

LA TEORÍA DE LOS SENTIDOS Y LA INTEGRALIDAD

RAFAEL ALVIRA

El tema que me propongo tratar es el de la *organización sensorial* en su relación con el «todo» del conocimiento humano. Este tema ha sido bastante descuidado por la filosofía en general, y por la filosofía moderna en particular. Es un lugar común de la filosofía, en su transcurso histórico, el tratar la relación del «mundo sensible» con el «mundo inteligible». Este lugar común es, a la vez, un problema fundamental, al que —como es bien sabido— se le han dado diversas soluciones. Pero quizás se echa de menos —es el punto principal sobre el que quiero reclamar la atención— una analítica más detallada y cuidadosa del *valor cualitativo* de los diferentes «canales» sensoriales, y de la relación de dichos múltiples canales con el conocimiento intelectual.

Por un lado está el problema de que los filósofos —particularmente en la filosofía moderna— se han preocupado especialmente del lado *objetivo* de lo sensorial, o del lado subjetivo en el sentido de la *sensación*, pero han dejado más de lado el *sentido* mismo y la organización sensorial en cuanto tal. Esto lo han dejado a los fisiólogos, a los médicos, para su estudio. Como consecuencia de ello, han tendido a generalizar, sin cuidarse de la diversidad de los objetos sensibles y de las sensaciones. Como señalaré más tarde, el énfasis puesto en la *unidad de la percepción*, ha hecho que se tomara menos en cuenta el valor cualitativo de los diferentes aportes sensoriales.

De otra parte, no se ha intentado ver si era posible, a su vez, *diversificar* las relaciones entre «mundo sensorial» y «mundo inteligible», atendiendo precisamente a la mencionada multiplicidad cualitativa sensorial.

Entiendo que a una *filosofía de la integralidad*¹ le sirve bien esta analítica. Porque, además, pienso que ella puede ayudar a resolver algunas de las dificultades en las que se debate la modernidad filosófica.

En el *Festschrift für Jacob Taubes* (Würzburg, 1984), Odo MARQUARD sostiene brillantemente la tesis de que la modernidad se ha deslizado de la *Teodicea* a la *Filosofía de la Historia* y de ésta a la *Antropología*. La *Teodicea* —¡atención!— ya no es la *Teología Natural*. En la *Teología Natural*, Dios era el juez y la humana razón juzgada. En la *teodicea*, la humana razón es el juez y Dios el juzgado. Al principio se le acepta con todos sus atributos, pero más tarde, al no poder presuntamente resistir la prueba del problema del mal, se le abandona. Aparece —así dice MARQUARD— una especie de ateísmo *ad maiorem Dei gloriam*. Antes que hacer a Dios culpable del mal, expliquemos las cosas de otra manera. Pero tampoco una *Filosofía de la Historia* soluciona nada. Entonces echamos mano de la antropología.

No me interesa aquí discutir el argumento, sino indicar que *se ha llegado* a una mala antropología porque *se partía* de otra mala antropología. Fue una mala antropología la que provocó la sobrecarga especulativa sobre Dios (en la época de las *teodiceas*) por descuido de la integralidad humana. Pero a la antropología a la que hemos llegado es, principalmente, a la cultural, es decir, a una que no toma en cuenta tampoco la integralidad.

Así pues, y recojo mi argumento anterior, se trata de preguntarse si unos análisis más detallados sobre los *sentidos* y su relación con el intelecto, nos podrían ayudar a elaborar una antropología más integral.

La literatura *ad hoc* no parece ser muy abundante. El tema le interesó a la antropología germana de la primera mitad de siglo. Por un lado, Von HILDEBRANDT en su «*Ästhetik*» (I) trata de ver el valor de la diversidad sensorial en relación con la percepción de la belleza. Más amplia y extensamente, Helmuth PLESSNER trata el tema en sus *Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* y en la

1. Denominativa de la doctrina filosófica del filósofo siciliano Michele Federico SCIACCA. Este artículo se leyó como ponencia en el Congreso organizado en su memoria (Palermo-Giarre, marzo 1985).

