

el segundo estudio, que estudia las relaciones de Ignacio con el Papa Caraffa, Bots sale al paso de un nuevo mito acerca de Ignacio que pretende ver en él un carismático conflictuado con la Iglesia institucional y jerárquica. Entretejido con el estudio histórico se nos ofrece el análisis de la actitud de fe de Ignacio frente al Papa.

La última contribución de la primera parte es una traducción y comentario de las reglas de discernimiento de espíritus, a cargo de Penning de Vries. Comentándolas a la luz de ejemplos de la vida de Ignacio, muestra la relación que hay entre el camino de Ignacio y el camino ignaciano.

Al terminar el comentario de este volumen, hay que decir una palabra de aprecio a su digna presentación, a la atinada selección de las ilustraciones, que hace más agradable tomarlo entre manos. Y agradecer a sus autores por la comunicación de sus experiencias y reflexiones.

A nuestro parecer tanto este volumen, como el ministerio de sus autores, del que es maduro fruto, muestran la actualidad de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio para poner remedio a la crisis de la conciencia que alarma al Magisterio. Un mal actual, aunque de larga data, y que tanto tiene que ver con el problema de la fe y el ateísmo y de la fe y la justicia. En último término es en la conciencia del individuo donde se libra la batalla decisiva. Es allí donde se elige entre fe e incredulidad, entre lo moral y lo inmoral, entre lo justo o lo injusto. Y de esa brújula dependen los caminos del hombre.

## LA IMPORTANCIA DE LA CONCIENCIA AFECTIVA EN FERDINAND ALQUIÉ

por María Alcira SODOR (Buenos Aires)

### Introducción

A nadie se le escapa la importancia de la dimensión afectiva para un estudio antropológico y ético del hombre; y consecuentemente la necesidad de profundizar, desde el punto de vista filosófico, el conocimiento de esta esfera del hombre. El pensamiento contemporáneo puede abrir nuevas perspectivas en este terreno.

La lectura de las obras de Ferdinand Alquié<sup>1</sup>, me hizo tomar conciencia de la importancia que él le atribuía a la afectividad para un estudio de la subjetividad. Pero sobre todo descubrí una nueva impostación de la cuestión, la cual revelaba una función ontológica de la conciencia afectiva dentro de la conciencia humana en su totalidad. Se trata, pues, de una concepción fecunda en su significado antropológico y abierta a una problemática esencial de la filosofía: la de la percepción del ser.

Buscando afrontar la cuestión desde el punto de vista de Alquié,

<sup>1</sup> Filósofo e historiador de la filosofía francesa, Ferdinand Alquié nació en Carcassone (Aude), el 18 de diciembre de 1906 y falleció en 1982. Después de los estudios realizados en la Sorbona, fue profesor de filosofía en diversos institutos de provincia y en París. Luego de su tesis (1950), fue nombrado profesor de la Facultad de Montpellier, maestro de conferencias en la Sorbona (1952), profesor titular en 1953. Enseñó en la Sorbona sin interrupciones desde 1962 hasta 1976. Su intensa carrera como profesor refleja la tradición de los grandes profesores y maestros de pensamiento. En su vasta tarea de filósofo, Alquié supo conciliar tres dimensiones fundamentales de la investigación filosófica: el pensamiento especulativo (*El deseo de eternidad; La nostalgia del ser; La conciencia afectiva*); la historia de la filosofía (*El descubrimiento metafísico del hombre en Descartes; El racionalismo de Spinoza*); la historia de las ideas (*El cartesianismo de Malebranche*).

Damos a continuación la lista de las siglas utilizadas en el presente artículo para identificar las obras de Alquié. Las elencamos por orden cronológico:

DM = *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, P. U. F., Paris, <sup>2</sup>1966.

NE = *La nostalgie de l'être*, P. U. F., Paris, <sup>2</sup>1973.

Oph = Edición de las *Oeuvres philosophiques* de Descartes, Garnier, Paris, vol. I: 1963, vol. II: 1967, vol. III: 1973.

Exp = *L'Expérience*, P. U. F., Paris, <sup>4</sup>1979.

