

## Los conceptos griegos de *physis* y *theoria* en la interpretación de Goethe

DIEGO SÁNCHEZ MECA\*

**Resumen:** Se trata de poner de manifiesto la originalidad de las ideas científicas de Goethe y sus fascinantes teorías, producto de su peculiar modo de comprender la naturaleza. Pero al mismo tiempo el hecho de que en la concepción goetheana de la naturaleza vuelven a resurgir muchas ideas que habían quedado fuera de la tradición principal de la ciencia moderna, así como el proyecto de una filosofía totalizadora de la naturaleza, de la ciencia y de la vida. El interés de estas ideas guarda relación hoy con la diferente relación hombre-naturaleza en la que Goethe piensa y su virtualidad para contrarrestar algunos de los males que son inherentes a nuestra técnica contemporánea y su sobreexplotación de la naturaleza.

**Palabras clave:** naturaleza, ciencia, conocimiento, método científico, modelo científico, técnica.

**Abstract:** This article is written in the conviction that most of the Goethe's Scientific ideas and intriguing theories were original to him, the product of his peculiar way of contemplating nature. But at the same time, in Goethe's conception of nature a lot of ideas outside the main tradition of modern science flourished again, as well as the project of a comprehensive philosophy of nature, science and life. The interest of these ideas is related today with the distinct relation man-nature that Goethe thinks and its virtuality to counteract some of the evils inherent in contemporary technique and overexploitation of nature.

**Key words:** nature, science, knowledge, scientific method, scientific model, technique.

Cuando se releen ahora, tras el ingente desarrollo del paradigma matemático-experimental —dominante en estos dos últimos siglos—, los escritos de Goethe sobre teoría de la naturaleza, resulta inevitable una cierta sensación de extrañeza, sobre todo si se atiende a propuestas contenidas en ellos como la de desarrollar la ciencia en el espíritu del arte, o la de señalar al entendimiento intuitivo como órgano supremo del saber científico en cuanto hace posible la comunicación con la naturaleza como totalidad viviente. Sin embargo, es un hecho que estos escritos vuelven a ser releídos y revalorizados ahora por los autores más vanguardistas de la teoría de la ciencia, porque plantean la idea de una relación hombre-naturaleza distinta a la de una relación de dominio y de explotación, una idea cuya verdad se redescubre hoy una vez que la sobreexplotación de los recursos naturales se ha convertido en una amenaza seria de destrucción de la Tierra. Fue, como se sabe, el racionalismo moderno el que preparó el triunfo de una racionalidad medio-fin, una racionalidad instrumental que encajaba muy bien en el contexto del auge histórico de la burguesía. La ciencia se convierte en un lenguaje puesto al servicio del progreso técnico y económico del hombre burgués, sin que se haga demasiado caso a las voces que, ya desde el comienzo de esta transformación, llamaban la atención sobre la necesidad de un cierto equilibrio y de ciertas funciones que la

---

\* Dirección para correspondencia: Departamento de Filosofía, UNED, c/ Senda del Rey, s/n. 28040 Madrid. E-mail: diegosan@sr.uned.es.

ciencia debería cumplir también para satisfacer otro tipo de exigencias igualmente propias de la época moderna. Es esto lo que presta a esas voces su desgarramiento característico, como en el caso de Friedrich Schlegel<sup>1</sup>, o confiere a los escritos que se producen en esta orientación cierta acritud polémica, como es el caso del propio Goethe<sup>2</sup>. Ni los románticos ni Goethe ocultan una actitud de abierta provocación frente a las ciencias exactas de la naturaleza, presentando polémicamente su propia alternativa como cultivo de un saber que no se constituye en ámbito separado y aislado experimentalmente respecto de la experiencia vital e histórica del investigador, porque lo que les importa no es tanto la potencialidad de dominio de la naturaleza que este saber contiene por su control de las relaciones causa-efecto, sino una determinada contemplación de la riqueza y multiplicidad de los fenómenos, «de su sucesión coherente, de su eterno retorno bajo mil circunstancias diversas, de su unicidad y mutabilidad»<sup>3</sup>. Claro que, lo que determina esta concepción de la ciencia de la naturaleza como saber totalizador, es, a su vez, una concepción de la naturaleza como organismo que se comprende como lo opuesto a una máquina que funciona mecánicamente.

Para valorar, pues, la actualidad o intempestividad de estas ideas, y en qué medida pueden aportar elementos de solución a los problemas que hoy se plantean, no sólo en el nivel de los desarrollos de la física o de la epistemología científica sino también en el plano de los desafíos ecológicos característicos de nuestra época, no es ocioso analizar esa concepción goetheana de la naturaleza como un todo y de la experiencia científico-vital individual como una unidad, que tan fuertemente contrastan con el espíritu de la división del trabajo y de la especialización característico de esta sociedad planificada, tecnificada y burocratizada que es la nuestra.

## I

El creacionismo y el mecanicismo eran, en el siglo XVIII, los dos puntales básicos de la concepción de la naturaleza. Todo germen había sido creado por Dios y contenía en sí mismo su propia potencialidad de desarrollo, de modo que el crecimiento se entendía como el resultado de una concatenación mecánica de causas y efectos preestablecida desde el momento del nacimiento. Esta posición era compartida, tanto por los fijistas como por los evolucionistas. Para Linneo, cada especie es independiente e inmutable, una entidad real objeto de una creación divina especial, fijada, por tanto, desde el principio, en sus límites y con sus propias leyes de desarrollo. La ciencia natural no es, en consecuencia, otra cosa que una sistemática, el inventario de la obra divina. Los evolucionistas defienden, en cambio, la tesis de la continuidad: la naturaleza no está compuesta por compartimentos estancos, sino que pasa procesualmente de una forma a otra preformada en ella. Sin conflicto alguno con el creacionismo, se establece un paralelismo entre continuidad biológica y continuidad matemática, siguiendo, en buena medida, las enseñanzas de Leibniz.

A Goethe no le satisface, ni el fijismo de Linneo, ni este tipo de continuismo. En 1759 Wolff había publicado su *Theoría generationis*, marcando un hito en la historia de la biología con su argumentación en contra de la preformación de los órganos: las partes de un organismo se forman unas de otras, se configuran progresivamente, no son creadas a la vez en la organización ya

1 Puede verse a este respecto, SCHLEGEL, F., *Poesía y filosofía*, edición de Diego Sánchez Meca, Madrid, Alianza, 1994, pp. 69-94.

2 Cfr. GOETHE, J.W., *Teoría de la naturaleza*, edición de Diego Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 1997. En adelante, citamos esta edición con las siglas TN.

3 TN p. 175.

realizada del ser vivo. Criticando las teorías de Haller, Wolff muestra que hay un devenir, aportando observaciones de cómo diversas partes de una planta no son otra cosa que modificaciones de la hoja. Y para explicar estas metamorfosis de formas sucesivas en un organismo propone la hipótesis de una *vis essentialis* inherente a la materia viva. El crecimiento no se explica, por tanto, ya como el despliegue mecánico y cuantitativo de elementos simples preexistentes en el germen e imperceptiblemente diminutos, sino como la aparición progresiva de algo cualitativamente nuevo gracias a una fuerza inmanente a la naturaleza.

