

Sacchi, Mario Enrique

La obnubilación afectiva de la razón filosofante

Sapientia Vol. LXVII, Fasc. 229-230, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Sacchi, Mario E. “La obnubilación afectiva de la razón filosofante” [en línea]. *Sapientia*, 67.229-230 (2011). Disponible en:

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/obnubilacion-afectiva-razon-filosofante-sacchi.pdf>

[Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

MARIO ENRIQUE SACCHI

Escuela de Guerra Naval

La obnubilación afectiva de la razón filosofante

*In memoriam Doctoris Cornelii Fabro,
centesimo anniversario eius natalitio.*

1. La acechanza peligrosa de los afectos en la vida filosófica

Rara vez a los filósofos modernos y contemporáneos ha inquietado el grave compromiso que trae aparejada la obnubilación de la razón filosofante cuando esta es atrapada, por así decir, por las pasiones, sentimientos, emociones y otras manifestaciones de la afectividad del hombre empeñado en la noble y delicada labor de filosofar, mas el aludido compromiso no tiene lugar en cualquier circunstancia, sino únicamente cuando el filósofo discurre con la intención explícita de ordenar sus raciocinios a la conquista del fin irrenunciable de la filosofía y de toda su vida teórica, o sea: la verdad de las cosas.

Ahora bien, ¿cómo es que nuestros afectos pueden obnubilar la razón cuando ésta se aboca a filosofar? Nada fácil es la respuesta a este interrogante, pero es nuestra obligación intentar su esclarecimiento, al menos hasta donde la cortedad de nuestro intelecto lo permita.

Observemos, en primer lugar, que la razón humana, siendo una potencia absolutamente inmaterial, puede, no obstante, sufrir algunas alteraciones que, por más que no inmuten la inmaterialidad inorgánica de su esencia, tienen, en cambio la fuerza suficiente para afectar la eficacia de alguno de sus actos u operaciones. Esto acaece *per accidens*, dado que la citada condición inmaterial de nuestra razón, impide que sea inmutada o afectada *per se*. Tal el problema que debió afrontar Santo Tomás de Aquino cuando inquirió

“si el juicio del entendimiento es obstruido por su ligazón a los sentidos”¹.

¹ Cf. SANCTI THOMAE AQUINATIS O. P., *Summ. theol.* I q. 84 a. 8, *per totum*. *Vide etiam* Id., Id., *Ibid.* II-II q. 154 a. 5 *per totum*, Id., *In I Sent.* d. 15 q. 2 a. 3 q. 2^a ad 2^{um}; Id., Id., *De verit.*, q. 12 a. 3 ad 1^{um} sqq., et *Ibi* q. 28 a. 3 ad 6^{um}.

Su tesis al respecto estriba en la siguiente aseveración: es imposible que nuestro intelecto emita un juicio perfecto a raíz de su ligazón a los sentidos [=en tanto éstos sufran algún tipo de alteración defectuosa], dado que por dichas potencias sensitivas conocemos las cosas sensibles².

Concisamente: si nuestra sensación es deficiente a causa de la imperfección de nuestras capacidades sensoriales, no hay manera de evitar que las proposiciones intelectivas o racionales del intelecto humano corran la misma suerte, a saber: que redunden en enunciados o conclusiones proporcionalmente defectuosos. Por supuesto, los pensadores y escuelas que niegan la distinción real del entendimiento y de los sentidos, encuentran serios inconvenientes para aceptar la aludida teoría tomista, como que, por lo común, la rechazan de plano, tal cual sucedió con Guillermo de Ockham y el conjunto de los autores que suscriben las posiciones nominalistas y conceptualistas, tales cuales eran aceptadas durante el crepúsculo de la Edad Media³.

En el trasfondo de la doctrina aquiniana recién rememorada late la antigua convicción griega de los sentidos como capacidades aprehensivas que a menudo yerran al enderezarlos al conocimiento de la esencia de las cosas del mundo exterior, pues carecen de la jerarquía y de la penetración reservadas exclusivamente al entendimiento o a la razón discursiva.

En efecto, la superior perfección del intelecto con respecto a las potencias sensitivas no admite ninguna discusión⁴.

²“Vnde impossibile est quod sit in nobis iudicium intellectus perfectum, cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus” (SANCTI THOMAE AQUINATIS O.P., *Summ. theol.* I q. 84 a. 8c).

