



UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

El Vínculo Constitutivo de la Comunidad Matrimonial
en el Pensamiento de Dietrich von Hildebrand

D. Manuel Jiménez Hidalgo

2022



UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

Tesis doctoral

El vínculo constitutivo de la comunidad matrimonial en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand

Director y tutor:

Dr. Urbano Ferrer Santos

Co-director

Dr. Leonardo Rodríguez Duplá

Doctorando

Manuel Jiménez Hidalgo

Murcia 2022

A mis padres, que con esfuerzo construyeron un hogar.

El hombre que dice “te amo, pero no sé por cuánto tiempo”, no ha amado todavía de verdad ni siquiera barrunta la esencia del amor.

Dietrich Von Hildebrand

Santidad y virtud en el mundo, p. 142

AGRADECIMIENTOS

Agradezco, primeramente, la inestimable ayuda de D. Urbano Ferrer Santos, en la orientación de esta búsqueda a través de las reuniones mantenidas, así como el poder beneficiarme de la traducción de *Metafísica de la comunidad*, de manera anticipada, estando el libro todavía en prensa.

Igualmente, reconozco, agradecido, los consejos de D. Leonardo Rodríguez Duplá en la codirección, y las facilidades que ha puesto para el contacto en un tiempo de dificultades.

Doy las gracias también a EIDUM por todas las facilidades burocráticas para poder responder en los tiempos adecuados a las exigencias académicas que impone la tesis en su desarrollo.

También quiero resaltar la constante atención de EIDUM por facilitar la investigación académica dentro de los cauces y el rigor exigidos dentro de las distintas ramas del saber, así como facilitar, favorecer y orientar las vías administrativas y los tiempos de la investigación y su oferta de clases complementarias de formación para doctorandos.

También agradezco ese apoyo callado pero eficaz de tantas personas que con su aliento me han ayudado y sostenido, haciendo creíble el que era posible concluirlo. Es por lo que, de nuevo, me sale la palabra: gracias.

ÍNDICE

Agradecimientos-----	7
Prólogo-----	17
Itinerario personal-----	17
Justificación y objeto de la investigación-----	19
Estructura y resumen de la tesis-----	21
Introducción-----	26
Consideraciones preliminares-----	28
I. DIETRICH VON HILDEBRAND (1889-1977). UN HOMBRE DE SU TIEMPO, AMANTE DE LA VERDAD Y FIEL A SUS CONVICCIONES-----	30
I.1. El entorno familiar y la forja de una personalidad-----	31
I.1.1. Sometido a un ambiente convulso-----	31
I.1.2. Ambiente familiar-----	34
I.2. Formación académica, docencia y compromiso filosófico-----	39
I.2.1. Abitur, hacia la mayoría de edad-----	39
I.2.2. Ingreso en la Universidad: Múnich, 1906-----	40
I.2.3 Verano de 1909: formación filosófica en la Universidad de Gotinga con Edmund Husserl. Tiempos de tesis doctoral-----	41
I.2.4 Matrimonio con Margarete Denck (Gretchen) (1912). La influencia de Scheler y conversión al catolicismo-----	43
I.2.5. 1916: la primera guerra mundial y habilitación para la docencia (1918)-----	48
I.2.6. Profesor en la universidad de Múnich desde 1918-----	52

I.3. Tiempos difíciles: exilio, persecución, y compromiso con la verdad-----	59
I.3.1 Marzo de 1933. Incendio del Reichstag. Hildebrand abandona Alemania y se establece en Viena como profesor en la Universidad-----	59
I.3.2 Huida de Viena, paso por Suiza y refugio en Francia. Profesor en la universidad católica de Toulouse-----	67
I.3.3. Huida de Francia. Paso por España a Portugal, Brasil y traslado a Estados Unidos. Profesor en la Universidad de Fordham (Nueva York)-----	71
I.4. Estados Unidos: Estabilidad docente, segundas nupcias y custodia de su legado---	75
I.4.1. Profesor en la Universidad de Fordham (Nueva York) en 1941-----	75
I.4.2. Jubilación (1960) y muerte (1977)-----	75

II. OBSERVACIONES METODOLÓGICAS: LA FENOMENOLOGÍA COMO MÉTODO FUNDAMENTAL DEL QUEHACER FILOSÓFICO DE DIETRICH VON HILDEBRAND. UN FILÓSOFO QUE NO RENUNCIA A SU FE, NI AL VALOR DE LOS SENTIMIENTOS-----

II.1. La fenomenología como método fundamental de su filosofía. El realismo fenomenológico. Una mirada humilde y consecuente que exige en el sujeto una coherencia interna-----	79
II.1.1. La fenomenología como método fundamental de su filosofía-----	79
II.1.2. El realismo fenomenológico-----	84
II.1.3. Una mirada humilde y consecuente que exige en el sujeto una coherencia interna-----	88
II.2. Rasgos de su quehacer filosófico-----	90
II.2.1. La asunción de la fenomenología como método fundamental de la filosofía-----	90
II.2.2. Su apuesta por una ética fenomenológica de los valores. Las distintas categorías de la importancia-----	90

II.2.2.1 Una apuesta por la fenomenología para acercarse a la esfera de los valores y al dato moral-----	90
II.2.2.2. El dejarse interpelar por lo contemplado y la libre donación amorosa como respuesta al valor del otro-----	91
II.2.2.3. La ética de los valores y las distintas categorías de la importancia-----	94
II.2.3. El obrar que debe seguir al ser. La sanción o el rechazo de nuestro libre centro espiritual-----	96
II.2.4. La observación y admiración ante el dato moral-----	97
II.2.5. Algunas claves epistemológicas para acercarse al objeto moral-----	99
II.2.5.1. Partir de “lo dado inmediatamente”-----	99
II.2.5.2. Prescindir de juicios anticipados y “tomar la realidad en serio”. La legitimidad del conocer filosófico-----	99
II.2.6. Algunas claves epistemológicas que nuestro autor considera importantes para llevar a cabo la aprehensión de lo dado-----	101
II.2.6.1. Lo dado-----	101
II.2.6.2. Lo dado, siempre una entidad necesaria e inteligible que se muestra y que necesariamente es conocida con esfuerzo-----	102
II.2.6.3. La necesidad de llevar a cabo una seria investigación sistemática, más que buscar la urgente construcción de un sistema-----	103
II.2.6.4. La primacía de la evidencia inmediata-----	104
II.2.7. La moralidad de los santos como objeto de la ética-----	104
II. 3 Un filósofo que no renuncia a su fe-----	105
II.3.1. El humanismo cristiano, cauce por el que transita la ética fenomenológica Hildebrantiana-----	105
II.3.2. Hildebrand pide al creyente un volver a la raíz de su fe, a la vida en Cristo-----	107

II.3.3. Religión y verdadera filosofía, una relación que no es excluyente sino complementaria-----	109
II.3.4. Una respuesta integradora: la no contradicción entre descubrimientos científicos y verdad revelada-----	109
II.3.5. El fetichismo científico, una contrariedad inasumible para la fe cristiana-----	110
II. 4 Una propuesta de Hildebrand: frente al corsé del cientifismo, volver a un verdadero realismo filosófico que tenga en cuenta la totalidad de la persona, incluido su corazón-----	111
II.4.1. Crítica hacia los que hacen filosofía cayendo en una “cosmovisión de laboratorio”-----	111
II.4.2. Los peligros de una “sistematización precipitada”. La tentación de deducir de ciertos principios generales todo lo que sea posible. El vivir preocupado más “por guardar la consistencia” de un sistema que “por hacer justicia a la esencia de un ser”-----	112
II.4.3. Algunas claves epistemológicas asumidas para rehabilitar la filosofía frente al positivismo y relativismo-----	113
II.4.3.1. La necesidad de acercarnos al dato sin condicionamientos, con libertad-----	114
II.4.3.2. Tres principios asumidos a la hora de acercarnos a la “verdadera esencia de un ser”: buscar conocer el dato, armonizarlo con lo ya alcanzado y no rechazar el dato por la dificultad que supone el admitirlo-----	114
II.4.3.3. Una conclusión epistemológica: volver a un verdadero realismo filosófico, que tenga en cuenta la totalidad de la persona, también sus sentimientos y relaciones-----	115
II.4.4. La vida afectiva. El corazón Hildebrantiano. Una toma de posición a partir del libre centro espiritual de la persona-----	119
II.4.4.1. La vida afectiva-----	119
II.4.4.2. El corazón Hildebrantiano, un corazón que asume el amor divino-----	120

II.4.4.3. Una toma de posición a partir del libre centro espiritual de la persona: un amar consciente-----	122
--	-----

III. UN ESCLARECIMIENTO DE LA MORALIDAD VINCULADA A LA VIRTUD Y LA AFECTIVIDAD-----126

III.1. El hombre, un ser viviente en busca de la felicidad. La respuesta sobreactual y general al valor como columna vertebral de toda virtud-----	126
--	-----

III.2. La moralidad vinculada a la virtud. La dimensión moral de la persona. La vida moral del virtuoso: un responder correctamente al mundo objetivo de los valores moralmente relevantes-----	128
---	-----

