

## ESTUDI GENERAL

Revista de la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona

### “Alles ist sie mit einem male” La actitud de Goethe *en* la naturaleza

FÉLIX DUQUE

(Universidad Autónoma de Madrid)

Todo el mundo, especialmente en Alemania, se maravilla generación tras generación de la fuerza y el espíritu colosal de ese supuesto “Júpiter olímpico”, que en su quehacer desde el pequeño rincón del Ducado de Sajonia-Weimar mereció nada menos que de *l'Empereur* ser así apostrofado (nada menos, también): *Voilà l'homme!* Como si dijéramos: *Ecce homo*; pero no para hacerlo crucificar después, sino para mostrar que en el individuo Johann Wolfgang Goethe se había encarnado la entera humanidad, como si él fuese una especie de lama laico. Y en efecto, algo de Dalai lama sigue teniendo aquel cuyo nombre engalana hoy los Institutos Alemanes de Cultura por la haz de la tierra. Todo lama que se precie irradia su mensaje desde un pequeño país dependiente (entonces Weimar, de Prusia; ayer el Tíbet, de China; hoy, me temo que la propia Alemania, de los Estados Unidos), quizá para indicar que su reino no es de este mundo. Y escribe cosas asombrosas y estupendas que dejan boquiabiertas a las buenas gentes y suscitan reverencia entre los poderes de este mundo. La gente y los poderosos están de acuerdo en que la Verdad está depositada en las obras de tan gran hombre: lo admiran a él y a esa Verdad, dejan caer su nombre o eso tan solemne del “espíritu fáustico” en una conversación culta, y compran en fin sus libros (¡comprimidos en CD-ROM!; ¡hay que modernizarse!) para hojearlos en momentos de depresión. Pero pasada la euforia de la “epifanía” del Gran Santón, cada quisque reacciona como Cervantes ante el título de Felipe II. En efecto, el venerador de tanta sabiduría bien podría haber empezado diciendo: “Voto a Dios que me espanta tal grandeza / y que diera un doblón por describilla”, para acabar repitiendo lo del valentón: “Y luego, in continente, / cayó el chapeo, requirió la espada, / miró al soslayo, fuese, y no hubo nada.”

¡Goethe, qué gran nombre! Pero, ¿qué hay detrás de ese nombre? Mucho me temo que para muchos no haya en efecto nada. Puro *flatus vocis*. Al menos, Heine habría representado una herida, de creer a Adorno; Hölderlin sería el poeta “advenidero” (*der Zukünftige*) según su “profeta” Heidegger; y Kant habría sido, según el propio Hölderlin, nada menos que “el Moisés de nuestra Nación”. ¿Y Goethe? Todos los grandes que se han acercado a él lo han hecho con reticencia. Thomas Mann lo tilda de indolente y abúlico, y de no haber osado desafiar a los cielos; Jacques Lacan de neurótico obsesivo; Eugenio D'Ors se queda tan orondo después de adjudicar a Goethe una “serenidad olímpica”; Paul Claudel lo llama (por las mismas razones) “asno solemne”; y José Ortega y Gasset, con todo su andar *buscando un Goethe desde dentro*, le achaca que nunca fuera del todo lo que pretendió ser y que se quedara siempre algo alicorto: *casi* ministro, *casi* poeta, *casi* científico y hasta *casi* amante, para rematar la faena con un donoso poemilla:

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

¿Qué hacer con este hombre, en fin, por todos reverenciado y por casi nadie seguido? ¿Habrá que considerarlo un “intempestivo”? La alusión nietzscheana no está de más, creo yo; porque, dejando aparte los muy diversos destinos que corrieran Nietzsche y Goethe sobre la tierra: el uno indigente y el otro poderoso, quizá en el fondo sólo Nietzsche pueda parangonarse con el “Águila de Weimar”. No en vano dijo aquél una verdad que, me consta, sigue irritando cuando es citada en el otrora “país de los poetas y pensadores”, a saber, que:

Él vivió y sigue estando vivo sólo para unos pocos: para los más, él no es nada, salvo una fanfarria de vanidad, soplada de cuando en cuando por encima de la frontera alemana. Goethe, no sólo un hombre bueno, un gran hombre, sino una cultura, Goethe es en la historia de los alemanes un incidente sin consecuencias.<sup>1</sup>

Y si esto fue así (y creo que sigue siendo) en Alemania, ¿qué decir de su recepción en España, que hoy se suma gustosa a la celebración de los 250 años de su nacimiento?<sup>2</sup>

Ya sé que muchos aducirán, en contra de mis palabras, eso de la *Klassik* y de la *Goethe-Zeit*: una etiqueta inventada por *Literaturwissenschaftler* para ubicar de una vez a tan incómodo autor, y para poder manejar en general y cómodamente una época increíble, llena de espíritus en atormentada ebullición. Ingente bibliografía muestra lo ocupados que siguen estando los Departamentos de Germanística con el Genio. Y no será yo quien niegue el mérito de tanta *Gelehrsamkeit*. Pero se me hace que, en la *Querelle* entre Antiguos y Modernos, llegada con un siglo de retraso al otro lado del Rin, Goethe, más polifacético que jánico, no encontraría otro lugar, quizá, que el de un centro oscilante y vibratorio: ahí está de un lado *Iphigenie*, mas del otro *Götz*, *Tasso* y las dos partes de *Fausto*. ¿Y dónde ubicar el *Divan*? ¿Y *Las afinidades electivas*? Todo ello por no hablar de su “unión” con Schiller, el otro *Klassiker* (por cierto, no hay más que leer su *Don Carlos* o las *Ästhetische Briefe* para ver dónde queda también esa etiqueta). Y luego se les coloca juntos en una estatua, delante del Teatro Nacional de Weimar, *et voilà deux hommes* (clásicos, naturalmente). ¿Será Goethe acaso un “clásico” de sí mismo, un conjunto con un solo elemento?

Pero en fin, dejo con gusto a los mentados *Wissenschaftler* esa ocupación, para la que me siento con pocas fuerzas, y me dirijo más bien a la verdadera *pars pudenda* de Goethe: su concepción de la naturaleza. En la edición de Weimar, sus estudios sobre el tema ocupan

<sup>1</sup> *Menschliches allzu Menschliches, II; Der Wanderer und sein Schatten*, 125. (*Kritische Studienausgabe* 2, 607): “Nur für wenige hat er gelebt und lebt er noch: für die Meisten ist er Nichts, als eine Fanfare der Eitelkeit, welche man von Zeit zu Zeit über die deutsche Gränze hinüberbläst. Goethe, nicht nur ein guter und grosser Mensch, sondern eine *Cultur*, Goethe ist in der Geschichte der Deutschen ein Zwischenfall ohne Folgen.”

<sup>2</sup> El desinterés español hacia Goethe se ha expresado con toda la claridad deseable: TRIAS, Eugenio. *Conocer Goethe y su obra*. Barcelona: Dopesa, 1980, pág. 15-26. Más adelante, en la pág. 53, cita Trias el despectivo poemilla antigoetheano de Ortega, recogido hace un momento por mí.

catorce volúmenes, por no hablar del epistolario. Y todos sabemos (que para eso estaba allí el fiel Eckermann), hasta qué punto se despreocupó el sabio de la *Julirevolution* de 1830 y en qué medida se entusiasmó, en cambio, con la polémica entre Cuvier y Saint-Hilaire, simultaneando los últimos pasajes de *Faust II* con estudios osteológicos y escribiendo sobre la función del análisis y la síntesis en ciencias naturales. Sabemos también de su polémica contra Newton, y de su obstinada creencia en una victoria final sobre el pérfido inglés, que nunca llegaría. Y en efecto, ¿qué tienen que decir los científicos de profesión sobre el tema? El sabio Emil Du Bois-Reymond imparte, como rector de la Universidad de Berlín, la lección inaugural del curso de 1882, poniendo a Goethe ante sus estudiantes como ejemplo de lo que no hay que hacer. Oigamos sus palabras:

Por prosaico que suene, no es menos verdad que Fausto, en lugar de irse a la corte, emitir un pagaré sin fondos y subir a la cuarta dimensión en busca de las Madres, habría hecho mejor casándose con Margarita, haciendo de su hijo un hombre honrado e inventando la máquina eléctrica y la bomba neumática; entonces sabríamos estarle agradecidos, en vez de estarlo al alcalde de Magdeburgo.<sup>3</sup>

Y es que, como dice también el rector de la Universidad de Berlín en su discurso, Goethe, de haber vivido para verlo, se habría “apartado medroso” (*schaudernd abgewandt*) del darwinismo, de la confirmación de la teoría de Kant-Laplace, del juego matemático de los átomos en el caos y del fin del mundo por congelación. Justo cincuenta años después de esta condena, otro eminente científico: Werner Heisenberg, a pesar de mostrar mayor comprensión ante el Viejo, lo acusa de no haber sido consecuente hasta el final (debe de ser por eso de la “indolencia”). Pues lo que Goethe tendría que haber dicho es que:

toda la física de Newton –la óptica, la mecánica y la ley de gravitación– es cosa del demonio.<sup>4</sup>

