

XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVI Jornadas de Investigación. XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. I Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. I Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2019.

Conocimiento, afectividad y verdad: Un camino de integración.

Beretervide, Virginia.

Cita:

Beretervide, Virginia (2019). *Conocimiento, afectividad y verdad: Un camino de integración. XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVI Jornadas de Investigación. XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. I Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. I Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-111/159>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ecod/xrm>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

CONOCIMIENTO, AFECTIVIDAD Y VERDAD: UN CAMINO DE INTEGRACIÓN

Beretervide, Virginia

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología. Argentina

RESUMEN

A través de la indagación en algunos lineamientos esenciales de la antropología y de la gnoseología antigua y medieval, así como posteriormente del enfoque fenomenológico, intentaremos establecer la relación entre las potencias cognoscitivas y afectivas en tanto fundamento de la unidad de la persona y como camino de encuentro con la verdad. Este enfoque que acentúa el valor de la sensibilidad como contacto en el que está presente la inteligencia, nos abre ineludiblemente a otros como la relación entre conciencia, autoconciencia y corporalidad enfocadas como unidad, temáticas que están presentes desde Platón y Aristóteles y se continúan en autores como Plotino, San Agustín y Sto. Tomás en nociones tan importantes, por ejemplo, como la del sentido común. A su vez, la concepción del intelecto como unido a la afectividad y a la sensibilidad nos introduce en el camino de superación del dualismo racionalista abriéndonos a la perspectiva fenomenológica.

Palabras clave

Conocimiento - Afectividad - Autoconciencia - Integración - Unidad - Persona - Sujeto

ABSTRACT

KNOWLEDGE, AFFECTIVITY AND TRUTH: A PATH TO INTEGRATION
Through the inquiry about some of the main features of antique and medieval anthropology and theory of knowledge, so as, later, about the phenomenological approach, our endeavour will be to establish the relationship between cognitive and affective faculties as an underground for the unity of person and as a way of encounter with truth. This approach which emphasizes the value of sensibility as a contact where the intelligence is also present, opens us unavoidably to others approaches as the relationship and the unity between consciousness, self consciousness, corporality. These matters are present since Plato and Aristotle and they continue through authors as Plotino, St Agustin and St. Thomas in such important ideas like, for instance, the common sense. The conception of the intellect as an unity with affectivity and sensibility leads us to the way of superation of a rationalistic dualism, towards to a phemonenological approach.

Key words

Knowledge - Affectivity - Selfconsciousness - Integration - Unity - Person - Subject

Indagar la problemática de la unidad integral del hombre en referencia a las diversas potencias cognoscitivas y afectivas, implica, por un lado, el intento de construcción del propio sujeto, la búsqueda del sí mismo en la autoconciencia, y por otro, el esclarecimiento de su relación con el mundo objetivo y con la verdad. Dado que este intento no se sitúa sólo en la dimensión del conocimiento sino que implica una conversión que afecta a la totalidad de la existencia, el hilo conductor a seguir será la consideración de esta unión de vida afectiva e intelectual por la que el sujeto no sólo llegará al objeto de una determinada manera, sino que a su vez encontrará su propio modo de acceso a la verdad y su propio perfeccionamiento. Precisamente, la aprehensión de la realidad traduce la síntesis cognitiva, afectiva y emocional de tal manera que en la transformación de la personalidad dichas dimensiones colaboran estrechamente con el ejercicio del pensamiento.

La unidad del sujeto en las fuentes antiguas y medievales

Obviando en un principio las consideraciones fenomenológicas que tanto han aportado para este tema, nos ha sido necesario, en nuestro intento, recurrir a las fuentes antiguas y medievales que puedan contribuir, en especial por la consideración de la unidad entre las potencias cognoscitivas y volitivas, a la unidad y continuidad de la conciencia o del sujeto, unidad que en todas las tradiciones está presente como la necesidad de una autoconciencia de nuestro reino interior. El conocimiento se buscará no sólo como tal, sino como ejercicio espiritual para purificar el alma y esto se encuentra no sólo en Sócrates y Platón, sino también en Séneca, Marco Aurelio, los estoicos, y aún en Plotino y los neoplatónicos.

El conocimiento de sí o autognosis (epimeleia eauton) es el que nos lleva a la transformación de sí, y, a través de ella, al acceso a la verdad.