III.2.1. Cuándo un valor es moralmente relevante y qué elemento hace que un valor sea moralmente relevante-----	130
---	-----

III.2.2. La persona como ser de naturaleza intencional. Intencionalidad y libertad. Estados psicológicos e instintos-----	137
---	-----

III.2.3. Vivencias intencionales y no intencionales. La intencionalidad, una característica del ser espiritual-----	140
---	-----

III.3. La intencionalidad es una característica de la conciencia humana que implica una relación consciente y significativa de la persona con el objeto-----	142
--	-----

III.3.1. Distinción entre actos cognitivos y respuestas-----	142
--	-----

III.3.2. La conexión entre actos cognitivos y respuestas. Conocer para amar-----	144
--	-----

III.3.3. Respuestas teóricas, volitivas y afectivas. La afectividad como respuesta-----	145
---	-----

III.4. La afectividad. El corazón, centro de la vida afectiva. Características del corazón Hildebrantiano-----	149
--	-----

III.4.1. Un presupuesto: el tratamiento filosófico de la afectividad-----	151
---	-----

III.4.1.1. Naturaleza espiritual y racional de las respuestas afectivas. Su diferencia de las meras pasiones y emociones-----153

III.4.2. Hacia un tratamiento justo de la afectividad-----155

III.4.3. Una afectividad desacreditada. El sentimentalismo-----155

IV. LA NATURALEZA DE LA VERDADERA COMUNIÓN Y COMUNIDAD----- -----159

IV.1. La comunidad. La naturaleza de la verdadera comunión y comunidad en Hildebrand. Contraste con Teilhard de Chardain-----159

IV.1.1. Análisis del matrimonio y familia como formas fundamentales de comunidad-----
-----161

IV.1.2. La pertenencia a la comunidad-----163

IV.2. La persona como base de la comunidad-----165

IV.2.1. La condición del hombre como persona-----165

IV.2.2. La persona, “un mundo para sí” y base de toda comunidad-----167

IV.3. La comunidad y el amor. El amor recíproco entre las personas es más que un estar acoplados-----172

IV.3.1. Don y asombro. Llamados al amor. El don, un encuentro entre personas----178

IV.3.2. El verdadero amor. La entrega al otro por él mismo. Amor y matrimonio---181

IV.3.3. El amar como la más acertada ejemplificación del don-----186

IV.3.4. Características del don. La búsqueda del bien personal. La reciprocidad del don y la gratuidad. El don de sí-----189

IV.4. La relación intencional y la relación interpersonal. El intercambio recíproco---191

IV.4.1. Un avance en la relación interpersonal: el nosotros como esencialmente distinto de la reciprocidad yo-tu. El momento unitivo como síntesis entre la reciprocidad primera y el nosotros-----193

IV.4.2. La “peculiaridad esencial del amor” como un “acto interpersonal que implica la conciencia del nosotros”-----	194
IV.4.3. Distintas especies de amor y sus diferencias categoriales-----	195
IV.4.3.1. El amor de los padres a los hijos-----	200
IV.4.3.2. El amor del hijo a los padres-----	202
IV.4.3.3. El amor de los hermanos entre sí-----	203
IV.4.3.4. El amor simple a un hombre experimentado como digno de amor-----	203
IV.4.3.5. El amor de los amigos-----	204
IV.4.3.6. El amor al prójimo-----	206
IV.4.3.7. El amor heterosexual y conyugal-----	210
IV.4.3.8. El amor a las personas de mentalidad afín-----	213
IV.4.3.9. El amor temáticamente santo-----	215
IV.4.4. El amor a Dios-----	216
IV.4.4.1. El amor a Dios como don y tarea dentro del orden del amor-----	219
IV.4.4.2. La voluntad general de ser moralmente bueno. Como respuesta al amor de Dios-----	221
IV.4.5. La solidaridad en el amor como exigencia de la comunidad. La peculiar consideración del cuerpo místico de Cristo-----	223
IV.4.5.1. El valor ontológico de la comunidad de amor que es el matrimonio-----	223
IV.4.5.2. La filiación constitutiva de la identidad y sus derivaciones éticas. La piedad como respuesta adecuada del ser hijo-----	229
IV.4.5.2.1. El ser hijo como condición de lo humano. La paternidad creadora de Dios-----	232
IV.4.5.2.2. La piedad, respuesta ética desde la condición libre de hijo. También a Dios. Exigencias del amor matrimonial-----	234
IV.4.6. La gratitud y el agradecimiento como respuesta adecuada al amor gratuito de Dios-----	242

IV.4.6.1. La temática de la conversión en Hildebrand. El arrepentimiento y la transformación en Cristo-----	246
---	-----

V. UN DESENTRAÑAMIENTO DE LA COMUNIDAD MATRIMONIAL Y FAMILIAR FUNDADA EN EL AMOR-----249

V.1. Una mirada a la comunidad matrimonial desde el corazón. Necesidad de un equilibrio entre voluntad, intelecto y corazón, que evite el engañarnos a nosotros mismos-----	249
---	-----

V.2. El amor esponsal y su despliegue desde el enamoramiento al consentimiento matrimonial. Desarrollo de la <i>intentio unitiva</i> y la <i>intentio benevolente</i> -----	252
---	-----

V.3. Dinámica del amor esponsal desde la condición sexuada de la persona-----	255
---	-----

V.4. Autonomía de la voluntad y proyecto de vida. Amor y derecho: La articulación jurídica de la institución matrimonial surgida del amor natural-----	257
--	-----

V.5. La comunidad familiar de raíz matrimonial-----	262
---	-----

V.5.1. La familia como la forma orgánica adecuada para la comunidad de amor que es el matrimonio. El matrimonio sacramental-----	264
--	-----

V.5. 2. Las relaciones interpersonales y sus características en el seno de la familia. La relación interpersonal. Las diferentes formas de relación interhumana----	266
---	-----

V.6. Virtud y realización personal en el amor. Bien y valor. Actitudes éticas básicas desplegadas en el seno de la comunidad familiar de raíz matrimonial. Las distintas actitudes éticas que se vislumbran en el interior de la familia-----	268
---	-----

V.6.1. El respeto. El respeto como primera actitud moral básica. En las relaciones intrafamiliares-----	270
---	-----

V.6.2. El amor como la segunda actitud ética que entreteje la vida familiar----	273
---	-----

V.6.3. La solidaridad. La solidaridad como tercera actitud que envuelve la comunión matrimonial-----	274
--	-----

V.7. Las virtudes cimentadas y desplegadas en el seno de la estructura familiar: la piedad y el honor, la fraternidad, la responsabilidad, la prudencia, la fortaleza y la justicia-----	276
V.8. El amor crucificado como condición de estabilidad del amor desplegado en el consentimiento y vida matrimonial-----	281
Conclusiones-----	282
Bibliografía-----	287

PRÓLOGO

La escritura de esta tesis doctoral ha supuesto un camino de asombro y descubrimiento. De adquirir nuevas formas de acercarnos a la realidad que contemplamos. Las cosas se nos revelan, pero exigen mirada y discernimiento. Culminar esta investigación y presentarla en estas páginas posibilita, por una parte, el haber interiorizado una metodología a la hora de acercarme a las cosas mismas y, por otro lado, profundizar en la obra de un autor cuya integridad de vida muestra la hondura de un pensamiento que, como dice el profesor Juan José García Norro en la presentación a la traducción de *Ética* de nuestro autor, “nos ayuda a ser mejores”¹.

Itinerario personal

Durante más de treinta años, ejerzo el ministerio sacerdotal en distintas parroquias y por tanto con un contacto muy cercano a la vida matrimonial y familiar que componen el entramado social fundamental de nuestros pueblos. Observando su problemática y las distintas maneras de gestionarla, no hay dos matrimonios iguales, como no hay dos personas iguales, pero compruebo que existe un común denominador que les hace fuertes y les sostiene a la hora de afrontar las dificultades de todo tipo. Es el amor. Pero un amor con unas características determinadas que le adornan: fidelidad conyugal, entrega mutua, compasión hacia el débil, piedad hacia los padres y personas mayores y dependientes que componen el núcleo familiar, generosidad con los vecinos, y actitudes de gratuidad, o sea, un amor cercano en su expresión al vivido y anunciado por Cristo. Un amor que llamo, por tanto, crucificado, ya que es en la entrega de la propia vida en la cruz y en la manifestación del perdón donde adquiere su altura: no lleva cuenta del mal.

Movido por el interés de profundizar más en el conocimiento del matrimonio y la familia, como comunidad de amor que es cuna de la persona, pues los hijos son el fruto del amor esponsal sellado en el matrimonio, que busca el bien de los esposos y el de los hijos, realicé los estudios sobre matrimonio y familia que ofrecía el Pontificio Instituto Juan Pablo II para el Matrimonio y la Familia; y allí conocí la obra de este autor, Dietrich von Hildebrand, su ética, que ponía

¹ Se refiere a la traducción de la edición de 2020. Ediciones Encuentro, Madrid.

nombre y fundamento filosófico a lo que yo observaba como clave para sostener el matrimonio y la familia: el amor.