DE = *Le désir d'éternité*, P. U. F., Paris <sup>9</sup>1983.

CA = *La conscience affective*, Vrin, Paris, 1979.

me di cuenta que el método más apropiado para hacerlo es recorrer el mismo itinerario que él siguió en su descubrimiento.

## I. Hacia el descubrimiento de la conciencia afectiva

Alquié realizó ese descubrimiento en su estudio de Descartes, por eso es necesario, aunque sólo sea brevemente, detenerse en su análisis de la génesis del pensamiento cartesiano. En esta génesis Alquié ha destacado tres etapas fundamentales: 1) el pasaje de la ciencia a la metafísica; 2) el significado del recurso al *cogito*; 3) el valor de la experiencia afectiva para concebir la idea de la unidad de alma y cuerpo.

Una primera etapa significativa es el pasaje que Descartes realiza de la ciencia a la metafísica. Esta está constituida, para Alquié, por la teoría cartesiana de la creación de las verdades eternas. En base a ella, las leyes de la física y las verdades matemáticas que dominaban la visión científico-mecanicista de la naturaleza, dejan de ser una referencia última y se hacen dependientes de un decreto libre de la voluntad divina. Descartes, reflexiona Alquié, no reduce a la unidad de una metafísica lógica las verdades metafísicas, sino que les pone un fundamento de otro orden: Dios, quien coloca fuera de sí mismo formas y leyes<sup>2</sup>.

Otro punto central de este pasaje del pensamiento científico al metafísico está constituido, para Alquié, por la teoría cartesiana de la creación continua. La visión científico-mecanicista había despojado a los seres de las cualidades intrínsecas, de las formas sustanciales, de sus finalidades y de una eficacia causal, la cual luego se evaporaba en un tiempo discontinuo que no hacía más que acentuar la radical contingencia de los seres<sup>3</sup>. De un mundo así desprovisto de todo peso ontológico, Descartes no podía elevarse a Dios por participación. Lo hace entonces, señala Alquié, por oposición; es decir, distinguiendo planos: el de la ciencia y el del Ser. Por ello concibe que, mientras la ciencia construye sus propios objetos progresivamente, según ciertas

<sup>2</sup> Alquié sostiene que con esta teoría Descartes divide al mundo en dos partes: el de la comprensión y el del Ser que conocemos sin comprender. A partir de esta teoría las verdades que fundan todo conocimiento no pueden ser demostradas conceptualmente porque son el resultado de un acto libre y creador, y en consecuencia remiten a un fundamento de otro orden. Cfr. DM p. 83.

<sup>3</sup> "Descartes rechaza de su *Mundo* cualidades reales y formas sustanciales, destierra de la Naturaleza toda potencia heterogénea a la sucesión de instantes y toda virtualidad. Como él dice, a la Naturaleza no la considera más una diosa, e incluso, en realidad, ella ya no es nada. Con el cartesianismo acaba todo lo que quedaba de naturalismo en la concepción medieval del mundo; ya no hay más acción natural, profundidad opaca del objeto, ni de causas mediatas que dejan aún a las criaturas alguna eficacia creadora; el tiempo es múltiple, discontinuo, hecho de instantes sin relación"; DM p. 128.

leyes y por composición mecánica, Dios por el contrario crea los seres en cada instante<sup>4</sup>.

Solamente después de haber "des-realizado" de esta manera su visión científica del mundo con relación al Ser, Descartes descubre el valor ontológico de la conciencia que, por una parte, es superación del objeto constituido científicamente y, por otra, es experiencia directa del ser<sup>5</sup>.

En la formulación del *cogito* tal como aparece en las *Meditaciones metafísicas*, Alquié indica un progreso cualitativo dentro de lo que sería el itinerario metafísico cartesiano. En efecto, el "yo soy, yo existo" de la *Segunda meditación* revela la experiencia inmediata del propio ser. A diferencia de la formulación del *Discurso del método*, en la cual Descartes atribuye el pensamiento, descubierto primero, a la cosa que piensa, en las *Meditaciones* afirma directamente su ser a partir de la duda, entendida como operación del yo. De esta manera, la duda cartesiana no se detiene ante un objeto privilegiado sino que supera el plano mismo del objeto al ser considerada ella misma acto del yo, y entonces revelador de su existir<sup>6</sup>. En otras palabras, el *cogito* de las *Meditaciones* expresa la capacidad del espíritu de co-percibir su existencia en su operar, ofreciendo una experiencia privilegiada del ser, experiencia tan íntima a la conciencia que no puede ser puesta en duda<sup>7</sup>.