Esto ya puede verse en el proceso de conversión o “metastrophé” en Platón, en tanto proceso que implica la totalidad del alma en el paso de una visión de las cosas dominada por las pasiones individuales a una representación del mundo gobernada por la universalidad y objetividad del pensamiento. Desde el diálogo socrático se invitaba al ejercicio espiritual interior como ejercicio dialéctico para producir la conversión o “epistrophé” como ejercicio extremo de torcimiento: al ojo del alma, tal como expresa Platón en La República en el mito de la caverna, no se le enseña a ver sino a hacer la “epistrophé”, un esfuerzo de torsión

interior, con respecto a la noción de verdad, para virar de lo que no es el objeto propio del conocimiento, el no ser, hacia lo que es su objeto propio, el ser. Esta conversión o “metastrophé”, según el término griego, se realiza principalmente a través de la “askesis” como actividad interior del pensamiento y de la voluntad partiendo de la “prosophé” o atención para consigo mismo en la vigilancia de cada instante. De ahí la relación que podría establecerse entre los términos “askesis, katarsis y epistrophé”. La conciencia de sí se muestra como conciencia moral cuyo objetivo es una purificación y una rectificación de la actitud.

En relación con la unidad de la autoconciencia, es en Aristóteles en donde encontramos dos afirmaciones principales al respecto: la unidad sustancial de cuerpo y alma, con lo que ésta conlleva, y la importancia del sentido común como unificación de las sensaciones. Al sustituir el concepto de separación estática de “partes” por el de una distinción de “facultades” en una continuidad e interpenetración recíprocas, en tanto grados del desarrollo constitutivo del mismo sujeto, va reconquistando un concepto unitario del alma, necesario para la comprensión de su actividad sintética cognoscitiva. Tenderá por ende, claramente a afirmar la continuidad existente entre sensibilidad e inteligencia lo que expresa, por ejemplo, en el “De anima” cuando dice: *“la sensibilidad no se puede colocar fácilmente ni en la clase de lo irracional ni en la de aquello dotado de razón”* (De anima, III, 9.432 a 30).

La armonía de la afectividad con la vida racional está claramente expresada en la teoría aristotélica de las pasiones a las cuales siempre las relacionó con el sentido del orden, con el exceso y el defecto, lo que conlleva su relación con la virtud. En su Ética a Nicómaco dice: *“los apetitos del hombre deben estar en armonía con la razón, pues el fin de ambos es bueno y el hombre templado desea lo que debe y cuando debe”* (E.N. III, 12) Y en esta obra Aristóteles relaciona dos fenómenos: la sensación y la emoción, por estar relacionados con el conocimiento pero de forma distinta: la sensación es conocimiento, la emoción sólo lo es indirectamente en tanto que nos informa de la orexis o deseo. Así el conocimiento está en el origen del deseo y las pasiones fundamentales están ligadas al deseo: placer y dolor. De ahí el carácter complejo del conocimiento humano, capaz de conocimiento sensible e inteligible, constituyéndose, por tanto, en la orexis humana una inclinación favorable a la razón y otra que le es contraria.

Una gran parte del pensamiento religioso medieval ha sido íntimamente relacionado con la separación dualista de herencia platónica entre sentidos y razón, con la consiguiente desvalorización de toda la vida sensitiva que dicho dualismo implica, pero tanto en Sto. Tomás como en San Agustín se ve la unidad de la afectividad con el conocimiento en tanto que la relacionan con la tendencia hacia el bien conocido. Así dice Sto. Tomás: *“... (la vida contemplativa) consiste en un acto de la potencia cognitiva movida por la afectividad (...); el deseo de la contemplación procede del amor al objeto, pues allí donde está el amor allí está*

el ojo- ubi amor, ibi oculus” (In III Sent., d. 35, q. 1, a. 2 q 1). De este modo, el amor natural o apetito natural es previo a toda facultad y a toda actividad en tanto impulso originario de los seres finitos hacia el fin de su naturaleza, y San Agustín, cuando define a la virtud como orden del amor, implica un conocimiento del bien deseado.

El El tono afectivo modula así las actividades mentales del sujeto y se manifiesta en su actitud y forma de expresión. Todas las potencias cognoscitivas y volitivas actúan juntas: la inteligencia acompaña a la voluntad en sus actos, no sólo en la captación del bien, sino en el orden del obrar; de ahí la necesidad de una instancia superior unificadora, el hombre como compuesto, en última instancia, la persona.

