre. Pues si, además del interés que nos tomamos en el objeto, tuviera que haber aún una segunda motivación de otra parte, entonces no querríamos este objeto por su propio bien; querríamos *algo más* y realizaríamos *aquello* que no *queremos*, llevaríamos a cabo una acción *contra* nuestra voluntad. Ese sería el caso, por ejemplo, en la acción a partir del *egoísmo*. Ahí no tenemos interés en la acción misma; no es una necesidad para nosotros; necesitamos los beneficios, sin embargo, que nos trae. Pero entonces también sentimos inmediatamente como compulsión el hecho de que debemos realizar la acción por esta razón solo. La acción misma no es una necesidad para nosotros; pues la dejaríamos sin hacer si no se siguiera ningún beneficio de ella. Una acción, sin embargo, que no realizamos por su propio bien es una acción no libre. *El egoísmo actúa sin libertad*. Toda persona que realiza una acción a partir de una motivación que no se sigue del contenido objetivo de la acción misma, en realidad, actúa sin libertad. Llevar a cabo una acción por su

propio bien significa actuar a partir del *amor*. *Sólo alguien que está guiado por el amor al actuar, por la devoción a la objetividad, actúa verdaderamente de una manera libre*. Quien es incapaz de esta altruista devoción nunca será capaz de contemplar su actividad como una actividad libre.

Si la acción del hombre no ha de ser otra cosa que la realización de su propio contenido de ideas, entonces naturalmente tal contenido debe residir en su interior. SU espíritu debe obrar productivamente. Pues, ¿qué se supone que le debe llenar con el impulso de realizar algo sino una idea abriéndose camino hacia arriba en su espíritu? Esta idea demostrará ser más fructífera cuanto más surja en su espíritu en contornos definidos y con un claro contenido. Pues solo eso, en realidad, puede movernos con plena fuerza para realizar algo, que está completamente definido en su completo "que". Un ideal que uno sólo se imagina tenuemente, que se deja en un estado indefinido, es inadecuado como impulso hacia una acción. ¿Qué hay en él que nos enciende con entusiasmo si su contenido no está claro y abierto a la luz del día? Los impulsos para nuestra acción deben por tanto surgir siempre en la forma de intenciones individuales. Todo lo fructífero que el ser humano realiza debe su existencia a tales impulsos individuales. Leyes morales generales, normas éticas, etc., que se suponen válidas para todos los seres humanos resultan ser completamente inútiles. Cuanto Kant contempla como éticamente válido sólo aquello que es adecuado como ley para todos los seres humanos, entonces se puede responder a esto que toda acción positiva cesaría, que todo lo excepcional desaparecería del mundo, si cada persona hiciera sólo lo que es apropiado para todos. No, no son esas normas generales éticas vagas sino más bien los ideales más individuales los que deberían guiar nuestras acciones. Todo no es igualmente merecedor de ser hecho por todos, sino que esto es bueno para él, aquello para ella, según uno de ellos se sienta o no llamado a hacer algo. J. Kreyenbühl ha hablado sobre esto en acertadas palabras en su ensayo *Libertad Ética en la Visión de Kant*[59]: "Si la libertad ha de ser, en realidad, mi libertad, si un acto moral ha de ser mi acto, si lo bueno y correcto ha de realizarse a través de mi, a través de la acción de esta personalidad individual particular, entonces posiblemente no puedo estar satisfecho si una ley general que ignora toda individualidad y todas las peculiaridades de las circunstancias concurrentes de la acción, y que me ordena examinar cada acción como si su motivo subyacente se correspondiera con la norma abstracta de la naturaleza humana general y como si, en la manera en que vive y obra en mi, se convirtiera en una máxima válida generalmente."... "Una adaptación de esta clase a lo que es generalmente usual y acostumbrado tornaría imposible cualquier libertad individual, cualquier progreso más allá de lo ordinario y lo rutinario, cualquier logro ético extraordinario."

Estas consideraciones arrojaron luz sobre las cuestiones que una ética general ha de responder. Uno a menudo trata a esta última, en realidad, como si fuera una suma total de normas según la cual debería dirigirse la acción humana. Desde este punto de vista, uno compara la ética con la ciencia natural y en general con la ciencia de lo que existe. Mientras que la ciencia está para comunicarnos las leyes de aquello que existe, de lo que es, la ética supuestamente ha de enseñarnos las leyes de lo que debería existir. La ética es supuestamente un codex de todas las ideas del hombre, una respuesta detallada a la cuestión: ¿Qué es el bien? Tal ciencia, sin embargo, es imposible. No puede haber una respuesta general a esta pregunta. La acción ética es, en realidad, un producto de lo que se manifiesta dentro del individuo; siempre está presente como un caso individual, nunca de una manera general. No hay leyes generales en cuanto a lo que uno debería o no hacer. Pero no hay que considerar los estatutos legales individuales de los diferentes pueblos como tales leyes generales. Tampoco son nada más que la consecuencia de

[59] Die ethische Freiheit bei Kant (Philosophische Monatshefte). Publicado por Mercury Press como Spiritual Activity in Kant (Actividad Espiritual en Kant).

las intenciones individuales. Lo que alguna que otra personalidad ha experimentado como un motivo moral se ha comunicado a todo un pueblo, se ha convertido en el "*código de este pueblo*". Un código natural general que debería aplicarse a todo el pueblo en todos los tiempos es una tontería. Los puntos de vista en cuanto a lo que es correcto y lo que no y los conceptos de moralidad van y vienen con los diferentes pueblos, ciertamente incluso con los individuos. La individualidad es siempre el factor decisivo. Es por tanto inadmisible hablar de una ética en el sentido mencionado. Pero hay otras cuestiones a responder en esta ciencia, cuestiones que han sido tratadas en parte brevemente en estas discusiones. Permítanme mencionarlas solo: establecer la diferencia entre la acción humana y el obrar de la naturaleza, la cuestión en cuanto a la naturaleza de la voluntad y la libertad interior, etc. Todas estas tareas individuales pueden resumirse en una: ¿hasta qué grado es el hombre un ser ético? Pero esto no apunta a otra cosa que el conocimiento de la naturaleza moral del hombre. La cuestión planteada no es: ¿qué debería hacer el hombre? sino más bien: ¿qué es lo que está haciendo, en su naturaleza interna? Y de ese modo cae esa partición que divide toda ciencia en dos esferas: en un estudio de lo que existe y en uno de lo que debería existir. *La ética es, igual que todas las demás ciencias, un estudio de lo que existe*. Respecto a esto, corre a través de todas las ciencias un impulso unificado en el sentido de que comienzan a partir de algo dado y proceden hacia sus factores determinantes. Pero no puede haber ciencia de la acción humana misma; pues, es indeterminada, productiva, creativa. La jurisprudencia no es una ciencia, sino sólo una *colección de notas* sobre las costumbres y códigos característicos de un pueblo individual.

Ahora el ser humano no se pertenece sólo a si mismo; pertenece, como una parte, a dos totalidades superiores. Primero, es parte de un pueblo con el que está unido por costumbres comunes, por una vida cultural común, por el idioma, y por un punto de vista común. Pero entonces también es un ciudadano de la historia, un miembro individual en el gran proceso histórico del desarrollo humano. A través de su pertenencia a estas dos totalidades, su libre acción parece estar restringida. Lo que hace, no parece fluir solo de su propio yo individual; parece *determinado* por lo que tiene en común con su pueblo; su individualidad parece estar abolida por el carácter de su pueblo. ¿Soy libre aún entonces si uno puede encontrar mis acciones explicables no sólo a partir de mi propia naturaleza sino hasta un grado considerable también a partir de la naturaleza de mi pueblo? ¿No actúo, por tanto, de la manera que lo hago porque la naturaleza me ha hecho miembro de *esta* particular comunidad de personas? Y lo mismo sucede con la segunda totalidad a la que pertenezco. La historia me asigna el lugar de mi obrar. Dependo de la época cultural en la que nazco; soy un niño de mi época. Pero si se comprende al ser humano al mismo tiempo como una entidad conocedora *y* como una entidad actuante, entonces esta contradicción se resuelve sola. A través de su capacidad para el conocimiento, el hombre penetra en el carácter particular de su pueblo; se hace claro para él adónde se dirigen sus compañeros ciudadanos. Supera aquello mediante lo cual él parece determinado de esta forma y acepta en sí mismo como una imagen aquello que ha conocido plenamente; se hace individual dentro de él y asume enteramente el carácter personal que tiene el obrar desde la libertad interior. La situación es la misma con respecto al desarrollo histórico dentro del cual aparece el ser humano. Se eleva hasta un conocimiento de las ideas principales, de las fuerzas morales que predominan; y entonces ya no obran sobre él como factores determinantes, sino que se convierten más bien en poderes impulsores individuales en su interior. El ser humano debe en realidad abrirse camino hacia arriba de modo que ya no sea conducido, sino que más bien se conduzca a sí mismo. No debe permitirse ser arrastrado ciegamente por el carácter de su pueblo, sino más bien elevarse hasta un conocimiento de este carácter de modo que actúe conscientemente en concordancia con su pueblo. No debe permitirse ser arrastrado por el progreso de la cultura, sino que debe hacer suyas las ideas de su tiempo. Para poder hacerlo es necesario por encima de todo que comprenda su tiempo.

Entonces, en libertad interior, cumplirá con sus tareas; entonces se pondrá a trabajar en el lugar correcto con su propio obrar. Aquí las humanidades[60] (historia, historia cultural y literaria, etc.) deben entrar como intermediarios. En las humanidades el ser humano tiene que ver con sus propios logros, con las creaciones de la cultura, de la literatura, con el arte, etc. Algo espiritual es captado mediante el espíritu humano. Y el propósito de las humanidades no debería ser otro que el que el hombre reconozca dónde le ha situado el azar; debería reconocer lo que ya se ha realizado, lo que él tiene que hacer. A través de las humanidades debe encontrar el justo punto en el que participar con su personalidad en los sucesos del mundo. El ser humano debe conocer el mundo espiritual y determinar su parte en él de acuerdo con su conocimiento.

En el prefacio al primer volumen de sus *Imágenes desde el Pasado Alemán*[61], Gustav Freytag dice: "Todas las grandes creaciones del poder de un pueblo, la religión heredada, las costumbres, la ley, las configuraciones del estado, ya no son para nosotros el resultado de hombres individuales; son las creaciones orgánicas de una noble vida que en cada época viene a la manifestación sólo a través del individuo, y en cada época reúne en sí el contenido espiritual del individuo en un poderoso todo... Así, sin decir nada místico, uno bien podría hablar de un alma del pueblo... Pero la vida de un pueblo ya no obra conscientemente, como las fuerzas volitivas de un hombre. El hombre representa lo que es libre e inteligente en la historia; el poder de un pueblo obra incesantemente, con la *oscura compulsión de una fuerza primordial*". Si Freytag hubiera investigado esta vida de un pueblo, hubiera encontrado, ciertamente, que se divide en la actuación de una suma de individuos que superan esa oscura compulsión y elevan lo que es inconsciente hasta la consciencia; y hubiera visto cómo aquello a lo que se dirige como *alma del pueblo*, como *oscura compulsión*, surge desde los impulsos volitivos individuales, desde la libre acción del ser humano.

Pero hay que considerar algo más en relación con el obrar del ser humano dentro de su pueblo. Toda personalidad representa una potencia espiritual, una suma de poderes que buscan trabajar de acuerdo con las posibilidades. Toda persona debe por tanto encontrar el lugar en que su obrar pueda incorporarse de la forma más adecuada en el organismo de su pueblo. No debe dejarse al azar el que encuentre o no este lugar. La constitución de un estado no tiene otro propósito que cuidar de que todos encuentren su esfera de trabajo apropiada. El estado es la forma en que el organismo de un pueblo se expresa a sí mismo.

La sociología y la ciencia política tienen que investigar la forma en que la personalidad humana puede entrar a jugar una parte apropiada a ella dentro de un estado. La constitución debe surgir del ser más íntimo de un pueblo. El carácter de un pueblo, expresado en afirmaciones individuales, es la mejor constitución para un estado. Un estadista no puede imponer una constitución sobre un pueblo. El líder de un estado debe investigar las profundas características de su pueblo y, por medio de una constitución, dar a las tendencias que duermen en el pueblo una dirección correspondiente con ellas. Puede suceder que la mayoría de un pueblo quiera dirigirse por senderos que van contra su propia naturaleza. Goethe cree que en este caso el estadista debe dejarse guiar por la propia naturaleza del pueblo y no por las demandas momentáneas de la mayoría; que en este caso debe abogar por el *carácter de su pueblo* contra el pueblo real. (*Aforismos en Prosa*).

Debemos añadir aún unas palabras aquí sobre el *método de la historia*. La historia debe siempre tener en mente que las causas de los sucesos históricos han de buscarse en las intenciones y planos individuales, etc. del ser humano. Determinar

[60] Geisteswissenschaften, literalmente: "ciencias espirituales". Nota del editor.
[61] Bilder aus der deutschen Vergangenheit.

el origen de los hechos históricos como planes que subyacen en la historia es un error. Es siempre sólo una cuestión de qué metas ha establecido una u otra personalidad, qué caminos han tomado, etc. La historia ha de ser basada absolutamente sobre la naturaleza humana. *Su* voluntad, *sus* tendencias han de ser descifradas.

Podemos substanciar de nuevo, mediante afirmaciones de Goethe, lo que se ha dicho aquí sobre la ciencia de la ética. La siguiente afirmación ha de ser comprendida sólo a partir de la relación en la que hemos visto que permanece el ser humano con respecto al desarrollo histórico: "El mundo de la razón ha de contemplarse como un gran individuo inmortal, que incesantemente produce lo necesario y de ese modo se hace maestro, en realidad, de los sucesos aleatorios."[62] Una referencia a un substrato de acción positivo, individual, reside en las palabras: "La actividad indeterminada, de cualquier naturaleza, conduce al final a la bancarrota". "El hombre más insignificante puede estar completo si se mueve dentro de los límites de sus habilidades y destrezas". La necesidad para el hombre de elevarse hasta las principales ideas de su pueblo y de su época están expresadas así: "Cada persona debe preguntarse, después de todo, con qué órgano puede y quiere en cualquier caso introducirse en su época" y: "Uno debe saber dónde está y donde quieren ir los demás". Nuestra visión del deber es reconocible de nuevo en las palabras: "El deber: donde uno ama lo que uno se ordena a sí mismo hacer".

Hemos basado al hombre, como un ser cognitivo y actuante, completamente sobre sí mismo. Hemos descrito su mundo ideico como coincidente con el fundamento del mundo y hemos reconocido que todo lo que hace ha de contemplarse como fluyendo sólo desde su propia individualidad. Buscamos el núcleo de la existencia dentro del hombre mismo. Nadie le revela una verdad dogmática; nadie le dirige en sus acciones. Es autosuficiente. Debe serlo todo a través de si mismo, nada a través de otro ser. Debe extraer todo de sí mismo. Incluso la fuente de su felicidad. Ya hemos reconocido, en realidad, que no se trata de algún poder dirigiendo al hombre, determinando la dirección y contenido de su existencia, condenándole a no ser libre. Si la felicidad ha de venir a una persona, por tanto, esto puede surgir sólo a través de sí mismo. Igual que no hay un poder exterior que nos prescriba normas para nuestra acción, del mismo modo ese poder no conferirá a las cosas la habilidad de despertar en nosotros un poder de satisfacción si no lo hacemos nosotros mismos. El placer y el dolor están ahí para el hombre sólo cuando primero él mismo confiere sobre los objetos el poder de evocar estos sentimientos en sí mismo. Un creador que determina desde el exterior lo que debería causarnos placer o dolor, simplemente nos estaría dirigiendo como a un niño.

Todo optimismo y pesimismo son de ese modo refutados. El optimismo asume que el mundo es perfecto, que debe ser una fuente de la mayor satisfacción para el hombre. Pero si este fuera el caso, el hombre tendría primero que desarrollar *en su interior* aquellas necesidades a través de las cuales llegar a esta satisfacción. Tendría que obtener de los objetos lo que demanda. El pesimismo cree que el mundo está constituido de tal forma que deja eternamente insatisfecho al hombre, que nunca puede ser feliz. ¡Qué penosa criatura sería el hombre si la naturaleza le ofreciera satisfacción desde el exterior! Todas las lamentaciones sobre una existencia que no nos satisface, sobre este duro mundo, deben desaparecer ante el pensamiento de que ningún poder en el mundo podría satisfacernos si nosotros mismos no le diéramos primero ese mágico poder mediante el cual nos elevamos y llenamos de alegría. La satisfacción debe venir a nosotros a partir de lo que hagamos con las cosas, a partir de nuestras propias creaciones. Sólo eso es digno de seres libres.

[62] Todas las citas de este párrafo son de *Aforismos en Prosa.*

XI.- La relación entre la forma de pensamiento de Goethe y otras visiones.

Cuando uno habla de la influencia que pensadores anteriores o contemporáneos tuvieron sobre el desarrollo del espíritu de Goethe, no puede hacerse a partir de la suposición de que él formó sus puntos de vista sobre la base de sus enseñanzas. La forma que tenía de pensar, la forma en que veía el mundo, eran inherentes en la predisposición completa de su naturaleza. Y se presenta en su ser, ciertamente, desde su más temprana juventud. Respecto a esto no cambió en toda su vida. Aquí entran en consideración principalmente dos rasgos significativos. El primero es su apremiante impulso a encontrar las fuentes, las profundidades de toda la existencia. Esto es, en último término, su creencia en la idea. Goethe siempre está lleno de un presentimiento de algo superior, mejor. A uno le gustaría llamar a esto un profundo impulso religioso de su espíritu. Lo que tanta gente necesita hacer – desnudar las cosas de todo lo sagrado y bajarlas hasta su propio nivel- es desconocido para él. *Pero él tiene la otra necesidad: sentir algo superior y abrirse camino hacia arriba hasta ello.* Buscó en todo un aspecto mediante el cual se volviera religioso para nosotros. K. J. Schröer ha mostrado esto de la forma más brillante con respecto a la actitud de Goethe hacia el amor. Goethe despoja al amor de todo lo frívolo, negligente, y se convierte para él en un estado devoto. Este rasgo fundamental de su ser se expresa de la manera más hermosa en sus palabras:

Dentro de la pureza de nuestro pecho crece el esfuerzo
De entregarse uno mismo en agradecida y libre devoción,
A algo más elevado, más puro, aunque aún desconocido.
Lo llamamos: ¡ser devoto!

Este lado de su ser, ahora, está inseparablemente conectado con otro. Nunca busca aproximarse a este algo superior directamente; siempre busca acercarse a ello a través de la naturaleza. "La verdad es como Dios; no aparece directamente; debemos adivinarla a partir de sus manifestaciones" (*Aforismos en Prosa*). Al lado de su creencia en la idea Goethe también tiene otra: que podemos obtener la idea mediante la contemplación de la realidad; no se le ocurre buscar la divinidad en otro lado que en las obras de la naturaleza, pero busca en todas partes para obtener de ellas su aspecto divino. Cuando, en su juventud, erige un altar al gran Dios que "*permanece en conexión directa con la naturaleza*" (Poesía y Verdad), este ritual definitivamente surge ya a partir de la creencia de que alcanzamos lo más elevado que podemos obtener mediante una fiel promoción de nuestra interrelación con la naturaleza. Así, esa forma de mirar las cosas que hemos validado epistemológicamente es innato en Goethe. Se aproxima a la realidad con la convicción de que todo es sólo una manifestación de la idea, y que podemos alcanzar esta idea sólo cuando elevamos la experiencia sensorial hasta una contemplación espiritual. Esta convicción era inherente en él, y desde su juventud en adelante, miraba el mundo sobre la base de esta suposición. Ningún filósofo podía darle esta convicción. Esto no es por tanto lo que Goethe buscaba de los filósofos. Era algo más. Incluso aunque su forma de mirar las cosas reside profundamente en su naturaleza, aún necesitaba un lenguaje en el que expresarla. Su naturaleza obraba de una forma filosófica, es decir, de tal forma que puede expresarse sólo en formulaciones filosóficas y puede ser validada sólo mediante presupuestos filosóficos. Y miraba a los filósofos también para traer claramente a su consciencia lo que él *era*, para saber también lo que residía en él como *actividad* viviente. Él buscaba en ellos una explicación y validación de su propio ser. Esa es su relación con los filósofos. Con este fin, estudia a Spinoza en su juventud y entró posteriormente en discusión científica con los filósofos contemporáneos. En su juventud, le pareció al poeta que Spinoza y Giordano Bruno parecían expresar mejor su propia naturaleza. Es extraordinario que comenzó a conocer a ambos

pensadores por primera vez a través de libros hostiles hacia ellos, y, a pesar de este hecho, reconoció cómo sus enseñanzas se relacionaban con su naturaleza. Vemos esto substanciado especialmente en su relación con las enseñanzas de Giordano Bruno. Se familiariza con él en el diccionario de Bayle, donde él es atacado vehementemente. Y Goethe recibe una impresión tan profunda de él que, en aquellas partes de *Fausto* que en su concepción surgen del período alrededor de 1770 cuando estaba leyendo a Bayle, el lenguaje se hace eco de frases de Bruno. En sus cuadernos diarios y anuales el poeta relata que se ocupó de nuevo de Giordano Bruno en 1812. Esta vez también la impresión es poderosa, y en muchos de los poemas escritos después de ese año reconocemos ecos del filósofo de Nola. Pero todo esto no debería tomarse para indicar que Goethe tomó prestado o aprendió algo de Bruno; sólo encontró en él las formulaciones en las que expresar lo que había residido en su propia naturaleza durante mucho tiempo. Encontró que podía presentar con la mayor claridad su propia vida interior si lo hacía con las palabras de aquel pensador. Bruno consideraba la razón universal como el creador y director del universo. La llama el *artista interior* que forma la materia y la moldea desde *dentro* hacia fuera. Es la causa de todo lo que existe, y no hay ser en cuya existencia no se tome un amoroso interés. "Por pequeña e insignificante que una cosa pueda ser, aún tiene en su interior una porción de la sustancia espiritual" (Giordano Bruno, *Sobre la Causa*, etc.). Ese también fue el punto de vista de Goethe, que aprendemos primero cómo enjuiciar una cosa cuando vemos cómo ha sido puesta en su lugar por la razón universal, cómo ha llegado a ser precisamente aquello que se nos confronta. Percibir con los sentidos no es suficiente, pues los sentidos no nos dicen cómo se relaciona una cosa con la idea general del mundo, lo que significa para el gran todo. Allí debemos mirar de tal forma que nuestra razón cree una base ideal sobre la cual pueda entonces aparecérsenos lo que los sentidos nos trasladan; debemos, como lo expresa Goethe, mirar con los *ojos del espíritu*. Incluso para expresar esta convicción encontró una formulación en Bruno: "Pues, igual que no reconocemos los colores y sonidos con sólo un sentido, tampoco reconocemos el substrato de las artes y el de la naturaleza con un sólo ojo", porque nosotros "vemos lo primero con el ojo físico y lo segundo con el ojo de la razón". Y con Spinoza no es distinto. Las enseñanzas de Spinoza están ciertamente basadas sobre el hecho de que la divinidad se ha fundido con el mundo. El conocimiento humano puede por tanto aspirar sólo a penetrar en el mundo para conocer a Dios. Cualquier otra forma de llegar a Dios debe parecerle imposible a cualquiera que piense de una forma consistente con la forma de pensamiento de Spinoza. Pues Dios ha renunciado a toda existencia de Su ser; fuera del mundo Él no existe en ningún lado. Pero debemos buscarle donde está. Cualquier conocimiento real debe por tanto ser de naturaleza tal que, en cada pieza de conocimiento del mundo, nos traslade una pieza del conocimiento divino. El conocimiento, en su más elevado nivel, es por tanto una reunión con la divinidad. Lo llamamos *conocimiento contemplativo* (*anschauliches Wissen*). Conocemos las cosas "*sub specie aeternitatis*", es decir, como fluyendo de la divinidad. Las leyes que nuestro espíritu reconoce en la naturaleza son por tanto Dios en Su ser mismo; no están hechas sólo por Él. Lo que reconocemos como necesidad lógica es así porque el ser de la divinidad, es decir, la eterna legitimidad, mora en su interior. Ese fue un punto de vista que está en consonancia con el espíritu Goetheano. Su propia creencia firme de que la naturaleza, en todas sus obras, nos revela algo divino está ante él en los escritos de Spinoza en las más claras afirmaciones. "Me mantengo firme y cada vez más firme en la manera atea (Spinoza) de reverenciar a Dios", él escribe a Jacobi cuando este último quería plantear las enseñanzas de Spinoza bajo otra luz. Allí reside la relación de Goethe con Spinoza. E indica un juicio superficial del asunto cuando, con respecto a esta profunda armonía interior entre la naturaleza de Goethe y las enseñanzas de Spinoza, se enfatiza una y otra vez algo puramente externo al decir que Goethe estaba atraído por Spinoza porque él, como Spinoza, no toleraba una causa final al explicar el mundo. El hecho de que Goethe, al igual que Spinoza, rechazara las causas finales era sólo un *resultado* de sus puntos de

vista. Pero pongamos la teoría de las causas finales claramente ante nosotros. Una cosa se explica, en su existencia y naturaleza, por el hecho de que se demuestra su necesidad para alguna otra cosa. Uno muestra que esta cosa es de tal y cual naturaleza porque aquella otra cosa es como esta o como aquella. Esto presupone que existe un fundamento del mundo que permanece por encima de ambos seres y les ordena de manera tal que coinciden el uno con el otro. Pero si el fundamento del mundo es inherente en cada sencilla cosa, entonces esta clase de explicación no tiene sentido. Pues entonces la naturaleza de una cosa debe aparecérsenos como le resultado del principio en actuación *dentro de ella*. Buscaremos, dentro de la naturaleza de una cosa, la razón por la que es como es y no es distinta de lo que es. Si mantenemos la creencia de que hay algo divino inherente en cada cosa, entonces en realidad no se nos ocurrirá tratar de explicar su legitimidad mediante algún principio exterior. La relación de Goethe con Spinoza tampoco debería comprenderse de otra forma que esta: Goethe encontró en Spinoza las formulaciones, el lenguaje científico, para expresar el mundo que residía en su interior.