De hasta qué punto Goethe se sintió cautivado por esta teoría epigenética de Wolff —que explicaba de un modo innovador, respecto a las concepciones predominantes en su tiempo, la gran cuestión de cómo se constituye un organismo formado de elementos heterogéneos, teniendo cada uno su función propia—, nos informa él mismo en diversos escritos<sup>4</sup>. Goethe acepta, pues, de Wolff la noción de metamorfosis y estudia, en función de ella, las transformaciones y modificaciones que se producen en las distintas partes de la planta, así como las formas de transición observables entre un órgano y otro. Respecto a Wolff, introduce, no obstante, importantes novedades. Por ejemplo, sustituye su hipótesis de la *vis essentialis* por la ley de la alternancia de contracción y expansión; estudia de una manera unitaria las metamorfosis tanto normales como anormales<sup>5</sup>; y plantea la constitución de una morfología como ciencia de la formación y transformación de las naturalezas orgánicas, en el marco de una reconsideración general de las relaciones entre las distintas disciplinas científicas<sup>6</sup>.

No obstante, la verdadera originalidad del Goethe hombre de ciencia, y el interés especial que ofrece su concepto de naturaleza, se muestran cuando se presta atención a cómo confluyen estos posicionamientos científicos especializados con su asimilación de un concepto filosófico de naturaleza, procedente de la tradición hermética, neoplatónica y spinozista, dando por resultado una soberbia concepción unitaria que trata de abarcar las distintas manifestaciones de la existencia y que se esfuerza por poner de manifiesto un punto de vista superior común a las distintas ramas del saber.

En efecto, de la explicación epigenética de Wolff, Goethe destaca la idea de que todo ser viviente no es algo unitario en sí mismo, sino una pluralidad interna. Mientras Kant define el organismo como unidad teleológica, en la que las distintas partes actúan unas sobre otras de acuerdo con un diseño o plan previo<sup>7</sup>, y la postkantiana filosofía de la naturaleza extiende esta unidad y orden a la naturaleza entera, definiéndola como macroorganismo, para Goethe todo ser viviente es una pluralidad (*Mehrheit*), una reunión (*Versammlung*) de seres vivientes autónomos, «sin que las partes puedan ser adoptadas como medida del todo, ni el todo como medida de las partes»<sup>8</sup>. Así, en contra de la teleología kantiana y del idealismo de la *Naturphilosophie*, Goethe

4 Ver, por ejemplo, en TN, *Descubrimiento de un precursor excelente, Caspar Friedrich Wolff sobre la formación de las plantas, y Algunas observaciones*.

5 Sobre la importancia de las anomalías y monstruosidades, y sobre las relaciones, en la naturaleza, de lo normal y lo anormal, ver *Trabajos posteriores y recopilaciones*, TN pp. 131-138. Para Goethe, la regla y las irregularidades, lo típico y las alteraciones del tipo proceden de una misma tendencia de la naturaleza. Véase también la carta a Knebel del 18 de agosto de 1787, en GOETHE, J.W., *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, ed. Ernest Beutler, Zürich, Artemis Verlag, 1948-1954, vol. 17 editado por H. Fischer.

6 Cfr. *Trabajos previos a una fisiología de las plantas*, en TN pp. 107-117 y *Trabajos preliminares sobre la morfología*, en TN pp. 118-130.

7 KANT, I., *Crítica del juicio*, trad. cast. M. García Morente, Madrid, Espasa, 1984, p. 287.

8 Ver *Estudio sobre Spinoza*, en TN pp. 139-142.

defiende la idea de que en la naturaleza no hay sistema, es decir, ni orden ni desorden, normal y anormal, sino que, como sucede en la filosofía de Empédocles, el orden y la finalidad son tan sólo un caso junto al desorden y la no finalidad. Goethe reduce las causas finales a causas eficientes<sup>9</sup>, aunque esto no significa en su caso desembocar en la afirmación de una naturaleza amorfa y caótica. En Kant, la proyección de la finalidad en la naturaleza se debía a que «una idea es una unidad absoluta de la representación, mientras que la materia es una multiplicidad de cosas que no puede proporcionar por sí misma unidad alguna determinada de conexión»<sup>10</sup>. Es esta separación de idealidad y materialidad lo que Goethe rechaza, acogándose, a este respecto, al concepto spinozista de naturaleza como unidad de materia y espíritu y dándole un desarrollo propio. La materia es producto de la fuerza y del movimiento, y la forma es persistencia temporal de algo formado en un proceso natural infinito, sin centro y sin finalidad.

Es importante subrayar cómo compagina Goethe esa idea de la asistematicidad de la naturaleza, que cancela toda distinción entre orden y desorden, con su concepción de la forma (*Gestalt*), como momento que subjetivamente se retiene dándose una ficticia capacidad de persistir y de resistir a la presión del flujo que todo lo mueve, pues de la comprensión de esta relación dependen las claras diferencias de Goethe respecto, tanto del platonismo, como del idealismo postkantiano. Para Goethe, la naturaleza no es un sistema, sino «vida y sucesión, desde un centro desconocido, hacia un confín incognoscible»<sup>11</sup>. Esta sucesión se comprende como la actuación simultánea de dos fuerzas, una centrífuga, que lleva a la transformación continua de lo que ha llegado a ser en otra cosa, y otra centrípeta, que contrapesa la anterior como resistencia a persistir en el ser de lo que ya ha llegado a ser. Por tanto, la forma no es otra cosa que permanencia temporal —y, por tanto, sólo ficticia— por la resistencia de un ser ya formado a su disolución en otro. Nace en virtud de esta tendencia opuesta a la fuerza expansiva y degenerante en el tiempo inherente a la vida, y no como resultado de una causa inmaterial o supra-natural. No se puede comprender, pues, la forma como una estructura abstracta, aislada del tiempo, del devenir y del juego de las metamorfosis, es decir, como una Idea platónica.

Pero, por otra parte, la idea de metamorfosis en Goethe se apoya en una concepción pagana del tiempo. Esa doble fuerza, centrífuga y centrípeta, que gobierna el desarrollo de los fenómenos, no tiene nada de histórico, es decir, no es compatible con la idea de un progreso lineal dirigido hacia una meta de cumplimiento final como estructura metafísica del devenir. La formación de las formas no sigue el movimiento de un tiempo lineal, sino el de un tiempo circular que retorna una y otra vez, infinitas veces, a su punto de partida. Por eso, la formación de las formas no es sólo un proceso espontáneo de elevación espiritual de la materia, sino también, al mismo tiempo, fuerza que reconduce la forma y la disuelve en el fluir de la vida sensible. La *Steigerung*, la recomposición de los diversos elementos en una forma tendencialmente superior, es un movimiento hacia arriba pero

9 Este es precisamente el reproche que le hace Schopenhauer. Cfr. SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, ed. A. Hübscher, Bd. II, Wiesbaden, Brockhaus, 1972, suplemento XXIV al libro II. Sin embargo Nietzsche tiene muy en cuenta las ideas de Goethe en su crítica a la teleología kantiana y a Schopenhauer, cfr. NIETZSCHE, F., «Die Teleologie seit Kant (Frühjahr 1868)», en *Gesammelte Werke*, ed. Musarion, München, 1922, vol. I, pp. 406-426.

