

## Goethe y Platón\*

Raúl Torres

Universidad Nacional Autónoma de México

At a first glance, the German poet Johann Wolfgang Goethe had little to do with philosophy: moreover, he thought of it with contempt. Plato however was —nevertheless Goethe's first distrustful approachment to Greek philosophy— one of the most significant influences of his development as a universal thinker. A proof of which statement could be the *Idee* of his novel *Die Wahlverwandtschaften*.

Hans-Georg Gadamer, en célebre conferencia dictada en noviembre de 1942 ante la Goethe-Gesellschaft, de Leipzig, resumía, no sin cierto resquemor, lo “cuestionable y escabroso”<sup>1</sup> que podría resultar el hablar de un tema como el que se había propuesto en esa ocasión: “Goethe y la filosofía”. En efecto, la filosofía fue el paisaje intelectual hacia el que, al menos aparentemente, Goethe dirigió con más parquedad su mirada omnimoda, hecho tanto más sorprendente cuanto que los principales filósofos del idealismo alemán, Hegel, Schelling, Fichte, pero también Kant, Mendelssohn y Jacobi, son hijos dilectísimos del *Goethe-Zeit*: con Jacobi lo unió una amistad añeja; Schelling y Fichte se mantuvieron en un intercambio intelectual constante con él; el nieto de Mendelssohn, Félix, uno y trino a la derecha de Schubert y Schumann, transcribió su legado musical, y Hegel, de quien Christiane, esposa de Goethe, aseguraba “no entenderle absolutamente nada”, fue su huésped en la casa de la

---

\* Este artículo es fruto del Simposio “Platón o de los que dicen sobre Platón” que se llevó a cabo el 7 de mayo de 2003 en el Seminario Guadalupano de Cuautitlán.

<sup>1</sup> Hans-Georg GADAMER: *Goethe und die Philosophie*, Leipzig: Volk und Buch Verlag 1947 (Die Humboldt-Bücherei 3), p. 5: “Fragwürdiges, ja Mißliches”. Recuerdese, en este contexto, el famoso verso de *Fausto* (I, 2038): *Grau, teurer Freund, ist alle Theorie* (“Gris, amigo mío, es toda teoría”).

Explanada de la Virgen, en Weimar. Sin embargo, la presencia de la filosofía en Goethe no fue menor ni careció de consecuencias fundamentales para su tiempo, pero fue sobre todo Platón quien, no obstante el marcadísimo aristotelismo de la *Weltanschauung* goetheana —que no debemos confundir, desde luego con *philosophiæ perennes* ni “neotomismos” à la Maritain—, sirvió de modelo a la actitud del de Weimar frente a su época: Goethe, asegura Gadamer, fue a la filosofía contemporánea lo que Platón a la sofisticada de sus tiempos.<sup>2</sup>

## I

Los primeros encuentros de Goethe con Platón,<sup>3</sup> sin embargo, no fueron del todo felices. En *Dichtung und Wahrheit*, sus memorias de juventud, nos cuenta el poeta los vanos afanes de un amigo suyo por iniciarlo en la filosofía. Goethe, entonces de quince años, acababa de conocer algunos griegos en Leipzig y, entusiasmado por el hallazgo, intentó aprender de ellos la lengua *viva*<sup>4</sup> —que no la mal llamada “clásica”—, pero se interesó muy poco por el árido “dogmatismo” de la filosofía griega y, si bien prefirió a los filósofos antiguos que a los modernos, fue Plotino quien logró despertar la simpatía que negó a Platón y Aristóteles: “ni la agudeza de Aristóteles ni la plenitud de Platón dieron el más mínimo fruto en mí”, apunta en el libro sexto de las memorias.<sup>5</sup> (Significativamente, el manual de historia de la

<sup>2</sup> H.-G. GADAMER: *Goethe...*, p. 30: “Wie [...] Goethe der neuzeitlichen Philosophie, so stand Plato der von den Sophisten gepflegten Paideia gegenüber”.

<sup>3</sup> M. WUNDT: “Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jh.”, *Blätter für deutsche Philosophie* 15 (1941), pp. 149-158.

<sup>4</sup> Sabia actitud del jovencito, misma que, sin embargo, habría causado el horror de WINCKELMANN, para quien los habitantes de la Grecia del siglo XVIII no eran sino “bárbaros” (cf. *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauer-Kunst*, Stuttgart: Reclam 1995, p. 83), o de sus epígonos, como Manuel F. GALIANO, quien en su conocido manual sobre *La transcripción castellana de los nombres propios griegos* (Madrid: SEEC 1969, p. 23) llega a la indignante conclusión de que “los griegos de hoy no tienen importancia cultural ni idiomática” [!].