Se presenta luego el problema de cómo integrar la realidad de un cuerpo unido al *cogito*, en un pensamiento que había hecho del cuerpo un objeto, y en el cual el espíritu se capta en su totalidad y se afirma en la existencia independientemente del cuerpo.

Para comprender al hombre concreto, formado por la unión incomprendible y, sin embargo, evidente de un alma y de un cuerpo,

<sup>4</sup> Cfr. DM p. 130.

<sup>5</sup> "La doctrina de la creación de las verdades eternas y la de la creación continua muestran que la insuficiencia del *Mundo* y de sus leyes exige, por su propia fuerza y anteriormente a la toma de conciencia del "yo pienso", un Dios que puede fundar la naturaleza física. Para llegar al *cogito*, será necesario aun que Descartes, reflexionando sobre este mismo descubrimiento del Ser a partir del objeto, comprenda que, si el mundo nos parece insuficiente, es que nuestra propia conciencia es superación del objeto, y perciba esta misma superación como el signo de que el Ser, primero encontrado en Dios, es también, de alguna manera, lo propio de la conciencia humana, imagen de Dios". DM pp. 132-133.

<sup>6</sup> Cfr. DM p. 185.

<sup>7</sup> Es interesante destacar que desde otra perspectiva, la tomista, se llega a una conclusión semejante. En su análisis del *De Veritate*, q. X, a. 8, Fabro pone de relieve que según Santo Tomás el conocimiento que tenemos de la existencia de nuestra alma es un conocimiento condicionado, pero directo e inmediato. Está condicionado por la realización de alguno de los actos consientes de nuestra vida. Pero es conocimiento directo: al percibir los actos, "co-percibimos" el principio de los mismos y por lo tanto al alma. Cfr. Fabro, *Percezione e Pensiero*, Morcelliana, Brescia, 1962 (trad. castellana, EUNSA, Pamplona, 1978, pp. 343-351).

Descartes recurre a la experiencia vivida<sup>8</sup>. El placer, el dolor y, más generalmente, la *conciencia afectiva*, reflexiona Alquié, atestiguan la estrecha unión existente entre alma y cuerpo<sup>9</sup>.

Alquié profundizó sobre esa distinción de planos efectuada por Descartes: la del pensamiento puro, que se aleja del ser concreto y el de la conciencia afectiva, que vive la unión sin poder representarla, e inaugura una reflexión más personal, tendiente a explicitar la diferencia de función que la conciencia intelectual y la conciencia afectiva asumen en la percepción del ser.

## II. La conciencia intelectual y la conciencia afectiva

Es necesario ahora aclarar la diferencia de estructura y de leyes que rigen a ambas conciencias, la intelectual y la afectiva, y al mismo tiempo determinar las relaciones existentes entre ellas.

La conciencia intelectual es la que se separa de lo vivido para captar al ser como objeto. Este proceso de objetivación se inicia, en realidad, ya a nivel de percepción, especialmente con la intervención de los sentidos de la vista y del oído, que son los más representativos. Después se completa con la actuación de la inteligencia en la formación del concepto, y se prolonga en la elaboración de la ciencia<sup>10</sup>.

La conciencia intelectual es siempre conciencia de alguna cosa que está frente a nosotros, a cierta distancia, como un contenido contrapuesto a la conciencia misma. En ella la atención dirigida al objeto juega un papel central<sup>11</sup>.

No sólo de las cosas exteriores sino de nuestro propio actuar poseemos un saber objetivo, una conciencia intelectual. Sin embargo, este saber no es nuestro único modo de captarnos a nosotros mismos, ni de relacionarnos con las cosas. Poseemos también una *conciencia afectiva* que a través de una vía distinta nos ofrece un saber vivido.