10 KANT, I., o.c., p. 288.

11 Véase el escrito *Problemas*, en TN pp. 207-210.

que, en su fase final, muestra su vínculo con la fase inicial<sup>12</sup>. Es sólo en este contexto donde se comprende adecuadamente la asimilación goetheana de la tradición hermético-neoplatónica, según la cual la naturaleza es una totalidad dinámica que conserva su unidad renovándose. También en Goethe el nacer y el morir representan las metamorfosis de lo igual, de lo que tiene estabilidad y eternidad, pero entendiéndolo como vida.

Según leemos en *Estudio sobre Spinoza*, todo ser particular es partícipe del infinito, tiene algo en sí de infinito y es esta participación la que le constituye propiamente como ser. También el ser del hombre se define como un momento del proceso infinito de creatividad y metamorfosis de la naturaleza. Sin embargo, el ser humano tiene una diferencia específica propia: es conciencia de sí y, en cuanto tal, autoconciencia de la naturaleza. Es decir, el hombre es autoconciencia de la escala que la naturaleza sigue para crear y cambiar las formas. Así que nada tiene de extraño que Goethe señale en el yo autobiográfico, en la narración del propio ser, una clave esencial para el conocimiento de la naturaleza, en el que se fusionan, desde esta perspectiva, la dimensión subjetiva y la objetiva. El yo no es para Goethe, como para el idealismo, un principio de autorreflexión subjetivo que produce las formas y domina el mundo a través de ellas, sino formación (*Bildung*), forma que participa del devenir metamórfico del mundo natural, vivencia del tiempo, principio de movilidad de las formas que va desechando-asumiendo como desarrollo de su propio proceso de formación. En Goethe, la naturaleza constituye la sustancia misma del yo, que no es ningún núcleo abstracto y estático de la personalidad, sino cuerpo viviente.

A partir de aquí, todo un conjunto de perspectivas inéditas se abre situando a una nueva luz las cuestiones antropológicas, éticas y estéticas. Goethe abre, sobre todo, la perspectiva de la dimensión trágica de la formación del yo y del desarrollo de la cultura. La mentalidad contemporánea, heredera del optimismo histórico ilustrado y dialéctico, carece de la conciencia de esta dimensión al ser subsidiaria de una concepción del desarrollo histórico de la cultura como progreso mecánico, teleológico o dialéctico, en el que el mal, lo negativo, forma parte de su propio esquema racional predeterminado. Desde la perspectiva de Goethe —que supone una comprensión de la historia a partir de la naturaleza y no una comprensión del mundo a partir de la historia—, la cultura, lo mismo que el yo y lo mismo que la naturaleza, es transformación inserta en la ciclicidad cósmica de la vida como nacimiento, muerte y renacer; ser yo es dejación continua de lo que ya se es para devenir otro en nosotros y en los otros. Así, formación es, por un lado, sufrimiento, tragicidad de la pérdida de sí. Pero formación también es, al mismo tiempo, liberación continua de las estructuras rígidas que oprimen y limitan el yo, permitiéndole acceder una y otra vez a un ser nuevo, acción gozosa de una nueva y necesaria recomposición, descubrimiento de nuevos equilibrios. Este proceso nada tiene de teleológico, de mecánico o de determinista, como tampoco nada de arbitrario o caótico. Es cierto que el proceso de producción de las formas es siempre un proceso natural eterno en consonancia con la eternidad cíclica del mundo. Pero el hombre, como autoconciencia de la

12 En *La Metamorfosis de las Plantas* (TN pp. 30-75) Goethe va describiendo los distintos equilibrios formados por la modificación de las hojas, cuyas varias transiciones se producen al ritmo polarizado de la contracción y la expansión, siguiendo un proceso que, de la semilla inicial, vuelve a la semilla final presente en el fruto. R.D. Gray ha señalado una analogía entre esta explicación y los estadios del sistema místico de Jacob Boehme, en el que también el primer y último grado se conjugan para expresar la unidad de lo divino y lo natural. Por eso Goethe habría elegido, para esta explicación, las plantas dicotiledóneas, que son las que le ofrecen el modelo de una inicial unidad en la dualidad, pudiendo entonces insinuar el sentido del crecimiento de la planta como búsqueda de la unidad perdida entre naturaleza y divinidad. Cfr. GRAY, R.D., *Goethe the Alchemist. A Study of Alchemical Symbolism in Goethe's Literary and Scientific Work*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1952, p. 88 ss.

naturaleza, puede superar la ilusión del determinismo penetrando en el sentido de su propia transformación. Si comprende y acepta el sufrimiento trágico de la pérdida de sí y le confiere el sentido positivo de condición para que un nuevo yo pueda darse, entonces toma las riendas de sus metamorfosis convirtiéndolas en un proceso de sobrepasamiento continuo de sí mismo. Tal es el mensaje de la obra artística mayor de Goethe, el *Fausto*, figura ejemplar de individuo cuya tragedia nace «de la conciencia de que la propia salvación está en la totalidad metamórfica, está en el poder ser él también *hoja*, y en la necesidad de tener que prolongar en lo eterno el instante de la propia formación, mientras, en cambio, se ve obligado a vivir dentro de modelos cognoscitivo-interpretativos matemáticos e historicistas en los que no hay posibilidad de formación, sino la de seguir la constricción y la violencia del determinismo mecanicista»<sup>13</sup>.

## II

El método clasificatorio define, en buena medida, la tarea de la ciencia en el siglo XVIII, al suponerse que ésta no puede tener mejor objetivo que el de inventariar el orden natural preestablecido por el Creador. Sin embargo, el reconocimiento en auge de la movilidad de las formas de los seres vivos hace que se deje sentir la insatisfacción ante las meras técnicas clasificatorias, así como la necesidad de un principio orientador de la investigación que permita estructurar teóricamente la información empírica recogida. Estas exigencias no son, en modo alguno, contrarias a los procedimientos clasificatorios que se venían utilizando, pero sí ponen en cuestión las concepciones que los inspiraban y absolutizaban. Para Goethe, en concreto, las clasificaciones botánicas de Linneo se basan en la idea de que comprender una forma implica simplemente definirla, esto es, separarla y aislarla del todo de la naturaleza, y él piensa que no hay comprensión o conocimiento de lo particular sin saber cómo pertenece y se integra en la totalidad. El mundo vegetal no se compone sólo de una multiplicidad de géneros y especies diferentes unas de otras, y ya está, sino que además esta multiplicidad participa interrelacionadamente en un proceso universal. Goethe dirigirá, pues, a Linneo la misma crítica que a Newton y al mecanicismo atomista: no es un buen método aquél que, ante la perspectiva de un posible tratamiento cuantitativo, estadístico, matemático y técnico de los datos, plantea una explicación de los fenómenos abstrayendo la parte respecto al todo, y fijando las formas prescindiendo de la movilidad de sus metamorfosis.

