

Arturo Rojas Alvarado

El panteísmo en los estudios sobre la naturaleza de Johann Wolfgang von Goethe

Cuando investigamos la naturaleza, somos panteístas; cuando poetizamos, politeístas; cuando moralizamos, monoteístas.

—Goethe, *Máximas y reflexiones*

Resumen: *El presente artículo estudia el pensamiento filosófico de Johann Wolfgang von Goethe, desde su concepción ontológica a partir de su panteísmo y sus estudios sobre la naturaleza, identificando los elementos en que ambas se relacionan.*

Palabras clave: *Goethe, panteísmo, filosofía de la naturaleza, divinidad, ontología*

Abstract: *This article studies the philosophical thought of Johann Wolfgang von Goethe, inside his ontological conception from his pantheism and his studies of nature, identifying the elements where both are related.*

Keywords: *Goethe, pantheism, philosophy of nature, divinity, ontology*

1. Consideraciones preliminares

Los estudios sobre la naturaleza forman parte fundamental del desarrollo del pensamiento de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) (1), y si bien es cierto que esta faceta no ha sido del todo abandonada por quienes están interesados

especialmente en el estudio de su obra, se debe decir que su reconocimiento universal se ha otorgado bajo el título de poeta. A pesar de que haya quienes afirmen que sus investigaciones naturales no resultan relevantes ni contarían con méritos suficientes por sí solas para recordar a su autor por ellas (Reyes, 1993, p. 62) —aspecto que no será debatido aquí—, sí se puede afirmar que para Goethe formaron una parte muy importante en su formación vital.

A su vez, el panteísmo de Goethe es otro aspecto que podría no estar exento de cierta polémica, en especial si se toma en modo de advertencia la primera impresión que de él tuvo Friedrich Schiller: “«No se adscribe a nada.» (...) «No hay por dónde agarrarle.»” (Ortega y Gasset, 1932/1983, p. 39). Y es que verdaderamente Goethe parece tomar muchas formas, y esa máxima suya según la cual en la poesía se es politeísta, como moralista monoteísta y en los estudios naturales panteísta (Goethe, 1991b, pp. 417-418; MR, §805) no deja de mostrar que el espíritu de Goethe siempre buscó tomarse a todo, y como prueba de ello su reconocida polimatía. Pero tampoco se pretende aquí necesariamente dar pruebas irrefutables del panteísmo de Goethe (2), sino demarcar algunos aspectos característicos de dicha concepción en él, con el objetivo



de reconocer a la luz de estos los fundamentos ontológicos que sirvieron como base para sus estudios sobre la naturaleza. Todo esto realizado como una primera aproximación al tema, en la cual se espera exponer y analizar lo más importante de lo recabado hasta el momento.

Hablar acerca de “estudios sobre la naturaleza” en Goethe resulta extenso. Aquí se delimita como fuente primaria especialmente la obra recopilada en el libro *Teoría de la naturaleza* (3), donde se destaca la *Metamorfosis de las plantas*, el *Estudio sobre Spinoza* y alrededor de veinticinco de sus escritos breves, los cuales versan sobre su concepción sobre la naturaleza, su método para estudiarla y sus resultados, entre otros temas asociados, que permiten una visión general sobre sus ideas en este campo.

Para el estudio del panteísmo goethiano, como fuentes primarias se toma principalmente su poema *Dios y mundo*, sus *Máximas y reflexiones*, *Poesía y verdad* y las *Conversaciones con Goethe* de Johann P. Eckermann. Esto con el fin de tener una noción general de su concepción panteísta. A este respecto resulta de mucha importancia las fuentes secundarias. La intención de la investigación es analizar la filosofía de Goethe y sus estudios sobre la naturaleza utilizando algunas referencias en sus obras literarias y no a la inversa.

Con esto último se intenta decir que, tomando en consideración que separar completamente la vinculación de poesía, ciencia y filosofía en Goethe puede resultar inadecuado, se hará mayor énfasis en estas dos últimas, aunque sin abandonar completamente las obras literarias. Siendo así que el carácter poético-literario no se disocia, sino que toma un papel de soporte o referencia.

2. La influencia spinoziana

El término *panteísmo* es identificado por Gilles Deleuze (1981) con el *pananteísmo*, cuya etimología refiere: “*Pan* quiere decir «todo», *an* quiere decir «uno», *teísmo*, Theos, «Dios». Panteísmo o pananteísmo es (...) «lo uno en todas las cosas, esto es Dios»” (p. 485). Dicho *todo* suele comprenderse como “mundo” o “naturaleza”, entendiendo la definición de esta última “como

un “todo”, del cual nada puede quedar excluido” (Ferrater, 1964, p. 254). Pero la forma en que se puede presentar el panteísmo no se agota con dicha fórmula, a lo largo de la historia se han identificado distintas formas de esta (4).

Si bien el término “panteísmo” nace con John Toland en el año 1705 (Arana, 2001, pp. 5-6), tradicionalmente se dice que en la Alemania de Goethe (5) toma mayor fuerza por el insistente debate de Friedrich Jacobi respecto al spinozismo y a la identificación de este con un ateísmo (JWA, I, VII, 171). Jacobi acusaba a diversos pensadores contemporáneos suyos de ser spinozistas (6), entre ellos a Gotthold Lessing, Friedrich Schelling e incluso a Goethe (por su oda *Prometeo*). Dentro del intercambio de ideas se da la *Spinoza-Konferenz* de Weimar (1784), como es denominado el encuentro entre Johann Herder, Goethe y Jacobi para la discusión sobre el spinozismo. De este encuentro, Goethe decidió leer directamente al sefardí y profundizar al respecto, dedicándose junto con Charlotte von Stein al estudio de la *Ética*, y de allí surgió su breve escrito *Estudio sobre Spinoza* (Solé, 2011, pp. 337-338).

Se considera aquí que al ser este un estudio *sobre* Baruch Spinoza no implica de forma necesaria que todo lo contenido allí sea de completa adopción por parte de Goethe, pero sí señala puntos clave que en otros de sus trabajos van a reaparecer. La influencia de Spinoza sobre Goethe ha sido objeto de debate (7), pero el propio Goethe reconoce en varios de sus textos dicha influencia (8), aunque también indica “que nadie piense que hubiera querido suscribir por eso sus escritos y convertirme literalmente a ellos” (Goethe, 2017, p. 700).

Esto último cobra crédito considerando el modo habitual en que Goethe asimila lo que lee, realizando una selección y reinterpretación de los pasajes que considera provechosos. El caso de la lectura de Spinoza no es distinto; tal como demuestra el *Estudio sobre Spinoza*; en el que, antes que una transcripción o exposición de ideas, se encuentra una relectura personal de las mismas (9). Sin embargo, en el *Estudio sobre Spinoza* es posible encontrar el abordaje de los tres aspectos fundamentales de la *Ética* (ontología, teoría del conocimiento y ética),

y mucho de lo resultante sí se encuentra apegado al pensamiento del filósofo neerlandés (10). Es entonces que se señalarán los aspectos que mayor influencia tienen para la delimitación del presente artículo, y que se reconocen en otros puntos de la obra de Goethe como concordantes.