Y es que, como remata en fin Du Bois-Reymond, la *Farbenlehre* (para Goethe, su *Lebenswerk*) no habría sido sino:

---

<sup>3</sup> DU BOIS-REYMOND, Emil. *Goethe und kein Ende*. Leipzig : Rede, 1883, pág. 23: “Wie prosaisch es klinge, es ist nicht minder wahr, dass Faust, statt an Hof zu gehen, ungedecktes Papiergeld auszugeben und zu den Müttern in die vierte Dimension zu steigen, besser getan hätte, Gretchen zu heiraten, sein Kind ehrlich zu machen und Elektriziermaschine und Luftpumpe zu erfinden; wofür wir ihm denn anstelle des Magdeburger Bürgermeisters gebührenden Dank wissen würden.” (Cit. por Michael Böhler en su *Nachwort* a: Goethe, *Schriften zur Naturwissenschaft*, Reclam, Stuttgart, 1977, pág. 288; citaremos en adelante: *Schr.*). Con el “Alcalde de Magdeburgo” alude Du Bois-Reymond a Otto von Guericke y sus famosas “semiesferas de Magdeburgo”, antecesoras de la bomba neumática. Por cierto, el arrogante fisiólogo y rector de la Universidad de Berlín parece ignorar el vivo interés que Goethe prestó a un ejemplar de esta rudimentaria “bomba” cuando en 1805 visitó en Helmstedt al Prof. G. Chr. Beireis, con el fin de admirar y estudiar su gran colección de autómatas y otras invenciones mecánicas (cf. KRÄTZ, Otto. *Goethe und die Naturwissenschaften*. Munich: Callwey, 1998, pág. 132-139).

<sup>4</sup> “die ganze Physik Newtons: Optik, Mechanik und Gravitationsgesetz vom Teufel stammt.” HEISENBERG, Werner. “Die Goethesche und die Newtonsche Farbenlehre im Lichte der modernen Physik”. En: *Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft. 7a ed.* Leipzig: 1947, pág. 54-70.

el jugueteo, nacido ya muerto, de un diletante autodidacta.<sup>5</sup>

De modo que, ¡fuera con él de la Universidad, por lo menos de las Facultades de Ciencias! Y en efecto, difícilmente se encontrará un manual actual de ciencias que mencione el quehacer científico de Goethe, siquiera sea para vituperarlo.

Ahora bien, ¿a qué puede obedecer tanta inquina? Para empezar, las despectivas palabras de Du Bois-Reymond dejan ver que no se trata aquí tan sólo de una confrontación estrictamente científica, sino también y quizá sobre todo ideológica. El ilustre fisiólogo, compañero de Helmholtz y, como él, neokantiano, achaca a Fausto en primer lugar que no se casara con la infeliz Margarita y que dejara morir de frío a su desdichado hijo ilegítimo, en vez de hacer de él “un hombre honrado”, o sea, en vez de hacer de él un estudiante que, como el Señor Rector arenga:

ha de arder en amor por la patria, la cual puede llamarlo a que muera por ella.<sup>6</sup>

¡Llor pues a la ciencia alemana del Segundo Reich, y consiguiente desprecio hacia un poeta metido a ministro de Cultura, que debiera haberse dedicado exclusivamente a dirigir obras teatrales para la Corte de Weimar!

Pero Goethe hizo además algo que todo sabio teutómano que se precie consideraría mucho peor, a saber: en la desastrosa campaña de los príncipes alemanes contra la República Francesa, siguiendo a su señor el Duque Carlos Augusto, en lugar de dedicarse a loas y ditirambos sobre sus valientes señores, se empeñó en tomar nota escueta y rigurosa de lo que veía –como si fuera un viajero recogiendo muestras mineralógicas, en vez de contemplar heridos y cadáveres–. Y lo que veía y luego describiera no dejaba desde luego en buen lugar a los Aliados, y sí, por caso, al general Dumouriez. Por lo demás, en la vergonzosa retirada en barco por el Mosela, entre Trarbach y Coblenza, se dedicó a estudiar los “colores epópticos”,<sup>7</sup> como si quisiera que la investigación serena del “amigo de la naturaleza” corriera un púdico velo sobre la suerte de las armas a las que él estaba forzosamente sujeto. En el sitio contra la flamante República de Maguncia, en 1793, volvió a trabajar en temas ópticos, escribiendo al respecto:

Me atengo tanto más firmemente a estos objetos del pensamiento, cuanto que nosotros precisamos ahora más que nunca desviarnos de estos acontecimientos.<sup>8</sup>

Para saber por qué precisaba Goethe de un *Ableiter*, o sea: de algo que lo apartara de esos acontecimientos, no hay más que leer la *Kampagne in Frankreich 1792*, con la

---

<sup>5</sup> “die todtgeborene Spielerei eines autodidaktischen Dilettanten”. *Op.cit.*, pág. 29, *Schr.*, pág. 288.

<sup>6</sup> *Op.cit.*, pág. 8; *Schr.*, pág. 288.

<sup>7</sup> Interferencias cromáticas, como los colores que aparecen en superficies finas, tales como las pompas de jabón.

<sup>8</sup> Goethes *Werke*, Hg. im Auftrag der Grossherzogin Sophie von Sachsen, Weimar, 1887-1919 (*Weimarer Ausgabe* = *WA*), *Briefe* (Sec. IV, vol. 10); 103, 84.

famosa declaración sobre el sentido de la *Kanonade* de Valmy (20 de septiembre de 1792), la cual decidiría la guerra a favor de los revolucionarios franceses:

A partir de hoy, y aquí, comienza una nueva época de la historia universal, y vosotros podréis decir que lo habéis presenciado.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> "Von hier und heute geht eine neue Epoche der Weltgeschichte aus, und ihr könnt sagen, ihr seid dabei gewesen." (La ed. más asequible de la *Kampagne* —e interesante, por incluir además escritos de Georg Forster sobre los mismos acontecimientos— es la editada por Günter Jäckel: *Der Freiheitsbaum. Die Französische Revolution in Schilderungen Goethes und Forsters 1792/93*. Verlag der Nation 1983; el pasaje citado está en la pág. 88; la obra contiene también el escrito de Goethe sobre la *Belagerung von Mainz*). Desde luego, Goethe no era amigo de la revolución; pero menos lo era de los *Emigranten*, cuya arrogancia describe con no disimulado desprecio en la *Kampagne*. Él procuró en todo caso mantenerse a distancia de los acontecimientos, como un testigo imparcial y objetivo. Sobre su posición equidistante de los revolucionarios y los reaccionarios da cuenta la confesión a Eckermann de 4 de enero de 1824: "Muchos se complacen —repuso Goethe— en no quererme ver tal como soy y apartan los ojos de todo cuanto podría revelarme bajo una verdadera luz. Schiller, por el contrario, que en realidad era mucho más aristócrata que yo, pero mucho más cauteloso en sus palabras, tuvo la singular fortuna de pasar por un verdadero amigo del pueblo. ... Es cierto que no podía ser amigo incondicional de la Revolución Francesa, cuando tenía ante los ojos sus crueldades y debía indignarme con ellas a cada día y a cada hora, mientras sus beneficios entonces no aparecían aún por parte alguna. Así como tampoco podía permanecer indiferente ante el intento de trasladar de una manera artificial escenas semejantes a nuestra Alemania junto con un estado de cosas que en Francia fue motivado por una verdadera necesidad. Pero tampoco soy amigo del despotismo de los nobles. Y por otra parte estoy completamente convencido que en una gran revolución la culpa nunca es del pueblo, sino del gobierno. Una revolución importante es imposible si el gobierno se muestra en todo momento justo y vigilante, de forma que se adelante a las peticiones con reformas oportunas, y no se resista a concederlas hasta que sean obtenidas por la fuerza desde abajo. Porque odio las revoluciones andan diciendo por ahí que soy defensor de lo establecido (*so nannte man mich einen Freund des Bestehenden*)... Si lo establecido fuese perfecto, bueno y justo, no tendría ningún inconveniente en que me aplicasen tal calificativo. Pero como, junto a muchas cosas buenas, hallamos en lo establecido otras injustas, detestables y llenas de imperfecciones, llamarle a uno amigo de lo establecido quiere decir tildarle de amigo de lo caduco y aborrecible (*des Veralteten und Schlechten*)." (subr. mío; cito la trad. de Jaime Bofill y Ferró: ECKERMANN, J.P. Vol. 2. *Conversaciones con Goethe*. Barcelona: Iberia, 1956. 148 y s.). En las palabras del viejo Goethe (por cierto, pronunciadas en una época bien poco favorable para el pensar libre: tras la "Persecución de demagogos" de 1820) resuena la antiquísima sabiduría de Sileno... y de Mefistófeles:

Ich bin der Geist, der stets verneint!  
Und das mit Recht, denn alles, was entsteht,  
Ist wert, dass es zugrunde geht.  
(“¡Yo soy el espíritu que siempre niega!  
Y con razón, pues todo lo que surge  
merece perecer.”).  
*Faust I*, vv. 1339-40.