<sup>8</sup> Alquié se refiere a la *Méditation sixième* de Descartes (párrafo 64) en OPh, vol. I, pp. 491-493; cfr. p. 632, nota 1.

<sup>9</sup> En su tesis doctoral sobre Descartes, Alquié comienza a destacar el papel de la conciencia afectiva en la captación del hombre concreto. Por lo tanto, el estudio de Descartes le ha servido a Alquié para formar su propio pensamiento. Una de sus primeras alusiones a la conciencia afectiva, diferente del puro *cogito*, que de por sí connota la intelectualidad, la encontramos en: DM p. 303.

<sup>10</sup> Alquié se fundamenta aquí en el análisis de M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, Presses Universitaires de France, Paris, 2<sup>a</sup> 1986, pp. 515 ss.

<sup>11</sup> Alquié considera importante la distinción realizada por Ladd y Warren entre intensidad y atención. Esta última debe ser reservada a la conciencia intelectual y consiste en una acción que va del sujeto a la cosa. Supone cierta elección y separación. La intensidad afectiva, en cambio, es una pasión. Es la fuerza con la cual el sujeto padece una impresión o estado afectivo; cfr. CA p. 280.

La realidad afectiva, ante todo, somos nosotros mismos que, sin desdoblamiento, es decir, sin ponernos a nosotros mismos delante, a título de objeto, nos percibimos a través del sentimiento<sup>12</sup>. Su peculiaridad consiste en ofrecernos un saber vivido, que no está mediado por una representación, ni resulta de la atención que dirigimos hacia nosotros mismos, sino que está más bien relacionado con la intensidad o la fuerza con la cual experimentamos un estado vital o una impresión. Alquié da la siguiente descripción:

“La conciencia afectiva es aquella que, separándose de la infinitud del Espíritu, se percibe en un cuerpo, en aquel lugar, en aquel instante; ella es relativa a la situación y a la historia de nuestro yo particular, es agradable o dolorosa según lo que le sucede al yo, feliz si triunfa ante un obstáculo, ansiosa si éste es amenazado por algún peligro. La conciencia afectiva es la conciencia del yo, ella expresa la relación de sus tendencias con el mundo, pero esta relación no aparece en ella como pensada con objetividad por el espíritu, sino como vivida con parcialidad por el mismo yo”<sup>13</sup>.

Considero que, en sintonía con esta descripción, la definición más adecuada es la del P. Bernard en su *Teología afectiva*: La conciencia afectiva es la resonancia activa en la conciencia de la relación existencial con el mundo y del propio estado vital<sup>14</sup>. Con la expresión “resonancia activa” se pone de relieve el aspecto de pasividad cuanto el de actividad. Por otra parte, por ser coextensiva con la esfera vital, la conciencia afectiva abarca tanto el nivel orgánico de los sentimientos vitales (cansancio, vitalidad, calma, tensión), cuanto el nivel psíquico de las emociones y de los sentimientos.

Para explicitar la particular autopercepción del yo que realiza la conciencia afectiva y su irreductibilidad a la conciencia intelectual, es conveniente decir algo sobre la triple experiencia del diálogo, del amor y de la angustia. En el diálogo Alquié ve manifestarse que el hombre no es sólo ni primariamente razón<sup>15</sup>. Por ello, no le basta adherir a las exigencias de la razón universal para realizar un verdadero encuentro con el otro. Su conciencia afectiva le presenta las exigencias de su “yo” que busca ante todo ser reconocido y amado. En este sentido la conciencia afectiva puede ser un obstáculo para la

<sup>12</sup> El sentimiento, subraya Alquié, no es lo que yo conozco, sino lo que experimento. Por ello, “sufrir no es posible sino en primera persona: yo soy el único en experimentar mi dolor; el conocimiento que de él tengo no tiene nada en común con el del médico que me cura, el del amigo que me consuela. No es objetivo”; CA p. 21.

<sup>13</sup> DE p. 55.