Respecto a la ontología, Goethe coincide con Spinoza al señalar una identidad entre ser, perfección e infinito (Goethe, 2013, p. 139), en lo cual se apegaba al neerlandés, en cuanto concibe la sustancia en su infinitud y perfección (así única, necesaria y divina; Elp14d) (11). Aunque, en el campo gnoseológico, Goethe apunta a la imposibilidad del sujeto de tener un conocimiento pleno al respecto: su capacidad de conocer se encuentra restringida, solo llega a conocer lo que limita él mismo, siendo así que “el infinito, o la existencia perfecta, no puede ser pensado por nosotros” (Goethe, 2013, p. 139).

Según lo anterior, se identifica en el *Estudio sobre Spinoza* una noción negativa de la perfección, siendo que se piensa que supera la capacidad del espíritu limitado (Goethe, 2013, p. 139). Sobre esto se encuentra una idea análoga en su propio pensamiento: “No reputaríamos fragmentario nuestro saber si no tuviéramos la noción de un todo” (Goethe, 1991b, p. 445; MR, §1151).

Desprendido de esto, se encuentra en su *Estudio* una base gnoseológica:

Debemos, pues, limitar en nuestra alma toda existencia y perfección de modo que sean adecuadas a nuestra naturaleza y a nuestro modo de pensar y de sentir. Sólo entonces decimos con seriedad que comprendemos una cosa o que la gozamos. (Goethe, 2013, p. 141)

Pero dicha concepción no se apegaba a la doctrina spinoziana, pues “Para Spinoza no es, como para Goethe, que Dios se pueda encontrar *sólo* «en y desde las cosas individuales», sino más bien que las cosas individuales resultan comprensibles solamente en Dios” (Giancristofaro, 2015, p. 60). Por lo tanto, dicha comprensión, que estudia lo limitado, no se queda con objetos insuficientes por sí mismos. “Toda cosa existente tiene, pues, su ser (*Dasein*) en sí, y también aquella correspondencia por la cual existe” (Goethe, 2013, p. 140).

La *participación de lo infinito* de la concepción goethiana encierra también una particularidad de su lectura de Spinoza: el estudio de lo limitado toma importancia, pues tiene algo de infinito en sí, y sus relaciones con las otras cosas se presentan en sí mismas; y, por lo tanto, el conocimiento “verdadero” lo considera respecto a la impresión que causa en el sujeto “tanto ellas solas como en relación con otras” (Goethe, 2013, p. 141) (12). Así se encuentra una relación de reciprocidad entre el todo y las partes, la cual también resulta fundamental:

En todo ser (*Wesen*) viviente hay lo que llamamos partes, pero de tal forma inseparables del todo que ellas mismas sólo en y con el todo pueden ser comprendidas. Y ni las partes pueden ser adoptadas como medida del todo, ni el todo como medida de las partes. (Goethe, 2013, p. 140)

Estos componentes encontrarán importancia en el estudio de la naturaleza que realiza Goethe, y son identificados por él en un reconocido panteísta (13). Pero se debe decir que sus estudios sobre la naturaleza nacen fundamentalmente de sus trabajos directos con ella (encontraba los “fundamentos de la verdad” en sus estudios sobre mineralogía, anatomía y botánica; Safranski, 2013, p. 280).

3. El panteísmo goethiano

Si bien la influencia de Spinoza es importante, es necesario también reconocer más a detalle los rasgos originales del panteísmo goethiano (14). La descripción de Eckermann sobre el pensamiento de Goethe un año antes de la muerte de este último, concuerda con el panteísmo:

De otra parte, la Naturaleza y los hombres estamos tan impregnados de la Divinidad, que ella nos sostiene, en ella vivimos, en ella tejemos nuestra vida y en ella somos. Padecemos y gozamos según leyes eternas que hemos de acatar y que se cumplen en nosotros, lo mismo si las reconocemos que si las ignoramos. (Eckermann, 1991, p. 243; 28/02/1831)

Aunque Eckermann no utiliza el término “panteísmo”, se logra reconocer en ese fragmento algunos de los aspectos relevantes de las concepciones panteístas. El primero, las leyes eternas o divinas de la naturaleza (que pueden rastrearse también en las obras de Goethe sobre la naturaleza, como se verá más adelante), e incluso cierto determinismo, que aunque tal vez no parece ser reconocido como constante en todo el pensamiento goethiano (15), sí se encuentra en *Poesía y verdad* como herencia spinoziana: “La naturaleza actúa según leyes eternas, necesarias y hasta tal punto divinas, que la misma Divinidad no podría cambiarlas lo más mínimo” (Goethe, 2017, p. 700) (16).

Otro aspecto reconocido en el fragmento de Eckermann es la inmanencia o identidad entre Dios y la naturaleza, que resulta esencial del panteísmo (Arana, 2001, p. 13). En este caso concreto, dicha identidad se pone de manifiesto tanto en los seres humanos (pues las concepciones panteístas no dejan de preocuparse por el papel humano dentro de dicha relación entre mundo y divinidad), como en el resto de la naturaleza. En el poema de Goethe *Dios y mundo* es donde se reconoce dicho carácter de un modo más claro:

¿Qué Dios aquel sería que desde fuera,
al compás de su dedo, el universo
en círculo girar constante hiciera?
No; lo propio de un Dios más bien estimo
mover el mundo desde dentro, y dentro
de Natura moverse y en sí mismo
llevar Natura, de tal suerte
que cuanto en él alienta y late es
de su espíritu y fuerza ni un momento
se vea desamparado alguna vez.
(Goethe, 1991a, p. 1153)

Este poema muestra una importante influencia panteísta. La participación trascendente de la divinidad es negada en este, estableciéndose una relación de inmanencia o de identidad entre la naturaleza y Dios, donde este último no solo se mueve dentro de la naturaleza, sino que lleva en sí mismo la naturaleza.

Si bien algunas de estas nociones pueden no ser del todo incongruentes con las religiones tradicionales (17), sí hay quienes consideran que el panteísmo es un estado provisional intermedio

entre el teísmo y el ateísmo (Arana, 2001, p. 11). Por su parte, Diego Sánchez Meca (2004) sitúa a Goethe dentro de un paganismo (18) mediante el cual se realiza un deslindamiento de exigencias de la tradición religiosa que podrían limitar su pensamiento, como lo son la concepción teleológica de la naturaleza y el creacionismo (pp. 29-30) (19).

Esto último resulta acorde con las propias declaraciones de Goethe respecto a su “aversión por las causas finales” (Goethe, 2013, p. 183). No se puede reconocer a una deidad que dirija la naturaleza a un fin último y que se desprenda de ello una concepción antropocéntrica de la naturaleza-divinidad, en la que se pueda encontrar la finalidad humana, sino que más bien actuaría bajo sus propias leyes que expresan su dinamismo (20).