Cuando ahora pasamos a la relación de Goethe con los filósofos contemporáneos, debemos hablar por encima de todo de Kant. Kant es generalmente considerado como el fundador de la filosofía actual. En su tiempo provocó un movimiento tan poderoso que toda persona culta necesitaba familiarizarse con ella. También fue necesario para Goethe hacerlo. Pero esto no resultó ser una empresa fructífera para él. Pues hay una profunda antítesis entre lo que el filósofo Kantiano enseña y lo que hemos conocido como la forma Goetheana de pensamiento. De hecho, se puede incluso decir que todo el pensamiento alemán sigue su curso en dos corrientes paralelas: una impregnada por la forma Kantiana de pensamiento y otra que es cercana al pensamiento Goetheano. Pero como la filosofía hoy se acerca cada vez más a Kant, se está distanciando de Goethe, y por eso la posibilidad para nuestra época de comprender y apreciar el punto de vista Goetheano se está perdiendo gradualmente. Pongamos ante nosotros los principales postulados de las enseñanzas de Kant en la medida en que son de interés respecto a los puntos de vista de Goethe. Para Kant, el punto de partida para el pensamiento humano es la experiencia, es decir, el mundo dado a los sentidos (entre los cuales se incluye en sentido interior que nos comunica hechos tales como lo psíquico, histórico, y demás). Este mundo es una multiplicidad de cosas en el espacio y de procesos en el tiempo. El hecho de que precisamente esta cosa se me confronte o que experimente precisamente ese proceso no tiene importancia, podría ser diferente. Puedo eliminar completamente del pensamiento la multiplicidad completa de cosas y procesos. Lo que no puedo eliminar del pensamiento, sin embargo, es el espacio y el tiempo. Para mí, no puede haber nada que no sea espacial o temporal. Incluso aunque hubiera alguna cosa no espacial o no temporal, no podría saber nada sobre ella, pues no puedo imaginarme nada sin el espacio y el tiempo. No sé si las cosas mismas participan del espacio y del tiempo; sólo sé que las cosas deben *aparecer* ante mí en estas formas. El espacio y el tiempo son por tanto los prerrequisitos de *mi* percepción sensorial. No sé nada de algo-en-sí-mismo; sólo sé cómo debe aparecérseme si ha de estar allí para mí. Con estos postulados Kant introduce un nuevo problema. Aparece en la ciencia con una nueva manera de hacer preguntas. En vez de preguntar, como hacían los filósofos anteriores: ¿cuál es la naturaleza de las cosas?, él pregunta: ¿cómo deben aparecer ante nosotros las cosas de manera que puedan convertirse en objeto de nuestro conocimiento? Para Kant, la filosofía es la ciencia de los factores que determinan la posibilidad del mundo como una manifestación para los seres humanos. No sabemos nada sobre la cosa-en-sí. No hemos cumplido aún nuestra tarea cuando llegamos a la percepción sensorial de una multiplicidad en el tiempo y el espacio. Nos esforzamos por reunir esta multiplicidad en una unidad. Esto es un asunto del intelecto. El intelecto ha de comprenderse como una suma de actividades cuyo objetivo es reunir el mundo sensible de acuerdo con ciertas formas ya bosquejadas en el intelecto. Reúne dos

percepciones sensoriales, por ejemplo, al designar una como la causa y la otra como el efecto, o una como sustancia y la otra como atributo, etc. Aquí también es tarea de la ciencia de la filosofía mostrar bajo qué condiciones el intelecto tiene éxito al formar un sistema del mundo. Así el mundo, según Kant, es realmente un fenómeno subjetivo que surge en las formas del mundo sensible y del intelecto. Sólo una cosa es cierta: que hay una cosa-en-sí; cómo se nos aparece depende de nuestra organización. También es obvio ahora que no tiene sentido adscribir a ese mundo que el intelecto ha formado en asociación con los sentidos otra importancia que la que tiene para nuestra capacidad de conocer. Este se hace más claro cuando Kant habla de la importancia del mundo de las ideas. Para él las ideas no son otra cosa que los puntos de vista más elevados de la razón desde donde las entidades más bajas, que el intelecto ha creado, se comprenden. El intelecto pone en relación, por ejemplo, los fenómenos anímicos; la razón, como la facultad para las ideas, comprende entonces esta relación *como si* todo surgiera de un alma. Pero esto no tiene importancia para la cosa misma; es sólo un medio de orientación para nuestra facultad cognitiva. Este es el contenido de la filosofía teórica de Kant en la medida en que puede ser de interés para nosotros aquí. Uno ve inmediatamente que es el opuesto polar de la filosofía Goetheana. La realidad dada es determinada, según Kant, por nosotros mismos, es como es porque nos la imaginamos de esa manera. Kant esquiva la verdadera cuestión epistemológica. Al comienzo de su *Crítica de la Razón*, da dos pasos que no justifica, y todo su edificio de enseñanzas filosóficas sufre por este error. Inmediatamente establece una distinción entre objeto y sujeto, sin preguntarse en absoluto qué importancia tiene entonces para el intelecto emprender la separación de dos regiones de la realidad (en este caso el sujeto cognitivo y el objeto cognoscible). Entonces busca establecer *conceptualmente* la relación recíproca de estas dos regiones, de nuevo sin preguntarse qué significa establecer algo como eso. Si su visión de la principal cuestión epistemológica no hubiera estado torcida, habría visto que el mantener separados el sujeto y el objeto es sólo un punto de transición en nuestro conocimiento, que una unidad más profunda, que la razón puede comprender, subyace a ambos, y que lo que se atribuye a una cosa como un rasgo, cuando se considera en relación con un sujeto cognoscente, de ningún modo tiene sólo validez subjetiva. Una cosa es una unidad para nuestra razón, y la separación en "cosa-en-sí" y "cosa-para-nosotros" es un producto de nuestro intelecto. No hará falta decir, por tanto, que lo que se atribuye a una cosa en una relación puede negarse en otra relación. Pues, si miro a la misma cosa una vez desde este punto de vista y otra vez desde aquel: es después de todo aún un todo unificado.

Es un error, que corre a lo largo del edificio completo de enseñanzas de Kant, que Kant contemple la multiplicidad perceptible por los sentidos como algo fijo, y que crea que la ciencia consiste en llevar esta multiplicidad a un sistema. No tiene el menor indicio de que la multiplicidad no es algo final, que uno debe superar si quiere comprenderlo; y por tanto toda teoría se convierte para él en un mero suplemento que el intelecto y la razón añaden a la experiencia. Para él, la idea no es lo que se aparece a la razón como el fundamento más profundo del mundo dado, cuando la razón ha superado la multiplicidad que reside en la superficie, sino que la idea para él es más bien sólo un principio metodológico mediante el cual la razón ordena los fenómenos para tener una mejor visión general de ellos. Según el punto de vista Kantiano, estaríamos totalmente equivocados si consideráramos que se puede determinar el origen de las cosas en la idea; en su opinión, sólo podemos ordenar nuestras experiencias *como si* surgieran de una unidad. Según Kant, no tenemos ningún indicio del fundamento de las cosas, del "en-sí". Nuestro conocimiento de las cosas está solo en relación con nosotros; sólo es válido para nuestra individualidad. Goethe no pudo obtener mucho de esta visión del mundo. La contemplación de las cosas en su relación con nosotros siempre fue para él algo bastante subordinado, teniendo que ver con el efecto de los objetos sobre nuestros sentimientos de placer y dolor; él exige más de la ciencia que una mera afirmación

de cómo son las cosas en su relación con nosotros. En su ensayo *El Experimento como Mediador entre el Sujeto y el Objeto*, él determina cuál es la tarea del investigador: debería tomar su criterio para el conocimiento, los datos para su juicio, no de sí mismo, sino de la esfera de las cosas que observa. Esta afirmación caracteriza la profunda antítesis entre la forma de pensamiento Kantiana y la Goetheana. Mientras que con Kant, todos los juicios sobre las cosas son sólo un producto del sujeto y del objeto, y sólo proporcionan un conocimiento sobre cómo el sujeto contempla el objeto, con Goethe, el sujeto se fusiona desinteresadamente con el objeto y extrae los datos para su juicio de la esfera de las cosas. Goethe mismo dice por tanto de los partidarios de Kant: "Ellos ciertamente me escucharon pero no tenían ninguna respuesta para mí *ni podría ser útil de cualquier modo*" El poeta creyó que obtenía más de la crítica del poder del juicio de Kant.

Filosóficamente, Goethe se benefició mucho más de Schiller que de Kant. A través de él, Goethe fue llevado una etapa hacia delante en el reconocimiento de su propia forma de ver las cosas. Hasta el momento de aquella primera conversación famosa con Schiller, Goethe había practicado una cierta forma de ver el mundo. Había observado plantas, que una planta arquetípica las subyacía, y derivó las formas individuales de ella. Esta planta arquetípica (y también un animal arquetípico correspondiente) habían tomado forma en su espíritu, le era útil al explicar los fenómenos relevantes. Pero nunca había reflexionado sobre *qué* era esta planta arquetípica en su naturaleza esencial. Schiller le abrió los ojos al decirle: Es una *idea*. Sólo a partir de entonces es Goethe consciente de su idealismo. Hasta aquella conversación, él llama a la planta arquetípica una experiencia, pues él creía que la veía con sus ojos. Pero en la introducción que añadió posteriormente a su ensayo sobre la metamorfosis de las plantas dice: "Así de ahora en adelante, emprendí la tarea de encontrar el animal arquetípico, que significa, en último término, el concepto, la *idea* del animal" Pero debemos tener en mente aquí que Schiller no le proporcionó a Goethe nada extraño para él, sino que más bien Schiller, al observar el espíritu Goetheano, se abrió paso por primera vez hasta un conocimiento del *idealismo objetivo*. Sólo encontró el término correcto para la forma de ver las cosas que reconoció y del que se maravilló en Goethe.

Goethe obtuvo poco beneficio de Fichte. Fichte se movía en una esfera que era mucho más extraña para el pensamiento Goetheano como para ser beneficioso. Fichte fundó la ciencia de la consciencia de la forma más brillante. De una manera única y ejemplar, determinó la actividad mediante la cual el "Yo" transforma el mundo que le es dado, en un mundo que es pensamiento. Pero al hacerlo, cometió el error de no contemplar simplemente esta actividad del "Yo" como una actividad que pone el contenido de lo dado en una forma satisfactoria, que pone lo dado que no tiene conexión, en las relaciones apropiadas; vio esta actividad como una creación de todo, que tiene lugar dentro del "Yo". Por tanto estas enseñanzas aparecen como un idealismo unilateral que toma su contenido completo de la consciencia. Goethe, que siempre se había entregado completamente a lo que es objetivo, no encontraba nada que le atrajera en la filosofía de la consciencia de Fichte. Goethe carecía de comprensión de la región donde esa filosofía es válida; pero los extremos a que la llevó Fichte (la vio como una ciencia universal) sólo le podían parecer un error al poeta.

Goethe tuvo muchos más puntos de contacto con el joven Schelling. Schelling era un estudiante de Fichte. Él no sólo llevó más lejos el análisis de la actividad del "Yo", sin embargo, sino que investigó también esta actividad dentro de la consciencia mediante la cual la *naturaleza* es comprendida. Lo que tiene lugar en el "Yo" cuando está conociendo la naturaleza le parecía a Schelling ser al mismo tiempo aquello que es objetivo sobre la naturaleza, el principio real dentro de ella. La naturaleza externa era para él sólo una forma de nuestros conceptos de la naturaleza que se han vuelto fijos. Lo que vive en nosotros como una visión de la

naturaleza se nos aparece de nuevo en el exterior, sólo que desplegado espacio-temporalmente. Lo que se nos confronta desde el exterior como naturaleza es un producto acabado, es sólo algo ya determinado, la forma de un principio viviente que se ha vuelto rígido. No podemos obtener este principio a través de la experiencia del exterior. Debemos primero crearlo dentro de nuestro ser interior. "Filosofar sobre la naturaleza significa *crear* la naturaleza", dice nuestro filósofo por tanto. "Llamamos a la naturaleza, como mero producto (*natura naturata*), 'naturaleza como objeto' (todo empirismo se entrega a esto solo). Llamamos a la naturaleza, como productividad (*natura naturans*), 'naturaleza como sujeto' (toda teoría se entrega a esto solo)." (Introducción al *Primer Esbozo de un Sistema de Filosofía Natural* de Schelling)[63]. "El contraste entre el empirismo y la ciencia reside, ciertamente, en el hecho de que el empirismo estudia su objeto en la existencia como algo acabado y ya producido, mientras que la ciencia, por otra parte, estudia el objeto en su llegar a ser y como algo aún por crear" (*Ibid.*) A través de estas enseñanzas, con las que Goethe se familiarizó en parte a partir de los escritos de Schelling y en parte a partir de encuentros personales con el filósofo, el poeta fue de nuevo llevado a una etapa superior. Él desarrolló ahora el punto de vista de que su tendencia era proceder de lo que está acabado, el producto, a lo que está llegando a ser, lo productivo. Y, con un eco definido de Schelling, escribe en su ensayo *El Poder del Juicio Contemplativo* que su esfuerzo era hacerse "merecedor, a través de la contemplación de una naturaleza siempre creándose, de participar espiritualmente en sus *producciones*".

Y a través de Hegel, finalmente, Goethe recibió su última ayuda desde el ámbito de la filosofía. A través de él ganó claridad, es decir, en cuanto a cómo lo que él llamaba el *fenómeno arquetípico* encajaba en la filosofía. Hegel comprendió la importancia del fenómeno arquetípico más profundamente que cualquier otro y lo caracterizó acertadamente en una carta a Goethe el 20 de febrero de 1821 con las palabras: "Lo simple y lo abstracto, lo que usted llama muy acertadamente el fenómeno arquetípico, esto usted lo pone primero, y después muestra los fenómenos concretos como surgiendo a través de la participación de otras influencias y circunstancias; y dirige todo el proceso de manera tal que la secuencia avanza de los factores simples, determinantes a los compuestos, y así ordenado, aparece algo complejo en toda su claridad a través de esta descomposición. Buscar el fenómeno arquetípico, liberarlo de entornos aleatorios superfluos –comprenderlo abstractamente, como lo llamamos- esto considero que es la tarea de un gran sentido espiritual de la naturaleza, igual que considero que el procedimiento global ha de ser lo que es verdaderamente científico al obtener conocimientos en este campo"... "Pero puedo ahora también hablarle sobre el particular interés que el fenómeno arquetípico, elevado de esta manera, tiene para nosotros los filósofos; es decir, ¡que podemos poner algo preparado de esta forma precisamente para su uso filosófico! Si, a pesar de todo, hemos finalmente conducido nuestro gris o completamente negro absoluto hacia el aire y la luz, de modo que lo desee, entonces necesitamos ventanas para conducirlo completamente fuera a la luz del día; nuestro esquema se dispersaría en la niebla si lo trasladáramos directamente a la colorida y confusa sociedad de un mundo resistente. Aquí es donde ahora permanece vuestro fenómeno arquetípico en un lugar excelente; en este crepúsculo, -espiritual y comprensible a través de su simplicidad, visible o comprensible a través de su perceptibilidad por los sentidos- los dos mundos se saludan el uno al otro: nuestra abstrusa existencia y la manifiesta". De esta forma, por medio de Hegel, se hace claro para Goethe el pensamiento de que el investigador empírico ha de ir tan lejos como el fenómeno arquetípico y que los senderos del filósofo siguen desde allí. Pero de esto también está claro que el pensamiento básico de la filosofía Hegeliana se sigue de la forma de pensamiento Goetheano. La superación de la naturaleza humana, el entrar profundamente en

[63] Ester Entwurf eines Systems der Naturphilosophie

ella para ascender desde lo creado a lo creador, de lo determinado a lo determinante, es fundamental para Goethe, pero también para Hegel. Hegel, ciertamente, no quiere presentar otra cosa en su filosofía que el eterno proceso del que todo lo finito emerge. Quiere conocer lo dado como el resultado de aquello a lo que le puede adjudicar validez como algo indeterminado.

Así, para Goethe, familiarizarse con los filósofos y con las direcciones de la filosofía supone una clarificación progresiva de lo que ya subyacía en él. No obtuvo nada nuevo para sus puntos de vista; sólo recibió los medios para hablar sobre lo que hacía, sobre lo que estaba sucediendo en su alma.

Así la visión del mundo Goetheana ofrece muchos puntos de referencia para la elaboración filosófica. Pero estos fueron inicialmente asumidos sólo por los discípulos de Hegel. El resto de la filosofía tomó una postura de dignificado rechazo hacia el punto de vista Goetheano. Sólo Schopenhauer se basa en muchos aspectos sobre el poeta, a quien tiene en alta estima. Hablaremos en un capítulo posterior sobre su apologética de la teoría del color. Aquí se trata de describir la relación general de las enseñanzas de Schopenhauer con Goethe[64]. El filósofo de Frankfurt se acerca en un punto a Goethe. Schopenhauer rechaza cualquier derivación de causas externas de los fenómenos que nos son dados y admite la validez sólo de una legitimidad interior, de la derivación de un fenómeno a partir de otro. Esto parece ser lo mismo que el principio Goetheano de tomar los datos para una explicación de las cosas mismas, pero sólo aparentemente. Schopenhauer quiere permanecer en el reino de los fenómenos porque cree que no podemos alcanzar en el conocimiento la esencia "en-sí" que reside fuera de este reino, ya que todos los fenómenos que nos son dados son sólo imágenes mentales[65] y nuestra habilidad para hacer imágenes mentales nunca nos saca de nuestra consciencia; Goethe, por otra parte, quiere permanecer dentro de los fenómenos, porque en realidad busca dentro de los fenómenos mismos los datos necesarios para su explicación.

En conclusión, comparemos aún el punto de vista Goetheano del mundo con los fenómenos científicos más significativos de nuestro tiempo, con los puntos de vista de Eduard von Hartmann. *La Filosofía de lo Inconsciente*[66] de este pensador es un trabajo de la mayor importancia histórica. Tomado junto con los demás escritos de Hartmann (que elaboran en todas direcciones lo que allí esbozó y que en realidad aportan nuevos puntos de vista a aquella obra principal en muchos aspectos), este libro refleja el contenido espiritual completo de nuestra época. Hartmann demuestra una extraordinaria profundidad y una sorprendente maestría del material de las ciencias individuales. Él permanece hoy en la vanguardia de la cultura. Uno no necesita ser partidario suyo para tener que reconocer esto sin reservas.

Su punto de vista no está tan alejado del de Goethe como uno pudiera pensar a primera vista. Alguien que tiene acceso sólo a la *Filosofía de lo Inconsciente* no será capaz, seguramente, de ver esto. Pues, uno ve los definidos puntos de contacto entre estos dos pensadores sólo cuando uno entra en las *consecuencias* que

[64] Un ensayo que merece la pena leer es el del Dr. Adolf Harpf *Goethe y Schopenhauer* (*Philosophische Monatshefte,* 1885). Harpf, que también ha escrito un excelente tratado sobre *El Principio del Conocimiento de Goethe* (*Goethes Erkenntnisprinzip*, Philos. Monatshefte, 1884), muestra el acuerdo entre el "dogmatismo inmanente" de Schopenhauer y el conocimiento objetivo de Goethe. Harpf, que es seguidor de Schopenhauer, no descubrió la diferencia de principios entre Goethe y Schopenhauer que caracterizamos arriba. No obstante, sus reflexiones son merecedoras de atención.

[65] Normalmente traducido como "representaciones" en las versiones inglesas de las obras de Schopenhauer. Nota del Editor.

[66] Philosophie des Unbewussten

Hartmann extrajo de sus principios y que puso por escrito en sus escritos posteriores.

La filosofía de Hartmann es el idealismo. No quiere ser un *mero* idealista. Pero donde, con el propósito de explicar el mundo, necesita algo positivo, busca ayuda después de todo en las ideas. Y lo más importante es que piensa que la idea es el principio subyacente a todo. Su suposición de un inconsciente no significa otra cosa, en realidad, que aquello que está presente en nuestra consciencia como idea no está necesariamente vinculado con esta forma de manifestación dentro de nuestra consciencia. La idea no está sólo presente (activa), donde se hace *consciente*, sino también en otra forma. La idea es algo más que un fenómeno meramente subjetivo; tiene una importancia fundada dentro de sí. No está meramente presente dentro del sujeto; es el principio mundial objetivo. Incluso aunque Hartmann incluya la voluntad, *además* de la idea, entre los principios constituyentes del mundo, es sin embargo incomprensible que aún haya filósofos que le consideran un partidario de Schopenhauer. Schopenhauer lleva hasta el extremo el punto de vista de que todo contenido conceptual es subjetivo solo, es sólo un fenómeno de la consciencia. Con él, está absolutamente fuera de cuestión que la idea haya participado como un principio real en la constitución del mundo. Para él, la voluntad es el fundamento *exclusivo* del mundo. Por tanto Schopenhauer nunca pudo encontrar una forma, con cualquier contenido, de manejar las ramas especializadas de la filosofía, mientras que Hartmann puso en práctica sus principios en todas las ciencias particulares. Mientras que Schopenhauer sólo puede decir, acerca del contenido extremadamente rico de la historia, que es una manifestación de la voluntad, Eduard von Hartmann sabe cómo encontrar el núcleo ideal de todo fenómeno histórico sencillo, y cómo incorporar cada fenómeno en el desarrollo histórico total de la humanidad. La entidad individual, el fenómeno individual, no puede interesar a Schopenhauer, pues él sólo sabe una cosa esencial que decir sobre ella: que es una manifestación de la voluntad. Hartmann asume cada entidad particular y muestra cómo la idea es perceptible por doquier. El carácter básico de la visión del mundo de Schopenhauer es la uniformidad; el de von Hartmann es la unidad. Schopenhauer basa el mundo sobre un vacío impulso uniforme; Hartmann lo basa sobre el rico contenido de la idea. Schopenhauer establece una unidad abstracta como base; con Hartmann, encontramos la idea concreta como principio, cuya unidad es sólo una característica de la idea. Schopenhauer nunca hubiera sido capaz, como lo fue Hartmann, de crear una filosofía de la historia o una ciencia de la religión. Cuando Hartmann dice que "la razón es el principio formal lógico de la idea –de la idea que está inseparablemente unida con la voluntad- y como tal gobierna y determina completamente el contenido del proceso del mundo" (*Cuestiones Filosóficas de la Actualidad*[67]), entonces esta suposición le hace posible, en todo fenómeno que se nos confronta en la naturaleza y en la historia, buscar su núcleo lógico, que, aunque no comprensible por los sentidos, es bastante comprensible por el pensamiento, y explicar de esta manera el fenómeno. Quien no hace esta suposición nunca será capaz de justificar esta querencia de determinar algo sobre el mundo mediante el reflejo en el medio de las ideas.

En su idealismo objetivo Eduard von Hartmann permanece completamente sobre el terreno de la visión del mundo de Goethe. Cuando Goethe dice que "todo aquello de lo que nos hacemos conscientes y sobre lo que somos capaces de hablar es tan sólo una manifestación de la idea" (*Aforismos en Prosa*), y cuando afirma que el ser humano debe desarrollar en su interior una capacidad para el conocimiento de tal naturaleza que la idea se haga tan observable para él como una percepción exterior a sus sentidos, entonces permanece sobre aquel terreno donde la idea no es meramente un fenómeno de la consciencia sino que es un principio objetivo del

[67] Philosophische Fragen der Gegenwart (Leipzig, 1885).

mundo; el pensamiento es la aparición en la consciencia de aquello que constituye objetivamente el mundo. Lo esencial sobre la idea, por tanto, no es lo que es para nosotros, para nuestra consciencia, sino más bien lo que es en sí misma. Pues, a través de su propio ser particular subyace al mundo como principio. Por tanto el pensamiento es una toma de consciencia de lo que existe por sí mismo. Por tanto, aunque la idea no vendría a la manifestación en absoluto si no existiera la consciencia, aún así la idea debe comprenderse de tal forma que su característica principal no consista en ser consciente de ella sino lo que es en sí misma, o lo que reside dentro de la idea misma; y esto no se ve afectado por hacerse consciente de ella. Por tanto, según Eduard von Hartmann, debemos basar el mundo en la idea –sin tener en cuenta el hacerse consciente de ella- como algo activo e inconsciente. Eso es lo esencial para Hartmann: que debemos buscar la idea en todo lo inconsciente.

Pero no se logra mucho al distinguir entre lo que es consciente y lo que no. Pues eso es, después de todo, sólo una distinción para *mi consciencia*. Pero uno debe intentar resolver la idea en toda su objetividad, en toda su plenitud de contenido; uno debe considerar no sólo *que* la idea está activa inconscientemente, sino también *qué* es este elemento activo. Si Hartmann se hubiera detenido en el hecho de que la idea es inconsciente y si hubiera explicado el mundo a partir de este elemento inconsciente –es decir, a partir de una característica unilateral de la idea- entonces hubiera añadido un nuevo sistema uniforme a los muchos sistemas que derivan el mundo de algún principio formal abstracto que otro. Y no se puede declarar que su primera gran obra esté completamente libre de esta uniformidad. Pero el espíritu de Eduard von Hartmann obra demasiado intensa, exhaustiva y penetrantemente, como para no haber reconocido que la idea no puede comprenderse simplemente como algo inconsciente, sino que uno debe en realidad penetrar profundamente en lo que uno debe denominar como inconsciente, debe ir más allá de esta característica hasta su contenido concreto y derivar de él el mundo de los fenómenos individuales. De esta forma, Hartmann se transformó del monista abstracto, que aún es en su *Filosofía de lo Inconsciente*, en un monista concreto. Y es la idea concreta a la que se dirige Goethe de tres formas: el fenómeno arquetípico, el *typus*, y la "idea en el sentido más limitado".

Lo que encontramos de la visión del mundo de Goethe en la filosofía de Eduard von Hartmann es la toma de consciencia de algo objetivo dentro de nuestro mundo de ideas, y la devoción, que surge de esta toma de consciencia, hacia este elemento objetivo. Hartmann fue conducido por su filosofía de lo inconsciente hasta esta fusión con la idea objetiva. Como reconoció que el ser de la idea no reside en que sea consciente, tuvo que reconocer la idea también como algo existente por sí mismo, como algo objetivo. El hecho de que también incluya la voluntad entre los principios constituyentes del mundo no le hace diferir de nuevo de Goethe, seguramente. Sin embargo, donde Hartmann es realmente fructífero, el tema de la voluntad no entra en consideración en absoluto. Que él asuma este tema proviene del hecho de que considera las ideas como algo estático que, para comenzar a obrar, necesita el impulso de la voluntad. Según Hartmann, la voluntad sola nunca puede lograr la creación del mundo, pues es el impulso vacío y ciego de la existencia. Si la voluntad ha de crear *algo*, entonces la idea debe entrar, porque sólo la idea da a la voluntad un *contenido* para su obrar. ¿Pero qué vamos a hacer con esta voluntad? Se aleja de nosotros cuando queremos comprenderla; pues después de todo no podemos comprender un impulso vacío que no tiene contenido. Y así resulta que todo lo que comprendemos realmente del mundo es la idea, *porque lo que es comprensible debe en realidad tener contenido*. Sólo podemos comprender lo que está lleno de contenido, no lo que está vacío de contenido. Si por tanto tenemos que comprender el concepto *voluntad*, debe surgir en el contenido de la idea; puede aparecer sólo dentro y a lo largo de la idea, como la forma en la cual surge, nunca independientemente. Lo que existe debe tener

contenido; sólo puede haber existencia que esté plena; no puede haber una existencia vacía. Por tanto, Goethe se representa la idea como *activa*, como algo que obra, que no necesita impulso. Pues, algo lleno de contenido no puede recibir de algo vacío de contenido, el impulso para venir a la existencia. La idea, por tanto, según Goethe, ha de comprenderse como *entelequia*, es decir, como una existencia ya activa; y uno debe primero extraer una abstracción de su forma como existencia activa si se quiere entonces devolverla de nuevo con el nombre *voluntad*. El tema de la voluntad no tiene valor alguno para la ciencia positiva. Hartmann tampoco la necesita cuando se enfrenta al fenómeno concreto.

Si hemos reconocido en la visión de la naturaleza de Hartmann un eco de la visión del mundo de Goethe, encontramos un eco aún más significativo en la ética de aquel filósofo. Eduard von Hartmann encuentra que todo lo que está luchando por la felicidad, llevado por el egoísmo, es éticamente despreciable, porque nunca podemos encontrar, después de todo, satisfacción en este camino. Hartmann considera que actuar a partir del egoísmo, y tratar de satisfacerlo, es ilusorio. Deberíamos comprender la tarea que tenemos en el mundo, y actuar únicamente por el bien de *esta tarea* misma, con auto-renunciación. Deberíamos encontrar nuestra meta en nuestra devoción al objeto, sin exigir que nuestro sujeto se aproveche de ello de alguna forma. Pero esto forma el impulso básico de la ética de Goethe. Hartmann no debería haber suprimido el mundo que expresa el carácter de sus enseñanzas sobre la moralidad: *el amor*[68]. Donde no pedimos nada personalmente, donde actuamos sólo porque algo objetivo nos mueve a ello, donde encontramos en el acto mismo el motivo para nuestra acción, allí estamos actuando moralmente. *Pero allí estamos actuando a partir del amor*. Toda voluntad propia, todo lo personal, debe desaparecer allí. Es característico de la manera en que el poderoso y saludable espíritu de Hartmann actúa, que a pesar del hecho de que comprendió primero la idea unilateralmente como inconsciente, aún se abrió camino hasta llegar al idealismo concreto; y que a pesar del hecho de que comenzó en la ética desde el pesimismo, aún así fue conducido por este punto de vista erróneo hasta la *enseñanza ética del amor*. El pesimismo de Hartmann, en realidad, no significa lo que interpretan aquellas personas, a las que les gusta lamentarse sobre lo infructuoso de nuestra actividad, porque esperan encontrarse justificados por esto al unir sus manos en el regazo y no hacer nada. Hartmann no se para en tales lamentaciones; se eleva por encima de cualquier impulso hasta una ética pura. Muestra la inutilidad de perseguir la felicidad al revelarla infructuosa. Nos dirige de ese modo a nuestra propia actividad. Que él sea un pesimista es su error. Eso es quizás una reminiscencia aún de las etapas anteriores de su pensamiento. Desde donde está ahora, tendría que darse cuenta de que la demostración empírica de que en el mundo real, lo que es insatisfactorio sobrepasa a lo que es satisfactorio, no puede establecer un pesimismo. Pues el ser humano superior no puede desear otra cosa que alcanzar su felicidad por sí mismo. No la quiere como un regalo el exterior. Quiere que su felicidad consista únicamente en su acción. El pesimismo de Hartmann se disuelve ante el pensamiento superior (del propio Hartmann). *Como el mundo nos deja insatisfechos, nos creamos la más maravillosa felicidad en nuestra propia actividad*.