Anthropologie der Sinne. Helmuth PLESSNER pone de manifiesto el descuido fundamental de la filosofía moderna al respecto del tema que nos ocupa. La estética trascendental kantiana no sabemos en qué *sentido* se apoya, y lo mismo se puede decir en lo que respecta a la filosofía hegeliana.

El esfuerzo de PLESSNER, en buena parte olvidado, me parece muy notable. Con todo, su metodología es la de la *Wesensschau*, una atención intelectual, pero no lleva a cabo un intento de teoría general.

Ahora bien, entiendo que el intento de bosquejar esa teoría es posible. Ciertamente, frente a la pregunta ¿por qué son los sentidos como son y están organizados como están?, cabe una cierta respuesta científico-natural, y una mucho más difícil respuesta filosófica. La pregunta, filosóficamente, es posible. La hace PLESSNER, la hace también HUSSERL. La respuesta *última*, filosófica, es difícil. Pero es más fácil de contestar si la formulamos en lenguaje finalístico: ¿qué papel juega cada sentido con respecto al *todo* de la sensación, y con respecto al *todo* del conocimiento humano en general?; ¿qué papel juega cada sentido con respecto a la integralidad? Esta es una pregunta, por supuesto, de alguien que no se resigna a aceptar que la configuración sensorial sea casual, que no tenga un sentido antropológico preciso.

El éxito de la *Gestaltpsychologie*, contribuyó poderosamente al descuido de esta pregunta. Pero no se trata en absoluto de negar la *unidad del acto perceptivo*, sino de preguntarse por qué tenemos varios sentidos diversos que colaboran en la actualización de esa unidad. Si la diversidad sensorial es irrelevante, ¿por qué no disponemos solamente de ojos —una especie de inmenso Polifemo—, o de oídos, etc.? Es decir, los diversos sentidos tienen que abrirnos diversas dimensiones de la realidad. Primar un sentido en detrimento de otro, supone, así, perder parte de dicha realidad.

En forma tentativa, se podría decir que el *tacto* (con sus diferentes matices) es un sentido *basal*. Nos da la sensación de apoyo, de substrato sobre el que nos mantenemos. Al actuarse por contacto inmediato ofrece cierta forma de inconsciencia desde el punto de vista de la presencia. Así, no es un *presente* en sentido pleno, ni tampoco hace relación al pasar.

El sentido del *gusto* se podría decir que es intermedio entre el

tacto y la vista. Los tres sentidos hacen relación a la presencia, pero el más *consciente* es este intermedio, o sea, el gusto. En el tacto hay una cierta *infraconsciencia* —por la excesiva inmediatez del objeto— y en la vista hay una cierta *supraconsciencia* —la *vista extasía*, el objeto visto me arrastra hacia él, *fuera de mí*—. Por eso el sentido del gusto es el más relativo al *sujeto* en cuanto el sujeto está conscientemente en el mundo. Los latinos priman este sentido. Para ellos *sapere* era *sápere*. En la medida en que el mundo es la multiplicidad de lo sensible ordenado, el gusto capta *diferencias* en relación siempre al sujeto, es decir, es el sentido *artístico* por excelencia.

La *vista* capta muchas más diferencias, pero en la medida en que me extasía, no las refiere directamente a la conciencia. Por eso, el presente de la vista es el de la eternidad; no es tanto un sentido artístico cuanto *estético*. Es un sentido contemplativo por excelencia, místico. A él le da la primacía PLATÓN: saber es *εἰδέναι*, lo sabido, el *εἶδος*, es lo *visto*.

Olfato y *oído* son, inicialmente, los sentidos temporales por excelencia. El *olfato* es un sentido de futuro, me despierta la sensación de algo que me atrae, hacia lo que tengo o puedo ir, o bien algo que me puede *después* dañar, y que debo intentar evitar. Se trata siempre de *tensión hacia*, es decir, futuro. Por consiguiente, es el sentido *práctico* por excelencia.

