

Introducción

¿Qué es la totalidad? Para responder a esta pregunta sirve de ayuda presentar un escenario específico. Imaginemos que alguien que aún no la reconoce pregunta: «¿Qué es la redondez?». Podemos intentar responder proporcionando varios ejemplos, como «la luna es redonda», «el plato es redondo», «la moneda es redonda», etcétera. Por supuesto, «lo redondo» no es ninguna de esas cosas, pero podemos esperar que al aportar unos cuantos ejemplos de este tipo suscitemos el reconocimiento de la redondez. Esto ocurre cuando la percepción de los ejemplos específicos se reorganiza, de forma que se convierten en algo semejante a espejos en los que se ve reflejada la redondez. A pesar de lo que podría pensar mucha gente, este proceso no implica una generalización empírica (es decir, una abstracción de lo común a partir de una serie de casos). Creer que los conceptos se derivan directamente de las experiencias sensoriales es como creer que los magos sacan realmente conejos de chisteras vacías. Al igual que el mago ha escondido dentro el conejo por anticipado, el intento de deducir el concepto

mediante la abstracción al modo empirista presupone la existencia del mismo concepto que se pretende crear.

En este ensayo, intento seguir el mismo procedimiento con el objeto de comprender la totalidad. Presentaré una serie de ejemplos de totalidad con el fin de aprender más sobre la totalidad en sí misma contemplando su reflejo en esos casos particulares. Distinguiré la totalidad auténtica de sus formas falsas en términos de la relación entre el todo y las partes. Por último, razonaré que el enfoque de la ciencia desarrollado por el poeta y estudioso de la naturaleza Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) ejemplifica el principio de la totalidad auténtica. La forma goethiana de conocer ve las partes a la luz del todo, adoptando un enfoque de la ciencia que reside en la naturaleza.

Dos ejemplos de totalidad: hologramas y el universo de la luz y la materia

La aparición del láser ha hecho posible el desarrollo práctico de un tipo de fotografía radicalmente diferente. *Holograma* es el nombre que recibe el tipo especial de placa fotográfica producida por el rayo de luz extremadamente coherente de un láser; es decir, una luz que se mantiene unida y no se dispersa, de modo similar a una nota pura en comparación con el ruido. Mientras que una placa fotográfica corriente registra y reproduce una imagen en dos dimensiones de un objeto iluminado, el holograma no registra una imagen del objeto fotografiado sino que produce una reconstrucción óptica del objeto original. Cuando la placa holográfica se ilumina con la luz coherente del láser con la que se creó, el efecto óptico es exactamente el mismo que si se estuviera observando el objeto original. Lo

que se ve es, a todos los efectos ópticos, el propio objeto en su forma tridimensional completa, en una posición aparentemente desplazada cuando se observa desde perspectivas diferentes (efecto paralaje), tal como ocurriría con el objeto original.

Un holograma tiene varias propiedades notables además de las relacionadas con la naturaleza tridimensional de la reconstrucción óptica que permite realizar. La propiedad en concreto que se relaciona directamente con la comprensión de la totalidad es la omnipresencia del objeto óptico completo en la placa.¹ Si la placa holográfica se rompe en varios fragmentos y se ilumina uno de ellos, resulta que se produce la misma reconstrucción óptica tridimensional del objeto original. No falta nada; la única diferencia es que la reconstrucción está peor definida. El objeto original íntegro se puede reconstruir ópticamente a partir de un fragmento cualquiera del holograma original, pero conforme los fragmentos se hacen más y más pequeños, la resolución se deteriora, hasta que tal reconstrucción se vuelve tan borrosa y mal definida que es imposible reconocerla. Esta propiedad del holograma contrasta de forma sorprendente con la grabación de imágenes en una placa fotográfica corriente. Si este tipo de placa se rompe y se ilumina un fragmento, la imagen reproducida será lo grabado en ese fragmento concreto y nada más. En la fotografía ortodoxa, la imagen se fragmenta con la placa; en la holografía, la imagen se mantiene indivisa cuando la placa se fragmenta.

Lo que se puede ver enseguida sobre la totalidad a partir de este ejemplo del holograma es la forma en que el todo está presente en las partes. La imagen entera se halla presente por completo en cada parte de la placa, de modo que en este caso no sería cierto afirmar que el todo es la suma de las partes. Pronto se analizará en detalle este punto, pero la

ventaja de empezar con el holograma estriba en que es un ejemplo concreto e inmediato de totalidad.

Un segundo ejemplo de totalidad involucra la experiencia común de mirar el cielo nocturno y contemplar el inmenso número de estrellas. Este mundo nocturno lo vemos gracias a la luz que «transporta» a las estrellas hasta nosotros, lo que significa que esa vasta extensión de cielo debe de estar presente en su totalidad en la luz que pasa por el pequeño orificio de la pupila y penetra en el ojo. Además, otros observadores en diferentes lugares pueden ver la misma extensión de cielo nocturno. De este modo podemos decir que las estrellas que se ven en el cielo están todas presentes en la luz que llega a cualquier ojo. La totalidad está contenida en cada región minúscula del espacio, y cuando usamos instrumentos ópticos como los telescopios, simplemente estamos reclamando una cantidad mayor de esa luz.² Si incitamos a la imaginación a descubrir cómo sería ser la luz, llegamos a una condición en la cual aquí es todas partes y todas partes son aquí. El cielo nocturno es un «espacio» que es una totalidad, replegada en un número infinito de puntos pero que a la vez incluye todo en sí misma.