Ciertamente, Goethe no hace completamente suya tan extrema maldición. Pero “lo establecido” (*das Bestehende*) es justamente el enquistamiento de “lo que surge” (*das*

¿Y qué hace Goethe mientras los cañones de los sitiados franceses destrazan el cementerio de las afueras de Maguncia? Este “diletante autodidacta” aprovecha la ocasión para recoger *in situ* muestras patológicas de los esqueletos desenterrados y esparcidos, con el fin de proseguir sus estudios osteológicos; y además logra redactar este perfecto resumen de sus teorías sobre la luz y los colores:

1. La luz es el ser (*Wesen*) más simple, indestructible y homogéneo que conocemos, y no una cosa compuesta.- 2. Y menos desde luego a partir de luces cromáticas (*aus farbigen Lichtern*)... Lo claro no puede estar compuesto a partir de lo oscuro.- 3. Inflexión, refracción, reflexión son tres condiciones bajo las cuales contemplamos a menudo colores aparentes, pero todas ellas son más ocasión que causa del fenómeno.<sup>10</sup>

Así pues, en vez de matar o hacerse matar por la patria (¿por cuál?: ¿por la Ciudad Libre e Imperial de Frankfurt, o por el Ducado de Sajonia-Weimar?), Goethe se abisma en sus estudios: ¡vaya un ejemplo para la juventud alemana del Reich, o sea para esos estudiantes que debieran ser mitad científicos y mitad soldados!<sup>11</sup>

Pero atengámonos ahora a la parte “científica”: ¿qué le habría gustado a Du Bois-Reymond que Fausto-Goethe hubiera hecho, en lugar de darse a una vida disipada? En primer lugar, que construyera instrumentos (máquinas eléctricas y bombas neumáticas) que permitieran el control y la dominación de la naturaleza, y más: que fomentaran la “creación” de objetos que, más que naturales, debieran llamarse con mayor razón preternaturales, a saber: productos artificiales, sometidos a las leyes del mercado. Quizá pocas veces se halla presentada con tanta crudeza como aquí la pretensión (hoy, cumplida con creces) de “traducir” la llamada ciencia de la naturaleza en una técnica de transformación continua de la naturaleza al servicio del hombre (o mejor: de las clases dirigentes, teóricamente sustentadas en el saber centralmente propalado por la Universidad y en expansión agresiva gracias a un ejército cada vez más tecnificado). ¿Cuál es en cambio la actitud de Goethe respecto a la instrumentación maquinista en ciencia, en general, y respecto al valor de la experimentación, en particular? Para intentar contestar esta pregunta, nada seguramente más relevante que acercarnos siquiera brevemente a la polémica que marcara (y no de un modo gratificante) la entera vida de Goethe: su lucha contra Newton, y especialmente contra las concepciones ópticas de éste. Sabemos hasta qué punto estimaba Goethe su *Farbenlehre*: mientras pensaba que poetas había habido muchos antes de él, y seguirían existiendo después, se regalaba interiormente pensando que él pasaría a la historia como el gran perfeccionador de la Teoría de los Colores. Perfeccionador, y no descubridor, porque —y éste es uno de los rasgos más relevantes de su quehacer científico—, Goethe tendía a identificar la historia

---

*Entstehende*). Y eso, lo “establecido”, sí que es digno de perecer, pues que es lo “caduco y aborrecible”.

<sup>10</sup> *Die Schriften zur Naturwissenschaft*. Hg. von der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina (= LA). *Beiträge zur Optik und Anfänge der Farbenlehre. Ergänzungen und Erläuterungen*, Weimar, 1961, sec. 2; 3, 42.

<sup>11</sup> A la memoria acude el comportamiento análogo de Pavlov, dedicado en su laboratorio a medir la saliva segregada por los perros a causa del establecimiento de un reflejo condicionado, mientras por la calle pasaba la marea de la Revolución Rusa de Octubre. La reacción de Pavlov fue pedirle a su ayudante que cerrara la ventana, ya que el ruido le impedía trabajar.

de la ciencia con la ciencia misma, fiel a su consigna general de exaltación del devenir y la procesualidad frente a la artificial estaticidad de la ciencia (que se pretende, o pretendía, atemporal), servida esa inmutable estabilidad por el lenguaje matemático, y sostenida metafísicamente por la dualidad cartesiana de la *res extensa*, conocida (y por ende, manipulable) desde fuera por una *res cogitans au dessus de la mêlée*, procediendo de este modo como si el hombre (o al menos, el sujeto contemplador y manipulador) no perteneciera a la naturaleza en general, y a la cosa medida, troquelada y manipulada en particular, o sea, a la cosa convertida en objeto: como un reo ante el Tribunal de la Razón (Kant *dixit*).

Puesto que estamos aludiendo a la alabanza de Du Bois-Reymond al maquinismo científico, debemos comenzar preguntándonos desde qué perspectiva práctica enfoca Goethe la ciencia. Pues, como él dice:

hay una gran diferencia en el modo en que uno se acerca a un saber (*Wissen*), a una ciencia (*Wissenschaft*), y según la puerta por la que entra a ella.<sup>12</sup>

E inmediatamente aclara desde qué perspectiva se acerca él, en este caso, a la *Farbenlehre*:

nosotros hemos entrado en la Teoría de los Colores por el lado de la pintura, por el lado de la coloración estética de las superficies. (S.W. 23/1, 30).

Nada más natural, por lo demás, si recordamos que, en el respecto práctico, Goethe fue también un excelente dibujante y acuarelista; y que, en el teórico, el estudio de los fenómenos cromáticos no es para él una parcela más dentro de un conjunto objetivo de disciplinas, sino un modo —íntegro, a su manera— de la revelación (*Offenbarung*) de la naturaleza al hombre:

la entera naturaleza se revela por el color al sentido del ojo. (S.W. 23/1, 24).

Y en cuanto tal revelación, es la naturaleza misma la que se presenta en el color:

el color es la naturaleza, conforme a ley, en relación al sentido del ojo. (S.W. 23/1, 25).

---

<sup>12</sup> *Entwurf einer Farbenlehre. Didaktischer Teil. Einleitung. (Goethe zur Farbenlehre. Hg. von Manfred Wenzel. Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche, DKV, Frankfurt/M. 1991; 23/1, 29. En lo sucesivo, cit.: S.W.).* Por lo demás, no es baladí la redundancia (*Wissen - Wissenschaft*), que en castellano se pierde. Para Goethe, la ciencia (*Wissenschaf*) no tiene que ver con el conocimiento de lo “exterior”, sino que es la plasmación de un saber (*Wissen*) integral: el saber de la interacción entre la Naturaleza y su más alto órgano de resonancia, recopilación e interiorización: el hombre. Todavía en castellano distinguimos bien entre “conocer” (una actividad supuestamente imparcial e indiferente, dirigida sobre algo ajeno) y “saber” (una implicación absoluta de la vida del sapiente en lo sabido). Puede conocerse la gramática de una lengua; pero uno sabe (o no) hablar en una lengua, porque realmente la sabe suya y vive en y por ella. De ahí lo incorrecto de llamar “sabio” al científico. En el sentir de Goethe, “sabio” (o sea: *Wissenschaftler*) debiera ser ante todo el artista, y más exactamente el poeta. Ya veremos por qué.

La identificación no puede ser más audaz, y más incomprensible para el científico de profesión: en el color se da la naturaleza, se entrega toda entera al hombre, y de un modo legaliforme.

Ahora bien, la "ley" goetheana poco tiene que ver con la legalidad comúnmente llamada "científica". Ésta supone la erección de un precepto universal inferido por la común implicación de conceptos referidos a un área temática; conceptos a su vez abstraídos de casos particulares, sobre los cuales incide de nuevo la ley, juzgándolos desde arriba, de modo que en cada caso particular se halle, inmutable e idéntica, la ley: *dura lex, sed lex*. Bien se ve que este proceso circular implica, por mor de la exactitud y de la univocidad terminológica, una radical restricción y "empobrecimiento" de la variopinta multiplicidad de los fenómenos sensibles, a través de la intervención funcional de unas pocas variables, regidas por parámetros, junto con variables de control e introducción de coeficientes de corrección para hacer que, en lo posible, los fenómenos se ajusten a la ley. Se trata en definitiva de "sujetar" al máximo las condiciones externas que concurren en la emergencia de un fenómeno, de modo que, idealmente, éste coincida en suma, casi tautológicamente, con la ley que lo determina. Esa sujeción se lleva a cabo intercalando entre el observador y el fenómeno aparatos de medida y lectura, de modo que la experiencia sensible se torne en un controlado experimento artificial, cuya lectura y medición han de ser al fin "traducidas" en el lenguaje de la teoría, es decir: mediante una nueva reducción de lo realmente sentido y observado a unidades teóricas ficticias. Por ejemplo, en un contador Geiger, la desviación de una aguja dentro de un círculo graduado es interpretada como desintegración de un átomo de radio, siendo tal radio reconocidamente un "constructo" científico. De este modo, la intervención de la percepción humana es reducida al máximo, y peraltada en cambio una relación funcional de datos cuantitativos. A eso se le llama "objetividad". El viejo Kant, quizá llevado de un punto de arrepentimiento, lo llamaba en cambio *Tortur*.