<sup>5</sup> Walter HETTICHE (ed.): *Johann Wolfgang Goethe. Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit*, Stuttgart: Reclam 1991, p. 238. Cf. la reciente traducción española de Rosa Sala, *De mi vida. Poesía y Verdad*, Barcelona: Alba Editorial 1999.

filosofía de Brucker,<sup>6</sup> con base en el cual aquel amigo intentaba introducir a Gœthe en la filosofía, comenta sobre Plotino: *facile autem obscuritate Plotinus vincit omnes.*) Hay que decir, sin embargo, que si bien el joven Gœthe disponía, desde por lo menos cinco o seis años atrás, de suficientes rudimentos de griego como para enfrentarse con los diálogos originales, la fuente principal de su conocimiento temprano sobre Platón fue, con todo, el manual de Brucker —quien, por lo demás, echa en cara a Platón y Aristóteles la misma “oscuridad de método expositivo” que vitupera en Plotino. Así pues, salvo una mención fugaz y, quizá, equivocada del filósofo griego en una carta de 1767 a su hermana Cornelia,<sup>7</sup> hubo que esperar hasta 1770 para que Herder, en Estrasburgo, lo motivara a ocuparse, en griego, de Homero, Teócrito y Platón, aunque, otra vez, no del filósofo y dialogista, sino del pintor de escenas y creador de mitos y parábolas.<sup>8</sup> Fue por esa época y seguramente bajo la influencia entusiástica del autor de las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* —Gœthe frecuentaba a Herder casi todos los días—, que concibió la idea de escribir un drama sobre Sócrates, el Cristo pagano. Semejante empeño lo obligó a volver a Platón, esta vez como fuente histórico-mitológica.<sup>9</sup> En carta a Herder de fines de 1771, cuenta cómo el estudio de algunos diálogos, si bien no lo llevó a profundizar mayormente sobre la figura de Sócrates (el planeado

---

<sup>6</sup> Las *Institutiones Philosophicæ usui academicæ iuventutis adornatæ*, aparecidas en 1747 como *editio minor* de la *Historia Philosophiæ*, Leipzig 1744-1744, del mismo BRUCKER.

<sup>7</sup> Carta fechada en agosto de 1767 (WA IV 1, p. 97). Gœthe no tiene, evidentemente, un conocimiento directo del filósofo, como lo demuestra el hecho de que, en la carta de marras, redactada en francés, dude entre el singular *son* y el plural *ses* para referirse al *Fedón*, es decir, no sabe si Platón escribió uno o varios diálogos de ese nombre: “Platon qui nomma *ses* dialogues de l’immortalité de l’ame Phædon...” (Respeto la ortografía original; en el aparato crítico de la WA se lee la variante *son*).

<sup>8</sup> Aunque consta que Herder lo instó a leer a Platón en griego, le debe de haber sido muy útil, no obstante, la traducción latina (entonces casi la única) de Marsilio Ficino, así como el *Platone* del humanista italiano, libro de cabecera, en esa época, del propio Herder. Cf. U. GAIER: *Fausts Modernität. Essays*, Stuttgart: Reclam 2000, p. 18.

<sup>9</sup> Carta a Herder del 10 (?) de julio de 1772 (WA IV 2, 16 [= HAB I 58]): “Dann um den Sokrates forscht ich in Xenophon und Plato”. La carta representa, por lo demás, el documento más elocuente de su interés por Píndaro.

drama no fue nunca escrito<sup>10</sup>), si tuvo un primer efecto taumatúrgico. Con una imagen erótico-entusiasta, típica en él, exclama: “¡Fuera yo Alcibiades un solo día y una noche [subr. nuestro] para después morir!”<sup>11</sup> y concluye la carta citando, en griego, las últimas líneas de la *Apología* platónica. Podemos suponer fundadamente<sup>12</sup> que leyó, además de la *Apología*, el *Gorgias* y, a juzgar por una cita que se hace de él en *Fausto*,<sup>13</sup> seguramente también el *Protágoras*. No obstante, el entusiasmo despertado por Platón no fructificó en un estudio serio de su obra; antes bien, toda vez que “se le abrieron los ojos”, pasó a ocuparse extáticamente de la poesía de Píndaro.<sup>14</sup> Más aún, en una carta a Jacobi del primero de febrero de 1793, es decir, más de veinte años después de su encuentro con Herder, escribe Goethe: “Desde hace algunos días me he sentado a leer prácticamente por primera vez a Platón, a saber, el *Simposio*, el *Fedro* y la *Apología*. Me gustaría contarte lo asombroso que me resulta este hombre extraordinario”.

