

A epistemologia e o método científico de Goethe

Goethe's epistemology and scientific method

Humberto Schubert Coelho¹

humbertoschubert@yahoo.com.br

Resumo

Este artigo expõe a epistemologia de Goethe e alguns traços de seu método científico, buscando justificar as diversas críticas que este autor fez ao sistema kantiano e sua “epistemologia morta”, reconhecidamente incapaz de lidar com as ciências biológicas que então nasciam. Alinhei partes do método e concepções filosóficas de Goethe com a fenomenologia e o idealismo, os quais possuem notadamente influência sua, e tentei a todo o momento alinhar as concepções epistemológicas aqui desenvolvidas com a *Weltanschauung* de Goethe, em suas conseqüências metafísicas e religiosas que são imprescindíveis para a compreensão do todo de seu pensamento.

Palavras-chave: Visão de Mundo; Método; Natureza; Polaridade; Ascensão.

Abstract

This essay presents Goethean epistemology and some general lines of his scientific method, intending to justify his critics to Kantian system and its “dead epistemology”, as far as it was incapable of dealing with the biological sciences. It is inevitable to show both Goethe’s scientific method and his philosophical conceptions together, like it is usual in phenomenology and idealism; methods in which he pioneered. For that I tried to keep the organic wholeness of Goethe’s *Weltanschauung*, and few of its several metaphysical and religious consequences, which proved to be necessary to a more complete understanding of his thought.

Key words: World Vision; Method; Nature; Polarity; Ascension.

Introdução

Historicamente o naturalismo de Goethe se apresenta como contraposta de um modelo filosófico e científico constituído, por um lado, sobre uma “visão de mundo” mecanicista, por outro, sobre uma filosofia transcendental que destitui completamente o realismo científico. Para os iluministas alemães, fortemente

¹ Mestre em Ciência da Religião e doutorando em Ciência da Religião pela UFJF.

convencidos de uma distância insuperável entre intelecto e matéria, a questão da transcendência era ponto definido na epistemologia². Goethe, em sua “ingenuidade” filosófica (*Naivität*), percebeu a ligação entre este transcendentalismo e as diversas propostas epistemológicas mecanicistas que, da mesma forma, provocavam uma cisão radical entre intelecto e matéria.

Efetivamente a pré-compreensão de mundo dos iluministas e, antes disto, de toda a visão cartesiana que constituiu a ciência moderna e veio a formar boa parte da tendência filosófica deste período, pressupõe um abismo entre pensamento e matéria que não é senão a herança de toda a tradição medieval, em particular da escolástica.

Esta pressuposição inicial nos conduz forçosamente a sistemas em que pensamento e matéria, completamente desvinculados em termos substanciais, devem necessariamente se opor, gerando um eterno conflito no âmbito existencial (luta da animalidade com a humanidade) e uma dicotomia radical na cosmologia (espírito e matéria entendidos como “bem e mal” ou “real e aparente”).

Nossa tarefa neste tópico será a de expor razoavelmente a proposta metodológica do naturalismo goetheano, em primeiro lugar, e deixar claro como esta visão inovadora de ciência, se opõe ao cartesianismo mecanicista e a visão transcendentalista assumida por Kant.

O naturalismo de Goethe parte de uma compreensão profunda do fenômeno através de uma intuição sensorial trabalhada, estando, portanto, em oposição à perspectiva kantiana quanto à função da intuição sensível. Mas Goethe apreciava o trabalho de Kant e, longe de desconsiderar a posição analítica da ciência, propunha um “acréscimo”, que consistiria em uma *outra abordagem* do fenômeno, não quanto ao que ele tinha de superficial, mensurável e comparável aos demais (categorias), mas quanto ao que ele tinha de dinâmico, ou seja, seu *vir-a-ser*.

Para entender melhor a relação de Goethe com Kant, as cartas de Eckermann mostram-se muito reveladoras. Em 11 de Abril de 1827 ele pergunta ao poeta qual seria o filósofo mais excelente dos tempos atuais, ao que Goethe responde “Kant é sem dúvida o mais excelente [...] Sua obra influenciou a cultura alemã sem que ela a tivesse lido. Agora não precisamos mais dele, uma vez que já possuímos o que ele podia oferecer” (Eckermann, 11/04/1827). Esta colocação deixa bem clara a posição de

² O pressuposto cético (crítico) fundamental de Kant é a impossibilidade de conhecer a *coisa-em-si*, devido ao fato de que todas as estruturas do entendimento poderiam ser deduzidas *a priori* do sujeito.

Goethe quanto à contribuição de Kant, inclusive valorizando a sua plena absorção pela cultura alemã. Mas dois anos depois ele acrescenta, também em conversação com Eckermann: “Na filosofia alemã ter-se-ia de fazer ainda duas coisas. Kant escreveu a “Crítica da Razão Pura”, a partir da qual muitíssimo aconteceu, mas que não fechou o círculo. Agora seria preciso que alguém mais hábil, mais grandioso escrevesse a crítica dos *sentidos* e da compreensão humana...” (Eckermann, 17/02/1829).

De fato Goethe entendia a filosofia transcendental como uma filosofia pela metade, típica da era moderna. Como pré-romântico, leitor de Rousseau e esmerado pesquisador natural, Goethe assume os elementos gnosiológicos que Kant havia desprezado em sua epistemologia e procura desenvolvê-los.

Hermann Glockner esclarece muito bem a questão afirmando que Goethe e Kant representam pólos de um movimento intelectual, muito mais do que correntes conflitantes, e que o trabalho de Goethe não deve ser entendido como um progresso para além do kantismo, senão como um alargamento para campos e problemas inexplorados por este (Glockner, 1968, p. 708). Bem entendido portanto, Kant é o homem da abstração, ele conhece matemática, mas é ignorante sobre a experiência. Goethe é o homem empírico, que procura restabelecer Bacon no cenário do idealismo alemão. São propostas distintas que exigem filosofias distintas, e o método de Goethe se faz necessário pela incapacidade da epistemologia kantiana em tratar das ciências biológicas.