Así la filosofía de Hartmann es otra prueba más de cómo la gente, comenzando desde diferentes puntos de partida, llega a la misma meta; Hartmann comienza desde diferentes supuestos que hace Goethe, pero al desarrollarlos, el tren de pensamiento Goetheano se nos confronta en cada vuelta. Hemos presentado esto

[68] Esto no quiere decir que el concepto de amor no reciba atención alguna en la ética de Hartmann. Él trató con este concepto tanto fenomenológica como metafísicamente (ver *La Consciencia Moral*, *Das sittliche Bewusstein*). Pero no considera el amor como la última palabra en la ética. La devoción sacrificada, amorosa, hacia el proceso del mundo no le parece a Hartmann algo supremo, sino sólo un medio de liberación del descontento de la existencia y de recuperación de nuestra gozosa paz perdida.

porque queríamos mostrar la profunda solidez interna de la visión Goetheana del mundo. Está tan profundamente fundada en el ser del mundo que debemos conocer sus características básicas dondequiera que el pensamiento enérgico penetre hasta las fuentes del conocimiento. Dentro de Goethe todo fue tan original, tan completamente libre de los incidentales puntos de vista de moda de su tiempo, que incluso sus adversarios deben pensar en *su* sentido. El eterno enigma del mundo se expresa, en realidad, en individuos; en Goethe de la manera más significativa de todas en tiempos recientes; por tanto se puede incluso decir que el nivel de la opinión de una persona pude *ser medida hoy por la relación en la que está con el punto de vista de Goethe*.

XII.- Goethe y las matemáticas.

Entre los principales escollos que hay en el camino de una justa evaluación de la importancia de Goethe para la ciencia, está el prejuicio que existe respecto a su relación con las matemáticas. Este prejuicio es doble. Primero, se cree que Goethe fue enemigo de esta ciencia y se equivocó de la peor forma al no reconocer su gran importancia para el conocimiento humano; y segundo, se mantiene que el poeta excluyó, de las partes físicas de la ciencia natural que él buscaba, toda aproximación matemática, sólo porque el acercamiento matemático le incomodaba, ya que no se había beneficiado de ninguna formación en matemáticas.

En lo que respecta al primer punto, se puede decir para refutarlo, que Goethe expresó repetidamente su admiración por la ciencia matemática de una manera tan decisiva que no puede haber en absoluto ninguna razón para que le asignara poco valor. En realidad, él quiere estar seguro de que toda ciencia natural esté impregnada por aquella rigurosidad que es característica de las matemáticas. "Debemos aprender de los matemáticos a tener cuidado de situar uno junto al otro sólo los elementos que estén más cercanos el uno del otro, o deducir de cada uno de los elementos que estén más cercanos, e incluso cuando no usamos ningún cálculo, debemos siempre proceder como si estuviéramos obligados a rendir cuentas al más estricto geómetra". "Oigo que se me acusa de ser un adversario, un enemigo, de las matemáticas, *que nadie, después de todo, puede valorar más elevadamente que yo...*"

En lo que respecta a la segunda crítica: es de una naturaleza tal, que difícilmente alguien que haya mirado una vez la naturaleza de Goethe, podría plantearla seriamente. ¡Cuán a menudo ha hablado Goethe en contra de los intentos de gente problemática que persigue metas sin preocuparse por si, al hacerlo, se mantienen dentro de los límites de sus habilidades! ¡Y él mismo debería haber violado este precepto, debería haber establecido puntos de vista científico-naturales, ignorando sus insuficiencias en los asuntos matemáticos! Goethe sabía que los senderos hacia lo que es verdadero son infinitos, y que cada persona puede viajar por el que esté en mayor concordancia con sus habilidades, y llegará a su meta. "Todo ser humano debe pensar a su manera: pues siempre encontrará algo cierto a lo largo de su camino, o alguna clase de verdad que le ayudará en la vida; pero no debe dejarse llevar simplemente; debe controlarse a sí mismo..." (*Aforismos en Prosa*). "El más insignificante de los hombres puede estar completo su está activo dentro de los límites de sus habilidades y destrezas; pero incluso las buenas *cualidades* se oscurecen, se anulan, y se destruyen si esa proporción absolutamente esencial se pierde". (Ibid.)

Sería absurdo que alguien afirmara que Goethe entró en un área que estaba fuera de su campo de visión para poder realizar algo. Todo depende de establecer qué tareas matemáticas tenía y dónde comienza su aplicación a la ciencia natural. Goethe realmente emprendió el estudio más concienzudo de esto. Donde se trata de determinar los límites de sus poderes productivos, el poeta desarrolla una agudeza de entendimiento superada sólo por la profundidad de comprensión de su genio. A aquellas personas, que no tienen nada más que decir sobre el pensamiento científico de Goethe otra cosa que carecía de una forma de pensamiento lógica, reflexiva, nos gustaría especialmente hacerles conscientes de esto. La manera en que Goethe estableció el límite entre el método científico-natural que empleaba y el de los matemáticos, revela un profundo conocimiento de la *naturaleza* de la ciencia de las matemáticas. Sabía exactamente cuál es la base para la certeza de los teoremas matemáticos; se había formado una clara imagen de la relación en la que permanece la legitimidad matemática en relación con la legitimidad del resto de la naturaleza. Si una ciencia ha de tener algún valor en absoluto, debe abrir para nosotros una determinada región de la realidad. Algún que otro aspecto del

contenido del mundo debe manifestarse en ella. La manera en que hace esto constituye el *espíritu* de una determinada ciencia. Goethe tuvo que reconocer el espíritu de las matemáticas para saber lo que puede lograrse en la ciencia natural sin la ayuda del cálculo y lo que no. Esto es lo que realmente importa. Goethe mismo indicó esto con gran decisión. La manera en que hace esto revela una profunda sabiduría de la naturaleza de lo matemático.

Examinemos esta naturaleza más de cerca. La matemática trata con la magnitud, con aquello que trata de más o menos. La magnitud, sin embargo, no es algo existente en sí mismo. En el amplio ámbito de la experiencia humana no hay nada que sólo sea magnitud. Junto con sus demás características, cada cosa también tiene algunas que están determinadas por los números. Como las matemáticas se ocupan de las magnitudes, lo que estudia no son objetos de la experiencia completos en sí mismos, sino más bien sólo todo aquello sobre ellos que puede ser medido o contado. Separa de las cosas todo lo que pueda estar sujeto a esta última operación. Adquiere así todo un mundo de abstracciones dentro del cual trabaja. No tiene que ver con las cosas, sino sólo con las cosas en la medida en que son magnitudes. Debe admitir que está tratando sólo con un aspecto de lo que es real, y esa realidad tiene muchos otros aspectos sobre los que los matemáticos no tienen poder alguno. Los juicios matemáticos no son juicios que abarquen completamente objetos reales, sino que son válidos sólo dentro del mundo ideal de abstracciones que nosotros hemos separado conceptualmente de los objetos como *un* aspecto de la realidad. Las matemáticas abstraen la magnitud y el número de las cosas, establecen las relaciones completamente ideales entre las magnitudes y los números, y se desliza de esta forma en un puro mundo de pensamientos. Las cosas de la realidad, en la medida que son magnitud y número, le permiten entonces a uno aplicar verdades matemáticas. Es por tanto definitivamente un error creer que se podría comprender la naturaleza entera con juicios matemáticos. La naturaleza, de hecho, no es mera cantidad; también es cualidad, y la matemática tiene sólo que ver con la primera. El acercamiento matemático y el acercamiento que trata únicamente con lo que es cualitativo deben trabajar mano con mano; se encontrarán en la cosa, de la que cada uno de ellos comprende *un* aspecto. Goethe caracteriza esta relación con las palabras: "La matemática, como la dialéctica, es un órgano del sentido interior, superior; su práctica es un arte, como la oratoria. Para ambos, nada tiene valor excepto la forma; el contenido es un asunto indiferent para ellos. Les da lo mismo si la matemática está calculando en peniques o en dólares, o si la retórica está defendiendo algo verdadero o falso" (*Aforismos en Prosa*). Y, de *Esbozo de una Teoría del Color*: "¿Quién no reconoce que las matemáticas son uno de los más espléndidos órganos del hombre, es *desde un aspecto* muy útil para la física? Al reconocer esto, Goethe vio la posibilidad de que una mente que no tenga el beneficio de un entrenamiento matemático pueda aún así ocuparse de problemas físicos. Tal mente debe limitarse a lo que es cualitativo.

XIII.- El principio geológico fundamental de Goethe.

A Goethe a menudo se le busca donde no puede ser encontrado en absoluto. Entre las muchas otras áreas donde esto ha sucedido es la forma en que se ha juzgado la investigación geológica del poeta. Pero aquí más que en ningún otro lugar es necesario, para que todo lo que Goethe escribió se exponga para retirarse al trasfondo ante la maravillosa intención en la que tomó su punto de partida. Aquí debe ser juzgado sobre todo con su propia máxima: "En las obras de un hombre, como en las de la naturaleza, lo que es realmente digno de atención son las intenciones" y "El espíritu a partir del cual actuamos es lo más elevado". No es lo que logramos sino *cómo* lo logramos lo que es aleccionador para nosotros. Estamos tratando, no con una doctrina, sino con un método que ha de ser comunicado. La doctrina de Goethe depende de los medios científicos de la época y puede reemplazarse; su método surgió de su gran don espiritual y permanece por encima incluso aunque los instrumentos científicos están perfeccionándose y nuestra experiencia se esté ampliando.

Goethe se introdujo en la geología a través de su ocupación en la mina de Ilmenau, que era uno de sus deberes oficiales. Cuando Karl August se hizo regente, se entregó con la mayor seriedad a esta mina, que había sido descuidada durante mucho tiempo. Primero, las razones para su declive iban a ser minuciosamente investigadas por expertos y después se iba a hacer todo lo posible para reanudar las operaciones en la mina. Goethe estuvo al lado del Duque Karl August en su empeño. Él presionó de la manera más enérgica en este asunto. Esto le condujo a menudo a la mina Ilmenau. Quería familiarizarse completamente con el estado de las cosas. Estuvo en Ilmenau por primera vez en mayo de 1776 y después de esa fecha fue a menudo.

En medio de esta ocupación práctica, surgió en él la necesidad científica de llegar a las leyes de aquellos fenómenos que estaba en posición de observar allí. La visión global de la naturaleza que se abría camino en su espíritu hacia una claridad cada vez mayor (ver su ensayo *Naturaleza*) le compelía a explicar, en este sentido, qué estaba desplegado ante sus ojos.

Aquí se manifiesta inmediatamente una profunda característica de la naturaleza de Goethe. Tiene una necesidad esencialmente distinta a la de muchos investigadores. Mientras que, para los últimos, lo principal es el conocimiento de los detalles, mientras que están usualmente interesados en un edificio de ideas, en un sistema, sólo en la medida en que sea útil para observar los detalles, para Goethe, los detalles son sólo intermediarios para una visión total y exhaustiva de la existencia. Leemos en el ensayo *Naturaleza*: "La naturaleza consiste únicamente en los niños, y la madre ¿dónde está?" También encontramos en *Fausto* ("Mira todo el poder en acción y las semillas") el mismo esfuerzo por conocer no sólo lo inmediatamente existente, sino también sus fundamentos más profundos. De esta manera, lo que él observa encima y por debajo de la superficie de la tierra también se convierte para él en un medio de penetrar en el enigma de cómo está formado el mundo. Lo que escribe a la Duquesa Luise el 23 de diciembre de 1786, nos muestra el alma de toda su investigación: "Las obras de la naturaleza son siempre como una palabra que acaba de ser pronunciada por Dios" y lo que es experimentable a los sentidos se convierte para él en un escrito del que debe leer aquella palabra de la creación. Con esto en mente escribe a la Sra. von Stein el 22 de agosto de 1784: "*La extraordinaria y hermosa escritura* es siempre legible y es indescifrable sólo cuando la gente quiere transferir sus propias imágenes insignificantes y su propia estrechez de miras a los seres infinitos". Encontramos la misma tendencia en *Wilhelm Meister*: "Pero si ahora tratara precisamente con estas grietas y fisuras como cartas, tuviera que descifrarlas, tuviera que formar con ellas palabras, y aprendiera a leerlas completamente, ¿tendrías algo en contra de eso?"

Así, desde finales del año 1770 en adelante, vemos al poeta empeñado en un incesante esfuerzo de descifrar esta escritura. La meta de su esfuerzo era abrirse camino hasta un punto de vista tal, que lo que veía separado le apareciera en una relación interna y necesaria. Su método era "uno que desarrolla y despliega las cosas, de ninguna manera uno que las compila y las ordena". No le bastó con ver granito aquí y porfirio allí, etc., y entonces simplemente ordenarlos según sus características externas; se esforzó por llegar a una ley que subyaciera a la formación de rocas, y que necesitaba sólo para mantenerla ante sí en espíritu para comprender cómo el granito tuvo que surgir aquí y el porfirio allí. Él retrocedió desde aquello que diferencia a aquello que se tiene en común. El 12 de junio de 1894, escribe a la Sra. von Stein: "El simple hilo que he tejido para mí mismo me está conduciendo hermosamente a través de todos estos laberintos subterráneos, y me está dando una visión general incluso en la confusión". Él busca el principio común que, según las diferentes condiciones bajo las cuales viene a la manifestación, en una ocasión crea *esta* clase de roca y en otra ocasión crea aquella. Nada en el reino de la experiencia es una constante para él en la que se pueda permanecer; sólo el *principio*, que subyace a todo, tiene esa naturaleza. Goethe por tanto se esfuerza siempre por encontrar las *transiciones* de roca a roca. Se puede reconocer mucho mejor a partir de ellas, en realidad, la intención, la tendencia de su génesis, que de un producto que ya se ha desarrollado de una forma *definida*, donde la naturaleza en realidad revela su ser sólo de una manera unilateral, muy a menudo ciertamente "se extravía en un callejón sin salida al especializarse".

Es un error creer que uno ha refutado este método de Goethe indicando que la geología actual no sabe nada de tales transiciones de una roca a otra. Goethe, en realidad, nunca mantuvo que el granito se transformara realmente en otra cosa diferente. Lo que es una vez granito es un producto acabado, completo, y ya no tiene el impulso guía interior para convertirse en algo más a partir de sí mismo. Lo que Goethe estaba buscando, sin embargo, falta en realidad en la geología actual, y eso es la *idea*, el principio que constituye el granito antes de que se haya convertido en granito, y *esta* idea es la misma que también subyace a todas las demás formaciones. Cuando Goethe habla por tanto de la transición de una roca a otra diferente no se refiere con esto a una transformación factual sino más bien a un desarrollo de la idea objetiva que toma forma en las formas individuales, que ahora se aferra a una forma y se convierte en granito, después de nuevo desarrolla otra posibilidad a partir de sí mismo y se convierte en pizarra, etc. También en este reino el punto de vista de Goethe no es una teoría estéril de la metamorfosis sino más bien un *idealismo concreto*. Pero ese principio formador de rocas puede llegar a la plena expresión, con todo lo que reside en esta expresión, sólo dentro del cuerpo entero de la tierra. Por tanto la historia de la formación del cuerpo terrestre se convierte en lo principal para Goethe, y todos los detalles tienen que encajar en ella. Lo importante para él es el lugar que una determinada roca ocupa en la totalidad de la tierra; lo particular le interesa sólo como una parte del todo. En último término, ese sistema mineralógico-geológico, que recrea los procesos en la tierra, le parece ser el correcto, que muestra por qué precisamente esto tuvo que surgir en este sitio y aquello tuvo que surgir en aquel otro. Los depósitos geológicos pasan a tener una importancia decisiva para él. Por tanto critica las enseñanzas de Werner, que él de otro modo reverencia tanto, por no ordenar los minerales acorde a la forma en que se depositan, lo que nos informa sobre cómo surgieron, sino más bien de acuerdo a características externas fortuitas. *No es el investigador el que crea el sistema perfecto, sino que la naturaleza misma ya ha hecho eso.*

Debería tenerse presente que Goethe vio en toda la naturaleza un gran reino, una armonía. Mantiene que todas las cosas naturales están animadas por una tendencia. Lo que es por tanto de la misma clase tenía que aparecérsele como

determinada por la misma legitimidad. No pudo garantizar que actuaran otras fuerzas diferentes en los fenómenos geológicos –que en realidad no son otra cosa que entidades inorgánicas- que en el resto de la naturaleza inorgánica. *La extensión a la geología de las leyes de la actividad inorgánica es la primera acción geológica de Goethe*. Fue este principio el que le guió en su explicación de las montañas Bohemias y en su explicación de los fenómenos observados en el templo de Serapis en Pozzuoli. Buscó dar un principio a la muerta corteza terrestre pensando en ella como habiendo surgido a través de aquellas leyes que siempre vemos en acción ante nuestros ojos en los fenómenos físicos. Las teorías geológicas de Hutton, de Elie de Beaumont, le eran profundamente repugnantes. ¿Qué se suponía que debía hacer con explicaciones que *violan* todo orden natural? Es banal repetir tan a menudo el vacío comentario de que fue la *pacífica naturaleza* de Goethe la que se sintió repelida por la teoría de la elevación y el hundimiento, etc. No, esta teoría ofendió a su sentido de una visión *unificada* de la naturaleza. No pudo insertar esta teoría en lo que está en consonancia con la naturaleza. Y a este sentido debe que tempranamente (ya en 1782) llegara al punto de vista que los geólogos profesionales alcanzaron sólo décadas más tarde: el punto de vista de que los restos de animales y plantas fosilizados están en una relación necesaria con la roca en la que se encuentran. Voltaire ya había hablado de ellos como fenómenos monstruosos de la naturaleza, porque no tenía idea de la consistencia de la legitimidad natural. Goethe pudo dar sentido a una cosa en cualquier lugar si existía una conexión simple y natural entre esta cosa y su entorno. Es también el mismo principio que condujo a Goethe a la fructífera *idea de una edad de hielo*. (Ver *Problemas Geológicos y un Intento de Solucionarlos*[69]). Él buscó una explicación simple, en consonancia con la naturaleza, para las masas de depósitos graníticos ampliamente separadas sobre grandes áreas. Tuvo ciertamente que rechazar la explicación de que *habían sido arrojados* allí por una tumultuosa convulsión de las montañas que había lejos detrás de ellos, porque esta explicación no determinaba el origen de un hecho de la naturaleza en la acción de las leyes existentes de la naturaleza, sino que más bien derivaba este hecho de una excepción, de un abandono, en realidad, de esas leyes. Él asumió que el norte de Alemania había tenido una vez, bajo extremas condiciones de frío, un nivel del agua de mil pies, que una gran parte estaba cubierta por una capa de hielo, y que aquellos bloques de granito quedaron allí después de que el hielo se hubiera fundido. Con esto, se expresó un punto de vista que está basado en leyes conocidas y experimentables por nosotros. La importancia de Goethe para la geología se basa en el establecimiento de una legitimidad general de la naturaleza. *Cómo* explicó el Kammemberg, si tenía o no razón en su opinión sobre los manantiales de Karlsbad, no tiene importancia. "Aquí no se trata de una opinión que ha de ser diseminada, sino más bien de un método a comunicar para que cualquiera pueda hacer uso de él a su manera como herramienta" (Goethe a Hegel, 7 de octubre de 1820).

[69] Geologische Probleme und Versuch ihrer Auflösung.

XIV.- Las concepciones metereológicas de Goethe

Igual que en la geología, sería un error en la metereología entrar en lo que Goethe logró realmente y considerarlo lo principal. Sus experimentos metereológicos están en realidad incompletos. Se puede ver por doquier su intención. Su pensamiento estaba siempre dirigido a encontrar el punto preñado de significado[70] desde el que una serie de fenómenos se gobierna a sí mismo desde el interior hacia el exterior. Cualquier explicación que tome las manifestaciones, los detalles, de aquí y allí para construir una serie regular de fenómenos, no está en concordancia con su acercamiento. Cuando se confrontaba con un fenómeno, buscaba todo lo relacionado con él, todos los hechos pertenecientes a la misma esfera, de tal manera que un todo, una totalidad, se extendía ante él. Dentro de esta esfera, tenía que encontrarse entonces un principio que hiciera que toda la regularidad, que la esfera completa de fenómenos relacionados, apareciera, en realidad, como una necesidad. No le pareció que estuviera en concordancia con la naturaleza explicar los fenómenos en *esta* esfera introduciendo circunstancias que residían fuera de ella. Aquí es donde debemos buscar la clave del principio que estableció en la metereología. "Cada día siento más y más la completa insuficiencia de adscribir tales fenómenos constantes a los planetas, a la luna, o a algún flujo y reflujo desconocido de la atmósfera..." "Pero rechazamos todas esas influencias; no consideramos los fenómenos metereológicos sobre la tierra ni cósmicos ni planetarios, sino más bien, según nuestras premisas, debemos explicarlos como siendo puramente telúricos." Quería determinar las causas de los fenómenos atmosféricos, que residían en el ser mismo de la tierra. Lo importante, para empezar, era encontrar el punto en que la legitimidad básica que determina todo lo demás se expresa directamente. La presión barométrica proporcionaba justo ese fenómeno. Goethe contempló entonces esto como el fenómeno arquetípico y buscó relacionar todo lo demás con él. Trató de seguir la subida y bajada del barómetro y creyó que también percibió una regularidad en él. Estudió las tablas de Schrön y encontró "que las mencionadas subidas y bajadas *seguían un curso casi paralelo* en diferentes puntos de observación, ya fueran cercanos o remotos, y también en diferentes longitudes, latitudes y altitudes." Como este subir y bajar le pareció una manifestación directa de la gravedad, creyó ver en los cambios barométricos una expresión directa de la cualidad de la fuerza de la gravedad misma. Pero uno no debe inferir nada más de esta explicación Goetheana. Goethe rechazó cualquier establecimiento de hipótesis. Quería proporcionar sólo una expresión para un fenómeno observable, no una causa factual real, en el sentido de la ciencia natural actual. Creyó que los demás fenómenos atmosféricos deberían encajar bastante bien con este fenómeno. La formación de nubes fue lo que más interesó al poeta. Para esto, había encontrado en las enseñanzas de Howard un medio de entender las siempre mutables formas en ciertas configuraciones básicas y así de "concretar con pensamientos duraderos, algo que existe como un fenómeno mutable". Aún buscaba además sólo algún medio que le ayudara a comprender las transformaciones de las formas nubosas, igual que encontró en aquella "escalera espiritual" un medio de explicar la transformación de la forma típica de la hoja en la planta. Igual que allí la escalera espiritual fue para él el hilo rojo que corría a través de las configuraciones individuales, del mismo modo aquí en el caso de la metereología fue para él la "constitución" variante (Geeigenschaftetsein) de la atmósfera en altitudes variantes. En ambos casos, debemos tener presente que nunca se le pudo ocurrir a Goethe contemplar tal hilo rojo como una configuración real. Él era perfectamente consciente del hecho de que sólo la configuración individual ha de ser contemplada como real para los sentidos *en el espacio*, y que todos los principios superiores de explicación están allí sólo para los *ojos del espíritu*. Las actuales refutaciones de Goethe son por tanto principalmente una

[70] Ver el ensayo: "Ayuda Significativa desde una Sola Palabra Inteligente" ("Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort")

lucha con los molinos de viento. Uno atribuye a sus principios una forma de realidad que él mismo les negó y cree que le ha superado de esa forma. Pero la ciencia natural actual no conoce aquella forma de la realidad sobre la que basaba las cosas: la idea objetiva, concreta. Desde este ángulo, Goethe debe por tanto seguir siendo extraño para la ciencia actual.

XV.- Goethe y el ilusionismo científico-natural. (Sobre la subjetividad de las percepciones sensoriales

La razón para escribir este capítulo no reside en el hecho de que la *Teoría del Color*, acompañada de una introducción, deba también incluirse en una edición de Goethe. Surge de una profunda necesidad espiritual del editor de esta edición. Este editor comenzó a partir del estudio de la matemática y la física y por una necesidad interna fue conducido, por las muchas contradicciones que impregnan el sistema de nuestra visión moderna de la naturaleza, hasta una investigación crítica de la base metodológica de estas ciencias. Sus estudios iniciales le condujeron hasta el principio del conocimiento estricto a través de la experiencia; su conocimiento de esas contradicciones le condujo a una epistemología científica estricta. Estaba protegido, por su punto de partida positivo, de cualquier reversión a construcciones conceptuales puramente Hegelianas. Con la ayuda de sus estudios epistemológicos, encontró finalmente que la razón para muchos de los errores de la moderna ciencia natural residía en la postura completamente incorrecta que la ciencia había asignado a la simple impresión sensoria. Nuestra ciencia transfiere todas las cualidades sensibles (sonido, color, calor, etc.) al sujeto y es de la opinión de que "fuera" del sujeto no hay nada correspondiente a esas cualidades excepto procesos de movimiento de la materia. Estos procesos de movimiento, que supuestamente son todo lo que existe dentro del "reino de la naturaleza", ya no pueden por supuesto ser percibidos. Son *inferidos* sobre la base de las cualidades subjetivas.

Pero esta inferencia debe aparecerse al pensamiento consistente como arbitraria. El *movimiento* es, para empezar, sólo un concepto que hemos tomado prestado del mundo sensible; es decir, se nos confronta sólo en las cosas que tienen cualidades perceptibles sensorialmente. No sabemos de ningún otro movimiento que el conectado con los objetos sensoriales. Si uno transfiere este atributo a entidades que no son perceptibles sensorialmente –tales como se supone que lo son los elementos de la materia discontinua (átomos)- entonces uno debe después de todo ser claro sobre el hecho de que a través de esta transferencia, un atributo percibido por los sentidos se adscribe a una forma de existencia esencialmente diferente de lo que se concibe como perceptible sensorialmente. Uno cae en la misma contradicción cuando quiere llegar a un contenido real para el concepto inicialmente vacío del átomo. Las cualidades sensoriales, en realidad, incluso aunque muy sublimadas, deben añadirse a este concepto. Una persona adscribe la impenetrabilidad, la ejercitación de fuerza, al átomo; otra le adscribe extensión en el espacio, etc.; resumiendo, cada uno adscribe determinadas características que se toman prestadas del mundo sensible. Si no se hace esto, uno permanece en un vacío completo.

Por eso la inferencia anterior es sólo fragmentaria. Uno traza una línea por el medio de lo que es perceptible sensorialmente y declara que una parte es objetiva y la otra subjetiva. La única afirmación consistente sería: Si hay átomos, entonces estos son simples partes de la materia, con las características de la materia, y no son perceptibles porque su pequeño tamaño les hace inaccesibles a nuestros sentidos.

Pero con esto desaparece cualquier posibilidad de buscar algo en el movimiento de los átomos que pueda ser mantenido como algo objetivo en contraste con las cualidades subjetivas del sonido, color, etc. Y también desaparece la posibilidad de buscar algo más, por ejemplo, en la relación entre el movimiento y la sensación "rojo", que en la relación entre dos procesos que pertenecen completamente al mundo sensible.

Estaba claro por tanto para el editor que el movimiento del éter, la posición de los átomos, etc. pertenece a la misma categoría que las impresiones sensoriales mismas. Declarar estas últimas subjetivas es sólo el resultado de una reflexión

poco clara. Si se declaran subjetivas las cualidades sensoriales, entonces uno debe hacer exactamente lo mismo con el movimiento del éter. La razón de que no percibamos este no se debe a ningún principio, sino sólo a que nuestros órganos sensoriales no están organizados con la suficiente precisión. Pero ese es un estado puramente fortuito. Podría ser el caso que algún día la humanidad, mediante al refinar cada vez más nuestros órganos sensoriales, llegara al punto de percibir también el movimiento del éter directamente. Si entonces una persona de aquel distante futuro aceptara nuestra teoría subjetivista de las impresiones sensoriales, tendría que declarar que estos movimientos del éter son tan subjetivos como hoy declaramos que lo son el color, el sonido, etc.

Está claro que esta teoría de la física conduce a una contradicción que no puede resolverse.

Este punto de vista subjetivista tiene un segundo apoyo en *consideraciones fisiológicas*.