Por eso la razón nunca se ve como un control desde afuera que aplaste al mundo afectivo sin comprensión empática con él: la razón extrínseca no llega al logos de las cosas en cuanto que es un orden impulsado desde afuera, sino como lo que pone orden interior en la vida afectiva porque “el intelecto entiende para todas las potencias”. Desde el momento que la emoción registra el valor del objeto, hay una objetividad de la afectividad que reposa en que ésta registra el valor del objeto. De aquí surge la noción de “acierto”, que se encuentra en la Ética a Nicómaco, y que implica la valoración de las cosas en su justa medida, en su término medio, de tal manera que la palabra “hamartía” en griego se traduce también como desacierto. En la ética aristotélica buscar el acierto en la vida afectiva implica una educación de las pasiones frente a los excesos y defectos.

La concepción tomista nos aparta de una visión negativa del impulso que viene de abajo y requiere un control, abriéndonos a la visión del mundo afectivo como creación divina y, por ende, como algo bueno. Las propias emociones del sujeto son expresión de algo profundo, valioso en sí mismo: la “voluntas ut natura” en tanto búsqueda natural, no consciente ni deliberativa del bien y del orden natural.

En Sto. Tomás la síntesis cognoscitiva se ve de manera esclarecedora en la función de la cogitativa, facultad suprema del orden sensorial que cumple la actividad reguladora del apetito en cuanto es capaz de descubrir en los objetos un valor práctico o apetibilidad. La cogitativa está penetrada de lo intelectual en cuanto que capta en un concreto y determinado contexto histórico-espacial relativo al sujeto, lo que la inteligencia conoce en abstracto y absoluto e intemporalmente; en tanto que dispone de la información de la afectividad y de la motricidad, es una verdadera facultad piloto que nos remite a la concepción psicogenética de la inteligencia sensorio-motriz, siendo además una facultad prospectiva que dirige todos los procesos de adaptación a situaciones nuevas.

Estrechamente relacionado con esto podemos ubicar a la noción de conocimiento por connaturalidad que Sto. Tomás utiliza en referencia principalmente a las potencias apetitivas humanas, como la concordancia o sintonía con que nuestro apetito se halla respecto a sus objetos. El conocimiento por connaturalidad

es una forma de aprehensión de la realidad impregnada de datos afectivos, que precede y acompaña a los actos de la razón y de la voluntad.

Surge de este modo el conocimiento afectivo como la afirmación de la realidad de un único dinamismo simple aunque con múltiples manifestaciones, superando así el enfoque reduccionista del modo humano de conocer, para llegar a una concepción más completa de este conocimiento transido de datos que están penetrados de afectividad. Esto se puede observar en las potencias apetitivas humanas, en las que el bien produce cierta aptitud, inclinación o connaturalidad para con él.

La connaturalidad subraya los datos que un sujeto concreto percibe al entrar en contacto con otros seres, y en esto incide la repercusión de una potencia sobre otra, lo que no significa anarquía o desorden de las potencias sino, justamente, la expresión del carácter unitario del hombre.

Lo que se entiende, por lo tanto, no queda en la mera racionalidad sino que se injerta en los contextos vivenciales, se nutre de los afectos y tendencias apetitivas, es un pensar en el que participa el hombre total, en donde mora la plena fuerza del espíritu y que se expresa de manera claramente perceptible en su exterioridad e influye sobre sus órganos vitales.

El acto del intelecto está unido a una movilización muy grande de la sensibilidad: tanto lo sensitivo como lo intelectual se implican recíprocamente porque lo que moviliza a la sensibilidad es la atención intelectual, en tanto que la pura sensualidad es una reducción de la capacidad sensitiva y va siempre a lo periférico. La sensualidad es la sensibilidad no ordenada.

El saber de las cosas como son en sí, la aceptación de una realidad, no sólo se queda en una aprehensión puramente intelectual, sino que conlleva una adhesión a su verdad de tipo afectivo, al modo como por la empatía apercibimos al otro, lo presentificamos en un horizonte de simultaneidad.

Una visión desde la fenomenología.

Desde la concepción heideggeriana, la afectividad es la condición de la apertura al mundo, lo que implica que aún en su unidad, la tonalidad afectiva es anterior a todo conocimiento, en tanto "sentimiento originario" que condiciona la posibilidad de todos los demás. Hay una forma original de ser en el mundo, una "situación afectiva" por la que el mundo nos afecta de determinada forma.

Los sentimientos expresan una estricta correlación entre el cuerpo viviente y el mundo, correlación que afecta tanto al sujeto que siente como el objeto: el mundo se aparece ante al sujeto como sufrible o gozable.