En dicha naturaleza Goethe reconoce una armonía. El cambio es parte de esta, solo en ese sentido se puede hablar de destrucción, siendo que “las formas cambian sin cesar, en tanto energía y sustancia mantienen inalterables” (Cansinos-Asséns, 1991, p. 1155, nota). En *Dios y mundo* Goethe refiere a un cambio constante, a lo eterno moviéndose en todo, que cae en la nada de forma inevitable, pero afirmando inmediatamente: “¡Ningún ser a la nada puede volver!” (Goethe, 1991a, p. 1156), queriendo mantener un cambio constante en las formas pero algo que permanece fundante o sustancial de la existencia, siendo la muerte solo aparente y estableciéndose una inmortalidad del Ser (21).

En el estudio de la naturaleza existe una relación del investigador con la deidad, “un suave trueque de influjos” (Goethe, 1991b, p. 444; MR, §1137), con el que un espíritu impetuoso como el de Goethe buscaba armonía en la naturaleza:

Dentro de sí mismo encuentra suficiente inquietud; por el contrario, en la naturaleza, en el mundo de las estrellas y de modo especial en el granito cree encontrar quietud, aunque algunos poetas, tal como él escribe en el esbozo de texto *Granito I*, insensatamente quieran ver allí prefigurado incluso «un caos desenfadado y sin unidad». (Safrański, 2013, p. 269)

Así también parece ser reconocido por Ernst Bloch:

Just as much as the conservatism of the late Goethe feared all violent production, so that he did not understand Kleist and Beethoven, indeed did not want to believe in vulcanism in nature, despite volcanoes, equally the primal phenomenon in every entelechy was never without shaping-reshaping; stamped form is no mummy. (Bloch, 1986, p. 984)

De forma análoga puede hablarse de lo *demoniaco*. Término utilizado algo enigmáticamente por Goethe, del cual Eckermann ansiaba que se refiriera con mayor amplitud. Este representa principalmente una fuerza moral, ilimitada, descomunal, que resulta atrayente y avasalladora. Pero parece que incluso esa fuerza, aun cuando se presenta en ciertos individuos excepcionales, puede ser superada por la misma naturaleza: “*nemo contra deum nisi deus ipse*” (Safranski, 2013, p. 497) (22).

Goethe apunta que lo *demoniaco* puede encontrarse también en la naturaleza, pero no se revela en lo negativo, sino que “se manifiesta precisamente por el poder de acción positiva” (Eckermann, 1991, p. 244; 2/03/1831). También a este respecto afirma que lo *demoniaco* se presenta de modos diversos en toda la naturaleza, en los sucesos que resultan inexplicables por la razón e inteligencia, mediante lo visible e invisible (Eckermann, 1991, pp. 243-244; 2/03/1831). Resulta entonces que lo *demoniaco* en la naturaleza no es reconocido como una fuerza antropomorfa, ni resulta en un ser maligno (contrario a la deidad), sino como parte de la fuerza de la naturaleza (y del sujeto como parte de ella), precisamente en cuanto resulta impenetrable e incluso anonadante.

Pero cuando se le pregunta a Goethe por la relación de lo *demoniaco* y lo divino, este afirma: “¿qué sabemos nosotros de lo divino, ni qué sentido tienen nuestros menguados conceptos del Ser Supremo? (...) pues en comparación con los infinitos atributos del Ser Supremo, sería como si nada hubiese dicho” (Eckermann, 1991, p. 245; 8/03/1831). Goethe mantiene la idea de lo inconmensurable del ser infinito y, aunque

quiera hacer referencia a la inefabilidad sobre la divinidad en este fragmento, no considera imposible acceder de cierta forma a esta: “Perdona que me guste callar tanto cuando se habla de un ser divino que conozco solamente en y desde las cosas singulares” (WA IV, 7, 62, 63 citado en Safranski, 2013, p. 280).

Aquí es donde se vuelve a hablar sobre las cosas particulares como forma de conocimiento de lo divino. Esto tendrá suma importancia para su estudio sobre la naturaleza, pues es desde lo particular donde el investigador se relaciona primeramente con ello, mientras que de la naturaleza por doquier brota lo infinito (Goethe, 1991b, p. 469; MR, §1405).

En *Dios y mundo* se hace referencia también la representación de lo pequeño y lo grande, confundándose o correlacionándose mutuamente entre ellos (lo grande se muestra como lo pequeño y lo pequeño como grande; Goethe, 1991a, p. 1157). En sus *Máximas* también señala: “Pero como la Naturaleza siempre es la misma, así en lo más grande como en lo más pequeño (...) con esto no se empequeñece lo ingente, sino que aparece en pequeño y tan incomprensible como en lo infinito” (Goethe, 1991b, p. 456; MR, § 1271).

Es así que se puede señalar el término goethiano *aperçu* (23), que permite encontrar dicha relación entre lo particular y la noción de totalidad. Según Safranski, dicho término apunta a un “golpe de vista” que refiere al infinito, descubre de súbito la totalidad en el objeto particular (Safranski, 2013, pp. 90-91). Es un carácter del conocimiento, que refiere a tres aspectos: “experiencia de la totalidad, transformación del sujeto y carácter súbito” (Safranski, 2013, p. 91).

Aunque el término *aperçu* no aparece explícitamente en los estudios sobre la naturaleza aquí estudiados, sí lo hace en su *Teoría de los colores*, y muestra parte de la clave que vincula la teoría del conocimiento de Goethe con su concepción panteísta. Los tres aspectos que componen el *aperçu* goethiano permiten una relación entre el investigador, el fenómeno estudiado y la naturaleza-divinidad. En la experiencia de la totalidad se encuentra ese nexo del fenómeno finito con lo infinito; en el carácter súbito se muestra el *instante*, el momento donde se presenta al investigador dicha conexión, siendo esta transformadora

para él; de este modo se da la transformación del sujeto, revelándose su participación de la divinidad en cuanto inspiradora, que actúa como transformadora en su inmanencia con el mundo (Safranski, 2013, p. 91).

Esto se encuentra acorde con las concepciones panteístas. Debe existir una veneración a la divinidad (no podría hacerse referencia a un *panteísmo ateo*, pues sería un monismo naturalista), pero una veneración que se encuentra desde el interior del sujeto y en la propia naturaleza, no desde la trascendencia divina (Arana, 2001, p. 9). Verdaderamente Goethe muestra una relación de veneración por la naturaleza, donde media el amor, que aunque bien se pudiera encontrar en ella cierta destrucción relativa para el individuo, el amor goethiano se convierte en un *amor fati* (Reyes, 1993, p. 57).

4. Los estudios sobre la naturaleza

Los estudios sobre la naturaleza de Goethe mantienen este trasfondo de características panteístas. Esto no quiere decir que sus investigaciones sean meramente pasionales, propias de un poeta que no debía realizar intromisiones en el campo de la ciencia (como se lo quisieron hacer creer en algún momento cuando mostró los resultados que iba obteniendo de sus estudios; Goethe, 2013, pp. 77-82) (24), Goethe (2013) establece un método en su morfología que se atiene a los descubrimientos de las ciencias naturales (p. 117) (25) y que incluso podría tener aplicación en la actualidad (26). Pero, más allá de este último punto, se puede proceder a señalar la forma en que se vincula su concepción panteísta con dichos estudios sobre la naturaleza.