La fisiología muestra que una sensación aparece sólo como el resultado final de un proceso mecánico que primero se comunica, desde aquella parte del mundo corpóreo que reside fuera de la sustancia de nuestro cuerpo, hasta la periferia de nuestro sistema nervioso, en nuestros órganos sensoriales; desde aquí, el proceso es transmitido hasta nuestro centro más elevado, para ser liberado allí por primera vez como sensación. Las contradicciones de esta teoría fisiológica se presentan en el capítulo sobre "El Fenómeno Arquetípico". Uno puede, después de todo, etiquetar aquí como subjetivo sólo la forma de movimiento de la substancia del cerebro. No importa cuan lejos pudiera llegar uno al investigar los procesos dentro del sujeto, uno siempre debe permanecer, en este camino, dentro de lo que es mecánico. Y uno no descubrirá por ninguna parte la sensación en el órgano central.

Por tanto sólo queda la consideración *filosófica* como forma de obtener información sobre la subjetividad y objetividad de la sensación. Y esto nos proporciona lo siguiente.

¿Qué puede designarse como "subjetivo" de una percepción? Sin tener un análisis exacto del concepto "subjetivo" no se puede seguir adelante. La subjetividad, por supuesto, no puede determinarse más que por sí misma. Todo lo que no se pueda demostrar como condicional sobre el sujeto no puede designarse como "subjetivo". Ahora debemos preguntarnos: ¿Qué podemos designar como el *propio yo* del sujeto humano? Aquello que puede experimentar sobre sí mismo a través de la percepción externa o interna. A través de la percepción *externa* captamos nuestra constitución corporal; a través de la experiencia *interna*, captamos nuestro propio pensamiento, sentimiento y voluntad. ¿Ahora qué ha de designarse como subjetivo en primer caso? La constitución del organismo completo, y por tanto también los órganos sensoriales y el cerebro, que probablemente aparecerán en cada ser humano con modificaciones algo diferentes. Pero todo lo que puede indicarse aquí de esta manera es sólo una formación particular en el ordenamiento y la función de las substancias mediante las cuales es transmitida una sensación. Sólo el camino, por tanto, que ha de tomar la sensación antes de que pueda convertirse en mi sensación, es realmente subjetivo. Nuestra organización transmite la sensación y estos caminos de transmisión son subjetivos; la sensación misma, sin embargo, no es subjetiva.

Ahora aún nos queda por considerar el camino de la experiencia interna. ¿Qué experimento dentro de mí mismo cuando designo una sensación como propia? Experimento que en mi pensamiento efectúo una conexión con mi individualidad, que extiendo mi esfera de conocimiento sobre esta sensación; pero no soy

consciente de crear *contenido* alguno para la sensación. Sólo registro su conexión conmigo mismo; la cualidad de la sensación es un hecho fundado en sí mismo.

No importa dónde comencemos, ya sea dentro o fuera, no llegamos a un lugar donde podamos decir que aquí se da el carácter subjetivo de la sensación. El concepto "subjetivo" no es aplicable al contenido de la sensación.

Estas consideraciones fueron las que me impulsaron a rechazar como imposible cualquier teoría de la naturaleza que en forma de principio vaya *más allá* del reino del mundo percibido, y a buscar el objeto único de la ciencia natural exclusivamente dentro del mundo sensible. Pero entonces tuve que buscar, dentro precisamente de las interdependencias mutuas de los hechos de este mundo sensible, aquello que designamos como las *leyes de la naturaleza*.

Y de esta manera, me vi forzado a aquel punto de vista del método científico-natural que subyace a la teoría del color Goetheana. Quien encuentra estas consideraciones correctas leerá esta teoría del color con ojos muy diferentes de lo que pueden los científicos naturales modernos. Tal persona verá que lo que tenemos aquí no es la hipótesis de Goethe enfrentándose a la de Newton, sino más bien a plantear aquí la pregunta: ¿Es la física teórica de hoy en día aceptable o no? Si no lo es, entonces tampoco lo es la luz que estos físicos arrojan sobre la teoría del color. Que el lector experimente en los siguientes capítulos cual es nuestro fundamento para la física, para entonces, desde este fundamento, ver la empresa de Goethe bajo la luz correcta.

XVI.- Goethe como pensador e investigador.

1.- Goethe y la Ciencia Natural Moderna

Si no fuera el deber de una persona afirmar la verdad sin reserva una vez que cree que ha llegado a conocerla, la siguiente exposición ciertamente no se habría escrito. No tengo ninguna duda sobre el juicio que los especialistas emitirán, dada la tendencia dominante de la ciencia natural actual. Se considerará como el intento diletante de alguien que trata de hablar en nombre de algo que ya ha sido juzgado hace tiempo por toda la gente con "criterio". Cuando me imagino el desdén de todos aquellos que se consideran los únicos cualificados hoy para hablar de cuestiones científico-naturales, debo admitir que no hay nada tentador, en cualquier sentido ordinario, en esta tarea. Pero no podía permitirme el desaliento ante estas anticipadas objeciones. Pues puedo plantearme yo mismo todas estas objeciones y saber por tanto con cuanta pobreza se mantienen en pie. No es difícil, ciertamente, pensar "científicamente" en el sentido de la ciencia natural moderna. No hace mucho, en realidad, experimentamos un interesante caso en cuestión. Eduard von Hartmann apareció con su *Filosofía del Inconsciente*. El dotado autor de este libro sería hoy el último en negar sus imperfecciones. Pero la dirección de pensamiento que encontramos allí es penetrante, llega hasta el fondo de las cosas. Provocó por tanto una honda impresión en todas aquellas mentes que tenían necesidad de un conocimiento más profundo. Pero iba en contra de los caminos de los científicos naturales que sentían su camino a lo largo de la superficie de las cosas. Todos ellos estaban en contra del libro. Después de que diversos ataques por su parte se hayan mostrado poco efectivos, apareció un libro de autor anónimo, *El Inconsciente desde el Punto de Partida del Darwinismo y la Teoría de la Evolución*[71], que presentó con la mayor agudeza crítica posible, todo lo que se podía decir contra la recién fundada filosofía, desde el punto de vista de la ciencia natural moderna. Este libro causó una convulsión. Los partidarios de la tendencia actual se quedaron satisfechos con él en muy alto grado. Reconocieron públicamente que el autor era uno de ellos y proclamaron como suyas sus opiniones. ¡Qué desilusión tuvieron que padecer! Cuando el autor realmente se reveló, era Eduard von Hartmann. Esto probó convincentemente una cosa, sin embargo: la ignorancia sobre los hallazgos de la ciencia natural, el diletantismo, no es la razón por la que es imposible a ciertas mentes, que están luchando por un conocimiento más profundo, unirse a aquella escuela de pensamiento que quiere establecerse hoy como la dominante. La razón, sin embargo, es su conocimiento de que esta escuela no está en el camino correcto. No es difícil para la filosofía hipotéticamente tomar el punto de partida de la visión actual de la naturaleza. En lo que hizo, Eduard con Hartman mostró esta irrefutabilidad a cualquiera que quisiera verla. Traigo esto como confirmación de mi afirmación anterior de que tampoco es difícil para mí plantearme a mí mismo las objeciones que alguien más pueda hacer contra lo que traigo.

Ciertamente, cualquiera que se tome en serio la reflexión filosófica sobre el ser esencial de las cosas es considerado hoy un diletante. Tener una visión del mundo es contemplado como una rareza idealista por nuestros contemporáneos de creencias "mecánicas", o incluso por aquellos de creencias "positivistas". Este punto de vista se hace comprensible, ciertamente, cuando uno ve la impotente ignorancia en la que estos pensadores positivistas se encuentran cuando se hacen oír sobre el asunto del "ser de la materia", de "los límites de nuestro conocimiento", de "la naturaleza del átomo", o de otras cosas similares. En relación con estos ejemplos, uno puede hacer verdaderos estudios del tratamiento diletante de decisivas cuestiones de la ciencia.

[71] Das Unbewusste vom Standpunkte des Darwinismus und der Deszendenztheorie. (1872)

Uno debe tener el coraje de admitir todo esto ante uno mismo con respecto a la ciencia natural de la actualidad, a pesar de los tremendos y extraordinarios logros que esta misma ciencia natural tiene que mostrar en el reino de la tecnología. Pues, estos logros no tienen nada que ver con nuestra necesidad real de conocimiento de la naturaleza. Hemos experimentado ciertamente –precisamente en aquellos contemporáneos a los que debemos invenciones cuya importancia para el futuro no podremos durante mucho tiempo siquiera empezar a imaginar- que ellos carecen de una necesidad científica más profunda. Es algo completamente diferente observar los procesos de la naturaleza para situar sus fuerzas al servicio de la tecnología, que buscar, con la ayuda de estos procesos, mirar más profundamente en el ser de la ciencia natural. La verdadera ciencia está presente sólo donde el espíritu humano busca satisfacer *sus* necesidades, sin ningún *propósito externo*.

La verdadera ciencia, en el sentido más elevado de la palabra, tiene que tratar sólo con objetos ideales; *sólo puede ser idealismo*. Pues, tiene su fundamento último en las necesidades que provienen del espíritu humano. La naturaleza despierta preguntas en nosotros, problemas que se afanan por una solución. Pero la naturaleza misma no puede proporcionar esta solución. A través de nuestra capacidad para el conocimiento, un mundo superior se confronta a la naturaleza; y este hecho crea demandas más elevadas. Para un ser que no poseyera esta naturaleza superior, estos problemas simplemente no surgirían. Estas cuestiones también pueden, por tanto, no recibir una respuesta de ninguna otra autoridad que precisamente esta naturaleza superior. Las cuestiones científicas son por tanto esencialmente un asunto con el que el espíritu humano ha de ponerse de acuerdo. No conducen al espíritu humano fuera de su elemento. El reino, sin embargo, en que el espíritu humano vive y teje como dentro de sí mismo fundamentalmente, es la idea, es el mundo de los pensamientos. Resolver cuestiones del pensamiento con respuestas del pensamiento es la actividad científica en el más elevado sentido de la palabra. Y todos los demás procedimientos científicos están allí, en último término, sólo para servir a este propósito más elevado. Tomen la observación científica, por ejemplo. Se supone que nos conduce al conocimiento de una ley de la naturaleza. La ley misma es puramente ideal. La necesidad de encontrar una legitimidad dominando detrás de los fenómenos ya surge del espíritu humano. Un ser no espiritual no tendría esta necesidad. ¡Ahora avancemos hacia la observación! ¿Qué queremos realmente lograr mediante ella? En respuesta a la pregunta creada en nuestro espíritu, ¿es algo que supuestamente se proporciona desde el exterior, mediante la observación sensoria, lo que pudiera ser la respuesta a aquella pregunta? Nunca. Pues ¿por qué deberíamos sentirnos más satisfechos con una segunda observación que con la primera? Si el espíritu humano estuviera completamente satisfecho con un objeto observado, entonces tendría que quedarse satisfecho inmediatamente con la primera observación. Pero la cuestión real no se refiere en absoluto a ninguna segunda observación, sino más bien al fundamento ideal de las observaciones. ¿Qué admite esta observación como una explicación ideal; cómo debo *pensarla* para que me parezca posible? Esas son las preguntas que nos surgen con respecto al mundo sensorio. Debo buscar, a partir de las profundidades de mi espíritu mismos, lo que me falta cuando me confronto con el mundo sensorial. Si no puedo crear para mí mismo la naturaleza superior por la que se esfuerza mi espíritu cuando se confronta con la naturaleza sensorial, entonces ningún poder en el mundo externo la creará para mí. Los resultados de la ciencia por tanto sólo pueden provenir del espíritu humano; así sólo pueden ser *ideas*. No se puede plantear ninguna objeción en contra de esta reflexión necesaria. El carácter ideal de toda ciencia, sin embargo, se establece de ese modo.

La ciencia natural moderna, en concordancia con su ser completo, no puede creer en el carácter ideal del conocimiento. Pues, no contempla la idea como aquello que es primordial, lo más original y creativo, sino como el *producto* final de procesos materiales. Pero al hacerlo, no es en absoluto consciente del hecho de que estos

procesos materiales pertenecen sólo al mundo observable, perceptible por los sentidos que, sin embargo, captado más profundamente, se disuelve completamente en la idea. El proceso bajo consideración se presenta a la observación, de la siguiente manera: percibimos los hechos con nuestros sentidos, hechos que siguen su curso según las leyes de la mecánica, después fenómenos de calor, de luz, de magnetismo, de electricidad y finalmente los procesos vitales, etc. En el más elevado nivel de la vida, encontramos que la vida se eleva hasta la formación de conceptos e ideas, cuyo portador, en realidad, es el cerebro humano. Encontramos nuestro propio "yo" surgiendo justo de tal esfera de pensamientos. El "Yo" parece ser el más elevado producto de un complicado proceso en que intervienen una larga serie de sucesos físicos, químicos y orgánicos. Pero si investigamos el mundo ideal que consiste en el contenido de ese "Yo", encontramos en ese mundo esencialmente *más* que meramente el producto final de ese proceso. Encontramos que las partes individuales de ese mundo están conectadas unas con otras de una manera completamente diferente de como lo están las partes de aquel proceso meramente observado. Cuando un pensamiento surge en nosotros, que requiere entonces un segundo pensamiento, encontramos que hay una conexión ideal entre estos dos objetos de una manera completamente distinta que si observo el color de una substancia, por ejemplo, como el resultado de un agente químico. Es por supuesto completamente obvio que las sucesivas etapas del proceso cerebral tienen su origen en el metabolismo orgánico, incluso aunque el proceso cerebral mismo sea el portador de esas configuraciones de pensamiento. Pero la razón en cuanto a por qué el segundo pensamiento *se sigue* del primero: esto *no* lo encuentro dentro de este metabolismo, pero sí lo encuentro dentro de la conexión de pensamiento lógica. Así, en el mundo de los pensamientos, allí domina, al lado de la *necesidad orgánica*, una necesidad *ideal superior*. Pero esta necesidad, que el espíritu humano encuentra dentro de su mundo de ideas, esta necesidad también busca en el resto del universo. Pues esta necesidad surge en nosotros, ciertamente, sólo por medio del hecho de que no solo *observamos*, sino que también *pensamos*. O, en otras palabras, las cosas ya no aparecen en una conexión meramente factual, sino como unidas por una necesidad interna ideal, si las captamos no sólo a través de la observación sino a través de los pensamientos.

En relación a esto, uno puede decir: ¿Qué hay de bueno en captar el mundo fenoménico en pensamientos, cuando las cosas de este mundo quizás, según su naturaleza, no permiten tal captación? Sólo alguien que no ha comprendido el núcleo de todo este asunto puede hacer tal pregunta. El mundo de los pensamientos se eleva dentro de nuestro ser interior; se confronta a los objetos observables por los sentidos, y entonces pregunta: ¿qué relación tiene el mundo que se me confronta ahí conmigo mismo? ¿Qué es respecto a mí? Estoy aquí con toda mi necesidad ideal, que planea por encima de todo lo transitorio; tengo dentro de mí el poder de explicarme a mí mismo. ¿Pero cómo explico lo que se me confronta?

Es aquí donde una importante pregunta que, por ejemplo, planteó repetidamente Friedrich Theodore Vischer y la declaró el punto crucial de toda reflexión filosófica, se nos responde: la pregunta en cuanto a la relación entre el espíritu humano y la naturaleza. ¿Qué clase de relación existe entre estas dos cosas, que a nosotros siempre se nos aparecen separadas una de otra? Si uno plantea esta pregunta *correctamente*, entonces su respuesta no es tan difícil como aparenta. ¿Qué significado entonces puede esta pregunta tener realmente? La pregunta no es en realidad planteada por algún ser que está por encima de la naturaleza y el espíritu humano, como una tercera entidad y que investiga esa relación desde este punto de partida, sino que es planteada por uno de los seres mismos, *por el espíritu humano*. Éste pregunta: ¿Qué relación existe entre yo y la naturaleza? Pero de nuevo eso no significa otra cosa que: ¿Cómo puedo ponerme en relación con la naturaleza que se me confronta? ¿Cómo puedo expresar esta relación en

consonancia con las necesidades que habitan en mí? Yo vivo en las *ideas*; ¿qué clase de idea corresponde a la naturaleza? ¿Cómo puedo expresar, como idea, aquello que *contemplo* como naturaleza? Es como si hubiéramos obstaculizado con frecuencia nuestro camino a una respuesta satisfactoria al plantear la pregunta erróneamente. Una pregunta correcta, no obstante, ya es media respuesta.

El espíritu humano busca por doquier ir más allá de la sucesión de hechos, según la mera observación se los proporciona, y penetrar hasta las *ideas de las cosas*. La ciencia, ciertamente, comienza en el lugar en que comienza el pensamiento. En los hallazgos de la ciencia reside, en forma de necesidad ideal, aquello que se aparece a los sentidos sólo como una sucesión de hechos. Estos hallazgos sólo parecen ser el producto final del proceso descrito arriba; la verdad es que son aquello que debemos contemplar, en el universo entero, como el fundamento de todo. Dónde aparecen entonces estos hallazgos para la observación es un asunto indiferente; pues, como hemos visto, su importancia no depende en realidad de eso. Despliegan la red de su necesidad ideal por todo el universo.

No importa dónde comencemos, si tenemos suficiente poder espiritual, nos encontraremos finalmente con la *idea*.

Por el hecho de que la física moderna fracasa completamente en reconocer esto, es conducida a una serie de errores. Quiero señalar sólo uno de tales errores aquí, como ejemplo.

Tomemos la definición de *inercia*, que en física se incluye habitualmente entre las "características generales de los cuerpos". Esta se defina usualmente de la siguiente manera: Sin una causa externa, ningún cuerpo puede alterar el estado de movimiento en que se encuentra. Esta definición da lugar a la imagen de que el concepto de un cuerpo, inerte en sí mismo, se abstrae del mundo de los fenómenos. Y John Stuart Mill, que en ningún lugar entra en la materia, pero que, por el bien de una teoría arbitraria, pone todo patas arriba, no dudaría un momento tampoco en explicar el asunto de esta manera. Pero esto es después de todo completamente incorrecto. El concepto de un cuerpo inerte surge únicamente a través de una construcción conceptual. Al designar como "cuerpo" lo que tiene extensión en el espacio, puedo imaginarme una clase de cuerpo cuyos cambios surgen de influencias externas, y una clase cuyos cambios ocurren a partir de su propio impulso. Si yo ahora encuentro algo en el mundo exterior que se corresponde con el concepto que me he formado de un "cuerpo que no puede cambiarse a sí mismo sin una influencia externa", entonces llamo a este cuerpo *inerte*, o sujeto a la ley de la inercia. Mis conceptos no están abstraídos del mundo sensorio, sino que están libremente construidos a partir de la idea, y con su ayuda encuentro correctamente mi camino en el mundo sensible. La definición anterior sólo podía tomar esta forma: Un cuerpo que a partir de sí mismo no puede alterar su estado de movimiento es llamado cuerpo inerte. Y cuando he reconocido un cuerpo de esta naturaleza, puedo entonces aplicarle todo lo que está relacionado con un cuerpo inerte.

2.- El "Fenómeno Arquetípico"

Si pudiéramos seguir la serie completa de procesos que suceden, con respecto a alguna percepción sensorial, desde las terminaciones nerviosas periféricas de los órganos sensoriales hasta el cerebro, en realidad no llegaríamos a ningún punto en que lo mecánico, químico y orgánico –resumiendo, los procesos espacio-temporales- acaben y aparezca *aquello* que realmente llamamos percepción sensorial; por ejemplo, la sensación de calor, de luz, de sonido, etc. Uno no puede encontrar un lugar en que el movimiento causal supuestamente cruce hasta su

efecto, la percepción. ¿Pero podemos entonces hablar de las dos cosas como estando en relación de causa y efecto?

Examinemos simplemente los hechos con bastante objetividad. Asumamos que aparece una particular sensación dentro de nuestra consciencia. Aparece al mismo tiempo *de tal forma* que nos dirige hacia algún que otro objeto del que surge. Cuando tengo la sensación "rojo", generalmente asocio con ella, en virtud del contenido de esta imagen mental, un determinado lugar, es decir, una localización en el espacio, o la superficie de una cosa, a la que adjudico lo que esta sensación expresa. Esto no es sólo lo que sucede donde, a través de una influencia externa, el órgano sensorial mismo responde en su manera característica, como cuando tengo una sensación de luz de un golpe en el ojo. Descartemos aquellos casos en los que las sensaciones nunca surgen con su definición habitual. Como excepciones, no pueden en realidad enseñarnos nada sobre la naturaleza de las cosas. Si tengo la sensación "rojo" junto con una determinada localización, entonces soy dirigido primero a algo en el mundo exterior como portador de esta sensación. Puedo muy bien preguntarme ahora qué procesos espacio-temporales están teniendo lugar en esta cosa mientras se me aparece como poseyendo el color rojo. Descubriré entonces que los procesos mecánicos, químicos, o cualesquiera otros, se ofrecen a menudo como una respuesta a mi pregunta. Puedo ir ahora más allá e investigar los procesos que han sucedido en el camino de aquel objeto hasta mi órgano sensorio para intervenir en mi sensación del color "rojo". Allí de nuevo, en realidad, no se me pueden presentar nada más que procesos de movimiento o corrientes eléctricas o cambios químicos como tales mediadores. El resultado para mí sería el mismo si pudiera investigar la mediación desde el órgano sensorial hasta el centro cerebral. *Lo que* interviene en todo este camino es la percepción "rojo" que estamos discutiendo. *Cómo* esta percepción se manifiesta en un objeto particular que está en el camino desde el estímulo hasta la percepción depende únicamente de la naturaleza de este objeto. La sensación está presente en todos los puntos, desde el estímulo hasta el cerebro, pero no como tal, no explícitamente, sino de una manera correspondiente a la naturaleza del objeto existente en cada punto.

De esto resulta una verdad, sin embargo, que está cualificada para arrojar luz sobre el fundamento teórico completo de la física y la fisiología. ¿Qué experimento a partir de la investigación de una cosa captada en un proceso que aparece en mi consciencia como sensación? Experimento nada más que la forma en que la cosa responde a la acción que emerge de la sensación, o, en otras palabras la manera en que una sensación *se expresa* en algún objeto del mundo espacio-temporal. Está lejos de la verdad considerar tal proceso espacio-temporal como la *causa*, como aquello que causa la sensación *en* mí; el punto de vista correcto es bastante diferente: el proceso espacio-temporal es el *efecto* de la sensación dentro de una cosa que tiene extensión en el espacio y el tiempo. Podría insertar todas las cosas que quisiera en el camino desde el estimulador hasta el órgano de percepción: sólo ocurrirá en cada uno de ellos aquello que puede ocurrir en él en virtud de su naturaleza. Pero es aún la *sensación*, por tanto, la que se expresa en todos estos procesos.

Uno debería por tanto considerar que las vibraciones longitudinales del aire en la actuación del sonido, o la hipotética oscilación del éter en la actuación de la luz, no son otra cosa que la forma en que las sensaciones en cuestión pueden aparecer en un medio que, en concordancia con su naturaleza, es capaz sólo de una rarificación y densificación o de un movimiento oscilatorio, como puede ser el caso. No puedo encontrar la sensación como tal en este mundo, *porque simplemente no puede estar allí*. Pero en esos procesos no se me da en absoluto lo que es objetivo sobre los procesos de la sensación, sino una forma de su manifestación.

Y ahora preguntémonos: ¿cuál es la naturaleza de esos procesos mediadores mismos? ¿Los investigamos entonces por cualquier otro medio que con la ayuda de nuestros sentidos? ¿Puedo en realidad investigar mis sentidos? ¿Me es la terminación nerviosa periférica, me son las circunvoluciones del cerebro dadas por otro medio que la percepción sensorial? Todo esto es subjetivo y objetivo al mismo tiempo, si esta distinción puede considerarse justificada. Ahora podemos comprender el asunto aún con mayor exactitud. Al seguir las percepciones desde su estímulo hasta el órgano de percepción, no estamos investigando otra cosa que la transición continua de una percepción a la siguiente. El "rojo" está presente ante nosotros como aquello por cuyo bien estamos emprendiendo toda esta investigación. Nos dirige a su estimulador. En este observamos otras sensaciones como conectadas con este "rojo". Estos son los procesos del movimiento. Estos últimos aparecen entonces como más procesos de movimiento entre el estimulador y el órgano sensorial, etc. Pero todo esto son asimismo sensaciones percibidas. Y no representan otra cosa que una metamorfosis de procesos que, en la medida en que entran en consideración para la observación sensoria, se desglosan completamente en percepciones.

El mundo percibido por tanto no es otra cosa que una suma total de percepciones metamorfoseadas.

Por conveniencia, tuvimos que utilizar una expresión que no puede ser llevada a una completa armonía con nuestras conclusiones actuales. Dijimos que cada *cosa* que está insertada en el espacio entre el estimulador y el órgano de percepción trae a la expresión una sensación de forma que está en consonancia con la naturaleza de esa cosa. Pero estrictamente hablando la cosa no es nada más que la suma total de aquellos procesos por los cuales aparece la cosa.

Ahora podría plantearse la objeción de que esta clase de conclusión elimina cualquier elemento perdurable en el proceso mundial actual, que nosotros, como Heráclito, estamos haciendo del flujo de las cosas, en lo que nada es permanente, el único principio del mundo. Detrás del fenómeno, debe haber una "cosa en sí misma"; detrás del mundo mutable debe haber una "materia perdurable". Pero investiguemos en realidad más exactamente cuál es realmente la cuestión con esta "materia perdurable", con esta "perdurabilidad en medio del cambio".

Cuando mi ojo se confronta con una superficie roja, la sensación "rojo" surge en mi consciencia. En relación con esta sensación, debemos ahora distinguir el comienzo, la duración y el final. A diferencia de la sensación transitoria ahora supuestamente hay ahí un proceso objetivo perdurable que como tal está en sí mismo objetivamente limitado en el tiempo, es decir, tiene comienzo, duración y fin. Este proceso, sin embargo, está sucediendo supuestamente en conexión con una materia que no tiene comienzo o fin, que es por tanto indestructible, eterna. Esta materia es supuestamente lo que realmente perdura dentro de los procesos mutables. Esta conclusión quizás tendría alguna justificación si el concepto de tiempo se hubiera aplicado correctamente a la sensación de la manera arriba mencionada. ¿Pero no debemos distinguir estrictamente entre el contenido de la sensación y la aparición de la sensación? En mi percepción, con toda seguridad, son una y la misma cosa. Pues, el contenido de la sensación debe después de todo estar presente en la percepción o de lo contrario la sensación no entraría en consideración para mí en absoluto. ¿Pero no se trata de completa indiferencia hacia este contenido, tomado puramente como tal, que entra ahora en mi consciencia en este momento particular y entonces, después de tantos segundos, se va de nuevo? Aquello que constituye el contenido de la sensación, esto es, aquello que por sí solo entra objetivamente en consideración, no depende en absoluto de eso. Pero ahora *eso* que es un asunto de completa indiferencia hacia el contenido de algo no puede,

después de todo, contemplarse como un factor determinante esencial para la existencia de ese algo.