Por el contrario, Goethe entiende por "ley" (*Gesetz*) lo que la palabra alemana misma expresa: la integridad del conjunto (*Ge-*) de posiciones (*Setzungen*), o sea de maneras de darse los fenómenos (o mejor: la naturaleza en sus fenómenos, en sus apariciones o revelaciones).<sup>13</sup> Precisamente por ello:

al hombre le es dado raramente conocer la ley en el caso singular. Y sin embargo, aun cuando él la reconozca siempre en miles de casos, tendrá que volverla a hallar en cada caso singular.<sup>14</sup>

¿Qué quiere decir esto? La ley no es expresión de un fundamento oculto tras los fenómenos (digamos, de la "cosa en sí" kantiana), ni tampoco el enunciado de una entidad que existiera con independencia de los casos a ella sometidos, al estilo de la (mal llamada) idea platónica. La ley es la relación estructural de la conexión de los fenómenos, considerados según su "entrega" o donación a la percepción humana. Lo que la ley entrega es lo que Goethe llama *Gestalt*: algo que, en su traducción común

---

<sup>13</sup> Recuérdese que "fenómeno" se dice en alemán: *Erscheinung*. Literalmente: "aparición", acción de presentarse, de ponerse ahí delante (delante... del hombre y sus órganos sensoriales).

<sup>14</sup> *Maximen und Reflexionen*, 1374. (*Artemis-Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Zurich / Stuttgart, 1948 s.; 9, 672s. Citamos: A).



como “figura”, parece dar a entender una conformación estática, geométrica; como si dijéramos: la forma, vista desde fuera, de un *eidos*, de una esencia inmutable, susceptible de ser expresada justamente mediante una fórmula matemática. Nada más lejano a la “idea” goetheana de la *Gestalt*; ésta es:

algo móvil, en devenir, algo que está de paso (*vergehendes*). La doctrina de las *Gestalten* es una doctrina de la transformación (*Verwandlungslehre*). La doctrina de la metamorfosis es la clave para todos los signos de la naturaleza.<sup>15</sup>

Ahora podemos pues decir, con toda exactitud: en Goethe, la ley es la plasmación unitaria y global de una *Gestalt* que se halla íntegramente presente en cada caso, mas siempre como una “cadencia”, de modo que el caso, el fenómeno (la aparición singular de la ley) viene entendido como una modulación (si queremos, una variación, en el sentido musical del término); o bien, como un simil (*Gleichnis*), como algo –jugando de vocablo– que “da igual”, que significa lo mismo (por eso habla Goethe, con resonancias del hermetismo renacentista, de “signos de la naturaleza”); pero que, como tal signo, siempre lo indica de otra manera: justamente, a su manera. Ahora bien, lo que se sigue de esto tiene consecuencias gravísimas, a saber: no existe una Naturaleza detrás de los fenómenos (como no existe, hablando filosóficamente, un Ser detrás o debajo de los entes). Ella se da por entero, mas siempre de un modo diverso, en los fenómenos y como fenómenos (o sea: como las manifestaciones de ella misma). La Naturaleza está íntegramente dispersa (valga la paradoja) en cada una de sus revelaciones.

Quizá no esté de más acercarnos a este “misterio” de la absoluta manifestación comparándolo con la doctrina cristiana de la eucaristía: todo el Dios está en cada partícula del pan y del vino, así transubstanciado. Pero para el panteísta Goethe, la *natura naturata* en su conjunto es una transubstanciación eucarística: una revelación de la *natura naturans*. De ahí la irrisión que Goethe hace del “físico”, empeñado en analizar (o sea: en descomponer y descuartizar) los seres naturales para reducirlos a elementos simples, sin parar mientes en que lo único *simple*, lo único que no tiene “pliegue”, es justamente el Pliegue mismo, des-plegado en cada ser, animando su proceso, manteniéndolo unido a través de su metamorfosis, o sea: a través de su vida.

*Allerdings*

Dem Physiker

“*Ins Innre der Natur –*”

O du Philister! -

“*Dringt kein erschaffner Geist.*”

Mich und Geschwister

Mögt ihr an solches Wort

Nur nicht erinnern:

Wir denken: Ort für Ort

Sind wir im Innern.

“*Glücklich! wem sie nur*

---

<sup>15</sup> *Versuche einer Methodik der Wissenschaft von den Lebewesen. Metamorphose*, S.W. 24, 349.

*Die äussre Schale weist!"*  
Das hör ich sechzig Jahre wiederholen,  
Ich fluche drauf, aber verstohlen;  
Sage mir tausend, tausend Male:  
Alles gibt sie reichlich und gern;  
Natur hat weder Kern  
Noch Schale,  
Alles ist sie mit einem Male;  
Dich prüfe du nur allermeist,  
Ob du Kern oder Schale seist.  
(Schr. 3).<sup>16</sup>

*En todo caso*

Al físico

*"En el interior de la naturaleza"*  
¡Oh, filisteo!  
*"Ningún espíritu creado penetra."*  
A mí y a mis hermanos  
No nos gusta de tal palabra  
Ni siquiera el recuerdo;  
Nosotros pensamos: sitio a sitio  
Estamos en el interior.  
*"¡Dichoso aquel a quien ella  
Muestra al menos la exterior corteza!"*  
Sesenta años llevo oyendo repetir lo mismo;  
Maldigo de ello, pero sin que se note;  
Dime mil y mil veces:  
Todo lo da ella pródiga y gustosamente;  
La Naturaleza no tiene ni núcleo  
Ni corteza,  
Todo es ella de una vez;  
Tú limitate a probar a ver ante todo,  
Si cres núcleo o corteza.

La ingeniosidad y ligereza de expresión (a veces, hasta chusca) de este poema no debiera ocultarnos su gravedad. Frente a la idea de una naturaleza oculta, a la que le "brotaran" los fenómenos como excrescencias, al símil del árbol en fin opone Goethe la paradójica noción de una radical superficialidad de la Naturaleza. En cada "sitio" es ella la situada, íntegramente. Aquí, el exterior y el interior coinciden absolutamente, porque lo primero es la *expresión* o modulación de lo segundo. Saber esto es ya pensar (frente a

---

<sup>16</sup> Poesía también reproducida, bajo el título de *Unwilliger Ausruf*, en S.W. 24, 523. Los versos en cursiva remiten al "físico" (y poetaastro) Albrecht von Haller y su poema *Die Falschheit menschlicher Tugenden*, v. 289 y s. Es extraño que Goethe diga estar oyendo esa monserga durante "sesenta años", ya que el poema es de 1730, y *Allerdings* de 1820. Claro que ésta es la fecha de su publicación (dentro de: *Zur Naturwissenschaft überhaupt*, vol. 1, cuaderno 3), y Goethe bien podría haberla escrito mucho antes.

la vana palabra de Haller, el “físico-poeta”).<sup>17</sup> Repárese por lo demás en el estricto paralelismo de los versos 14 y 17: “Todo lo da ella...”, “Todo es ella...”. El ser de la Naturaleza es pura donación sin resto. Cada vez, cada caso es para ella una sola vez. ¡Pero no a la inversa! Ninguna “vez”, ningún “caso” puede recoger íntegramente la plenitud, la plétora de la Naturaleza. Porque ella es la conexión total, la red, porque ella es purísima relación, por eso los relata, es decir los casos en que ella se da, son siempre necesariamente deficientes. Diríamos, románticamente, que “revientan” de Absoluto, que éste –la Naturaleza divina– los excede infinitamente. Pero no por ser lo Trascendente, por existir aparte, como el Dios cristiano, sino por ser la trascendencia ínsita en cada cosa, en cada caso: por animar a las cosas en su deseo de salir de sí, de no ser ella misma sino en relación con su opuesto. Literalmente hablando: los seres naturales están siempre salidos de Madre, salidos de esas Madres-Raíces a las que el mismísimo Mefistófeles teme, y que Du Bois-Reymond intentara ridiculizar.

Y bien, ¿qué pretende en cambio el científico, ejemplificado en Newton? En su *Opticks*, Newton pretende aislar imágenes nitidas, perfectas. Y para ello utiliza el telescopio dióptrico, observando con el consiguiente disgusto unas franjas coloreadas que aparecen en el borde de los objetos examinados. Adscribe esos fenómenos a una propiedad básica de la luz (la *law of refrangibility*), que el instrumento se limita honradamente a mostrar. Al respecto, nada puede hacerse por “limpiar” esa imagen de los molestos bordes: “The Perfection of Telescopes is impeded by the different Refrangibility of the Rays of Light.”<sup>18</sup> La única solución que le queda al científico es inventar otro aparato que no implique en él la refracción de la luz: el *mirror telescope*. Es decir, Newton observa la realidad fenoménica a través de aparatos ideados para probar una teoría; y cuando aquélla no se ajusta a ésta, construye otro aparato que permita la adecuación. ¿Qué son entonces los colores –al menos, los debidos a la refracción– para el científico de Woolsthorpe? Claramente, aberraciones, perturbaciones de las imágenes ópticas que él necesita ver, digamos, en blanco y negro.