La materia también se comporta de una forma inesperadamente holística tanto a nivel macroscópico como a nivel microscópico. Tenemos tendencia a pensar en el universo de la materia a gran escala como algo compuesto por masas independientes y separadas que interactúan a través de la fuerza de la gravedad. La perspectiva que surge de la física moderna es muy diferente de este concepto tradicional. En la actualidad se cree que la masa no es una propiedad intrínseca de un cuerpo, sino que de hecho es un reflejo en ese cuerpo de la totalidad del resto del universo. Einstein, siguiendo a Ernst Mach, imaginó que una simple partícula de materia no tendría masa si no fuera por el resto de la materia del uni-

verso.³ En vez de intentar comprender el universo extrapolando desde el entorno local, aquí y ahora, hasta el universo en su conjunto, podría ser útil invertir la relación y comprender el entorno local como resultado del resto del universo.⁴

De forma similar, a nivel microscópico tendemos a considerar el mundo como si estuviera construido a partir de partículas subatómicas separadas e independientes que interactúan a través de campos de fuerza. Pero la perspectiva que surge de la física actual es muy diferente. Los físicos de partículas, como así se denominan, han descubierto que las partículas subatómicas no se pueden considerar construidas a partir de bloques simples y definitivos, separados unos de otros y ajenos entre sí. Cada vez está más claro que ese análisis al estilo tradicional es inadecuado a nivel microscópico. Así, en la filosofía del «modelo *bootstrap*» de Geoffrey Chew, las propiedades de cualquier partícula están determinadas por todas las demás partículas, de manera que cada una es un reflejo de todo el resto. Esta estructura en la que una partícula contiene a todas las demás y a la vez está contenida en cada una de las otras se expresa resumidamente en la frase: «Cada partícula se compone de todas las demás partículas».⁵

Del mismo modo que a gran escala no existen masas separadas independientes, tampoco existen partículas elementales independientes a pequeña escala. En los dos niveles, el todo está reflejado en las partes, que a su vez contribuyen al todo. El todo, por tanto, no puede ser simplemente la suma de las partes (es decir, la totalidad), porque no existen partes que sean independientes del todo. Por el mismo motivo, no podemos percibir el todo «dando un paso atrás para tener una perspectiva». Al contrario: dado que el todo está reflejado de algún modo en las partes, se lo encontrará profundizando en las partes en vez de alejándose de ellas.

El círculo hermenéutico

Hay un tercer ejemplo de totalidad externamente algo distinto de los dos anteriores. Tiene que ver con lo que ocurre cuando leemos un texto escrito. Para que la lectura sea significativa, no puede limitarse a repetir verbalmente las palabras en la secuencia en que van apareciendo en la página. Una lectura con éxito no sólo es cuestión de decir las palabras. Es un acto de interpretación, pero no interpretación en el sentido subjetivo. **La interpretación auténtica es activamente receptiva, no asertiva en el sentido de dominar lo que se lee. La interpretación auténtica no encaja el texto por la fuerza en el molde de la personalidad del lector o en las exigencias de sus conocimientos previos.** Transmite el significado del texto («transmite» en el sentido de «pasa a través» o «intermedia»). Por eso en ocasiones los lectores pueden transmitir a otros una parte mayor del significado del texto que la que han entendido ellos mismos.

La **interpretación verdadera**, y por tanto la lectura con éxito, **comunica un significado real**, pero la pregunta se convierte en: ¿cuál es o dónde está este significado? A menudo decimos «ya veo» cuando deseamos indicar que hemos comprendido algo. Pero si intentamos mirar lo que imaginamos que está en nuestra comprensión, descubrimos que tenemos las manos vacías. No es necesario hacer muchos experimentos para darnos cuenta de que el significado no es algo que se pueda sujetar como un objeto.

El significado de un texto debe tener algo que ver con el texto en su totalidad. A lo que llegamos aquí es a la distinción fundamental entre el todo y la totalidad. El significado es el texto en su conjunto, pero este todo no es lo mismo que la totalidad del texto. Que existe una diferencia entre el todo y la totalidad lo demuestra claramente el he-

cho evidente de que **no necesitamos la totalidad del texto para comprender lo que significa.** No tenemos la totalidad del texto cuando lo leemos, sólo un fragmento detrás de otro. Pero no debemos almacenar lo que leemos hasta que está todo reunido, para después ver de repente el significado completo, de inmediato y en un único instante. Al contrario: el significado del texto se va percibiendo y revelando en una inmanencia progresiva a través de su lectura.

Podemos empezar a ver la notable similitud entre la estructura de significado de un texto y la forma óptica de un holograma. La totalidad del texto es comparable al patrón de marcas en la placa holográfica. Pero el significado del texto debe compararse a la imagen completa que se reconstruye desde la placa. Es en este sentido en el que el significado del texto es el todo. **El todo no es la totalidad, pero emerge de la forma más completa a través de ésta.** Así pues, podemos afirmar que el significado es holográfico. El todo está presente a través del texto completo, de manera que **se encuentra en cualquier parte del texto.** Es la presencia del todo en cualquier parte del texto lo que constituye el significado de esa parte del texto. De hecho, **a veces descubrimos que la comprensión de un fragmento individual es lo que nos ilumina de repente el significado total del texto.**

A lo que llegamos aquí es a la idea del círculo hermenéutico, que fue identificado por vez primera por Friedrich Ast en el siglo XVIII y desarrollado posteriormente por Schleiermacher en su programa de hermenéutica general como el arte de la comprensión.⁶ Al nivel del discurso, este círculo afirma que **para leer a un autor debemos comprenderlo primero, pero que debemos leerlo primero para comprenderlo.** Parece que debemos comprender el significado total del texto «por adelantado» para leer las partes que son el camino hacia el significado del texto en su conjunto. Está

claro que esto es una contradicción a la lógica y a la forma de razonamiento en la que se basa. Y sin embargo es la experiencia por la que pasamos para comprender el significado del texto, al igual que es la experiencia por la que pasamos cuando escribimos un texto. La misma paradoja lógica se puede encontrar al nivel de la frase aislada. El significado de la frase tiene la unidad de un todo. Leemos el significado de la frase a través del significado de las palabras, pero el significado de las palabras de la frase lo determina el significado de la frase en su conjunto.

La relación recíproca entre parte y todo que se revela aquí muestra con claridad que el acto de comprender no es un acto de razonamiento lógico, porque un acto así depende de la elección entre el «o» inclusivo y el «o» exclusivo. La paradoja nace de la asunción tácita de la linealidad (implícita en el razonamiento lógico), que da por supuesto que debemos ir ya sea de la parte al todo o del todo a la parte. La lógica es analítica, mientras que el significado es evidentemente holístico, y por tanto la comprensión no puede reducirse a la lógica. Comprendemos el significado en el momento de coalescencia en el que el todo se refleja en las partes de modo que estas partes, unidas, revelan el todo. Que el significado se encuentre en este «círculo» de relación recíproca entre el todo y las partes es el motivo de que lo denominemos «el círculo hermenéutico».