Pero nuestra aplicación del concepto de tiempo tampoco es correcta para un proceso objetivo que tiene un comienzo y un final. Cuando surge una nueva característica en una determinada cosa, se mantiene durante un tiempo en diferentes estadios de desarrollo, y entonces desaparece de nuevo, ahí también debemos considerar el contenido de esta característica como lo que es esencial. Y lo que es esencial no tiene absolutamente nada que ver como tal con los conceptos de comienzo, duración y final. Por "esencial" nos referimos a aquello mediante lo cual una cosa realmente es precisamente lo que se presenta como lo que es en sí misma. Lo que importa no es el hecho de *que* algo surja en cierto momento en el tiempo, sino más bien *lo que* surge. La suma total de todos los rasgos expresados en este "que" conforma el contenido del mundo. Pero este "que" existe en los más múltiples rasgos, en las más diversas formas. Todas estas formas están en relación unas con otras; se determinan unas a otras recíprocamente. A través de esto, entran en una relación de separación de acuerdo con el *espacio* y el *tiempo*. Pero es sólo a una comprensión completamente errónea del concepto de tiempo al que debe su existencia el concepto de *materia*. Se cree que uno enrarecería el mundo en una semblanza sin ser, si no se imaginara, como subyacente a la mutable suma total de sucesos, algo que perdure en el tiempo, algo inmutable, que perdure mientras sus rasgos varían. Pero el tiempo no es, después de todo, un contenedor dentro del cual sucedan los cambios; no está allí *antes* de que las cosas existan, ni está *fuera* de ellas. El *tiempo* es la expresión sensorialmente perceptible de la situación de que los hechos, en su contenido, son mutuamente dependientes unos de otros secuencialmente. Imaginemos que nos las tenemos que ver con el compuesto de hechos perceptibles a1, b1, c1, d1 y e1. Otro compuesto a2, b2, c2, d2 y e2 depende con una necesidad interior del primer compuesto; Yo comprendo el contenido del segundo compuesto de hechos cuando lo derivo idealmente del primero. Ahora imaginemos que ambos compuestos hacen su aparición. Pues, lo que discutimos anteriormente es el ser esencial (*Wessen*) completamente no-temporal y no-espacial de estos compuestos. Si a2, b2, c2, d2 y e2 han de venir a la manifestación externa, entonces a1, b1, c1, d1 y e1 deben asimismo ser fenómenos externos, de tal forma, en realidad, que a2, b2, c2, d2 y e2 también aparezcan en su dependencia del primer compuesto. Esto significa que el fenómeno a1, b1, c1, d1 y e1 deben estar allí y hacer sitio para que el fenómeno a2, b2, c2, d2 y e2 aparezca. Vemos aquí que donde el *ser esencial* de algo viene a la *manifestación externa* (*Erscheinung*) aparece primero el tiempo. El tiempo pertenece al mundo fenoménico. No tiene aún nada que ver con el ser esencial mismo. Este ser esencial sólo puede ser captado idealmente. Sólo alguien que no puede, en su línea de pensamiento, remontarse desde el fenómeno al ser esencial, hará hipótesis sobre el tiempo como algo que precede a los hechos. Entonces, sin embargo, necesita una forma de existencia que perdure más allá de los cambios. Concibe que la materia indestructible es justo esa forma de existencia. Ha creado de ese modo para sí una cosa a la que el tiempo supuestamente no puede afectarle, algo que perdura en medio de todo cambio. Realmente, sin embargo, sólo ha mostrado su incapacidad de abrirse camino, desde el fenómeno temporal de los hechos, hasta su ser esencial, que no tiene nada que ver con el tiempo. ¿Puedo por tanto decir del ser esencial de un hecho que surge o se desvanece? Sólo puedo decir que el contenido de un hecho determina otro y que esta influencia determinante aparece entonces como una secuencia en el tiempo. El ser esencial de una cosa no puede destruirse; pues, está fuera de todo tiempo y en sí mismo determina el tiempo. Con esto, hemos arrojado luz al mismo tiempo sobre dos conceptos para los que aún se encuentra poca comprensión: sobre el *ser esencial* (*Wessen*) y sobre la *manifestación externa* (*Erscheinung*). Quienquiera que comprenda la materia correctamente no puede buscar pruebas de la

indestructibilidad del ser esencial de algo, porque la destrucción incluye dentro de sí el concepto temporal, que no tiene nada que ver con el ser esencial.

A la luz de estas discusiones, podemos decir: *La imagen sensorial del mundo es la suma total de contenidos perceptivos en continuo cambio sin una materia subyacente.*

Pero nuestras consideraciones también nos han mostrado algo más. Hemos visto que no podemos hablar de un carácter subjetivo de las percepciones. Cuando tenemos una percepción, podemos seguir los procesos desde el estimulador hasta nuestro órgano central: en ningún lugar se encuentra un punto en que pueda demostrarse el salto de la objetividad de lo no percibido a la subjetividad de la percepción. Esto refuta el carácter subjetivo del mundo de la percepción. El mundo de la percepción está ahí como un contenido fundamentado sobre sí mismo, que, por el momento, aún no tiene nada que ver con el sujeto y el objeto.

Nuestra discusión, por supuesto, se aplica sólo a aquel concepto de materia sobre el que la física basa sus observaciones y que identifica con el antiguo e igualmente incorrecto concepto-substancia de la metafísica. La materia, como el elemento verdaderamente real que subyace a los fenómenos, es una cosa; la materia, como fenómeno, como manifestación externa, es otra cosa. Nuestra exposición se aplica únicamente al primer concepto. No toca el segundo concepto. Pues si yo llamo a lo que llena el espacio "materia", eso es simplemente una palabra para un fenómeno al que no se le atribuye ninguna realidad superior que a otro fenómeno. Sólo debo mantener siempre en la mente este carácter de la materia.

El mundo de lo que se nos presenta como percepciones –es decir, extensión, movimiento, estado de reposo, fuerza, luz, calor, color, sonido, electricidad, etc.- este es el objeto de toda ciencia.

Si ahora la imagen del mundo percibido fuera de tal naturaleza que, en la forma en que surge ante nosotros para nuestros sentidos, pudiera expresarse en consonancia con su naturaleza, con claridad; o en otras palabras, si todo lo que surge en la manifestación externa fuera una imagen completa, ininterrumpida del ser interior de las cosas, entonces la ciencia sería lo más necesario en el mundo. Pues, la tarea del conocimiento ya se cumpliría completa y totalmente en la percepción. Ciertamente, no seríamos entonces capaces de diferenciar en absoluto entre el ser esencial y la manifestación externa. Los dos coincidirían completamente y serían idénticos.

Esto, sin embargo, no es el caso. Imaginemos que el elemento A, contenido en el mundo factual, está en una determinada relación con el elemento B. Ambos elementos, según nuestras exposiciones, no son otra cosa que fenómenos. Su relación también viene a la manifestación como un fenómeno. Llamemos a este fenómeno C. Lo que podemos ahora determinar dentro del mundo factual es la relación de A, B y C. Pero ahora, además de A, B y C, existen también infinidad de tales elementos en el mundo perceptible. Tomemos un cuarto elemento, D; entra, e inmediatamente se presenta en una forma modificada. En vez de A, en conjunción con B, resultando en C, un fenómeno esencialmente distinto, E, surgirá de la entrada de D.

Ese es el punto importante. Cuando nos confrontamos a un fenómeno, lo vemos determinado por muchos factores. Debemos buscar todas las interrelaciones si queremos comprender el fenómeno. Pero estas relaciones difieren unas de otras; algunas son más íntimas, otras más distantes. El hecho de que un fenómeno E se me confronte se debe a otro fenómeno que está más íntima o más distantemente relacionado. Algunos son absolutamente necesarios si ha de surgir tal fenómeno;

otros fenómenos, mediante su ausencia, no evitarían que tal fenómeno surgiera, pero provocarían que surgiera precisamente de *esta* o de *aquella* manera. Vemos en esto que debemos diferenciar entre factores determinantes necesarios y coincidentales de un fenómeno. Los fenómenos que surgen de tal forma que sólo los provocan los factores determinantes necesarios pueden llamarse *primarios*, y los demás *derivativos*. Cuando, a partir de sus factores determinantes, comprendemos el fenómeno primario, podemos entonces también comprender los derivativos añadiendo nuevos factores determinantes.

Aquí la tarea de la ciencia se hace clara para nosotros. Ha de penetrar lo suficientemente lejos a través del mundo fenoménico para buscar los fenómenos que dependen sólo de factores determinantes necesarios. Y la expresión verbal-conceptual para tales relaciones necesarias es *leyes de la naturaleza*.

Cuando una persona se confronta a una esfera de fenómenos, entonces, tan pronto como ha ido más allá de la mera descripción y registro de los mismos, debe por tanto primero de todo establecer aquellos elementos que se determinan unos a otros necesariamente, para ver cómo modifican a aquellos fenómenos primarios.

Esta es la relación de la ciencia con el mundo fenoménico: dentro de este último, los fenómenos surgen absolutamente como derivativos y por tanto incomprensibles desde el mismo principio; en la ciencia, el fenómeno arquetípico surge en primer plano con los derivativos siguiéndole, a través de lo cual la conexión completa se hace comprensible. El sistema de la ciencia se diferencia del sistema de la naturaleza por el hecho de que en el sistema de la ciencia las interrelaciones de los fenómenos se establecen por el intelecto y se hacen comprensibles de ese modo. La ciencia nunca tiene que aportar algo en adición al mundo fenoménico, sino que más bien sólo tiene que revelar las interrelaciones ocultas de este mundo. Todo uso del intelecto debe limitarse sólo a este último trabajo. Al recurrir a algo que no se manifiesta para explicar los fenómenos, el intelecto y cualquier actividad científica están excediéndose en sus poderes.

Sólo alguien que ve la absoluta corrección de nuestros hallazgos puede comprender la teoría del color de Goethe. Cualquier reflexión sobre lo que podría ser una percepción como la luz o el color, además de la entidad según la cual se manifiesta, era algo completamente extraño a la naturaleza de Goethe. Pues él sabía cuáles eran los poderes del pensamiento intelectual. La luz le era dada como una sensación. Cuando él quería entonces explicar la relación entre la luz y el color, no podía hacerlo a través de la especulación, sino sólo a través de un *fenómeno arquetípico*, buscando el factor determinante necesario que debe unirse a la luz para que surja el color. Newton también vio el color surgir en relación con la luz, pero él entonces sólo pensó especulativamente sobre cómo el color surge de la luz. Residía en su forma de pensamiento especulativo hacerlo así; pero no en la forma de pensamiento de Goethe, que era objetiva y se comprendía a sí misma correctamente. Por tanto, la asunción de Newton de que la "luz está compuesta de luces coloreadas" tuvo que parecerle a Goethe el resultado de una especulación ilegítima. Se consideró justificado sólo al expresar algo sobre la relación entre la luz y el color cuando algún factor determinante se une, y no al expresar algo sobre la luz misma aportando un concepto especulativo. De ahí su afirmación: "La luz es el ser más simple, indivisible y homogéneo que conocemos. No es un compuesto." Cualquier afirmación sobre la composición de la luz es, ciertamente, una afirmación del intelecto sobre un fenómeno. Los poderes del intelecto, sin embargo, se extienden sólo a afirmaciones sobre la *relación* de los fenómenos.

Esto revela la profunda razón por la que Goethe, al mirar a través del prisma, no pudo aceptar la teoría de Newton. El prisma tendría que haber sido el *primer factor determinante* para el surgimiento del color. Pero otro factor determinante, la

presencia de algo oscuro, demostró ser más primario para su surgimiento; el prisma demostró ser sólo el segundo factor determinante.

Con esta exposición, creo haber eliminado cualquier obstáculo que pueda haber en el camino de los lectores de la teoría del color de Goethe.

Si esta diferencia entre las dos teorías del color no se hubiera buscado siempre en dos formas de explicación mutuamente contradictorias, de tal forma que uno entonces simplemente quisiera examinarlas para ver su validez, entonces el valor de la teoría de Goethe del color, en toda su gran importancia científica, hubiera sido reconocido hace mucho tiempo. Sólo alguien que esté lleno de tales imágenes mentales fundamentalmente erróneas –como la de que, a través del pensamiento intelectual, uno debe remontarse de las percepciones a la causa de las percepciones- puede aún plantear la cuestión de la manera en que la física actual lo hace. Pero alguien que ha llegado a tener claro el hecho de que explicar los fenómenos no es otra cosa que *observarlos* en una relación establecida por el intelecto, debe aceptar la teoría Goetheana del color *en principio*. Pues es el resultado de una manera correcta de mirar la relación de nuestro pensamiento con la naturaleza. Newton no tenía esta forma de mirar las cosas. Por supuesto, no se me ocurriría querer defender cada detalle de la teoría Goetheana del color. Es sólo el *principio* que quiero mantener. Pero tampoco puede ser mi tarea aquí derivar de su principio los fenómenos de la teoría del color que eran aún desconocidos en su día. Si alguna vez tuviera la fortuna de tener el tiempo y los medios de escribir una teoría del color en el sentido Goetheano, que esté enteramente al alto nivel de los modernos logros de la ciencia natural, esa sería la única forma de cumplir tal tarea. Consideraría que esa sería una de mis mejores tareas vitales. Esta introducción sólo podía extenderse a la validación científicamente estricta de la *forma de pensamiento* de Goethe en su teoría del color. En lo que sigue, aún se ha de arrojar luz sobre la estructura interna de esta teoría.

3.- El Sistema de la Ciencia Natural

Podría fácilmente parecer como si, en nuestras investigaciones que atribuyen al pensamiento sólo un poder cuya meta es conectar percepciones, nosotros mismos estuviéramos ahora poniendo en duda la importancia independiente de los conceptos y las ideas que apoyábamos tan enérgicamente al principio.

Sólo una interpretación inadecuada de esta investigación puede conducir a esta opinión.

¿Qué logra el pensamiento cuando lleva a cabo la conexión de las percepciones?

Miremos dos percepciones A y B. Al principio nos son dadas como entidades sin conceptos. No puedo, por medio de ninguna reflexión conceptual, transformar en algo más las cualidades dadas a mi percepción sensorial. Tampoco puedo encontrar ninguna cualidad del pensamiento mediante la cual pueda construir lo que me es dado en la realidad sensorial si careciera de la percepción. Nunca podré crear una imagen mental de la cualidad "rojo" para alguien ciego al color rojo, incluso aunque lo parafrasee conceptualmente para él por cualquier medio concebible. *La percepción sensorial por tanto tiene algo que nunca entra en el concepto, que debe ser percibido si ha de convertirse en objeto de nuestro conocimiento*. ¿Qué clase de papel juega por tanto el concepto, que relacionamos con una u otra percepción sensorial? El concepto obviamente debe traer a la percepción un elemento completamente independiente, algo nuevo, que no pertenece a la percepción sensible, pero que no entra en la percepción sensorial.

Pero es ahora cierto, que este nuevo "algo" que el concepto trae a la percepción sensorial es aquello que primero expresa lo que puede satisfacer nuestra necesidad de explicación. Somos primero capaces de comprender un elemento en el mundo sensorial cuando tenemos un concepto de él. Siempre podemos simplemente apuntar a lo que la realidad sensorial perceptible nos ofrece, y cualquiera que tenga la posibilidad de percibir precisamente este elemento al que nos estamos refiriendo sabe de qué se trata. A través del concepto, somos capaces de decir algo sobre el mundo sensorial que no puede percibirse.

A partir de esto, sin embargo, lo siguiente se hace inmediatamente claro. Si el ser esencial de la percepción sensorial consistiera sólo en sus cualidades sensoriales perceptibles, entonces algo completamente nuevo, en la forma del concepto, no podría unirse. La percepción sensorial por tanto no es una totalidad en absoluto, sino más bien sólo un lado de una totalidad. Y es ese lado, en realidad, el que puede meramente mirarse. A través del concepto se nos hace claro primero lo que estamos mirando.

Lo que desarrollamos *metodológicamente* en el capítulo anterior puede ahora expresarse en términos del significado de su *contenido*. A través de nuestra comprensión conceptual de algo dado en el mundo sensorial, el "qué" de aquello que es dado a nuestra visión viene a la manifestación. No podemos expresar el contenido de lo que miramos, porque este contenido consiste sólo en el "cómo" de lo que estamos mirando, es decir, la *forma* de su manifestación. Así, en el *concepto*, encontramos el "qué", el otro contenido de lo que es dado en el mundo sensorial en una forma observada.

El mundo obtiene su pleno contenido, por tanto, en el concepto. Pero ahora hemos descubierto que el concepto nos señala más allá del fenómeno individual a la interrelación de las cosas. Así aquello que aparece en el mundo sensorial como separado, aislado, se presenta al concepto como un todo *unificado*. Y así nuestra metodología científico-natural da lugar a una *ciencia natural monista* como su meta final; pero no es un monismo abstracto que ya presupone la unidad y después a la fuerza incluye en él los hechos individuales de la existencia *concreta*, sino que es un monismo concreto que, pieza a pieza, muestra que la aparente multiplicidad de existencia sensorial demuestra en último término ser sólo una unidad ideal. La multiplicidad es sólo una forma en la que el contenido unificado del mundo se expresa. Los sentidos, que no están en posición de captar este contenido unificado, se aferran a la multiplicidad; han nacido pluralistas. El pensamiento, sin embargo, supera la multiplicidad y así, a través de un largo trabajo, regresa al principio mundial unificado.

La manera, ahora, *en que* el concepto (la idea) se expresa dentro del mundo sensible constituye la diferencia entre los reinos de la naturaleza. Si una entidad real sensorial perceptible alcanza sólo una clase de existencia en la que permanece totalmente fuera del concepto y está gobernada sólo en sus transformaciones por el concepto como por una *ley*, entonces podemos llamar a esta entidad inorgánica. Todo lo que sucede con una entidad tal ha de ser rastreado hasta las influencias de otra entidad; y cómo actúan las dos la una sobre otra puede explicarse por una ley que permanece fuera de ellas. En esta esfera estamos tratando con fenómenos y leyes que, si son primarias, pueden llamarse *fenómenos arquetípicos*. En este caso, por tanto, el elemento conceptual que ha de percibirse permanece fuera de una multiplicidad percibida.

Pero una unidad perceptible sensorial en sí misma, puede señalar más allá de sí misma; puede compelernos, si queremos comprenderla, a seguir más factores determinantes que aquellos perceptibles para nosotros. Entonces, lo que es conceptualmente comprensible aparece como una unidad sensorial perceptible. Los

dos, el concepto y la percepción, no son, ciertamente, idénticos, pero el concepto no aparece *fuera* de la multiplicidad sensorial como una ley, sino más bien *dentro* de la multiplicidad como un principio. El concepto subyace a la multiplicidad como algo que lo impregna, como algo que ya no es sensorialmente perceptible, como algo que llamamos *typus*. La ciencia natural *orgánica* tiene que ver con esto.

Pero aquí tampoco aparece aún el concepto en la forma particular como concepto, sino aún sólo como *typus*. Donde aparece ahora el concepto, no meramente como un *typus*, como un principio impregnador, sino más bien en su propia forma conceptual, aparece como *consciencia*, ahí, ahí finalmente viene a la manifestación aquello que está presente en los estadios más bajos solo en esencia. Allí el concepto se convierte en percepción. Nos las tenemos que ver con el ser humano auto-consciente.

La *ley natural*, el *typus*, y el *concepto* son las tres formas en las que el elemento ideal se expresa. La ley natural es abstracta, permaneciendo por encima de la multiplicidad sensorial; gobierna la naturaleza inorgánica. Aquí la idea y la realidad se separan la una de la otra completamente. El *typus* ya une las dos en una entidad. Lo espiritual se convierte en una entidad activa, pero no actúa aún como tal; no está allí como tal, sino más bien, si quiere verse en consonancia con su existencia, debe ser *mirada* como algo sensorialmente perceptible. Esta es la situación en el reino de la naturaleza orgánica. El concepto está presente de una manera perceptible. En la consciencia humana, es el concepto mismo el que es perceptible. Lo observado y la idea coinciden. Es precisamente el elemento ideal el que es observado. Por tanto, en este nivel, los núcleos ideales de existencia de los niveles inferiores de la naturaleza pueden también venir a la manifestación. Con la consciencia humana se da la posibilidad de que lo que, en los niveles inferiores de existencia, simplemente es, pero no se manifiesta, ahora también se convierte en realidad manifiesta.

4.- El sistema de la Teoría del Color

Goethe trabajaba en un tiempo en que los espíritus humanos estaban repletos de una poderosa aspiración por un conocimiento absoluto que encontraría su satisfacción dentro de sí mismo. La actividad de conocimiento del hombre se atrevió una vez más, con sagrado fervor, a investigar todos los medios de conocimiento para acercarse a una solución a las más elevadas preguntas. El período de teosofía oriental, el período de Platón y Aristóteles, y después el período de Descartes y Spinoza son los representantes, en épocas anteriores de la historia del mundo, de una profundización interior similar. No se puede pensar en Goethe sin Kant, Fichte, Schelling y Hegel. Si estos pensadores poseyeron por encima de todo una visión de las profundidades y ojos para lo más elevado, su miraba reposaba sobre las cosas de la realidad inmediata. Pero en su mirada subyace algo de esa profundidad misma. Goethe ejercitó esta visión al mirar la naturaleza. El espíritu de aquel tiempo está vertido como un fluido sobre su contemplación de la naturaleza. De ahí su poder, que, al contemplar los detalles, siempre mantiene los grandes rasgos. La ciencia de Goethe siempre va tras lo que es central.

Podemos ver esto en la teoría del color de Goethe más que en cualquier otro sitio. Ella sola, además de sus intentos en relación con la metamorfosis de la planta, fue desarrollada hasta un todo completo. ¡Y qué sistema tan estrictamente completo representa, como demanda la naturaleza de la cosa misma!

Consideremos ahora este edificio de acuerdo con su estructura interna.

Para que algo fundado en el ser de la naturaleza pueda venir a la manifestación, el prerrequisito necesario es que una oportunidad causal, un órgano, en el que este

algo pueda presentarse, esté presente. Las eternas y férreas leyes del mundo natural, en realidad, dominarían incluso aunque nunca se presentaran dentro de un espíritu humano, pero su manifestación como tal entonces no sería posible. Estarían entonces presente meramente en esencia y no en manifestación. Este también sería el caso con el mundo de la luz y el color si ningún ojo perceptor se confrontara a ellos. No puede determinarse el origen del color, en su ser esencial, en el ojo, a la manera de Schopenhauer; pero para que la posibilidad del color se manifieste debe definitivamente mostrarse como que reside dentro del ojo. El color no es condicional sobre el ojo, pero el ojo es la causa de su manifestación.

Aquí es donde la teoría del color debe por tanto arrancar. Debe investigar el ojo, debe revelar su naturaleza. Por esto Goethe sitúa la teoría *fisiológica* del color en el comienzo. Pero incluso ahí su concepción es esencialmente diferente de lo que alguien usualmente entiende por óptica. No quiere explicar las funciones del ojo mediante su estructura, sino que quiere observar el ojo bajo diversas condiciones para llegar a un conocimiento de sus capacidades y habilidades. Aquí también su procedimiento es esencialmente un procedimiento de *observación*. ¿Qué sucede cuando la luz y la oscuridad actúan sobre el ojo; qué sucede cuando imágenes definidas entran en relación con él, etc.? No pregunta, en principio, qué procesos ocurren dentro del ojo cuando alguna que otra percepción surge, sino que busca descubrir lo que puede surgir a través del ojo en el acto *viviente* de ver. Para sus propósitos, eso es comenzar con la única pregunta importante. Aquella otra pregunta no pertenece, estrictamente hablando, al reino de la teoría fisiológica del color, sino más bien a la ciencia del organismo humano, es decir, a la fisiología general. Goethe tiene que tratar con el ojo sólo en la medida en que este ve, y no con la explicación de la visión que proviene de las percepciones que podamos tener del ojo muerto.

A partir de ahí, él avanza entonces hasta los procesos objetivos que producen los fenómenos del color. Y aquí es importante tener en cuenta que Goethe, con estos procesos objetivos, no está pensando de ningún modo en procesos hipotéticos de materia o de movimiento que ya no son perceptibles, sino que se queda absolutamente dentro el mundo perceptible. Su *teoría física del color*, que constituye la segunda parte, busca las condiciones que son independientes del ojo y que están conectadas con el surgimiento de los colores. Pero estas condiciones son siempre percepciones aún. Aquí, con la ayuda del prisma, las lentes, etc., investiga cómo surge el color en relación con la luz. Pero por ahora, no va más allá de examinar el color como tal en su desarrollo y observar cómo, en sí mismo, separado de los objetos, surge.

Sólo en un capítulo separado sobre *la teoría química del color* avanza a los colores que están fijos, que están relacionados con objetos. Si, en la teoría *fisiológica* del color, la cuestión a responder es cómo pueden venir a la manifestación los colores, y, en la teoría *física* del color, la pregunta es cómo surgen los colores bajo condiciones externas, Goethe aquí responde al problema de cómo el mundo corpóreo se manifiesta como *coloreado*.

De esta manera, Goethe avanza desde la contemplación del color como un atributo del mundo fenoménico hasta este mundo mismo manifestando ese atributo. No se detiene aquí, sino que continúa finalmente hasta contemplar la más elevada relación del mundo corpóreo coloreado con el alma humana en aquel capítulo sobre *"El Efecto sensible-perceptible y Moral del Color"* (*"Sinnlichsittliche Wirkung der Farbe"*).

Este es el sendero estricto, completo, de una ciencia: desde el sujeto como factor determinante, de vuelta de nuevo hasta el sujeto como el ser que se satisface en y con este mundo.

Quién no reconocerá aquí de nuevo el impulso del tiempo –de sujeto a objeto y de vuelta de nuevo al sujeto- que condujo a Hegel a la arquitectura de su completo sistema.

En este sentido pues, el *Esbozo de una Teoría del Color*[72] aparece como la verdadera y principal obra óptica de Goethe. Los dos ensayos, *Contribuciones a la óptica*[73] y *Los elementos de la Teoría del Color*[74] deben considerarse como estudios preliminares. *La Exposición de la Teoría de Newton*[75] es sólo una polémica adición a su trabajo.

5.- El concepto Goetheano del Espacio

Ya que una comprensión completa del trabajo de Goethe en la física, es posible sólo para alguien que tenga una visión del espacio enteramente consonante con la suya, describamos aquí esta visión. Cualquiera que quiera llegar a esta visión debe haber adquirido hasta ahora, a partir de nuestras consideraciones, las siguientes convicciones: 1. Las cosas que se nos confrontan en la experiencia como separadas tienen una relación interna unas con otras. En realidad, se mantienen unidas por un vínculo unificado. Hay un principio común que vive en todas ellas. 2. Cuando nuestro espíritu se aproxima a las cosas y se esfuerza en abarcar lo que está separado con un vínculo espiritual, entonces la unidad conceptual que nuestro espíritu establece no está fuera de los objetos, sino más bien se extrae del ser interior de la naturaleza misma. El conocimiento humano no es un proceso que tenga lugar fuera de las cosas, ni un proceso que surja de la mera arbitrariedad subjetiva, sino que lo que surge en nuestro espíritu como una ley de la naturaleza, lo que se expresa a sí mismo en nuestra alma, es el latido del universo mismo.

Para nuestros propósitos, tomemos en consideración la más externa de todas las relaciones que nuestro espíritu puede establecer entre los objetos de la experiencia. Consideremos el caso más simple en el que la experiencia nos emplaza a una experiencia espiritual. Asumamos que nos son dados dos elementos simples del mundo fenoménico. Para no complicar nuestra investigación tomemos algo lo más simple posible, dos puntos luminosos, por ejemplo. Descartemos completamente el hecho de que en cada uno de estos puntos luminosos mismos quizás tengamos ante nosotros algo que es ya inmensamente complicado, que plantea a nuestro espíritu una tarea. Descartemos también la cualidad de los elementos concretos del mundo sensible que tenemos ante nosotros, y tomemos en consideración pura y simplemente el hecho de que tenemos ante nosotros dos elementos separados, es decir, dos elementos que se aparecen a los sentidos como separados. Dos factores, cada uno de los cuales es capaz de causar una impresión sobre nuestros sentidos, eso es todo lo que presuponemos. Asumamos además que la existencia de uno de estos factores no excluye la existencia del otro. *Un* órgano de percepción puede percibirlos a ambos.

Si asumimos que la existencia de uno de los elementos, de alguna manera depende de la del otro, estamos entonces enfrentándonos a un problema diferente al actual. Si la existencia de B es de tal naturaleza que excluye la existencia de A y además, en su ser, depende de ella, entonces A y B deben estar en una *relación temporal*. Pues la dependencia de B sobre A requiere –si uno se imagina al mismo tiempo que la existencia de B excluye la de A- que A precede a B. Pero eso es un asunto distinto.

---

[72] Entwurf einer Farbenlehre.
[73] Beiträge zur Optik.
[74] Elemente der Farbenlehre.
[75] Enthüllungen der Theorie Newtons.