El “prácticamente por primera vez” podríamos entenderlo, quizá, como una manera de decir que, o bien sus lecturas anteriores de los diálogos habían sido mediatizadas por la traducción de Ficino y su *Platone* (vid. *supra* nota 8), o que apenas es ahora que lo lee con verdadero interés. Un verdadero interés, en todo caso, se manifiesta

---

<sup>10</sup> R. CANSINOS (trad.): *Johann Wolfgang Goethe. Obras completas*, Madrid: Aguilar 41974, tomo III, p. 1926 [= México 1991, tomo IV, p. 1398: apéndice sobre el “plan del Sócrates”].

<sup>11</sup> WA IV 2, 11ss. (= HA I 57). El sutil tono homoerótico de la afirmación ha sido pasado por alto en el artículo *Sexualität*, del léxico de Schröter / Riege (K. SCHRÖTER / H. RIEGE: *Johann Wolfgang Goethe. Leben, Werk, Wirkung*, Düsseldorf: ECON 1983, *sub voce* ‘Sexualität’).

<sup>12</sup> Así lo cree Humprey TREVELYAN en su enciclopédico *Goethe and the Greeks*, Cambridge: CUP 1941, p. 53.

<sup>13</sup> Se trata del verso 3536, de la primera parte (escena en el jardín de Marta), donde Fausto apostrofa a Mefistófeles como *Spottgeburt von Dreck und Feuer*, que parece traducir literalmente el  $\epsilon\kappa$   $\gamma\eta\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\pi\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$   $\mu\epsilon\lambda\epsilon\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$  de *Protágoras* 320 d. Cf., sin embargo, también *Timeo* 31 b, donde se habla del “cuerpo” ( $\sigma\omicron\mu\alpha\tau\omicron\iota\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ ) del mundo como constituido por “fuego y tierra” ( $\epsilon\kappa$   $\pi\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\gamma\eta\varsigma$ ).

<sup>14</sup> Carta a Herder de julio de 1772. Cf. nota 9.

en el polémico exabrupto que significó la mordaz reseña,<sup>15</sup> escrita en 1796, de la traducción, entonces reciente, de algunos diálogos (entre ellos el *Ión* y el *Simposio*) hecha por Federico Leopoldo, conde de Stolberg.<sup>16</sup> El conde se había permitido anteponer a su antología un prólogo con el curioso título de “Platón como participe de una revelación cristiana” (*Plato als Mitgenosse einer christlichen Offenbarung*). Goethe no dejó escapar la oportunidad para calificar al conde, en cartas a Schiller y a Wilhelm von Humboldt,<sup>17</sup> de “charlatán” (*Saalbader*), lamentando que no haya sido mejor cura (*Pfaff*) que traductor, y, al prólogo, de “chapucería” (*Sudeley*) y “monstruosidad” (*monstrose*); alegando, en la reseña misma, que hay quienes, por no querer entender que fuera de su propia ideología existan la sensatez y la inteligencia, buscan inmiscuir en su iglesia o su escuela anacronística y arbitrariamente a los personajes que les convienen, confundiendo con alevosía el genio de un hombre como Platón con “revelaciones” y “profecías”.

En la vida bibliográfica de Goethe, si bien los años que siguen inmediatamente a su feliz encuentro con Herder están llenos de un entusiasmo por los griegos típico del *Sturm und Drang* —una de cuyas cimas históricas la constituyó sin duda el *Viaje a Italia*—, el nombre de Platón se difumina casi por completo. Es más, de hecho, su interés por los griegos en general disminuye a ojos vistas después del 1800, aunque, precisamente en octubre de ese año,<sup>18</sup> retome la lectura de Platón.

---

<sup>15</sup> El texto de la reseña puede leerse en HA XII 244-49, así como en Ernst GRUMACH: *Goethe und die Antike*, Berlín: de Gruyter 1949, pp. 758-762.

<sup>16</sup> *Auserlesene Gespräche des Platon*, übersetzt von Friedrich Leopold Graf Stolberg, Königsberg 1796-97, citado por GRUMACH: *Goethe...*, p. 758.

<sup>17</sup> A Schiller, el 21 y el 25 de noviembre de 1795, y a Humboldt, el 3 de diciembre del mismo año (WA IV 10, pp. 333-339 y 342ss.).