³En relación con este asunto, remitimos a nuestro artículo previo “Guillermo de Ockham: El apogeo del nominalismo escolástico y la imposibilidad de la metafísica”, *Sapientia* 60, 2005, 59-88. Empero, extraño es el caso de Kant, quien, a pesar de haber suscrito el meollo del conceptualismo, no tuvo inconvenientes en aceptar que el origen de todo nuestro conocimiento intelectual se encuentra en la experiencia sensible: “Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel [...] Wenn aber alle unsere Erkenntniß anhebt, so entspringt sie darum nicht eben alle *aus* der Erfahrung” (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B 1, hrsg. von B. Erdmann, Berlin, 1904. *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band III, S. 27; und ID., *Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Einleitung § III, hrsg. von M. Heinze: *ibi* 1923: *Kants gesammelte Schriften*, ed. cit, Band IX, S. 25). Cf. R. EISLER, *Kant-Lexikon: Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften/Briefen und Handschriftlichen Nachlass*, reprographischer Nachdruck der Ausgabe, Berlin, 1930. Olms Paperbacks 2 (Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1964), s.v. *Sein*, S. 490. Sobre esta materia nos hemos expedido con antelación. *Vide* M. E. SACCHI, “La evolución perfecta de la experiencia sensible y su ordenación teleológica al conocimiento científico”, *Sapientia* 52, 1997, 439-461, reproducido después en ID., *Elucidaciones epistemológicas*, Buenos Aires, Basilea, 1997, pp. 139-170, sobre todo p. 140.

⁴Recuérdese la insistencia permanente de la filosofía griega antigua en la indicación de los sentidos como fuentes de los errores en que de ordinario incurren los hombres al confiar gratuita e inconsultamente en los alcances de estas potencias cognitivas, sobre todo cuando se pierde vista que, por lo general, conducen a la formulación de la

Es indudable, entonces, que las fallas del conocimiento sensorial pueden entorpecer el acto del raciocinio filosófico. Sin embargo, este entorpecimiento u obnubilación no acontece a través de una correlación directa de tales fallas con el acto o la operación del razonamiento, sino por la interferencia de causas afectivas que el apetito sensitivo introduce en el espíritu del filósofo. Valga el caso: puesto que algunos autores profesan una dilección exacerbada de la filosofía y aun de las personas de otros, aquellos son reacios a criticar las posiciones erróneas de estos a los fines de no aparecer como discípulos pérfidos de los maestros a quienes dicen admirar y perpetuar con sus enseñanzas y sus escritos.

Por desgracia esta clase de obsecuencia extracientífica tuvo y tiene lugar en múltiples ocasiones en la historia de la filosofía. En tal aspecto, años atrás nos vimos obligados a censurar una actitud similar protagonizada por diversos pensadores incondicionalmente sumisos a la personalidad de Martin Heidegger y a los enunciados insertos en los escritos del afamado filósofo friburgués, cuya influencia en el pensamiento filosófico y teológico del siglo XX no ha sido un secreto para nadie⁵.

2. El vigor de la afectividad comparado con la debilidad relativa del raciocinio filosófico

Hablamos de obnubilación afectiva de la razón filosofante, tal como reza el título de este artículo, porque los afectos del hombre poseen una fuerza tan incisiva que apenas unos pocos y filósofos aguerridos se hallan dotados de las virtudes necesarias e indispensables para esquivar o, al menos, para atenuar el carácter punzante de los afectos mencionados y las hipotecas teoréticas que suelen suscitar, mas no solamente los filósofos, sino también los teólogos e incluso todos los hombres de ciencia se encuentran expuestos a sufrir los percances que siguen a la obnubilación aludida en el presente trabajo. Tal lo que le hubo aconte-

opinión (δόξα), mas no a las alturas de la ciencia (ἐπιστήμη). Al respecto, véase el estudio de J. I. BEARE, *Greek Theories Of Elementary Cognition From Alcmeon To Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1906, *per totum*. Es innegable que la coronación de esta concepción gnoseológica se debió a la irrupción de la filosofía de Aristóteles en el panorama científico de Grecia, que es cuando la correlación *sentidos* → *opinión*, *intelecto o razón* → *ciencia* llegó a su punto culminante. Cf. L.-M. RÉGIS O. P., *L'opinion selon Aristote*. Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa 5 (Paris & Ottawa: Librairie Philosophique Joseph Vrin & Institut d'Études Médiévales, 1935), particularmente 2^e partie, pp. 119-153.