<sup>14</sup> Cfr. Ch. A. Bernard, *Théologie affective*, Cerf, Paris 1984, p. 23 (trad. italiana, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1985, p. 22).

<sup>15</sup> “En nuestra época, nadie define más al hombre como animal racional, ninguno cree más que dado que nuestra naturaleza profunda es racional, someterse a la razón sea libertad. Toda conciencia, se estima, es, en primer lugar, personal, es afirmación de un yo, apego a ese yo”; CA p. 37.

unificación de dos sujetos que actúan su conciencia intelectual en el seno de un diálogo.

En el amor, de manera especial, se experimenta la tensión existente entre ambas conciencias. Esta tensión se crea porque la conciencia intelectual nos pone frente a objetos, no nos revela el ser de aquel a quien amamos, mientras que la conciencia afectiva se dirige al ser, al sujeto<sup>16</sup>. Sin embargo, la segunda no puede conocer. Lamentablemente, no existe la simpatía de Max Scheler, que permitiría la intuición de la conciencia del otro. "A pesar de Scheler, no hay sonrisa que no pueda engañar. El niño es raramente engañado por la de la madre. Pero existen madres criminales, que sonríen al niño al que se acercan para darle muerte. Existen, más aún, amantes infieles, cuyas caricias son mentiras. El encanto experimentado en la unión de los cuerpos no es garantía de la sinceridad de los espíritus"<sup>17</sup>. La conciencia afectiva abandonada a sí misma no se basta. Ella debe recurrir a la conciencia intelectual. Es propio de la condición humana el pasaje de una conciencia a la otra.

Fundamental en la posición de Alquié es esta doble presencia irreductible de ambas conciencias, que vuelve a aparecer en su análisis de la angustia. En efecto, ésta no surge frente a la nada. En ella hay un cierto saber objetivo, aunque sólo global, que se refiere a la situación del yo, finito y siempre amenazado<sup>18</sup>.

"Es sin ningún motivo que se ha pretendido que la angustia es angustia ante la nada (a menos que uno entienda por 'nada' la nada en la cual zozobrará nuestra vida) rechazando compararla con el temor intelectualmente motivado del cual ella es pariente. Nosotros no sentiríamos ni miedo ni angustia si no nos supiéramos mortales"<sup>19</sup>.

Por lo tanto, ni siquiera en la angustia la conciencia afectiva reina solitaria. No obstante, no se debe reducir la afectividad a ser la simple expresión indirecta de un saber objetivo. Ella es sobre todo expresión de la subjetividad. Precisamente por este motivo Alquié afirma su irreductibilidad a la conciencia intelectual, orientada en cambio hacia la universalidad:

"Ninguna razón podría responder a la pregunta: ¿Por qué soy un yo, y tal yo? Ahora bien, la conciencia afectiva es

<sup>16</sup> "Nuestra desgracia [...] es no descubrir lo que amamos en lo que vemos, y no alcanzar a los otros seres sino por el rodeo del objeto, es decir, como si, precisamente, ellos no fueron"; NE p. 103.

<sup>17</sup> CA p. 43.

<sup>18</sup> Después de analizar el pensamiento de Heidegger, Alquié concluye que la angustia no se define sin una situación que, de alguna manera, pueda ser pensada. Ella encierra ciertos conocimientos. "La angustia heideggeriana es relativa a la certeza de una muerte que sólo el razonamiento nos enseña que nos sorprenderá en una hora imprevisible"; CA p. 53.

<sup>19</sup> CA p. 53.

ante todo conciencia de este yo, y de su amor por él mismo. Ella expresa, para el solo sujeto, el hecho que él es y no es sino amándose, ella revela la insondable naturaleza de su sustancia"<sup>20</sup>.

Pero entonces, ¿la conciencia afectiva se limita a la percepción del yo, permaneciendo encerrada en él? No, para Alquié la conciencia afectiva incluye la sensibilidad y a través de ella entra en contacto con el mundo exterior, dando vida a aquel "sentimiento de realidad" que, como veremos, es fundamental en la percepción del ser.