El todo y las partes

El holograma nos ayuda a ver que la esencia del todo es que es un todo. Si hubiéramos comenzado el análisis del todo con la afirmación de que el todo es todo, habría parecido vacua o trivialmente pedante. Pero el ejemplo óptico

domino a unificar el mundo
trayendo un poco de él
a la persona

del holograma nos permite ver que, lejos de ser una tautología trivial, esta afirmación expresa la primacía del todo. Da igual cómo rompamos la placa holográfica, la imagen sigue sin dividirse. Sigue siendo un todo aunque se convierta en muchos.

Esta irreductibilidad esencial del todo es tan fuerte que se antoja inconcebible que exista alguna manera de que el todo pueda tener partes. Es un punto de vista muy opuesto al usual sobre la relación entre partes y todo, punto de vista que, en efecto, niega la primacía del todo. Estamos acostumbrados a ir de las partes al todo en una especie de forma acumulativa. Pensamos en desarrollar el todo, incluso en construir el todo, sobre la base práctica de ir uniendo partes ocupándonos de que encajen. En este sistema de trabajo convencional vemos el todo como algo que se desarrolla a partir de la «interacción de las partes». Esta perspectiva coloca al todo en un lugar secundario respecto a las partes e implica una secuencia lineal: primero, las partes; luego, el todo. La implicación es que el todo llega después que sus partes. "Partes" Superficie, algas y suelo

Al afrontar la primacía del todo, como se ve en el holograma, podríamos desear invertir la dirección de esta forma de considerar el todo. Es lo que haríamos si pensáramos en las partes como cosas determinadas por el todo, definidas por éste y, por tanto, supeditadas a éste. Pero este enfoque tampoco es la auténtica primacía del todo. Lo sitúa en la posición de un falso trascendente que aparece antes que las partes, y de este modo no dejaría lugar para ellas. Este enfoque considera en efecto el todo como si fuera una parte, pero una «superparte» que controla y domina a las otras partes inferiores. No es el todo auténtico, y las partes tampoco pueden ser partes auténticas cuando están dominadas por este todo falso. Por el contrario, sólo existe una

colateralidad de partes advenedizas y un todo falsificado. Esto es un falso dualismo.

Considerando que el todo es todo, no es ni anterior ni posterior. Afirmar que el todo no es posterior a las partes no significa decir que no podamos unir partes diferentes. Por supuesto que es posible: consideremos el acto de escribir, por ejemplo. Pero el hecho de que a menudo unamos partes no significa que al unirlas creamos el todo. De forma similar, decir que el todo no es anterior a las partes no niega la primacía de éste. Pero, al mismo tiempo, afirmar la primacía del todo no es sostener que sea dominante en el sentido de tener una superioridad externa sobre las partes.

Si analizamos el acto de escribir podemos ver la limitación de estas dos aproximaciones extremas al todo. Unimos palabras escribiendo marcas en un papel mediante el movimiento de la pluma, intentando expresar algo. Lo que se expresa no es la suma resultante de las marcas, ni las palabras que éstas indican. Lo que se expresa no lo producen automáticamente las palabras al irse añadiendo unas a otras según aparecen. Pero, del mismo modo, lo expresado no queda fijado y terminado ante nosotros antes de que lo hayamos escrito. No nos limitamos simplemente a copiar algo que ya está expresado. Todos hemos pasado por la experiencia de tener la sensación de que comprendemos algo y, de repente, descubrir que se nos ha escapado al intentar expresarlo. Parecemos comprenderlo antes de expresarlo, pero en el momento de la expresión nos quedamos en blanco. Lo que aparece no es algo ya preparado al margen de su expresión. Pero lo expresado tampoco es algo que emerja de un vacío.

El arte de expresar se sustenta en encontrar las «partes adecuadas». El éxito o el fracaso de expresar, y por tanto de escribir, depende de la capacidad de reconocer qué es

una parte y qué no lo es. Pero una parte sólo es tal en tanto en cuanto permite que salga a relucir el todo, es decir, que emerja el significado. Una parte es sólo una parte de acuerdo con la emergencia del todo al que sirve; de otro modo no es más que ruido. Al mismo tiempo, el todo no es lo que domina, pues no puede emerger sin las partes. Esta emergencia no está libre de peligro, pues el todo depende de que las partes sean capaces de aparecer, y las partes dependen de que la aparición del todo sea significativa y no superficial. El reconocimiento de una parte sólo es posible a través del «surgimiento de la presencia» del todo. Este hecho es especialmente evidente en la escritura y la lectura auténticas, donde algo llega a expresarse o llega a comprenderse.

No podemos separar partes y todo en posiciones dislocadas, pues no son dos cosas como en la aritmética corriente. La aritmética del todo no es numérica.⁷ No tenemos por un lado partes y por otro todo, aunque la categoría numérica del lenguaje corriente siempre haga que parezca así.⁸ Si separamos partes y todo en dos, parece que tengamos la opción de movernos en una sola dirección, ya sea de las partes al todo o del todo a las partes. Si partimos de esta posición, al menos debemos insistir en movernos en las dos direcciones a la vez, de modo que nunca tengamos un todo resultante de una suma ni un todo trascendental que sea autoridad dominante, sino el todo emergente que aparece en sus partes. El carácter de esta emergencia es la «explicación de la complicación», de modo que las partes son el lugar del todo donde éste se materializa.⁹ El todo se imparte a sí mismo; se alcanza a través de las partes a las que realiza.

Quizá podamos hacer algo más para mostrar la relación entre el todo y las partes si consideramos de nuevo el holograma. Si rompemos en fragmentos la placa holográfica, no

rompemos el todo. Éste sigue presente en cada fragmento, pero su presencia disminuye según continúa la fragmentación. Si empezamos desde el otro extremo, a partir de muchos fragmentos, podemos unirlos para construir la totalidad. Al actuar así emerge el todo; aparecerá más completo según nos vayamos acercando a la totalidad. Pero no estaremos construyéndolo; el todo ya está presente en los fragmentos, y adquiere su presencia completa en la totalidad. La ordenación superficial de las partes fragmentadas puede ser una serie lineal: ésta al lado de aquélla, y así sucesivamente. Pero la ordenación de las partes con respecto al todo emergente, la ordenación esencial, no es lineal sino anidada. Así pues, el todo emerge simultáneamente con la acumulación de las partes no porque sea la suma de éstas, sino porque es inmanente a éstas.

