

EL SER A MERCED DE LA AFECTIVIDAD

In memoriam Ioseph de Finance S. I.

§ 1. LA TRANSPOLACIÓN MODERNA DE LA AFECTIVIDAD AL ORDEN COGNOSCITIVO

Uno de los rostros salientes del pensamiento moderno está marcado por su dilección apasionada de la afectividad¹. Pocas cosas del hombre le han merecido un encomio tan encendido y constante cuanto aquél que la afectividad ha suscitado en tal pensamiento. Se lo advierte sin mayores esfuerzos a la luz de un hecho todavía escasamente investigado con el detenimiento suficiente, esto es, el grado superlativo en que la afectividad ha pretendido oficiar como la fragua y el motor de una porción cuantiosa de las cogitaciones teológicas y filosóficas predominantes en la Edad Moderna. Tampoco cuesta demasiado trabajo percatarse de la extensión alcanzada por el peso de la afectividad en casi todos los restantes ámbitos del pensar de los hombres de nuestra época, a tal punto que raramente se pone en tela de juicio su presencia absorbente y avasalladora en innumerables emprendimientos científicos, en las concepciones más vulgarizadas de la vida humana individual y social, en la producción artística e incluso en el campo de la religión. Entre otras consecuencias, el romanticismo del siglo XIX y el existencialismo del siglo XX han propagado y exaltado copiosamente el arrebató afectivo instalado con firmeza y hondura en el espíritu de nuestra civilización.

Una redundancia destacada en el orden moral de este fenómeno moderno tuvo lugar con la aparición del llamado *emotivismo*, una corriente que ha adquirido relevancia en las naciones de habla inglesa. El emotivismo sostiene que el conocimiento práctico y la regla de los actos humanos dependerían de impulsos subjetivos que signarían el obrar del hombre en función del agrado o del desagrado, del placer o del fastidio, o, si se prefiere, como dirían los escolásticos, de los movimientos de

¹ El presente artículo reproduce con mayor amplitud el texto de una comunicación leída ante la Sociedad Tomista Argentina el 10 de septiembre de 1999.

los apetitos concupiscible e irascible². El filósofo británico George Edward Moore ha sido un precursor en la descripción de esta teoría emotivista de tanta gravitación en nuestro tiempo³. Más tarde, el neopositivismo del siglo XX la ha usufructuado para impugnar con rudeza la metafísica y la misma ética a título de frutos de un pensamiento ajeno al saber epistémico conminado a diluirse en meras manifestaciones sentimentales. Así, Rudolf Carnap ha descalificado ambas disciplinas filosóficas en nombre de la presunta ausencia de significación exhibida en sus proposiciones⁴. Enrolado en la misma dirección, Alfred Jules Ayer acusaba a los metafísicos de entregarse a la emisión de pensamientos *místicos* desprovistos de sentido, en tanto la ética, enfundada en la mera exteriorización de sentimientos, de ninguna manera sería un conocimiento propiamente científico⁵. Pero esta apreciación felizmente entró en decadencia. Un acontecimiento saliente en el proceso de desbaratamiento de la teoría emotivista tuvo lugar con la aparición del libro *After Virtue* de Alasdair MacIntyre, quien ha ofrecido un diagnóstico agudo del grave problema provocado por la irrupción de una afectividad despojada de la necesaria regulación racional. MacIntyre ha detectado en el emotivismo la fuerte inclinación contemporánea que pretende asentar toda la vida moral en juicios y actitudes comandados no más que por una afectividad librada enteramente a la ley de su supuesta autonomía operativa. En términos filosóficos, el emotivismo es la doctrina según la cual todos los juicios de valor, principalmente los juicios morales, serían tan sólo expresiones de preferencia, de actitud o de sentimiento⁶. Poco después, Ralph McInerny ha dado un paso más adelante todavía al sugerir que el emotivismo universal, justamente criticado por MacIntyre, mejor debería ser calificado con términos aún más inflexibles, pues dicha tendencia está condenada a desembocar sin remedio en un desatino tras otro⁷. Para el caso, McInerny ha recordado la «increíble decisión» de la

² Las emociones, o pasiones, difieren específicamente en función de la diferencia antecedente que divide el apetito sensitivo en concupiscible e irascible. Recordemos estas precisiones de Santo Tomás de Aquino: «Diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre et audire. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt duae potentiae dividentes appetitum sensitivum [...] Ergo, cum passiones sint motus appetitus sensitivi [...], passiones quae sunt in irascibili, erunt aliae secundum speciem passionibus quae sunt in concupiscibili» (*Summ. theol.* I-II q. 23 a. 1 sed contra). Cfr. *ibid.*, I q. 81 a. 2 per totum.

³ Cfr. G. E. MOORE, *Principia Ethica*, rpt. (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), pp. 189-192, 199, 203-205, 208-209, 211-212, 217 y 224-225.

⁴ Cfr. R. CARNAP, *Philosophy and Logical Syntax* (London: Keegan Paul, Trench & Trubner, 1935), *passim*.

⁵ Cfr. A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, new ed. (Harmondsworth: Penguin Books, 1971), pp. 60-61 y 143-147; ID. «Editor's Introduction» to *Logical Positivism*, ed. by A. J. Ayer, rpt. (Glencoe, Illinois: The Free Press, 1960), pp. 22-23. Vide etiam C. L. STEVENSON, *Ethics and Language* (New Haven: Yale University Press, 1944); ID., «The Emotive Meaning of Ethical Terms», en *Logical Positivism*, ed. cit., pp. 264-281; R. M. HARE, *The Language of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1952); S. I. HALLDÉN, *Emotive Propositions* (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1954); y W. FRANKENA, *Ethics*, rpt. (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964), pp. 88-91.

⁶ Cfr. A. MACINTYRE, *After Virtue*, 2nd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), pp. 11-12.

⁷ «So maybe MacIntyre should have said that what we now have is not Universal Emotivism but Universal Inconsistency» (R. MCINERNY, *Ethica Thomistica: The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, rev. ed. [Washington D. C.: The Catholic University of America Press, 1997], p. 53).

Corte Suprema de Justicia de los Estados Unidos en el famoso *affaire* Casey como algo que desde el enfoque de la ética constituye un exabrupto incomprensible, ya que la mezcla de emotivismo y subjetivismo conjugados en esta célebre y deplorable sentencia judicial, antes que ninguna otra cosa, socava los más elementales principios de la moral, además de incurrir en una violación flagrante del principio de no contradicción⁸.

Muchos creen que cabría al pensamiento moderno la virtud de haber obrado un verdadero descubrimiento de la naturaleza y de la proyección de la afectividad en la vida del hombre, sobre todo en la vida cognoscitiva, la cual habría sido menospreciada secularmente por el pensamiento antiguo y medieval. Éste habría sido un reducto de frías especulaciones en torno de la objetividad del mundo exterior y de la entidad del hombre analizada restrictivamente en su naturaleza universal y, por ende, carente de los ingredientes afectivos que impregnarían de un modo preeminente la marcha de la creatura racional en el devenir fáctico de su historia. Pero esta impresión encierra una falla palmaria, pues el examen sereno y circunspecto del pensamiento premoderno revela con creces que la afectividad humana no sólo no ha sido ni ignorada ni pospuesta en las consideraciones de los filósofos y de los teólogos precedentes, sino que, a la inversa, éstos la han estudiado con una penetración nunca reiterada con igual dosis de profundidad en épocas posteriores. Todo hombre culto sabe apreciar las alturas extraordinarias que ha alcanzado el examen de la afectividad humana en el *Banquete* y en el *Fedro* de Platón, como asimismo las preciosas elucidaciones filosóficas que le ha dedicado Aristóteles en el tratado *Del alma*, con sus consiguientes complementos morales en los libros de la *Ética a Nicómaco* y de la *Ética a Eudemo*. Con no menos pericia los padres de la Iglesia, con San Agustín de Hipona en primera fila, han testado un florilegio de sentencias acerca de la vida afectiva que permanecerán para siempre en la memoria de las más augustas exploraciones sobre tal materia. En el cenit de la escolástica medieval, San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino se han explayado extensamente sobre esta faz de la vida humana insertándola en su lugar apropiado entre las cosas del hombre. Ni qué decir, por otro lado, de la contribución eximia de los maestros de la espiritualidad cristiana a la exaltación del culmen de la afectividad en la unión amatoria que acaece en la experiencia mística, tal como la han narrado ingenios de la talla del Pseudo Dionisio Areopagita, al final del período patrístico, San Bernardo de