Profundizando un poco en su obra, *La esencia del amor*, y seducido por su biografía, a partir de la lectura de *Alma de león* de su segunda esposa Alice, y sobre todo por su coherencia intelectual, que, aplicada a su vida, hacía de él un hombre coherente e íntegro, todo ello me llevó a indagar más en su obra. Libros como *El matrimonio*, *Pureza y virginidad*, o *Metafísica de la comunidad* presentaban las características del matrimonio fuertemente anclado en el amor, y precisamente un amor que no andaba lejos del crucificado de Jesucristo.

Es por lo que, consultando con D. Urbano Ferrer, profesor cuyo magisterio conocía al igual que su aproximación a la obra de Dietrich von Hildebrand, en concreto su obra, *Amor y comunidad. Un estudio basado en la obra de Dietrich von Hildebrand*, me puso en contacto con la obra de nuestro autor. Así pues, se fue ampliando mi arco de miras, acercándome a obras como *Ética*, y sobre todo a *Metafísica de la comunidad*, al mismo tiempo que respondió favorablemente a mi solicitud de dirigirme la presente tesis doctoral que me permitiera desentrañar cuál era el vínculo constitutivo de la comunidad matrimonial, siguiendo la estela de von Hildebrand, para quien ese vínculo no es otro que el amor. Y, al mismo tiempo tratarlo desde presupuestos filosóficos, pues, aunque nuestro autor es un hombre converso al catolicismo, mantiene la exigencia personal de ser fiel a una coherencia intelectual que al mismo tiempo reclama. Así pues, aunque no renuncia a su fe, no por ello deja de ser un filósofo *sensu stricto* que se asoma a “las cosas mismas”, desde un asumido realismo fenomenológico. Puesto que, como dice García Norro en la traducción de *Ética*, “si bien es cierto que en sus escritos afirma con frecuencia su fe, nunca sus conclusiones filosóficas dependen de esta”.

Dicho esto, el corazón de esta tesis pretende desentrañar el vínculo constitutivo de la comunidad matrimonial en Hildebrand, que no es otro que el amor. Y mostrar en qué medida responde y se asemeja ese amor a las exigencias del expresado por Cristo en la cruz. A las exigencias de ese amor que hemos llamado crucificado.

Justificación y objeto de la investigación

El pensar filosófico exige mantener la tensión por el preguntarse, y, hacerlo sin prejuicios o sumisiones a ningún sistema que exija lealtad por encima de la verdad, cuya búsqueda debe guiar este pensar; eso sí, aceptando la metodología exigente del buscar filosófico. De ahí que hayamos resaltado esta actitud en Hildebrand, ayudándome de otros autores que me sirven de orientación o sostén en este buscar responder a la tesis planteada como pregunta interior y que creo haber resuelto a través de esa mirada fenomenológica como cauce por el que transitar y que ofrece una mirada sin prejuicios. Como el primer Husserl insinuaba: ir a las cosas mismas, comprobando que ellas mismas se desvelan y muestran su esencia. En este caso, la mirada busca desvelar cómo son las relaciones dentro del matrimonio, basadas en el amor como fundamento de estabilidad del mismo.

Así, desde la fenomenología, nuestro autor muestra los mecanismos necesarios para administrar ese amor que surge desde la gratuidad y que exige la colaboración de una libertad cooperadora que oriente la voluntad al adherirse a los valores, ontológicamente sustentados, y la sostenga en sus decisiones. Siendo no solo el cónyuge y los hijos los principales beneficiarios de esta actitud amorosa, llamada a ser mutua y extrema, sino el mismo que ama, pues el que ama es el principal beneficiario del amor.

La metodología usada ha sido la de profundizar en la obra del autor, orientando la búsqueda a desentrañar y responder a la temática planteada en la tesis, y que como el mismo autor sugiere en *Metafísica de la comunidad*, va a quedar desvelada fundamentalmente, no solo a partir de esta obra citada, sino también de obras como *El matrimonio*, o *Pureza y virginidad*, o sobre todo *La esencia del amor*. Obras como *Ética*, y la que podemos llamar autobiografía, *Alma de león*, de su segunda esposa Alice, completan, junto con la obra póstuma, *Moralia*, la reflexión que sostiene la búsqueda de la confirmación de la tesis. Junto con la referencia a diversos autores cuya obra ha ayudado a hilvanar la búsqueda y a poner de relieve las distintas cuestiones planteadas, y que sirven al mismo tiempo para comprender mejor las posiciones de nuestro autor, sosteniendo al mismo tiempo la búsqueda.

Creo que de esta manera he podido contestar a la tesis planteada: el amor es fundamento del matrimonio en nuestro autor. Un amor, cuyo apellido,

crucificado, es garantía de estabilidad y crecimiento en la vida matrimonial y familiar, y, por tanto, un bien para la sociedad, no solo para los esposos y los hijos. Por lo que merece la pena alentarlo y protegerlo con leyes justas que favorezcan su estabilidad, asegurando siempre la necesaria libertad, que es garantía de un verdadero amar, que pueda decir como Jesucristo en la cruz: “no me quitáis la vida, sino que la entrego voluntariamente”. Igualmente, los esposos en el desarrollo de su amarse en libertad, dentro de los cauces de una vida matrimonial, ayuntada jurídicamente en el consentimiento matrimonial, tienen el deber de amarse en fidelidad, fidelidad que, como apunta Luis Legaz y Lacambra, parafraseando a Hildebrand, “no solo surge con el matrimonio, sino que pertenece a la esencia misma del amor y es exigido por él”.²

Esta tesis va a arrojar luz, además, sobre algunos puntos que consideramos nuestros principales objetivos, a saber:

- Dar a conocer la biografía de Dietrich von Hildebrand situándola en un contexto histórico, intelectual, académico y cultural, de modo que nos arroje luz sobre su pensamiento y sobre cómo se enfrentó a los totalitarismos, especialmente al nazismo, y cómo respondió al momento histórico que le tocó vivir siendo fiel a la verdad. Al tiempo que muestra su integridad de vida y la fidelidad de sus convicciones.
- Estudiar la obra de un filósofo atravesado por su fe cristiana, para quien el sentido de Dios cohesionaba todas sus reflexiones. Para ello, mostraremos algunos principios básicos de la espiritualidad cristiana que Hildebrand asume.
- Reflexionar acerca del concepto *amor crucificado*, que nos pone a la altura del amor recibido. Prescindir de ello supone hacer de la subjetividad la norma de la verdad, de modo que se convierte en verdadero aquello que se considera bueno para un sujeto, según sus gustos: así, el amar va a ser un amar-se, y no tanto un entregar(se). Sin la cruz, el amor se dispersa y pierde el cauce lógico por el que transita la entrega, la donación, que busca ser correspondida en el matrimonio.
- Poner de manifiesto que la reflexión filosófica de Hildebrand se distingue de su asimilación teológica: en su obra hace filosofía, no teología.

² LEGAZ Y LACAMBRA, L; *El derecho y el amor*. BOSCH, Casa Editorial, Barcelona, 1976, 134.

- Ofrecer la singularidad que supone la circularidad que va desde la persona al matrimonio, y que pasa por el desarrollo de la libertad, el amor y la vinculación jurídica del amor esponsal.

Estructura y resumen de la tesis

Este trabajo tiene como objeto realzar el valor del amor matrimonial en Dietrich von Hildebrand, y para ello se hace necesario observar -desde una mirada fenomenológico-realista- cómo la persona desarrolla su libertad en cuanto la orienta al amor, concretamente el matrimonial. Se trata de estudiar cómo este tipo de amor significa para Hildebrand la condición necesaria para el desarrollo de la familia y de la persona que surge en el seno de esta como fruto maduro de ese amor esponsal, necesario para su posterior desarrollo y equilibrio.

Pero, sobre todo, la intención estriba en cómo para el filósofo de Florencia el amor de Dios, y la respuesta amorosa en correspondencia con ese amor crucificado, supone una condición necesaria para identificar y definir el verdadero amor al prójimo y esponsal, y queda expresado en las respuestas ordinarias, morales, que la vida nos exige cada día.

El proyecto de tesis se articulará a partir de cinco capítulos:

Capítulo I: Dietrich Von Hildebrand (1889-1977). Un hombre de su tiempo y amante de la verdad.

Se hace necesario en primer lugar establecer aquellos elementos que forjaron la personalidad de Hildebrand, entre ellos, la familia y su importancia para el desarrollo de los conceptos persona y sociedad, y su conversión al catolicismo a la edad de veinticinco años; el entorno académico/filosófico, con especial atención al Círculo de Gotinga, donde Hildebrand se sitúa en el realismo fenomenológico; y el entorno social y las consecuencias de ser fiel a sus planteamientos, como su combate intelectual contra el nazismo y todas las formas de totalitarismo, viéndose obligado a exiliarse de Alemania a Estados Unidos, donde muere como Catedrático Emérito en la Fordham University en 1977.