Goethe señala que en su viaje a Italia fue madurando ideas que ya preconcebía sobre la naturaleza y desarrolla estas en sus estudios sobre la metamorfosis de las plantas (27) (Goethe, 2013, pp. 28-29). Si se dirige la atención a las características del panteísmo goethiano arriba mencionadas, se logra identificar su desarrollo aquí, tanto en sus descubrimientos en el campo de la metamorfosis de las plantas como en el método empleado. Es entonces que se puede

plantear desde sus estudios sobre la naturaleza la cuestión de cómo acceder a un plano panteísta, donde la deidad se presenta en el todo, cuando el espíritu del ser finito se encuentra limitado para abarcarlo como totalidad (28); cuestión ya presente en su *Estudio sobre Spinoza*.

De esta forma se plantea la interrogante sobre si esta limitación humana deriva en una incapacidad de referirse a la totalidad. Al respecto, la respuesta goethiana parece presuponer dicha totalidad al momento de estudiar un fenómeno, con la intención de no dejarse llevar por ideas preconcebidas. Esto debido a que es menos parcial el abordaje de un fenómeno desde todas sus aristas posibles, al evaluar todas sus posibilidades en su relación con la totalidad (Goethe, 2013, p. 161). Por ello afirma:

En la naturaleza viviente no sucede nada que no esté en relación con la totalidad y, si las experiencias se nos aparecen sólo de manera aislada, si debemos considerar los experimentos sólo como hechos aislados, con esto no se dice que *estén* aislados en realidad. (Goethe, 2013, p. 161)

Como se habrá podido ver, en el posicionamiento gnoseológico de Goethe parece encontrarse preconcebida la totalidad, por lo que podría ser considerado un argumento circular. Sin embargo, no sería de este modo, como bien ha señalado Henri Bortoft (1996) siendo que el entendimiento no se encuentra restringido a un acto lógico lineal de razonamiento, en el cual se deba ir de la parte al todo o viceversa (pp. 8-9).

hence understanding cannot be reduced to logic. We understand meaning in the moment of coalescence when the whole is reflected in the parts so that together they disclose the whole. It is because meaning is encountered in this "circle" of the reciprocal relationship of the whole and the parts that we call it the hermeneutic circle. (Bortoft, 1996, p. 9) (29)

Esta concepción, según el autor, se encuentra apegada a la concepción goethiana de totalidad (*wholeness*) (30): las partes encuentran su significado en el todo, mientras que el todo no es una cosa más entre las partes, ni algo que se encuentre antes o después de las partes,

así como tampoco sumando o uniendo las partes; sino que se encuentra en una relación de simultaneidad, de inmanencia con las partes (Bortoft, 1996, p. 11-12).

En consecuencia, la totalidad, entendida en este sentido, es inmanente a las partes, con lo cual podría comprenderse mejor el *aperçu* goethiano desde su *Metamorfosis de las plantas* como una representación de dicha totalidad en la naturaleza. En el método de estudio del fenómeno, si se realiza de la forma adecuada, se logra poner el objeto en *orden* con esa totalidad. De ahí la importancia de *ordenar* (31), donde el investigador logra unificar, y colocar los objetos según esa relación con los otros sin realizar exclusiones. Por ende, se logra una mayor objetividad, y se busca mediante ella una correlación de los fenómenos, con la tendencia a obtener un “gran fenómeno” (Goethe, 2013, p. 166). En otro escrito breve suyo, *Polaridad*, señala:

El orden conduce a la totalización, el orden exige método y el método facilita las representaciones. Si consideramos un objeto en todas sus partes, si lo captamos correctamente y podemos reproducirlo en el espíritu, podemos decir en tal caso que lo contemplamos en un sentido apropiado y superior; podemos decir que nos pertenece y que hemos logrado un cierto control sobre él. Y así lo particular nos conduce siempre a lo universal, y lo universal a lo particular. Ambos actúan en una reciprocidad intercambiable en cualquier consideración y en cualquier trabajo. (Goethe, 2013, p. 175-176)

A la luz de esto, se puede buscar en el estudio de las plantas y su proceso de metamorfosis la totalidad que se encuentra en el resto de la naturaleza, existiendo una permanencia en el cambio, y majestuosidad tanto en lo pequeño como en lo grande, características que se identificaron en la sección anterior del artículo.

El escrito de la *Metamorfosis de las plantas* estudia el proceso donde estas se desarrollan desde la semilla hasta el fruto y todos sus procesos intermedios. Lo que más se destaca en esta obra es el proceso de expansión y contracción de un mismo órgano que se mantiene presente a lo largo de todas las partes de la planta. Dicho órgano se

identificaría provisionalmente con la hoja, encen-trándose bajo distintas apariencias externas a lo largo de la planta (en el tallo, las hojas, las flores, la corola, los estambres, etc.), siendo en ocasiones resultado de la contracción (en su máximo grado en la semilla) o expansión (en su máximo grado en el fruto; Goethe, 2013, p. 57).

Pero dicha explicación (que ya de por sí debe ser parcial, pues busca señalar solo lo que es pertinente aquí), no resulta suficiente para mostrar la intención de Goethe con su *Metamorfosis*. En su poema homólogo(32) revela un aspecto importante: la metamorfosis que podría darse de forma infinita en una planta, y expandirse sin límites, se muestra limitada y perfeccionada; la savia se dispensa, y la planta cede en su transformación para dar lugar a lo más delicado: la flor y sus partes más delimitadas y bellas, para que, una vez acabado, se renueve el ciclo eternamente mediante la reproducción (Goethe, 2013, pp. 84-85).

Goethe hace varias referencias en su trabajo sobre la metamorfosis de las plantas hacia la búsqueda de una perfección, una tendencia hacia lo alto. Como ya se había mencionado, en Goethe existe un rechazo por las concepciones teleológicas, por lo cual dichas alegorías respecto a las plantas podrían parecer contradictorias (33).

La razón por la cual no se considera teleológica la concepción goethiana en la *Metamorfosis de las plantas* puede entenderse en sus conceptos de *intensificación* y *polaridad*. Estos se refieren a fuerzas conductoras de la naturaleza que, más que llevar a un estado final determinado, impulsan su transformación mediante ciertas leyes internas. De esta visión antagonista a las pretensiones teleológicas se desprenden consecuencias a la hora de estudiar la naturaleza, en cuanto se le concibe en sus propias leyes como talante de perfección: “Así, también expresiones como «desarrollo equivocado», «malformación», «enfermedad», «atrofia» deberían ser usadas con prudencia, porque este reino de la naturaleza, aun actuando con la más alta libertad, no puede, sin embargo, apartarse de sus leyes fundamentales” (Goethe, 2013, p. 136) (34). Lo “anormal” solo muestra la misma potencia de la naturaleza en sus propias leyes vivas, siendo estas últimas la que encierran permanencia detrás del cambio aparente (35).