⁸ «There is a *chic* nihilism abroad, one that has crept into an incredible decision by the Supreme Court, the so-called Casey decision, in which a Catholic Justice was addressing a restraint upon abortion fostered by a Catholic governor of Pennsylvania. Justice [Anthony] Kennedy opined that each of us has the right to define the universe as he wishes, to determine the point and purpose of our reproductive system, to approve or disapprove abortion. Anything goes. Any tendency we might have to think that airy philosophy has no impact on the price of cigars can be dissipated by considering the trajectory from the *Principia Ethica* [of G. E. Moore] to the Casey decision. The Supreme Court has made Universal Emotivism the law of the land. Since it is obvious that no society can long endure on such a basis, it is of supreme importance that moral philosophy be done as it was done by Thomas Aquinas» (R. MCINERNEY, *Ethica Thomistica*, pp. 54-55). «The Kennedy decision is not simply false. It is literal nonsense. And it can be taken as an adequate stand-in for Universal Emotivism» (ID., *A Student's Guide to Philosophy* [Wilmington, Delaware: ISI Books, 1999], p. 47).

Claraval en la escolástica de la Edad Media, y San Juan de la Cruz, en los mismos inicios de la Edad Moderna.

La diferencia más notable entre los enfoques antiguos y medievales, por una parte, y, por otro, el modo moderno de encarar la problemática de la afectividad del hombre estriba en que antaño era mirada como un asunto digno de una exploración científica rigurosa, en cuyo trámite se debía aventar toda suerte de interferencias subjetivas de cualquier índole, mientras que la modernidad, en cambio, le ha conferido el privilegio de intervenir en la elaboración del mismo pensamiento enderezado a declarar su naturaleza y sus valores intrínsecos. Para decirlo más claramente, antes de la Edad Moderna existía plena conciencia acerca de la diversidad y de la especificidad incuestionables de la afectividad y del conocimiento humanos, si bien no siempre fueron establecidas con precisión por los autores que se han abocado a analizarlas. Así, por ejemplo, es de sobra sabido cuánto han influido, con antelación a la gesta sapiencial de Santo Tomás de Aquino, los criterios afectivistas en numerosos intentos medievales ordenados a definir la teología sagrada, principalmente a causa de la insistencia en la índole primordialmente afectiva que las escuelas agustinianas atribuían a esta ciencia, con lo cual la verdadera estipulación de su naturaleza se ha visto comprometida y demorada durante siglos ante la imposibilidad de determinar su verdadera esencia con arreglo a tales criterios⁹.

El encomio moderno de la afectividad no ha quedado circunscrito al ámbito de su enraizamiento material y psíquico en la naturaleza corpórea y espiritual del hombre ni tampoco a la esfera de la moralidad de sus actos. Como consecuencia de una abultada serie de trastornos teoréticos, la afectividad igualmente pasó a ocupar un sitio donde previamente no se le reconocía ninguna habilidad, es decir, en el fuero de la especulación metafísica ordenada al conocimiento de los primeros principios y de las primeras causas de todo lo que es. Por motivos cuya explicación resulta harto compleja, hubo un momento en la historia en que diversos factores afectivos buscaron entremezclarse dentro del mismo esquema teorematizado de las argumentaciones propias de la filosofía primera, incluso con la pretensión de acaparar para sí el rasgo distintivo y determinante de la tarea del filósofo llamada a dar cuenta de la verdad del ente y del ser.

⁹ La teología agustiana ha introducido en la Edad Media un auténtico «type de théologie affective», de influencia por demás poderosa: cfr. R. GAGNEBET O. P., «Nature de la théologie spéculative»: *Revue Thomiste* 44 (1938) 1-39, 213-255 y 645-674. Esta concepción estuvo presente incluso en la primera escuela dominicana, sin excluir la obra del mismo San Alberto Magno, quien, de acuerdo a Gagnebet, ha buscado amalgamar su aceptación de numerosas cláusulas fundamentales de la filosofía de Aristóteles sin apartarse de la observancia de los cánones teológicos fijados por San Agustín y por el conjunto de los maestros medievales: «Albert le Grand, malgré son aristotélisme, reste fidèle à la conception agustinienne de la science sacrée» (*Ibid.*, 29; cfr. 29-36). Una interpretación clásica de la concordancia y discordancia del agustinismo y del tomismo al respecto se puede leer en J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 4^{ème} éd., Bibliothèque Française de Philosophie (Paris: Desclée De Brouwer, 1946), 2^{ème} partie, chap. VII: «De la sagesse agustinienne», pp. 577-613. Cfr. etiam F. CAYRÉ A. A., *La contemplation agustinienne: Principes de spiritualité et de théologie* (Paris: A. Blot, 1927), 2^{ème} éd. (Paris: Desclée De Brouwer, 1954); y R. GAGNEBET O. P., *De natura theologiae eiusque methodo iuxta S. Thomam* (Romae: Pontificium Institutum Internationale «Angelicum», 1958).

Contraviniendo la médula del razonamiento esencialmente especulativo de la ciencia del ente en cuanto ente, el pensamiento imbuido de prejuicios afectivistas ha querido incursionar en la inspección de su sujeto con una competencia que nunca nadie ha demostrado que se hallara a su alcance. No en vano las tentativas encaminadas a identificar tal pensamiento con la metafísica siempre han surgido como veleidades inconsumables, pues nuestra ciencia no depende en absoluto de ninguna evolución cogitante supeditada al despliegue de los afectos humanos, por más que en ocasiones estén adornados con las cualidades de una nobleza inobjetable. La crisis desatada como fruto de esta confusión entre un pensamiento gobernado por la afectividad y el conocimiento científico supremo adquirible por la razón del hombre librada al ejercicio de sus solas fuerzas naturales ha sido ciertamente lamentable. Tal crisis ha arribado al siglo XX agravada por el énfasis paulatinamente *in crescendo* de sus aristas más incisivas en desmedro de la inteligencia metafísica del ente en cuanto ente y del acto de ser. Por eso no es inoportuno afirmar que este pensamiento pseudometafísico ha colocado al ser a merced de la afectividad. Vale la pena, entonces, indagar acerca de aquello que se sigue de tamaña claudicación de la razón humana ante la primacía absoluta concedida a los afectos.