Capítulo II. Observaciones metodológicas. La fenomenología como método fundamental del quehacer filosófico de Dietrich von Hildebrand. Un filósofo que no renuncia a su fe, ni al valor de los sentimientos.

En este capítulo recogemos algunas observaciones metodológicas asumidas por Hildebrand, como la asunción de la fenomenología como método fundamental de la filosofía a la hora de acercarse al dato moral. Para ello, se posiciona en un realismo fenomenológico y en una apuesta por una ética de los valores que asume las distintas categorías de la importancia y donde queda resaltado el dejarse interpelar por lo contemplado, así como la libre donación amorosa como respuesta al valor del otro.

Igualmente, haremos constar otras claves epistemológicas asumidas por nuestro autor para acercarse al objeto moral, como son el partir de lo dado, tomando en serio la realidad sin estar sometidos a juicios anticipados. Asimismo, Hildebrand resalta la necesidad de acercarse a lo dado con esfuerzo y rigor, pero sin subyugarse a las exigencias de un sistema preconcebido, sino abriéndose a lo que nos muestra la evidencia inmediata. Al mismo tiempo, asume claramente el humanismo cristiano como cauce por el que transitar la ética y evidencia así la vida de los santos como objeto de la misma. Eso sí, Hildebrand nos advierte del peligro para la fe cristiana de asumir un fetichismo científico o una cosmovisión de laboratorio. Advierte también de la amenaza de caer en una sistematización precipitada que parece estar más preocupada a la hora de investigar *por guardar la consistencia de un sistema, que por hacer justicia a la esencia de un ser.*

Como conclusión epistemológica, Hildebrand invita a volver a un realismo fenomenológico, que tenga en cuenta la totalidad de la persona, incluyendo sus sentimientos y relaciones, y pone el corazón como centro de la vida afectiva.

-Capítulo III: Un esclarecimiento de la moralidad vinculada a la virtud y la afectividad.

A lo largo de las páginas de este capítulo, nos centraremos en la idea del hombre como ser en búsqueda de plenitud de felicidad. El virtuoso está cerca de ella, en cuanto que responde correctamente a los valores moralmente relevantes de una manera consciente. Así pues, la intencionalidad es una característica de la

persona que implica una relación consciente y significativa con el objetivo. En este sentido, veremos también la distinción entre los actos cognitivos y las respuestas, así como su conexión fijándonos específicamente en el corazón hildebrantiano como lugar del que parten las respuestas afectivas, de las que tenemos que ser conscientes para evitar el sentimentalismo que desacredita la vida afectiva. Se buscará mostrar así un tratamiento justo de la afectividad en nuestro autor.

-Capítulo IV: La naturaleza de la verdadera comunión y comunidad.

En este capítulo señalamos la consideración de la naturaleza de la verdadera comunión y comunidad en nuestro autor, poniendo la atención en el matrimonio y en la familia como formas fundamentales de comunidad. Teniendo como base el amor, es en la comunidad donde la persona expresa el don en un ofrecimiento mutuo que, en su gratuidad, busca el bien de ambos que se prolongará también en un *nosotros* que incluye a los hijos. El momento unitivo se convierte en la síntesis de esa reciprocidad.

Además, se mostrarán las distintas especies de amor y sus diferencias categoriales, presentando la solidaridad en el amor como exigencia de la comunidad. El amor de Dios aparece como el don que cohesiona y fundamenta las demás categorías del amor. Por otro lado, nos centraremos en el valor ontológico de la comunidad de amor que es el matrimonio y que deviene en la familia con la llegada de los hijos y la consideración de la piedad como la respuesta adecuada al ser hijos, así como la paternidad creadora de Dios. La gratitud y el agradecimiento se presentan como respuestas adecuadas al amor intercomunitario, además del tema específico hildebrantiano sobre la necesidad del arrepentimiento y transformación en Cristo como garantía de plenitud en el amor.

-Capítulo V: Un desentrañamiento de la comunidad matrimonial y familiar fundada en el amor

Para finalizar la tesis, el último capítulo muestra la tematicidad del amor en el matrimonio y la familia. Ofrecemos, por tanto, una mirada, desde el corazón hildebrantiano, a esta comunidad de amor que se desarrolla en el vínculo conyugal. De manera que quede reflejado cómo para nuestro autor tanto la *intención unitiva*

que aspira a la unidad espiritual con la persona amada, como la *intención benevolente* que asume con obras ese deseo de hacer feliz al otro, son los dos rasgos esenciales que van a distinguir al amor de las demás respuestas afectivas al valor en el matrimonio.

Asímismo, destacamos aspectos relevantes que surgen a partir de la dinámica del amor desde la condición sexual, y que contribuyen así a la estabilidad familiar, clave para el desarrollo de la persona, ya que sexo, matrimonio y familia, aun siendo realidades distintas, en su conjunción en el seno de la familia son determinantes para el desenlace de la vida humana.

Así pues, trataremos la necesaria articulación jurídica de la institución matrimonial surgida del amor natural y que exige también una atención a la realidad amorosa que la propicia. En el matrimonio, por tanto, se crea una comunidad de amor con una proyección social y con deberes y derechos específicos que deben ser sancionados por el Derecho; pues, aunque el amor no sea sujeto de legislación, sí su desarrollo.

También nos detendremos en las características de la comunidad familiar de raíz matrimonial fundada en el amor, y que por tanto se nutre del mismo. De modo que en el seno del matrimonio y la familia se da un amplio abanico de relaciones interhumanas movidas por la respuesta al valor del amor y que exigen y generan la vivencia de virtudes específicas. Hemos señalado, siguiendo a Urbano Ferrer, un conjunto de las distintas actitudes éticas desplegadas en el interior de esta comunidad familiar que tiene su raíz en el matrimonio, como son, por ejemplo, el respeto, el amor y la solidaridad. Asimismo, señalamos un estudio de virtudes que se cimentan y despliegan en el interior de la familia, como son la piedad, el honor, la fraternidad, la responsabilidad, la prudencia, la fortaleza y la justicia.

INTRODUCCIÓN

Si en el amor está la base y fundamento del matrimonio y forma parte constitutiva del mismo, deberíamos prestarle suma atención. No son gestos frívolos que podamos catalogar de simple sensiblería propia de espíritus flojos el hecho de que un esposo/a pueda decir ante el otro, enfermo o con alzhéimer: “Solo verle, solo saber que está ahí, ya me es suficiente...”; o ese cuidado paciente, con mimo y ternura al que cayó enfermo hace tanto tiempo, muestran la perseverancia de un amor, el esponsal, que vislumbrándose en el enamoramiento, se ha ido

consolidando con decisiones que lo afirman, al mismo tiempo que son sostenidas por el mismo amor: pues todo eso se hace por amor.

“Solo con verle me conformo”, decía otro anciano ante la presencia de su esposa enferma, en cama y con alzhéimer que no le reconocía. Son gestos que reflejan que el matrimonio y el amor tienen mucho que ver, tienen mucho en común y no son antagónicos, sino que se necesitan, es más, no se conciben separados.

Ahora bien, ¿es el divorcio un fracaso del amor o tendríamos que hacer un esfuerzo por examinar en cada caso las circunstancias que han propiciado la ruptura? Un acto con tanta importancia como la unión matrimonial no debería ser despachado con tanta simpleza. Es necesario considerar el amor, pero también aquello que lo pone en peligro y lo fractura: infidelidad, amor propio, egoísmo, falta de generosidad, despreocupación por el otro, alejamiento de los abuelos...

En este punto, se hace necesaria la posible y deseada implantación de políticas que ayuden a la cohesión familiar y permitan, por ejemplo, la construcción de viviendas más grandes donde poder llevar a cabo una convivencia holgada, en lugar de ir a pisos reducidos que suelen hacer irrespirable la convivencia y no fomentan precisamente la natalidad; o tal vez, ayudas económicas para esas madres primerizas, madres solteras o matrimonios jóvenes a quienes acaso se les presenta el aborto como una posibilidad que ampare sus libertades individuales... También el divorcio es un tema de nuestros tiempos. Pensamos que el divorcio no es un problema del amor o el matrimonio, sino de la falta de ideas o proyectos alternativos que favorezcan el que pueda seguir dándose el amor y se consolide, pues los esposos que se aman no van al matrimonio pensando que este es un fracaso, salvo que sea un matrimonio de interés, desprovisto de amor y solo sostenido por las exigencias legales que le vehiculan, y cuya legitimidad es indiscutible. Ya que la formalidad del consentimiento es lo que hace presente la institución matrimonial e inaugura una comunidad por donde fluirán y transitarán unas relaciones interpersonales traspasadas por el amor. Y amparadas y cuidadas por el Derecho.

Así pues, creemos que el matrimonio no es un “ruidoso fracaso”³, como decía la activista y escritora Emma Goldman, uno de los iconos del feminismo del siglo XX; sino que, más bien, el matrimonio sí tiene que ver profundamente con el amor. Autores como Karol Wojtyla o Dietrich von Hildebrand lo hacen patente y lo reclaman en un siglo XX donde los pilares del matrimonio son puestos en cuestión. Es por lo que en la presente tesis buscamos precisamente extraer *El vínculo constitutivo de la comunidad matrimonial en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand*; título de este trabajo de investigación.