Es de esta forma que del proceso de “intensificación” se encuentra una pugna que impulsa a una evolución hacia un estado más complejo o de mayor perfección; así como en el de “polaridad” una acción de contrarios que se atraen o se repelen. Mediante estos dos impulsos se desarrolla la planta en un proceso de refinamiento de sus partes (que se muestra en su savia), así como de expansión y contracción, que se muestra a lo largo del proceso (Miller, 2009, pp. XIX- XX). Como se puede ver, ambos procesos son los que se encuentran descritos previamente como fundamentales en la *Metamorfosis de las plantas*.

Aquí no se entiende la planta como un objeto meramente material, sino que se mira como una unión indisoluble de espíritu y cuerpo. Para Goethe la totalidad encierra algo que no se puede encontrar en cada parte aislada (i.e. si no es en referencia a esa totalidad). De ahí la importancia de abordar el objeto de estudio vivo, en su estado activo, y a su vez, “concebir a lo observado y al observador unidos en la experiencia, donde las cualidades de ambos se interrelacionaban recíprocamente” (Clusella, 2017, p. 125).

Según señalará Goethe, es el desarrollo de los conceptos de *intensificación* o *crecimiento gradual* y de *polaridad* los que marcarán diferencia entre la concepción panteísta de años más juveniles (de la cual él mismo encuentra similitud con el breve escrito *La Naturaleza* que adjudica a su secretario, Philipp Seidel) (36), y su concepción madura, en la cual realiza sus descubrimientos científicos más prolíferos.

Sin embargo, la culminación que le falta es la intuición de los dos grandes impulsos de toda la naturaleza: el concepto de polaridad (*Polarität*) y el de crecimiento gradual (*Steigerung*); aquélla, inherente a la materia en cuanto materialmente pensada; éste, en cambio, inherente a la materia en cuanto la pensamos espiritualmente; aquélla consiste en un continuo atraer y rechazar; éste, en una aspiración incontenible hacia lo alto. Pero, puesto que la materia no existe ni puede ser eficaz nunca sin el espíritu ni el espíritu sin la materia, también la materia es susceptible de crecimiento gradual, mientras que el espíritu no deja de atraer y de rechazar. (Goethe, 2013, p. 242)

Es de esta forma como se encuentra una mutua implicación de cuerpo y espíritu, obtenida por el estudio de una naturaleza asistemática (la cual, como tal, al estudiarla se ordena de manera asistemática; Goethe, 2013, pp. 164, 207). A pesar de lo cual no debe entenderse este rechazo por la sistematicidad en la naturaleza como un caos o un devenir en el cual nada permanece. Como se mencionó, en la planta se encuentra la hoja como esa “quintaesencia” que permanece tras la diversidad (Giancristofaro, 2015, p. 73), de la cual Goethe se refiere como modificaciones de un “modo único”, y una “virtual identidad” (Goethe, 2013, p. 108). No se trata de un órgano transformándose materialmente en otro, sino un solo órgano manifestándose en distintas formas (Bortoft, 2012, p. 64) (37), que no se puede considerar una *parte* de la planta, sino, como la *totalidad*, algo que está inmanente.

Así Goethe cumple con su intención de “reducir a un principio general simple la multiplicidad de los fenómenos particulares del espléndido jardín del mundo” (Goethe, 2013, p. 76). Incluso en su polémica (38) protoplanta (*Urfpflanze*) busca también la concepción de una planta primaria de la cual se puedan derivar infinitas plantas (tanto las plantas ya existentes como las potencialmente existentes), partiendo también de la profunda observación de estas. Su deseo por encontrar esa permanencia en la naturaleza se dirige a todas partes, buscando el fundamento de lo finito, encontrando una familiaridad en todas las cosas de la naturaleza: así lo quiso ver mediante el granito como “piedra originaria”, fundamento de la unidad en la multiplicidad, al igual que quiso encontrar en su descubrimiento del hueso intermaxilar la continuidad entre el ser humano y el animal (39) (Giancristofaro, 2015, pp. 56-58).

Estas consideraciones resultan relevantes ya que todas ellas pueden ser referidas al *aperçu*: “En las ciencias, todo depende de lo que se llama un *aperçu*, la percepción de lo que realmente hay en el fondo de los fenómenos; y tal intuición posee una fecundidad infinita.” (Goethe citado en Reyes, 1993, p. 70). De ahí la alegría de Goethe al dar finalmente con el hueso intermaxilar, pues por el *aperçu* se puede sentir la semejanza con Dios (Safranski, 2013, p. 91).

Se encuentra entonces en Goethe un deseo intelectual que intenta encontrar en el mundo empírico sus propias convicciones. El enunciado “conócete a ti mismo” le parece sospechoso, en cuanto pide un conocimiento del interior sin mirar lo externo: ambos, mundo y sujeto, se conocen mutuamente, y esto amplía las facultades del investigador (Goethe, 2013, p. 211-212). El ya mencionado impulso polímata de Goethe por abarcarlo todo no lo deja abandonar sus aspiraciones, pero tampoco abandonar el mundo para rendirse a la fantasía: se reconoce que hay cosas ininvestigables, pero esto no limita al investigador (Goethe, 2013, p. 192) (40), sino que continúa generando conexiones y lazos ordenadores, según su creatividad. Como parte de sus *Reflexiones y resignaciones*:

Aquí encontramos una dificultad particular, de la que no siempre somos claramente conscientes: que entre idea y experiencia parece haberse establecido un cierto abismo que toda nuestra fuerza aspira inútilmente a colmar. A pesar de esto, nuestra eterna aspiración sigue siendo superar este hiato con la razón, el entendimiento, la imaginación, la fe, el sentimiento, la ilusión y, si no lo logramos de otro modo, con la estupidez. (Goethe, 2013, p. 191)

Es así que, aunque para su estudio quiera aislarse en Goethe lo filosófico y científico de sus otros trabajos, siempre se encontrará su obra poética y literaria enlazada, pues ese es el sitio donde da rienda suelta a sus ideas, y desahoga las resignaciones humanas surgidas de lo insondable del universo: “Está, pues, justificado que busquemos un refugio y que nos consolemos de algún modo en la esfera del arte poético” (Goethe, 2013, p. 192).

5. Comentarios finales

A modo de cierre, se puede observar que en los estudios sobre la naturaleza Goethe no está realizando una teología, no pretende demostrar que la naturaleza es Dios. El panteísmo goethiano se revela como un trasfondo en el que se concibe la naturaleza bajo ciertas características

a la hora de relacionarse con ella. En síntesis se puede señalar: “Nature is not the work of a transcendental god: it has its own creative principle within it-self, whose laws and regularities are the object of scientific enquiry” (Nisbet, 2002, p. 222). En dichas leyes de la naturaleza, desde luego y por lo ya señalado, se encuentra la perfección de una concepción panteísta.