Para Goethe, estudiar la naturaleza es, como hemos visto más arriba, hacer que los fenómenos hablen. Junto al entendimiento que analiza, una operación racional distinta debe captar lo que preside las analogías estructurales y secuenciales entre las diversas formas vivientes, es decir, la unidad de la naturaleza, que no es la de una ley mecánica que determina el movimiento de cada masa material, sino la de un parentesco entre los seres. Estos se relacionan con el todo como las variaciones respecto al tema musical<sup>14</sup>. Si la ciencia es, entre otras posibles cosas, un determinado procedimiento metodológico, ¿qué es lo que hace diferente a la ciencia de Goethe respecto a la que, siguiendo los pasos de Newton, ha triunfado y dominado en la época contemporánea? Goethe acusó al mecanicismo de Newton de ser una mala metafísica, pues supone la separación entre explicación y significado. A la ciencia newtoniana no le interesa el significado de los fenómenos, sino sólo el

13 ZECCHI, S., «Il tempo e la metamorfosis», en GOETHE, J.W., *La metamorfosi delle piante*, a cura di S. Zecchi, Parma, Guanda, 1983, p. 24.

14 Ver *Problemas*, en TN p. 208.

conocimiento de las leyes que permiten su tratamiento cuantitativo<sup>15</sup>. Goethe busca, precisamente, un modo de hacer ciencia que no separe la explicación de un hecho de su significado.

Con su propuesta de una ciencia morfológica, Goethe se propone fundar una nueva disciplina como teoría de la forma y de la formación de las naturalezas orgánicas. Forma (*Gestalt*) alude aquí a la delimitación y fijación lingüística y metodológica de un momento del constante movimiento y devenir de un flujo incesante<sup>16</sup>. En virtud de esta abstracción, consideramos las formas como entidades conceptuales cognoscibles y combinables por la acción de nuestro entendimiento. Sin embargo, para la morfología, todo ser viviente está compuesto de órganos y partes, supone una pluralidad interior estructurada y organizada, por lo que, para esta ciencia, el conocimiento de las partes mediante el análisis ha de completarse con la comprensión de su jerarquía estructural y su ordenación dinámica. Su principal objetivo sería, pues, acudir en ayuda de las disciplinas estrictamente analíticas dando razón de la identidad estructural de fenómenos cualitativamente diversos (*Polarität*), y de la ascensión gradual (*Steigerung*) en virtud de la cual organismos nuevos se forman mediante la recomposición armónica de otros<sup>17</sup>. Esta morfología no sería, en definitiva, un saber de las causas, sino una descripción de las condiciones bajo las cuales los fenómenos aparecen<sup>18</sup>.

Como investigación, pues, del modo en que se constituyen las formas en el mundo sensible, y del dinamismo que producen sus metamorfosis, esta morfología goetheana tendría, sin duda, algunos aspectos en común con la fenomenología<sup>19</sup>. Ambos procedimientos se autocomprenden como descripción y teorización de un proceso fenoménico y como intuición de lo inteligible-ideal en lo sensible. Sin embargo, también aquí la diferencia entre Husserl y Goethe la marca la imposibilidad de poder conjugar, en el caso de este último, su método con ningún tipo de idealismo trascendental. En la naturaleza como eterno devenir cíclico, todo es presente, siendo el problema de la ciencia morfológica el de la comprensión de la transformación de lo idéntico, o sea, captar lo eterno en el devenir transitorio de las metamorfosis. Pero este ver lo eterno en lo transitorio, lo general en el caso singular, no significa ver, en un objeto empíricamente dado, la presencia de una forma ideal, de una esencia, de una Idea platónica, sino captar la ley por la que una forma se convierte en otra, pasando por una serie de transiciones intermedias, en cualquier serie o especie de organismos.

Aceptando la calificación que Heinroth había dado a su modo de entender la ciencia, Goethe caracteriza su procedimiento como un «operar objetivamente», como una penetración hasta el fondo de los objetos por parte del pensamiento<sup>20</sup>. Sin embargo, se entiende mal esta caracterización cuando se la interpreta desde la clave del platonismo: «Goethe —dice Weizsäcker— se acerca a Platón y se aleja de Kant en lo que él llama *objetividad*. La idea ya no es un mecanismo regulador de nuestra facultad cognoscitiva, sino el patrón real según el cual las plantas concretas están moldeadas... Es la idea presente en lo particular, que participa en la transformación de las apariencias. Goethe puede ver la *Urpflanze*, tomar conciencia de la idea en cada planta individual, pues su

15 Ver *Análisis y síntesis*, en TN pp. 243-247.

16 Cfr. *Introducción al objeto*, en TN pp. 5-12.

17 Véase *Explicación del fragmento aforístico «La naturaleza»*, en TN pp. 242-243 y *Trabajos previos a una fisiología de las plantas*, en TN pp. 107-117.

18 Ver *El fenómeno puro*, en TN pp. 172-175.

19 Cfr. HEINEMANN, F., «Goethe's Phenomenological Method», en *Philosophy*, 9 (1934), pp. 67-81.

20 Cfr. *Petición significativa por una palabra inteligente*, en TN pp. 210-217.

ver es un intuir espiritual»<sup>21</sup>. Decir que en el pensamiento de Goethe la naturaleza contiene ideas, y que estas son aprehendidas por una especie de intuición visionaria, de tal modo que es posible calificar ese pensamiento de «objetivo» porque se ha asimilado así la esencia del objeto, constituye una interpretación completamente equivocada. Goethe insiste una y otra vez en que su procedimiento, como «pensamiento objetivo», debe ser metódicamente regulado, y lo define explícitamente como *derivación*: «He encontrado que todo mi modo de proceder se funda en la derivación: no me detengo hasta que no encuentro un punto pregnante del que muchas cosas se pueden derivar, o más bien que las produzca espontáneamente de sí mismo y me las ofrezca, de modo que yo, en el esforzarme y en el recibir, procedo con cautela y fidelidad»<sup>22</sup>. Ciertamente esta derivación no es la deducción de la ciencia matemática, sino el mismo proceso sucesivo que va de una forma a otra en una gradación de fenómenos producida o configurada por una relación de orden móvil. La intuición aquí (*Anschauung*) se refiere a la representación ejemplar de los términos sucesivos de una serie temporal, que permite unificar la complejidad de un proceso y comprender un objeto dado en la experiencia a la luz de su desarrollo evolutivo.