Como ya se ha dicho en el itinerario personal, surge esta tesis como un deseo de clarificación personal respecto a las posibilidades que se ofrecen a la hora de afrontar el problema de las rupturas matrimoniales, con las consecuencias negativas que ello conlleva para la comunidad fundada a partir del consentimiento, y que generalmente deriva en la familia, ya que los hijos son el resultado natural de la unión matrimonial, aparte del bien que esta supone para los cónyuges.

El encuentro con un autor como Hildebrand, mientras desarrollaba los estudios de Juan Pablo II para Ciencias del Matrimonio y la Familia, me llevó a pensar que uno de los principales peligros para la institución de la comunidad familiar que surge a partir del matrimonio no estaba solo fuera, sino dentro. Y afectaba fundamentalmente a lo que debe ser y es para Hildebrand el pilar maestro de la comunidad matrimonial y, por ende, familiar: el amor. Ese amor del que hay que recuperar la conciencia y valoración que los esposos dan a lo que es el principal motivo de su ayuntamiento esponsal y que deviene en el matrimonio.

Es la inconciencia del amor, como base precisamente de la comunidad matrimonial, la que pone en peligro su futura estabilidad. Por el contrario, una mayor conciencia del mismo y la comprometida asunción en libertad de un amor extremo fundamentan las relaciones intracomunitarias y se sostienen en el tiempo por la afirmación del mismo como valor. De manera decidida, son garantías de estabilidad matrimonial y por tanto favorecen el desarrollo de cada uno de sus miembros, especialmente los hijos, que encuentran en la familia el lugar adecuado

³ *Anarchism and Other Essays* (1910).

y propio para su crecimiento y desenvolvimiento e integración social. Así como esta estabilidad también favorece la vida social.

En definitiva, para sostener todo este trabajo, he encontrado en don Urbano la mejor guía, ya que la temática le es muy conocida, y con su inestimable apoyo me lancé a intentar escudriñar las respuestas que un autor como Dietrich von Hildebrand tenía al respecto. Descubriendo cómo dentro de la amplitud y profundidad con la que trata el tema hay un hilo conductor que atraviesa todo el desarrollo de las distintas categorías del amor. El amor de Dios se convierte en el fundamento de todo amor y exige una respuesta adecuada dentro del orden del amor, particularmente dentro del amor desplegado en el matrimonio y que es amar como hemos sido amados por Jesucristo en la cruz, modelo de todo amor.

Así, desde Hildebrand descubrimos que amar con un amor crucificado es garantía de estabilidad matrimonial, familiar y por tanto favorece al crecimiento personal de los hijos y la soltura de la sociedad. De manera que el matrimonio que tiene el fundamento en el amor, y este con apellido de crucificado, es un bien para los cónyuges, los hijos y la sociedad. O sea, para la comunidad matrimonial, familiar y social (nacional), siendo la piedad la respuesta adecuada de los hijos a este amor de los padres, más que el rechazo por las inestabilidades recibidas, fruto de las rupturas que fracturan la convivencia.

Consideraciones preliminares

Precisamente, mientras se desarrollaba esta tesis, D. Urbano Ferrer trabajaba en la traducción de *Die Metaphysik der Gemeinschaft*, obra que usaremos para desentrañar la consistencia de la comunidad matrimonial en Dietrich von Hildebrand, un objetivo relevante de esta investigación. *Metafísica de la Comunidad* es una obra que trata de profundizar en las relaciones establecidas entre individuo y comunidad.

Ya desde aquí, quiero agradecer a D. Urbano Ferrer su trabajo de traducción de esta obra al castellano, ya que será una gran aportación para el avance del conocimiento de Dietrich von Hildebrand a los estudiosos en lengua

española. Al mismo tiempo que nos permite acercarnos sin prejuicios a un autor al que necesitamos reivindicar por la consistencia de su pensamiento y la honestidad de su vida íntegra. Ojalá que nunca caiga en el ostracismo académico autor tan necesario.

PRIMER CAPÍTULO

I. DIETRICH VON HILDEBRAND (1889-1977). UN HOMBRE DE SU TIEMPO, AMANTE DE LA VERDAD Y FIEL A SUS CONVICCIONES

Este capítulo sienta las bases que forjaron la personalidad de Hildebrand. Estos elementos son, entre otros: el ambiente familiar y su importancia para fraguar el espíritu de una persona implicada en su sociedad; y la conversión al catolicismo a una edad temprana, que coincide con su desarrollo intelectual y académico, pues eran los años del Círculo de Gotinga, donde Hildebrand se sitúa en el realismo fenomenológico; y finalmente, su actitud consecuente, expresada en una escrupulosa fidelidad a sus planteamientos, le llevaría a posicionarse en su entorno social con una gran determinación, como por ejemplo, combatiendo intelectualmente el nazismo y todas las formas de totalitarismo, lo que le llevó a

exiliarse y acabar sus días en Estados Unidos como Catedrático Emérito en la Fordham University. Muere en 1977.

I.1. El entorno familiar y la forja de una personalidad

I.1.1. Sometido a un ambiente convulso

Podemos comenzar esta aproximación a la biografía y obra literaria y académica de Dietrich von Hildebrand haciéndonos la misma pregunta que su segunda esposa —la profesora Alice M. Jourdain (Alice M. von Hildebrand)— se hace en la biografía que presenta sobre su esposo, *Alma de león*, y que lo tiene todo para ser una autobiografía del propio Hildebrand: «¿Cuál era el medio ambiente de este muchachito que unos cuarenta y cinco años más tarde (de nacer), tuvo el honor singular de ser llamado el “enemigo número uno” del Nacional Socialismo por el embajador alemán en Viena, Franz von Papen?»⁴.

En esta obra, Alice recoge según su modo de ver la esencia de un hombre que, aunque débil al final de sus días, a pesar de su provocadora salud, reconoce no haberse apartado nunca de sus más profundas convicciones; estas, una vez asumidas y propuestas como opción vital, Hildebrand las defiende con gran pasión y sólidos argumentos filosóficos.

En esta línea es ilustrativo el título del texto de Alice, del que nos serviremos para elaborar esta biografía, Alice llama a su marido *un caballero para la verdad*⁵. La pregunta que se hace en *Alma de león* y que hemos usado para introducir esta biografía tiene mucho que ver con el agitado contexto vital en el que se desenvuelve Hildebrand y en el que desarrolla parte de su obra, sometida al vaivén de una vida equilibrada interiormente, pero convulsa en cuanto a la

⁴ HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, Palabra, Madrid, 2005. 17.

⁵El texto completo de la conferencia lo encontramos traducido por Juan Cruz Cruz en la revista Anuario Filosófico. Cfr. HILDEBRAND, Alice von., “Dietrich von Hildebrand: Un caballero para la verdad”, en *Anuario Filosófico*, Vol 12, Nº 2 (1979), 185-198.

<http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2048/1/02.%20ALICE%20VON%20HILDEBRAND%2c%20Dietrich%20von%20Hildebrand%20Un%20caballero%20para%20la%20verdad.pdf>. Enlace permanente: <http://hdl.handle.net/10171/2048> y Aparece en las colecciones: [REV - AF - 1979, vol. 12, n. 2](#)

coyuntura histórica que le tocó vivir. Unido todo esto a su no renuncia a filosofar toda su vida.⁶

Su juventud se desarrollaría entre Italia y Alemania, luego tras varias peripecias emigraría a Estados Unidos. Amante de la verdad y la libertad, y contrario a los totalitarismos se enfrentaría al nazismo, por lo que tuvo que huir de Europa⁷. “Fue discípulo de Husserl y amigo personal de Scheler. Su pensamiento, fresco y sugerente, se enmarca en el contexto de una fenomenología realista abierta a la trascendencia”. Y como dice el Cardenal Ratzinger (futuro Benedicto XVI) en la introducción del libro: “Fue un hombre cautivado por el esplendor de la verdad y de la belleza, y sus numerosos escritos sobre filosofía cristiana, teología espiritual y en defensa de las enseñanzas de la Iglesia, le colocan entre los grandes pensadores del siglo XX”⁸.

La notable obra de Dietrich von Hildebrand se traduce al castellano con lentitud, a pesar incluso de que algunas obras se están reeditando. Por lo que sigue siendo un gran desconocido, cuya vida necesita ser mostrada, ya que es un caso sugerente en cuanto que vida y obra no se contradicen. Vivía en fidelidad a su pensamiento. No como ocurre con algunos autores de brillante obra, pero de vida opaca. En Hildebrand hay coherencia, pues como sigue apuntando Ratzinger en el prólogo de *Alma de león*: “Su constante y determinada oposición al totalitarismo, tanto en la forma de Nacional-Socialismo como de Marxismo-Leninismo (convicción, por otra parte, que le costó muy cara durante su vida), ilustra la

⁶ Cfr. HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 40. Dice Alice al respecto: “Dietrich demostró ser un estudiante precoz y de talento, aunque se aseguró de que sus estudios no le absorbieran de tal manera que tuviera que sacrificar la audición de música, la lectura de buenos libros, el hacer excursiones o ver a sus amigos. A lo largo de toda su vida continuó siendo fiel a este principio. El trabajo era importante, y podía trabajar con increíble intensidad, pero no hasta hacerlo la cosa más importante de la vida. Siempre dio prioridad a su vida personal y religiosa.” Este texto lo justifica Alice en la misma página 40 del referido libro, con cita 33 donde indica: “Ver: «Efficiency and Holiness» en *The New Tower of Babel: Modern Man Flight God*, Sophia Institute Press, Manchester, N.H. 1994.