En un ejemplo de “irenismo” (posterior desde luego a nuestro irascible rector de Berlín), científicos alemanes como Werner Heisenberg o estudiosos como Carl Friedrich von Weizsäcker han intentado conciliar a Newton y Goethe. ¡Al fin, los dos eran unos genios, y el segundo, encima, alemán! De manera que inventaron el cuento de que Newton se dedicaba a lo “científico” y objetivo (o sea, a la construcción de conceptos que “sujetaran” a los veleidosos fenómenos), mientras que Goethe sería un “fenomenologista”,<sup>19</sup> dedicado a salvar las apariencias, tal como se presentan a la percepción humana. O sea, se dedicaría a lo “subjetivo”. Así, los dos se complementan. ¡Basta de riñas inútiles! Pero este intento de reconciliación es estéril. Como ha mostrado certeramente Gernot Böhme en un importante ensayo,<sup>20</sup> tanto Newton como Goethe

---

<sup>17</sup> Obsérvese con todo el cinismo de Goethe. Reniega de esa cháchara, pero a la chita callando. Es lógico: desde Kant (y ya antes de él) se veía a la Naturaleza como trasunto de la Divinidad cristiana: los fenómenos serían la “cáscara” de la Naturaleza, y ésta a su vez –aunque escondida– la obra de Dios.

<sup>18</sup> *Opticks*, Bk. I, Part I, Prop. VII, Theor. VI.

<sup>19</sup> Valga el barbarismo. El término “fenomenólogo” está demasiado cargado filosóficamente, tras Hegel y Husserl.

<sup>20</sup> BOHEME, Gernot. “Is Goethe's Theory of Color Science?”

quieren “salvar los fenómenos” mediante *reason and experiments* (como se dice al inicio de *Opticks*). Y Goethe podría decir con mayor fuerza aún que Newton: *hypotheses non fingo*. Así, en la *Didaktischer Teil* de la *Farbenlehre* se afirma que:

todo se ensambla una y otra vez bajo reglas y leyes superiores, que no le son relevadas al entendimiento mediante palabras e hipótesis, sino a la intuición, a través igualmente de fenómenos. Los llamamos fenómenos originarios (*Urphänomene*), porque nada se halla en el fenómeno que esté sobre ellos, sino que, al contrario, son plenamente apropiados para que gradualmente, tal como nosotros antes ascendimos, bajemos desde ellos hasta el caso más común de la experiencia diaria.<sup>21</sup>

Como cabe ya colegir a la vista del pasaje citado, lo que Goethe entiende por “razón” (“intuición” dada en un juicio, no “entendimiento”) y por “experimento” (aquí habría que hablar más bien de “experiencias legaliformes”) es bien distinto. Para Newton, el campeón de los analistas, “razón” significa casi tautológicamente “análisis” (y Goethe y los idealistas lo llamarían “entendimiento”), y “experimento” es el proceso instrumental por el cual se pretende “limpiar” de toda sensación subjetiva (y por ende, perturbadora) una imagen que deje “traslucir” (nunca mejor dicho, tratándose de óptica) los *powers or dispositions of light*, tal como ellos se presentarían a un ojo puro, desligado del cuerpo y sus intereses bastardos: un ojo mecánico, más que solar. Por ello precisa Newton controlar las condiciones externas, fijando dispositivos que impidan toda aberración, toda “ilusión” óptica, para dejar que se presente una imagen igualmente pura: una imagen surgida a través de la máquina. Por eso, el científico no trata de los colores, sino de cómo evitarlos —en el caso de los debidos a refracción—, o de la capacidad de la luz para estimular sensaciones de color en nuestros sentidos. Goethe, en cambio, no cree en “capacidades” de la luz (como si ésta fuera una entidad causal) ni en “sensaciones” que fueran efecto de esa impresión; porque Goethe, al contrario de Newton y su estirpe, no es cartesiano: él no cree en la separación sustancial entre dos “mundos”, el interior o subjetivo y el exterior u objetivo. No existe (o mejor, como hemos visto: no hay, no se da) más que la Naturaleza: y ésta, cuando se manifiesta en los fenómenos cromáticos, consiste en la interacción de la luz procedente de los cuerpos y la que emana de los ojos (¿no se dice que hay ojos que “echan chispas”?). Como Platón,<sup>22</sup> como Plotino,<sup>23</sup> Goethe cree que el ojo es heliideo; o sin metáforas: que la “materia” que forma los objetos y la que constituye el ojo es una y la misma;<sup>24</sup> sólo que esta “mismidad” es una tripleta: la luz, la oscuridad y la turbiedad (*die Trübe*, o sea, un medio traslúcido):

“Recordemos a este respecto la antigua escuela jónica, que con tanto tino repitió siempre que sólo por lo igual viene conocido lo igual; así como también las

---

En: Fredrick Amrine, Francis J. Zucker and Harvey Wheeler (eds.), *Goethe and the Sciences: a Reappraisal*, D. Reidel, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, 1987, 147-173.

<sup>21</sup> *Farbenlehre. Didaktischer Teil* § 175, S.W. 23/1, 81.

<sup>22</sup> Cf. *Theaet.* 156s.; *Tim.* 67s.

<sup>23</sup> *En.* I, 6.

<sup>24</sup> Con toda claridad afirma Goethe: “El ojo tiene que agradecer su existencia a la luz”, *Farbenlehre. Einl.* S.W. 23/1, 24.

palabras de un antiguo místico [Plotino, F.D.], que nosotros querríamos enunciar en versos alemanes del modo siguiente:

Si el ojo no fuera solar,  
¿Cómo podríamos contemplar la luz?  
Si no viviera en nosotros la fuerza propia de Dios,  
¿Cómo podría arrebatarlos lo divino? ”<sup>25</sup>

Lo que Goethe quiere decirnos con esto no será admitido seguramente por ningún científico (al menos, de estirpe newtoniana, o sea: secuaz de la “concepción heredada”); y en cambio, será admitido por muchos pintores.<sup>26</sup> Quiere decirnos, nada menos, que eso que llamamos “cosas” y “objetos” son interacciones de focos de luz enturbiada que aparecen en superficies coloreadas. Y ello implica que no existe por un lado lo “objetivo” y por otro la “sensación” subjetiva: lo único que existe (para el ojo; pues nada existe “en sí”) son los colores. Las superficies coloreadas de que constan los “cuerpos” y el sentido de la vista son meras condiciones para la manifestación de los fenómenos cromáticos; tomados aisladamente, cuerpos y vista no son nada. Y los colores no son por tanto ni una cosa objetiva ni una respuesta subjetiva, aunque sí podríamos hablar de condiciones subjetivas y objetivas de su emergencia: justamente esas condiciones que Newton pretendía controlar y, *ad limitem*, eliminar. La luz, sin más, es desde luego acromática, simple. Pero por eso mismo no “existe” (si entendemos por tal una “cosa”, una entidad independiente): la luz se da (al igual que las tinieblas) como condición para que emerja el color. Y éste no es una especificación, una restricción de la luz (y menos, uno de los elementos simples de la descomposición de ésta en el espectro). Al contrario, es la luz misma la que se restringe (si queremos: la que se “sacrifica”) al “caer” en la oscuridad, a través de un medio turbio. Por eso:

Los colores son acciones (*Taten*) de la luz, acciones y pasiones (*Leiden*). (S.W. 23/1, 12).

Acción y pasión, a la vez: por tanto, tampoco existen colores individuales (simples, como pensaba Newton); sólo se dan en relación, en el juego de oposiciones, de complementariedad y de contigüidad “característica”. No hay fenómenos aislados.

Goethe aprovecha *pro domo* la doctrina kantiana de la percepción (según la cual lo que se nos da es siempre una infinita graduación en el llenado del espacio, sin que haya pues espacio vacío alguno) para señalar que, como mera condición pensada, lo primero que debemos presuponer es una mayor o menor transparencia, cuyos grados extremos

---

<sup>25</sup> *Ibid.* Reproduzco los versos en el original:

Wär' nicht das Auge sonnehaft,  
Wie könnten wir das Licht erblicken?  
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,  
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

<sup>26</sup> Tácita y operativamente, como en Van Gogh; operativamente, pero teóricamente mezclado con el neokantismo, como en Klee; o bien teórica y prácticamente, como en Turner.

serían el blanco (“el más indiferente, claro, el primer llenado opaco del espacio”)<sup>27</sup> y el negro (las tinieblas: *die Finsternis*). Las infinitas gradaciones entre estos extremos tendrían como mediación lo turbio (el “gris”, si queremos). Pero, insistimos: esta tripleta, que constituye en general la luz, no tiene otro sentido que el de establecer las condiciones para la emergencia de los fenómenos cromáticos. Y además, ninguno de los tres “elementos” puede darse por separado. Aislados, son meros entes de razón, puras abstracciones. En efecto, los extremos (claridad y oscuridad) son las direcciones contrapuestas de la luz; el medio turbio, el “lugar” en el que se manifiesta la divergencia. Es la incidencia de lo claro sobre lo oscuro a través de lo turbio lo que produce la gama cromática. En efecto, ésta constituye un “corro” (por recordar aquí a Heidegger), un *Farbenkreis*, una estructura que viene determinada por tres principios de relación: polaridad, intensificación (*Steigerung*) y mezcla. Así, el primer fenómeno, la primera aparición de la luz es (sería incorrecto decir que “produce la sensación de”) el color amarillo. La primera aparición de las tinieblas, el color azul. Ambos existen sólo en esta polaridad original de la luz y la oscuridad:

una originaria escisión, susceptible de unificación, o una unidad originaria que puede llegar a escindirse... La división de lo unido, la unión de lo dividido es la vida de la naturaleza; ésta es la eterna sístole y diástole, la eterna *Synkrisis* y *Diakrisis*, la inspiración y la respiración del mundo en que vivimos, nos movemos (*weben*) y somos.<sup>28</sup>