A Goethe le interesa, de hecho, no tanto un procedimiento metodológico dirigido a la obtención de resultados técnicos, sino un método que nos permita comprender lo que tenemos ante los ojos, operando con representaciones que nos den acceso al proceso dinámico de lo fenoménico y nos enseñen cómo las formas se interrelacionan unas con otras. El propio Goethe reconoce que, por la naturaleza de nuestro entendimiento, no somos capaces de captar, en lo viviente, nada más que formas fijas, estabilizadas<sup>23</sup>. Sin embargo, él confía en la posibilidad de una ciencia que no permanezca indiferente a la fuerza de las metamorfosis, insinuando una analogía en la configuración del sistema tonal de la música. En esta ciencia, el lenguaje referencial que detiene y fija debe aceptar la enseñanza de un lenguaje simbólico como el empleado en el ámbito artístico. Un artista —dice Goethe— refleja, por imitación, el ser empírico de una forma u objeto, su *Gegenwart*, su *Dasein*, mientras, por estilo, es capaz de reflejar su ser esencial, su *Wesen*, su *Existenz* que encierra en él un pasado vivo y un futuro determinado<sup>24</sup>. Esta diferencia apunta a una dualidad de representaciones distintas: una estática (*atomistische Vorstellungsart*) y otra dinámica (*dynamische Vorstellungsart*). Nuestros sentidos no pueden captar los momentos sucesivos de una trasmutación, pero sí que pueden hacer converger estos en una imagen modélica, simbólica, capaz de expresar la unidad de un desarrollo en la forma empírica dada a la experiencia. Esta es la «idea» en la que

21 WEIZSÄCKER, C. v., «Über einige Begriffe aus der Naturwissenschaft Goethes», en BOEHRINGER, E. - HOFFMANN, W. (eds.), *Robert Boehringher. Eine Freundesgabe*, Tübingen, Siebeck, 1957, pp. 697 ss. También G. Benn ofrece una interpretación parecida: «El pensar objetivo de Goethe es un cruce singular de platonismo y experiencia. Por un lado, la naturaleza contiene ideas que se encuentran en sus objetos... Y estas ideas se dan al pensamiento en virtud de una intuición de nexos y causas a la manera de un calar del pensamiento en el objeto y de una osmosis del objeto con el espíritu que lo contempla. Como método no se puede clarificar, porque se trata de un pensamiento marcadamente guiado por el afecto (*affektgeführtes Denken*). BENN, G., «Goethe und die Naturwissenschaften», en su *Das Hauptwerk*, Wiesbaden, Limes, 1980, vol. II, p. 97.

22 *Petición significativa por una palabra inteligente*, en TN pp. 210-217.

23 Cfr. *Estudio sobre Spinoza*, en TN p. 138.

24 He aquí la razón del parentesco al que Goethe alude entre *La Metamorfosis de las Plantas* y el ensayo *Sobre manera y estilo*. El artista que sólo copia objetos de la naturaleza permanece en los límites de la manera o imitación, logrando reflejar en su arte tan sólo una apariencia. Sin embargo, se eleva hasta el estilo quien, mediante una técnica adecuada, consigue expresar en su arte la estructura y la forma del objeto. En este sentido, el naturalista debe ser también artista, y lograr recoger en una representación el dinamismo de los distintos órganos en el desarrollo de la planta. Cfr. *Fortuna del manuscrito*, en TN pp. 75-80.



piensa Goethe, idea como intuición de un devenir (*das Anschauer eines Werdenden*), y no como eidos metafísico perteneciente a un trasmundo supraempírico.

### III

En una anotación del 27 de septiembre de 1786, de su *Viaje a Italia*, Goethe escribe: «Entre tantas variedades de plantas que veo aquí por primera vez, se me hace cada vez más clara y viva la hipótesis de que, al final, todas las formas de las plantas se podrían hacer derivar de una única planta. Sólo admitiendo esto sería posible establecer realmente los géneros y las especies, cosa que me parece que se ha hecho hasta ahora de un modo muy arbitrario... Pues, ¿cómo podremos reconocer que esta o aquella forma es una planta si no estuvieran todas modeladas sobre la base de un único modelo?». Es esta alusión a una *Urpflanze*, una planta originaria, planta-tipo o modelo de planta —a partir de la que únicamente sería posible definir fundadamente los géneros y las especies—, la que ha dado pie a interpretaciones de las concepciones científicas de Goethe a la luz del platonismo. Como modelo —se dice—, la *Urpflanze* sería la Idea o esencia de la que participan todas las formas empíricas. Sin embargo, no se advierte que en este mismo texto Goethe no deja de calificar su idea de mera hipótesis, necesaria para poder determinar qué es una planta, en qué se diferencia de otras de otra especie o género, y en qué punto del proceso de su desarrollo evolutivo se encuentra como planta singular.

En realidad, la idea de modelo con la que Goethe juega no apunta al tipo de ejemplaridad metafísica que representan las Ideas platónicas, como creo que se puede hacer ver sin mucha dificultad. En una carta a Knebel del 3 de octubre de 1787, Goethe cuenta a este amigo cómo la lectura de los tratados sobre técnica arquitectónica de Vitrubio y Palladio le han aportado la certeza de que ciertos principios simples permiten dominar la infinita complejidad de lo real, suscitándole la cuestión de si también las formas vivientes más variadas no serían derivables, lo mismo que las formas arquitectónicas, de un esquema ejemplar, o sea, de un canon. Para Vitrubio, Palladio o Scamozzi, un canon es simplemente un conjunto de proporciones y medidas concebidas de tal forma que sea posible derivar las dimensiones y proporciones de cada parte de las dimensiones y proporciones del todo, y, viceversa, deducir las dimensiones y proporciones del todo de las de cada una de las partes; o sea, un canon no es otra cosa que un formulario que indica, para los diferentes órdenes, las dimensiones adecuadas, y que supone una idea de perfección y de belleza como adecuación a una norma, a una armonía de relaciones invariables. Goethe traspone al estudio científico de la naturaleza este tipo de modelo con su lógica interna<sup>25</sup>, único capaz de mostrarnos, a la vez, la estructura y el dinamismo de fuerzas que, sin él, nos quedarían inaccesibles. Un orden arquitectónico es un sistema racional con una lógica y una necesidad internas, un esquema originario único aplicable a casos diversos, en cuanto que implica en sí mismo un conjunto de variaciones reguladas. En él nada es arbitrario, sino que todo está regido por una especie de necesidad interna, si bien admite perfectamente la variación dentro de la unidad. Del mismo modo, en la planta-tipo o planta-modelo, la armonía de las partes vendría dada por una determinada proporción de relaciones recíprocas, sin que ninguna de ellas fuese inútil o arbitraria. Dentro de este esquema riguroso de relaciones constantes, hay, no obstante, lugar para una libertad tal que permite acoger la más

25 Así lo expresa claramente en otra carta, esta vez a la señora von Stein, del 8 de junio de 1787, en la que le explica cómo el estudio de obras de arte canónicas, en las que se encarna un orden como proporción de relaciones en las que se expresa la belleza, le ha llevado a su hipótesis científica de una *Urpflanze* como «construcción canónica».

extrema diversidad<sup>26</sup>. No es difícil darse cuenta de que la cuestión de fondo aquí es la de la unidad en la variedad, que tanto ha preocupado a las teorías del arte clásico, y que constituye el núcleo de los intereses de Goethe durante esta época, tanto como artista, cuanto como hombre de ciencia. El modelo funciona aquí como hipótesis que permite tomar conciencia de una determinada síntesis entre lo particular y lo general, entre lo sensible y lo ideal, dándonos a conocer la ley interna a la manifestación sensible de los fenómenos.