### III. La presencia del ser a la conciencia

Sabemos que gran parte de los hombres de ciencia profesan un realismo objetivista, es decir, identifican el en-sí del objeto ideal con el en-sí del ser real. Alquié, que reflexiona a partir de la ciencia constituida, reacciona vigorosamente contra esta posición y contra todos los tipos de esencialismo, considerando que la confusión del ser con el objeto impide acceder a la dimensión metafísica de la realidad<sup>21</sup>.

Por otra parte, no está menos atento a no caer en la alienación contraria, en la erección del sujeto en principio constitutivo de la realidad. Precisamente por este motivo denuncia las filosofías que pretenden interpretar la insuficiencia ontológica del objeto como signo del triunfo del sujeto. A los ojos de Alquié, el sujeto idealista ha sido calcado del sujeto técnico, conquistador y autosuficiente, que consecuentemente ha perdido el sentido del ser<sup>22</sup>.

"Los idealismos estrictamente subjetivistas no corrigen ellos mismos la alienación objetivista sino por la alienación contraria, y oponen, a la degradación del ser en objeto, no el ser primero que sería el fundamento del sujeto y del objeto, y como su principio común, sino un puro sujeto que, mirándolo bien, no es todavía sino el de la técnica, sujeto conquistador, ambicioso, que no concibe el obstáculo sino para vencerlo, que no considera las cosas sino para transformarlas"<sup>23</sup>.

Ni la pura objetividad, ni la pura subjetividad están en condiciones de darnos el ser. Ambas, ciertamente, lo alcanzan en alguna medida, pero también dejan escapar algo. Para Alquié el conocer se elabora

<sup>20</sup> CA p. 62.

<sup>21</sup> Cfr. NE pp. 67-93.

<sup>22</sup> Junto al idealismo, Alquié incluye, aunque esta vez dentro del orden moral y de la libertad, al existencialismo y a la filosofía de los valores en ese intento de convertir al sujeto en principio. Al existencialismo lo incluye en cuanto hace de la existencia humana un fundamento último, y a la filosofía de los valores cuando ésta busca, por ejemplo con M. Polin, la fuente de los valores en el libre proyecto y en la transcendencia temporal y "ek-statica" de un sujeto creador; cfr. NE pp. 42-43.

<sup>23</sup> NE p. 43.

sobre "fondo de ser" y no de un sujeto que con coherencia teje relaciones y construye un mundo de objetos. El ser posee una evidencia primaria<sup>24</sup>.

Ahora bien, ¿cómo entra la conciencia en contacto con el ser? Alquíé se aleja de los análisis que consideran que el ser nos es revelado a través de un concepto o que es el resultado de un juicio, o simplemente un significado que nosotros atribuimos al mundo<sup>25</sup>. Sostiene que la presencia de las cosas origina un *sentimiento de realidad*<sup>26</sup>, el cual no depende de un concepto ni de un juicio. Este deriva de la percepción y dentro de ésta, de la sensación en cuanto intensa<sup>27</sup>. La intensidad de la sensación es el único dato inmediato que traduce la presencia de las cosas y así produce una reacción del sujeto total. Ella no presupone solamente un sujeto consciente, sino que además es el efecto de un sujeto encarnado que reacciona activamente frente al mundo<sup>28</sup>. Más que un contexto representativo, el sentimiento de realidad posee un contexto motor, en el cual entra en juego el cuerpo vivo y afectivo que reacciona activamente<sup>29</sup>.

Sin duda, este contacto vivido no basta. El sentimiento de reali-

<sup>24</sup> Alquíé considera que el primado del ser sobre el objeto se puede descubrir fenomenológicamente como ya presente en la percepción. Y esto por cuanto en la percepción se realiza una captación de la existencia que es anterior a la cualificación objetiva: "La percepción no accede a lo real por el juicio: la creencia ontológica pre-existe a toda objetividad, por ello se mantiene cuando el objeto cambia, como ocurre en el caso de la percepción hesitante o difícil. Si me preguntan qué veo allá, en la niebla, digo primero: 'es un hombre', luego: 'es un árbol', o también: 'no es nada'; la especificación cambia, pero el 'algo' permanece, desaparece en el caso de 'no hay nada', pareciéndome el ser de alguna sustancia que turba mis ojos"; NE p. 46.