Este proceso nos dice algo fundamental sobre el todo de una forma que muestra la importancia de las partes. Si el todo está presente dentro de las partes, entonces una parte es un lugar para la «presenciación» del todo.¹⁰ Si una parte es un lugar en el que el todo puede estar presente, no puede ser «cualquier cosa». En realidad, una parte debe ser especial y no accidental para permitir que el todo adquiera presencia. Este carácter especial de la parte es singularmente importante porque nos muestra el camino hacia el todo. Indica claramente que el camino hacia el todo está dentro de las partes y pasa por éstas. El todo no se puede hallar en ningún sitio salvo en medio de las partes. No se puede encontrar dando un paso atrás para tomar perspectiva, pues no está por encima y fuera de las partes como si se tratara de una entidad superior y envolvente. El todo se encuentra entrando directamente en las partes. Así es como entramos en la imbricación del todo, y así es como alcanzamos el todo según pasamos a través de las partes.

Este movimiento dual, entrar en el todo a través de las partes, se demuestra claramente en la experiencia de hablar y leer, escuchar y escribir. Podemos ver que en cada caso existe un movimiento dual: nos movemos a través de las partes para entrar en el todo que adquiere presencia dentro de las partes. Cuando alcanzamos la comprensión, ambos movimientos se realizan al unísono. Cuando no comprendemos, nos limitamos a pasar a lo largo de las partes. Consideremos por ejemplo la interpretación de un texto difícil, pongamos por caso la *Crítica de la razón pura* de Kant. En un primer encuentro simplemente pasamos a lo largo de las partes, leyendo las frases sin entenderlas. Para llegar a comprender el texto debemos entrar en él, algo que hacemos en primer lugar experimentando el significado de las frases. A través de las propias frases entramos en el texto como medio de significado, situándonos a nosotros mismos en el texto de una forma que nos vuelve receptivos a dicho significado. No nos apartamos para tener una perspectiva general de todas las frases con la esperanza de que esto nos proporcione el significado del texto. No referimos este texto a otro texto externo que sea el que nos proporcione el significado. No existe un texto superior que se considere una autoridad en la interpretación, porque no existe otra forma de acceder al significado del libro de Kant que no sea a través de su propio texto. Ni siquiera para Kant hubo un puro «significado en sí mismo», presente como un objeto en su consciencia y que a continuación representara usando el lenguaje. El texto original es ya una interpretación, y cada texto escrito sobre el libro de Kant es una expresión del significado para el cual ese texto se escribió con el fin de hacerlo evidente. El enfoque hermenéutico debe reconocer, como dijo Heidegger, que «lo que es esencial en todo el discurso filosófico no se encuentra en las proposiciones especí-

ficas de las que se compone, sino en lo que se hace evidente a través de dichas proposiciones, aunque no se declare de esa forma.¹¹ La interpretación auténtica reconoce la forma en que el todo, que es el significado del texto, cobra presencia en las partes, que son las frases.

Encontrar el todo: la ausencia activa

De cuanto encontramos en el mundo se puede decir que es una cosa u otra, o esto o aquello, o antes o después, etcétera. Dondequiera que miremos existen cosas diferentes que se distinguen unas de otras: este libro aquí, esa pluma allá, la mesa de debajo, y así sucesivamente. Cada cosa es externa a las otras y todas están separadas entre sí. Pero al reconocer las cosas de esta manera, nosotros también nos separamos y nos colocamos en el exterior de lo que vemos. Nos descubrimos lado a lado con las cosas que reconocemos, junto a ellas y separados de ellas. Se trata de la conocida consciencia del espectador. En el momento en que reconocemos una cosa, nos situamos en el exterior de esa cosa; y en el momento en que nos situamos en el exterior de la cosa, nos convertimos en un «yo» que conoce esa cosa, pues no puede haber un «exterior» sin la distinción de que algo está fuera de otro algo. De este modo, el «yo» de «yo conozco» surge al conocer algo, en el instante en que se reconoce la cosa conocida. En virtud de su origen, el «yo» que conoce es exterior a lo que conoce.

No podemos conocer el todo de la misma forma en que conocemos las cosas porque no podemos reconocer el todo como una cosa. Si el todo estuviera disponible para ser reconocido de la misma forma en que reconocemos las cosas que nos rodean, entonces el todo podría contarse entre

esas cosas como una más. Podríamos señalar y decir: «Aquí está esto», y «ahí está eso», y «allí está el todo, más allá». Si tuviéramos ese poder de reconocimiento, podríamos conocer el todo de la misma forma en que conocemos las partes, pues el todo en sí podría simplemente numerarse entre sus partes. El todo podría ser exterior a sus partes de la misma forma en que cada parte es exterior a todas las demás. Pero el todo adquiere presencia dentro de sus partes, y no podríamos encontrar el todo de la misma forma en que encontramos las partes. No deberíamos pensar en el todo como si fuera un objeto.

Las cosas ocupan nuestra consciencia cotidiana. El todo es ajeno a esta consciencia porque no es una cosa entre otras cosas. Para la consciencia cotidiana, el todo es una no-cosa, y dado que la consciencia es una consciencia de algo, una no-cosa es «nada». El todo que es no-cosa se toma como mera nada, en cuyo caso se desvanece. Cuando ocurre esta pérdida, no nos queda sino un mundo de cosas y la tarea aparente de reunir las para construir un todo. Una tarea así pasa por alto el auténtico todo.

La otra alternativa es tomar el todo como una no-cosa pero no como nada. Constituye una alternativa difícil para la consciencia cotidiana, que no es capaz de distinguir entre los dos términos. A pesar de ello, tenemos a mano el ejemplo inmediato de la experiencia de leer. No consideramos que el significado de una frase sea una palabra. El significado de una frase es una no-palabra, pero evidentemente no es lo mismo que nada, pues en tal caso jamás podríamos leer. El todo se hace presente dentro de las partes, pero desde el punto de vista de la consciencia que capta las partes externas, el todo es una ausencia. Esta ausencia, sin embargo, no es lo mismo que nada. Al contrario, se trata de una ausencia activa, considerando que no intentamos ser

conscientes del todo, como si pudiéramos captarlo igual que una parte, sino que nos permitimos estar abiertos a que el todo nos afecte.