Aún hay que recalcar, sin embargo, que lo que Goethe busca es un modelo para la descripción de una regularidad, no en formas estables y concluidas, como son los edificios, sino en los seres vivos sujetos a un orden móvil y metamórfico. La *Urpflanze* no puede ser, por tanto, una representación morfológica en la que se fija tan sólo el canon de las regularidades estructurales estáticas de las formas, sino también de esas regularidades pero en desarrollo y metamorfosis. La planta modelo debe poder representar toda la serie de las posibles concatenaciones del desarrollo vital de la planta, de modo que podamos comprender la forma como estructura y al mismo tiempo como vida, o sea, como identidad en la transformación. De ahí que Goethe no pueda aceptar la idea de *tipo* de autores como Cuvier o De Candolle, que hablan también de un modelo para el estudio de los seres vivos como expresión de determinadas relaciones fundamentales constantes, existentes en la estructura de los organismos. Puesto que, según ellos, estas relaciones son fijas e inmutables, el tipo puede representarse mediante un esquema estable que, sin constituir una pura abstracción respecto a las formas singulares, permita nuestro conocimiento de las formas de vida como relaciones estructurales presentes en una pluralidad de individuos. Este no es el modelo en el que piensa Goethe, pues para él no es válido un tratamiento geométrico, puramente estructural y espacial del problema. El modelo ha de permitir revelar lo estático pero en el devenir y en virtud de él, porque la forma biológica no pertenece sólo al espacio, sino también al tiempo.

La idea de modelo en Goethe tiene, por consiguiente, un sentido diverso, tanto respecto a la Idea platónica, como respecto a la concepción del tipo en Cuvier y De Candolle, o como respecto a la idea-todo de la teleología kantiana. Y lo que marca la diferencia aquí es, sobre todo, que Goethe no piensa, ni en una entidad metafísica transfenoménica de la que participa la multiplicidad de las apariencias, ni tampoco en una forma definida, extraída o abstraída del fondo indiferenciado de la intuición, cerrada en sí misma y estabilizada en sus límites, sino que está pensando y hablando de formas que representan cortes llevados conscientemente a cabo por el «juicio intuitivo» en un flujo que es, como tal, informe porque, produciendo todas las formas desde sí mismo y derivándolas unas de otras, lo hace en completa homología, sin dar mayor o menor relevancia a una que a otra. En consecuencia, lo arquetípico no es aquí un esquema ideal que va reproduciéndose y reflejándose en la multiplicidad de las formas particulares en virtud de una finalidad al mismo tiempo individualizante y totalizante, sino el fondo común de la pluralidad (*Mehrheit*), o sea, la vitalidad misma de los infinitos elementos que, en distintos grados de diferenciación, se concatenan y relacionan entre sí<sup>27</sup>. *La Metamorfosis de las plantas* muestra que la forma está en el devenir y se la puede percibir en su acción metamórfica. En el movimiento ascensional de composición de los distintos órganos de la

26 Por eso, en una carta a Herder del 17 de mayo de 1787, Goethe dice: «La *Urpflanze* es la cosa más sorprendente del mundo, por la que la naturaleza misma me envidiará. Con este modelo y con su clave se podrán inventar plantas hasta el infinito, que serán consecuentes, es decir, que, incluso sin existir en la realidad, podrían, sin embargo, existir; que no serán sombras o apariencias pictóricas, sino que tendrán una verdad y una necesidad interior. La misma ley se podrá aplicar a todos los demás seres vivientes».

27 Cfr. *Juicio intuitivo*, en TN pp. 186-187, *Estudio sobre Spinoza*, en TN pp. 139-143, y *Explicación del ensayo aforístico «La naturaleza»*, en TN pp. 241-243.

planta, la forma no se determina en virtud de una operación de abstracción que cristaliza un esquema licuándolo sobre lo sensible, sino que se da en virtud de una referencia continua a lo sensible que es la que impide que desaparezca en ella el impulso de la vida<sup>28</sup>.

Estas son las mismas aclaraciones que deben aplicarse a la noción, también empleada por Goethe, de *Urphänomen*, otro vocablo para expresar esa síntesis entre lo ideal y lo sensible, si bien en este caso Goethe ha dejado más claro que lo que esta palabra designa es la estructura cardinal de una sucesión<sup>29</sup>. En su *Teoría de los colores*, Goethe habla de una clase de fenómenos que pueden observarse cuando la luz atraviesa un medio opaco y el ojo mira a través de él. A estos fenómenos los llama «originarios» porque de ellos pueden deducirse otros muchos fenómenos cromáticos; «porque nos permiten —dice Goethe— descender gradualmente desde ellos hasta el caso más común de la experiencia diaria»<sup>30</sup>. De este modo, Goethe muestra la vinculación que debe existir entre el modelo y la derivación. El modelo es un hecho específico al que se llega a partir de la experiencia y que, una vez reconocido, permite comprender y teorizar el orden móvil de una secuencia de fenómenos derivados —también dados en la experiencia—, en razón de su proximidad o lejanía respecto al modelo. Que este modelo nada tiene de metafísico, se desprende muy claramente de cierto comportamiento irónico de Goethe respecto a Hegel. Contestando a una carta de Hegel, en la que éste le felicitaba por su teoría de los colores y, sobre todo, por su idea de fenómeno originario, y, a modo de cumplido, aplicaba a Goethe mismo esta expresión, Goethe le escribe: «Ya que usted se ha expresado tan amigablemente a propósito del fenómeno originario y me ha comparado a mí con este ser demoníaco, me tomo la libertad de enviarle a su casa un par de estos fenómenos». Y Goethe adjuntó a su carta un vaso de cristal blanco y un trozo de seda negra que, vista a través del vidrio del vaso, se ve azul. Además, a estos dos objetos acompañaba esta dedicatoria: «El fenómeno originario saluda al Absoluto y confía en su amable acogida»<sup>31</sup>.