Há muitas referências de Goethe quanto à superação ou acréscimo à filosofia kantiana, tanto nas cartas quanto nos escritos teóricos, e em certo sentido ele entendia seu naturalismo como esboço de um modelo complementar a esta visão. Mas embora este trabalho seja filosoficamente justificável, a sua aceitação, num ambiente cultural orientado pelo cartesianismo, foi bastante dificultada. Fora de dúvida que a associação de Goethe entre ciência e religião abriu precedente para que o vulgo considerasse seu modelo epistemológico como uma atitude anticientífica. Uma visão histórica da sua repercussão nos mostrará o quão pouco verdadeira é esta conclusão.

A parte essencial do naturalismo goetheano, enquanto proposta metodológica, é seu conceito de intuição/visão participativa da natureza (*Anschauung*). Esta intuição participativa já está explícita na própria teoria transcendental através da intuição do fenômeno, que subjaz a toda a construção categorial de sua percepção. Em Kant o papel

da intuição é mecânico, como descrito em toda a Estética Transcendental, mas em Schopenhauer e no Idealismo este processo é participativo, mental. A transição do modelo de intuição/visão de Kant para o modelo do idealismo, de Schopenhauer e de Schleiermacher é completamente devida ao trabalho de Goethe (Glockner, 1968, p. 716). Mas, para Goethe, o fato de o interesse do filósofo voltar-se especificamente para o resultado desta intuição essencial deixa-a inexplorada, reduzindo-a a posição de um elemento não reflexivo automaticamente presente no ato de percepção.

Kant assume o fato de que o fenômeno é formatado de maneira fixa por estruturas *a priori* de sensibilidade, e que o único alargamento possível para o conhecimento, além do acúmulo de experiência, é o desenvolvimento de juízos sintéticos *a priori*, exclusivamente na faculdade do entendimento. Goethe entende que a conceituação categorial do fenômeno dada pelo entendimento refere-se exclusivamente ao que há de aparente, formal, no fenômeno, exatamente como o modelo matemático de ciência propunha.

Com o advento das ciências biológicas, das quais Goethe é grande expoente na época, a consciência da insuficiência da visão matemática conduziu à “descoberta” da revelação da essência do fenômeno em sua dinamicidade. Para a matemática ou a visão analítica, que servem muito bem para as generalizações, um comprimento *x* de uma pedra não dista do mesmo comprimento para uma planta, mas esta visão não corresponde à diferença intrínseca que a empiria sugere. Como dizia Goethe, “a matemática não se importa se conta Guinés ou Pfenniges, assim como a retórica não se importa se defende a mentira ou a verdade” (Goethe, 1976, p. 120).³

Uma vez que mede superficialidades do fenômeno, aquilo que nele é mutável, o modelo analítico permanece indiferente à essência do fenômeno, e os sistemas epistemológicos, notadamente o kantiano, baseados neste modelo, estabeleceram forçosamente uma divisão entre entendimento e intuição em que só o entendimento poderia ser corrigido racionalmente, cabendo à intuição a mera coleta automática e invariável de matéria bruta fenomênica. Nosso sentido externo, no entanto, acusa sempre uma insuficiência desta análise evocando-nos uma sensação de que o essencial da coisa permanece intocado por ela, e Goethe decide investigar profundamente este

³ “Die Mathematik ist wie die Dialektik ein Organ des inneren höheren Sinnes; in der Ausübung ist sie eine Kunst wie die Beredsamkeit. Für beide hat nichts Werth als die Form; der Gehalt ist ihnen gleichgültig. Ob die Mathematik Pfennige oder Guineen berechne, die Rethorik Wahres oder Falsches vertheidige, ist beiden vollkommen gleich.”

sentido no intuito de justificar sua percepção de elementos fenomenais *independentes* das funções do entendimento. Ele descobre que a intuição/visão básica é tão complexa quanto o entendimento investigado por Kant, e igualmente corrigível pelo esforço metódico. E desta forma o conhecimento científico não precisa se limitar a entender partes separadas da planta ou do animal, mas pode, como o bom senso, entender os seres enquanto unidade viva. O *common sense* nos diz que existe no gato em movimento algo que não está no gato morto sobre a mesa de dissecação. Há uma parte da criatura que não se reduz àquelas partes orgânicas mortas. É a vida mesma, o organismo em ação.

A intuição participativa (que Goethe define ora como *Anschauung*, ora como *Aperçu*) é uma correção da visão, de modo algum é uma intuição intelectual direta, não trabalhada, mas um exercício de purificar a visão, de reduzir ao máximo as pré-concepções e as expectativas quanto ao que ele deveria ser, para observar o que ele é. É evidente que não se pode eliminar a intenção do pesquisador na observação do fenômeno, mas Goethe propõe uma “delicada empiria” (*Zarte Empirie* (Goethe, 1976, p. 114)⁴ como modo de controlar os sentidos e diminuir a distorção que as expectativas do pesquisador causam sobre a observação, uma atitude que muitos entendem como genuinamente fenomenológica (Simms, 2005, p. 1)⁵. Falando grosseiramente, seu acréscimo à epistemologia kantiana não consiste em captar nuances da coisa-em-si, mas em enxergar sensorialmente mais detalhes do fenômeno do que a mente analítica podia enxergar.