⁷ Finalizada la primera Guerra Mundial, donde “le fue posible sustituir el remplazo militar por servicios prestados en la Cruz Roja, ejerció la docencia como Privatdozent en la Universidad de Munich, completando esta dedicación con múltiples conferencias dentro y fuera de Alemania, que dieron a conocer ampliamente sus posiciones contrarias a toda forma de totalitarismo. Esto le obligo a retirarse a Austria cuando el ascenso nazi en 1933; pero el asesinato del Canciller austriaco Dollfuss, su protector, en 1934 le puso pronto en peligro, por lo que tuvo que emigrar –cuando la anexion austriaca – a Suiza y Francia, hasta que se asentó definitivamente en Estados Unidos, desempeñando sus tareas docentes en la Universidad de Fordham y escribiendo allí sus obras éticas mas sistemáticas” (FERRER, U., *Desarrollos de ética fenomenológica*, Moralea, Albacete, 2003. 36-37).

⁸ Cfr. HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 6.

profunda claridad de su visión moral y su disponibilidad para aceptar padecer por lo que sabía que era verdad”⁹.

Esa coherencia es algo que se está reclamando en estos tiempos de pensamiento frágil en que se abraza al relativismo y “liquidez”¹⁰ en los planteamientos vitales; no digamos ya, en los que requieran un comprometerse como es el caso del matrimonio, como dice Zygmunt Bauman: “Comprometerse con otra persona (...) incondicionalmente y, ya no digamos, <<hasta que la muerte nos separe>>, en lo bueno y en lo malo, y en la riqueza y en la pobreza, se nos antoja cada vez más una trampa que nos conviene evitar a toda costa”¹¹.

Alice pone como ejemplo de la coherencia de Dietrich una anécdota que le ocurrió estando en compañía de su hermana mayor Eva (Nini) y que muestran cómo nuestro autor “fue un hombre cautivado por el esplendor de la verdad, por el brillo de una verdad que atrae y aún precisamente porque se encuentra más allá de la subjetividad de cada uno de nosotros”¹². La anécdota se desenvuelve en un paseo con Nini donde ella le expresa que “todos los valores morales son relativos, y que están completamente determinados por nuestras circunstancias, por nuestro tiempo y lugar concretos”¹³. A lo que el joven Hildebrand responde con vehemencia y alterado: “eso no puede ser así”. La hija ve como una falta de tono y una provocación el modo de reaccionar su hermano y se lo comenta a su padre, a lo que este arguye como excusa los pocos años de Dietrich. Dietrich considera esta respuesta como débil, evasiva y de poco o ningún fuste argumentativo para resolver una cuestión que él considera fundamental, arguyendo: Padre, si no tienes mejores argumentos que ofrecer contra mi postura que mi edad, entonces tu propia posición debe apoyarse sobre una base muy vacilante. Dice Alice: “Una característica clave de la filosofía de Dietrich estaba surgiendo ya en su mente: la

⁹ Cfr. Ibid.

¹⁰ El sociólogo y filósofo polaco Zygmunt Bauman, respecto al entramado de relaciones tanto laborales como profesionales, o interpersonales que nos afectan, dice que: “Una fluidez, una fragilidad y una transitoriedad intrínseca sin precedentes (...) son hoy señas de toda clase de lazos sociales que, combinados, formaban un marco duradero y fiable en el que tejer con seguridad toda una red de interacciones humanas apenas unas décadas atrás” (BAUMAN, Z., *Amor líquido. Sobre la fragilidad de los vínculos humanos*, Paidós, Barcelona, 2021, 131. La traducción es de Albino Santos).

¹¹ BAUMAN, Z., *Amor líquido. Sobre la fragilidad de los vínculos humanos*, Paidós, Barcelona, 2021. 129.

¹² HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 7. El comentario es de Ratzinger.

¹³ O.c., 6.

jerarquía de valores, la convicción de que existen cosas que ocupan un lugar más alto y tienen más importancia que otras, y que este orden es completamente objetivo y que se ha de respetar”¹⁴.

El desarrollo de su obra se ve sometido a las limitaciones que le imponían las circunstancias históricas a las que tenía que responder: bien frente al nazismo, bien a tener que posicionarse en defensa de la fe católica, con una apología consecuente que le llevaba a postergar obras ya comenzadas y que terminaría más tarde. Tras su jubilación, pudo ordenar y revisar gran parte de su obra, porque dejó este mundo con una solvente mayoría de edad de 88 años, con una gran lucidez intelectual y una prodigiosa memoria que, como diría Alice, le permitiría recordar fechas, además de una gran capacidad de trabajo que le hacía retomar de pronto el hilo de las cosas que llevaba entre manos. Muere Dietrich von Hildebrand en Estados Unidos un el 26 de enero de 1977), tras jubilarse de profesor en la Universidad de Fordham, Nueva York.

I.1.2. Ambiente familiar

Había nacido un 12 de octubre de 1889 en Florencia, en el seno de una familia noble, culta y acomodada. El matrimonio estaba formado por Adolf von Hildebrand, famoso escultor de su época, e Irene Schäubfelen, y dicho por Alice, una mujer de gran sensibilidad y cultura. El ambiente familiar en el que se desenvolvía con sus cinco hermanas “Eva (Nini), Elisabeth (Lisl), Irene (Zusi), Sylvie (Vivi) y Bertel (Bertele), (que) iban a tener una profunda influencia en el desarrollo personal y artístico”¹⁵ del único hermano varón, era un ambiente ciertamente culto y liberal.

Influido positivamente por la relación con su madre y hermanas, integra los valores de la feminidad que defiende y valora ¹⁶. Desde su masculinidad respeta a la mujer hasta el punto que no concebía las relaciones inestables. En la expresión amorosa y sexual se guiaba por la pureza; no concebía la frivolidad en algo tan importante como la esfera sexual, que apunta a orientar la vida amorosa con una

¹⁴ O.c., 62.

¹⁵ O.c., 25.

¹⁶ Apunta su esposa Alice que: “Otro rasgo del carácter de Dietrich que merece atención es su reverencia hacia la esfera sexual, consecuencia lógica de la profunda reverencia por la feminidad” (O.c., 26).

mujer para toda la vida, al mismo tiempo que no concibe una entrega a la otra persona sin poner en el horizonte la grandeza y estabilidad de esta relación. Para Hildebrand, por mantener esta estabilidad matrimonial, este ir juntos, había que sacrificar los gustos particulares. “Dietrich nunca pudo separar esta misteriosa esfera de la amorosa auto-donación a otra persona, del compromiso para toda la vida, en el marco del matrimonio”¹⁷.

Para Hildebrand era una opción fundamental en su jerarquía de valores no poner en peligro la relación sponsal y familiar por querer conseguir metas particulares o personales, que estaba dispuesto a sacrificar. El tomar una actitud exigente en cuanto a la búsqueda del interés personal al margen del otro cónyuge lo veía como una problemática de tantos matrimonios que ponía la conquista del logro personal por encima del cuidado de las relaciones que favorecieran el crecimiento del mutuo amor ¹⁸.

También de sus hermanas aprende el valor del compartir la amistad y cuidar y fomentar las relaciones humanas. Hildebrand no era un solitario, sino que añoraba, estimaba y frecuentaba las buenas compañías que le permitían poner en común el pensamiento y los gustos por la literatura, la música y el arte. “Amor, verdad y belleza: estos factores iban a permanecer destacados a lo largo de toda la vida de Dietrich”¹⁹. Este ambiente que Dietrich viviría en la casa paterna lo trasladará luego a la propia, procurando hacer de su hogar casa de reuniones e interminables charlas de actualidad. Como apunta Alice, siempre cuidando la altura, el nivel cultural, y huyendo de lo simple, ramplón o superpuesto. Exigencia que no le impedía ser cercano. Aunque siempre dejando claro que no estaba dispuesto a renunciar a sus principios sobre el valor de la verdad, justicia o belleza solo por contentar a sus amistades o guardar el tipo. En la defensa de sus principios era resolutivo y arriesgado. Pero a este hombre, que con once años se aproximó al *Quijote*, obra que leería más de cincuenta veces a lo largo de su vida, y al que le apasionaba la música, lo que realmente le atraía y constituía su oficio vital era la reflexión filosófica y la vivencia de su fe. Opuesto siempre a todo tipo de

¹⁷ O.c., 62.

¹⁸ Como dice Alice: “...nunca conoció la tentación de dar preferencia a su carrera sobre los lazos familiares y afectivos, que constituye la tragedia de muchos matrimonios” (O.c., 55).