2. EL ESCARNECIMIENTO DE LA INTELECCIÓN OBJETIVA

A lo largo del siglo XX ha salido a relucir con diafanidad por qué la impugnación moderna de la metafísica debía llevar de un modo inexorable a la negación de la capacidad del intelecto humano para conocer el ser, el acto primero de todas las cosas que son. No obstante, numerosos pensadores de nuestros días no se han entregado a repetir la mera negación del conocimiento intelectual de tal acto, ya que, valiéndose de otros expedientes extraintelectivos, también han buscado suplir el vacío que dicha negación de la metafísica introduciría fatalmente en nuestra alma. Por eso han buscado paliarlo, e incluso superarlo, postulando un encuentro del hombre con el ser que, según tales pensadores, no revestiría carácter intelectual o racional —es decir, cognoscitivo—, sino preferente y aun exclusivamente afectivo. Entre quienes han pensado de esta manera no ha existido unanimidad cuando se han abocado a explicar la naturaleza de la vía afectiva propuesta en reemplazo de la intelección humana para la concreción de la asociación del hombre con el ser; sin embargo, todos ellos concuerdan en que el rechazo de su aprehensión sólo a través del acto de la inteligencia obligaría a reducir nuestros nexos con el ser a algo semejante a un vínculo de carácter afectivo. ¿A qué clase de vínculo? Las respuestas a este interrogante traslucen amplias divergencias. Algunos confiesan que el acceso humano al ser acaecería mediante el acto de la voluntad; otros creen que este acceso ya estaría suficientemente contemplado en los movimientos del apetito sensitivo; no faltan aquéllos que lo sindicán en ciertas manifestaciones sutiles de la vida emocional; por fin, se ha sugerido asimismo que los hombres no podrían entrar en comunicación con el ser como no sea al calor de sus experiencias religiosas, con independencia de si estas experiencias se fundan en la fe en el Dios vivo y verdadero o, en

su defecto, en una imagería que fenece en la fabulación exótica de deidades míticas.

Ninguna de las posiciones que apretadamente venimos de mencionar puede eludir el conflicto que se les presenta a la hora de puntualizar cómo sería posible una unión afectiva con el ser que recuse total o al menos primariamente el conocimiento intelectual de este acto tal cual es obrado por la especulación metafísica. Pero la actitud en cuestión delata igualmente la existencia de un conflicto previo, pues la postulación de aquella unión afectiva a despecho de la inteligencia del acto de ser indica que ha sido precedida por la ignorancia o por la malversación de la condición propia del acto aprehensivo de nuestro entendimiento. De ahí que no cause extrañeza el hecho de que se haya propuesto el que la unión del hombre al ser, una vez atribuida a factores afectivos, siempre acontecería dentro de ese ámbito ensalzado con reverencia por la modernidad, i. e., en la intimidad de la conciencia subjetiva, allí mismo, dicen algunos, donde el ser y el pensamiento confluirían en una supuesta unidad originaria horadada históricamente por la severidad implacable de la lógica de la razón humana y por el incesante devenir temporal del universo que obstruiría su reconocimiento filosófico.

La postulación de un vínculo extraintelectivo del hombre con el ser no podía dejar de provocar una colisión franca de sus partidarios con la metafísica tomista. Ya desde su misma institución en la obra de Santo Tomás de Aquino, la concepción tomista del conocimiento intelectual del ser ha sido el blanco de una crítica acerba por parte de diversas escuelas y movimientos que le han imputado una condescendencia explícita o implícita con el racionalismo que, a estar de ciertos autores, constituiría la médula del aporte de Aristóteles a la especulación filosófica y, por acción transitiva, a la filosofía y a la teología del Doctor Angélico. La actitud racionalista achacada a Aristóteles, a Santo Tomás y al conjunto de sus discípulos se hallaría vastamente expandida en los escritos compuestos por el maestro dominicano y por la muchedumbre de teólogos y filósofos que han perpetuado y desarrollado sus enseñanzas hasta nuestros mismos días.

Ahora bien, ¿en qué consiste el racionalismo endilgado a la metafísica tomista en su invariable afirmación de la inteligibilidad del ser y de la capacidad de la razón natural del hombre para conocer su verdad? La respuesta a esta pregunta tropieza con el problema de la equívocidad latente en la significación nominal de la palabra *racionalismo* —un vocablo muchas veces empleado bajo el estímulo de prejuicios y caprichos indisimulables—, pues con ella se suelen designar diversas cosas que no concuerdan en una misma noción común¹⁰. Así, por ejemplo, se dice que el racio-

¹⁰ En la segunda mitad del siglo XIX menudearon las discusiones en torno de la naturaleza de la actitud racionalista. Una visión típica de este asunto se encuentra en el libro de L. OLLÉ-LAPRUNE, *La raison et le rationalisme* (Paris: Perrin & C^e, 1906). Los pensadores enrolados en el movimiento modernista expusieron opiniones inadmisibles acerca del problema y confundieron la índole del conocimiento racional, cuya máxima expresión natural es la metafísica, contraponiéndolo dialécticamente a la experiencia mística. Tal la posición estuvo representada fidedignamente por Laberthonnière: «Le mot rationnel est équivoque. Les théologiens scolastiques tendent à n'appeler rationnel que ce qui entre dans les catégories d'Aristote, que ce qu'on pense et ce qu'on trouve par les procédés de la logique d'Aristo-

nalismo es la posición teórica que desecha el valor de la experiencia en el conocimiento humano, mas en otro sentido también se tilda de racionalista a quien se atreve a negar o a desmerecer la sobrenaturalidad del conocimiento de la fe confiriendo a nuestra razón una competencia omnimoda y exenta de toda limitación para acceder a las verdades de la revelación divina. Empero, ambos significados equívocos de la voz *racionalismo* son atribuidos a la escuela tomista sin la menor justificación, por cuanto ésta, por un lado, ha encarecido con esmero la importancia capital de la causalidad del conocimiento empírico en la formación de nuestro saber intelectual, y, por otro, también ha sustentado con energía las fronteras de la aprehensión actual y habitual de la razón del hombre así como la superexcedencia de los misterios de la fe en relación con la capacidad perceptiva natural de nuestra potencia discursiva. Con todo, existe una tercera acepción del nombre *racionalismo*, no menos equívoca que las anteriores, la cual un nutrido elenco de pensadores desean verla inserta en la filosofía y en la teología tomistas de un modo arquetípico, i. e., aquella que restaría toda importancia a la afectividad humana o que, en el mejor de los casos, la supeditaría a la regulación y al imperio de la razón imponiéndole una suerte de subordinación con respecto a ésta¹¹. Dichos pensadores juzgan indigna esta subordinación de la afectividad a la razón a raíz del agravio, según piensan, que ello traería aparejado para la recta ordenación de la creatura racional a su fin propio y, por encima de todo, por sus repercusiones, aparentemente nocivas, en la vida religiosa. En el meollo de esta crítica del tomismo, precisamente, subyace la repulsa a su afirmación constante de la inteligibilidad con que el ser se pone al descubierto frente a la razón humana, aunque siempre con arreglo al modo peculiarísimo según el cual el entendimiento del hombre puede abordar los objetos instalados ante su consideración.

El tomismo ha venido padeciendo la prolongada acusación de haber propugnado la regulación y el imperio de la razón sobre la afectividad del hombre como si ello implicara un ataque contra el valor de los actos del animal racional sucedáneos al desenvolvimiento de sus movimientos apetitivos. Quienes así se expiden estiman que esta teoría comportaría la imposición de un control racional despótico de los sentimientos y de la praxis humanos, del cual ni siquiera estaría eximida la inserción del hombre en el *ordo amoris*, y hasta de las más variadas manifestaciones de la moralidad de sus acciones. Pro algo es que la mayoría de aquéllos que contrincan

te. C'est ainsi que, démontrant l'existence de Dieu par l'existence du monde et l'ordre du monde, leurs preuves se présentent comme des preuves en soi s'adressant à un esprit en soi. Mais saint Augustin et les mystiques procèdent autrement [...] Ils pensent, non avec des concepts abstraits, mais avec la réalité vivante qu'ils sont, avec leurs inquiétudes, leurs aspirations, avec le mystère qu'ils sont à eux-mêmes. Je prétends pour mon compte, que c'est là ce qui est vraiment rationnel dans le cas présent» (L. LABERTHONNIÈRE, *Critique du laïcisme ou comment se pose le problème de Dieu*, en *Oeuvres de Laberthonnière*, publiées par les soins de L. Canet [Paris: Librairie Philosophique Joseph Vrin, 1948], p. 182).