Fenomenologia de Goethe

Com o resgate da obra científica de Goethe nos últimos anos, têm-se falado muito em uma espécie de fenomenologia goetheana, em vista de se poder estabelecer diversos paralelos entre o seu naturalismo e a fenomenologia. De fato Goethe é a personagem mais preocupada com o fenômeno enquanto fenômeno dentro de um

⁴ “Há uma delicada empiria, que faz-se intimamente idêntica ao seu objeto e através desta identidade torna-se a verdadeira teoria. Tal progresso do patrimônio do espírito pertence, no entanto, a um tempo muito instruído.”

⁵ “Goethe belongs to the phenomenological tradition for a number of reasons: He shared Husserl’s deep mistrust of the mathematization of the natural world and the ensuing loss of the qualitative dimension of human existence; he understood that the phenomenological observer must free him/herself from sedimented cultural prejudices, a process which Husserl called the epoché; he experienced and articulated the new and surprising fullness of the world as it reveals itself to the patient and participatory phenomenological observer...”

contexto em que o idealismo tornava-se onipresente. Ele é um dos primeiros a criticar Kant quanto ao fato de sua cognição, nos padrões modernos, ser um mecanismo morto, sem o exercício progressivo de refinamento dos sentidos. Como vimos, os sentidos são corrigidos por atitudes mentais (intencionais). A base desta epistemologia consiste em alterar a atenção e a receptividade mental a novas experiências, de modo que os órgãos sensoriais se tornem abertos a novos “sentidos”. Os sentidos são dependentes de um ato de consciência ativo (intencional) que define o seu uso. Conforme se lhes dá, pela vontade, um arranjo mais abrangente e francamente inquiridor, os fenômenos “respondem” com mais informações, ou seja, elementos sensoriais *desprezados* pela desatenção e pela falta de educação sensorial passam a viger, alterando efetivamente o conteúdo da percepção.

A “intencionalidade” fundamental de Goethe é a vontade de que o fenômeno “venha até mim”, momento para o qual me preparo com todo o aparato psíquico receptivo. A ciência cartesiana e kantiana, ao contrário, vai ao fenômeno com a intenção de devassá-lo, separá-lo e enquadrá-lo em esquemas que já se definiram “*a priori*”. Nesta conscientização metódica do ato de percepção consiste a “delicada empiria”.

Uma vez que esta epistemologia não tende para uma primazia, nem de um inatismo racionalista, nem de um empirismo em que o sujeito é mero receptor de informação, cabe ao pesquisador uma postura de “diálogo” com o fenômeno, para que nem ele permaneça exclusivamente na análise de sua superfície, nem o fenômeno seja visto acriticamente como fonte de conhecimento, justamente porque o naturalista está atento para o fato de que só conhece o externo a partir de sua semelhança com aquilo que já carrega no íntimo. Os experimentos não provam nada, eles intermediam uma relação entre sujeito e objeto, tendo um papel semelhante ao de uma língua em que sujeito e fenômeno dialogam. O resultado do diálogo depende do que os interlocutores querem ou têm a oferecer, não da língua.

Para que não se entenda o naturalismo de Goethe como um empirismo é preciso que se atente para o fato de que ele jamais incorre à indução, o que seria não apenas outra forma de derivar dados meramente superficiais, analíticos dos fenômenos, mas também um retorno ao que Hume já havia provado ser acrítico, o derivar leis gerais de um número necessariamente finito de exemplos (Goethe, 1976, p. 197).

Ademais, a ciência de Goethe é profundamente escorada em concepções filosóficas, sobretudo nas de Bacon e Leibniz. Nisbet esclarece de maneira muito sucinta no *Cambridge Companion to Goethe* os elementos filosóficos herdados de Leibniz que permitiram a Goethe justificar teoricamente seu modelo de ciência. Ele escreve:

Aqui, a metafísica de Leibniz, com sua doutrina de que todas as formas estão encadeadas numa contínua corrente de existência, partindo desde os mais simples elementos da matéria através de todas as formas viventes até a espécie humana, e talvez até os habitantes de mundo mais elevados, foi muito mais útil (*que a concepção de Espinosa*). Em primeiro lugar isso podia ser facilmente reconciliado com o monismo espinosano, por não haver transições abruptas entre matéria e mente na hierarquia leibniziana. Além disso, a monadologia de Leibniz [...] apresenta um princípio dinâmico universal que condizia com o vitalismo do final do século XIX. Em terceiro, a série gradual de formas relacionadas, cada uma divergindo apenas sutilmente de sua predecessora, proporcionou uma base já formada para o “sistema natural” de classificação de plantas e animais que Goethe, com outros taxonomistas pós-Lineanos, esperava estabelecer (Sharpe, 2002, p. 225). (Comentário entre parênteses é nosso).

De uma certa maneira Goethe está bem inserido no contexto da filosofia transcendental de Kant. Ele não quer nem um racionalismo, nem um empirismo, como foram feitos anteriormente, mas um casamento que revele a imprescindibilidade da experiência e da reflexão sempre unidas, devendo apenas atentar-se para a conscientização do dinamismo da intuição sensível a fim de contrabalancear novamente a tendência de Kant ao racionalismo. Ele detectou que o criticismo de Kant permanecera acrítico quanto ao papel da estrutura de sensibilidade no ato de percepção, que, assim como os elementos formais do entendimento, podem também sofrer ampliações, uma vez que a “faculdade da intuição” (ou numa linguagem mais goetheana, o órgão da intuição) é tão passível de exercício sistemático quanto a faculdade do entendimento.

Esta idéia de ciência da dinamicidade do fenômeno como fundamento levou alguns, como Brent Robbins e John Cameron, a falarem de uma ciência fenomenológica ou ontológica, a qual lhes parece análoga a filosofia de Heidegger.⁶ Eles estão na nova corrente de biólogos e filósofos que defendem o modelo de Goethe como uma proto-fenomenologia. Segundo Robbins:

Goethe afirma a primazia da percepção assim como a fenomenologia [...] O ser humano está desde a raiz em ligação essencial com o mundo, sua percepção é

⁶ Ver: Robbins, 2005, p. 9; Cameron, 2005, p. 9-10.

intencional e todas as ciências derivam desta percepção. Nossos órgãos são a “carne do mundo” que emerge para olhar a si mesma. São dons do mundo para si mesmo, é o crescimento da natureza (Robbins, 2005, p. 8).