El *oído* es quizá el sentido más rico en connotaciones. Refiere al pasado temporal, y me abre la sensación de *antecedencia*. Pero también, a través de ello, a la *interioridad*. Existencialmente la interioridad se descubre como anterioridad. De ahí que la doctrina del Dios interior se refiere principalmente al sentido del oído: *fides ex auditu*, esa es la sabiduría según el cristianismo. Pero ya en Sócrates: *πίστις ἐξ ακοῦῆς*. Por ello, tanto el cristianismo como el neoplatonismo de PROCLUSO van a primar el oído al decir ambos que la máxima sabiduría está en la *obediencia*, ob-oedientia, ob-audire, *κατ-ακούω, ὑπ-ακούω* (lo mismo en alemán: hören, Gehorsam).

Hay, pues, diversas dimensiones que parecen ser abiertas por los diversos sentidos llamados externos. Ahora bien, si pasamos a lo que en la tradición aristotélica se llaman los *sentidos internos*, nos encontramos con que hay indicios que apuntan hacia la integralidad ahora en sentido vertical. Quiero decir, que se puede intentar ver

una correspondencia entre los sentidos externos y los internos. En primer lugar, el correspondiente del tacto sería el *sensorio común*, que es considerado precisamente por Aristóteles como el sentido primario y basal dentro de los sentidos internos. Así como el tacto nos abre la dimensión de *lo que está sosteniendo, abajo*, el sensorio común unifica los materiales dados por los sentidos externos, constituyéndose en el *primer peldaño* de la elaboración propia de los sentidos internos.

El correspondiente de la vista me parece que es muy claramente la *fantasía o imaginación*. Se trata de un sentido que, como señala Aristóteles, presencializa sin hacer relación al pasado o al futuro reales, es decir, él *de por sí* no ofrece connotación temporal. De otro lado, es notorio el fuerte carácter *extático* de la imaginación. Ella me hace olvidar de lo que pasa a mi alrededor, sumergiéndome en otro mundo.

Con respecto a los sentidos temporales, me parece claro que el correspondiente al olfato es la *estimativa* o instinto, sentido interno práctico por excelencia, que me abre la dimensión de lo que *puede llegar a pasar*, es decir, la sensación de futuro también. El correspondiente, a su vez, del oído es la *memoria*, que retiene, abriendo así la sensación de pasado. La interiorización del saber, típica de los autores cristianos, hace que la intuición platónica de la importancia de la memoria, gane terreno. La memoria es pieza clave en la tradición agustiniana, y como es sabido, adquiere otras formas aparte de la de sentido interno, que es la primaria. El saber es memoria trascendental en HEGEL, para el cual la vista juega un papel mucho menor, ya que no acepta la posibilidad última del *éxtasis*. Ello iría contra el *saber absoluto*.

Falta en la teoría aristotélica de los sentidos internos una correspondencia para el sentido del gusto. Volveré luego sobre este punto.

Ahora bien, si es verdad que el hombre es una unidad, el discurso no puede quedar aquí, sino que hemos de intentar ver la correspondencia de toda la citada organización sensorial con el saber, con el conocer inteligible humano en acto. Dice SCIACCA que «el hombre es espíritu y cuerpo, espíritu en un cuerpo, persona en un individuo» (L'uomo, questo squilibrato, I, 8). «El hombre *no puede hacer a menos* del cuerpo...» (ibidem). Ciertamente que SCIACCA en las páginas citadas se refiere al cuerpo más bien como lugar

de expresión del espíritu, pero intentaré mostrar cómo está de acuerdo con lo que pretendo decir. En cualquier caso, me parece totalmente claro lo que dice en «Interiorità oggettiva» (p. 31): «...el hombre siente, quiere y razona en su integridad espiritual, y por ser también animal, en su unidad de cuerpo y de espíritu». O bien, de nuevo en «L'uomo questo squilibrato» (p. 16): «...hombre, unidad de cuerpo y espíritu en solidaridad, que comporta influencias recíprocas...».