Pero si el modelo es un hecho en el que se expresa una ley, ¿cómo se le reconoce y cómo puede desempeñar una función metodológico-explicativa en el procedimiento científico? Ante todo, el modelo no se identifica con un hecho material determinado y fijo, inmediatamente perceptible, sino que es una forma que, sin embargo, tiene que poder ser visible de alguna manera. De la dificultad que esto entraña parece que Goethe empezó a tomar conciencia a partir de la observación que le hiciera Schiller, quien, al comentarle Goethe su concepción de la *Urpflanze*, le dijo: «Esto no es una experiencia sino una idea». A lo que Goethe replicó un tanto molesto: «Puede producirme gran placer tener una idea sin saberlo y hasta verla con los ojos»<sup>32</sup>. Pero, a pesar de su enfado, Goethe se dió cuenta de que la observación de Schiller apuntaba a un problema importante, pues, ¿cómo es posible poner ante la vista de alguien una planta modélica que no coincide con un hecho material? Para Schiller, la *Urpflanze* es una verdad idealizada, y como tal, desde su punto de vista kantiano, nunca puede ser adecuada a una experiencia. Para Goethe, en cambio, no es una idea en este sentido, es una imagen que representa, de manera visible, las posibilidades de desarrollo de una

28 Cfr. la anotación de Eckermann del 2 de agosto de 1830, en ECKERMANN, J.P., *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. 1823-1832*, en el vol. XXIV de la *Gedenkausgabe*, 1948, p. 589.

29 Por tanto se equivocan completamente quienes atribuyen a esta noción significados metafísicos «fantásticos», por ejemplo EICHORN, P., *Idee und Erfahrung im Spätwerk Goethes*, München, Alber, 1971, p. 60.

30 GOETHE, J.W., *Zur Farbenlehre*, Weimar, Böhlau, 1977, parágrafo 175.

31 Carta a Hegel del 13 de abril de 1821. La anécdota se narra en el vol. III de la *Hamburger Ausgabe*, p. 694, y la recoge también SCHULTE, J., «Coro e legge. Il metodo morfologico in Goethe e Wittgenstein», en *Intersezioni*, 2 (1982), p. 112, nota 33.

32 Ver *Un afortunado acontecimiento*, en TN pp. 100-107.

planta, ofreciendo de un modo sensible algo suprasensible, pues, refiriéndose a fenómenos concretos, permite comprender el fenómeno más elemental y situarlo dentro de su legalidad de pertenencia. Para establecer esta imagen es preciso un amplio número de observaciones, investigación empírica y crítica, encaminada a identificar semejanzas estructurales, conexiones entre hechos y relaciones de sucesión dentro de una ininterrumpida cadena explicativa siempre provisional y de carácter abierto. Este sería, sin embargo, el tipo de representación, según Goethe, que permitiría una explicación de los fenómenos no ajena a su significado.

La ciencia contemporánea parecía, hasta no hace mucho, tener muy asumida la renuncia a una aspiración de este tipo: no se cree posible encontrar o construir un modelo que, sintetizando la identidad y el devenir de la vida, pudiera ser operativo en las explicaciones científicas, de modo que éstas ofrecieran, no sólo relaciones externas entre fenómenos, sino también su significado. Esto era así, en parte, porque se cerraba a un cierto papel que la imaginación, adscrita casi exclusivamente a la esfera del arte, puede jugar también en la ciencia; se cerraba a una valiosa colaboración que el artista y la técnica artística pueden prestar. La dificultad del modelo que Goethe plantea radica, como hemos visto, en que quiere ser el modelo de una evolución, de un orden móvil, que sólo puede ser apreciado de manera sensible y adquirir intuitividad mediante una representación por ejemplos o modelos. La *Urpflanze*, como modelo, debe expresar un canon, las reglas por las que se llega a una cierta forma y de ella se pasa a otra. Sin embargo, como tal, este modelo sólo es visualizable e intuible a través de imágenes. La imagen es el único modo de representar, de modo sensible, algo que no es directamente accesible a los sentidos. Sólo la imagen es capaz de representar figurativamente, mediante elementos sensibles, algo que en sí mismo no es sensible como es la ley de la metamorfosis. Goethe abre así la perspectiva de un proceder científico en el que, junto a una observación empírica rigurosa de los hechos, llevada a cabo en el orden justo en el que las formas surgen unas de otras, tiene cabida la fantasía, que representa esas observaciones serialmente concatenadas proyectándolas en una imagen. De este modo, las reglas del proceso a explicar pueden comprenderse a través del ejemplo, capaz de hacer ver cómo una forma se transforma en otra.

El problema metodológico que plantea la concepción goetheana de un proceder científico, vertebrado en torno a la noción de un modelo como la *Urpflanze*, es, en definitiva, el de la construcción o identificación de representaciones capaces de expresar la ley de un desarrollo, de modo que sea posible comprender el significado de un fenómeno particular en función del orden de pertenencia y la concatenación en que se encuentra respecto a otros. Es un método, pues, que no excluye un uso esencial de representaciones intuitivas que, siendo recabadas de la experiencia, son independientes, al mismo tiempo, de cualquier hecho empírico determinado.

#### IV

En muchos de sus escritos sobre el proceder de la ciencia, Goethe plantea la cuestión de una ciencia morfológica que no se permite el recurso a la hipótesis metafísica de las causas finales. A este respecto, la filosofía de Kant, de la que en muchos aspectos Goethe se confiesa deudor<sup>33</sup>, representaba, a sus ojos, el último y más inteligente de los esfuerzos encaminados a salvar la visión teleológica del mundo. Es decir, seguía promoviendo, aunque de un modo más sofisticado y sutil

33 Véase *Influencia de la nueva filosofía*, en TN pp. 179-186.

que el de otros intentos anteriores, la tesis metafísica de una causa inteligente de las cosas, de una razón superior responsable del mundo. Como prueba de ello, la *Crítica del juicio* ofrecía la consideración de los organismos como unidad en la que «todo es fin y, recíprocamente, también medio; en ellos nada es en balde, sin finalidad o atribuible a un ciego mecanismo natural»<sup>34</sup>.

A este concepto de orden del mundo, Goethe opone, como hemos visto, su idea de naturaleza como no-sistema, como vida y sucesión desde un centro desconocido hacia un confín incognoscible<sup>35</sup>, y, al juicio reflexionante kantiano, con el que Kant trata de justificar las causas finales, Goethe opone su juicio intuitivo, con el que trata de «naturalizar» la noción kantiana de *intellectus archetypus*<sup>36</sup>. Este juicio intuitivo no nos transporta a ninguna esfera superior, divina, donde habitan las esencias, sino que nos aporta simplemente una representación modélica «conforme a la naturaleza», dice Goethe, y, por tanto, capaz de hacernos ver cómo la multiplicidad y variabilidad de lo real fluye y se transforma en el devenir de los seres. Es de este modo, a través del rechazo del juicio reflexionante kantiano, como el juicio intuitivo de Goethe asume las características del juicio estético de Kant. Las formas surgen, desde esta perspectiva, por una acción espontánea de la naturaleza, y no están sujetas a ninguna ley de finalidad. Lo cual abre la perspectiva de la consideración estética de *todas* las formas existentes en la naturaleza como unidades meramente ficticias, estabilizadas tan sólo por la acción de nuestra facultad cognoscitiva, que las secciona en la continuidad del devenir<sup>37</sup>. En definitiva, Goethe se aleja del kantismo en la medida en que pretende sustituir la explicación tradicional de la naturaleza, a partir de causas finales, por una explicación a partir de la metamorfosis de las formas, en el marco de una concepción pagana del tiempo como eterno retorno cíclico de lo idéntico.