⁵ Cf. M. E. SACCHI, *El apocalipsis del ser: La gnosis esotérica de Martin Heidegger*, Buenos Aires: Basileia, 1999, pp. 41-60, libro que continúa diversos argumentos antes volcados en el artículo "La metafísica a pesar de Heidegger": *Sapientia* 54, 1999, 263-296, reproducido luego en ID., *Conquistas y regresiones en la restauración de la metafísica*, Rosario: Durandello, 2000, pp. 55-91.

cido a Blaise Pascal, uno de los autores que en mayor medida buscó privilegiar la alcurnia de los apetitos humanos por encima de la jerarquía óptica y operativa de nuestros razonamientos, según se infiere de su célebre proposición *El corazón tiene razones que la razón no conoce*, proposición cuyas falsedad e inconsistencia creemos haber demostrado en otra oportunidad⁶.

La obnubilación aquí tratada es un modo de atontamiento provocado por los sentidos cuando estos padecen un debilitamiento de sus capacidades aprehensivas que redundan en el embotamiento de la mente humana interrumpiendo su conveniente contacto con los objetos a cuyo conocimiento se ordena naturalmente, y, por ende, obstruyendo la regulación intelectual o racional de las potencias apetitivas de nuestra alma inmaterial.

Cuando este obstáculo acaece en la vida científica y filosófica, el surgimiento de los errores, equívocos y falacias no se hace esperar y tarde o temprano, el entendimiento pierde su rumbo hacia la verdad de las cosas introduciendo una evidente desnaturalización de su misión primordialmente cognoscitiva en el ámbito del espíritu del hombre. De ahí que el hombre entregado a filosofar, pero que no consigue aventar la obnubilación afectiva de sus razonamientos, a poco de andar cae en aquellos errores, equívocos y falacias que conducen a la ruina del filósofo en que se halla empeñado. Esta ruina no consiste sino en arribar a un término contrapuesto al fin de la propia filosofía, *i. e.*, a la sofística, que contraría a la filosofía de un modo semejante y paralelo a la contrariedad de la distancia que existe entre la verdad y la falsedad.

Pues bien, si renglones arriba, en el encabezamiento del presente párrafo, habíamos afirmado que la afectividad posee un vigor relativamente más pronunciado que el ímpetu un tanto aminorado de los razonamientos filosóficos, ello se explica por la inclinación de muchos hombres, sin excluir a los mismos filósofos, que tiende a privilegiar su aprecio por aquellas cosas que deleitan en un grado mayor que el gozo de la verdad. Ciertamente, no es imposible que los hombres puedan llegar a odiar la verdad, si bien la verdad tampoco puede ser odiada *per se*, sino *per accidens*, conforme lo apuntamos en otra ocasión⁷.

⁶ Cf. M. E. SACCHI, "El corazón tiene razones que la razón no conoce. Crítica de la sentencia de Pascal": *Philosophica*, Valparaíso, 16, 1994, pp. 87-103.

⁷ Cf. M. E. SACCHI, "El odio a la verdad": *Revista Eclesiástica Platense* 105, 2002, pp. 567-575. Como se sabe, la distinción de la causalidad *per se* y de la causalidad *per accidens*, que aparece con frecuencia en las obras de Tomás de Aquino, deriva de la distinción respectiva (καθ' αὐτό y κατά συμβεβηκός) tal cual se la encuentra en la física y en la metafísica de Aristóteles.

Es igualmente indubitable que los afectos humanos ostentan una capacidad absorbente o envolvente que hasta puede llevar a la pérdida del grado mínimo de racionalidad de nuestra especie, a tal punto que el deterioro de la racionalidad convierte al hombre en un manojo de pasiones, algunas de catadura deplorable, que inciden gravosa y penosamente en su vida corpórea, espiritual y moral transformándole en un prisionero de incontables bajezas y de otras lacras semejantes. O los humanos nos sometemos a pies juntillas a los dictámenes de la recta razón, o nos reduciremos a ser vivientes inmersos en el escaño de los salvajes, si no en la más revulsiva bestialidad.