<sup>18</sup> Goethe leyó, en octubre de 1800, simultáneamente a Platón y, de Estacio, la *Aquileida*; en noviembre, a Aristóteles. El 18 de febrero de 1801 Goethe pidió prestado un ensayo del siglo XVIII sobre el *Timeo* (Jani BIRCHERODII: *Schediasma in Platonis [...] Timæum*), y el 31 de octubre, el volumen IX de la obra platónica, hasta hoy canónica, preparada en 1578 por Henri ÉTIENNE: *Platonis quæ extant Græce [...]*, en una reedición de 1786.

Hasta sus años postreros, Goethe fue dirigiendo sucesivamente su atención al mundo árabe, a la poesía persa, a la hindú, en fin, a la "literatura universal", como la llamó él mismo, para disolverse por último —aunque nunca dejara de considerarse, por sobre sus simpatías helenizantes, un romano convencido<sup>19</sup>— en una especie de simbolismo místico que, preludivo a Hesse, entre otros, acabaría por refugiarse en la lejana China. Pero, ¿desaparecieron Platón y el platonismo realmente de sus intereses intelectuales?

## II

Desde luego que no. En la *Historia de la cromatología*, editada en 1810, Goethe coloca a Platón al mismo nivel que la Biblia en cuanto a su papel en la cultura de Occidente,<sup>20</sup> y en una de sus *Máximas y reflexiones*, de fecha incierta, pero con seguridad posterior al 1800, Goethe se remite a Platón como baluarte de su propio rechazo por el mecanicismo de Newton en relación con la naturaleza:

Para poder encontrar la salvación de la infinita multiplicidad, fragmentarismo y enredo, propios de la visión moderna de la naturaleza, y refugiarse otra vez en lo sencillo, hace falta preguntarse siempre: ¿Cómo se habría comportado Platón frente a una naturaleza que, por más que hoy se nos presente con mayor pluralidad, no abandona su unidad fundamental?<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Escribe Sulpiz Boisserée, huésped de Goethe en Heidelberg, el 11 de agosto de 1815: "Comentamos la predilección de Goethe por lo romano; dijo haber ya vivido seguramente alguna vez bajo el emperador Adriano. Todo lo romano lo atrae instintivamente: lo estimula esa enorme racionalidad, ese orden en todas las cosas; lo griego, en cambio, no tanto". Cf. E.R. CURTIUS: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern / München: Francke <sup>10</sup>1984, p. 20 [= *Literatura europea y Edad Media latina*, México: FCE <sup>2</sup>1975, tomo I, pp. 27s.].

<sup>20</sup> La misma opinión la expresó a Friedrich Wilhelm Riemer, su alátere y filólogo particular, el 15 de abril de 1808.

<sup>21</sup> HA XII, 457s.

Más aún, el principio cardinal de toda la ciencia natural goetheana, el de la sistole y la diástole,<sup>22</sup> o, por decirlo de otro modo, el principio de la polaridad en la naturaleza, lo comparte Goethe, según sus propias palabras, con Platón. En efecto, en la *Historia de la cromatología*,<sup>23</sup> tras pasar revista a los pitagóricos, Empédocles, Demócrito, Zenón, etc., exclama entusiasta:

¡De manera tanto más lúcida se nos presentan todos los pensamientos anteriores, más puros y elevados, en Platón! [...] Él comprende el punto fundamental de toda la doctrina acerca de los colores y los claroscuros cuando nos dice que, mediante el blanco, la imagen se pare, surge (*wird entbunden*); mediante el negro, se recoge.<sup>24</sup> En lugar de las palabras griegas συγκρίνειν y διακρίνειν podemos utilizar cualesquiera otras en otras lenguas: contracción, distensión; congregación, disgregación; atracción, distracción, *rétrécir*, *développer*, etc., de manera que no encontramos ninguna otra expresión a un tiempo espiritual y corporal que denote mejor el pulsar en el que se manifiestan toda vida y sensación. Por lo demás, las palabras griegas son términos artificiales que aparecen en muy diversos contextos, lo que enriquece su significado.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> Cf. el ensayo *Einwirkung der neueren Philosophie* (1820): “[...] denn hatte ich doch in meinem ganzen Leben, dichtend und beobachtend, synthetisch, und dann wieder analytisch verfahren, die Systole und Diastole des menschlichen Geistes war mir, wie ein zweites Atemholen, niemals getrennt, immer pulsierend”. HA XIII, 27.

<sup>23</sup> HA XIV, 36.