Un ejemplo especialmente gráfico del desarrollo de una sensibilidad al todo como ausencia activa se puede encontrar en la experiencia de escribir, en la cual, como vimos antes, el significado no está delante de nosotros como un objeto. Otro ejemplo de la ausencia activa lo proporciona la representación de una obra de teatro. Los actores no permanecen separados de su parte o papel como si fuera un objeto. Entran en su parte de tal forma que entran en la obra. Si la obra está bien construida, el todo de ésta adquiere presencia dentro de las partes, de modo que el actor encuentra la obra a través de su propia parte en ella. Pero los actores no encuentran la obra en cuanto objeto de conocimiento que puedan controlar como las líneas de diálogo aprendidas. Encuentran la obra en sus papeles como una ausencia activa que puede empezar a impulsarlos. Cuando esto ocurre, un actor comienza a ser actuado por la obra en vez de intentar representarla. El origen de la actuación se convierte en la obra en sí, en vez de en el «yo» subjetivo del actor. El actor o la actriz ya no se imponen en la obra como si ésta fuera un objeto que ha de ser dominado, sino que la escuchan y se permiten ser impulsados por ella. Por tanto, los actores entran en sus papeles de tal modo que la obra habla a través de ellos. Así es como, estando ocupada su consciencia por las líneas de diálogo que pronuncian, encuentran el todo que es la obra; no como un objeto, sino como una ausencia activa.

La psicología del desarrollo ofrece en la actualidad un apoyo considerable a la idea de que el todo es «nada» para nuestra consciencia cotidiana, y también a la idea de que podemos desarrollar una sensibilidad al todo como «ausencia activa». Los psicólogos han descubierto que existen

dos modos principales de organización en el ser humano: el modo activo y el modo receptivo.¹² En el estadio de la infancia temprana estamos en el modo receptivo, pero éste va siendo dominado gradualmente por el desarrollo del modo de organización activo que se forma en nosotros por nuestra interacción con el entorno físico. Mediante la manipulación de cuerpos físicos, especialmente objetos sólidos, desarrollamos la capacidad de concentrar la atención y percibir límites, es decir, de distinguir, analizar y dividir el mundo en objetos. La internalización de esta experiencia de manipulación de cuerpos físicos nos proporciona la lógica basada en objetos que Henri Bergson denomina «la lógica de los sólidos».¹³ Este proceso lo han descrito en detalle varios psicólogos, desde Helmholtz hasta Piaget. El resultado es un modo de consciencia analítico adaptado a nuestra experiencia con objetos sólidos. Este tipo de consciencia está institucionalizado por la estructura de nuestro lenguaje, que favorece el modo de organización activo. Como consecuencia, estamos bien preparados para percibir selectivamente sólo algunas de las posibles facetas de la experiencia.

El modo alternativo de organización, el modo receptivo, permite que los sucesos ocurran, como por ejemplo la obra de teatro antes mencionada. En vez de verbal, analítico, secuencial y lógico, este modo de consciencia es no verbal, holístico, no lineal e intuitivo. Hace énfasis en lo sensorial y lo perceptivo en lugar de en las categorías racionales del modo activo. Se basa en asimilar el entorno antes que en manipularlo.

Por razones de supervivencia biológica, el modo analítico se ha convertido en el modo dominante de la experiencia humana. Este modo de consciencia corresponde al mundo de los objetos, y dado que no somos directamente conscientes de nuestro propio modo de consciencia, es inevita-

ble que acabemos identificando este mundo como la única realidad. Este modo de consciencia es el responsable de que el todo sea «nada» para nuestra consciencia, y también de que cuando nos encontramos con el todo lo hagamos en la forma de una «ausencia activa». Si nos reeducásemos en el modo de consciencia receptivo, nuestro encuentro con la totalidad sería considerablemente distinto, y descubriríamos muchas cosas nuevas sobre nuestro mundo.

La totalidad en la ciencia

Existen muchos ejemplos hermenéuticos de la ausencia activa (hablar, leer, jugar, etcétera) que se asemejan al del actor que representa un papel en una obra. Cada uno de estos casos puede demostrar la inversión que se produce al pasar de la consciencia de un objeto al encuentro con el todo. Este paso de captar algo a ser receptivo, de la consciencia de un objeto a dejar que una ausencia sea activa, es una inversión que ocurre como consecuencia práctica de elegir el camino que acepta el todo como una no-cosa en vez de como mera nada.

A esta inversión se debe que el todo auténtico sea invisible al enfoque científico tal como se concibe actualmente. El paradigma del método científico moderno es el «juez designado que obliga a los testigos a responder preguntas que él mismo ha formulado» de Kant.¹⁴ *La ciencia se considera a sí misma objetiva, pero en esencia es subjetiva porque el testigo está obligado a responder preguntas que ha formulado el propio científico.* Los científicos nunca se dan cuenta de esta circularidad porque creen que están oyendo la voz de la «naturaleza», sin reparar en que se trata del eco transpuesto de su propia voz. La ciencia positivista moderna sólo se puede aproximar al todo como si fuera una cosa entre otras.

De este modo, el científico intenta captar el todo en cuanto objeto para interrogarlo. Así resulta que la ciencia actual, en virtud del método que la caracteriza, acaba manejando un mundo fragmentado de cosas que a continuación debe intentar ensamblar.

La introducción de un método cuantitativo y matemático en la ciencia llevó a la distinción entre cualidades primarias y secundarias.¹⁵ *Las denominadas cualidades primarias (como número, magnitud, posición y otras por el estilo) se pueden expresar de forma matemática. Las cualidades secundarias (como el color, el gusto y el sonido) no pueden expresarse matemáticamente de manera directa.* Esta distinción se ha convertido en la base de un dualismo en el que sólo se consideran reales las cualidades primarias. Cualquier cualidad secundaria se supone que es el resultado del efecto en los sentidos de las cualidades primarias, de modo que son una mera experiencia subjetiva y no forman parte en sí mismas de la naturaleza «objetiva».

El resultado de este enfoque dualista es que los rasgos de la naturaleza que encontramos en nuestra experiencia más inmediata se consideran irreales, simples ilusiones de los sentidos. En contraste, lo real no es evidente para los sentidos y debe alcanzarse a través del empleo del razonamiento intelectual. Así, se imagina que un grupo de cualidades está oculto tras el otro grupo, oculto por las apariencias, de modo que una cualidad secundaria se comprende cuando se ve la forma en que podría haber surgido de las cualidades primarias. La realidad de la naturaleza no es idéntica a las apariencias que nos proporcionan los sentidos, y un objetivo principal de la ciencia positivista es sustituir el fenómeno por un modelo matemático que permita incorporar sólo las cualidades primarias. Este resultado cuantitativo se considera entonces más real que el fenómeno observado.

por los sentidos, y la tarea de la ciencia se torna en una especie de «arqueología metafísica» que se esfuerza por revelar la realidad matemática subyacente.