Así pues, cabe preguntarse si podemos seguir encontrando la correspondencia que, parece, hemos hallado, entre los sentidos externos e internos, al referirnos al intelecto. Este intento parece condenado al fracaso: el intelecto es simplemente intelecto. Todo lo más podemos dividirlo en teórico y práctico, parece. Pero quizá si recurrimos a la ayuda de los dos primeros capítulos de la Metafísica I de ARISTÓTELES, podríamos encontrar una sugerencia que nos ayudase a salir de la dificultad.

Efectivamente, al hacer el recuento de los principales tipos de saber, ARISTÓTELES enumera allí precisamente cinco: νοῦς, φρόνησις, τέχνη, επιστήμη, σοφία. Pues bien, podemos intentar establecer la correspondencia entre ellos y los mencionados SENTIDOS. Νοῦς en ARISTÓTELES tiene varios sentidos, como es sabido. Aquí lo empleo precisamente en el *intellectus principiorum*, intelecto relativo a los principios, y por consiguiente, se puede colocar en línea con el *tacto* y el *sensorio común*. Sin duda tiene características similares, no sólo por el carácter de base o principio, sino también por la cierta «inconsciencia» propia de toda inmediatez. En efecto, los principios los sabemos, en el sentido de que los usamos y tenemos una noticia de ellos. Pero en cierto sentido son inobjetivables, pues precisamente son aquello *desde* donde se objetiva.

A mi juicio, el saber que tiene que ver con el gusto es la τέχνη, pues se trata de un saber de diferencias en relación inmediata con el sujeto. La ποίησις, sin ser sinónimo, entra en el mismo campo. A mi juicio, si al νοῦς le llamamos *intelecto principiativo*, a éste le podemos llamar *intelecto artístico* o también *intelecto hermenéutico*. La hermenéutica es arte, y como ha mostrado clásicamente GADAMER, necesariamente en relación con el sujeto.

Con la vista tiene que ver la σοφία. Aquí la comparación quizá esté algo más forzada, por las ambigüedades aristotélicas. Pero en-

tiendo que la *σοφία* pretende ser no el *saber basal*, sino el más alto, es decir, en sentido platónico, el *contemplativo*. Por tanto se refiere el éxtasis y al reposo final propios del *ver* intelectual.

Los saberes que más directamente hacen relación al tiempo son, según me parece, *φρόνησις* y *επιστήμη*. La *φρόνησις* regula las actuaciones y, de ese modo, se refiere al futuro. Es el saber *práctico puro*, por llamarlo de alguna manera. Está en relación, según me parece claro, con la estimativa y, en último término, con el olfato.

La *relación al sujeto* es, en el saber de este tipo, muy importante, pero *no inmediata*. De ahí que pueda intentarse una ética sin referencia a la interioridad o subjetividad.

Por último, a mi entender la *επιστήμη* tiene relación con el pasado, y, por tanto, con la memoria y el oído. Efectivamente, en el sentido aristotélico, el verdadero saber es el que está fundamentado. Lo principal resulta, pues, poder encontrar, caminando *hacia atrás*, los fundamentos que apoyan la verdad de un aserto determinado. Como es bien sabido, esta manera de concebir la ciencia no coincide con la moderna —que más bien habría que colocar en relación al gusto y al olfato, como enseguida diré— y quizá sea esto lo que ha provocado parte de las dificultades relativas a la relación ciencia-fe. En efecto, como ya he señalado antes, la fe también es un tipo de saber que se refiere al pasado, y por ello en la tradición antigua y medieval era posible encuadrarla en el mismo marco general que la ciencia. Eran dos modos de volverse a un pasado transcendental que fundamentaba la verdad de nuestro conocimiento. La única diferencia entre fe y ciencia estaba en que la fe pagaba su ventaja de apoyarse en un fundamento más radical con la desventaja de una cierta menor claridad, pero la coordinación entre ambos saberes era perfectamente congruente. Estaban en la misma línea.