Para nuestros propósitos, no asumiremos ninguna relación de esa índole. Nuestra suposición es que las cosas con las que estamos tratando no son mutuamente excluyentes en su existencia, sino que son más bien entidades coexistentes. Cuando desdeñamos cualquier relación que exijan sus naturalezas internas, entonces queda sólo el hecho de que existe una relación entre las dos cualidades separadas, que puedo ir de la una a la otra. Me puedo mover de uno de los elementos de la experiencia al segundo. Nadie puede tener ninguna duda sobre qué clase de relación es la que establezco entre las cosas cuando descarto su carácter y naturaleza mismos. Quien se pregunte a sí mismo qué transición puede encontrarse de una cosa a la otra, si la cosa misma es indiferente, debe dar la respuesta siguiente: el espacio. Cualquier otra conexión debe basarse en el carácter cualitativo de aquello que aparece como separado en la existencia del mundo. Únicamente el espacio no toma absolutamente nada más en consideración excepto el hecho de que las cosas están ciertamente *separadas*. Cuando pienso que A está por encima y B por debajo, me es completamente indiferente lo que son A y B. No les adjudico ninguna otra imagen mental que la de que son, ciertamente, factores separados en el mundo que capto con mis sentidos.

Lo que nuestro espíritu quiere hacer cuando se enfrenta a la experiencia es esto: quiere superar la separatividad; quiere demostrar que, dentro de la cosa particular, ha de verse el poder del todo. En su visión espacial, el espíritu humano no quiere superar otra cosa que la separatividad como tal. Quiere establecer la *relación más general de todas*. Lo que afirma la forma espacial de mirar las cosas es que A y B no son cada una un mundo en sí mismas, sino que pertenecen a algo común. Eso es lo que significa *estar una al lado de la otra* (*Nebeneinander*). Si cada cosa fuera una entidad en sí misma no habría *estar una al lado de la otra*. No podría establecer ninguna relación entre una entidad y otra.

Investiguemos ahora qué más se sigue de establecer una relación exterior entre dos entidades separadas. Con este tipo de relación puedo pensar en dos elementos sólo de una manera. Pienso en A como al lado de B. Puedo ahora hacer lo mismo con otros dos elementos del mundo sensible, C y D. De ese modo he determinado una relación concreta entre A y B, y la misma relación entre C y D. Descartemos completamente ahora los elementos A, B, C y D y relacionemos sólo las dos relaciones concretas entre ellas. Está claro que puedo relacionarlas, como dos entidades particulares, la una con la otra exactamente de la misma manera que lo hice con A y B. Lo que estoy aquí relacionando son relaciones concretas. Puedo llamarlas a y b. Si ahora voy un paso más allá, puedo relacionar de nuevo a y b. Pero ahora ya he perdido toda particularidad. Cuando miro a a, ya no encuentro ningún A y B particulares que estén relacionados el uno con el otro; y lo mismo cuando miro a a y a b. En ambos, no encuentro nada excepto que se estableció una relación. Pero esta conclusión es exactamente la misma para a y para b. Lo que me hizo posible mantener a y b aparte fue el hecho de que señalaban a A, B, C y D. Si aparto los elementos restantes de particularidad y entonces relaciono sólo a y b, es decir, relaciono sólo el hecho de que se establecieron relaciones (no el hecho de que algo específico estaba relacionado), entonces he llegado de nuevo de una manera bastante general a la relación espacial de la que partí. No puedo ir más allá. He logrado lo que estaba tratando de alcanzar antes; el *espacio* mismo está ante mi alma.

Aquí reside el secreto de las tres dimensiones. En la primera dimensión relaciono dos elementos fenoménicos concretos del mundo sensible entre ellos; en la segunda dimensión relaciono estas relaciones espaciales entre ellas. He establecido una relación entre relaciones. He prescindido de los fenómenos concretos; me quedan las relaciones concretas. Ahora relaciono estas espacialmente unas con otras. Esto significa que prescindo completamente del hecho de que estas son

relaciones concretas; entonces, sin embargo, debo encontrar de nuevo en la segunda relación *exactamente lo mismo* que encontré en la primera. Establezco relaciones entre entidades similares. Ahora la posibilidad de relacionar cesa, porque la diferencia cesa.

Lo que antes tomé como punto de vista para mis consideraciones –la relación completamente externa- la he alcanzado ahora de nuevo como una imagen sensorial; a partir de mi consideración espacial, después de que he llevado a cabo la operación tres veces, he llegado al espacio, esto es, a mi punto de partida.

Por tanto el espacio sólo puede tener tres dimensiones. La empresa que hemos asumido aquí con respecto a la imagen mental del espacio es realmente un caso específico del método que siempre empleamos cuando nos enfrentamos a las cosas en la observación. Contemplamos los objetos concretos desde un punto de vista general. A través de esto, obtenemos conceptos de los particulares; entonces contemplamos estos conceptos de nuevo desde el mismo punto de vista, de modo que lo que tenemos entonces ante nosotros ya no son sólo los conceptos de los conceptos; si unimos estos también, entonces se fusionan en esa unidad ideal que ya no puede ser llevada bajo un punto de vista con otra cosa que consigo misma. Pongamos un ejemplo específico, me encuentro con dos personas, A y B. Las miro desde el punto de vista de la amistad. En este caso llegaré a un concepto bastante específico, a, de la amistad entre las dos personas. Ahora miro a otras dos personas, C y D, desde el mismo punto de vista. Llego a otro concepto, b, de su amistad. Ahora puedo ir más allá y relacionar estos dos conceptos de amistad el uno con el otro. Lo que me queda, cuando descarto el elemento concreto que he obtenido, es el *concepto de amistad en general*. Pero puedo llegar a esto de una manera incluso más real, cuando miro a otras dos personas, E y F, desde el mismo punto de vista, y asimismo a dos personas G y H. En esto, como en otros innumerables casos, puedo obtener el concepto de *amistad en general*. Pero todos estos conceptos, en su esencia natural, son idénticos entre ellos; y cuando los miro desde el mismo punto de vista, entonces resulta que he encontrado una unidad. He regresado de nuevo a mi punto de partida.

El *espacio*, por tanto, es una visión sobre las cosas, una manera en que nuestro espíritu las reúne en una unidad. Las tres dimensiones se relacionan entre ellas por tanto de la siguiente manera. La primera dimensión establece una relación entre dos percepciones sensoriales. Es por tanto una *imagen mental concreta*. La segunda dimensión relaciona dos imágenes mentales concretas entre ellas y pasa así a la región de la *abstracción*. La tercera dimensión, finalmente, establece además sólo la *unidad* ideal entre las abstracciones. Es por tanto completamente incorrecto tomar las tres dimensiones espaciales como si tuvieran la misma importancia. La naturaleza de la primera dimensión depende, por supuesto, de los elementos percibidos. Pero entonces las otras dos tienen un significado bastante definido y diferente que la de la primera. Kant estaba bastante equivocado en su suposición cuando concibió el espacio como el todo (*totum*), en vez de como una entidad conceptualmente determinable en sí misma.

Hasta ahora hemos hablado del espacio como una relación, una conexión. Pero ahora surge la cuestión: ¿Sólo hay entonces esta relación de "estar uno al lado del otro"? ¿O hay una determinación espacial absoluta para cada cosa? Esta última pregunta por supuesto no se toca en absoluto en nuestras explicaciones anteriores. Pero consideremos si hay, ciertamente, tal relación espacial, algún "allí" bastante específico. ¿Qué estoy realmente indicando cuando hablo de un "allí"? Nada más, en realidad, que me estoy refiriendo a un objeto que está en una proximidad inmediata al objeto real bajo consideración. "Allí" significa en la proximidad de algún objeto indicado por mí. Con esto, sin embargo, la indicación espacial absoluta es devuelta a una *relación espacial*. Nuestra investigación se anula.

Planteemos ahora la cuestión con bastante definición: Según las investigaciones precedentes ¿qué es el espacio?. Nada más que una necesidad, que reside dentro de las cosas, de superar su separatividad de una manera totalmente externa y sin entrar en su naturaleza, y de unirlas en una unidad, incluso aunque sea de naturaleza exterior. El espacio es por tanto una forma de captar el mundo como una unidad. *El espacio es una idea*. No una observación (*Anschauung*), como creía Kant.

6.- Goethe, Newton y los Físicos

Goethe comenzó a considerar el ser de los colores esencialmente a partir de su interés en el arte. Su espíritu intuitivo pronto reconoció que el uso del color en la pintura está sujeto a una profunda legitimidad. No pudo descubrir dónde residía esta legitimidad ya que sólo se movió teóricamente en el reino de la pintura, ni siquiera los pintores experimentados pudieron darle alguna información satisfactoria sobre esto. Estos pintores conocían muy bien, en un sentido práctico, cómo mezclar y aplicar los colores, pero no se podían expresar sobre la materia en conceptos. Cuando Goethe se enfrentó en Italia no sólo a las más sublimes obras de arte en pintura, sino también a los más magníficos colores de la naturaleza, surgió en él con especial fuerza el impulso de conocer las leyes naturales del ser del color.

Goethe mismo en la *Historia de la Teoría del Color*[76], da un relato detallado del aspecto histórico. Tratemos aquí solo con los aspectos psicológicos y factuales.

El estudio del color de Goethe comenzó justo después de su regreso de Italia. Este estudio se hizo particularmente intenso en los años 1790 y 1791, y ocupó después continuamente al poeta hasta el final de su vida.

Debemos imaginarnos dónde estaba la visión del mundo Goetheana en este momento, al comienzo de su estudio del color. En aquel momento ya había captado sus magníficos pensamientos sobre la metamorfosis de las entidades orgánicas. A través de su descubrimiento del hueso intermaxilar, ya había surgido en él una visión de la unidad de toda existencia natural. Cada cosa individual se aparecía ante él como una modificación particular del principio ideal que domina en la naturaleza completa. En sus cartas desde Italia, ya había afirmado que una planta es una planta sólo por el hecho de que porta dentro de sí la "idea de la planta". Esta idea era algo concreto para él; era la unidad, llena de contenido espiritual, en todas las plantas particulares. No podía captarse mediante los ojos corporales, pero podía captarse perfectamente mediante los ojos del espíritu. Cualquiera que pueda verlo, lo ve en *toda* planta.

Así el reino completo de las plantas y, con la elaboración posterior de este punto de vista, el reino entero de la naturaleza, en realidad, aparecen como una unidad que el espíritu humano puede captar.

Pero nadie puede construir, a partir sólo de la idea, la multiplicidad que surge ante los sentidos externos. El espíritu intuitivo puede conocer la idea. Las configuraciones *particulares* le son accesibles sólo cuando dirige sus sentidos hacia el exterior, cuando observa, cuando mira. La razón de por qué una modificación de la idea, surge en la realidad sensorial-perceptible, precisamente de esta manera y no de otra, no puede averiguarse con el pensamiento, sino que debe *buscarse* en el reino de la realidad.

[76] *Geschichte der Farbenlehre*

Esta es la forma individual de mirar las cosas de Goethe y puede designarse como *idealismo empírico*. Puede resumirse con las palabras: subyaciendo a las cosas de una *multiplicidad perceptible sensorialmente*, en la medida en que son de naturaleza similar, hay una *unidad espiritual* que produce su naturaleza similar y sus relaciones.

Comenzando desde este punto, Goethe se enfrentó a la pregunta: ¿Qué unidad espiritual subyace a la multiplicidad de las percepciones cromáticas? ¿Qué percibo en *toda* modificación del color? Y pronto se hizo claro para él que *la* luz es la base necesaria para todo color. No hay color sin luz. Pero los colores son modificaciones de la luz. Y ahora tenía que buscar aquel elemento dentro de la realidad que modifica y especializa la luz. Encontró que este elemento es la materia sin luz, la oscuridad activa, resumiendo, lo opuesto a la luz. Así cada color se convirtió para él en luz modificada por la oscuridad. Es completamente incorrecto creer que Goethe se refería a la luz concreta del sol que usualmente se llama "luz blanca". Hay un único obstáculo para comprender la teoría Goetheana del color, y es el hecho de que uno no puede liberarse de esta imagen de luz y contempla esta luz del sol, que está compuesta (*zusammengesetzt*) de una forma bastante complicada, como el representante de la luz en sí. La luz, como Goethe la comprende, y como la contrapone a la oscuridad como su opuesto, es una entidad puramente espiritual, es simplemente lo que todas las sensaciones de color tienen en común. Incluso aunque Goethe no expresó esto claramente en ningún sitio, su teoría del color se aplica de tal manera que sólo puede interpretarse así. Experimentó con la luz del sol para desarrollar su teoría, la única razón que hubo para esto fue que la luz del sol, a pesar de ser el resultado de procesos tan complicados como los que ocurren en el cuerpo del sol, se nos presenta después de todo como una unidad que mantiene sus partes dentro de sí, sólo que en un estado de suspensión. Lo que se logra para la teoría del color con la ayuda de la luz del sol es después de todo sólo una *aproximación* de la realidad. Uno no puede comprender la teoría del color de Goethe si cree que, según ella, la luz y la oscuridad están contenidas de una manera exterior y real en todo color. No, es más bien que lo real externo que confronta nuestro ojo es sólo un matiz particular de color. Sólo el espíritu humano es capaz de dividir este hecho sensorialmente perceptible en dos entidades espirituales: luz y no-luz.

Las disposiciones exteriores por las que esto sucede, los procesos materiales en la materia, no se ven afectados lo más mínimo por esto. Eso es un asunto completamente diferente. No estoy negando que tenga lugar un proceso de oscilación en el éter mientras el "rojo" surge ante mí. Pero lo que provoca una percepción *de una manera externamente real*, como ya hemos mostrado, no tiene nada que ver con la *naturaleza esencial de su contenido*.

Alguien podría objetar: Pero puede probarse que todo lo que rodea a la sensación es subjetivo y sólo el proceso de movimiento que subyace a ello existe realmente fuera de nuestro cerebro. Entonces no se podría hablar en absoluto sobre una *teoría física* de las percepciones, sino sólo sobre una teoría física de los procesos subyacentes de movimiento. El estado del asunto en lo que respecta a esta prueba es como sigue: Si alguien en el punto A me envía un telegrama al punto B, entonces todo lo relacionado con este telegrama que se me da en mano, sin excepción, ha venido a la existencia en B. El operador del telégrafo está en B; él escribe en un papel que nunca ha estado en A, con tinta que nunca ha estado en A; él mismo no conoce el punto A, etcétera; resumiendo, puede demostrarse que nada proveniente de A ha entrado en lo que ahora tengo ante mí. Consecuentemente, todo lo que viene de B no tiene importancia para el *contenido*, para la naturaleza esencial del telegrama; lo que me importa únicamente es lo comunicado por B. Si quiero explicar la naturaleza esencial del contenido del telegrama, debo abstraerme completamente de lo que proviene de B.

Lo mismo sucede con respecto a la cuestión a menudo discutida hoy en cuanto a si es una única forma de movimiento en el éter la que subyace a los diversos fenómenos de la naturaleza como la transmisión de luz, de calor, de electricidad, etc. Hertz, por ejemplo, ha demostrado recientemente que la transmisión de efectos eléctricos en el espacio está sujeta a las mismas leyes que la transmisión de efectos luminosos. Uno puede inferir de esto que las ondas, como las portadoras de luz, también subyacen a la electricidad. Uno también ha asumido ya antes de ahora, ciertamente, que dentro del espectro solar sólo hay activa *una* clase de movimiento ondulatorio, según incida en reactivos sensibles al calor, la luz, o los compuestos químicos, produce calor, luz o efectos químicos.

Pero esto, en realidad, estaba claro desde el principio mismo. Si uno investiga lo que está sucediendo en aquello que tiene extensión en el espacio, mientras las entidades que estamos discutiendo están siendo comunicadas, entonces se debe llegar a un movimiento *homogéneo*. Pues, un medio en el que *sólo* el movimiento es posible, debe reaccionar a todo lo que tenga movimiento. Y toda comunicación que deba asumir, la realizará con movimiento. Si investigo entonces las formas de este movimiento, no experimento entonces lo que es el elemento comunicado, sino más bien cómo me fue traído. Es simplemente una tontería decir que el calor o la luz son movimiento. El movimiento es tan sólo la reacción a la luz de una materia que es capaz de moverse.

Goethe mismo ya había tenido noticias de la teoría ondulatoria y no había visto nada en ella que no pudiera ponerse en armonía con sus convicciones sobre la naturaleza esencial del color.

Uno simplemente debe liberarse de la imagen de que, para Goethe, la luz y la oscuridad son entidades reales, y contemplarlas, más bien, como *meros* principios, como entidades espirituales; entonces uno obtendrá una visión completamente diferente de su teoría del color de la que uno normalmente se forma de ella. Si, como hace Newton, uno comprende la luz sólo como una mezcla de todos los colores, entonces cualquier concepto de la entidad concreta "luz" desaparece. La "luz" entonces se evapora completamente en una imagen mental general vacía, con la que en realidad nada se corresponde. Tales abstracciones fueron extrañas a la visión del mundo de Goethe. Para él toda imagen mental debía tener un contenido *concreto*. Pero para él, lo "concreto" no acababa en lo "físico".

La física moderna realmente no tiene concepto alguno para la "luz". Conoce sólo luces y colores específicos, que en determinadas mezclas evocan la impresión "blanco". Pero incluso este "blanco" no puede identificarse con la luz misma. "Blanco" realmente no es otra cosa que un *color mezclado*. La física moderna no conoce la "luz" en el sentido Goetheano más de lo que conoce la "oscuridad". Así la teoría del color de Goethe se mueve en un reino que no establece contacto alguno con lo que los físicos determinan conceptualmente. La física simplemente no *conoce* ninguno de los conceptos básicos de la teoría del color de Goethe. Por tanto, desde su punto de vista, no puede juzgar esta teoría en absoluto. Goethe, en realidad, comienza donde acaba la física.

Uno demuestra una comprensión completamente superficial del asunto cuando habla continuamente de la relación de Goethe con Newton y con la física moderna, y al hacerlo es completamente inconsciente del hecho de que se están indicando dos formas completamente diferentes de mirar el mundo.

Estamos convencidos de que alguien que haya comprendido nuestras exposiciones sobre la naturaleza de las impresiones sensoriales en el sentido correcto no puede obtener otra impresión de la teoría Goetheana del color que la descrita. En realidad,

cualquiera que no acepte estas consideraciones nuestras que preparan el terreno se quedará en el punto de vista de la física óptica y por tanto rechazará la teoría del color de Goethe.

XVII.- Goethe contra el atomismo

1.

Hoy en día se habla mucho sobre el fructífero desarrollo de la ciencia natural en el siglo XIX. Creo que uno puede hablar merecidamente de las experiencias científico-naturales significativas que uno ha tenido, y de una transformación de nuestra vida práctica mediante estas experiencias. Pero con respecto a las imágenes mentales básicas mediante las que la visión moderna de la naturaleza busca *comprender* el mundo de la experiencia, las considero insalubres y, para un pensamiento enérgico, inadecuadas. Ya me he expresado sobre este asunto en la página 201 y siguientes (en esta traducción en el capítulo XVI, en el punto 1. Goethe y la Ciencia Natural Moderna) de este libro. Muy recientemente un conocido científico actual, el químico Wilhelm Ostwald, expresó el mismo punto de vista[77]. Dijo: "Cuando se le pregunta cómo cree que está 'internamente' constituido el mundo a cualquier persona con pensamiento científico, desde el matemático hasta el físico práctico, resumirá su punto de vista en la dirección de que las cosas están compuestas de 'átomos' en movimiento, y que estos átomos, y las *fuerzas* que actúan entre ellos, son las realidades últimas en las que consisten los fenómenos individuales. En cientos de repeticiones uno puede escuchar y leer esta afirmación, hasta el punto de que no se puede encontrar ninguna otra comprensión del mundo físico, excepto remontándose a una 'mecánica de átomos'; la materia y el movimiento parecen ser conceptos finales con los que debe relacionarse la multiplicidad de fenómenos naturales. Uno puede llamar a este punto de vista *materialismo científico*". En la página 201 y siguientes (en esta traducción en el capítulo XVI, en el punto 1. Goethe y la Ciencia Natural Moderna) de este libro he dicho que los puntos de vista básicos de la física moderna son insostenibles. Ostwald (en la página 6 de su conferencia) dice lo mismo con las siguientes palabras: "*que esta visión del mundo mecanicista no satisface el propósito para el que fue desarrollada; que entra en contradicción con verdades indudables y universalmente conocidas y reconocidas*". El acuerdo entre las exposiciones de Ostwald y las mías propias llega aún más lejos. Yo digo (en la página 214 de este libro [hacia la mitad del capítulo XVI, punto 2. El "Fenómeno Arquetípico", en el párrafo que comienza con "A la luz de estas discusiones, podemos decir..." en esta traducción N. del T.]): "La imagen sensorial del mundo es la suma total de contenidos perceptivos en continuo cambio sin una materia subyacente". Ostwald dice (p. 12 y ss.): "Pero cuando reflexionamos sobre el hecho de que todo lo que sabemos sobre una particular sustancia es un conocimiento de sus características, vemos entonces que no *está muy alejado de la pura estupidez afirmar que una sustancia particular está ciertamente presente pero que ya no tiene ninguna de sus características*. En realidad, esta asunción puramente formal sirve sólo para unir los hechos generales de los procesos químicos, especialmente las leyes estoiquiométricas de la masa, con el *concepto arbitrario de una materia que en sí misma no cambia*". Y en la página 199 de este libro aparece la afirmación: "Estas fueron las consideraciones que me impulsaron a rechazar como imposible cualquier teoría de la naturaleza que en forma de principio vaya *más allá* del reino del mundo percibido, y *buscar el único objeto de la ciencia natural exclusivamente dentro del mundo sensorial*". Encuentro lo mismo expresado en la conferencia de Ostwald en la página 25 y en la 22: "¿Qué experimentamos entonces del mundo físico? Obviamente sólo aquello que nuestros instrumentos sensoriales permiten que venga a nosotros desde él". "La tarea de la ciencia es poner las *realidades*, las magnitudes demostrables y medibles, en una relación definida entre ellas, de tal forma que cuando ciertas realidades nos son

[77] "*The Overcoming of Scientific Materialism" [La Superación del Materialismo Científico] ("Die Überwindung des Wissenschaftlichen Materialismus");* una conferencia pronunciada en la tercera sesión general del encuentro de la Sociedad de Científicos y Físicos Alemanes en Lübeck el 20 de septiembre de 1895. (Leipzig 1895).

dadas las otras puedan deducirse; y esta tarea no puede lograrse basando las cosas en alguna que otra imagen hipotética, sino sólo *demostrando las relaciones de dependencia recíprocas entre las magnitudes medibles*". Si uno descarta el hecho de que Ostwald está hablando en el sentido de un científico natural de la actualidad y por tanto no ve en el mundo otra cosa que *magnitudes* demostrables y medibles, entonces su visión se corresponde completamente con la mía, de la manera que he expresado, por ejemplo en la afirmación (página 234): La consideración del pensamiento debe abarcar lo que es perceptible... *y debe buscar las interrelaciones dentro de este área*".

En mi discusión de la teoría del color de Goethe, he mantenido la misma batalla contra las imágenes mentales básicas de la ciencia natural actual como hace el Profesor Ostwald en su conferencia "La Superación del Materialismo Científico". Lo que he puesto en el lugar de estas imágenes mentales básicas no concuerda con lo que Ostwald ha establecido. Pues, como mostraré posteriormente, comienza desde los mismos presupuestos superficiales que sus oponentes, los partidarios del materialismo científico. También he mostrado que las imágenes mentales básicas de la visión moderna de la naturaleza son la causa de los juicios malsanos que fueron, y aún son, transmitidos a la teoría del color de Goethe.

Me gustaría ahora tratar la moderna visión de la naturaleza más exactamente. Buscaré conocer, desde la meta que se establece esta visión moderna de la naturaleza, si esta visión es saludable o no.

No sin razón uno ha visto en las siguientes palabras de Descartes la fórmula básica mediante la cual la visión moderna de la naturaleza juzga el mundo de las percepciones: "Cuando examino las cosas corpóreas más detenidamente, encuentro que hay muy poco contenido en ellas que pueda comprender *clara y definitivamente*, excepto: la magnitud, o extensión en longitud, profundidad y grosor; la forma, que resulta de los límites de esta extensión; la posición, que los diversos cuerpos con forma tienen unos en relación con otros; y el movimiento, o cambio de posición; a lo que uno podría añadir la sustancia, la duración y el número. Como para otras cosas –tales como la luz, los colores, sonidos, olores, sensaciones de sabor, calor, frío y las demás cualidades que el sentido del tacto experimenta (suavidad, rugosidad)- surgen dentro de mi espíritu de una *manera tan oscura y confusa* que no sé si son verdaderas o falsas, es decir, si las ideas que yo capto de estos objetos son en realidad las ideas de algunas cosas reales, o si representan sólo entidades quiméricas que no pueden existir". Los partidarios de la visión moderna de la naturaleza se han habituado tanto a pensar siguiendo las líneas de esta afirmación de Descartes que encuentran cualquier otra forma de pensamiento escasamente digna de su atención. Ellos dicen: Lo que se percibe como luz está provocado por un proceso de movimiento que puede expresarse en una fórmula matemática. Cuando un color surge en el mundo fenoménico, determinan su origen en un movimiento oscilatorio y calculan el número de oscilaciones en un tiempo específico. Creen que todo el mundo sensible se explicará cuando tengan éxito en determinar todas las percepciones como relaciones que pueden expresarse en tales fórmulas matemáticas. Una mente que pudiera dar tal explicación habría alcanzado, según el punto de vista de estos científicos naturales, lo máximo que es posible para el hombre con respecto al conocimiento de los fenómenos naturales. Du Bois-Reymond, un representante de estos eruditos hombres, dice de tal mente: "los cabellos de nuestra cabeza serían contados, y no caería un gorrión al suelo sin su conocimiento" (*Limits to Knowing Nature*[78] [*Límites al Conocimiento de la Naturaleza*]). El ideal del punto de vista moderno de la naturaleza es hacer del mundo un problema matemático.

[78] *Über die Grenzen des Naturerkennens*, p. 13.

Como, sin la presencia de fuerzas, las partes de su supuesta materia nunca entrarían en movimiento, los modernos sabios de la naturaleza también incluyen a la *fuerza* entre los elementos mediante los cuales explican el mundo; y Du Bois-Reymond dice: "Conocer la naturaleza es determinar el origen de los cambios *dentro* del mundo corpóreo en el movimiento de los átomos, que está provocado por las fuerzas centrales de los átomos, que son independientes del tiempo; o, en otras palabras, conocer la naturaleza es separar y analizar los procesos naturales según la *mecánica atómica*". A través de la introducción del *concepto de fuerza*, las matemáticas pasan a la mecánica.

Los filósofos de hoy están tan influenciados por los sabios naturales que han perdido todo coraje para pensar por sí mismos. Aceptan sin reservas lo que establecen los sabios naturales. Uno de los más respetados filósofos alemanes, W. Wundt, dice en su *Lógica*: "En relación con... y en el empleo de la proposición básica –que todos los procesos son, en último término, movimiento, a causa de la inmutabilidad cualitativa de la materia- uno contempla que la meta de la física es su completa transferencia a... la *mecánica aplicada*".

Du Bois-Reymond encuentra que: "Es un hecho psicológico de la experiencia que, donde tal separación y análisis (de los procesos naturales en una mecánica atómica) tiene éxito, nuestra necesidad de causalidad se siente satisfecha por el momento". Eso puede ser un hecho de la experiencia para Du Bois-Reymond. Pero debe afirmarse que hay otros seres humanos también que no se sienten absolutamente satisfechos con una explicación banal del mundo corpóreo como la que tiene en mente Du Bois-Reymond.

Goethe pertenece a estos otros seres humanos. Alguien cuya necesidad de causalidad se satisface cuando ha logrado separar y analizar los procesos de la naturaleza y determinar su origen en la mecánica atómica carece del órgano mediante el que Goethe adquiere comprensión.

2.