¹¹ Cfr. M. E. SACCHI, «La razón humana y el misterio de la Trinidad», en ID. (Ed.), *Ministerium Verbi: Estudios dedicados a Monseñor Héctor Aguer en ocasión del XXV aniversario de su ordenación sacerdotal* (Buenos Aires: Basilea, 1997), p. 332, nota 1.

contra la síntesis tomista conviene en oponérsele atacando el mismo fundamento metafísico donde reposa el pretendido racionalismo de la teoría aquiniana de nuestro conocimiento del acto de ser.

El siglo XX ha sido el escenario histórico de la culminación pluriforme de la carrera del afectivismo antimetafísico moderno. Esta culminación se ha verificado a través del auge de las opiniones teológicas y filosóficas que conviene en dos puntos claves del esquema antropológico interesado en afianzar el encuentro del hombre con el ser en la intimidad subjetiva de la persona, mas desechando explícitamente la única vía que la filosofía primera entiende apta para la unión intencional del entendimiento humano con el acto por antonomasia, o sea, el conocimiento intelectual expreso del principio activo intrínseco por el cual son todas las cosas que son. En efecto, esta única vía metafísica para aprehender el ser del ente es desechada en función de la doble afirmación mediante la cual el inmanentismo moderno, ya preanunciado e incentivado por el nominalismo escolástico medieval, ha pretendido descartar la captación intelectual del acto de ser sustituyéndola por un consorcio de índole primordial e incluso excluyentemente afectiva: primero, comprimiendo el acceso del animal racional a dicho acto a una operación volitiva, que necesariamente debe implicar el ejercicio de la libertad, y, segundo, negando la objetividad del ser a los fines de asegurar su humano abordaje mediante una suerte de catarsis que remueva la interferencia dañina, o al menos alienante, de las cosas extra-subjetivas en vistas de la concreción de un nexo incondicionado entre el ser y el espíritu del hombre.

El afectivismo moderno, luego, ha puesto en juego la unión cognoscitiva del intelecto humano con el ser, porque el planteo recién señalado sustrae de nuestra mente la misión de ordenarse a conseguir la inteligencia de dicho acto con el pretexto de la presunta exigencia de capturarlo en una instancia que desnudaría la impotencia de la razón natural para asociarse a su verdad, para acogerla según el modo receptivo en que puede ser informado el entendimiento posible y para registrarla como un objeto digno de atraer causalmente la acción perceptiva de la potencia aprehensiva superior de nuestra alma. Consiguientemente, ya desechada la inteligencia objetiva emancipada de todo compromiso con los afectos dependientes de los apetitos sensitivo e intelectual, el nexo del hombre con el ser estaría indefectiblemente gobernado por la anteposición de dichos afectos a cualquier unión de naturaleza cognoscitiva y, en definitiva, reducido a los dictámenes de una voluntad absolutamente liberada de toda necesidad. Pero ocurre que la necesidad, a despecho de las ilusiones que se ha forjado el pensamiento afectivista, es esencialmente inherente a la aprehensión intelectual de la *veritas rerum* registrada por el intelecto humano ante la presencia de su objeto inteligible, toda vez que el entendimiento no es libre de elegir tal objeto.

Se puede advertir con facilidad que este afectivismo antimetafísico sigue preso de la tergiversación nominalista de la naturaleza del objeto cognoscible. Se halla sumido en el temperamento sentimental, tan profusamente extendido a lo largo de la Edad Moderna, que ve en todo objeto una entidad reputada peyorativamente como algo «cósico», extrínseco y extranjero en relación con hombre que a él se enfrenta,

carente de atractivos y presumiblemente en permanente conflicto con el sujeto cognoscente —en suma, como algo radicalmente deshumanizado y despersonalizado—. La repulsa de la objetividad engarzada en tal programa ontológico dimana directamente del solipsismo inmanentista que ha recluido a la creatura racional en una intimidad aislada por completo del mundo exterior e irreferida a las causas de las cosas aprehensibles y aun del propio ser del hombre ordenado a su conocimiento, ya sea por la duda con respecto al mundo existente *ad extra* y por el desprecio de todo aquello ajeno a la interioridad subjetiva del cognoscente humano, ya porque su perfección óptica ha sido ordinariamente afirmada en nombre de la libertad y de la autonomía que el animal racional no comparte con ninguna otra cosa de este habitáculo terrenal. Desde este punto de vista, cualquier mente humana dotada de una intelección metafísica sana y robusta está compelida a asegurar que es *simpliciter* falsa aquella famosa y melancólica queja de Pascal —típica de un pensamiento transido por un *dilettantismo* visceral— que reza: «La verdad está tan oscurecida en este tiempo, y la mentira tan establecida, que, a menos que se ame la verdad, no se la podría conocer»¹². Todo lo contrario: la *conditio sine qua non* del amor a la verdad estriba ni más ni menos que en su conocimiento previo por parte de nuestro intelecto.

3. TRES PARADIGMAS DE LA ONTOLOGÍA AFECTIVISTA CONTEMPORÁNEA

No obstante haber nacido en Dijon el 2 de noviembre de 1861, Maurice Blondel es comúnmente apodado «el filósofo de Aix-en-Provence», en cuya universidad enseñó desde 1897 hasta 1927, cuando la ceguera le obligó a abandonar definitivamente las aulas. Es probable que su último escrito haya sido su comunicación al Primer Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Mendoza entre el 30 de marzo y el 9 de abril de 1949. A pesar de su ancianidad y de sus dolencias, Blondel abrigaba el anhelo de hacerse presente en dicho simposio, pero su precario estado de salud le forzó a desistir de su viaje a la Argentina. Pocas semanas más tarde, el 4 de junio, entregó su alma a Dios a la edad de ochenta y ocho años¹³.

A más de cinco décadas de su muerte, algunas tesis formuladas por Blondel han incrementado su influjo en el pensamiento desenvuelto durante la segunda mitad del siglo XX, en lo cual también debe computarse una incentivación ulterior del afectivismo dentro de diversos círculos católicos de nuestra época¹⁴. Tal influjo

¹² B. PASCAL, *Pensées*, n. 793, en *Pascal. Oeuvres complètes*, texte établi et annoté par J. Chevalier, Bibliothèque de La Pléiade 34 (Paris: Librairie Gallimard, 1954), p. 1331.

¹³ Véase la nota necrológica «†Maurice Blondel (1861-1949)», en L. J. GUERRERO (Ed.), *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*. Mendoza, Argentina, marzo 30-abril 9, 1949 (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1950), t. I, p. 42. La comunicación enviada por Blondel a este congreso lleva el título de «Le devoir intégral de la philosophie» (cfr. *ibid.*, t. II, pp. 884-889).

¹⁴ Para una primera aproximación al pensamiento de Blondel, consúltense J. de TONQUÉDEC S. I., *Immanence: Essai critique sur la doctrine de M. Maurice Blondel* (Paris: Beauchesne, 1913); ID., «Pour-

muestra una complejidad que permite entender las amplias discrepancias suscitadas por la interpretación de la contribución filosófica de nuestro autor. El motivo de estas discrepancias no pasa inadvertido a nadie que haya indagado en sus obras con un mínimo de diligencia. Por un lado, Blondel ha sido un pensador fervientemente católico consagrado a la elaboración de una apologética integral del cristianismo, mas, por otro, se ha visto complicado como ningún otro filósofo en la enardecida polémica causada por la crisis modernista, a tal grado que las proposiciones sobresalientes de su esquema apologético han recibido duras impugnaciones de parte de los mayores enemigos de este peculiar movimiento condenado por la Iglesia. De hecho, muchos de sus contrincantes le han señalado como el filósofo por antonomasia del modernismo, acusación, desde luego, que sus defensores han tratado de desmentir recurriendo a todo tipo de subterfugios¹⁵.