Diferente es el caso si la ciencia —como sucede en la modernidad— es un *saber hipotético*. Las hipótesis he de inventarlas yo, he de experimentarlas y aplicarlas. Todos estos proyectos ya no son fundamentativos ni van, por tanto, al pasado. Son procesos que hay que calificar como artísticos y prácticos. En la ciencia moderna hay un momento creativo pero, en la medida en que busca su terminación en la técnica, también hay un virtual momento práctico. En las hipótesis y la experimentación, la ciencia es inventiva, proceso artístico, y por ello GADAMER ha podido, a mi juicio con razón,

hablar del *Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, de la reivindicación de universalidad de la hermenéutica. Si la ciencia es la ciencia moderna, entonces hay un primado del intelecto artístico-hermenéutico, y la línea del sentido del gusto es la fundamental. No se puede, desde el punto de vista histórico, a mi entender, rebajar el valor central del *Wahrheit und Methode* gadameriano, pues ve con gran claridad las cosas como están.

Ahora bien, en la medida en que la ciencia se hace para terminar en la técnica, para el dominio, entonces la línea *práctica* adquiere también gran relieve, la línea del futuro y el sentido olfativo. Quizá no es casualidad que la fisiología muestre la cercanía de esos dos sentidos, gusto y olfato. Son los principalmente determinantes del *ser en el mundo*, se podría decir, en cuanto se toma precisamente al hombre como mero existente pragmáticamente obligado a vivir.

Lo que me parece claro es que este tipo de saber hermenéutico-práctico está en otra línea distinta del de la fe. ¿Por qué ha entrado, pues, en disputa con ella? Se le ha echado, históricamente, la culpa a la fe. Me parece que es cierto lo contrario. Es la descalificación del fundamento como verdadero saber, o quizá la escondida suposición de que, en el fondo, la ciencia nueva, de modo quasi-inefable, era también la verdaderamente fundamental, lo que produjo el conflicto. Pues BELARMINO no le pidió a GALILEO que abandonase su ciencia, sino simplemente que reconociera el carácter hipotético de ella.

Así pues, si estas afirmaciones aquí últimamente realizadas tienen al menos algún valor orientativo, tendríamos un cuadro inicial bastante completo del conocimiento humano *integral*:

| | | | | | |
|-------------------|---------------------------------|--------------------------------|---|---------------------------------------|-----------------------------------|
| SENTIDOS EXTERNOS | tacto | olfato | gusto | oído | vista |
| SENTIDOS INTERNOS | sensorio común | estimativa | «gustativa» | memoria | fantasía |
| INTELLECTO | intelecto principiativo νοῦς | intelecto práctico φρόνησις | intelecto artístico-hermenéutico τέχνη | intelecto fun-damentativo επιστήμη | intelecto con-templativo σοφία |

Como se ve, me encuentro en la necesidad de completar en un punto a ARISTÓTELES. Debe haber también un sentido interno del

gusto, al que llamo «gustativa». Entiendo que el arte es una capacidad de *disponer* una multiplicidad de diferencias captadas en su relación al sujeto. La clave aquí, como digo, es el concepto de *disposición*. Pues bien, entiendo que hay derecho a hablar de un sentido interno del gusto porque esta actividad del *disponer* es cualitativamente distinta del estimar, recordar, etc... Y es, de otro lado, una actividad que poseen también, a su manera, los animales superiores, que hacen sus nidos de un modo u otro, sus presas en el agua, disponen sus habitáculos en general, de variadas formas, etc. No sé por qué se atribuye esto en los animales al *instinto* en general, sin distinguir lo que hay de aspecto ordenado al futuro (instinto propiamente dicho, *cuidar del porvenir*) de lo que hay de capacidad organizativa o dispositiva.

Quizá, una vez más, esta unificación de gusto y olfato en el plano de los sentidos internos en un único sentido llamado *instinto*, se deba a la ya mencionada cercanía entre gusto y olfato en lo que respecta al *ser en el mundo*, que es, por lo demás, precisamente lo propio de los animales. Pero me parece que, como he señalado, hay dos respectos distintos y, por lo tanto, se puede hablar de dos diferentes sentidos.