Por intensificación del azul y el amarillo surgen respectivamente el violeta y el naranja. Y ambos se concentran en el “rey” de los colores, que contiene a todos ellos en el mayor grado de pureza: el rojo púrpura. A su vez, por mezcla de amarillo y azul surge el verde, de la misma manera que rojo y azul dan violeta, y rojo y amarillo naranja. *Omnia in omnibus!* Absolutamente opuestos (“armónicos”, los llama Goethe, recurriendo al lenguaje musical; nosotros los llamaríamos hoy “complementarios”) son por antonomasia el rojo púrpura (la máxima condensación) y el verde (la máxima mezcolanza de las apariciones originarias: el deseo, la *Sehnsucht* romántica de alzarse al rojo). Por otra parte, combinaciones “características” (o sea: que suscitan agrado en el contemplador) son aquellas en las que se enlazan pares de colores a través de un color mixto: amarillo y azul, amarillo y púrpura, azul y púrpura, y naranja y violeta. No características (incompatibles) son en cambio las combinaciones de dos colores contiguos del círculo: amarillo y verde, azul y verde.

¿Podemos llamar “ciencia” al conjunto de experimentos (o mejor: de experiencias controladas y sometidas a reglas) realizado por Goethe? Desde luego, falta en él (a sabiendas) la matematización, aunque ésta se dé ya actualmente en la llamada *Farbenmetrik*, que se quiere continuadora de la *Farbenlehre* y está a la base, sin ir más lejos, de la fotografía y el cine en color. En todo caso, si entendemos por “ciencia” un

---

<sup>27</sup> *Farbenlehre. Didaktischer Teil* § 147. S.W. 23/1, 73. Adviértase que, como buen “kantiano” (sólo en este respecto, sin embargo), Goethe no habla de ocupación, sino de “llenado” o “plenificación” (*Erfüllung*) dinámica, cualitativa del espacio.

<sup>28</sup> § 738. S.W. 23/1, 239. Las últimas palabras constituyen un hilo rojo del panteísmo, que arranca paradójicamente del discurso paulino a los atenienses (*Act.* 17), pasa por Spinoza, Lessing (¡y el último Kant!) y Goethe, y llega hasta el mismísimo Husserl, en su *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

conjunto sistemáticamente ordenado de conocimientos, bien establecido mediante experimentos, y encuadrado en una teoría general, desde luego la *Farbenlehre* goetheana es ciencia (él diría que “eso” es la ciencia, y no la tortura a que Newton somete a la luz).<sup>29</sup> Claro está que con esta “ciencia” no pueden medrar técnica, economía ni política. Sólo puede haber mejores pintores (y en efecto, gracias a ella los hubo: pensemos en Friedrich, Carus, Constable, Turner y, en nuestros días, Andy Warhol). Pero, ¿qué puede valer una pintura, frente a una buena bomba neumática?

¿Dónde hallaremos, entonces, compañeros teóricos para nuestro Goethe y su concepción del hombre en la Naturaleza, y no frente a ella y menos contra ella? ¿Quizá en los filósofos? Pero si nos volvemos a los *Naturphilosophen* románticos, con los que tan habitualmente se le confunde, encontraremos en ellos más hipocresía que simpatía hacia el Señor de Weimar. ¿Qué tienen que ver con él las especulaciones cuantitativas y numerológicas de los románticos, qué su concepción de la naturaleza como un espíritu petrificado, qué su idea de una fuerza inconsciente y pujante que acaba por curvarse sobre sí misma hasta reconocerse en la autoconciencia del hombre como espíritu? ¿Hay que recordar acaso que para Goethe lo clásico es salud y lo romántico enfermedad? ¿A qué se dedica Goethe en Weimar, además de a dirigir un tanto artificiosas funciones teatrales para el solaz de la pequeña corte? Propugna en vano la reforma agraria, con redistribución de las tierras, aunque logre frenar los destrozos en los cultivos de las aristocráticas partidas de caza, se responsabiliza del estado y mejora de los puentes y calzadas (sobre todo, la que une a Jena con Weimar), estudia las posibilidades de una mina de esquisto cuprífero en Ilmenau (ese lugar en el que escribirá quizá el más hermoso de sus poemas, con su canto inicial a la muerte inmortal: *Ueber alle Gipfel ist Ruhe*), perfecciona sus conocimientos de geología, comenzados en Estrasburgo, estudia a Linné y a Blumenbach, a Voltaire y a Diderot. Y se ufana en fin de vivir en Weimar, la cual extiende: “la fama de su educación científica y artística por Alemania, y hasta por Europa”, como escribe al Conde Chr. von Voigt el 18 de diciembre de 1815 (*A* 21, 123). ¿Qué tiene que ver todo ello con la *Naturphilosophie* romántica? Frente al fantástico “demonio de la analogía”, Goethe se considerará siempre un empirista sutil, orgulloso de propulsar un pensar objetual. Su empirismo corresponde a

una tierna empiría, que se hace íntimamente idéntica al objeto y, por ello, se convierte en teoría, propiamente hablando. Pero esta intensificación de la capacidad espiritual pertenece a un tiempo altamente ilustrado (*hochgebildete*).<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Véase esta divertida descripción del experimento en que aparece el espectro cromático: “El experimento newtoniano, en el que se basa la doctrina tradicional de los colores, es de la más alta complicación, y conecta las siguientes condiciones. Para que el espectro (*Gespensst*) aparezca es necesario: 1 - un prisma de cristal; 2 - triangular; 3 - pequeño; 4 - una contraventana; 5 - un orificio en ella; 6 - que sea muy pequeño; 7 - que entre claridad solar; 8 - desde una determinada distancia; 9 - que caiga sobre el prisma en una determinada dirección; 10 - que se reproduzca sobre un tablero; 11 - puesto a cierta distancia dentro del prisma. Suprimanse las condiciones 3, 6 y 11, hágase la abertura más grande, tómese un prisma grande, acérquese el tablero, y el querido espectro (*Spektrum*) no podrá llegar a comparecer.” *Schr. Aphorismen* [23], pág. 37s.; obsérvese la donosa burla que une principio (*Gespensst*, fantasma) y final (*Spektrum*, espectro en sentido óptico).

<sup>30</sup> *Schr. Aphorismen* [39], pág. 43.

¿Acercaremos en fin a Goethe a los filósofos idealistas? Pero, fuera de sus buenas –y cautas– relaciones con Hegel, ¿qué tienen que ver sus concepciones con la peraltación del Sujeto, qué con su exaltación de un Absoluto reflejado en el hombre, qué con la veneración de la Rosa en la Cruz del presente? Y sobre todo, ¿qué iba él a buscar entre filósofos que hacían de la Naturaleza un “No-Yo”, un obstáculo a superar por la acción ético-práctica, o que exigían de ella que se suicidase, harta de jugar al vacío y frenético juego de *Sich-ausser-sich-sein*? Oigamos qué tiene que decir Goethe de la *neueste Philosophie* (Carta a Zelter de 12/02/1829):

Al final, de seguir a la más moderna filosofía, todo acabará por deshacerse en la nada, antes de haber siquiera empezado. (A 21, 836).

¿Estará Goethe entonces más cerca de la *Nichtphilosophie* de Jacobi? Es verdad que el enemigo era común. Jacobi podría ciertamente suscribir lo que Goethe dice de los idealistas (en clara alusión a Fichte) en *Der Sammler und die Seinigen*:

Meterse dentro de uno mismo, engañar a su propio espíritu con respecto a sus operaciones, encapsularse dentro de sí ¡para así conocer mejor los objetos! ¿Acaso va a ser éste el camino correcto? (A 13, 263).