<sup>24</sup> El pasaje platónico que Goethe parece tener en mente es *Timeo* 67 e: τὸ μὲν διακριτικὸν τῆς ὄψεως, λευκόν, τὸ δ' ἐναντίον αὐτοῦ μέλαν (“lo que distingue, en la vista, es el blanco; lo contrario de ello, el negro”). Sobre los términos διακρίνειν y συγκρίνειν en Platón, véanse, además, *Fedón* 71 b. 72 c; *Sofista* 243 b; *Político* 277 c. 282 b-283 a; *Parménides* 156 b. 157 a; *Filebo* 42 c, entre otros pasajes significativos.

<sup>25</sup> El término συγκρίνειν aparece desde Empédocles (*apud* Aristóteles) y Anaxágoras, hasta la *Septuaginta*, y puede significar lo mismo “combinar”, “comparar” que “comprender”, “interpretar (un sueño)” o, incluso, “decretar”; διακρίνειν, por su parte, se encuentra ya en la *Iliada* y su ámbito de significación abarca desde el “separar” y “distinguir”, hasta el “decidir” y, curiosamente, como el

Y en otro lugar explicita:

Quien por vez primera desarrolló la armonía de los colores a partir de la sístole y la diástole o, por decirlo con Platón, de la Synkrisis y Diakrisis, según las cuales se encuentra conformada la retina, ése ha comprendido los principios del cromatismo (*Máximas y reflexiones*, HA XII, 477).

Este principio platónico de la σύγκρισις y la διάκρισις lo encontramos, en un contexto completamente distinto, el del amor, en el famoso discurso de Aristófanes en el *Simposio*.<sup>26</sup> Los seres humanos primigenios eran dobles y únicos a la vez: tenían dos caras, pero formaban una esfera perfecta, como sus padres, el sol, la tierra y la luna. Su soberbia provocó la ira de Zeus quien, por castigo, decidió dividirlos en dos mitades: a la σύγκρισις inicial ha debido seguir, pues, por moción divina, una διάκρισις. Las partes así separadas tienen nostalgia de sí y se buscan, dando lugar al amor, que no es otra cosa que la necesidad que experimentan las partes, castigadamente divididas, de una nueva σύγκρισις.

El mito aristofánico debió fascinar a Goethe, quien, sin duda, hizo de él la *idea*<sup>27</sup> que empleó como principio rector en la composición de *Las afinidades electivas*, novela quizá la más perfecta de su producción<sup>28</sup>. De hecho, uno de los primeros testimonios en la recepción de la obra es prueba de su filiación platónica:

---

anterior, "interpretar un sueño". Cf. H.G. Liddell / R. Scott / H.S. Jones: *A Greek-English Lexicon*, Oxford: OUP 1843ss., *sub vocibus*.

<sup>26</sup> Páginas 189a-193c.

<sup>27</sup> Cf. la conversación con Eckermann del 6 de mayo de 1827: "la única producción de mayor envergadura, en la que estoy consciente de haber trabajado en la representación de una idea que recorra toda la obra, es, quizá, *Las afinidades electivas*".

<sup>28</sup> William J. LILLYMAN: "Analogies for Love: Goethe's *Die Wahlverwandtschaften* and Plato's *Symposium*", en W. J. L. (ed.), *Goethe's Narrative Fiction. The Irvine Goethe Symposium*, Berlín 1983, pp. 128-144. La novela puede leerse, excelentemente traducida, en R. CANSINOS (trad.): *Johann Wolfgang...*, tomo II, pp. 754ss. (= México 1991, tomo II, pp. 1198ss.).



“Continuamente me parecía —exclama Johanna Frommann<sup>29</sup>— como si los antiguos griegos [...] salieran de sus tumbas y se alegraran de la nueva obra diciéndonos: ‘para vosotros es demasiado’”. Esta “idea [griega]”, es decir, el principio de polaridad dentro de la unidad originaria de la naturaleza que Goethe cree encontrar justificado por las nociones platónicas de σύγκρισις y διάκρισις, habría consistido, según una observación de Friedrich Wilhelm Riemer, grecista de cabecera en la casa de Weimar, en la representación simbólica de relaciones sociales y sus conflictos.<sup>30</sup>

Que se trate de una “representación simbólica” queda claro por el hecho de que Goethe tome de Platón justamente un mito, envuelto en la retórica del discurso, y no un pasaje filosófico-dialéctico; pero también y sobre todo, porque la palabra platónica para denotar a cada una de las partes en las que Zeus dividió a la humanidad original es, precisamente, σύμβολον: ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου σύμβολον, ἅτε τετμημένος.<sup>31</sup>

El verbo griego συμβάλλω, de donde el sustantivo deverbal σύμβολον, significa, entre otras cosas, “complementar”, lo que explica que cada una de las dos partes del ἄνθρωπος originario se

---

<sup>29</sup> Carta del 18 de octubre de 1809 a su marido, el librero Karl Friedrich Ernst Frommann, amigo y eventual editor de Goethe, cuya casa frecuentó el poeta sobre todo en la época de la redacción de *Las afinidades electivas*. Cf. GH *sub voce* ‘Frommann’.