A atenção ao fenômeno nos permite observá-lo em relação consigo mesmo e com os demais. Primeiramente em relação consigo mesmo para que não se caia no erro da mentalidade analítica, o de pensar que o todo é a soma das partes, quando antes o todo do fenômeno é algo distinto das partes. A planta é uma planta antes de produzir frutos, sementes, folhas ou galhos. Nenhuma de suas partes é irrelevante, mas ela não se reduz a elas; ao contrário, elas são ramificações de sua essência. Neste sentido Goethe produziu enorme impacto sobre Schopenhauer, o qual também acredita que pode, pela intuição imediata do corpo, alcançar uma empiria da essência da vontade que age em si e na natureza (Schopenhauer, 2005, p. 63-64). A experiência de um elemento “espiritual”, a vontade, agindo nos animais e plantas vivos, e que não se reduz aos seus cadáveres, é um fato empírico que não pode ser desprezado na ciência. Graças a uma evolução desta mentalidade, por distintos meios, é que hoje existe conhecimento científico sobre o comportamento animal, os instintos, a metamorfose das plantas, etc.

A análise deve andar junto da síntese, de modo que a mente possa separar e reunir as partes do fenômeno, perceber as particularidades como independentes (conceituando-as), mas também perceber as características a partir do todo, umas dependendo das outras, compreendendo-as, e a partir daí abranger o fenômeno por inteiro em sua variedade. A síntese nos representa o fenômeno de tal modo, por inteiro, que nos faz ver se as análises estão no caminho certo.

Em segundo lugar deve-se observar os fenômenos em relação com outros, pois que na Natureza não existem fatos ou dados isolados, mas todos os fenômenos dependem uns dos outros, e todos dependem do todo da Natureza, de modo que a atitude analítica é aqui também prejudicial, pois toma um fenômeno como isolado de qualquer influência ou relação externa. Esta cisão do fenômeno com o seu meio é um recorte abstrato que não tem qualquer relação com a nossa experiência, onde o fenômeno está sempre em relação com outros (Goethe, 2003, p. 13).

Desta forma a pesquisa naturalista mostra os elementos gerais que orientam o fenômeno observado, mas estes elementos devem estar presentes em todos os demais fenômenos, ou ao menos em todos os fenômenos de um tipo. Se isso ocorre, o pesquisador não formulará uma hipótese que justifique o elemento destacado, mas,

pacientemente, observará diversos outros experimentos e verá se o mesmo elemento surge deles, novamente sem esperar por eles, mas retomando o método de percepção ativa (*Anschauung* ou *Aperçu*) e a partir daí concluindo se os demais fenômenos fornecem ao pesquisador esta mesma experiência (Goethe, 1976, p. 200). Perceber estes elementos fundamentais constitui uma experiência de tipo superior (Goethe, 2003, p. 13). Ao contrário desta experiência que se *observa* em diversos testes, a hipótese é um *argumento* formulado para provar uma idéia que se fez da experiência (Goethe, 1976, p. 11).

Idealismo de Goethe

A princípio pode parecer absurda esta afirmação de que o pesquisador observe em diversos fenômenos um elemento fundamental, sem que se classifique imediatamente a concepção causada por esta experiência como sendo uma idéia. De fato, os comentadores concordam em que a insistência de Goethe em não usar a palavra idéia, sobretudo em sua discussão com Schiller em 1790, está mais ligada à sua preocupação de não vê-la confundida com a noção transcendental de idéia. Posteriormente o kantiano Schiller convenceu-o de que, embora sua descoberta fosse genuinamente uma experiência a partir da realidade, esta experiência logo tomava na mente a forma de uma representação inteligível (Glockner, 1968, p. 709).⁷

A partir desta compreensão Goethe aperfeiçoou a concepção de que toda experiência é já uma teorização ou uma racionalização, na medida em que a profundidade da experiência está em proporção direta com a clareza da mente que a percebe, e vice-versa: quanto mais profundas experiências tem a mente, mais clara se torna sua percepção. Quando Schiller levou Goethe a reestudar a filosofia de Kant, Goethe compreendeu que a idéia e a experiência são indissociáveis, e desenvolveu sobre este pano de fundo uma nova compreensão de idéia, da qual a relação hegeliana entre experiência e conceito parece ser uma consequência.

Vossa senhoria começa pelo fenômeno simples e abstrato ao qual, muito corretamente, chama de primordial; em seguida, aponta fatos mais concretos que

⁷ “Goethe missverstand das Wort Idee und wurde verdriesslich; als er aber begriffen hatte, dass Schiller seinen genialen “Entwurf” eines Modells, nach welchem eine unbegrenzte Mannigfaltigkeit von Pflanzen geschaffen werden konnte und das er “mit Augen sah”, also keineswegs erdichtet, sondern der Natur abgeschaut hatte – weder als einen “blossen Einfall” herabwürdigenden noch in ein “hinter den Phänomenen” liegendes “metaphysisches Ideenreich” versetzen wollte, fühlte er sich befreit und gefördert.”