Sólo que aquí no vale eso de: “los enemigos de mis enemigos son mis amigos”. A Goethe le resultaba igualmente insoportable el *salto mortale* jacobiano en brazos del buen Dios cristiano. Y si no, véase esta contundente confesión:

Jacobi no sabía nada ni quería nada de la naturaleza; es más, decía claramente que ella le ocultaba a su Dios.<sup>31</sup>

Así que Goethe, con toda su “serenidad olímpica”, estaba en el fondo tan solo en Weimar como el visionario de Sils-Maria, el cual tenía buen olfato para elegir sus (pocos) héroes. La clave del enigma de esa soledad se dice en dos palabras: Naturaleza viviente. Ella es la raíz de su “clasicismo”, por llamarlo del modo acostumbrado. Pues en efecto, ¿qué hace Goethe cuando va a Italia, a esa mítica *Land, wo die Zitronen blühen*? Naturalmente, se pasma ante Paestum (¿quién no?). Pero en Venecia se dedica a recoger cangrejos de roca y caracoles marinos, en Pompeya estudia la sedimentación de los diversos estratos de lava, acrecentando su colección mineralógica, en Padua cae rendido (como un Saulo herido por el rayo de la Naturaleza) ante la famosa palmera: el mejor modelo para su *Urpflanze*, y en Nápoles se asombra ante el caballo broncíneo del Palazzo Colibrano, del que admira, no sus proporciones clásicas, sino el vigor de su hueso frontal, la crin erizada, las tensas orejas, las narices excitadas y, en suma, su potente agitación. ¡Una buena lección de anatomía! ¿Qué es lo que tiene entonces que decimos Goethe del arte clásico, con ocasión de su viaje a Italia? Esto:

Estas excelsas obras artísticas son, al mismo tiempo, las más excelsas obras de la naturaleza, producidas por los hombres de acuerdo con leyes verdaderas y naturales. Todo lo arbitrario, lo artificioso, se desmorona; aquí está lo necesario, aquí está Dios.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> *Schriften zur Literatur. Jacobis auserlesener Briefwechsel*. A 14, 383.

<sup>32</sup> *Werke*, Hg. von Erich Trunz, Hamburg (= *Hamburger Ausgabe*) 1998; XI, 395.



Goethe no reduce desde luego el arte a una “imitación” de la naturaleza, a menos que por tal entendamos la penetración del objeto en la vida íntima del artista (¡justo lo contrario de lo exigido por los idealistas!), capaz de acoger esa fuerza natural en su poderosa individualidad. En este sentido, el arte es superior a los fenómenos naturales, por bellos que éstos sean. Pues, como afirma en frase lapidaria:

El arte no es sino la luz de la naturaleza. (“Die Kunst ist nichts anders als das Licht der Natur”).<sup>33</sup>

Y en *Maximen und Reflexionen*,<sup>34</sup> el arte alcanza al fin el estatuto de una segunda, más alta naturaleza:

Arte: otra naturaleza, también misteriosa, pero más inteligible; pues ella surge del entendimiento.

¿Será entonces el arte superior a la descripción “científica” (*more geotheano*) de la naturaleza? Ciertamente. Pues el sabio ha de limitarse a la “recolección” en una ley que deje ver la conexión sistemática de los *Urphänomene* con los fenómenos sensibles. Al fin, el sabio “imita” a la naturaleza al aproximarse a su fuerza creadora. Pero el artista no se limita a “imitar”, sino que *compite* con la naturaleza:

En la medida en que el artista se apodera de un objeto natural deja éste de pertenecer ya a la naturaleza; es más, cabe decir que el artista crea (*erschaffe*) en ese instante al objeto, dado que extrae de él lo significativo, lo característico (¡recuérdese la combinación “característica” en la *Farbenlehre!*, F.D.) y lo interesante; o mejor, pone en él (*hineinlegt*) por vez primera un valor superior.<sup>35</sup>

Y con estas palabras nos vamos ya aproximando a uno de los polos “naturales” del solitario de Weimar: su noción de “espíritu”, bien distinta desde luego a la de Schelling, para quien el espíritu era el sujeto que no tolera la imposición de ningún objeto, y que se pone a sí mismo como Objeto, modelo de todo ser y saber. Y más diferente es aún el “espíritu” goetheano de esa omniabarcante entidad activa hegeliana, consistente en *saberse – a – sí – mismo – claramente – sólo – cuando – sabe – todo – lo – demás – como – siendo – él – mismo*. El espíritu es en Goethe, en cambio, una fuerza incesante de irradiación del centro intuitivo del hombre a la periferia, a la que pugna en vano por abrazar, volviendo en su fracaso de nuevo al centro para ensayar *neue Versuchslinien aus der Mitte*, nuevas líneas experimentales a partir del centro, a fin de superarse a sí mismo. Vuelve en sí sólo para, renovando su fuerza como Anteo, tornar a estar fuera de sí. El espíritu es extático, en cuanto manifestación máxima de la naturaleza viva: pero no desde luego para dominar a la materia, sino para impulsar a ésta –con la que se halla inescindiblemente ligado– a rebasarse a sí misma. Un soplo vigoroso anima el pensar goetheano. Y no proviene del mundo clásico, sino de un judío y de un clérigo heterodoxo: Spinoza y Herder. Del primero recoge la noción de una sustancia desplegada en dos atributos, que Goethe dinamiza como *Wille und Bewegung*, y ya no

<sup>33</sup> *Ephemerides* 1770. A 4, 964.

<sup>34</sup> Núm. 1105; A 9, 638.

<sup>35</sup> *Schriften zur Kunst. Propyläen, Einl.* A 13, 145.

como pensamiento y extensión. El hombre en quien in mora la fuerza del espíritu no es un frío razonador, ni un sistemático, sino aquél cuya *Geistesgewalt* puede, al contrario, imponer silencio en una animada conversación, porque en esa *Wille zur Macht* se hace patente la Vida, no el pensamiento abstracto. Pues cuando irrumpen el espíritu:

[...] werden Winternächte hold und schön,  
Ein selig Leben wärmet alle Glieder.  
[...] 'se hacen las noches de invierno suaves y bellas,  
Una vida dichosa calienta los miembros.'<sup>36</sup>

El espíritu es, en suma, *Tat*.

Y del segundo, de Herder, aprende Goethe –yendo más allá de él– una lección capital, a saber: que el espíritu sólo existe encarnado. Pero no simplemente como “carne” del hombre, porque ésta “respira” por todos sus poros la vida del universo, y la devuelve, como una voz refleja. El espíritu sólo lo es cuando, en lugar de creerse “libre”, esto es, independiente de la naturaleza y señor de ella, sabe decir lo que ella intenta expresar. *Syngéneia*: comunidad de origen entre lo más duradero y extenso, y lo más raro, pero por ello más frágil e intenso. *Die notwendigen Doppelingredienzen des Universums*, “los necesarios ingredientes duales del universo”, llama Goethe a la voluntad y el movimiento, esas dos *Erscheinungen* interpenetradas de la Vida en ascenso. Y será Herder el que conecte audazmente los dos polos, ejemplificados en la planta y el hombre. En el segundo libro de la primera parte de sus *Ideen* (1784), esa obra que él iba enviando puntualmente al amigo en Italia, dice Herder:

Salta a la vista que la vida humana, en la medida en que es vegetativa (*Vegetation*), participa igualmente del destino de las plantas. Como ella, hombre y animal nacen a partir de una semilla, que también, en cuanto germen de un árbol futuro, exige un seno materno. [...] Nuestras edades son las edades de las plantas: brotamos, crecemos, florecemos, nos marchitamos y morimos.<sup>37</sup>

El prolífico autor sigue llenando páginas en torno a esta comparación, tan cercana y tan lejana a la vez a la cosmovisión goetheana. La lejanía se halla desde luego en la precisión de Herder: *sofern es* (o sea, la vida humana) *Vegetation ist*. Como en un sistema de “cajas chinas”, Herder prepara el advenimiento del espíritu humano ligando a éste por una “base” natural que, por lo demás, se extiende por detrás del hombre como si fuera la *Kulisse* de un teatro en la que habrá de cantar el hombre-tenor su *aria di bravura*.

Pero Goethe no cree en una escala jerárquica, sino en una compenetración. No se trata meramente de que el hombre participe en sus substratos inferiores de la vida de las plantas, sino de que el espíritu mismo, en una de sus formas, es también vegetal, del mismo modo que, en otra versión (en otra “epifanía”, si queremos), el espíritu es animal:

---

<sup>36</sup> *Faust I*, vv. 1106-7.

<sup>37</sup> *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Fourier, Wiesbaden, 1985, pág. 67.

Hay espíritus vegetales y espíritus animales, como si dijéramos plantas y animales, o mujeres y hombres. Los primeros requieren un suelo en el que consolidarse y del que extraer su alimento (digamos, una ciencia); los otros dan vueltas libremente, gozan de todo y lo emplean en provecho propio: son los poetas y los artistas.<sup>38</sup>

La comparación (que nosotros podemos reforzar recordando la *Mutterhülle* herderiana), parece apuntar a que la mujer tenga un espíritu vegetal y el hombre un espíritu animal. En todo caso, ello no tendría en Goethe un sentido peyorativo, ya que adscribe la ciencia a la actividad del espíritu vegetal.