<sup>30</sup> Nota de Riemer en su diario, el 28 de agosto de 1808, cumpleaños del poeta, escrita todavía durante la redacción de la novela. Cf. U. RITZENHOFF: *Johann Wolfgang Goethe, Die Wahlverwandschaften. Erläuterungen und Dokumente*, Stuttgart: Reclam 1982, p. 91.

<sup>31</sup> *Simposio*, 191d: “Así pues, cada uno de nosotros no es más que un ‘símbolo’ (σύμβολον) de hombre, puesto que se encuentra dividido”. La palabra griega, sin embargo, había evolucionado ya antes de Platón hacia el antecedente de su significado actual. Eurípides (*Medea* 613) la utilizó como “signo de reconocimiento”, “contraseña”, es decir, como término para denominar la mitad de astrágalo o tablilla que permitiera reconocer cualesquier vínculos de amistad u hospitalidad precedentes (cfr. las *tesseræ hospitales* romanas). Para la evolución cristiana posterior del significado de *symbolon* (como “confesión de fe”), cf. A. HAHN: *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, <sup>3</sup>1897 (reimpresión de Hildesheim: Olms 1962).

denomine *symbolon*. Por otra parte, las “relaciones sociales” podríamos interpretarlas fácilmente como συγκρίσεις del proceso de enamoramiento de los personajes, de la misma manera como las διακρίσεις constituirían “sus conflictos”. En efecto, Eduardo y Otilia, protagonistas de la novela, se encuentran y desencuentran sucesivamente bajo la égida implacable del conflicto social. Desde muy temprano en el desarrollo de la trama, Goethe deja claro que Eduardo y Otilia son σύμβολον uno del otro: así como, según el Aristófanes platónico, las mitades de hombre originales tenían caras que miraban en sentidos opuestos, los héroes de *Las afinidades electivas* sufren de migraña, cada uno en una mitad opuesta.<sup>32</sup> Eduardo representa el *symbolon* derecho, Otilia, el izquierdo. También lo prueba la actitud de Eduardo al leer: le exaspera que Carlota, su esposa, mire a sus espaldas el libro durante la lectura, porque, en tales casos, siente que “fuera desgarrado en dos partes” (p. 269).<sup>33</sup> En cambio, tratándose de su amada Otilia, trata de colocarse de tal manera que a ella le sea la lectura más cómoda; hace, al leer, más pausas de las necesarias sólo para estar seguro de no adelantarsele —es decir, para ser uno con ella, y la tiene sentada a su derecha (p. 296), como complemento, por así decirlo, de su dolor de cabeza. Algo similar sucede con la forma en que interpretan juntos la música: mientras que Carlota, conociendo las piezas correctamente intenta seguir las inconsecuencias rítmicas de su diletante marido, Otilia parece “haber aprendido las obras con el único sentido de ser acompañada por él” (p. 297), de tal manera que se tiene la impresión, cuando tocan, de “una especie de unidad viva” (p. 297). La expresión goetheana para ello es *eine Art von lebendigem Ganzen*, misma que nos recuerda inmediatamente la traducción de Friedrich Schleiermacher (*vid.* nota 37), del célebre pasaje de *Simposio* 192e en el que Aristófanes da la definición de

<sup>32</sup> Cf. HA VI, 264, 279-281.

<sup>33</sup> La paginación corresponde al tomo VI de HA. Que la relación de Eduardo con su esposa Carlota es la antítesis de la *unicidad* que encuentra en Otilia, lo vio ya Friedrich Schlegel en su crítica de la novela, aparecida en 1811 (*Über Liebe und Ehe in Beziehung auf Goethes "Wahlverwandtschaften"*): “El ingenioso artista [*sc.* Goethe] nos presenta al *matrimonio* como fundado en la atracción de lo desigual, mientras al *amor*, como fundamentado en la atracción de lo igual”. Cf. RITZENHOFF: *Johann Wolfgang...*, p. 155.