Esto no implicaría considerar la prioridad del sentir por sobre toda la actividad de la voluntad y el entendimiento, en tanto que los sentimientos tienen como correlato los valores que se dan en el objeto y constituyen el origen de la afirmación o negación de nuestra relación con el mundo

En su artículo "*La afectividad como pathos: la vuelta a la expe-*

riencia originaria", Rovaletti afirma que "*el a priori emocional le otorga ahora a la vida afectiva una intencionalidad con alcance gnoseológico, mostrando que aún las emociones incluyen estructuras esenciales que las conectan de modo plenamente significativo entre sí y con los valores como sus referentes intencionales . . .*" (p. 58).

El hecho de que los sentimientos se configuran según el estilo latente de mi propia configuración del mundo, no implica que lo que se me ofrece como objeto sea una mera proyección del sujeto, sino que se me revela de la manera en que yo experimento el mundo, de la manera como me abro al mundo. De este modo, el objeto no se nos presenta en su desnuda objetividad, sino amasado con nuestra disposición afectiva, enraizado en lo que Husserl llama el "subsuelo emotivo" (*Gemütsuntergrund*) que rodea auráticamente al mundo objetivo iluminando el entorno.

El autor Garrido-Maturano, en un interesante artículo llamado "*Sobre la esencia del sentimiento. Un diálogo hermenéutico crítico con M. Scheler y M. Henry*", se vale de esta concepción de la afectividad como una superación del problema que podría plantearse en la concepción realista con respecto al estatuto ontológico de los valores, al oponerle los sentimientos diversos que distintos individuos o un mismo individuo pueden tener respecto a un mismo valor, diciendo al respecto: "*En realidad, ese problema se disuelve cuando consideramos como correlato del sentimiento no un valor objetivo, que debería valer siempre lo mismo para todos, sino el con-formarse o no de un estado de cosas con el modo en que se abre al o se interesa por el mundo el existente que es en ese tiempo y en ese estado de cosas*" o "*cuando se con-forman o articulan el sentido latente en la configuración del mundo y el sentido deseado en mi propio salir al encuentro del mundo*" (p. 107,108).

Esta concepción de los sentimientos como la experiencia originaria del cómo me va a mí mismo en mi relación con el mundo o estado de cosas que me sale al encuentro, puede relacionarse con la noción de autoconciencia aludida anteriormente en la antigüedad, unida a la vez a la importancia del sentirse a sí misma. En el mismo artículo, el autor hace una cita de M. Henry de su obra "*L'essence de la manifestation*", en la que dice que "*la esencia de la afectividad, como tal, es sentirse a sí mismo de tal manera que el sentimiento no es alguna cosa que se siente . . ., sino precisamente el hecho de sentirse a sí mismo considerado en sí mismo, en la efectividad de su efectuación fenomenológica . . .*" (p. 112)

Sin embargo, ante la tendencia de M. Henry de considerar que el sentimiento se cumple en la inmanencia del sí mismo que padece su propia vida, con lo que parecería que los sentimientos sólo estarían referidos a la propia interioridad, el autor opone, en páginas más adelante, la necesidad de que haya un mundo referente de la afección. Así dice "*la autoafección no se da desde sí misma sino que me encuentro-afectado ya siempre por algo del mundo*" (p. 116) , y más adelante: "*. . . la esencia del sí mismo sólo se experimenta a sí mismo experimentando lo otro*

que sí: un elemento trascendente que se da en el horizonte de un mundo o estado de cosas” (p. 117).

Esto nos podría acercar al sentido amplio de la “visio” o intuición que prima en la concepción tomista: el conocer a modo de “ver” no se reduce sólo a la comparación estricta con la visión corporal humana, al restrictivo “esse extra animam” del objeto, con una existencia física distinta del cognoscente, sino que es el mismo objeto que se da de una manera especial al cognoscente que logra abarcarlo con una simple mirada que nos acerca a la verdad de la cosa.

Es importante subrayar que para Sto. Tomás, como para toda la tradición cristiana la voluntad y la afectividad espiritual no son dos cosas distintas. De ahí la importancia del “corazón” en la tradición cristiana, en tanto verdadero centro vital que unifica lo cognitivo y lo afectivo: el corazón es la unión del intellectus con la voluntad afectiva y es el que encarna simbólicamente la unidad del ser humano, porque en él se juntan la cogitativa y la razón, la ratio particular y la abstractiva, la afectividad sensible y la espiritual. Con el corazón designamos no sólo el órgano vital de cuya actividad depende la vida corpórea, sino también el interior del alma, porque el vínculo estrecho entre el cuerpo y el alma no se puede percibir en ningún otro lugar con mayor claridad.