resultam do acréscimo de outras influências e circunstâncias; todo o processo consiste numa progressão de condições simples em direção a uma complexidade cada vez maior; dessa maneira, mesmo o fato mais complicado, passando por aquela decomposição, parece perfeitamente claro. Acho que é necessário um senso amplo e espiritual da natureza para desvendar o fenômeno primordial e libertá-lo dos seus elementos contingentes, concebendo-o de forma abstrata, conforme a nossa terminologia [...] Devo dizer a Sua Excelência o quanto nós filósofos estamos interessados nesse fenômeno primordial tão nitidamente definido, pois podemos tirar de tal preparado um proveito filosófico imediato. Depois de aproximar da luz e do ar o nosso Absoluto inicialmente ostráceo, cinzento ou totalmente negro, a ponto de ele necessitar de janelas para conduzi-lo inteiramente a luz do dia; as nossas construções mentais (dos filósofos) se transformariam em fumaça se as transplantássemos de imediato para o ambiente confuso e do mundo repugnante. É nesta altura que os fenômenos primordiais descobertos por Sua Excelência nos prestam ajuda valiosa. Os dois mundos – o da abstração e o da existência fenomenal – saúdam-se nessa luz intermediária que é, ao mesmo tempo, espiritual e compreensível pela sua simplicidade e visível e palpável pela sua qualidade sensória (Steiner, 1984 p. 130).

Conforme reconhece Hegel, acima, Goethe pensa que os órgãos de percepção sensível podem ser igualmente ampliados através de uma técnica de atenção sensorial. Como vimos nos comentários do Goethe maduro, em conversações com Eckermann, ele está longe de desprezar o trabalho de Kant, mas não olvida de sua insuficiência quanto à evolução histórica da percepção através da experiência. Criticando o universalismo do entendimento kantiano ele afirma bem humorado: “Mesmo que nosso entendimento seja idêntico no ato da experiência, ele ao menos não continua idêntico ao sair da experiência” (Glockner, 1968, p. 710).

A preocupação de Goethe com a “correção da visão” teve grande importância na cultura ocidental, desenvolvendo-se, ao que tudo indica, num dos conceitos-chave da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, a saber, o de certeza sensível e percepção (*Sinnliche Gewissheit und Wahrnehmung*).

O modelo de ciência goetheano é sem dúvida a primeira epistemologia idealista dentro dos moldes contemporâneos. Ela considera o crescimento do intelecto através da experiência consciente e a ambigüidade e complexidade dos fenômenos em sua manifestação real, ou seja, no tempo, e não nas condições ideais em que os matemáticos tentaram inseri-los. Esta evolução da percepção é decisivamente otimizada através da consciência sensorial profunda, que começa por uma atenção sensorialmente consciente do fenômeno.

A expectativa de Goethe quanto ao seu modelo era de que se pudesse abstrair todo o julgamento sobre o fenômeno e, no entanto, aumentar ao máximo a concentração mental para que suas minúcias e particularidades, e todas as relações das partes entre si

e das partes com o todo, não fossem ignoradas. Com isso, Goethe esperava “captar” os elementos essenciais do fenômeno e as inter-relações entre eles, o que vem a ser uma visão/intuição *compreensiva* (Goethe, 1976, p.116).⁸

O primeiro passo do processo desta “delicada empiria” (*Zarte Empirie*), que consistia nesta atenção despreconceituosa e passiva do fenômeno, era logo seguida de um segundo procedimento. Uma vez que se capta algo de essencial do fenômeno, observa-se esta característica ao longo do tempo, no intuito de verificar, primeiro se é uma constante e, portanto, de fato algo de essencial; segundo, se a ação desta característica sobre o fenômeno nos refere à uma lei universal do Todo.

Acompanhar o desenvolvimento de um determinado processo em um fenômeno é algo que só se pode fazer pela “imaginação” (*Einbildungskraft*)⁹ (Goethe, 2003, p. 295), uma vez que as etapas e formas do processo jamais se apresentam simultaneamente, e, portanto, a imaginação deve uni-las na mente. Esta imaginação não deve em nenhum sentido ser associada a uma produção independente de representações, mas deve trabalhar sobre um conjunto de memórias precisas, recolhidas através das observações profundas e atentas na primeira fase.

O perigo da imaginação é justamente ser irreal, e é o que acontece quando ela não foi precedida de rigorosíssima observação. Mas uma vez que o pesquisador tenha, ao longo do tempo, obtido experiências legítimas da objetividade do fenômeno, poderá reunir na mente, através da imaginação, uma imagem dinâmica de todo o processo (Goethe, 2003, p. 114).¹⁰ O objetivo desta imagem dinâmica é o de captar o modo particular de movimento e desenvolvimento do fenômeno, identificando as características da experiência de tipo superior em sua realidade máxima, ao mesmo tempo em que se revela a finalidade (*Endzweck*) do fenômeno.

⁸ “O sublime seria compreender que toda factidade já é teoria. O azul do céu nos revela as leis fundamentais da cromática. Não se procura simplesmente nada atrás dos fenômenos: eles mesmos são a doutrina”.

⁹ “Er spricht es freilich aus, dass ohne Einbildungskraft kein wahrhaft grosser Naturforscher gedacht werden kann; aber es war eine “Phantasie für die Wirklichkeit des Realen, die er dabei im Auge hatte und die er für sich selbst in Anspruch nahm.”

¹⁰ “Wenn solche [metamorfose das plantas] demohngeachtet noch nicht völlig zur Evidenz gebracht ist; wenn sie noch manchen Widersprüchen ausgesetzt sein und die vorgetragene Erklärungsart nicht überall anwendbar scheinen möchte: so wird es mir desto mehr Pflicht werden, auf alle Erinnerungen zu merken und diese Materie in der Folge genauer und umständlicher abzuhandeln, um diese Vorstellungsart anschaulicher zu machen und ihr einen allgemeinem Beifall zu erwerben, als sie vielleicht gegenwärtig nicht erwarten kann.”