Los estudiosos del pensamiento de Blondel concuerdan en indicar que su primer contacto con la filosofía estuvo ligado a la docencia de Alexis Bertrand —un seguidor solícito de Maine de Biran hoy casi enteramente desterrado de la reminiscencia filosófica—, quien fue su maestro en el Liceo de Dijon. Blondel se educó en esta escuela entre 1870 y 1877. Pero el examen de sus fuentes siempre ha originado una justificada extrañeza. En nuestros días, cuando la admiración de la erudición bibliográfica ha alcanzado niveles ultrainflacionarios que rayan en la morbosidad, resulta sorprendente percatarse de que un filósofo de su talla haya abrevado en escasísimas fuentes, en un repertorio de escritos filosóficos reducidos a un número ínfimo y en apenas un reducido elenco de autores donde no figuran los filósofos prominentes de mención inexcusable. Un recuento apretado de las exiguas fuentes

quoi j'ai critiqué Maurice Blondel»: *Revue Thomiste* 49 (1949) 563-580; J. MARITAIN, *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, 3^{me} éd., Bibliothèque Française de Philosophie (Paris: Desclée De Brouwer, 1930), chap. III: «L'intelligence et la philosophie de M. Blondel», pp. 78-141; B. ROMEYER S. I., *La philosophie religieuse de Maurice Blondel* (Paris: Aubier, 1943); P. ARCHAMBAULT, *Vers un réalisme intégral: L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel* (Paris: Bloud & Gay, 1930); ID., *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de métaphysique* (Paris: Bloud & Gay, 1946); H. DUMÉRY, *La philosophie de l'action: Essai sur l'intellectualisme blondélien* (Paris: Aubier-Éditions Montaigne, 1948); ID., *Blondel et la religion* (Paris: Presses Universitaires de France, 1955); M. RITZ, *Le problème de l'être dans l'ontologie de Maurice Blondel* (Fribourg-en-Suisse: Presses Universitaires Fribourg, 1958); J. ÉCOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel* (Louvain & Paris: Publications Universitaires de Louvain & N. Nauwelaerts, 1959); H. BOUILLARD S. I., *Blondel et le christianisme* (Paris: Éditions du Seuil, 1961), trad. de R. Vilardell: *Blondel y el cristianismo* (Madrid: Ediciones Península, 1966); C. TRESMONTANT, *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel* (Paris: Éditions du Seuil, 1963); y O. ARGERAMI, *Pensar y ser en Maurice Blondel* (Buenos Aires: Editorial Guadalupe, 1967). Véase también la *Bibliographie blondélienne (1888-1951)*, établie sous la direction de A. Hayen S. I. (S. l.: Desclée De Brouwer, 1953).

¹⁵ Útil por las exposiciones debidas a varios pensadores comprometidos con el modernismo es la antología reunida por R. MARLÉ (Éd.), *Au coeur de la crise moderniste: Le dossier inédit d'une controverse* (Paris: Aubier-Éditions Montaigne, 1960). Pero es innegable que las condenas eclesiásticas del modernismo colocaron a Blondel en una situación ciertamente embarazosa; al respecto, véanse las anotaciones transcritas por M. R. O'CONNELL C. S. C., *Critics on Trial: An Introduction to the Modernist Crisis* (WASHINGTON D. C.: The Catholic University of America Press, 1994), pp. 83-90, 155-165, 167, 174-176, 254, 257-262, 272, 288-293, 295, 298-300, 303-304, 327, 329, 334, 337, 339, 348-349, 365 y 367-368.

de Blondel da ocasión para cerciorarse de que en sus cogitaciones, más que nadie, han incidido sobre todo dos pensadores —Pascal y Leibniz—, pero en ellas también se advierte el peso gravoso de una serie de croquis y planteos divulgados en los ambientes católicos de la segunda mitad del siglo XIX y de comienzos de la centuria siguiente que, a la postre, han fructificado en el estallido del modernismo. Sin embargo, las restricciones y la estrechez de estas fuentes blondelianas se acrecienta aún más si se repara en una de las flaquezas características de tantas corrientes del pensamiento moderno: el *provincialismo*, una denominación acaso menos ríspida del nacionalismo o chauvinismo que ha herido sensiblemente a la filosofía desarrollada en diversas regiones de Europa desde el siglo XVI en adelante. En efecto, tal vez con la excepción de Leibniz —pero sin olvidar que este filósofo fue el máximo representante de la *Franzosenschwärmerei* infiltrada en las universidades alemanas en el siglo XVII—, la mirada de Blondel estuvo constreñida no más que al panorama del pensamiento que cundía en su propia patria. Cornelio Fabro ha aseverado que no hay manera de salvar esta falencia del pensamiento blondeliano: «Salvo el macizo recurso a Leibniz, el horizonte cultural de Blondel no trasciende [las fronteras de] Francia»¹⁶. Si bien este juicio no peca de injusto, Fabro ha sabido compensarlo, como correspondía, en función de la pérdida progresiva de la vista que Blondel ha padecido hasta quedar privado totalmente de ella, pero esto no elimina la evidencia de que la instrucción de nuestro pensador ha delatado constantemente un déficit incomprensible de informaciones filosóficas fundamentales¹⁷.

A fines del siglo XIX, cuando el modernismo ya se había consolidado de un modo alarmante dentro de los ámbitos católicos como la expresión emblemática del pensamiento inmanentista expandido en Occidente durante los cuatro siglos precedentes, Blondel tuvo a su cargo la tarea de esquematizar la reacción contra la inteligencia metafísica del ser supeditándola a una afectividad decretada por la voluntad libre del espíritu. Éste, según el filósofo de Clermont, tendría la potestad de afirmar tal acto sin necesidad de ninguna percepción intelectual antecedente. A la inversa, la anteposición del ejercicio de la libertad sería la condición indispensable para su aprehensión posterior. Decía Blondel: «*El conocimiento del ser implica la necesidad de la opción; el ser en el conocimiento no está antes, sino después de la libertad de la elección*»¹⁸. Esta tesis blondeliana, tal vez la más célebre de todas las contenidas en sus obras, desnuda la contradicción inmersa en un pensamiento para el cual el acto de la libertad podría ser ejercido con anticipación al conocimiento intelectual del objeto elegible y, al mismo tiempo, el influjo poderoso del voluntarismo propiciado por Juan Duns Escoto y Guillermo de Ockham y más tarde en-

¹⁶ C. FABRO C. P. S., «L'essere e l'azione nello sviluppo della filosofia di M. Blondel», en ID., *Dal l'essere all'esistente*, 2a. ed. (Brescia: Morcelliana, 1965), p. 426.

¹⁷ «Ciò sarà dovuto forse in gran parte all'infermità di cui il [Blondel] soffrì nell'ultima parte della sua vita, ma si deve convenire che si tratta di una lacuna assai grave ch'è fin dall'inizio responsabile in parte notevole dell'ambiguità di tutto il suo pensiero ed anche della coesistenza satrana nella sua opera di terminologie svariate che dovrebbero essere rigorosamente distinte» (*Ibid.*).

¹⁸ M. BLONDEL, *L'action (1893): Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, nouv. éd. (Paris: Presses Universitaires de France, 1950), p. 436.

tronizado con vehemencia en la Edad Moderna por Lutero y por Descartes, quienes han patrocinado con resonancia la creencia de que el conocimiento de la verdad no consistiría en el acto de la inteligencia judicativa, sino en la acción de asentir libremente a la presencia de una cosa que emerja al modo de un objeto de la potencia apetitiva.