amor: *dies Verlangen eben und Trachten nach dem Ganzen heißt Liebe* (“amor se llama la aspiración y anhelo por la unidad”). Eduardo comprueba que forma una unidad indivisible con Otilia al constatar que la letra de ella es idéntica a la suya: “¡Me amas, Otilia, me amas!” (p. 324), exclama, mientras el narrador comenta que al hacerlo: “se abarcan uno al otro en un abrazo” —es decir, en las palabras del Aristófanes platónico, *στρογγύλον νῶτον και πλευρῶς κύκλω [ἔχοντες]*.<sup>34</sup>

Ya desde la conversación inicial entre el capitán, Eduardo y Carlota acerca de las reacciones químicas<sup>35</sup> que el siglo XVIII *exiens* denominó “afinidades electivas”, se alude, como en el discurso de Aristófanes, a la unidad primaria de todos los elementos de la naturaleza. En lo que podríamos denominar un verdadero diálogo platónico, el capitán explica que todos los seres tienden hacia sí mismos, tendencia que puede ejemplificarse perfectamente en el caso del agua, el aceite y el mercurio, elementos que forman indefectiblemente unidades con sus semejantes y que sólo pueden ser mezclados entre sí o separados de sí mismos mediante la violencia. Por otra parte, el capitán insiste también en la forma esférica de estos elementos: la gota de agua o de mercurio, el plomo derretido, tienden todos, como los humanos primigenios del Aristófanes platónico, a la esfericidad. A la esfericidad del abrazo, a la esfericidad de la identificación total. Nada más fácil, pues, que identificar los elementos naturales y sus reacciones, con los procesos sociales (interpretando el amor primordialmente como proceso social<sup>36</sup>) para luego “superar” (*aufheben* diría Hegel) ambos, sociedad y *natura*, en el ámbito del mito. Platón proporciona, así, la base intemporal —mítica o dialógica— para entender el problema de la *atracción* y la *distracción* (la *σύγκρισις* y la *διάκρισις*) que Goethe parece

<sup>34</sup> *Simposio* 189e: “teniendo sus costados en un círculo y formando una esfera con su espalda”.

<sup>35</sup> Para la relación íntima que quiso guardar Goethe entre literatura y “ciencia” (alquimia / química), en el caso de *Las afinidades electivas*, cf. Jeremy ADLER: “Eine fast magische Anziehungskraft”. *Goethes ‘Wahlverwandschaften’ und die Chemie seiner Zeit*, Múnich: Beck 1987.

<sup>36</sup> A este respecto, cf. Werner SCHWAN: *Goethes ‘Wahlverwandschaften’. Das nicht erreichte Soziale*, Múnich: Wilhelm Fink 1983.

resumir en la expresión *Verwandschaft*,<sup>37</sup> que da nombre a la novela: *Die Wahlverwandschaften*, e informa toda su obra de manera sistemática. Platón parte del mito para explicar un fenómeno social: el amor; Goethe llega al mito tras hacer la crítica social del amor.<sup>38</sup>

### III

El principio de la sístole y la diástole reaparece una vez más, casi diez años después de la publicación de *Las afinidades electivas* en un singular poema perteneciente a la última colección de poesía lírica que nos legó el de Weimar: el *Diván de Oriente y Occidente*, cuya primera versión data de 1819. El poema, “Gingo biloba”, es un poco anterior y fue compuesto entre el 15 y el 27 de septiembre de 1815. Goethe frecuentaba por ese tiempo, en Heidelberg, al mitólogo y profesor de filología clásica Friedrich Creuzer, quien proponía que la mitología, como el lenguaje, es susceptible siempre de una doble interpretación: la “común”, basada en el mero entendimiento de las palabras y la “profunda”, revelada al sabio en una especie de iniciación.<sup>39</sup> Goethe interpretó esta duplicidad de sentidos en el mito y en el lenguaje como una manifestación más de la *synkrisis* y la *diakrisis* propuestas por Platón y, siguiendo su propia idea del paralelismo entre lo mítico y lo morfológico para interpretar la realidad, encontró en la hoja “doble y una” del árbol japonés *gink-go*

---

<sup>37</sup> La expresión *Verwandschaft* parece tomarla Goethe de la traducción alemana de *Simposio* 193 d, publicada por Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834). Las palabras griegas que el teólogo traduce por *verwandt* son τὸ συγγενές y τὸ οἰκεῖον; el conde de Stolberg, vituperado por Goethe, traduce, en cambio —y, desde mi punto de vista, mucho mejor— *gleichartig* y *eigen*, respectivamente.

<sup>38</sup> Recordemos, por ejemplo, que la imposibilidad social de la σύγκρισις amorosa entre Otilia y Eduardo se resuelve en la *santificación* (léase “mitificación”) de Otilia.