La magnitud, forma, posición, movimiento, fuerza, etc. son percepciones exactamente en el mismo sentido que la luz, colores, sonidos, olores, sensaciones de sabor, calor, frío, etc. Alguien que aísla la magnitud de una cosa de sus demás características y la examina en sí, dicha cosa ya no tiene nada que ver con una cosa *real*, sino sólo con una abstracción del intelecto. Es la mayor tontería imaginable adscribir un diferente grado de realidad a una abstracción extraída de la percepción sensorial que a una cosa de la percepción sensorial misma. Las relaciones espaciales y temporales no tienen otras ventajas sobre las demás percepciones sensoriales excepto su mayor simplicidad y capacidad de estudio. Es sobre esta simplicidad y capacidad de estudio sobre la que se apoya la certeza de la ciencia matemática. Cuando el punto de vista moderno de la naturaleza determina el origen de todos los procesos del mundo corpóreo en algo que puede expresarse matemática y mecánicamente, lo hace así porque lo matemático y lo mecánico son fáciles y cómodos para nuestro pensamiento. Y el pensamiento humano tiene una inclinación hacia la comodidad. Uno puede ver eso precisamente en la arriba mencionada conferencia de Ostwald. Este erudito natural quiere poner la *energía* en el lugar de la materia y la fuerza. Noten lo que dice: "¿Cuál es el factor determinante necesario para que uno de nuestros instrumentos (sensoriales) se haga activo? No importa cómo consideremos esto, no encontramos ningún elemento común excepto que *los instrumentos sensoriales reaccionan a la diferencia de energías entre ellos mismos y el entorno*. En un mundo que tuviera por doquier la misma temperatura que la de nuestro cuerpo, no podríamos de ninguna manera ser capaces de experimentar calor alguno, igual que no tenemos sensación alguna de la constante presión atmosférica bajo la que vivimos; sólo

cuando establecemos espacios con diferentes presiones, llegamos a algún conocimiento de esta presión". (p. 25 y ss. de su conferencia). Y además (p. 29): "¡Imaginen que fueran golpeados con un palo! ¿Qué sentirían entonces, el palo o su energía? Sólo puede haber una respuesta: su energía. Pues un palo es la cosa más inofensiva del mundo siempre y cuando no se blanda. ¡Pero podemos también golpearnos con un palo inmóvil! Cierto; pero como ya hemos recalcado, lo que sentimos son diferencias en los estados energéticos contra nuestro aparato sensible, y por tanto no supone una diferencia si el palo nos golpea o nosotros nos golpeamos con el palo. Pero si ambos tienen la misma velocidad y se están moviendo en la misma dirección, entonces el palo ya no existe para nuestra sensación, porque no puede entrar en contacto con nosotros y establecer un intercambio de energía". Estas afirmaciones demuestran que Ostwald aísla la *energía* del reino del mundo de percepciones, es decir, se abstrae de todo lo que no sea energía. Determina el origen de todo lo perceptible en una única característica de lo perceptible, en la manifestación de energía, por tanto, en un concepto abstracto. El enredo de Ostwald en los hábitos científico-naturales de la actualidad es claramente reconocible. Si se le preguntara, tampoco podría ofrecer nada más en justificación de su procedimiento que el que es un hecho psicológico de la experiencia, que su necesidad de causalidad está satisfecha cuando ha separado los procesos de la naturaleza en manifestaciones de energía. Esencialmente no supone ninguna diferencia si Du Bois Reymond separa los procesos de la naturaleza en una mecánica atómica u Ostwald los separa en manifestaciones de energía. Ambas tendencias surgen de la inclinación del pensamiento humano a sentirse cómodo.

Ostwald dice al final de su conferencia (p. 34): "¿Es la energía, tan necesaria y útil como es para comprender la naturaleza, también *suficiente* para este propósito (es decir, de explicar el mundo corpóreo)? ¿O hay fenómenos que no pueden describirse completamente mediante las leyes de la energía que conocemos hasta ahora?... Creo que no puedo asumir mejor la responsabilidad que he asumido hacia ustedes hoy a través de mi presentación, que enfatizando que la respuesta a esta cuestión es no. Las ventajas que la visión energética del mundo tiene sobre las visiones mecánicas o materialistas son tan inmensas, aunque algunos puntos pueden indicarse ya hoy, me parece, que no están cubiertos por los principales principios conocidos de la energía y que por tanto señalan a la existencia de principios que los trascienden. La energía continuará junto con estos nuevos principios. Pero en el futuro no será, como debemos aún considerarlo hoy, el principio más completo para dominar los fenómenos naturales, pero presumiblemente aparecerá como un caso particular de condiciones aún más generales, *de cuya forma, seguramente, apenas tenemos un indicio hoy*."

3.

Si nuestros eruditos naturales también leyeran los libros de la gente de fuera de su gremio, el Profesor Ostwald no hubiera sido capaz de hacer una afirmación como esta. Pues en 1891, en la introducción previamente mencionada a la teoría Goetheana del color, ya expresé cómo nosotros, en realidad, tenemos un indicio y más que un indicio de tales "formas", y que la tarea de la ciencia natural en el futuro reside en el desarrollo de las concepciones científico-naturales básicas de Goethe.

De la misma manera que no se pueden "descomponer" los procesos del mundo corpóreo en una mecánica atómica, tampoco pueden reducirse a estados de energía. Con esta aproximación no se logra nada más que el que la atención se desvíe del contenido del verdadero mundo sensorio y se dirija hacia una abstracción irreal, cuyo escaso conjunto de características, después de todo, también se extrae sólo del mismo mundo sensorio. Uno no puede explicar un grupo de características del mundo sensorio –luz, colores, sonidos, olores, gustos, condiciones calóricas,

etc.- "descomponiéndolas" en otro grupo de características del mismo mundo sensorio: magnitud, forma, posición, número, energía, etc. La tarea de la ciencia natural no es "descomponer" una clase de características en otra, sino en buscar las relaciones y conexiones entre las características perceptibles del mundo sensorio. Entonces descubrimos ciertos factores determinantes según los cuales una percepción necesariamente sigue a otra. Encontramos que existe una relación más íntima entre ciertos fenómenos que entre otros. Entonces ya no relacionamos los fenómenos de la manera en que se presentan a la observación casual. Pues reconocemos que ciertas relaciones entre fenómenos son *necesarias*. Otras relaciones, en contraste, son *fortuitas*. Goethe llama a las relaciones necesarias entre fenómenos "fenómenos arquetípicos".

La expresión de un fenómeno arquetípico consiste en la afirmación de que una determinada percepción sensorial necesariamente invoca a otra. Esta expresión es lo que se llama una *ley de la naturaleza*. Cuando uno dice "a través del calor, un cuerpo se dilata", uno ha dado expresión a una relación necesaria entre fenómenos del mundo sensible (calor, dilatación). Uno ha reconocido un *fenómeno arquetípico* y lo ha expresado en forma de una *ley natural*. Los fenómenos arquetípicos son las formas que Ostwald buscaba para las relaciones más generales de la naturaleza inorgánica.

Las leyes de las matemáticas y la mecánica son sólo las expresiones de estos fenómenos arquetípicos como las leyes que expresan en una fórmula otras relaciones perceptibles sensorialmente. Cuando G. Kirchhoff dice que la tarea de la mecánica es "describir, *completamente* y de la *manera más simple*, los movimientos que suceden en la naturaleza", está equivocado. La mecánica no describe los movimientos que suceden en la naturaleza meramente de la manera más simple y completa, sino que busca más bien ciertos procesos *necesarios* de movimiento que resultan de la suma total de los movimientos que suceden en la naturaleza, y establece estos procesos necesarios como *leyes fundamentales de la mecánica*. Debe considerarse como la cima de lo irreflexivo que esta afirmación de Kirchhoff sea mencionada una y otra vez como algo bastante significativo, sin ninguna consideración hacia el hecho de que la ley más simple de la mecánica lo refuta.

El fenómeno arquetípico representa una relación necesaria entre los elementos del mundo perceptible. A duras penas podría decirse algo más incorrecto que lo que pronunció H. Helmholtz en su discurso en la Conferencia sobre Goethe en Weimar, el 11 de junio de 1892: "Es una pena que Goethe, en aquel tiempo, no conociera la teoría ondulatoria de la luz que Huygens ya había presentado; esto le hubiera proporcionado un 'fenómeno arquetípico' mucho más correcto y observable que el proceso escasamente adecuado y demasiado complicado que finalmente escogió en los colores de medios turbios".[79]

Así, los imperceptibles movimientos ondulatorios que los partidarios de la visión moderna de la naturaleza *han ideado y añadido* a los fenómenos de la luz habrían proporcionado a Goethe, supuestamente, un "fenómeno arquetípico" mucho más correcto y observable que el proceso –que no es en absoluto complicado, sino que más bien se desarrolla delante de nuestros propios ojos- que consiste en el hecho de que la luz, vista a través de un medio turbio, parece *amarilla* y oscura, vista a través de un medio iluminado, parece *azul*. La "descomposición" de los procesos perceptibles sensorialmente en movimientos mecánicos imperceptibles se ha hecho tan habitual para el físico moderno que no parece darse cuenta del hecho de que

[79] H.L.F. v. Helmholtz, *Goethe's Pre-Inkling of Future Scientific Ideas (Goethes Vorahnungen kommender wissenschaflichter Ideen usw.)* [*Los Presentimientos de Goethe de Futuras Ideas Científicas*] p. 34 (Berlin, 1892)

están poniendo una abstracción en el lugar de la realidad. Afirmaciones como la de Helmholtz pueden hacerse sólo cuando todas las afirmaciones de Goethe como la que sigue se hayan eliminado del mundo: "Lo más elevado sería comprender que todo lo factual es ya teoría. El azul de los cielos nos revela la ley básica de la ciencia de los colores. *No buscar nada detrás de los fenómenos; ellos mismos son la enseñanza*". Goethe permanece dentro del mundo fenoménico; los físicos modernos reúnen unos pocos retazos del mundo fenoménico y los transfieren *detrás* de los fenómenos, para derivar los fenómenos de la experiencia realmente perceptible de estas realidades hipotéticas.

4.

Los físicos más jóvenes mantienen que no atribuyen al concepto de materia en movimiento ninguna importancia que trascienda la experiencia. Uno de ellos, Anton Lampa, en *Nights of the Seeker* [*Las Noches del Buscador*][80], que logra la extraordinaria proeza de ser partidario de la ciencia mecánica natural y del misticismo Hindú al mismo tiempo, afirma, en oposición a las exposiciones de Ostwald, que éste está "librando una batalla con molinos de viento como el valiente Don Quijote de antaño. ¿Dónde pues está el gigante del materialismo científico (Ostwald se refiere al materialismo científico natural)? No hay tal cosa. Hubo en una ocasión un materialismo llamado científico natural, de los señores Büchner, Vogt y Moleschoot –en realidad aún lo hay- pero esto no existe en la ciencia natural misma, y nunca ha estado en su lugar en la ciencia natural. Ostwald pasó por alto este hecho, de otro modo hubiera tomado partido simplemente contra la visión *mecanicista*, que a causa de esta confusión, sólo lo hace incidentalmente, pero que, sin este malentendido, probablemente no lo hubiera hecho en absoluto. ¿Puede uno creer entonces que una investigación de la naturaleza que siga los caminos abiertos por Kirchhoff pueda comprender el concepto de materia en el sentido que el materialismo la comprende? Es imposible, es una contradicción que queda claramente a la vista. El concepto de materia, igual que el de fuerza, sólo puede tener un significado precisamente determinado por la demanda de una descripción lo más simple posible, esto es, expresado de la manera Kantiana; sólo puede tener un significado meramente empírico. Y si cualquier científico natural atribuye a la palabra "materia" un significado que vaya más allá de esto, entonces lo está haciendo, no como científico natural, sino como filósofo matemático" (Die Zeit, Vienna, Nº 61, 30 de nov. 1895)

Según estas palabras, Lampa debe caracterizarse como ejemplo típico del científico natural normal de la actualidad. Aplica la explicación mecanicista de la naturaleza porque es cómodo trabajar con ella. Pero evita pensar sobre el verdadero carácter de esta explicación de la naturaleza, porque teme quedarse enredado en contradicciones ante las que su pensamiento se sentiría inadecuado.

¿Cómo puede alguien que ame el pensamiento claro atribuir cualquier significado al concepto de materia sin ir más allá del mundo de experiencias? Dentro del mundo de experiencias hay objetos con cierta magnitud y posición; hay movimiento y fuerzas; además están los fenómenos de luz, color, calor, electricidad, vida, etc. la experiencia no dice nada en cuanto a si la magnitud, calor, color, etc. están vinculados con alguna materia. La materia no se encuentra en ningún lugar dentro del mundo de la experiencia. Quien quiera pensar en la materia debe idearla y *añadirla* a la experiencia.

Esta clase de ideación de la materia y agregación a los fenómenos del mundo de la experiencia es evidente en las reflexiones físicas y fisiológicas, que han encontrado su lugar en la ciencia natural moderna, bajo la influencia de Kant y Johannes

[80] *Nächte des Suchenden* (Braunschweig 1893)

Müller. Estas reflexiones han conducido a la creencia de que los procesos externos que permiten que surja el sonido en el oído, la luz en el ojo, el calor en el sentido calórico, etc., no tienen nada en común con las sensaciones de sonido, de luz, de calor, etc. Más bien, estos procesos externos, supuestamente, son ciertos movimientos de la materia. El investigador de la naturaleza investiga entonces qué clase de procesos externos permiten que el sonido, la luz, el color, etc., surjan en el alma humana. Llega a la conclusión de que, fuera del organismo humano, el rojo, el amarillo o el azul no se encuentran en ningún lado del mundo espacial, sino que hay sólo un movimiento ondulatorio de una fina materia elástica, el éter, que, cuando es percibido por el ojo se presenta como rojo, amarillo o azul. El profesor moderno cree, sobre la naturaleza, que si no estuviera presente el ojo, entonces tampoco habría presente ningún color, sino sólo éter en movimiento. El éter supuestamente es lo objetivo, y el color es meramente algo subjetivo, algo creado dentro del cuerpo humano. El profesor Wundt de Leipzig, a quien uno a veces oye que es aclamado como uno de los mayores filósofos de la actualidad, dice por tanto sobre la materia que es un substrato "*que nunca se nos hace visible en sí misma, sino sólo siempre en sus efectos*". Y encuentra que "una explicación de los fenómenos que esté libre de contradicciones se logrará sólo" cuando uno asuma tal substrato. (*Lógica*, Vol. 2, p. 445). El engaño Cartesiano sobre las imágenes mentales definitivas y confusas se ha convertido en la forma fundamental de los físicos de imaginar las cosas.

5.

Alguien, cuya habilidad de imaginar cosas no se haya visto completamente arruinada por Descartes, Locke, Kant, y la fisiología moderna, nunca comprenderá cómo se puede considerar la luz, el color, el sonido, el calor, etc. como estados meramente subjetivos del organismo humano y aún así afirmar que hay un mundo objetivo de procesos fuera de este organismo. Alguien que hace del organismo humano el creador de los sucesos de sonido, calor, color, etc., debe también ser el creador de la extensión, magnitud, posición, movimiento, fuerzas, etc. Pues, estas cualidades matemáticas y mecánicas están, en realidad, inseparablemente unidas con el resto del contenido del mundo de la experiencia. La separación de las condiciones del espacio, número y movimiento, así como las manifestaciones de fuerza, de las cualidades de calor, sonido, color y las demás cualidades sensorias, es sólo una función de nuestro pensamiento abstracto. Las leyes de las matemáticas y de la mecánica se relacionan con objetos y procesos abstractos que se extraen del mundo de la experiencia y que por tanto sólo pueden encontrar una explicación dentro del mundo de la experiencia. Pero si las formas y relaciones matemáticas y mecánicas son explicadas también como estados meramente subjetivos, entonces no queda nada que pueda servir como contenido para el concepto de cosas y sucesos objetivos. Y no se puede derivar ningún fenómeno de un concepto vacío.

Mientras los sabios modernos naturales y sus ayudantes, los filósofos modernos, se aferren al punto de vista de que las percepciones sensoriales son sólo estados subjetivos producidos por procesos objetivos, siempre habrá un pensamiento sano que les indicará en respuesta que o están jugando con conceptos vacíos, o están atribuyendo a lo que es objetivo un contenido que toman prestado de aquel mundo de experiencias que han declarado subjetivo. En varios libros, he demostrado lo absurdo de la afirmación de que nuestras impresiones sensoriales son subjetivas.[81]

Aún así, apartémonos de la cuestión de si se atribuye o no a los procesos de movimiento y a las fuerzas que los provocan –de la que la física reciente deriva

[81] *Teoría del Conocimiento Basada en la Concepción del Mundo de Goethe* (1886); *Verdad y Ciencia, un Preludio a la Filosofía de la Libertad* (1892); *La Filosofía de la Libertad* (1894)

todos los fenómenos de la naturaleza- una forma diferente de realidad que las percepciones sensoriales. Déjenme ahora preguntar simplemente qué puede lograr el punto de vista matemático-mecanicista de la naturaleza. Anton Lampa mantiene (*Nights of the Seeker* [*Las Noches del Buscador*], p. 92): "Los métodos matemáticos y las matemáticas no son idénticas, pues el método matemático es aplicable sin usar matemáticas. La investigación experimental de Faraday sobre la electricidad, que a duras penas sabía elevar al cuadrado un binomio, nos ofrece una prueba clásica de este hecho en la física. Las matemáticas, en realidad, no son otra cosa que un medio para abreviar las operaciones lógicas, y por tanto, de proceder en casos muy complicados donde el pensamiento lógico ordinario no nos bastaría. Pero al mismo tiempo logra aún más: a través del hecho de que toda fórmula expresa implícitamente su proceso de desarrollo, construye un puente viviente de vuelta a los fenómenos elementales que sirvieron como punto de partida de la investigación. Un método, sin embargo, que no puede hacer uso de las matemáticas -que es lo que sucede siempre que las magnitudes que se aplican en una investigación no son medibles- debe por tanto, para ajustarse al método matemático, no sólo ser estrictamente lógico, sino también particularmente cuidadoso en el asunto de determinar el origen de los fenómenos básicos, ya que, careciendo de apoyo matemático, puede dar precisamente en este punto un paso en falso; pero si un método logra esto, puede con bastante legitimidad atribuirse el título "matemático", en la medida en que esto se refiere a expresar el grado de exactitud".

No me ocuparía de Anton Lampa con tanta extensión si no fuera, en cierto aspecto, un ejemplo particularmente apropiado de científico natural de la actualidad. Satisface sus necesidades filosóficas con el misticismo Hindú y por tanto no contamina la visión mecanicista de la naturaleza como hacen otros con todo tipo de conceptos filosóficos suplementarios. La teoría de la naturaleza que él tiene en mente es, por así decirlo, la visión químicamente pura de la naturaleza de la actualidad. Encuentro que Lampa dejó completamente fuera de consideración una característica fundamental de las matemáticas. Toda fórmula matemática ciertamente construye un "puente viviente" de vuelta a los fenómenos elementales que sirvieron como punto de partida para las investigaciones. Pero esos fenómenos elementales son de la misma naturaleza que los no-elementales a partir de los cuales se construye el puente. El matemático determina el origen de las características de complicadas configuraciones numéricas y espaciales, así como de sus relaciones recíprocas, en las características y relaciones de las configuraciones numéricas y espaciales más simples. El ingeniero mecánico hace lo mismo en su campo. Determina el origen de complicados procesos de movimiento y efectos de la fuerza en movimientos y fuerzas simples, fácilmente distinguibles. Al hacerlo, hace uso de leyes matemáticas, hasta el punto que el movimiento y las manifestaciones de la fuerza son expresables a través de configuraciones espaciales y números. En una fórmula matemática que expresa una ley mecánica, las partes individuales ya no representan configuraciones puramente matemáticas, sino las características de fuerza y movimiento. Las relaciones entre estas partes no están determinadas por una legitimidad puramente matemática, sino por características de fuerza y movimiento. Tan pronto como se ignora este contenido particular de las fórmulas matemáticas, uno ya no está tratando con una legitimidad mecánica, sino con una legitimidad matemática. La física se relaciona con la mecánica de la misma forma que la mecánica se relaciona con las matemáticas puras. La tarea del físico es determinar el origen de complicados procesos en el reino los fenómenos de color, sonido y calor, de electricidad, de magnetismo, etc., en los sucesos simples *dentro de la misma esfera*. Él, por ejemplo, ha de determinar el origen de complicados sucesos cromáticos en los sucesos cromáticos más simples. Al hacerlo, ha de hacer uso de la legitimidad matemática y mecánica, hasta el grado que los procesos cromáticos sucedan en formas que puedan ser determinadas espacial y numéricamente. Lo que le corresponde al método matemático en el reino de la

física no es determinar el origen de procesos cromáticos, acústicos, etc. en fenómenos de movimiento y en relaciones de fuerza dentro de una materia incolora e insonora, sino la búsqueda de relaciones *dentro* de los fenómenos de color, sonido, etc.

La física pasa por alto los fenómenos de sonido, color, etc. como tales y considera únicamente las inmutables fuerzas de atracción y repulsión y el movimiento en el espacio. Bajo la influencia de esta forma de imaginar las cosas, la física hoy ya se ha convertido en matemática aplicada y en mecánica, y los demás campos de la ciencia natural están camino de convertirse en lo mismo.

Es imposible construir un "puente viviente" entre el hecho de que un determinado proceso de movimiento de materia incolora está sucediendo en esta posición en el espacio y el hecho de que el ser humano ve el color rojo en este punto. Del movimiento sólo se puede derivar otro movimiento. Y del hecho de que un movimiento actúa sobre un órgano sensorial y a través de él sobre el cerebro, se sigue sólo –según el método matemático y mecánico- que el cerebro es estimulado por el mundo exterior con ciertos procesos de movimiento, pero no que el cerebro perciba los fenómenos concretos de sonidos, colores, calor, etc. Du Boys-Reymond también reconoció esto. Pueden leer en la página 35 y siguientes de su libro *Limits to Knowing Nature* [*Límites para Conocer la Naturaleza*]: "¿Qué relación concebible puede existir entre determinados movimientos de ciertos átomos en mi cerebro por una parte, y el hecho inmediato, indefinible e innegable para mí, por otra parte, de que siento dolor, siento placer, saboreo algo dulce, huelo la fragancia de una rosa, escucho música de órgano, veo el color rojo..." Y, en la página 34: "El movimiento sólo puede producir movimiento". Du Bois-Reymond es por tanto de la opinión de que uno debe designar esto como un límite a nuestra capacidad de conocer la naturaleza.

La razón de que el hecho de que yo vea el color rojo no pueda derivarse de un determinado proceso de movimiento es, en mi opinión, fácil de indicar. La cualidad "rojo" y un determinado proceso de movimiento son en realidad una unidad inseparable. La separación de los dos sucesos sólo puede ser conceptual, llevada a cabo dentro del intelecto. El proceso de movimiento que se corresponde con el "rojo" no tiene realidad en sí; es una abstracción. Querer derivar el hecho de que yo veo rojo de un proceso de movimiento, es igual de absurdo que derivar las características reales de la sal de roca, en su forma cristalizada en cubo, del cubo matemático. No es porque nos entorpezca un límite del conocimiento, que no podamos derivar cualquier otra cualidad sensorial del movimiento, sino porque la demanda que hacemos no tiene sentido.

6.

El esfuerzo de pasar por alto los fenómenos cromáticos, acústicos, caloricos, etc. como tales, y considerar sólo los procesos mecánicos correspondientes sólo puede surgir de la creencia de que se puede atribuir un grado más elevado de comprensibilidad a las leyes simples de las matemáticas y la mecánica que a las relaciones características y recíprocas del resto de configuraciones del mundo perceptible. Pero esto es absolutamente incorrecto. Se afirma que las características y relaciones más simples de las configuraciones espaciales y numéricas son inmediatamente comprensibles porque pueden ser fácil y completamente estudiadas. Toda comprensión matemática y mecánica se remonta a situaciones fácticas simples que son obvias en el momento en que uno es consciente de ellas. El principio de que dos magnitudes que son iguales que una tercera, deben ser también iguales entre ellas, es conocido en el momento en que uno se hace consciente de la situación fáctica que este principio expresa. En el

mismo sentido, los sucesos simples del mundo del sonido y del color y de las demás percepciones sensoriales son conocidos en el momento en que uno los observa.

Los físicos modernos están equivocados por el prejuicio de que un hecho simple matemático o mecánico es más comprensible que un suceso elemental de un fenómeno acústico o cromático como tal, y sólo por ello, eliminan lo que es específicamente sonido o color de los fenómenos, y sólo consideran los procesos de movimiento que corresponden con las percepciones sensoriales. Y como no pueden concebir el movimiento sin algo que se mueva, toman la materia, que ha sido despojada de toda característica sensorial perceptible, como la portadora de estos movimientos. Cualquiera que no esté atrapado por este prejuicio de los físicos debe ver que los procesos de movimiento son estados que están vinculados con las cualidades sensoriales perceptibles. El contenido de los movimientos ondulatorios que se corresponden con el suceso del sonido son las cualidades mismas del sonido. Lo mismo vale para las demás cualidades sensoriales. Conocemos el contenido de los movimientos oscilatorios del mundo fenoménico a través de la consciencia inmediata de este contenido, y no por idear alguna materia abstracta y añadirla al fenómeno.

7.

Sé que con estos puntos de vista estoy expresando algo que suena completamente imposible a los oídos de los físicos del presente. Pero no puedo asumir el punto de vista de Wundt, que en su *Lógica* (Vol 2. Parte 1) presenta los hábitos de pensamiento de los científicos naturales modernos como normas lógicas vinculantes. La inconsciencia de la que es culpable se hace particularmente clara en el pasaje donde discute el intento de Ostwald de reemplazar la materia en movimiento con energía en movimiento oscilatorio. Wundt presenta lo siguiente: "De la existencia de los fenómenos de interferencia surge la necesidad de presuponer alguna clase de movimiento oscilatorio. Pero como un movimiento es impensable sin un substrato que se mueva, se plantea también la exigencia inevitable de determinar el origen de la luz en un proceso mecánico. Ostwald ha tratado de evitar esta última asunción al no determinar que la 'energía radiante' proviene de las vibraciones de un medio material, sino definiéndola como una energía existente en estado de movimiento oscilatorio. Pero precisamente este doble concepto, que está compuesto de un componente observable y un componente puramente conceptual, me parece ser la asombrosa prueba de que el concepto de energía exige una división que retrotraiga a los elementos de observación. Un movimiento real puede definirse sólo como el cambio de posición de un determinado substrato real en el espacio. Este substrato real puede revelársenos meramente a través de los efectos-fuerza que surgen de él, o a través de funciones de la fuerza cuyo portador consideramos que es el substrato. Pero la exigencia de que tales funciones de fuerza conceptualmente establecidas se muevan, me parece algo que no puede cumplirse sin *idear* alguna clase de substrato y *agregarlo*".

El concepto de energía de Ostwald está mucho más cerca de la realidad que el substrato supuestamente "real" de Wundt. Los fenómenos del mundo perceptible – luz, calor, electricidad, magnetismo, etc.- pueden agruparse bajo el concepto general de salida-de-fuerza, es decir, de energía. Cuando la luz, el calor, etc. provocan un cambio en un objeto, ha tenido lugar de ese modo una salida de energía. Cuando uno designa la luz, el calor, etc. como energía, se ha descartado lo que es específicamente característico de las cualidades sensoriales individuales, y se está considerando una característica general que tienen en común.

Esta característica no incluye, ciertamente, todo lo que está presente en las cosas de la realidad; pero es una característica real de estas cosas. El concepto de las

características, por otra parte, que los físicos y sus defensores filósofos suponen que tiene su *materia* asumida hipotéticamente, incluye algo estúpido. Estas características están prestadas del mundo sensorial y aún así se supone que pertenecen a un substrato que no pertenece al mundo sensible.

Es incomprensible cómo pudo Wundt afirmar que el concepto de "energía radiante", como contiene un componente *observable* y otro *conceptual*, es por tanto imposible. El filósofo Wundt no comprende, por tanto, que todo concepto que se relaciona con algo en la realidad sensorial-perceptible, debe necesariamente contener un componente observable y otro conceptual. El concepto "cubo de sal de roca" tiene, después de todo, el componente *observable* de la sal de roca perceptible sensorialmente y el otro componente puramente conceptual que establece la geometría de sólidos.

8.