La manera en que este enfoque funciona en la práctica se puede ilustrar con el tratamiento de Newton de los colores producidos por un prisma. Su método consistía en correlacionar todas las observaciones de cualidades secundarias con mediciones de cualidades primarias, a fin de eliminar las cualidades secundarias de la descripción científica del mundo. «Newton eliminó el color correlacionándolo con el «grado de refrangibilidad» (lo que actualmente denominamos «ángulo de refracción») de los diferentes colores cuando la luz del sol atraviesa un prisma. Así, la refracción se puede expresar numéricamente y se alcanza el objetivo final de sustituir la experiencia sensorial de los diferentes colores por una serie de números (más tarde, la longitud de onda de la luz sustituiría a la refrangibilidad). Por tanto, algo que puede ser medido sustituye al fenómeno del color, y de este modo el color como «color» quedó eliminado de la descripción científica del mundo.

El enfoque goethiano de la ciencia

El enfoque de Newton en el estudio de la luz y el color ilustra hasta qué grado extraordinario se sitúa la ciencia moderna en el exterior de los fenómenos: el ideal del conocimiento se alcanza cuando el científico se aparta lo máximo posible de la experiencia.¹⁷ Incluso una persona ciega a los colores puede entender de esta manera la física del color. No es de sorprender que el éxito del desarrollo de la física haya llevado a una alienación creciente del universo de la física respecto del mundo de nuestra experiencia cotidiana.¹⁸

El enfoque goethiano del color era muy diferente al enfoque analítico de Newton. Goethe intentó desarrollar una física del color basada en la experiencia cotidiana. Trabajó para alcanzar una totalidad auténtica instalándose en el fenómeno en vez de sustituirlo por una representación matemática.

La objeción de Goethe al procedimiento de Newton era que éste, tomando como base un fenómeno complicado, había intentado explicar lo que era simple sirviéndose de algo más complejo.¹⁹ Para Goethe, este procedimiento estaba del revés. Newton había preparado un montaje en el que la luz pasaba por un agujero minúsculo en una contraventana y a continuación atravesaba un prisma de cristal colocado en la pared opuesta. El espectro de colores resultante era un fenómeno bien conocido en aquella época, pero la aportación de Newton fue explicarlo de otra manera. Creía que los colores ya estaban presentes en la luz del sol que pasaba por el agujero, y el efecto del prisma era que los separaba. Sería bastante incorrecto decir, como se afirma tan a menudo en los libros de física, que el experimento le mostró esto a Newton, o que le llevó a creerlo. En realidad fue la perspectiva de Newton lo que hizo que el experimento se interpretara de esa forma. El científico británico vio la idea (que la luz incolora es una mezcla de colores que el prisma separa) «reflejada» en el experimento, como si éste fuera un espejo de su pensamiento; no derivó la idea del resultado del experimento, como se suele creer.

A diferencia de Newton, Goethe se propuso encontrar el fenómeno del color más simple posible y lo utilizó como base para comprenderlo en situaciones más complejas. Creía que Newton se equivocaba al pensar que la luz incolora estaba compuesta por luces de colores porque la luz de color es más oscura que la incolora, y esto podría significar que varias luces oscuras se sumaban para crear una luz más brillante.

Goethe se fijó primero en los colores que se formaban al utilizar el prisma con luz en el entorno natural, en vez de en el entorno restringido y artificial que a su juicio Newton había seleccionado como base experimental. Goethe reconocía así que el fenómeno de los colores prismáticos dependía de una frontera entre las regiones luminosas y las oscuras. Lejos de considerar que los colores ya estuvieran *contenidos* de algún modo en la luz, para Goethe *cobraban existencia* a partir de una relación entre la luz y la oscuridad.

Según Goethe, el prisma era un factor que complicaba las cosas, de modo que para entender la forma en que surgen los colores buscó casos más simples, situaciones en las que no hubiera factores secundarios, sólo luz y oscuridad. Un caso así fue lo que Goethe denominó primero *das reine Phänomen* («el fenómeno puro») y más tarde *Urphänomen* («fenómeno originario o arquetípico»).²⁰ Descubrió el fenómeno originario del color en el fenómeno del color asociado a los medios semitransparentes. Cuando se observa la luz a través de un medio de este tipo, se oscurece primero a amarillo, luego a naranja y después a rojo conforme el medio se espesa. De forma alternativa, cuando se observa la oscuridad a través de un medio iluminado, primero se aclara a violeta y luego a azul. Este fenómeno es especialmente evidente en los colores atmosféricos, como los del sol y el cielo, y en la forma en que cambian según las condiciones atmosféricas. De este modo, fue en el entorno natural donde Goethe reconoció por primera vez el fenómeno originario del color como la iluminación de la oscuridad para proporcionar el violeta y el azul, y como el oscurecimiento de la luz para proporcionar en el amarillo y el rojo. Expresó poéticamente este proceso como «los actos y sufrimientos de la luz».²¹

Una vez que hubo descubierto este fenómeno originario, Goethe estuvo en posición de ver cómo los colores cam-

biaban de uno a otro según lo hacían las condiciones. Pudo ver cómo esos cambios estaban en la raíz de fenómenos más complejos como los colores prismáticos. Un resultado es que en los colores prismáticos se percibe la totalidad dinámica; una totalidad absolutamente ausente en la descripción de Newton. En otras palabras, la presentación de Goethe describe el origen del color, algo que la de Newton no hace. Los colores del espectro son sencillamente ininteligibles en la descripción de Newton, porque no existe una razón inherente por la que debieran existir el rojo, el azul o el verde, así como tampoco hay un motivo por el que debieran aparecer en el orden en que aparecen en el espectro. Sin embargo, con la descripción de Goethe es posible entender tanto la cualidad de los colores como la relación entre ellos, de modo que podemos percibir la totalidad del fenómeno sin ir más allá de lo experimentable. El método de Goethe consistía en extender su experiencia del fenómeno y profundizar en ella hasta alcanzar aquel elemento del fenómeno que no se ofrece externamente a la experiencia sensorial. Ésta es la conexión o relación en el fenómeno a la que denominó la «ley» (*Gesetz*), y la encontró introduciéndose más en el fenómeno en vez de apartándose de él o intentando ir intelectualmente más allá, hasta llegar a algo que no pudiera ser experimentado.²² Dicho de otro modo, Goethe creía que la organización o unidad del fenómeno es real y puede ser experimentada, pero no es evidente para la experiencia sensorial. Se percibe a través de una experiencia intuitiva; lo que Goethe denominó *Anschauung*, que «puede decirse que significa el conocimiento intuitivo adquirido mediante la contemplación del aspecto visible».²³