Razones parecidas tiene para desentenderse de la dialéctica de Hegel y rechazar su concepción del Espíritu Absoluto como comprensión racional totalizadora del mundo y de la historia, en la medida en que, para Goethe, no se trata de otra cosa que de la traducción metafísica de la fe cristiana en la Providencia y en el plan divino como historia de la salvación. Es sobre todo a esta teologización del tiempo lineal de la historia a la que Goethe contrapone la concepción antigua y naturalista del tiempo cíclico, «una especie de panteísmo en cuanto que se piensa, en el fundamento de los fenómenos, una esencia inescrutable, incondicionada, humorística, que se contradice a sí misma y que, para quien se lo toma todo en serio, puede parecer un juego»<sup>38</sup>. Un juego, en todo caso, trágico, en el que lo negativo, sin embargo, el mal, forma parte del ritmo mismo de la ley de la metamorfosis por la que lo que es va dejando de ser para retornar en formas nuevas. En esta concepción naturalista, la negatividad no es «justificada», ni «superada» por el bien que deviene, sino que permanece como una condición del proceso cósmico de la naturaleza en el que el hombre y su historia están envueltos. Para Hegel, en cambio, lo negativo entra como resorte de un mecanismo dialéctico en virtud del cual el diseño racional de la historia se cumple, quedando sancionado y justificado desde la proyección futura del resultado final.

34 KANT, I., *Crítica del Juicio*, ed. cit., p. 287.

35 Ver *Problemas*, en TN pp. 207-210.

36 Véase *Juicio intuitivo*, en TN pp. 186-187.

37 Esto explica la afinidad que ve Goethe entre la representación estética y científica. Véase *Estudio sobre Spinoza*, en TN pp. 139-143, y *Trabajos posteriores y recopilaciones*, en TN pp. 131-138.

38 *Explicación del ensayo aforístico «La Naturaleza»*, en TN pp. 241-243.

Goethe se da cuenta de que esta dialéctica hegeliana no es, en el fondo, sino una nueva especie de determinismo racionalista, que explica el devenir del ser de un modo predeterminado y mecánico, sin dar cabida a la vida de la naturaleza y su dinámica metamórfica<sup>39</sup>.

Una cosa, sin embargo, se pone de manifiesto con toda claridad a partir de esta doble comparación. Tanto frente a Kant como frente a Hegel, la posición de Goethe aparece mucho más independiente y libre, porque él no se pone al servicio de ninguna fe religiosa ni de ninguna teología oficial. No le preocupa, como a otros, que sus observaciones sobre el desarrollo y evolución de los seres vivos coincidan con el relato del Génesis. No le gusta el creacionismo, ni las diversas hipótesis que, de un modo u otro, suponen la predeterminación del orden y las leyes del desarrollo evolutivo por mor de un plan divino impuesto desde el origen, y que reducen todo movimiento en el tiempo a un mero despliegue mecánico de un orden racional fijado inexorablemente de antemano. Goethe duda de toda explicación que subordine la eficiencia y actividad de los seres vivos al cumplimiento anónimo o metafísico de causas finales, pues considera que no es histórica la ley última que rige la transformación de los fenómenos, sino que esta tiene lugar en el eje de un tiempo circular como constante presente que reúne en sí el pasado y el futuro. Y estos son algunos de los motivos más fuertes de la intempestividad del pensamiento de Goethe.

Es en este contexto en el que debe plantearse, así mismo, la cuestión de la oposición entre Goethe y Darwin. Se equivocan quienes creen hacerle un favor a Goethe presentándolo como un precursor del darwinismo. Lo cual, por otra parte, no tiene ningún fundamento, porque Goethe está muy lejos de entender su biología como «historia de la vida» en su acontecer empírico. En realidad, la teoría de la metamorfosis no tiene nada que ver con el problema de la sucesión histórica de los fenómenos de la vida. El concepto goetheano de génesis es, ciertamente, dinámico, pero no es, en modo alguno, histórico; enlaza formas distintas que se producen unas de otras poniendo de relieve una continua mediación, pero no construye con ello ninguna genealogía de las especies. no obstante, en lo que Goethe resulta más ajeno e incompatible respecto a Darwin es, sin duda, en el esquema explicativo cardinal de éste, constituido por un utilitarismo que encubre otro tipo de visión finalista de la evolución. Para Darwin, el principio de utilidad es el fundamento de la selección natural, y esta no es otra cosa que la identificación de lo útil con la norma. Goethe observa, en cambio, que, siendo el organismo una pluralidad, lo útil en un sentido puede muy bien ser perjudicial en otro. En cualquier caso también el evolucionismo de Darwin es un mecanicismo que subordina la eficiencia de los organismos y su actividad propia al cumplimiento de leyes finales anónimas. Goethe opina, en cambio, que no es el ambiente como selección de lo útil el que, desde fuera, dirige el proceso evolutivo, sino que es el «impulso de formación» el que, presionando desde dentro, produce el devenir de las formas. Las formas, originadas por este impulso, son las que seleccionan el ambiente para realizarse y sobrepasarse.

Por todo esto, Goethe ha sido intempestivo, tanto en relación a su propia época como también, en parte, respecto a la nuestra. Pues presenta una idea de la ciencia que se aparta y se diferencia, tanto del mecanicismo, como del historicismo, los dos grandes modelos teóricos y metodológicos que han presidido prácticamente todo el quehacer científico de los dos últimos siglos. Ahora, estas dos metodologías no son ajenas ya a una cierta conciencia de sus propias aporías internas y de sus límites. La amplia discusión contemporánea, desarrollada en el ámbito de la epistemología y de la

39 Cfr. VERRA, V., «Dialektik contra Metamorphose», en HOLZ, H.H. - MANNINEN, J. (eds.), *Vom Werden des Wissens. Philosophie, Wissenschaft, Dialektik*, Köln, 1986.

historiografía científicas, ha hecho aflorar cierta insatisfacción, no sólo por la falta de principios explicativos capaces de organizar, integrar e interrelacionar los resultados obtenidos en teorías de carácter más global y holístico, sino también por la ausencia de principios de orden ético-práctico capaces de orientar la investigación misma, la cual tiende a continuar sus programas y descubrimientos mecánicamente sin que esté prevista la posibilidad de preguntar por su significado y su valor. Es en esta situación en la que, las mismas razones por las que Goethe ha podido resultar un intempestivo, pueden ser, quizás también, las de su mayor actualidad. Sus preocupaciones de fondo y sus tentativas pueden ser vistas hoy surgiendo de la conciencia de unas carencias y problemas que son también los nuestros. Pues en su planteamiento quiere hacerse valer una apuesta, la última tal vez formulada en términos tan coherentes y serios, que no renuncia todavía a encontrar el modo de que, en la ciencia, explicación y significado, teoría y praxis, no estén disociados, de que la ciencia sea un saber de la armonía de la naturaleza a tono con el ritmo eterno de la vida.

(Diciembre 1997)