¿Cómo se desarrolla esa actividad? La propuesta goetheana (que, como vimos, no fue seguida en absoluto por los científicos) intenta mediar entre el fijismo estático y creacionista de Linneo, con su taxonomía externa, y el vitalismo de un Blumenbach, con su *Bildungstrieb*. Y la originalidad de Goethe reside en seguir la vía de un juicio intuitivo<sup>39</sup> no lejano a la intuición conceptual de la *Sexta Investigación Lógica* de Husserl, entendida, no como una intuición inmediata, surgida *aus der Pistole* (como criticaba Hegel a los románticos), sino guiada por un sentimiento de la naturaleza manifiesta explícitamente en un doble movimiento ya presente, como sabemos, en la *Farbenlehre*: la polaridad, propia de una “materia-tejido” (*Stoff*), y la “intensificación” (*Steigerung*), entendida como un *élan* ascendente de la materia misma en su “espiritualización” (*Begeisterung*). Y así, frente a la dicotomía de lo Infinito y lo finito, mantiene Goethe la divisa que guiará su vida, tanto en arte como en ciencia: si quieres avanzar hacia el infinito, anda en todas direcciones dentro de lo finito. Pues bien, el mejor ejemplo de esta incesante “ramificación” se encuentra en *Die Metamorphose der Pflanzen*. La “hipótesis” fundamental (pues Goethe la considera explícitamente así) es, de acuerdo a la famosa *Hypothese* de quien –como Newton– decía no fingir hipótesis: *Alles ist Blatt*, “Todo es hoja”.<sup>40</sup> Las distintas partes aéreas de una planta no son otra cosa que metamorfosis de la hoja, a través de la purificación progresiva de las savias y la alternancia de expansión y contracción como ley estructural de la transformación. En todo caso, recordemos que Goethe no pretende en absoluto fijar una forma (*Gestalt*) ideal en la que participaran los diversos organismos vegetales, sino hacer ver, a través de una *bildende Form*, una misma ley de formación en todos ellos, de acuerdo a un caso en el que la universalidad se halla por así decir empíricamente, singularmente encarnada. Tal es el caso de la *Urpflanze*: en lo sensible, dejar que brille lo suprasensible e ideal. Es la ley la que salta por así decir a los ojos en, por caso, la palmera de Padua o las formaciones vegetales del Jardín Botánico de Palermo. Lo que busca Goethe es la estructura morfogenética del reino vegetal como un sistema abierto, en el que la “esencia” está enteramente volcada en su “apariencia” (*Schein*). Pues:

Der Schein, was ist er, dem das Wesen fehlt?  
Das Wesen, wär'es, wenn es nicht erschiene?  
(¿'Qué será la apariencia a la que le falte la esencia?  
Y la esencia, ¿existiría, si no apareciera?')<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Carta a Riemer de marzo de 1814. *A* 22, 721.

<sup>39</sup> Cf. *Anschauende Urteilskraft*. En *Zur Morphologie* I, 2; 24, 447s.

<sup>40</sup> *Schriften zur Morphologie. Notizen aus Italien*. S.W. 24, 84.

<sup>41</sup> *Die natürliche Tochter*, v. 1066-7.

¿Cómo podemos ligar entonces “planta” y “espíritu”, en cuanto objeto y sujeto respectivamente de la ciencia y el arte? El propio Goethe reconoce que, en el ámbito de la ciencia, atendemos a un juego de fuerzas vivas en perenne esfuerzo de subordinación de lo material (lo pesado, opaco y tenebroso) a lo vivificante (*das Belebende*: lo luminoso y difusivo), que súbitamente se vuelca luego en su opuesto: mas no como dos “estratos” separados, sino como grados de un mismo dinamismo polar. En esta “oscilación” (*Schwankung*) se manifiesta la Vida, sin posibilidad de síntesis dialéctica superadora. Contraposición y contradicción, enlace y expulsión. En esa lucha literalmente a vida o muerte “se habitúa quizá el espíritu a captar ambas a la vez.”<sup>42</sup> Sin embargo, en esa tensión no se llega jamás a un equilibrio, a una *homeostasis*. El conflicto engendra una *Spiraltendenz*, en la que se engendra la intensificación, la *Steigerung*: el factor espiritual. La Naturaleza descansa cambiando. En su interior, todo tiende a rebasarse constantemente a sí mismo. Y en ese rebasamiento, el espíritu del científico reconoce su identidad con el espíritu del poeta: un plus de energía anima por igual la metamorfosis de las plantas y la creación artística. De nuevo, ronda aquí el recuerdo de la *Wille zur Macht* nietzscheana. No en vano tienen ambos pensadores un común ancestro: Giordano Bruno. Oigamos a Goethe:

Se da una eterna vida, devenir y movimiento en la naturaleza, y sin embargo ella no se desplaza de su sitio, avanzando. La naturaleza se transforma eternamente y no existe ni un momento de quietud en ella. No conoce qué sea permanencia.<sup>43</sup>

Muy, al fondo, encontramos otra “metamorfosis”: la del teísmo cristiano en pannaturalismo. Una “metamorfosis” iniciada ya por Spinoza al traducir *suo modo* la noción del “Dios desconocido” que Pablo predicaba a los atenienses, y que Goethe reproduce, como ya hemos indicado.

Este panteísmo, si así queremos llamarlo, no es por lo demás irónico. Goethe no se hace ilusiones sobre su defensa de una verdadera ciencia de la naturaleza, es decir: en favor de ella. La pretensión de captar el pulso de la vida puede llevar a la destrucción de todo saber, engolfándonos en un fondo místico. Por ello, no resulta sorprendente que, en plena madurez, en 1823 (*Problem und Erwiderung*), Goethe reconozca abiertamente que, sin artificio, no habría ciencia. Como si dijéramos: el espíritu “ayuda” a la planta a ser planta, a la luz a no dejarse avasallar por un experimento reductor y cosificador. Pero a la vez *la mantiene técnicamente en su lugar*: ¡el Espíritu, colaborador de la Naturaleza y a la vez su guardián! Pues ya no se trata, simplemente, de constatar la *epifanía* del *Urphänomen* en una Naturaleza divinizada, sino de salvarnos de ella al encauzar técnicamente sus fuerzas enfrentadas, es decir: al salvarla a ella misma. Pues:

La idea de la metamorfosis es digna en sumo grado, pero a la vez representa un don altamente peligroso de arriba. (S.W. 24, 582)

Un peligro, no sólo para el hombre, sino para todo el ámbito natural. En efecto, la *vis centrifuga* tiende a difuminar toda formación, dispersándola en lo infinito e informe,

---

<sup>42</sup> *Entwürfen und Vorarbeiten zur Morphologie. Weimarer Ausgabe* II/6, 316. La idea remite a la *repugnantia realis*, “descubierta” por Kant en su escrito precritico *Versuch, die negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*.

<sup>43</sup> *Fragment über die Natur*, A 16, 922.

de modo que, como reconoce explícitamente Goethe: “destruye el saber” (*zerstört das Wissen*). Por el contrario, la *vis centripeta*, la *Spezifikationstrieb*, tiende a recoger toda diversidad y pluralidad en una puntualidad intensa, en la que la vida se torna muerte. ¿Cómo escapar de esta antítesis? ¿Cómo evitar que la Luz y la Tiniebla desemboquen en la Nada? La solución goetheana nos alejará para siempre de toda mística contemplación, de todo *amor fati*:

Tendríamos que introducir un proceder artificial. ¡Habría que establecer una simbólica (*Symbolik*)!

¿En qué podría consistir esa *Symbolik der Natur*? O dicho más dramáticamente: ¿cómo evitar ser engullidos por la arbitrariedad ciega de la Naturaleza y, a la vez, evitar el dominio –no menos ciego– sobre ella? Como se aprecia, la pregunta toca en lo más vivo de las consideraciones ecológicas actuales. Y la respuesta goetheana muestra una senda que la ciencia está, hoy, empezando dubitativamente a tantear. No hemos de ser adoradores de la Naturaleza (como los románticos) sino los espías de su proceder, para corregir –en favor de la conservación de la naturaleza misma– los desequilibrios constantes de su seno. Palabra de Goethe:

Nuestra entera atención tiene que estar dirigida a espiar a la naturaleza en su proceder, a fin de que no la convirtamos en algo fantasmagórico con nuestros preceptos coactivos, pero también para que, al contrario, no nos aparte de nuestro fin con su arbitrariedad. (*ibid.*).

¿Cuál es entonces nuestro fin, inserto en la naturaleza, pero en última instancia no subordinado a ella? La respuesta es tan audaz como la anterior. Y de la misma manera que la corrección “técnica” del pannaturalismo rompe con toda beata identificación de Goethe con un romántico “soñador” (*Schwärmer*), así también la posición del espíritu como una actividad pluriforme de creación evita decisivamente toda conexión de Goethe con el idealismo cristiano, demasiado cristiano. “Como poeta y artista, soy politeísta”, confiesa a Jacobi, a la vez que reivindica el panteísmo para la actividad científica. Pero continúa:

Si yo tuviera necesidad de un Dios para apoyar una personalidad como ser moral, también estaría preparado para responder a esa exigencia. (Carta a Jacobi de 6.1.1813).

Y Goethe no tenía necesidad de ese Dios único. Porque el espíritu sopla donde quiere, y es recogido de múltiples maneras por los hombres, creadores de dioses. El viejo león recuerda todavía así, altivamente, a aquel *Prometeo* que se alzara contra todo orden establecido, contra toda imposición de fuerza. Y el Espíritu circunda a la planta y extrae de ella los jugos que animan la plural vida de los hombres. Es muy difícil domar a Goethe, ese intempestivo.