Al seguir la aproximación de Goethe al conocimiento científico, se encuentra que la totalidad del fenómeno es intensiva. La experiencia es la de entrar en una dimensión que

está contenida en el fenómeno, no junto a éste o más allá, pero que al principio no es visible. Se percibe mediante la mente, cuando la mente funciona como un órgano de percepción en vez de como un medio de pensamiento lógico. Mientras que la ciencia matemática empieza por transformar los contenidos de la percepción sensorial en valores cuantitativos y establecer una relación entre ellos, Goethe buscaba una relación entre los elementos perceptibles que dejara inalterados los contenidos de la percepción. Intentó ver holísticamente los propios elementos en vez de reemplazarlos por una relación matemática. Como dijo Cassirer, «la fórmula matemática aspira a hacer calculables los fenómenos; la de Goethe, a hacerlos visibles».²⁴

A partir de esta forma de trabajar, parece claro que podría describirse correctamente a Goethe como un fenomenólogo de la naturaleza, ya que su aproximación al conocimiento consistía en hacer que el fenómeno fuera del todo visible sin imponer constructos mentales subjetivos. Era especialmente crítico con la clase de teoría que trataba de explicar los fenómenos mediante algún tipo de mecanismo oculto. Consideraba este estilo de análisis un intento de introducir caprichosos elementos pseudosensoriales detrás de las apariencias, cuyo acceso directo se denegaba así a la mente humana. Creía que el intento de Descartes de imaginar ese tipo de modelos mecánicos detrás de las apariencias envilecía la mente, y sin duda habría opinado lo mismo sobre la imagen de Einstein del reloj impenetrable como analogía para la situación a la que se enfrentaba el investigador científico.²⁵ Goethe no examinaba los fenómenos intelectualmente, sino que más bien procuraba visualizarlos en la mente de una forma sensorial, mediante el proceso que denominó «imaginación sensorial exacta» (*exakte sinnliche Phantasie*).²⁶ La forma de pensar de Goethe es concreta, no

abstracta, y se puede describir como un modo de instalarse en los fenómenos.²⁷

El Ur-fenómeno

El concepto de *Urphänomen* es un ejemplo inestimable de la naturaleza concreta de la idea goethiana de instalarse en los fenómenos. El fenómeno originario no debe considerarse una generalización de las observaciones a base de abstraer de diversos casos lo que todos ellos tengan en común. Si ése fuera el caso, podríamos llegar a una unidad abstracta con la cualidad inerte del mínimo común denominador. Para Goethe, el fenómeno originario era un caso concreto, lo que definió como «un caso que vale por mil, que lo contiene todo en sí mismo».²⁸ En un momento de percepción intuitiva se ve lo universal dentro de lo particular, de manera que el caso particular se ve como una manifestación viviente de lo universal. Lo meramente particular desde cierta perspectiva es al mismo tiempo universal desde otro punto de vista. En otras palabras, lo particular se convierte en una manifestación simbólica de lo universal.²⁹

En términos de la categoría de la totalidad, el fenómeno originario es un ejemplo del todo que está presente dentro de la parte. Lo dijo el propio Goethe al definirlo como «un caso que vale por mil» y describirlo como algo «que lo contiene todo en sí mismo». Es el todo auténtico que se alcanza introduciéndose en las partes, mientras que una generalización es el todo falso que se obtiene alejándose de las partes para tener una visión general. Buscar el *Urphänomen* es un ejemplo de búsqueda de la parte adecuada, es decir, la parte que contiene el todo. Esta forma de observar ilustra la relación simultánea y recíproca entre la parte y el todo,

según la cual el todo no puede aparecer hasta que se reconoce la parte, pero la parte no se puede reconocer como tal sin el todo.

Por ejemplo, Goethe fue capaz de «interpretar» cómo surgían los colores en la forma en que los colores del sol y el cielo cambiaban con las condiciones atmosféricas a lo largo del día. Al no haber factores secundarios que complicaran las cosas, era para él un caso del fenómeno originario de la aparición de los colores. Este fenómeno se percibía como una parte que contenía el todo, y fue de hecho a través de la observación de este fenómeno en particular como Goethe aprendió por primera vez a ver intuitivamente la ley del origen del color. Sin embargo, la forma en que los colores del sol y el cielo cambian *juntos* no destaca en cuanto fenómeno hasta que se ve como un ejemplo del modo en que surgen los colores. La búsqueda del fenómeno originario es como la escritura creativa, donde lo que se necesita es encontrar la expresión correcta para permitir que surja el significado. Por analogía, podemos decir que el enfoque goethiano de la ciencia es «hermenéutico». Una vez descubierto el fenómeno originario en un caso particular, se puede reconocer en todas partes en la naturaleza y en situaciones artificiales en las que, superficialmente, podría parecer muy diferente. Estos casos variables son comparables a los fragmentos de un holograma.

Por el contrario, Newton intentó dividir la luz en partes: los colores del espectro desde el rojo hasta el azul. Pero éstas no son partes auténticas porque ninguna de ellas contiene al todo; por eso no permiten que el todo se manifieste. La luz incolora se imagina como la suma total de esos colores. Newton intentó pasar analíticamente del todo a las partes (luz incolora separada en colores) y de las partes al todo (colores combinados para formar la luz incolora). Goethe

descubrió la totalidad del fenómeno mediante el modo de consciencia intuitivo, que es receptivo al fenómeno en vez de dividirlo según categorías externas.³⁰

Conclusión

Experimentar la totalidad auténtica exige un nuevo estilo de aprendizaje que en la actualidad se deja ampliamente de lado en las escuelas y universidades. Por regla general, la educación moderna se ancla en la facultad intelectual, cuya capacidad analítica es lo único que se desarrolla, sobre todo a través del razonamiento verbal. Se aprecia, por ejemplo, que los estudiantes de ciencias no suelen mostrar interés en observar fenómenos de la naturaleza; si se les pide que lo hagan, no tardan en aburrirse. Sus observaciones guardan a menudo un escaso parecido con el propio fenómeno.³¹ A estos estudiantes les satisfacen mucho más las descripciones y las explicaciones de los libros de texto, algo que se entiende enseguida al constatar que la mayor parte de la experiencia educativa se desarrolla en términos de un modo de consciencia: el verbal y racional.