<sup>25</sup> Cfr. NE pp. 70-71.

<sup>26</sup> El término "sentimiento" no es empleado en su significado común de estado afectivo, sino en la acepción antigua que el vocablo tiene en francés y que Lalande explicita como "conocimiento dado de una manera inmediata, generalmente vaga (aunque la convicción que lo acompaña, puede ser intensa), sin análisis ni justificación diversa de la impresión misma"; A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962 (trad. castellana, Librería "El Ateneo", Buenos Aires, 1967, p. 931).

<sup>27</sup> Alquíé basa su concepción en la psicología de la sensación de Pradines, quien distingue dos aspectos de la sensación: la intensidad con la cual lo real se impone a la conciencia, y que supone una reacción del yo total, espíritu y cuerpo; y la cualidad que se manifiesta progresivamente en la actividad representativa y supone cierta separación de lo real; cfr. M. Pradines, op. cit., pp. 399-431.

<sup>28</sup> Cfr. NE p. 74.

<sup>29</sup> Siguiendo a Duret, Alquíé señala que la sensación intensa depende del movimiento de nuestros órganos: "Un sonido real, un calor real aumentan o disminuyen de acuerdo a que yo gire, de tal o cual lado mi cabeza; un cuerpo real es aquel que se ofrece a mi exploración, y cambia cuando lo capturo. Pues un mundo que permanece inalterable a pesar de mis movimientos se manifestaría como un mundo de ensueño, como un paisaje pintado"; NE p. 75.

dad debería ser acompañado de una intuición intelectual para ser aclarado y llegar a la lucidez total. Para Alquíé no existe tal intuición. Sólo existe la posibilidad de recurrir a la función objetivante de la conciencia<sup>30</sup>. Por ésta el sujeto se separa de lo vivido y forma la imagen, la cual se refiere a la cosa como signo e implica ya un primer nivel de "desrealización". El segundo nivel lo constituirá el concepto que se continuará con la ciencia.

Esta distinción entre vivir afectivamente nuestra relación con el mundo, por una parte, y pensarlo objetivamente, por otra, no puede ser superada. Para Alquíé no es posible realizar una síntesis. Salvo que se considere que ésta se efectúa dinámicamente, por el pasaje de una conciencia a la otra. En resumen, la captación de lo real, el contacto con el ser concreto, el sentimiento de realidad, no deriva exclusiva ni primariamente de un contexto representativo, sino de la experiencia del sujeto total, que mantiene una relación vivida con el mundo a través del propio cuerpo, el cual reacciona activa y afectivamente frente a la presencia de las cosas.

Sin embargo, Alquíé no le da prioridad a la conciencia afectiva sobre la intelectual, como si la afectividad poseyera por sí misma un conocimiento propiamente metafísico, capaz de ponernos en contacto con el fondo más real de las cosas y en particular con la conciencia del otro. La simpatía "scheleriana" debe ser redimensionada y colocada a nivel psicológico. Dar prioridad absoluta a lo afectivo sería caer en lo irracional, como ocurre en la locura o en los sueños, donde reina la afectividad. Para Alquíé, importa subrayarlo, lo propio de la condición humana es el pasaje de una conciencia a otra en un acto cada vez más indiviso, que se realiza en el sujeto total<sup>31</sup>. La conciencia afectiva, manteniéndose unida a la conciencia intelectual por medio del sentimiento inmediato del ser, impide que se caiga en la fascinación del objeto, confundiéndolo con el ser.

En el caso particular del yo, nos encontramos ciertamente ante una situación privilegiada. Este posee una evidencia inmediata de la propia existencia a partir de su operar. La conciencia del yo no se reduce a un acto reflejo, sino que es la conciencia concomitante a todo acto específico del ser espiritual.