La concepción de totalidad en la naturaleza resulta también fundamental tanto en el panteísmo como en el estudio sobre la naturaleza. Aquí se realizó solo una referencia, pero ha sido objeto de estudio más profundo (41). Así también las apariencias no se vuelven despreciables, ni tampoco el cambio, pero se reconoce lo que permanece como fundamento, y su descubrimiento resulta de lo más perseguido en las investigaciones de Goethe.

El afán de conocer nunca satisfecho se encuentra también desde *Fausto*, pero dicho impulso no resulta en detrimento por las dificultades que represente para el ser humano su condición limitada: La naturaleza proporciona al investigador los órganos necesarios para poder contemplarla cuanto más se le estudia (Goethe, 2013, pp. 211-212). La aproximación de Goethe a los estudios de la naturaleza no se queda en la teoría, sino en observar directamente cómo vive y se transforma esta.

La divinización de la naturaleza no es para él un obstáculo; al contrario, resulta siendo un aliciente para acercarse a esta, experimentar la participación de la divinidad, e intentar adecuarse una totalidad conforme a esa concepción limitada del sujeto finito, la cual resulta ser inaccesible solo si es mediante las cosas particulares. Así se puede encontrar nuevamente esa proximidad entre el investigador y su objeto de estudio en inmanencia con la naturaleza-divinidad:

Kepler solía decir. «Mi supremo anhelo se cifra en encontrar también dentro de mí a ese Dios que fuera de mí encuentro en todas partes». Aquel noble espíritu sentía, sin pecar de ello, que precisamente en aquel mismo instante hallábase lo divino en él en la más cumplida misión con lo divino en el universo. (Goethe, 1991b, p. 418; MR, §810)

Notas

1. Se destaca que en la gran edición de Weimar de las obras completas de Goethe, catorce volúmenes y múltiples cartas y páginas de sus diarios versan sobre este tema (Sánchez, 2007, p. XI).
2. Cuestión reconocida de por sí por varios estudiosos del pensamiento goethiano, como por ejemplo Wilhelm Dilthey, Alfonso Reyes y Rafael Cansinos-Asséns; dentro de estos, Rosa Sala Rose (2010) asocia el origen de su panteísmo a la influencia del hermetismo. Por otra parte, Juan Arana clasifica el panteísmo de Goethe como *realista-naturalista* (Arana, 2001, p. 8).
3. Como se muestra en las referencias, obra publicada por la casa editorial Tecnos, con un estudio preliminar, traducción y notas de Diego Sánchez Meca (2007).
4. Al respecto se puede ver Arana (2001) *El panteísmo y sus formas*.
5. María Jimena Solé (2011) señala el periodo del auge spinoziano en Alemania del año 1670 al 1789.
6. Si el ser “spinoziano” se identificaba con ser ateo podía generar problemas de censura o con cargos públicos en la Alemania de esos tiempos.
7. Dilthey parece querer poner la balanza de la influencia panteísta del lado de Giordano Bruno y asegura que Goethe “nunca fue espinosista” (Dilthey, 1914/2013, pp. 295, 306), de igual forma afirma esto último Deleuze (1970, p. 156). Rüdiger Safranski (2013), por su parte, parece reconocer una importante influencia de Spinoza, aunque también señala las diferencias que tiene con el pensamiento de este (p. 275).
8. Se puede señalar, por ejemplo, varios pasajes de *Poesía y verdad*, entre ellos: “Este espíritu que me causó tan gran efecto y que también influiría grandemente en toda mi manera posterior de pensar era Spinoza” (Goethe, 2017, p. 648); así como la declaración del propio Eckermann (1991, p. 243; 28/02/1831).
9. Sucede también en su lectura de Immanuel Kant, como él reconoce abiertamente (Goethe, 2013, pp. 182-184).
10. Se puede encontrar un análisis más profundo del *Estudio sobre Spinoza* en *De Leibniz a Goethe* (1914) de Dilthey, y en Luca Giancrisofaro *Dilthey y Goethe* (2015, pp. 61-65).
11. Sobre la perfección y necesidad de Dios se puede referenciar en Spinoza: “Mas es absurdo afirmar esto del Ente absolutamente infinito y sumamente perfecto. Luego ni en Dios ni fuera de Dios se da causa o razón alguna que suprima su existencia, y por tanto Dios existe necesariamente” (Elp11d).
12. Sánchez Meca apunta que aquí Goethe transforma la intuición metafísica spinoziana en intuición fenomenológica (2007, pp. 141, 142, nota).
13. Los ataques de Jacobi a Spinoza no eran del parecer de Goethe: “Perdona que no te haya escrito más sobre tu librito. (...) Sabes que no comparto tu opinión sobre el asunto mismo” (WA IV, 7, 110 citado en Safranski, 2013, p. 280).
14. Dilthey (1914/2013) incluso señalaba que el panteísmo goethiano tenía sus raíces desde antes de su lectura sería de Spinoza (p. 307), posición con la cual se concuerda. Se suele referenciar al respecto el poema de Goethe *Ganimedes* y algunos pasajes de *Werther*, como se puede ver, por ejemplo, en Fritz J. von Rintelen (1961, p. 142).
15. Debe recordarse la célebre máxima de Fausto “Solo merece la vida y la libertad quien ha de conquistarlas diariamente” (*Fausto*, vv. 11575-6). Aunque la cercanía de Eckermann con Goethe resulta de importancia a la hora de tomar en consideración sus palabras.
16. Sobre dichas leyes se debe prestar especial atención en el apartado aquí destinado a los estudios sobre la naturaleza.
17. Aunque es conocido que sí se han enfrentado los filósofos panteístas con las religiones monoteístas tradicionales (desde luego Bruno con los cristianos y Spinoza especialmente con los judíos).
18. Thomas Mann problematiza con este punto, adjudicándole un cristianismo a Goethe e incluso a Spinoza: “Ciertamente, si la separación dualista de Dios y de la naturaleza, es condición fundamental del cristianismo, entonces Spinoza era pagano y Goethe junto con él. Pero con Dios y Naturaleza no se ha dicho todo, pues lo humano pertenece también a ello, y el concepto de lo humano de Spinoza es cristianismo, por cuanto designa el fenómeno-humano como reconocimiento de la naturaleza-Dios en el hombre.” (Mann, s.f., p. 103).
19. Lo cual parece sí suceder con Herder, y resulta un punto que lo distancia teóricamente de Goethe (Reyes, 1993, pp. 65-66).
20. Sala Rose (2010) habla de una “religión privada” en Goethe, la cual se desliga del cristianismo desde la infancia debido a la fuerte impresión del terremoto de Lisboa, por el que Goethe duda de la concepción de una deidad que se preocupe por las finalidades humanas (se puede decir que como sucede también en el deísmo de Voltaire).