Una vez llegados a este punto, es necesario, en primer lugar, intentar evitar equívocos. De un lado, debo repetir lo que he señalado al principio, es decir, que de ningún modo niego la unidad de la percepción y que, por tanto, afirmo que en ella se encuentran entremezclados, por decirlo así, todos los elementos que aquí he presentado analíticamente. De otro, estoy de acuerdo con la idea tanto sciacciana como aristotélica —pues me parece que las diferencias son menores de lo que puede parecer, en este punto— de que todo acto cognoscitivo es un acto *regulado desde arriba* o, si se prefiere, activado desde la inteligencia. Niego así la posible interpretación del cuadro general ahora dibujado, en el sentido de que los modos de conocer intelectuales fuesen un derivado de los modos de ser y actuar de los sentidos. Aquí, repito, me parece que estoy tanto de acuerdo con ARISTÓTELES como con SCIACCA si digo que se han de tener en cuenta tanto los sentidos como el intelecto, sin querer que unos supriman, por total subordinación, a otros. Con la formulación que fuese en cada caso mejor, estaría de acuerdo con la tesis de que hay una prioridad cronológica o de *inmediatez*

en los sentidos externos, y una prioridad ontológica y gnoseológica en la inteligencia o el intelecto. Así pues, no es en absoluto mi intención negar la *prioridad* de lo más alto —lo intelectivo— ni la *unidad*, no sólo de la percepción, sino del acto cognoscitivo en general. Tampoco quiero entrar aquí en la cuestión del presunto carácter de *facultad* o *potencia* de los diversos sentidos e intelectos. Esta es una cuestión muy difícil desde el punto de vista de su resolución y formulación técnicas, y no es este el lugar para estudiarla. Mi interés está precisamente en la *integralidad*. La integralidad no es la confusión. Una analítica del conocimiento en el sentido apuntado —quizá, desde luego, mejor que la que yo aquí he intentado esbozar— me parece imprescindible para defender con más armas esta tesis de la integralidad.

Quiero aportar aún un dato más con respecto a este cuadro de correspondencias entre sentidos y formas de saber, dato meramente curioso y anecdótico para algunos, para otros tal vez más incitante. Se trata de los relatos de las experiencias místicas, en diversos autores, el más conocido de los cuales es, para mí, STA. TERESA DE AVILA. Sta. Teresa, al relatar sus vivencias extraordinarias, que dice ser de un nivel superior al propio de las potencias o facultades sensibles y aun superior al del entendimiento en su normal uso, hace toda una sorprendente descripción de vivencias que son —a nivel superior— paralelas a los sentidos. Se les ha llamado los «sentidos espirituales». Hay un tacto, un olfato, un gusto, un oído y una vista espirituales. ¿Será que el lugar celeste es no sólo *muy distinto* de este terrestre, como han recalcado tantos pensadores, sino también, y al mismo tiempo, en cierto modo, *muy igual*?

Pero dejemos estos altos vuelos para fijarnos en otro tema que aún es necesario mencionar si queremos acabar de bosquejar esta problemática antropológica de la integralidad que ahora nos ocupa. Se trata del problema de la *voluntad*. ¿No será posible llevar a cabo también una analítica de la voluntad que nos muestre, de un lado, que no es una actividad o potencia que se presente de modo unívoco o masivo, sino que tiene diferencias, diferentes dimensiones, y, por otro lado, que nos muestre la correspondencia de su variedad con la variedad de dimensiones cognoscitivas a las que antes se ha aquí aludido? A mi juicio, esta analítica de la voluntad es difícil de hacer