A este sentimiento del existir, puesto de relieve por Descartes, Alquíé añade la experiencia de placeres y dolores, que acompañan y hacen más aguda la conciencia de la propia existencia. Por eso Alquíé desarrolla un amplio análisis de los movimientos afectivos, a través

<sup>30</sup> "Sin la luz del objeto, nuestro sentimiento de lo real quedaría sin cualificar, y el hombre, no gozando ni siquiera de ese conocimiento inconsciente que contiene el instinto animal, sería una especie de monstruo ciego y sin poder"; NE p. 90.

<sup>31</sup> "No se podría entonces, sin reducirla a la nada, separar nuestra conciencia ontológica de nuestra conciencia objetiva; solamente el objeto nos dice lo que es el ser, nos revela su riqueza, su orden y diversidad. Lo que es más, sólo la actitud de constatación objetiva permite el reconocimiento reflexivo de la exterioridad del Ser con relación al yo, ergo los sentimientos de valor"; NE p. 90.

del cual pone de relieve la particular aprehensión del yo y la relación con el mundo que aquellos encierran<sup>32</sup>.

Es en el ámbito de las particulares resonancias que la vida vivida, y por lo tanto afectiva, produce en la conciencia, en relación con la captación del ser, que la reflexión de Alquié ofrecer mayor interés. El considera que en el orden afectivo se produce un contacto directo e indubitable con el ser, ante todo con el propio ser, que no debe ser olvidado ni menospreciado.

Personalmente creo que sería interesante realizar una confrontación con el tema de la *cogitativa* tomista, por el hecho que esta última, en tanto que facultad de la vida vivida y, por ende, de los intereses prácticos del yo, es responsable de la construcción perceptiva y de la persuasión de la existencia que la acompaña. En ella como reconoce Fabro en su libro *Percezione e pensiero*, pueden tener una función notable los sentimientos y la reacción emotiva del sujeto<sup>33</sup>. El tema queda abierto para un ulterior análisis.

### Conclusiones

1. Para realizar una justa evaluación de la posición de Alquié se debe tener en cuenta que su perspectiva es la del hombre en su totalidad. Podemos hablar de una dimensión ontológica de la conciencia afectiva si, con Alquié, entendemos que un verdadero contacto con la realidad sólo es posible si interviene *todo* el hombre; y éste no participa en su totalidad sino cuando es sacudido por las corrientes afectivas y encuentra comprometidos sus intereses inmediatos. Por este motivo, y porque la conciencia afectiva posee un sentimiento inmediato del ser, su presencia junto a la conciencia intelectual no puede ser olvidada ni menospreciada por el filósofo.

2. Conciencia intelectual y conciencia afectiva unen siempre su actividad para captar el ser en un acto indiviso y sin confusión de las dos funciones en la conciencia total.

3. Valorando en su conjunto el pensamiento de Alquié, considero que es especialmente enriquecedora toda su reflexión sobre la conciencia afectiva como componente y expresión de la subjetividad junto a la conciencia intelectual.

4. Además, la explicitación de la doble presencia irreductible de ambas conciencias traduce una aguda captación de la realidad del sujeto concreto y existencial, muchas veces olvidado por el pensamiento esencialista o idealista.

5. Su reflexión crítica frente al pensamiento científico-objetivista,

<sup>32</sup> Cfr. DE pp. 39-56.

<sup>33</sup> Cfr. Fabro, C., *Percepción y Pensamiento*, ed. cit., pp. 475 ss.

lo aleja tanto de un cientificismo como de un materialismo y revela un profundo sentido metafísico.

6. Por otra parte, todo su análisis sobre la insuficiencia ontológica del sujeto y los límites del saber revela una clara toma de posición frente al idealismo y a su tentación de olvidar la verdadera condición del hombre.

7. Seguir el itinerario del pensamiento de Alquié permite descubrir el valor de su ontología crítico-negativa, que lo pone al abrigo de todo formalismo e inmanentismo y es apertura al ser, que al no poder conceptualizar se convierte en pensamiento crítico desde el ser.

8. Reconozco en Alquié al verdadero filósofo que, consciente de los límites de su saber, no renuncia ni a la racionalidad ni a comunicar a los otros su certeza: la de la presencia-ausencia del ser como fundamento último de toda conciencia y de todo saber.