21. Sobre esto Rafael Cansinos-Asséns afirma: “de que el todo ha de caer en la nada, para seguir existiendo, refiérese tan solo a la destrucción física de las entidades individuales, y no en modo alguno a la destrucción de los elementos, y menos todavía a la de la sustancia psíquica, que sigue perdurando como entealequia.” (1991, p. 1155, nota)
22. *Nadie está contra Dios sino Dios mismo*. Podría entenderse de la interpretación de Safranski sobre la idea del individuo demoníaco, que este es vencido por la propia naturaleza: Napoleón, espíritu demoníaco, es vencido por el invierno y lo basto del terreno, no por sus enemigos (Safranski, 2013, p. 497).
23. El término *aperçu* tomado por Goethe del francés, se puede traducir como “visión general” o “visión de conjunto”.
24. Como él declara: “De otras partes me venía la misma canción; nadie quería admitir que ciencia y poesía fuesen compatibles. Se olvidaba que la ciencia se había desarrollado a partir de la poesía, ni se consideraba que, con el cambio de los tiempos, ambas podían encontrarse otra vez sobre un plano superior para beneficio mutuo.” (Goethe, 2013, p. 82)
25. Como Goethe señala en su *Trabajos previos a una fisiología de las plantas*: “Ella (la morfología) tiene la gran ventaja de estar compuesta de elementos reconocidos por todos, de no estar en conflicto con ninguna doctrina, de no tener necesidad de eliminar nada para asegurarse un puesto.” (Goethe, 2013, p. 117)
26. Por ejemplo, Sánchez (2007) refiere a su aplicación ecológica (XVII-XXX), así como la tesis de José M. Arnaiz del año 2016: *Empiria lene de Goethe y ecofilosofía*. Mientras que Bortoft señala la confirmación de los resultados de Goethe sobre la metamorfosis en las plantas por investigaciones genéticas actuales, señalando la razón de su atino: “The answer is that he did it by learning ‘to think like a plant lives’ through the practice of active seeing and exact sensorial imagination” (Bortoft, 2012, p. 62).
27. Se puede hablar de “confirmaciones” de sus ideas previas, “en Italia no he tenido siquiera un pensamiento completamente nuevo (...), pero los pensamientos antiguos se han vuelto tan precisos, tan vivos, tan concatenados el uno al otro que verdaderamente pueden considerarse como nuevos” (WA I, 30, 199 citado en Giancristofaro, 2015, p. 73).
28. Se puede señalar también que, en su escrito *Trabajos previos a una fisiología de las plantas*, cuando Goethe realiza la delimitación del campo de trabajo, indica: “Necesidad de tomar juntos todos los modos de representación, no para fundamentar las cosas y su esencia, sino para dar cuenta, de algún modo, del fenómeno y comunicar a otros lo que se ha visto y conocido” (Goethe, 2013, p. 109). Según esto, Goethe no parece querer realizar una metafísica mediante su morfología, sino de una experiencia fenomenológica, como ya había señalado Sánchez (ver nota 12).
29. Sobre el círculo hermenéutico: “this circle says that to read an author we have to understand him first, and yet we have to read him first to understand him” (Bortoft, 1996, p. 8).
30. Bortoft aclara la distinción entre *whole* y *totality*: “The whole, therefore, cannot simply be the sum of the parts—i.e., the totality because there are no parts which are independent of the whole” (1996, p. 6).
31. En *Observar y ordenar*: “El observador debe amar más el ordenar que el combinar y el concatenar” (Goethe, 2013, p. 166).
32. El poema *La metamorfosis de las plantas* de 1798, fue escrito para expresar los enunciados de su teoría botánica y su contemplación de la naturaleza, especialmente dirigido a su esposa Christiane Vulpius (Cansinos-Asséns, 1991, p. 1157, nota).
33. Eduard May señala que en la *Metamorfosis de las plantas* de Goethe la orientación hacia un “sentido” no tiene que entenderse teleológicamente (May, 1966, p. 125).
34. Goethe refiere a una perfección en la naturaleza: “Los miembros de todas las criaturas están formados de tal modo que gozan de su existencia, la pueden conservar y reproducir, y en este sentido toda cosa viviente debe ser llamada perfecta” (Goethe, 2013, p. 169). Es por eso que refiere a términos como belleza (referida a concepciones estéticas, no ontológica) para determinar el grado de “libertad” con que cuentan los animales según les permite desarrollarse sus proporciones corpóreas y las funciones de sus órganos (Goethe, 2013, pp. 169-171).
35. De igual forma Goethe afirma: “Querría que se consolidase correctamente esta verdad: en ningún caso se puede llegar a una comprensión de la naturaleza justa y completa si no se considera lo normal y lo anormal actuando juntos y teniendo siempre lo uno hacia lo otro” (Goethe, 2013, p. 138).
36. Dicho escrito muestra fuertemente una concepción panteísta, como el propio Goethe reconoce (Goethe, 2013, p. 242).

37. Sobre esto Bortoft señala: "The metamorphosis is in the earlier embryonic stage of the coming-to-being of the organs, and not at the later adult stage of organs that are already finished. This is the source of much of the misunderstanding about Goethe's work" (Bortoft, 2012, p. 66).
38. Tema de discusión en su primer encuentro con Schiller, este le acusaba de que la protoplanta (se refiere más bien a "una planta simbólica") era una idea, a lo cual Goethe señala: "Pero me contuve y respondí: «En el fondo me gusta mucho eso de tener una idea sin saberlo y poder verla con los ojos»" (Goethe, 2013, p. 105). Su concepción de una planta originaria empieza como la búsqueda de una planta que se pudiera encontrar efectivamente en algún sitio en el mundo, cambiando luego su parecer sobre este punto.
39. Al respecto, Giancristofaro (2015) señala que "para Goethe este descubrimiento desmentía a aquellos que se basaban en la ausencia del hueso intermaxilar en el hombre para diferenciar radicalmente al hombre de los animales. Para Goethe, en cambio, esa diferencia era solamente espiritual, no física" (p. 57). Por su parte, también Ralph W. Emerson parece reconocer esa unidad que trata de crear Goethe entre los fundamentos de la metamorfosis en el ser humano, los animales, las plantas, e incluso en la estética mediante la óptica (Emerson, 1968, pp. 389, 390).
40. Análogo a esto se puede agregar otras líneas suyas: "¡Lo mismo pasa con el mundo! Está ante nosotros, sin principio ni fin, su lejanía es ilimitada, su cercanía impenetrable; y no se podrá establecer nunca ni definir hasta qué punto el espíritu humano será capaz de penetrar sus propios misterios y los del mundo" (Goethe, 2013, p. 193).
41. Véase especialmente los trabajos de H. Bortoft.

Referencias

Las referencias marcadas con un asterisco indican estudios incluidos en el meta-análisis.