Recordemos que el término *recta razón* posee dos acepciones filosóficas. Ante todo, es la observancia de los principios racionales debidamente dirigidos al bien útil —el principio del cual dependen las artes o técnicas mecánicas—, al bien deleitable —el principio rector de las artes o técnicas destinadas a la estructuración de las obras bellas— y al bien honesto —el principio que regula las obras de índole moral—. El segundo significado de la *recta razón* es esencialmente teórico o especulativo, pues alude al uso rigurosamente rectificado de la razón discursiva mediante el arte liberal de la lógica en aras del conocimiento verdadero de todos los objetos aprehensibles por nuestro entendimiento. De ahí la definición de la lógica legada por Santo Tomás de Aquino:

[La lógica es el] Arte edificatoria o fabril por la cual el hombre fácil y ordenadamente puede ejercer [el acto del razonamiento], y por el mismo motivo se trata de un arte necesaria que es directiva del mismo acto de la razón, por la cual el hombre pueda proceder ordenada, fácilmente y sin error a ejercer [dicho acto de la razón]⁸.

Por eso el arte liberal de la lógica es el método imprescindible de la ciencia y, por sobre toda otra cosa, de las ciencias filosóficas, que son aquéllas de las cuales se predica *primo et per se* la noción de *ἐπιστήμη* en su más prístina significación, contra la pretensión dominante a partir del siglo XVII, cuando, bajo la influencia de Descartes, se creyó que el concepto de ciencia se predicaría primaria y paradigmáticamente de las

⁸“*Ratio autem non solum dirigere potest inferiorum partium actus, sed etiam directiva actus sui est. Hoc enim est proprium intellectivae partis, ut in seipsam reflectatur: nam intellectus intelligit seipsum et similiter ratio de suo actu ratiocinari potest. Si igitur ex hoc, quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventum est ars aedificatoria vel fabrilis, per quas homo facilliter et ordinate huiusmodi actus exercere potest; eadem ratione ars quaedam necessaria est, quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, facilliter et sine errore procedat*” (SANCTI THOMAE AQUINATIS O.P., *In 1 Post. analyt.*, lect 1, n. 1). Acerca de este asunto, véanse los trabajos sobresalientes de R. W. SCHMIDT S. I., *The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1966, *per totum*, y J. A. CASAUBÓN, “Lógica y ‘lógicas’”: *Estudios Teológicos y Filosóficos* 1, 1957, pp. 68-86, pp. 140-172 y pp. 230-248.

disciplinas fisicomatemáticas que dependen de la observación experimental de las cosas de la naturaleza.

Sin duda, nunca es conveniente que el hombre quede atrapado a merced de sus pasiones ni de ninguno de los otros afectos antes mencionados, sobre todo cuando ello sucede en desmedro de sus raciocinios y de su inteligencia, y, en consecuencia, obstruyendo la posibilidad de emitir juicios y conclusiones apodícticas adornados de la propiedad eminente e indispensable de la verdad.

Por otra parte, ¿de qué serviría a la filosofía la intromisión de los afectos del filósofo en pos de la elaboración de argumentos verdaderos y robustos cuando es a todas luces palmario que tal intromisión es proclive a enturbiar la solidez y la claridad de los razonamientos contaminados con intereses ajenos y hasta contraproducentes en relación con la verdad que el intelecto filosofante procura develar?

No pocas veces resulta intrincado entender por qué los afectos, cuya entidad es inferior a la excelencia de las potencias aprehensivas inmateriales del alma humana, puedan obstaculizar los actos y operaciones de nuestro intelecto, sobre todo si se tiene presente que la rectificación de la afectividad corresponde efectivamente a la recta razón, no a la misma afectividad en cuanto tal, pero es un hecho manifiestamente verificable que no siempre los hombres se sujetan a los dictámenes de la recta razón con la docilidad suficiente para regular sus movimientos afectivos, principalmente aquéllos que deterioran el acto de filosofar en orden al conocimiento de la verdad, y, por encima de todas las cosas, al conocimiento de la verdad suma y primera, que no sólo es el objeto máximamente inteligible *quoad se*, sino incluso el único objeto que puede saciar de un modo absoluto todo el humano deseo de saber y, por supuesto aquietar no menos absolutamente todos los movimientos apetitivos de nuestro espíritu.