Quando a mente treinada puder reunir na imaginação somente os dados observados, e exclusivamente aqueles dados que foram extraídos da experiência superior, ela será capaz de representar a si mesma a essência viva do fenômeno, algo que pela experiência mesma faz-se impossível pela ruptura temporal inevitável entre as observações. Ao observar uma planta ao longo de um ano, em múltiplos estágios, a mente organiza por meio da “imaginação” os elementos que permanecem e orientam as mudanças da forma. É preciso rememorar os processos observados até que eles componham um “todo ideal”. Só após esta compreensão global do fenômeno dada na imaginação é que se pode “enxergá-lo” em sua unidade.

Enquanto o modelo baseado somente na análise atenta para a forma (*Gestalt*), e portanto para aquilo que não é essencial na metamorfose, o modelo naturalista proposto por Goethe atenta para a formação (*Bildung*) do fenômeno (Goethe, 2003, p. 48-49). Em ciência natural alguém que atentasse para várias formas de uma planta ou animal sem atentar para a orientação e a finalidade de sua transformação não estaria vendo a essência do fenômeno (a força que o movimenta), mas sim imagens mortas e dissociadas da aparência do fenômeno, o que, mais uma vez, vem a ser análise sem síntese: “Nossa ciência sabe separar elementos mas não reuni-los, sabe dissecar objetos mas não montá-los, nem mesmo entendê-los montados” (Goethe, 2003, p.22).

Um exemplo de um elemento completamente observável que nos revela sobre a essência do fenômeno e não sobre nossas categorias previamente dadas é o crescimento da planta. Goethe observa que a “vontade” ou determinação da planta em espalhar-se e crescer em busca da luz é uma característica inexplicável pela lógica das categorias kantianas.¹¹ É uma característica da planta, algo que ela “nos diz” sobre sua essência, sobre a realidade fora de nós.

Goethe percebeu que fenômenos psicológicos, botânicos ou zoológicos continham muito explicitamente estes elementos, dos quais a ciência matemática, habituada a lidar com objetos inanimados ou a tratar os demais como se o fossem, não havia se dado conta. No entanto isso não significa que só a biologia ofereça elementos cognitivos externos, mas que mostra explicitamente o que na física é discreto.

¹¹ Nota-se que a percepção destes elementos dinâmicos inerentes ao mundo, e não à subjetividade, tiveram poderosa influência sobre Schopenhauer, de um lado, e, de outro, sobre os idealistas, em particular Schelling e Hegel, em cujo idealismo está pressuposto um realismo ingênuo por influência de Goethe. Sobre isso ver: (Glockner, 2005, p. 716).

Uma vez que se atente para a capacidade de ver ou intuir aquilo que há no fenômeno em si, aprendendo-se a educar esta capacidade, potencializando-a, tornamo-nos mais atentos ao que o fenômeno tem a dizer, ao invés de lhe impormos uma visão pré-determinada e forçá-lo a se encaixar nela.

Para Goethe as “forças” envolvidas na física são tão claramente não calculáveis quanto as características da planta. Independentemente de se mensurar seus efeitos externos, de se numerar o peso ou a distância sobre os quais elas podem agir, o sentido externo acusa que uma força não é essencialmente isso (Goethe, 1976, p. 115).

Observe-se todas as formas da natureza, e nenhuma se encontrará que se reduza somente à aparência, que seja imóvel, que não possua um movimento e que, portanto, não possua características que permanecem a par de toda a mudança, e que constituem justamente a sua dinamicidade, o modo como o fenômeno se modifica e as formas que assume, que estão radicadas em sua natureza (Goethe, 2003, p. 48).

Em seus experimentos o naturalista Goethe observa forças e elementos característicos dos fenômenos, físicos ou biológicos, que lhe permitiram dizer algo mais sobre os fenômenos. Neste ponto ele se separa definitivamente de Espinosa, Leibniz, Kant e dos demais racionalistas. Ele não admite o postulado de que só se corrige o intelecto *a priori*. E assim como o magneto revela as leis da polaridade (*Polarität*), o crescimento da planta revela a ascensão (*Steigerung*), e nós os conhecemos por *reconhecimento*, ou compreensão, daquilo que identificamos igualmente em nós e no fenômeno através da intuição.

O leitor deve ter em mente estes dois conceitos: “polaridade” e “ascensão”. A “polaridade” é entendida por Goethe como a prova material da teoria neoplatônica dos opostos. A pesquisa natural mostra, a todo o momento, que todos os fenômenos são polares, tendo na oscilação destes pólos o seu equilíbrio fundamental. Todo o fenômeno é dual, e a dualidade é essencialmente contraste de opostos. Qualquer objeto possui centro/periferia, esquerda/direita, negativo/positivo e por mais que o partamos em pedaços estas partes respeitarão esta regra. “A polaridade contém o princípio da vida, que contém as possibilidades de, dos simples começos dos fenômenos, ascender à infinita e diversa multiplicidade” (Goethe, 2003, p. 25).

Sem polaridade não existiria progresso, ascensão. É o contraste que gera o movimento essencial de oscilação. A força que impulsiona esta oscilação de pequenos

para grandes movimentos é a “ascensão” (*Steigerung*), que atua universalmente sobre os fenômenos impulsionando-os para o aumento da complexidade, das polaridades simples, para diversas e complexas relações de polaridade. Assim a ascensão enferruja o metal, esfarela a pedra, apodrece os corpos e diversifica a vida, tirando vários elementos de onde só havia um ou alguns.

A ascensão trabalha no crescimento e metamorfose de plantas e animais, quando estes passam da semente a planta, da larva ao besouro, do feto ao homem, produzindo a experiência de uma teleologia, de acordo com o que o próprio Kant percebeu na sua *Crítica da Faculdade de Julgar* (Kant, 2003, p. 268-270), embora ele a considerasse apenas especulativa. Por ora deve estar claro que polaridade e ascensão são co-dependentes e co-producentes. O contraste gera o movimento, o movimento rompe o estágio simples do contraste, gerando novos pólos de opostos. Um é a força que impulsiona o crescimento da Natureza, o outro é a forma como este crescimento é canalizado e ensejado.