Una interesante referencia a esto hemos encontrado en el artículo “Corazón” del autor Carlos Hoevel en Komar, Vida llena de sentido, Homenaje de sus discípulos, pp. 221 a 233, en donde afirma: “toda valoración afectiva, todo acto de “amor” en sentido amplio incluye una visualización intelectual. En este sentido puede afirmarse que sólo en la medida en que la inteligencia es capaz de “ver” una cosa y de presentarla como valiosa a la voluntad, ésta última se siente “afectada” por ese valor y se mueve (se “inclina”) para alcanzarlo o rechazarlo . . .” p. 230

De aquí surge la acepción de la aprehensión real en tanto asentimiento total a la realidad, a diferencia de la aprehensión racional, que transforma los objetos en ideas por medio de la abstracción. La aprehensión real es más fuerte, vívida y penetrante, y supone un acto de toda la persona, inteligencia y razón, conocimiento y amor, la actividad de las dos potencias del alma espiritual de la persona humana.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Ética a Nicomaco - Retórica*, De anima, Obras completas, Ed. Aguilar, 1964.
- Platón (2009). *La República*, Ed. Akal, Madrid.
- Santo Tomás, D.A. (2001). *Suma teológica*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España. Madrid: BAC, 5, 725-731.
- Boeri, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*, Bs. As., Colihue.
- Aubenque, P. (2010). *La prudencia en Aristóteles*, Las Cuarenta, Bs. As.
- Hadot, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Ed. Siruela, Bs. As.
- Simon, B. (1984). *Razon y locura en la antigua Grecia – Las raíces clásicas de la psiquiatría moderna*, Madrid, Akal Ed.
- Mondolfo, R. (1968). *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Eudeba, Bs.
- Mondolfo (2003). *El pensamiento antiguo*, 2 vol. Losada, Bs. As.
- Florival, G. (1988) “*Vie affective et temporalité*” en *Figuras de la finitud*, Vrin, París, pp.66 a 92.
- Garrido Maturano, A. (2015). “*Sobre la esencia del sentimiento. Un diálogo hermenéutico con M. Scheler y M. Henry*”, en *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 48, pp. 99-122.
- Rovaletti, L. (2018). “*La afectividad como pathos: la vuelta a la experiencia originaria*”, en *Rev. Nufen: Phemom.Interd.* Belém, 10(3), pp. 55-63.
- Zirión Quijano, A. (2009). “*El resplandor de la afectividad*”, en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Vol III (Actas del Cuarto Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 139-153.
- Wadenfels, B. (2008). “*L’assise corporelle des sentiments*” en *Escoubas, E.-Tengelyi, L. (Dir), Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phenomenologie*, L’Harmattan, Paris, pp. 201-220.
- Von Hildebrand, D. (1996). *Las formas espirituales de la afectividad*, Facultad de filosofía, Universidad Complutense, Madrid.
- Komar, E. (1999). *Vida llena de sentido – Homenaje de sus discípulos*, Fundación Bank Boston, Bs. As.
- Bordelois, I. (2006). *Etimología de las pasiones*, del Zorzal, Bs. As.
- Casado C. y Colombo, R. (2006). “Un breve recorrido por la concepción de las pasiones en la Filosofía Occidental”, en *Aparte Rei, Rev. De Filosofía*, Madrid, p. 1-10.
- Trueba Atienza, C. (2009). “La teoría aristotélica de las emociones”, en *Signos Filosóficos*, vol. 11, N° 22, México.
- Souza Barcelar, L. (2011). “Estudio de las emociones: una perspectiva transversal” en *Contribución a las Ciencias Sociales*, www.eumed.net/rev/ccss/16/
- Domínguez Morano, C. (2001). *Los registros del deseo- Del afecto, el amor y otras pasiones*, Desclée, Bilbao.
- Jaeger, W. (varias ed.). *Paideia*, F.C.E., México.
- Malo Pe, A. (2011). *La antropología tomista de las pasiones*, en *Tópicos (México)*. n° 40, ISSN 0188-6649.
- Moya, P. (2007). *Las pasiones en Sto. Tomás de Aquino: entre lo natural y lo humano*, en *Tópicos (México)* 33, pp. 141-175.