¹⁹ O.c., 57.

relativismo, panteísmo o totalitarismo engañoso, defendía la verdad y denunciaba la mentira sin respeto humano, con libertad. Valor al que no renunciaba y va vinculado al amor. De ahí que, por ejemplo, vea la concupiscencia como “un fracaso de la libertad de la voluntad”²⁰.

En la casa paterna eran protestantes liberales, pero la experiencia religiosa no era lo más importante, aunque sí podía entrar en las muchas conversaciones que se desarrollarían. Dice Alice:

Tanto Adolf von Hildebrand como su esposa eran nobles paganos. Eran personalidades adorables, cálidas, de noble corazón, pero ninguno tenía el más mínimo interés religioso. Oficialmente eran protestantes, pero nunca asistían a oficios religiosos ni discutían temas de religión. Sin embargo, eran respetuosos y estaban muy lejos de respaldar el cínico liberalismo de moda en el siglo XIX. Sus hijos fueron bautizados por un ministro protestante, pero se les escapaba completamente el significado sobrenatural de este gran acontecimiento. El bautizo de los hijos era una tradición occidental, y esta tradición era el límite de su horizonte religioso ²¹.

Lo que sí es cierto es que tras la conversión al catolicismo en 1914 su reflexión estaría marcada por su fe, igual que su vida personal ²².

La educación de Hildebrand fue amplia y abierta. A los quince años, Platón no era un desconocido para él. Lo leía en su propio idioma. Respecto de su formación, su madre ocupará un lugar importante. Además del exquisito ambiente familiar, su educación era sostenida por preceptores que además de formarle, le abrían el horizonte en el perfeccionamiento de idiomas que manejaba con fluidez. Dominaba el italiano, alemán, inglés y francés. Arte, literatura, música, historia y filosofía, completaban una formación amplia. Esta educación privada era actualizada, densa, completa y vital. Los preceptores, además de ser personas

²⁰ HILDEBRAND, D., *Ética*, trad. de Juan José García Norro, Encuentro, Madrid, 1997. 419-420. Donde dice Hildebrand: “La concupiscencia es, (...) incompatible con la actitud de respuesta al valor y con el centro amoroso, humilde u reverente del que se originan todas las respuestas al valor. Es, asimismo, incompatible con la capacidad de comprender los valores moralmente relevantes y con la sensibilidad a su llamada”. Y dice que, las personas que se ha rendido a la concupiscencia, “tenían la libertad de evitar semejante rendición; pero ahora son siervas de la concupiscencia” (Ibid).

²¹ HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 57.

²² Apunta Urbano Ferrer al respecto que: “Dietrich von Hildebrand (1889-1977) nació en el seno de una familia liberal. Realizó sus estudios de filosofía entre 1907 y 1911 en Munich y Gotinga, atraído por el magisterio de Reinach, Husserl y sobre todo Scheler, quien le acercó intelectualmente a la Iglesia Católica, y tomó parte activa en el Centro académico que dirigía Teodoro Lipps” (FERRER, U., *Desarrollos de ética fenomenológica*. O.c., 36).

reputadas, de renombre y exigentes, se amoldaban a las exigencias de su vivir, e iban a caballo entre Múnich y Florencia, una vez que los Hildebrand hicieron casa en la capital bávara en los comienzos de la adolescencia de Dietrich, y que compartiría con el aderezado convento de San Francisco en Florencia, adquirido por el padre de Dietrich y que sería el marco perfecto para que en el hogar se desarrollara este ambiente bello, culto y regalado, aunque sin afectaciones, en el que se desenvolvería la vida del autor y que contribuiría al desarrollo de su personalidad²³.

Como se ve, la educación era un pilar fundamental; y al desarrollarse a través de preceptores privados, no se separaba del vivir cotidiano. Mientras se vivía, se aprendía. Esta era una de las ventajas de las que Dietrich disfrutó y que quizás contribuirían a su carácter abierto y formas exquisitas, pero bien lejanas de la sofisticada presentación de las mismas. Todo este mundo de ventajas y atenciones particulares no hicieron de Hildebrand un hombre afectado o soberbio, sino que mantuvo el asombro, la sobriedad y la humildad intelectual que ponía en su sitio cada cosa y le daba el justo valor.

Intelectualmente, vivía con intensidad, pero no desbordado. La humildad evitaba las ansias y no perdía el control de su vida. No le agobiaba el pasar muchas veces desapercibido. Más que el ansia de permanecer constantemente en cartelera, le preocupaba vivir en la verdad. A él, un hombre profundamente religioso, quizás se le podría aplicar aquella frase del profeta Miqueas, donde en diálogo con Dios, Dios recomienda al profeta: “Se te ha declarado, hombre, lo que es bueno, lo que

²³ Frecuentarían, además, la casa de Adolf Hildebrand pensadores ilustres como Rudolf Otto, filósofo, teólogo e historiador de la religión, la poetisa Isolde Kurz, William Gladstone, que fuera primer ministro inglés entre 1868 y 1874; Richard Wagner y su esposa Cosima, hija de Franz Liszt; o también el poeta y dramaturgo Hugo von Hofmannstahl, que escribiría algunas operas para Richard Strauss. Sin contar con la talla de los preceptores, entre los que están nombres como el arqueólogo Ludwig Curtius o el filósofo Alois Fischer (Cfr. O.c., 29-30 y 35-36).

Alice apunta al respecto que la poetisa y autora de relatos, Isolde Kurz en su libro, *Der Meister von San Francesco* (Rainer, Wunderlich Verlag, Tübingen, p. 26.) la autora se refiere a San Francisco como “la casa de la felicidad”. Y todo, por el ambiente que en ella creaban Adolf Hildebrand y su esposa Irene Schäubfelen. Este esquema de acogida y trato que favorecía el encuentro y la tertulia en un clima culto y que favorecía la reflexión, lo reproduciría posteriormente su hijo Dietrich. La amistad y la tertulia serían favorecidas siempre en los respectivos hogares de Dietrich von Hildebrand Cfr. (HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 21).

Yahveh de ti reclama: tan solo practicar la equidad, amar la piedad y caminar humildemente con tu Dios”²⁴.

El estar equipado de tantas ventajas le ayudó a formar su carácter y a llenar de impresiones estéticas y culturales su corazón, lo que quizás hubiera llevado a otros a instalarse en la soberbia o elegir la distancia que busca situarse en lo exclusivo. En él no menoscabó su vida interior, no le hizo superficial ni le robó su sobria humildad intelectual, que ponía a la persona y el valor de las relaciones humanas en el centro. La forma acogedora de cultivar la amistad y valorar la conversación reflexiva, en la que se desarrolló su infancia y adolescencia, abrieron el carácter a Hildebrand y llevarían posteriormente a nuestro autor a posicionarse ante las circunstancias que la vida le plantearía; responder y participar con soltura ante las mismas, valorando las opciones y posibilidades que el entorno le ofreciera (fundar revistas, participar en grupos de reflexión etc.); y cuando se estabilizó su propia vida familiar, practicar y cuidar los encuentros en su hogar donde se desarrollarían y compartirían reflexiones de un gran nivel académico e intelectual. Siempre pegado a la tierra. No se evadía de la realidad, sino que le daba respuesta vital e intelectualmente²⁵.

La formación del carácter de Dietrich von Hildebrand arranca de su estabilidad vital y su desenvoltura entre personas que le querían, que le hacían agradable la vida y se preocupaban de cultivar bien su espíritu con impresiones exquisitas y cuidadas. Como nos recuerda Alice: “A nada de mal gusto, ni siquiera

²⁴ Cfr, Miqueas 6, 8.

²⁵ Para confeccionar esta biografía, además de la obra de Alice, *Alma de león*, hemos tenido también en cuenta los siguientes enlaces:

STEIN, Guido., “Dietrich von Hildebrand: semblanza biográfica”, En *Anuario Filosófico*, 2002 (35), 241-245. Universidad de Navarra, 31080, Pamplona, España: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/807/5/3.%20DIETRICH%20VON%20HILDEBRAND%2C%20SEMBLANZA%20BIOGR%20FICA%20GUIDO%20STEIN.pdf>

SANCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS Sergio., “Dietrich von Hildebrand”, en Fernandez Labastida, F. – Mercado, J.A. (editores) *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: [Sergio Sánchez-Migallón Granados](http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/hildebrand/Hildebrand.html) VERSIÓN DE ARCHIVO 2009 <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/hildebrand/Hildebrand.html>

DIAZ OLGUÍN, Ramón., “Esbozo biográfico de Dietrich von Hildebrand”, en: <https://diazolguin.wordpress.com/2012/01/31/dietrich-von-hildebrand1/>

vulgar o feo, se le permitía la entrada en San Francesco. Estaban prohibidas las revistas de moda. Solo la música clásica resonaba a través de sus salones”²⁶.