Blondel ha enunciado su tesis una vez convencido de que el hombre poseería una *idea necesaria* de la *realidad objetiva*. De esta idea dimanaría un efecto no menos necesario, a saber: la subordinación de la posesión humana de tal realidad objetiva a un fin inexorable —su utilización voluntaria¹⁹—. Pues bien, lo primero que se observa en este par de proposiciones es el empleo tan exagerado cuan injustificado del recurso a la necesidad. Necesidad, ante todo, de la idea de la realidad objetiva; necesidad subsiguiente de la ordenación del acto aprehensivo de la mente a un fin práctico bajo la regencia de la potencia apetitiva superior del alma. Pero Blondel no ha brindado ninguna prueba de ambas necesidades, de donde su afirmación no supera el nivel de un mero postulado. Por eso su esquema cognoscitivo presenta un deterioro evidente de la primacía absoluta de la especulación, dado que allí se sugiere que la acción perceptiva del intelecto no tendría más remedio que enfilarse coactivamente a una praxis presidida por la voluntad. Más aún, Blondel ha asegurado que la misma voluntad estaría empujada a intervenir en todo conocimiento por un reclamo derivado de la iluminación del Ser que aprehenderíamos en todas y en cada una de nuestras cogitaciones en torno de cualquier ente, y esto porque el pensamiento sobre un objeto real llevaría a abrazar la totalidad de los objetos en tanto todos ellos convendrían en la verdad del mismo Ser²⁰. Por ende, al pensar la realidad objetiva el hombre captaría la verdad del Ser y su voluntad sería movida necesariamente a ejercer su acto propio. Pero ello sólo sería posible en la medida en que, igualmente de un modo necesario, el hombre injertara en su conocimiento de la realidad objetiva la problemática que concierne a su destino y, además, en la medida en que subordine toda su entidad a una *opción*, o sea, a una decisión que le impulse a elegir, que es el acto propio de la libertad²¹. No obstante, la volición y la elección no dependerían de ningún conocimiento antecedente de las cosas que son; opuestamente el acceso a las cosas requeriría la anticipación del acto libre de elegir, ya que no podríamos conocerlas sin la satisfacción previa de alguno de los términos encerrados en la opción recién nombrada²².

¹⁹ «L'idée nécessaire que nous avons de la réalité objective, quoique indépendante en nous de ce qui peut être voulou par nous, a pour effect nécessaire de subordonner la possession de cette réalité même à l'usage de notre volonté» (*Ibid.*, p. 435).

²⁰ «Il n'est donc aucun objet dont il soit possible de concevoir et d'affirmer la réalité sans avoir embrassé par un acte de pensée la série totale, sans se soumettre en fait aux exigences de l'alternative qu'elle nous impose, bref sans passer par le point où brille la vérité de l'Être qui illumine toute raison et en face de qui il faut que toute volonté se prononce» (*Ibid.*).

²¹ «Nous avons l'idée d'une réalité objective, nous affirmons la réalité des objets; mais, pour le faire, il est nécessaire que nous posions implicitement le problème de notre destinée, et que nous subordonnions tout ce que nous sommes et tout ce qui est pour nous à une option» (*Ibid.*, pp. 435-436).

²² «Nous n'arrivons à l'être et aux êtres qu'en passant par cette alternative: selon la façon même dont on la tranche, il est inévitable que le sens de l'être soit changé» (*Ibid.*, p. 436).

Contra la suposición de Blondel, ninguna opción es necesaria para el conocimiento del ser. El intelecto lo conoce en tanto verdaderamente lo aprehenda y, en cuanto aprehendido, el ser conocido torna verdadero al entendimiento cognoscente en acto sin que en este proceso intelectual se entremezcle ninguna opción. No hay aquí opción alguna, porque el objeto del intelecto no se presenta ante la potencia perceptiva como algo que enuclearía una diversidad de alternativas para su captación; de ahí que la mente no tenga qué elegir dentro de la unidad inteligible de su objeto y, por otro lado, el acto de elegir no es propio de la potencia intelectual, sino de la voluntad, como lo ha demostrado reiteradamente Santo Tomás de Aquino²³. Por consiguiente, es imposible que el ser sea conocido después del ejercicio del acto de la libertad, y esto por dos motivos: uno, porque el intelecto se dirige a la aprehensión de su objeto bajo la razón de verdadero, mientras que la elección, en tanto acto del apetito intelectual, se ordena a su objeto bajo la razón de bien; el otro, porque no hay modo de que la voluntad ejerza su acto electivo sin la previa presentación de su objeto apetecible por parte del entendimiento cognoscente. La tesis de Blondel, luego, es insostenible.

A pesar de su dilección por diversos aspectos del pensamiento blondeliano, el mismo Claude Tresmontant ha debido aceptar que la ontología del filósofo de Aix ha ahondado la crisis moderna de la noción de objeto, pues en ella se niega el valor y la legitimidad del método objetivo, el cual «no parte de la voluntad creadora inscrita en el hombre [...], sino de la realidad objetiva»²⁴. Tresmontant ha acusado a los discípulos de Blondel de haber acentuado aún más esta crisis al sustituir el examen de la realidad objetiva por una introspección sobre la subjetividad del cognoscente humano: «El resultado [...] lo estamos viendo a finales del siglo XX: la vía normal del análisis objetivo ha desaparecido prácticamente y está siendo constantemente descalificada»²⁵.

²³ «Sciendum tamen, quod opinio, quum pertineat ad vim cognoscitivam, per se loquendo praecedit electionem quae pertinet ad vim appetitivam, quae movetur a cognoscitiva» (*In III Ethic.*, lect. 6, ex ed. Leonina). «Est enim electio actus appetitus rationalis, qui dicitur voluntas» (*In III Ethic.*, lect. 9). «Obiectum enim electionis est bonum et malum, sicut et appetitus; non autem verum et falsum, quae pertinent ad intellectum» (*In VI Ethic.*, lect. 2). «Eligere non pertinet ad omnes vires, sed ad aliquam determinate [=ad voluntatem], quamvis unaquaqueque vis in suum conveniens tendat et contrarium refugiat: hoc enim non fit ipsa vi eligente, sed vel propter ordinem naturalem potentiae ad obiectum [...], vel per electionem liberi arbitrii» (*In II Sent.* d. 24 q. 1 ad 2 ad 4um). «Desiderium est voluntatis, et non rationis. Ergo et electio» (*De verit.* q. 22 a. 15 sed contra). «Eligere est actus voluntatis, secundum quod ratio proponit ei bonum ut utile ad finem» (*Ibid.*, c). «Proprium obiectum electionis est illud quod est ad finem: hoc autem, inquantum huiusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile: unde cum bonum, inquantum huiusmodi, sit obiectum appetitus, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivae virtutis» (*Summ. theol.* I q. 83 a. 3c). «Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo et electio» (*Ibid.*, I-II q. 13 a. 1 sed contra). «Electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis: perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur» (*Ibid.*, c). Cfr. M. BROWNE O. P., «De intellectu et voluntate in electione»: *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae* 2 (1935) 33-45.

²⁴ C. TRESMONTANT, *La crise moderniste* (Paris: Éditions du Seuil, 1979), trad. de E. Sierra: *La crisis modernista* (Barcelona: Editorial Herder, 1981), p. 98.