El desarrollo de la ciencia natural en los últimos siglos ha conducido a la destrucción de cualquier imagen mental mediante la cual esta ciencia podría ser una parte de la concepción del mundo que satisfaga las superiores necesidades humanas. Este desarrollo ha conducido al hecho de que las "modernas" mentes científicas llaman absurdo a cualquiera que hable como si los *conceptos* y las *ideas* pertenecieran a la realidad en la misma medida que las fuerzas que actúan en el espacio y la materia que lo ocupa. Los conceptos e ideas, para tales mentes, son producto del cerebro humano y nada más. Los Escolásticos aún sabían de estos aspectos. Pero la ciencia moderna desprecia la Escolástica. La Escolástica se desprecia pero no se conoce. Especialmente se desconoce de la Escolástica lo que es saludable y lo que es enfermizo. Lo que tiene de saludable es un sentimiento por el hecho de que los conceptos e ideas no son sólo una quimera del cerebro que la mente humana idea para comprender las cosas reales, sino que tienen algo que ver con las cosas mismas, en realidad más que la sustancia y la fuerza. Este sentimiento saludable que tenían los Escolásticos es nuestra herencia de la gran visión del mundo de Platón y Aristóteles. El aspecto enfermo de la Escolástica es la mezcolanza de este sentimiento con las imágenes mentales que entraron en el desarrollo medieval del Cristianismo. Este desarrollo encuentra el origen de todo lo espiritual, incluyendo por tanto también los conceptos e ideas, en un dios incognoscible porque es extraterrestre. Necesita creer en algo que no sea de este mundo. Un pensamiento humano saludable, sin embargo, se mantiene en este mundo. No se preocupa por ningún otro. Pero al mismo tiempo espiritualiza este mundo. Ve en los conceptos e ideas las realidades de este mundo en la misma medida que en las cosas y sucesos perceptibles por los sentidos. La filosofía griega es un flujo de este saludable pensamiento. La Escolástica aún asumió en sí un indicio de este pensamiento saludable. Pero trató de reinterpretar este indicio en concordancia con la creencia en el más allá, que se considera Cristiana. Se supuso que los conceptos e ideas no eran lo más profundo que el hombre contempla dentro de los procesos de este mundo, sino Dios, el más allá. A quien ha captado la idea de algo, nada le impele a buscar aún un "origen" ulterior de ese algo. Ha alcanzado aquello que satisface la necesidad humana de conocimiento. ¿Pero qué les importaba a los Escolásticos la necesidad humana de conocimiento? Querían rescatar lo que consideraban la imagen Cristiana de Dios. Querían encontrar el origen del mundo en aquel Dios en el más allá, aunque su búsqueda de la vida interior de las cosas les proporcionara sólo conceptos e ideas.

9.

En el curso de los siglos, la imagen Cristiana ejerció mayor efecto que los tenues sentimientos heredados de la antigüedad griega. Se perdió el sentimiento por la realidad de los conceptos e ideas. Pero se perdió también por tanto la creencia en

el espíritu mismo. Comenzó entonces la adoración a lo puramente material: comenzó la era de Newton en la ciencia natural. Ya no se trataba de la unidad que subyace a la multiplicidad del mundo. Ahora se negaba toda unidad. La unidad se degradó a una imagen mental "humana". En la naturaleza, sólo se ve la multiplicidad. La imagen general básica fue lo que confundió a Newton para ver en la luz, no una unión primordial, sino más bien algo compuesto. En su *Data for the History of Colour Theory*[82] [*Datos para la Historia de la Teoría del Color*], Goethe presentó una parte del desarrollo de las imágenes mentales científico-naturales. Se puede ver de su presentación que la ciencia natural ha llegado a puntos de vista insanos en la teoría del color a través de la imagen mental general que utiliza al captar la naturaleza. Esta ciencia ha perdido su comprensión de lo que es la luz dentro de las series de cualidades naturales. Por tanto, tampoco sabe cómo, bajo ciertas condiciones, la luz aparece coloreada, cómo surge el color en el reino de la luz.

[82] *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*

XVIII.- La visión del mundo de Goethe en sus *Aforismos en Prosa.*

El ser humano no está satisfecho con lo que de buena gana la naturaleza le ofrece a su espíritu observador. Siente que la naturaleza, para llevar a cabo la multiplicidad de sus creaciones, necesita fuerzas impulsoras que al principio se ocultan al observador. La naturaleza no pronuncia su última palabra. Nuestra experiencia nos muestra que la naturaleza puede crear, pero no nos dice cómo sucede esta creación. Dentro del espíritu humano reside el medio para traer a la luz las fuerzas impulsoras de la naturaleza. Del espíritu humano surgen y se elevan las ideas que traen claridad a cómo la naturaleza produce sus creaciones. Lo que los fenómenos del mundo externo ocultan se revela dentro del ser interior del hombre. Lo que el espíritu humano idea en forma de leyes de la naturaleza no se inventa y se agrega a la naturaleza; es el propio ser esencial de la naturaleza, y el espíritu humano es tan sólo el escenario sobre el cual la naturaleza permite que los secretos de su obrar se hagan visibles. Lo que *observamos* sobre las cosas es sólo una parte de las cosas. Lo que fluye dentro de nuestro espíritu cuando se enfrenta a las cosas es la otra parte de las mismas. Son las mismas cosas que nos hablan desde el exterior y que hablan dentro de nosotros. Sólo cuando reunimos el lenguaje del mundo exterior con el de nuestro ser interior, tenemos la plena realidad. ¿Qué han querido hacer los verdaderos filósofos en cada época? Tan solo dar a conocer el ser esencial de las cosas, que las cosas mismas expresan cuando el espíritu humano se ofrece a ellas como su órgano del habla.

Cuando el hombre permite que su ser interior hable sobre la naturaleza, reconoce que la naturaleza se queda corta ante lo que, en virtud de sus fuerzas impulsoras, podría lograr. El ser humano ve lo que contiene la experiencia, en su forma más perfecta. Encuentra que la naturaleza, con sus creaciones, no alcanza sus objetivos. El ser humano se siente llamado a presentar estos objetivos en su forma perfeccionada. Crea formas en las que muestra: esto es lo que la naturaleza quiso hacer, pero que sólo pudo lograr hasta cierto grado. Estas formas son las obras de arte. En ellas, el ser humano crea de una manera perfeccionada lo que la naturaleza manifiesta de una forma imperfecta.

El filósofo y el artista tienen la misma meta. Buscan dar forma al elemento perfeccionado que su espíritu contempla cuando permite que la naturaleza actúe sobre él. Pero tienen diferentes medios a su alcance para lograr esta meta. Para el filósofo, un *pensamiento*, una *idea*, se enciende en su interior cuando se enfrenta a un proceso en la naturaleza. Y esto es lo que expresa. Para el artista, surge en su interior una *imagen* de este proceso, que manifiesta con mayor perfección este proceso que puede observarse en el mundo exterior. El filósofo y el artista desarrollan la observación de diferentes formas. El artista no necesita conocer los impulsos de la naturaleza de la forma en la que se revelan al filósofo. Cuando el artista percibe una cosa o un suceso, surge directamente en su espíritu una imagen en la que se expresan las leyes de la naturaleza, de una forma más perfecta que en la correspondiente cosa o suceso del mundo exterior. Estas leyes no necesitan entrar en su espíritu en forma de pensamientos. El conocimiento y el arte, sin embargo, están internamente relacionados. Muestran las *potencialidades* de la naturaleza que no llegan a su pleno desarrollo en la naturaleza meramente exterior.

Ahora bien, cuando dentro del espíritu de un artista genuino, no sólo se expresan las imágenes perfeccionadas de las cosas, sino también las fuerzas impulsoras de la naturaleza en forma de pensamientos, entonces aparece con particular claridad ante nuestros ojos el origen común de la filosofía y del arte. Goethe es uno de estos artistas. Nos revela los mismos secretos en la forma de sus obras de arte y en la forma de pensamientos. Lo que dio forma con sus obras poéticas, lo expresa

en sus ensayos sobre la ciencia natural y el arte en sus *Aforismos en Prosa*[83] en forma de pensamientos. La profunda satisfacción que emana de estos ensayos y aforismos proviene del hecho de que uno ve la armonía del arte y del conocimiento realizada en una personalidad. Hay algo elevador en el sentimiento, que surge en todo pensamiento Goetheano, de que aquí está hablando alguien que al mismo tiempo puede contemplar en una imagen el elemento perfeccionado que expresa en sus ideas. El poder de tal pensamiento se fortalece con este sentimiento. Aquello que surge de las más elevadas necesidades de *una* personalidad debe reunirse interiormente. Las sabias enseñanzas de Goethe responden a la pregunta: ¿Qué clase de filosofía está en consonancia con el arte genuino? Trataré de esbozar en su contexto esta filosofía que nació del espíritu de un artista genuino.

* * *

El contenido de pensamientos que surge del espíritu humano cuando se enfrenta al mundo exterior es la verdad. El ser humano no puede exigir otra clase de conocimiento que el que produce él mismo. Cualquiera que busque algo más detrás de las cosas, se supone que significa que su verdadero ser no ha traído a la consciencia el hecho de que todas las preguntas sobre el ser esencial de las cosas sólo surgen de una necesidad humana: es decir, la necesidad de penetrar también con el pensamiento lo que uno percibe. Las cosas nos hablan, y nuestro ser interior habla cuando observa las cosas. Estos dos lenguajes surgen del mismo ser primordial, y el hombre está llamado a efectuar su comprensión recíproca. En esto es en lo que consiste lo que se llama conocimiento. Y es esto y no otra cosa lo que una persona busca si comprende las necesidades de la naturaleza humana. Para alguien que no ha llegado a esta comprensión, las cosas del mundo exterior siguen siendo extrañas. No escucha al ser esencial de las cosas hablando dentro de su vida interior. Por tanto supone que este ser esencial está oculto detrás de las cosas. Cree además en otro mundo exterior, detrás del mundo de las percepciones. Pero las cosas sólo son exteriores mientras uno meramente las observa. Cuando uno piensa sobre ellas, dejan de estar fuera de nosotros. Uno se fusiona con el ser interior de las cosas. Para el hombre, la oposición entre la percepción externa objetiva y el pensamiento-del-mundo interior subjetivo existen sólo mientras no reconoce que estos mundos se pertenecen. El mundo interior del hombre es el ser interior de la naturaleza.

Estos pensamientos no son refutados por el hecho de que diferentes personas se hagan diferentes imágenes mentales de las cosas. Ni por el hecho de que las organizaciones de las personas sean diferentes, de tal forma que no se sabe si un determinado color es visto por diferentes personas de la misma manera. Pues, lo importante no es si la gente se forma exactamente el mismo juicio sobre una determinada cosa, sino si el lenguaje que habla el ser interior del hombre es en realidad el lenguaje que expresa el ser esencial de las cosas. Los juicios individuales difieren según la organización de la persona y según el punto de vista desde el que se observan las cosas; pero todos los juicios surgen del mismo elemento y conducen al ser esencial de las cosas. Esto puede expresarse en diferentes matices de pensamiento; pero aún es, no obstante, el ser esencial de las cosas.

El ser humano es el órgano mediante el cual la naturaleza revela sus secretos. Dentro de la personalidad subjetiva aparece el contenido más profundo del mundo. "Cuando la naturaleza sana de un hombre obra como un todo, cuando se siente en el mundo como si estuviera en un extraordinario, hermoso, bueno y precioso todo, cuando su armonioso sentido del bienestar le transfiere un deleite puro y libre, entonces el universo, si pudiera experimentarse a sí mismo, *estaría exultante de*

[83] *Sprüche in Prosa*

gozo y maravilla en la cima de su propio ser y devenir al *haber logrado su meta*". (Goethe, Winckelman) La meta del universo y del ser esencial de la existencia no reside el lo que el mundo exterior proporciona, sino en lo que vive dentro del espíritu humano y surge de él. Goethe por tanto consideraba un error que el científico natural quisiera penetrar en el ser interior de la naturaleza utilizando instrumentos y experimentos objetivos, pues "el hombre en sí, en la medida en que utiliza sus sanos sentidos, es el aparato más extraordinario y exacto que pueda haber, y esto es precisamente lo más dañino para la física moderna, que uno ha separado, por así decirlo, los experimentos del hombre; se quiere conocer la naturaleza simplemente a través de lo que muestran los instrumentos fabricados por el hombre, sí, se quiere limitar y probar de ese modo lo que la naturaleza puede hacer". "Pero el hombre está en un nivel tan elevado precisamente por el hecho de que, lo que de otro modo no podría manifestarse, se manifiesta en él. Pues ¿qué es una cuerda y todas sus divisiones mecánicas comparadas con el oído del músico? Sí, uno puede preguntar, ¿qué son los fenómenos elementales de la naturaleza comparados con el hombre que debe primero domeñarlos y modificarlos para ser capaz de asimilarlo hasta cierto grado?".

El hombre debe permitir a las cosas hablar a partir de su espíritu si quiere conocer su ser esencial. Todo lo que tiene que decir sobre su ser esencial se deriva de las experiencias espirituales de su vida interior. El ser humano puede juzgar el mundo sólo a partir de sí mismo. Debe pensar antropomórficamente. Uno aporta el antropomorfismo al más simple fenómeno, al impacto de dos cuerpos, por ejemplo, cuando dice algo sobre ello. El juicio de que "un cuerpo golpea al otro" ya es antropomórfico. Pues si uno quiere ir más allá de la mera observación del proceso, debe aportarle la experiencia que nuestro propio cuerpo tiene cuando pone un cuerpo del mundo exterior en movimiento. Todas las explicaciones físicas son antropomorfismos ocultos. Uno humaniza la naturaleza cuando la explica; pone en ella las experiencias interiores del ser humano. Pero estas experiencias subjetivas son el ser interior de las cosas. Y no se puede por tanto decir que, como el hombre sólo puede hacerse imágenes mentales subjetivas sobre la naturaleza, no conoce la verdad objetiva, el "ser propio" de las cosas.[84] No puede haber ninguna otra

[84] Los puntos de vista de Goethe están en la más marcada oposición posible a la filosofía de Kant. Este último tiene su punto de partida en la creencia de que el mundo de imágenes mentales está gobernado por las leyes del espíritu humano y que por tanto todo lo que se trae del exterior para encontrarse con este mundo, sólo puede estar presente en este mundo como una reflexión subjetiva. El hombre no percibe el "ser en sí" de las cosas, sino más bien el fenómeno que surge por el hecho de que las cosas le afectan y relaciona estos efectos según las leyes de su intelecto y su razón. Kant y los kantianos no tienen el menor indicio del hecho de que el ser esencial de las cosas habla a través de esta razón. Por tanto la filosofía kantiana nunca pudo tener ninguna importancia para Goethe. Cuando adquirió algunos de los principios de Kant, les dio un significado completamente diferente del que tienen en las enseñanzas de su creador. Queda claro, gracias a una nota que sólo se conoció después de la apertura de los archivos de Goethe en Weimar, que Goethe era muy consciente de la antítesis entre su visión del mundo y la kantiana. Para él, el error básico de Kant está en el hecho de que "contempla la habilidad *subjetiva* de conocer como un *objeto* en sí y, de una manera ciertamente definida pero no completamente correcta, distingue el punto en que lo *subjetivo* y lo *objetivo* se encuentran." Lo subjetivo y lo objetivo se encuentran cuando el hombre los reúne en el ser *unificado* de las cosas que el mundo exterior expresa y que puede ser oído por su ser interior. Entonces, sin embargo, la antítesis entre los subjetivo y lo objetivo deja de existir por completo; desaparece en esta realidad unificada. Ya he indicado esto en la página 167 y siguientes de este libro (Capítulo XI, "Cuando ahora pasamos a la relación de Goethe..." N. del T.). Ahora, K. Vorländer, en el primer número de "Kant Studies" (Estudios de Kant), dirige una polémica contra lo que yo escribí allí. Encuentra que mi opinión sobre la antítesis entre las concepciones del mundo Goetheana y Kantiana es "fuertemente unilateral en el mejor de los casos y está en contradicción con las afirmaciones del mismo Goethe", y es debido a un "completo malentendido por mi parte de los métodos trascendentales de Goethe". Vorländer no tiene ni idea de la visión del mundo en la que vivía Goethe, sería un enorme sinsentido para mí entrar en polémicas con él, porque hablamos

cuestión que una verdad humana subjetiva. Pues la verdad consiste en introducir nuestras experiencias subjetivas en las interrelaciones objetivas de los fenómenos. Estas experiencias subjetivas pueden incluso asumir un carácter completamente individual. Son, no obstante, la expresión del ser interior de las cosas. Uno puede introducir en las cosas sólo lo que uno ha experimentado dentro de sí. Así, cada persona, en consonancia con sus experiencias individuales, también introducirá algo diferente, en cierto sentido, en las cosas. La forma en la que interpreto ciertos procesos de la naturaleza no es completamente incomprensible para alguien que no haya experimentado interiormente lo mismo. Después de todo no se trata, sin embargo, de que todos los hombres tengan los mismos pensamientos sobre las cosas, sino más bien sólo de que vivan dentro del elemento de la verdad cuando piensan sobre las cosas. Por tanto uno no puede observar los pensamientos de otra persona y aceptarlos o rechazarlos, sino que debería considerarlos como los heraldos de su individualidad. "Aquellos que se contradicen y disputan deberían siempre reflexionar que no todo lenguaje es comprensible para todos". Una filosofía nunca puede proporcionar una verdad universalmente válida, sino más bien describir las experiencias interiores del filósofo mediante las cuales interpreta los fenómenos exteriores.

* * *

Cuando una cosa expresa su ser esencial a través del órgano del espíritu humano, entonces surge la realidad completa sólo a través de la reunión de lo objetivo externo y lo subjetivo interno. No es ni a través de la observación unilateral ni a través del pensamiento unilateral que el ser humano conoce la realidad. La realidad no está presente en el mundo objetivo como algo acabado, sino que sólo es llevada a cabo mediante el espíritu humano en relación con las cosas. Las cosas objetivas

---

diferentes lenguajes. El hecho de que nunca llega a saber lo que significan mis afirmaciones muestran claramente cómo es su pensamiento. Por ejemplo, hice un comentario sobre la siguiente afirmación de Goethe: "Tan pronto como el ser humano se hace consciente de los objetos que le rodean, los contempla en relación consigo mismo, y con razón. Pues su destino completo depende de si le gustan o le disgustan, de si le atraen o le repelen. Esta forma completamente natural de mirar las cosas y juzgarlas le parece tan fácil como necesaria... Hay personas que asumen una tarea mucho más difícil, cuyo impulso hacia el conocimiento les hace esforzarse en observar los objetos de la naturaleza *en sí mismos* y en sus relaciones entre ellos; buscan e investigan lo que es y no lo que gusta". Mi comentario sobre esto es como sigue: "Esto muestra cómo la visión del mundo de Goethe es exactamente opuesta a la Kantiana. Para Kant, no hay en absoluto visión de las cosas como son en sí mismas, sino sólo de cómo *aparecen* en relación con nosotros. Goethe considera esta visión como una forma bastante inferior de entrar en relación con las cosas". La respuesta de Vorländer a esto es: "Estas palabras de Goethe no pretenden expresar otra cosa que, de una manera introductoria, la diferencia trivial entre lo que es agradable y lo que es verdadero. El investigador debería buscar 'lo que es y no lo que gusta'. Es aconsejable para alguien como Steiner –que se atreve a decir que esta última, en realidad *muy inferior*, manera de entrar en relación con las cosas es la manera de Kant- que primero se aclare los conceptos básicos de las enseñanzas de Kant: la diferencia entre una sensación subjetiva y una objetiva, por ejemplo, que se describe en pasajes tales como la sección tres de *La Crítica de la Razón Pura*." Ahora, como queda claro de mis afirmaciones, no dije en absoluto que aquella manera de entrar en relación con la cosas fuera la manera de Kant, sino más bien que Goethe no encuentra que la comprensión de Kant de la relación entre sujeto y objeto se corresponda con la relación que el hombre tiene con las cosas cuando quiere saber cómo son en sí mismas. Goethe es de la opinión de que la definición Kantiana no se corresponde con el conocimiento humano, sino sólo con la relación en la que el hombre entra con las cosas cuando las contempla con placer o disgusto. Alguien que puede malinterpretar una afirmación como Vorländer, haría mejor en ahorrarse la molestia de dar consejos a otras personas sobre su educación filosófica, y adquirir primero para sí mismo la habilidad de aprender a leer una frase correctamente. Cualquiera puede buscar citas de Goethe y reunirlas históricamente; pero Vorländer, en cualquier caso, no puede interpretarlas con el espíritu de la visión del mundo de Goethe.

son sólo una parte de la realidad. A alguien que ensalza la experiencia sensorial exclusivamente, se le debe replicar como Goethe "que la experiencia es sólo la mitad de la experiencia". "Todo lo factual ya es teoría"; lo que significa que un elemento ideal se revela en el espíritu humano cuando observa algo factual. Esta manera de comprender el mundo, que conoce el ser esencial de las cosas en las ideas y que entiende el conocimiento como vivir dentro del ser esencial de las cosas, no es misticismo. Pero tiene en común con el misticismo la característica de que no considera la verdad objetiva como algo que está presente en el mundo exterior, sino como algo que puede realmente captarse dentro del ser interior del hombre. La visión del mundo opuesta transfiere el fundamento de las cosas detrás de los fenómenos, en una región más allá de la experiencia humana. Esta visión puede entonces o entregarse a una *fe* ciega en este fundamento que recibe su contenido de una religión positiva de revelación, o puede establecer hipótesis y teorías intelectuales en cuanto a cómo está constituido este reino de realidad en el más allá. El místico, así como los partidarios de la visión del mundo Goetheana, rechazan tanto esta fe en algún "más allá" como todas las hipótesis sobre cualquier región similar, y se atienen al elemento realmente espiritual que se expresa dentro del hombre mismo. Goethe escribe a Jacobi: "Dios te ha castigado con la *metafísica* y te ha clavado una espina en la carne, pero por otro lado, me ha bendecido con la física... Me adhiero con más y más firmeza a la devoción por Dios del ateo (Spinoza)... y te dejo todo lo que llamas, y tendrías que llamar, religión... Cuando tú dices que uno sólo puede *creer* en Dios... entonces te digo que doy mucho valor a mi *visión*." Lo que Goethe quiere ver es el ser esencial de las cosas que se expresa dentro de su mundo de ideas. El místico también quiere conocer el ser esencial de las cosas sumergiéndose en su propio ser; pero rechaza precisamente ese mundo de ideas innatamente claro y transparente como inadecuado para lograr el conocimiento superior. Cree que debe desarrollar, no su capacidad para las ideas, sino otros poderes de su ser interior, para ver el fundamento primordial de las cosas. Usualmente el místico quiere captar el ser esencial de las cosas en los sentimientos y emociones confusas. Pero los sentimientos y las emociones pertenecen únicamente al ser subjetivo del hombre. En ellos no se expresa nada sobre las cosas. Sólo en las ideas las cosas mismas hablan. El misticismo es una visión del mundo superficial, a pesar del hecho de que los místicos están muy orgullosos de su "profundidad" comparados con los hombres racionales. Los místicos no saben nada sobre la naturaleza de los sentimientos, de otro modo no los considerarían expresiones del ser esencial del mundo; y no saben nada sobre la naturaleza de las ideas, de otro modo no las considerarían superficiales y racionalistas. No tienen idea de lo que la gente que realmente tiene ideas experimenta en ellas. Pero para mucha gente, las ideas son en realidad meras palabras. No pueden adquirir por sí mismas la infinita plenitud de su contenido. No hay que extrañarse de que sientan que sus propias palabras, que están desprovistas de ideas, están vacías.

* * *

Cualquiera que busque el contenido esencial del mundo objetivo dentro de su propio ser interior, puede también considerar el ser esencial del *orden mundial moral* como residiendo sólo dentro de la naturaleza humana misma. Quien crea en la existencia de una realidad en el más allá, detrás de la realidad humana, debe también buscar el origen de la moralidad allí. Pues, lo que es moral en un sentido superior sólo puede provenir del ser esencial de las cosas. El creyente en el más allá asume por tanto mandamientos morales a los que el hombre debe someterse. Estos mandamientos le llegan vía revelación, o entran como tales en su consciencia, como es el caso del imperativo categórico de Kant. En cuanto a cómo entra en nuestra consciencia este imperativo a partir del "ser-en-sí" de las cosas del más allá, sobre esto no se dice nada. Simplemente está allí, y uno debe someterse a ello. El filósofo de la experiencia, que busca su salvación en la pura

observación sensoria, ve en lo que es la moral sólo la actuación de los impulsos e instintos humanos. A partir del estudio de estos, se supone que resultan normas que son decisivas para la acción moral.

Goethe ve lo que es la moral como surgiendo del mundo de ideas del hombre. No son las normas objetivas ni tampoco el mero mundo de impulsos lo que conduce hacia la acción moral, sino más bien son las ideas, claras dentro de sí mismas, mediante las cuales un hombre se da a sí mismo su propia dirección. No las sigue por deber como tendría que seguir las normas morales objetivas. Y tampoco las sigue por obligación, como uno sigue sus impulsos e instintos. SIno que las sirve desde el amor. Las ama de la forma que se ama a un niño. Quiere realizarlas, e interviene en su nombre, porque son parte de su propio ser esencial. La idea es la directriz y el *amor* es el poder impulsor de la ética Goetheana. Para él el deber es "donde uno ama lo que uno se ordena hacer a sí mismo".

La acción, en el sentido de la ética Goetheana, es una acción *libre*. Pues el ser humano no depende de otra cosa que de sus propias ideas. Y no es responsable ante nadie más que ante sí mismo. En mi *Filosofía de la Libertad* ya he refutado la débil objeción que un orden mundial moral en el que cada persona se obedece sólo a sí misma tendría que conducir a un desorden y caos general en la acción humana. Quien haga esta objeción está pasando por alto el hecho de que los seres humanos son esencialmente afines en su naturaleza y que por tanto nunca producirían ideas morales que, por su esencial diferencia, causaran discordia.[85]

* * *

Si el ser humano no tuviera la habilidad de llevar a cabo creaciones que están hechas exactamente en el mismo sentido que las obras de la naturaleza y sólo pusiera este sentido a la vista de una manera más perfecta de lo que puede la naturaleza, no habría arte en el sentido de Goethe. Lo que el artista crea son objetos de la naturaleza en un nivel más elevado de perfección. El arte es la extensión de la naturaleza, "pues en la medida en que el hombre está situado en la cima de la naturaleza, se contempla de nuevo a sí mismo como una naturaleza entera, que una vez más ha de crear dentro de sí una cima. Con este fin se mejora a sí mismo, imbuyéndose con toda perfección y virtud, invoca la elección, el orden, la armonía, y el significado, y *finalmente se eleva a la producción de obras de arte*". Después de ver las obras de arte griegas en Italia, Goethe escribe: "Estas extraordinarias obras de arte han sido creadas al mismo tiempo por los seres humanos de acuerdo con leyes naturales y verdaderas, igual que las mayores obras de la naturaleza" (*Viaje a Italia*, 6 de septiembre de 1787). Para la realidad meramente sensorial de la experiencia, las obras de arte son una hermosa semblanza; para alguien que es capaz de ver más profundamente, son "una

[85] La siguiente historia muestra la poca comprensión presente actualmente en los filósofos profesionales de las visiones éticas y de la ética o libertad interior y del individualismo en general. En 1892, en un ensayo para "Zukunft" (Nº 5), hablé a favor de una visión estrictamente individualista de la ética. Ferdinand Tönnies en Kiel respondió a este ensayo en un folleto: "'Ethical Culture' and its Retinue. Nietzsche Fools in the 'Future' and in the 'Present'" [La 'Cultura Ética' y su Séquito. Los engaños de Nietzsche en el 'Futuro' y en el 'Presente'] (Berlín 1893). No presentó nada excepto los principales principios de la moralidad filistea en forma de fórmulas filosóficas. De mí, sin embargo, dice que no podría haber encontrado "peor Hermes en el Sendero al Hades que Friedrich Nietzsche". Me sorprendió como algo verdaderamente cómico que Tönnies, para condenarme, presentara varios de los *Aforismos en Prosa* de Goethe. No tiene ni idea del hecho de que si tuve un Hermes, no fue Nietzsche, sino más bien Goethe. Ya he mostrado en la página 149 (Capítulo X, sección 5. N. del T.) de este libro las relaciones entre la ética de la libertad interior y la ética de Goethe. No hubiera mencionado este folleto sin valor si no fuera sintomático de la incomprensión de la visión del mundo de Goethe que se está apoderando de los círculos filosóficos profesionales.

manifestación de ocultas leyes de la naturaleza que no se hubieran revelado nunca sin ellas”.

No es la sustancia lo que el artista toma de la naturaleza para constituir la obra de arte; sino sólo lo que el artista introduce en la obra de arte a partir de su ser interior. La más elevada obra de arte es una que te hace olvidar que hay una sustancia natural subyacente, y que despierta tu interés únicamente a través de lo que el artista ha hecho a partir de esta sustancia. El artista forma las cosas naturalmente; pero no forma las cosas de la manera que lo hace la naturaleza. Estas afirmaciones expresan para mí los principales pensamientos que Goethe estableció en sus aforismos sobre el *arte*.