—siempre la voluntad plantea más problemas que el conocimiento— pero muy importante, una vez más, en orden a la integralidad. Es de nuevo el maestro SCIACCA el que nos lo indica. Nos dice —en «Interiorità oggettiva», p. 30— que voluntad, sentir y razón, cada «una de estas es actividad espiritual, pero ninguna de ellas es todo el espíritu, ni cada una de ellas obra separadamente de las demás, como si fueran otros tantos compartimentos estancos». Y, por ello, «todo acto espiritual es sintético e integral». En la obra española del discípulo de SCIACCA, José A. SOTO («Hacia un concepto de persona», p. 51), obra prologada por el maestro siciliano, se lee que el acto espiritual es «*sintético* en cuanto el espíritu es síntesis actual de cada forma específica y propia de las diferentes actividades del hombre; e *integral*, en cuanto el acto espiritual une actualizando en la totalidad». Además, «en todo acto racional están siempre presentes el sentir y el querer; del mismo modo, en todo acto voluntario están presentes el sentir y la razón...» (Ibidem). Presencia, estar presentes, no quiere decir *mezcla*. Pero quiere decir, si lo entiendo bien, y acudiendo a una clásica diferencia metafísica, que se pueden y deben *distinguir*, mas no *separar*.

Me parece, lo he señalado en otros trabajos míos, que esta analítica de la voluntad es necesaria y de mucho interés para evitar los, a mi juicio, graves equívocos en los que nos ha metido la filosofía del XIX. ¿Debemos, como pretende HEGEL —véanse, por ejemplo, los textos fundamentales de la *Einleitung* a la *Filosofía del Derecho*—, identificar simplemente a la voluntad con la razón, o más bien aceptar que todo es deseo —SCHOPENHAUER— o voluntad de poder —NIETZSCHE—? Si estos puntos de vista son, como me parece, unilaterales o confusos, ¿nos ofrece el pensamiento clásico una analítica más detallada? Entiendo que sí, pero que tampoco es muy completa. De hecho, nos encontramos con la distinción general entre *voluntas ut natura* y *voluntas ut ratio*, muy importante; la distinción entre deseo sensible y querer racional; y entre *amor concupiscentiae* y *amor benevolentiae*. La tradición franciscana añade también una referencia a la *espontaneidad* de la voluntad creadora y al tema de *potentia Dei absoluta*, que tanta influencia tendrán en la configuración del pensamiento moderno.

Pero no conozco un intento de sistematizar las dimensiones de la voluntad en paralelo con las dimensiones del conocimiento. Qui-

zá no se ha hecho porque no tenga sentido hacerlo. Y, con todo, no debería ser tan impensable el que a cada forma de conocimiento, le corresponda una dimensión volitiva. Si digo correspondencia es, obviamente, porque no acepto la tesis de la identidad entre conocer y querer. Una cosa es conocer, otra querer. El conocer se refiere a un nivel de posesión, el querer a otro. El conocer supone primariamente *identidad* del cognoscente con lo conocido («el cognoscente en acto es lo conocido en acto»), el querer supone en cambio, inicialmente, *alteridad* (se quiere *otro*).

Volviendo a la diversidad dimensional, me parece que ha de haber una diferencia entre los sentidos e intelectos que tienen un carácter inmediato (tacto, νοῦς) o espontáneo (gusto, τέχνη) por un lado, y los que marcan distancia (los otros tres, es decir, olfato-φρόνησις, oído-επιστήμη, vista-σοφία). Me parece que la distancia supone una voluntad de un modo u otro del tipo del *deseo*, pues el deseo implica separación, mientras que en donde falta distancia tampoco el querer puede ser tan específicamente desiderativo. Me arriesgaría a decir que la voluntad en la línea tacto-νοῦς es la llamada *inclinación natural* a la conservación. En la línea de la τέχνη es la *voluntad creadora*, que tiene un cierto carácter espontáneo y subjetivo. Crear no es desear algo previo. Nietzsche tematiza unilateralmente este tipo de voluntad, aunque la mezcla —una vez más el paralelismo varias veces señalado— con la voluntad de futuro propia de la línea práctica (olfato). Por eso, para él la voluntad del artista es voluntad de poder. Efectivamente, la voluntad con respecto al futuro, si la tomamos en su forma pura, es *voluntad de poder* o de dominio, deseo de apropiación y de mando. No se puede querer el futuro si en cierto modo no se lo ha sentido (olfato), por eso este querer ya es más específicamente deseo. La simbiosis nietzscheana de voluntad artística con voluntad de dominio es tan mundanal y genial como cuestionable. En cualquier caso, es unilateral. La voluntad práctica no puede ser, para NIETZSCHE, moral, porque no quiere ponerla en relación con el pasado transcendental, con la «línea auditiva». Esto es lo que había hecho, sin embargo, la moral cristiana en su elaboración antiguo-medieval. Había puesto en relación la voluntad de actuar con lo que mi interioridad y anterioridad me pedían. La interioridad y anterioridad son Dios y la norma natural. NIETZSCHE escamotea el pasado transcendental mediante la idea