²⁵ *Ibid.*

La grata acogida del pensamiento de Blondel observada en los medios modernistas ha promovido la extracción de diversos corolarios de este afectivismo cuyas consecuencias, muchas veces alentadas por una ingenuidad llamativa, todavía no terminan de justipreciarse en toda su dimensión. Una de ellas merece destacarse en virtud de su raigambre cabalmente agnóstica. Se trata de una actitud hoy extensamente difundida, aun en los medios católicos, que se puede compendiar con arreglo a estas cláusulas: puesto que el misterio del ser rebasa infinitamente la capacidad aprehensiva de la razón del hombre, y habida cuenta de la vocación humana irrefrenable de unirse a este acto supremo, la asociación de la creatura racional con el acto de ser no acaecería en el ámbito gélido de las relaciones de la potencia intelectual con su objeto inteligible, sino más bien dentro del marco de una compenetración mutua fundada en la afinidad de sus respectivas naturalezas. El meollo de esta teoría reside, entonces, en la negación de la objetividad del ser frente a la potencia perceptiva de nuestra razón; así, el encuentro del hombre con el ser no podría consistir en su asimilación intencional a través del acto del conocimiento intelectual. En su defecto, tal encuentro se verificaría al nivel de una experiencia afectiva gracias a la cual la extraobjetividad del ser sería suplida por una apertura espiritual espontánea liberada de toda captación intelectual a causa de la impotencia de la razón humana para unirse a dicho acto al modo de un objeto.

El pensamiento del siglo XX registra diversas apologías de la negación de la objetividad del ser. Debemos a Louis Lavelle una de las más elocuentes y refinadas. De acuerdo a este filósofo, la objetividad sería una propiedad de las cosas del mundo exterior que tan sólo permitiría conocer los rasgos fenoménicos de los entes corpóreos, tal como sucedería en el conocimiento físico. Lavelle creía que el objeto reflejaría no más que las apariencias de las cosas. El ser, en cambio, no sería nada del mundo exterior; sería la interioridad absoluta que trascendería todo lo fenoménico en su identidad plena con la autoconciencia del sujeto cogitante y, por tanto, la inmanencia universal de toda realidad a la subjetividad de un pensamiento que subsistiría consubstancialmente con aquello pensado. Esta doctrina se puede sintetizar en las siguientes palabras de Lavelle: «El ser y el conocer mismos aparecen, entonces, como inseparables: es evidente que el ser no puede ser puesto sino por el conocer y que el mismo conocer, en vez de ser exterior al ser, le es interior. Se puede decir que lo envuelve y, al mismo tiempo, que es una determinación. Es esta homogeneidad del ser y del conocer la que funda la competencia del conocer con respecto al ser (pero a condición... de no pretender conocerlo como conocemos un objeto)»²⁶. O bien, más brevemente todavía, en esta oración: «Se debe excluir toda actitud metafísica por la cual se piense poder asir el ser de las afueras y contemplarlo como un objeto»²⁷. Consecuentemente, la unión del hombre al ser requeriría la superación de su presunta transobjetividad y se consumaría mediante la simpatía que la conciencia exhibiría con respecto a este acto. Pero la simpatía mutua del ser

²⁶ L. LAVELLE, *La dialectique de l'éternel présent* I: «De l'être», nouv. éd. (Paris: Aubier-Éditions Montagne, 1947), p. 240.

²⁷ L. LAVELLE, *De l'intimité spirituelle* (Paris: Aubier-Éditions Montagne, 1955), p. 171.

y de la conciencia, a fin de cuentas, no sería otra cosa que la traducción alegórica de la genuina identidad que existiría entre uno y otra, como se desprende de esta confesión constante de nuestro filósofo: «El conocimiento se identifica con el ser en el origen y en el término de sus operaciones»²⁸. Es por ello que el actualismo monista de Lavelle no ha hallado ningún inconveniente para identificar el ser con la autoconciencia subjetiva en la medida en que ésta no lo acogería intencionalmente como un objeto realmente distinto de sí misma, sino como una reiteración de su propia substancia. De ahí esta proclama formalmente panteísta de Lavelle: «La conciencia siempre es conciencia de la conciencia»²⁹. Panteísta, en efecto, porque con esta fórmula se anuncia nada más ni nada menos que la conciencia humana estaría dotada de los atributos esenciales del *ipsum intelligere subsistens*, lo cual no puede convenir más que a la intelección eterna que Dios tiene de sí mismo.

La negación de la objetividad inteligible del ser frente a la razón humana también ha sido formulada con una complejidad aún mayor cuando se la quiso conjugar con la supuesta proyección ontológica de la experiencia emocional de la angustia. Bajo el peso del protestantismo liberal y del vaciamiento de la vida religiosa en una relación puramente sentimental del ente humano con la deidad —tal como en su momento lo habían propuesto Schleiermacher, Rudolf Otto y el conjunto de la teología reformada de los siglos XIX y XX—, Martin Heidegger atribuyó a la angustia el portento de una fuerza reveladora de la nada como el horizonte limitativo del ser, el cual, por ende, de ningún modo sería infinito³⁰. Pero Heidegger no ha abundado demasiado en la descripción de los alcances ontológicos que ha asignado a la angustia en su función reveladora de una nada que pondría coto a cualquier intento de atribuir al ser una infinidad supramundana y trascendente.

El ensayo más enjundioso en tal sentido fue elaborado sobre la base de una armonización del postulado heideggeriano de la obra reveladora de la angustia, del kenotismo extremo profesado por la teología romántica de la Iglesia ortodoxa rusa y de la primacía de la relación afectiva del hombre con el ser tomada de la filosofía de la acción de Blondel. Tal elaboración ha quedado plasmada en el libro *El cristiano y la angustia* de Hans Urs von Balthasar, donde este teólogo ha subrayado con peculiar énfasis la extranjerización absoluta del ser con respecto al orden de la objetividad.

²⁸ L. LAVELLE, *La dialectique de l'éternel présent I: De l'être*, p. 240.

²⁹ L. LAVELLE, *La présence totale*, 3e.éd. (Paris: Aubier-Éditions Montagne, s. d. [1962]), p. 13. «La conscience ne peut donc pas être ramenée à la relation du sujet et de l'objet, qui ne nous la montre que tournée vers l'extériorité, elle ne peut pas être ramenée non plus à cette relation intérieure du sujet avec un objet qui est lui-même, car on ne pourrait transformer le sujet en objet, même intérieur, sans l'abolir. La conscience est une relation du sujet avec le sujet: et cette relation, loin de diviser le sujet, ou d'en faire un objet, le crée lui-même en tant que sujet» (ID., *La dialectique de l'éternel présent IV: «De l'âme humaine»* (Paris: Aubier-Éditions Montagne, 1951), p. 32. Cfr. M. E. SACCHI, «Louis Lavelle y la metafísica»: *Doctor Communis* 38 (1985) 103-131, reproducido con numerosas revisiones en ID., *Conquistas y regresiones en la restauración de la metafísica* (Rosario: Durandello, 2000), pp. 31-54.

³⁰ «Die Angst offenbart das Nichts» (M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, 10. Aufl. [Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1969], p. 33; y en ID., *Wegmarken*, 2. Aufl. [Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, 1978], p. 112).