En este modo de consciencia, experimentar la totalidad auténtica es imposible, por lo que sería útil desarrollar un estilo de comprensión complementario. Esto se puede conseguir en primer lugar aprendiendo a trabajar con imágenes mentales de manera similar a Goethe, es decir, formándose imágenes a partir de experiencias sensoriales. En contrapartida, este proceso exige una observación cuidadosa de los fenómenos. La totalidad auténtica significa que el todo está en la parte, por ello debe prestarse una atención cuidadosa a las partes en vez de a los principios generales. Por el contrario, la aproximación intelectual a la educación científica

comienza viendo los fenómenos como casos concretos de los principios generales.

Trabajar con imágenes mentales activa un modo diferente de consciencia que es holístico e intuitivo. Un área donde este estilo de aprendizaje se utiliza de forma práctica es la educación transpersonal.³² Con frecuencia los experimentos de imaginación dirigida tienen como resultado la extensión de los sentimientos, de manera que el estudiante experimenta un contacto más profundo y directo con el fenómeno imaginado.³³ Se produce así un encuentro más extenso y completo con el fenómeno, y a menudo salen a la luz aspectos de éste que de otro modo habrían pasado inadvertidos. Además, los estudiantes se sienten en armonía con el fenómeno, como si ellos mismos participasen en él. Lo cual redundará en una actitud hacia la naturaleza cimentada en un mayor interés, respeto y responsabilidad.³⁴

El enfoque goethiano de la ciencia no es la única dirección hacia una forma de aprendizaje fundamentada en la totalidad auténtica. En términos más generales, un estilo de educación y de ciencia como éste es fenomenológico, pues deja que las cosas se manifiesten tal como se muestran por sí mismas sin forzarlas a encajar en nuestras propias categorías. Este tipo de aprendizaje y de ciencia va más allá de la superficie del fenómeno, pero no tras éste para idear algún tipo de mecanismo causal descrito por un modelo tomado de algún otro lugar. Un ejemplo contemporáneo de este enfoque es la obra del biólogo Wolfgang Schad en su estudio zoológico *Man and Mammals* [El hombre y los mamíferos].³⁵ Schad pone de manifiesto cómo todos los mamíferos se pueden entender en términos de la forma en que el todo está presente en las partes. Además, demuestra que cada mamífero se puede entender en función de su propia organización general.

Schad comienza con la observación directa del fenómeno inmediato y trabaja para redescubrir la singularidad de los animales individuales. Según este punto de vista, cada detalle de un animal es un reflejo de su organización básica. Así pues, no empieza reemplazando el fenómeno por un estereotipo, sino que busca las cualidades únicas de ese animal. En vez de conducir a la fragmentación y la multiplicidad, este enfoque propicia la percepción de la diversidad dentro de la unidad, de acuerdo con la que la cualidad única de cada mamífero se observa holísticamente en el contexto de otros mamíferos. Schad demuestra con profusión de dibujos y fotografías que introducirse en la parte para encontrar el todo proporciona una perspectiva holística. Pone de relieve que la multiplicidad dentro de la unidad significa ver la singularidad sin fragmentación.

El enfoque falso de la totalidad (es decir, alejarse de la parte para obtener una visión de conjunto) sólo lleva a la abstracción del caso general, que tiene la cualidad de la uniformidad en vez de la de la singularidad. Schad indica la forma en que una biología asentada en la totalidad auténtica puede reconocer el orden orgánico interior de un animal de tal modo que sus rasgos individuales se expliquen por la organización básica del propio animal. En pocas palabras, el animal «se explica» a sí mismo. Por ejemplo, la formación de las púas del erizo se explica en términos de la organización básica del propio erizo. Otras cuestiones para las que Schad ofrece una respuesta incluyen por qué el ganado tiene cuernos y los ciervos astas; por qué los leopardos tienen manchas y las cebras rayas; por qué las nutrias, los castores, las focas y los hipopótamos viven en el agua; por qué las jirafas tienen el cuello largo y los rinocerontes un cuerno. Schad demuestra de manera convincente que todos los rasgos de ese tipo se pueden explicar mediante la observación

atenta de la organización de un mamífero concreto en el contexto de todos los demás mamíferos.

Al igual que ocurre con Goethe, el enfoque de la ciencia de Schad es fenomenológico y hermenéutico. Es fenomenológico porque el animal es capaz de revelarse a sí mismo en términos de sí mismo. La fenomenología, afirma Heidegger, es el intento «de dejar que lo que se muestra a sí mismo se vea desde sí mismo exactamente de la forma en que se muestra a sí mismo desde sí mismo».³⁶ La fenomenología saca a la luz lo que al principio está oculto. Schad descubre en el animal las cualidades que lo convierten en lo que es en vez de en otra criatura diferente. Además, el trabajo de Schad es hermenéutico porque cuando llega al punto en que el animal se muestra a sí mismo, éste se torna en su propio lenguaje. En este sentido, la forma de observar de Schad refleja el sentido universal de la hermenéutica de Gadamer, en la cual «el ser que puede ser comprendido es lenguaje».³⁷

Tal como sugiere la obra de Schad, el enfoque goethiano de la ciencia no finaliza con Goethe. Su estilo de aprendizaje y comprensión no sólo pertenece al pasado, sino también al futuro. En la actualidad se acepta ampliamente que, a través del crecimiento de la ciencia de la materia, la mente occidental se ha aislado del contacto con la naturaleza. Los problemas contemporáneos, muchos de los cuales surgen del método científico moderno, enfrentan a las personas con el hecho de que han quedado separadas de una estimación realista de su lugar en un mundo más grande. Al mismo tiempo, existe una demanda creciente de un contacto renovado con la naturaleza. No basta con introducirse en la naturaleza de forma sentimental o estética, robándole esa consciencia a una infraestructura científica que en su mayor parte niega la naturaleza. Lo que se necesita es una nueva

ciencia de la naturaleza, diferente de la ciencia de la materia y fundamentada en otras facultades humanas más allá de la mente analítica. Una base para esta ciencia es el descubrimiento de la totalidad auténtica.³⁸