A completude do fenômeno depende da visão destes dois motores: polaridade e desenvolvimento. Aquele pertence à matéria, este ao espírito, da forma como os pensamos. Um, na constante retração e expansão, outro, na constante ambição de elevação. Uma vez que a matéria não existe sem o espírito, ou o espírito sem a matéria; a matéria capacita-se à ascensão, assim como o espírito se contrai e expande (Goethe, 2003, p. 32).¹²

Os elementos gerais que captamos através deste modelo são leis naturais muito básicas presentes em todos os fenômenos. Os exemplos mais relevantes destes elementos gerais são, como já dissemos, polaridade e ascensão, e ambos contribuem para a formação da religião de Goethe. Quanto aos *typus* fundamentais, eles são também chamados arqui-fenômenos (*Urphänomen*), e seu valor é muito mais científico do que filosófico. Assim não nos interessa aqui desenvolver esta temática.

Uma vez que sejamos capazes de observar os fenômenos e apreender sua complexidade na imaginação, bem como enxergar neles os arqui-fenômenos dos quais

¹² [...] Die Erfüllung aber, die ihm fehlt, ist die Anschauung der zwei grossen Triebkräfte aller Natur: Der Begriff von Polarität und von Steigerung, jene der Materie, insofern wir sie materiell, diese ihr dagegen, insofern wir sie geistig denken; jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstossen, diese in immerstrebendem Aufsteigen. Weil aber die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existiert und wirksam sein kann, so vermag auch die Materie sich zu steigern, so wie sich's der Geist nicht nehmen lässt, anzuziehen und abzustossen [...].

procedem, devemos, finalmente, tornar-nos um com o objeto. Como de costume, Goethe gosta de resumir seus pensamentos em poema:

E assim eu digo uma última vez:
Natureza não tem caroço
Nem casca;
Prove a ti mesmo completamente
Se você vê caroço ou casca!...
...Vós seguis falsos rastros,
Não pensais que vos zombamos!
Não está o caroço da natureza
No coração dos homens? (Goethe, 2003, p. 248).¹³

Conclusão

Em contraste com a ciência causal e mecânica da era industrial emergente, o naturalismo de Goethe é um modelo genético-orgânico. E assim como as partes de um fenômeno jamais são vistas como peças destacáveis, um fenômeno nunca é visto isolado dos demais, mas sempre como originado, relacionado ou produtor de outros fenômenos, assim também o observador e seu objeto, ramificações da mesma Natureza, guardam alguns daqueles elementos essenciais característicos a ela:

Na observação da estrutura do mundo sua plena dimensão, sua última divisibilidade, não podemos evitar que no todo jaz uma idéia de fundamento, através da qual Deus na Natureza, a Natureza em Deus, desde a Eternidade e por toda a Eternidade quer criar e agir. Intuição, observação e meditação conduzem-nos a este mistério. Criamos idéias e conceitos que seguem análogos a este princípio primordial (Goethe, 2003, p. 19).¹⁴

Neste contexto é preciso compreender que a polaridade representa a dinamicidade do fenômeno, e não sua divisão em partes fixas e destacáveis.

A ciência goetheana é um duplo caminho de conhecimento interno e externo, aprofundamento em si mesmo e prolongamento para fora de si. E mesmo sendo evidente que toda a ciência pressupõe a cognoscibilidade de seu objeto, a ciência goetheana o faz de forma profunda, pressupondo que esta cognoscibilidade deriva de uma intimidade originária entre sujeito e objeto. O homem é um microcosmo, e é seu

¹³ Und so sag ich zum letzten Male:/ Natur hat weder Kern/ Noch Schale;/ Du prüfe dich nur allermeist,/ Ob du Kern oder Schale seist!... Ihr folget falscher Spur,/ Denkt nicht, wir scherzen!/ Ist nicht der Kern der Natur/ Menschen im Herzen?

¹⁴ Wir können bei Betrachtung des Weltgebäudes, in seiner weitesten Ausdehnung, letzten Teilbarkeit, uns der Vorstellung nicht erwehren, dass dem Ganzen eine Idee zum Grunde liege, wornach Gott in der Natur, die Natur in Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit schaffen und wirken möge. Anschauung, Betrachten, Nachdenken führen uns und wagen auch Ideen... die analog jenen Uranfängen sein möchten.

parentesco com o mundo que permite sua percepção, entendimento e imaginação “acompanharem” (não atribuir, mas ver) a lógica dos fenômenos.

A ciência, a arte e a religião são manifestações somente diferentes na abordagem, mas que remontam ao desenvolvimento de uma visão/intuição (*Anschauung*) da realidade. A vontade inerente à toda a humanidade de fazer progredir este patrimônio do espírito é um amor à verdade (*Wahrheitsliebe*). Há diversas referências, sobretudo em *Máximas e Reflexões*, sobre a conexão entre o “amor pela verdade”, a identidade genética entre sujeito e objeto, e a intuição (*Anschauung*). Gostaríamos de chamar atenção para pelo menos uma delas:

Tudo o que chamamos no sentido mais elevado de uma invenção, descoberta, é o exercício significativo de um sentimento da verdade original, o qual, desenvolvido demoradamente no silêncio, despercebido, conduz num átimo a um conhecimento prolífico. É uma revelação desenvolvida a partir da interioridade para a exterioridade, que permite ao homem pressentir-se semelhante a Deus. É uma síntese entre mundo e espírito, que dá a segurança mais bem-aventurada de todas, a da eterna harmonia da existência (Goethe, 2003, p. 114)¹⁵.