de eterno retorno de lo mismo. Pero, en la medida en que esta idea no puede liquidar del todo el pasado, obliga a NIETZSCHE a ejercitar una dimensión de la voluntad que desde luego no es artística, sino que es precisamente la dimensión específica de la voluntad con respecto al pasado, a saber, *aprobar o rechazar*. Frente a lo que *es* no puedo crear nada. NIETZSCHE pide que *aprobemos* la necesidad ineludible. Pero eso ahora no nos interesa sino, como digo, que se trate de *aprobación*. Ese aprobar no es voluntad creadora.

Este tipo de voluntad, como todo lo relativo a esta que llamo «línea auditiva», es difícil, rica y compleja. En cierta medida, es deseo, pues hay una aparente distancia, pero al no ser hacia el futuro sino hacia el pasado no es deseo en sentido estricto. Se podría expresar diciendo que *deseo aceptar*, aprobar; o negar, *rechazar*. Pero el acto propio de aprobar o rechazar ya no es deseo. Y este es el acto en que, al final, se resuelve la voluntad respecto a lo que le antecede. Por eso, los defensores aristotélicos de la επιστήμη han dicho siempre que la verdad científica se me *impone*, debo simplemente *aprobar* lo que he llegado a fundamentar. Y lo mismo pasa con respecto a la fe. La diferente actitud de la ciencia moderna a este respecto, podría quedar expresada por las tesis popperianas correspondientes.

Por último la voluntad correspondiente a la vista y a la contemplación me parece que es un deseo —voluntad de alcanzar el objeto visto— pero, a diferencia de la voluntad de futuro, práctica, no desea dominar o mandar sino reposar en el objeto contemplado. No es, pues, gubernativa o apropiatoria sino, en el sentido más propio, respetadora del objeto o, si se quiere, *amorosa* propiamente. Es un deseo que, al no anular el objeto integrándolo en el sujeto, es extático.

Sería mucho más difícil ahora señalar, a su vez, los matices diferenciales, dentro de cada nivel, en relación a las cinco líneas señaladas. Si estas reflexiones pueden tener algún valor de sugerencia, ya lo tienen que haber cumplido. Y si no, es inútil alargarse aquí ya más.

En cualquier caso, para terminar quiero volver a insistir en que me parece una muy bonita idea, y muy verdadera, la integralidad. Y que ella puede mostrar las insuficiencias de múltiples doctrinas filosóficas mediante el procedimiento de poner de manifiesto —con

un espíritu leibniziano— no tanto su falsedad, en absoluto, cuanto su unilateralidad. Ahora bien, para mostrar la unilateralidad de una doctrina es menester antes tener un conocimiento de la integralidad en su *detalle*, para ver qué parte de ese detalle falta a tal o cual doctrina. Propongo, pues, un primer esbozo de esa integralidad en su detalle, en lo que se refiere a la organización cognoscitivo-volitiva:

↓-«ser en el mundo»-↓

| | | | | | |
|-------------------|---------------------------------|--------------------------------|---|---|----------------------------------|
| SENTIDOS EXTERNOS | Tacto | Olfato | Gusto | Oído | Vista |
| SENTIDOS INTERNOS | sensorio común | estimativa | «gustativa» | memoria | fantasía o imaginación |
| INTELECTO | νοῦς intelecto principiativo | φρόνησις intelecto práctico | τέχνη intelecto artístico-hermenéutico | επιστήμη intelecto fundamen- tativo | σοφία intelecto contemplativo |
| VOLUNTAD | inclinación a la conservación | dominio o mando | creación | aprobar o refutar | amar |