<sup>39</sup> Para el papel de Creuzer en la conformación de lo hoy llamamos de manera un tanto frívola “mitología griega”, véase Fritz GRAF: *Griechische Mythologie*, Múnich / Zürich: Artemis 1985 (Einführungen 16), pp. 26s.

*biloba*,<sup>40</sup> en presencia del propio Creuzer en los jardines del castillo de Heidelberg, *la mismísima forma física del principio platónico*:

Las hojas de este árbol tienen la particularidad de que, cuando son jóvenes, la incisión en el abanico de la hoja apenas si se pronuncia. Pero la incisión va aumentando en las ramas más viejas, de tal manera que finalmente parece convertirse en dos hojas.<sup>41</sup>

La hoja doble y una, del *gink-go biloba*, está compuesta, platónicamente hablando, de dos σύμβολα que parecen encontrarse y separarse a la vez. Es, entonces, *símbolo* —y materialización— de la duplicidad y la unidad —de la σύγκρισις y la διάκρισις—, del *eros*, del canto, del mundo, en fin, que es uno y doble: Oriente y Occidente.

Reza el poema<sup>42</sup>:

### Gingo Biloba

La hoja de aqueste árbol  
confiado desde Oriente  
a mi jardín,  
da a gustar materia arcana  
como es propio del sapiente.

<sup>40</sup> *Gink-go biloba* es el nombre correcto en la nomenclatura de Lineo; Goethe escribe, sin embargo, *gingo biloba*. Este árbol fue introducido en Europa en 1754 y, en México, en el siglo XIX, por Dn. Miguel Ángel de Quevedo.

<sup>41</sup> Borrador de una carta de Goethe (no enviada) al Gran Duque de Sajonia-Weimar-Eisenach, Carlos Augusto, del 10 de marzo de 1820 (WA IV 32, 188s.)

<sup>42</sup> La traducción de Cansinos (única que conozco al español) ofrece la siguiente paráfrasis: *Las hojas de este árbol, que del Oriente / a mi jardín venido, lo adorna ahora, / un arcano sentido tienen, que al sabio / de reflexión le brindan materia obvia. // ¿Será este árbol extraño algún ser vivo / que un día en dos mitades se dividiera? / ¿O dos seres que tanto se comprendieron, / que fundirse en un solo ser dicidieran? // La clave de ese enigma tan inquietante / yo dentro de mi mismo creo haberla hallado: / ¿no adivinas tú mismo, por mis canciones, / que soy sencillo y doble como ese árbol?* Cf. CANSINOS (trad): *Johann Wolfgang...*, tomo I, p. 1712.

¿Es un solo ser viviente  
que en sí mismo se divide?  
¿O son dos que se han hallado  
y ya no pueden ser más que uno?

Para responder tales enigmas,  
creo, encontré el sentido justo:  
¿No sientes en mis cantos  
que soy doble y que soy uno?

**\*Literatura goetheana citada por siglas:**

WA [= Weimarer Ausgabe]

Gustav VON LÆPER / Erich SCHMIDT / Bernhard SUPHAN *et al.* (edd.), *Johann Wolfgang Goethe. Werke* [Weimarer, también llamada *Sophien-Ausgabe*], Weimar: Hermann Böhlaus 1887-1919 [reeditada en ciento cuarenta y cinco tomos por el Deutscher Taschenbuch-Verlag, Múnich 1987].

(Citada por sección, en romanos; tomo y número de página, en arábigos)

HA [= Hamburger Ausgabe]

Erich TRUNZ (ed.), *Johann Wolfgang von Goethe. Werke Kommentare und Register* [edición, en catorce tomos, llamada "de Hamburgo"], Múnich: Beck<sup>11</sup>1982.

(Citada por tomo, en romanos, y número de página, en arábigos)

HAB [= Hamburger Ausgabe: Briefe]

Karl Robert MANDELKOW (ed.), *Gaethes Briefe und Briefe an Goethe* [antología del epistolario en seis tomos], Múnich: Beck 1976.

(Citada por tomo, en romanos, y número de carta)

GH [= Goethe-Handbuch]

Julius ZEITLER: *Goethe-Handbuch*, Stuttgart: Metzler 1916 [en tres tomos].

(Citado *sub voce*)

*\*Para las obras de Platón:*

Gunther EIGLER / Heinz HOFMANN (edd.), *Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch* [con la edición griega de *Les belles Lettres* y la traducción alemana de Friedrich Schleiermacher], Darmstadt: WBG 1977 [21990].

(Citado conforme a la paginación tradicional de H. Étienne)



Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.