Balthasar ha negado la objetividad del ser de un modo tajante y a prueba de toda ambigüedad: «El ser no es finito ni es un ente, sino aquello por lo cual un ente está siendo. *Tampoco es objetivo*, como una cosa frente al espíritu cognoscente, sino que del mismo modo que es la causa para que un ente sea, así es la causa en el espíritu para que éste pueda conocer un ente como tal»³¹. El ser y la nada, por otro lado, jugarían un papel en cierto modo concertado para que el espíritu pueda entablar algún contacto con las cosas que son. Por eso el ser sería algo así como un «escenario vacío», interior al espíritu, donde éste descubriría los entes causados por dicho acto: «El espíritu necesita tener en sí un escenario vacío, tan grande que todo pueda aparecer y desarrollarse en él. De ese vacío no se puede decir que sea la “nada”, porque es negación del ente sólo en la medida en que es el ser que constituye todo ente»³². Pero el ser sería algo esencialmente *inaprehensible*. No lo podríamos aprehender porque la misma naturaleza angustiosa de nuestra actividad perceptiva indicaría que «el ser se le escapa» en cuanto no puede «hacerse objeto del conocimiento»³³. Esta extraobjetividad del ser decidiría que entre tal acto y el ente que sobreviene como su efecto existiría un *abismo*. Balthasar ha gustado recurrir constantemente al empleo de esta palabra, a la cual Blondel y el movimiento modernista habían aplicado abusivamente una enorme significación metafórica teñida de una fuerte connotación agnóstica. Mas este *abismo* no sería la mera distancia reinante entre el ente y el ser que surgiría de la «diferencia ontológica» de uno y otro, como quería Heidegger con la anuencia de Balthasar, sino mejor de la imposibilidad racional de adquirir una inteligencia del ser en el conocimiento del ente o de eso mismo que el ser hace ser. ¿Por qué? Porque tal *abismo* se hallaría enclavado en la propia objetividad de las cosas instituyendo un *hiatus* que la potencia aprehensiva del alma humana no podría sobrepasar a los fines de aprehender un ser de suyo *inaprehensible*. De este modo, el ser no podría ser alcanzado en el trámite del proceso intelectual por el cual nuestro entendimiento aborda todos sus objetos. En suma, la opinión de Balthasar no va más allá de una regresión al corazón del inmanentismo modernista preconizado de una manera arquetípica por el pensamiento de Blondel. He aquí la síntesis de la doctrina del teólogo de Basilea: «Si, por un lado, el ser en general no es elegible por la voluntad (porque *no es* ningún objeto), lo mismo que *no es* cognoscible objetivamente por la razón, por otro lado la apertura al ser en general es el presupuesto para que la voluntad pueda elegir en general un bien concreto, desde la distancia del espíritu, y por tanto, en libertad»³⁴.

Habiendo adherido a la tradición afectivista agnóstica, Balthasar ha intentado suplir la inteligencia del ser —una inteligencia necesariamente dependiente de su objetividad— por una simple *apertura*, como si el mero abrirse del alma, por sí só-

³¹ H. U. VON BALTHASAR, *Der Christ und die Angst* (Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1959), trad. de J. M. Valverde: *El cristiano y la angustia* (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1960), p. 114. El subrayado es nuestro.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, trad. cit., p. 116.

³⁴ *Ibid.*, trad. cit., p. 120. Los subrayados son nuestros.

lo, pudiera fundar el ejercicio de la libertad, mas de una libertad que nunca hallaría una de sus causas principales en el conocimiento del ser, puesto que éste permanecería absolutamente oculto a la razón humana en la presunta transobjetividad de algo que no contendría ninguna *habitud* en relación con nuestra potencia intelectual. Lógicamente, si el ser nunca podría ser un objeto, su verdad se hallaría completamente fuera del alcance de la capacidad aprehensiva del alma de los hombres. Esta confesión agnóstica de Balthasar carece absolutamente de originalidad, pues no es más que la readaptación orgánica de una serie de pensamientos dispersos en las fuentes antintelectualistas donde el teólogo suizo ha alimentado complacientemente sus propias convicciones: Pascal, el protestantismo liberal, el romanticismo ruso, Blondel, Barth, etc.

4. EL AGNOSTICISMO OCULTO EN LAS INVOCACIONES A LA AFECTIVIDAD

El agnosticismo explícito en toda actitud que niegue la cognoscibilidad del ser al modo de un objeto naturalmente captable por la razón humana se ve obligado a descartar su percepción por parte del hombre y a dejarlo abandonado a la posibilidad de una experiencia afectiva minada por la anarquía, pues es imposible un abordaje cualquiera del ser que no corresponda primaria y esencialmente al acto de la inteligencia. La metafísica de Santo Tomás de Aquino, afirmada con vigor en la filosofía de Aristóteles, rechaza de cuajo ambas pretensiones. El conocimiento del ser asequible al animal racional no es sino la inteligencia del acto propio del ente en cuanto ente tal cual se lo especula en el transcurso de la analítica científica de la metafísica. Es éste, además, el abordaje primero y fundamental del ser a través del único acto que lo hace patente en su objetividad inmanente a las cosas que él mismo entifica: los entes que lo participan finitamente como el principio activo intrínseco a sus substancias y realmente compuesto con la esencia que los determina quiditativamente. Desde este punto de vista, la negación del conocimiento objetivo del ser propugnada por Lavelle y por Balthasar no sólo reincide en el vicio crónico del pensamiento agnóstico; aparte de ello, promueve igualmente un escepticismo que nos retrotrae anacrónicamente a la sofística de la antigüedad pagana, pues tal negación comporta lisa y llanamente la postulación de la imposibilidad absoluta del conocimiento *ut sic*.

En efecto, todo conocimiento es conocimiento de algo que, por ser, es ente, o, cuando menos, una cosa que próxima o remotamente, mediata o inmediatamente, es reductible al ente. Pero sucede que, así como todo lo cognoscible es ente, así también el ente es cognoscible en tanto y en cuanto sea, ya en acto, ya en potencia, a saber: en la medida en que participe el acto de ser o sea algo capaz de recibirlo dentro de los confines coartantes de su naturaleza. De ahí que el ente sea merced al ser participado o participable por las cosas compuestas que encierran en sí mismas su propia razón de entes. La causa es obvia: el ente es y obtiene la razón más determinante de su entidad en virtud del ser por el cual es, esto es, en mérito a que el

mismo ser le otorga su estamento definitivo de ente. Consecuentemente, si, como pretendieron Lavelle y Balthasar, el ser se hallara fuera del ámbito inteligible de los objetos del intelecto —la potencia aprehensiva inmaterial del alma humana que todo lo concibe *sub ratione entis*—, entonces nada conoceríamos, ya que, para entender cualquier cosa, cualquier ente, es menester que nuestra mente advenga a la aprehensión de algo cuya captación como ente sólo puede sobrevenirle gracias a que de algún modo su objetividad trasluce su dependencia de la causalidad del principio por el cual nos es permitido reconocerlo como ente o como algo que es, i. e., por el ser que lo hace ser y ser ente. Por ende, la supuesta extraobjetividad del ser debería redundar necesariamente en la imposibilidad de conocer todo aquello que nunca podría ser conocido como no sea porque su entidad sólo nos es manifiesta en la medida en que entendamos su condición de efecto de la causalidad del acto de ser, el único acto entificante.

La asignación del acceso humano al ser mediante alguna experiencia afectiva —de cuyas virtudes aprehensivas, que sepamos, nadie ha provisto ninguna demostración—, reincide en un antintelectualismo, de vieja y penosa prosapia histórica, que carece de los más elementales argumentos filosóficos para presentarse como una refutación eficaz de las aventuras racionalistas. Carece, además, de un mínimo de originalidad que invite a conferirle alguna atención deferente en adición a aquella que se le ha deparado en ocasión del gran debate católico en torno de la crisis modernista. De hecho, las más recientes negaciones de la objetividad del ser, particularmente la divulgada por Balthasar, muestran la persistencia del planteo básicamente anticipado en la ontología de Blondel, aunque más tarde reacomodado a las exigencias de la *nouvelle théologie* y del llamado *tomismo trascendental*. No debe sorprender, luego, que los esfuerzos teóricos enderezados a compatibilizar estos empeños teóricos con la metafísica de Santo Tomás de Aquino hayan desembocado una y otra vez en fracasos ya preanunciados a la luz de la contraposición radical de sus respectivos principios.

MARIO ENRIQUE SACCHI