A educação dos sentidos permite-nos aquelas experiências de tipo superior que constituem a essência dos fenômenos, mas também nos permitem uma “visão pura” (Goethe, 1976, p. 108)¹⁶ do parentesco genético e orgânico entre sujeito e mundo. Como cientista Goethe tem preocupações de filósofo: “Primeiro se instrui a si mesmo, depois começa a instrução de fora.” (Goethe, 1976, p. 89). E as nuances e conseqüências desta visão orgânica da Natureza que inclui o próprio sujeito no jogo dinâmico da vida são de vital importância para que se compreenda a religião de Goethe.

Sua *visão de mundo*, sua ciência, é a base de suas idéias acerca da existência humana. Alguns defendem que sua ciência, mais do que a poesia, era o seu verdadeiro culto religioso, sua verdadeira metafísica. De fato, ele acreditava que através da ciência podia enxergar melhor o Deus-Natureza. De qualquer modo a religião de Goethe parte de um ponto que deixara de ser comum na modernidade. Ela parte de uma relação contínua entre o sujeito e o mundo, mas ela tem ainda uma similitude mais crucial em

¹⁵ “Alles was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Bethätigung eines originalen Wahrheitsgeföhles, das, im Stillen längst ausgebildet, unversehens, mit Blitzschnelle zu einer fruchtbaren Erkenntniss führt. Es ist eine aus dem Innern am Äussern sich entwickende Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen lässt. Es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt.”

¹⁶ [...] reines Anschauen des Äussern und Innern ist sehr selten.

relação aos modelos renascentistas, que é partir também de uma relação contínua entre mundo e Deus.

Em diversos aspectos é difícil definir se a “visão de mundo” de Goethe não é mais responsável pela “descoberta” dos elementos gerais do que consequência delas. Em que sentido, por exemplo, a par da mudança de intencionalidade positivamente benéfica em relação ao mecanicismo, o modelo de Goethe não herda uma quantidade excessiva de elementos obscuros da alquimia ou da Cabala, e em que sentido estes não conduziram inevitavelmente o método naturalista para as concepções de polaridade, desenvolvimento/ascensão, etc?

Mas de uma certa forma o solipsismo cartesiano e a filosofia transcendental, baseados em uma visão transcendentalista e dualista, ou o materialismo por outros caminhos, também nos conduzem a modelos científicos viciados e condicionados a uma visão de mundo mecanicista. Na medida em que os naturalistas do final do século XVIII tentavam elaborar uma visão de mundo que não entrasse em conflito com suas convicções monistas de um Universo vivo e transbordante de ação divina, sua visão se justifica e se aclara.

Tais naturalistas identificaram uma crise cultural de falência da religião transcendentalista, do Deus “extra-mundano”, e apontaram para a incongruência de manter um modelo de filosofia da natureza e de ciência baseado nesta visão que se corroía. As décadas seguintes do século XIX herdaram esta tendência forçando progressivamente os âmbitos da ciência e da religião a se separarem definitivamente ou se fundirem em cosmovisões monistas, afastando e prescindindo dos remendos da era moderna.

Ao final de *Tratados de ciência natural (Schriften zur Naturwissenschaften)*, uma coletânea de todos os escritos científicos de Goethe, os organizadores apresentam uma apreciação bastante elogiosa do gênio de Goethe nos seguintes termos:

Goethe é poeta e cientista ao mesmo tempo [...] Nele o pensamento abstrato era sempre reconduzido ao todo da vida [...] Elas [as hipóteses] são nas ciências naturais aquilo que na moral representa a crença em um Deus [...] O confronto de Goethe contra as ciências exatas procede de sua recusa em separar o *conhecimento* da *vida*, que ele, baseado em seu sentimento de unidade, combatia firmemente e acreditou ter superado (Goethe, 2003, p. 295-296).¹⁷

¹⁷ Goethe ist Naturwissenschaftler als Dichter zugleich... weil bei ihm abstraktes Denken immer wieder auf das Ganze des Lebens rückbezogen wurde... Sie sind in der Naturlehre, was in der Moral der Glaube

Bibliografia

CAMERON, John. Place, Goethe and Phenomenology: A Theoretic Journey, *Janus Head, Goethe's Delicate Empiricism*. Summer 2005. Vol. 8.1. Disponível em <http://www.janushead.org/8-1/index.cfm>. Última visita em 20/01/2005.

ECKERMAN, Johann Peter. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Disponível em <http://gutenberg.spiegel.de/eckerman/gesprache/gesprache.htm>. Última visita em 06/01/2006.

GLOCKNER, Hermann. *Die Europäische Philosophie: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam, 1968.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Maximen und Reflexionen*. Leipzig: Insel, 1976.

_____. *Schriften zur Naturwissenschaft*. Stuttgart: Reclam, 2003.

KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Meiner, 2003.

ROBBINS, Brent. New Organs of Perception, *Janus Head, Goethe's Delicate Empiricism*. Summer 2005. Vol. 8.1. Disponível em <http://www.janushead.org/8-1/index.cfm>. Última visita em 02/01/2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Unesp, 2005.

SHARPE, Lesley. (Ed.) *The Cambridge Companion to Goethe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SIMMS, Eva-Maria. Goethe, Husserl and the Crisis of European Sciences, *Janus Head, Goethe's Delicate Empiricism*. Summer 2005. Vol. 8.1. Disponível em <http://www.janushead.org/8-1/index.cfm>. Última visita em 23/12/2005.

STEINER, Rudolf. *A obra científica de Goethe*. São Paulo: Antroposófica, 1984.

an einen Gott ist... Der Widerstreit Goethes gegen die exakten Wissenschaften, beruhte auf seiner Weigerung einer Trennung von *Erkennen* und *Leben*, die er aus dem Grunde seines Einheitsgefühls beständig bekämpft hatte und die er überwunden zu haben glaubte.