- Arana, J. (2001). El panteísmo y sus formas. *Revista de filosofía de la Universidad de Chile*, 57, 5-18. ISSN: 0034-8236. Recuperado de: <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44046/46064>
- *Arnaiz, J. (2016). *Empiria lene de Goethe y ecofilosofía* (Tesis Doctoral). Universitat de Barcelona. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/2445/106660>
- Bloch, E. (1986). *The principle of hope* (vol. 3). The MIT press. ISBN: 0-262-02248-6.
- *Bortoft, H. (1986). *Goethe's scientific consciousness*. Institute for Cultural Research. ISSN: 0306-1906. ISBN: 0-904674-24-X.
- Bortoft, H. (1996). *The Wholeness of Nature. Goethe's way toward a science of conscious participation in Nature*. Lindisfarne Books. ISBN: 0-940262-79-7. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/182413100/Bortoft-The-Wholeness-of-Nature-Goethe-s-Way-toward-a-Science-of-Conscious-Participation-in-Nature-1996-pdf>
- Bortoft, H. (2012). *Taking appearance seriously. The dynamic way of seeing in Goethe and European thought*. Floris books. ISBN: 978-086315-927-5.
- Cansinos-Asséns, R. (1991). Estudio preliminar, prólogo y notas. *Obras completas I*. Aguilar. ISBN: 968-19-0149-5.
- Clusella, S. (2017). *El debate sobre la conciencia en el pensamiento moderno y en la ciencia actual: Otras perspectivas*. (Tesis Doctoral). Universitat de Barcelona. Recuperado de: http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/119531/1/SCM_TESIS.pdf
- Deleuze, G. (1970). *Spinoza: Filosofía práctica*. Tusquets. ISBN: 978-84-8310-751-5.
- Deleuze, G. (1981). *En medio de Spinoza*. Cactus. ISBN: 978-987-24075-1-3.
- Dilthey, W. (1914/2013). De Leibniz a Goethe. *Obras III*. Fondo de Cultura Económica. ISBN 978-607-16-1501-5.
- Eckermann, J. (1991). Conversaciones con Goethe. *Obras completas III* (Rafael Cansinos-Asséns, trad.). Aguilar. 968-19-0151-7.
- Emerson, R. (1968). *Hombres representativos* (Jorge Luis Borges, trad.). W. M. Jackson Inc. Editores.
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de filosofía* (Tomo II). Editorial Sudamericana.
- Giancristofaro, L. (2015). *Dilthey y Goethe: Filosofía de la vida, hermenéutica e imaginación poética* (Tesis doctoral). Universitat de València. Recuperado de: <https://core.ac.uk/download/pdf/71052508.pdf>
- Goethe, J. (1991a). Dios y Mundo. *Obras completas I* (Rafael Cansinos-Asséns, trad.). Aguilar. ISBN: 968-19-0149-5.
- Goethe, J. (1991b). Máximas y reflexiones. *Obras completas I* (Rafael Cansinos-Asséns, trad.). Aguilar. ISBN: 968-19-0149-5.
- *Goethe, J. (1991c). Esbozo de una teoría de los colores. *Obras completas I* (Rafael Cansinos-Asséns, trad.). Aguilar. ISBN: 968-19-0149-5.

- *Goethe, J. (1991d). Ganimedes. *Obras completas I* (Rafael Cansinos-Asséns, trad.). Aguilar. ISBN: 968-19-0149-5.
- *Goethe, J. (1991e). Los sufrimientos del joven Werther. *Obras completas II* (Rafael Cansinos-Asséns, trad.). Aguilar. ISBN: 968-19-0150-9.
- *Goethe, J. (1991f). Prometeo. *Obras completas IV* (Rafael Cansinos-Asséns, trad.). Aguilar. ISBN: 968-19-0152-5.
- Goethe, J. (2013). *Teoría de la naturaleza* (Diego Sánchez Meca, trad.). Tecnos. ISBN: 978-84-309-4497-2.
- Goethe, J. (2017). *Poesía y verdad* (Rosa Sala Rose, trad.). Alba. ISBN: 978-84-9065-311-1.
- Goethe, J. (2018). *Fausto* (Edición Bilingüe). Penguin Random House. ISBN: 978-84-9105-194-7.
- *Hadot, P. (2006). *The veil of Isis. An essay on the history of the idea of nature*. President and Fellows of Harvard College. ISBN-IO: 0-674-02316-1.
- *Holland, J. (2009). *German Romanticism and Science. The Procreative poetics of Goethe, Novalis, and Ritter*. Routledge. ISBN: 0-203-87901-5.
- Jacobi, F. (2013). *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Señor Moses Mendelssohn* (María Jimena Solé, trad.). Editorial de la Universidad de Quilmes. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/235981685/Jacobi-La-Carta-Sobre-La-Doctrina-de-Spinoza>
- Mann, T. (s.f.). *Goethe y Tolstoi: acerca del problema de la humanidad* (Sara C. Roll, trad.). Editorial Tor.
- May, E. (1966). *Filosofía natural*. Fondo de Cultura Económica.
- Miller, G. (2009). Introduction. *The metamorphosis of plants*. The MIT Press. ISBN: 978-0-262-01309-3.
- Nisbet, H. (2002). Religion and philosophy. *The Cambridge Companion to Goethe*, 219-231. Cambridge University Press. ISBN: 978-0-511-99981-9. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL0521662117>
- Ortega y Gasset, J. (1932/1986). Pidiendo un Goethe desde dentro. *Goethe-Dilthey*. Alianza Editorial. ISBN: 84-206-4124-3.
- Reyes, A. (1993). Vida de Goethe. *Obras completas XXVI*. Fondo de cultura económica. ISBN: 968-16-3785-2. Recuperado de: <https://core.ac.uk/download/pdf/71612844.pdf>
- Rintelen, F. (1961). La naturaleza y Dios en J. W. Goethe. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 3(10), 141-149. Recuperado de: http://www.inif.ucr.ac.cr/index.php?option=com_content&view=article&id=61:numero-10&catid=6
- Safranski, R. (2013). *Goethe: la vida como obra de arte*. Tusquets. ISBN: 978-607-421-756-8.
- Sala Rose, R. (2010). *Goethe y su tiempo* (Conferencia del 26 de octubre). Fundación Juan March, Madrid. Recuperado de: <https://canal.march.es/es/coleccion/goethe-su-tiempo-37016>
- Sánchez Meca, D. (2004). El naturalismo pagano de Goethe. *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. Síntesis. ISBN: 978-84-995831-6-7.
- Sánchez Meca, D. (2007). Estudio preliminar, traducción y notas. *Teoría de la naturaleza*. Tecnos. ISBN: 978-84-309-4497-2.
- Solé, J. (2011). *Spinoza en Alemania (1670-1789): Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Brujas. ISBN: 978-987-591-282-3.
- Spinoza, B. (2020). *Ética demostrada según el orden geométrico* (Pedro Lomba, trad.). Trotta. ISBN: 978-84-9879-784-8.

Arturo Rojas Alvarado (arturo.rojasalvarado@ucr.ac.cr) Licenciado en Administración Pública por la Universidad de Costa Rica y estudiante avanzado de filosofía en la misma institución.

Recibido: 12 de noviembre, 2021

Aprobado: 26 de enero, 2022