El ambiente familiar, como ya hemos apuntado, se va a desenvolver entre música, literatura, arte, tertulias; en suma, unas buenas relaciones humanas donde todo converge para forjar un carácter abierto y templado, acogedor y amante de las buenas relaciones. Cuidadoso en el trato, pero férreo en cuanto a la defensa de valores superiores como la verdad, la bondad, la belleza, el verdadero amor y la justicia. Hasta el punto de que, en el futuro, sacrificará bastantes veces, fortuna, posición social o comodidad personal, por no plegarse a la mentira, aceptar injusticias o justificar maldades.

Intentaremos, a partir de estas reflexiones, centrar la mirada en la valoración que Dietrich von Hildebrand hace del matrimonio. Intentaremos desentrañar y presentar la concreción del amor conyugal. Amor conyugal que, como despliegue del amor simple, y tras pasar por varios estadios de valoración como pueden ser el amor de amistad y otros, concluía en amor matrimonial; en la celebración de las nupcias, donde los novios al darse el consentimiento formalizaban el amor sponsal convirtiéndolo en matrimonial, con las exigencias que de ello se derivan, una de ellas la estabilidad.

I.2. Formación académica, docencia y compromiso filosófico

I.2.1. Abitur, hacia la mayoría de edad

Terminado el tiempo de la formación con preceptores privados, y superado el tiempo del bachillerato en la capital bávara, Hildebrand, en 1906 y con diecisiete años, recibe el *Abitur*, lo equivalente en España a la Selectividad, o en Francia al *Baccalauréat*, y que le capacitaba para ingresar en la Universidad de Múnich. Ese mismo verano y antes de ingresar en la Universidad se desplaza a Bayreuth, “la capital Wagneriana”, para disfrutar “in situ” de una de sus pasiones, la música de Wagner. Como hijo de Adolf von Hildebrand, el joven fue recibido con gran atención en *Wahnfried*:

²⁶ HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 29.

“...el lugar “sagrado” de los Wagner... *Wahnfried* tenía el encanto de un mundo altamente cultivado pero muy formal. A pesar de que la familia Wagner no había satisfecho todas sus expectativas, el amor de Dietrich por la música de Wagner fue en aumento. Desde un punto de vista musical y artístico, los días pasados en Bayreuth colmaron completamente sus expectativas”²⁷.

Como Alice señala, esta visita de Dietrich a los Wagner, no solo le hizo gozar de la música y conocer a figuras relevantes que se movían por Bayreuth, sino que supuso para el joven “la primera vez en su vida que iba ‘por su cuenta’ y fue tratado como un adulto”²⁸.

I.2.2. Ingreso en la Universidad: Múnich, 1906

Con su correspondiente *Abitur* tenemos con diecisiete años al joven Dietrich en la Universidad de Múnich dispuesto a estudiar filosofía, aunque sus padres no estuvieran de acuerdo con él en la toma de esta decisión. Estamos en 1906. En la Universidad le causó una gran impresión el psicólogo y filósofo “psicologista”, profesor Theodor Lipps. Dietrich von Hildebrand participaría con agrado en las reuniones filosóficas y psicológicas que todas las semanas llevaría a cabo el grupo de estudio promovido por Lipps: El *Akademischer Verein für Psychologie*. El grupo venía reuniéndose desde 1894. Aquí conoció Dietrich a profesores como Alexander Pfänder y Moritz Geiger y entraría en contacto con la obra de Edmund Husserl que tanto influiría en su generación por la manera de abordar el pensamiento: las *Investigaciones Lógicas*.

En la Universidad entraría en contacto y participaría de la amistad de Max Scheler y Adolf Reinach. El primero venido de Jena proseguía su carrera académica en la Universidad de Múnich y Adolf Reinach, recién doctorado en filosofía, estaba concluyendo estudios de leyes:

“Si del primero le atrajeron tanto la genialidad filosófica como la personalidad carismática que trasformaba en nuevo e interesante cualquier aspecto de la realidad que abordara en su conversación, del segundo le cautivaron la claridad mental y el rigor

²⁷ O.c., 47. Apuntar que, según Wikipedia, la palabra alemana *Wahnfried* hace referencia al hogar donde vivía el compositor Richard Wagner junto a su familia, en una zona de riqueza cultural en la ciudad de Bayreuth, cerca del teatro de ópera del Festival de Bayreuth.

²⁸ Cfr. HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 45-47..

intelectual, por un lado, y la estatura moral y la ausencia de prejuicios por el otro, que lo disponían al encuentro con la verdad sobre cualquier cosa que reflexionara”²⁹.

I.2.3 Verano de 1909: formación filosófica en la Universidad de Gotinga con Edmund Husserl. Tiempos de tesis doctoral

Muerto Theodor Lipps, Hildebrand, con veinte años en 1909, decide formarse filosóficamente con Edmund Husserl en la Universidad de Gotinga y aprender de él los principios del método fenomenológico, pues, como muchos de su generación, se sintió atraído por el hombre, “cuyos esfuerzos por encontrar una fundamentación objetiva para el conocimiento y sus encarnizadas luchas en contra de toda forma de relativismo epistemológico lo habían conquistado”³⁰.

Ese mismo verano de 1909, su entrada en la Universidad le va a poner también en contacto con Adolf Reinach, que, habiendo obtenido la habilitación para la docencia con un trabajo dirigido por el mismo Husserl, daba clase en la misma Universidad de Gotinga como *Privat Dozent o conferenciante*. Hildebrand reconocería que las clases y seminarios de Reinach, hombre que “combinaba el amor a la verdad con profundidad, disciplina y claridad”, constituían para él un regalo intelectual³¹.

Considerando a Reinach como su verdadero maestro ideal, ya que sus clases: “no sólo fueron para él muestras acabadas de análisis fenomenológicos, sino también ocasiones para profundizar en una forma de practicar la fenomenología que poco a poco lo llevaron a apartarse de forma crítica del pensamiento de Husserl, cuyo giro hacia el idealismo se fue haciendo más notorio por aquellos años”³².

Reafirma Hildebrand el determinante valor de la influencia de Reinach sobre su pensamiento, por encima del ejercido por Max Scheler. Así, afirma su segunda esposa Alice que:

²⁹ Cfr. DIAZ OLGUÍN Ramón., “*Esbozo biográfico de Dietrich von Hildebrand*”, en: <https://diazolguin.wordpress.com/2012/01/31/dietrich-von-hildebrand1/>

³⁰ Cfr. Ibid.

³¹ Cfr. HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 111

³² Cfr. DIAZ OLGUÍN Ramón., “*Esbozo biográfico de Dietrich von Hildebrand*”, en: <https://diazolguin.wordpress.com/2012/01/31/dietrich-von-hildebrand1/>

“...una y otra vez, Dietrich von Hildebrand ha dicho y escrito que su verdadero maestro y mentor fue Adolf Reinach. Scheler le inspiraba y estimulaba, pero el joven filósofo nunca se consideró “discípulo” suyo. Poco después del primer encuentro, Dietrich empezó a notar incoherencias en el pensamiento de Scheler, y posteriormente, en su tesis doctoral, se distanció claramente de su ética”³³.

El curso escolar 1910-1911 fue determinante para la formación y el posicionamiento académico de Hildebrand. Considera “obras maestras” las clases de Reinach. Por otra parte, la Asociación Filosófica que Dietrich había fundado con Theodor Conrad, la “*Göttinger philosophische Gesellschaft*”, va creciendo por la incorporación de nuevos miembros.

Como información interesante que indica el dinamismo y la compenetración afectiva e intelectual en la que se desenvolvía este grupo de intelectuales, diremos que Hedwig Martius y Theodor Conrad contraerían matrimonio posteriormente. Y en el verano de 1911, quedó constituido el comité que se encargaría de la creación del “Boletín de filosofía e investigación fenomenológica, el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Husserl fue el anfitrión y “asistieron Max Scheler, Adolf Reinach y Dietrich von Hildebrand”³⁴. También se incorporó al comité Alexander Pfänder. Dietrich tiene veintidós años. Prepara con Edmund Husserl su tesis doctoral y en 1912, con veintitrés años, en Gotinga, se doctora en filosofía con la disertación *Die Idee der sittliche Handlung* (La idea de la acción moral), que sería muy valorada por Husserl³⁵.

³³ HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 111.

³⁴ O.c., 116.

³⁵ Cfr. DIAZ OLGUÍN Ramón., “*Esbozo biográfico de Dietrich von Hildebrand*”, en: <https://diazolguin.wordpress.com/2012/01/31/dietrich-von-hildebrand1/> . Dice al respecto Diaz Olguin de esta obra de Hildebrand, que Husserl, “no dudó en calificarla de “*opus eximium*” por la penetración de sus análisis y la profundidad de sus intuiciones, así como por el rigor de sus argumentos (...). Este trabajo de Hildebrand fue publicado en 1916 en el volumen tercero del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica) —órgano de difusión del movimiento fenomenológico—, que había sido fundado tres años antes por Edmund Husserl en colaboración con Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Max Scheler y Adolf Reinach (...). El juicio de Edmund Husserl sobre la disertación doctoral de Dietrich von Hildebrand puede verse en: Husserl, Edmund, “Urteil über Hildebrands Doktorarbeit”, en: *Aletheia. An International Yearbook of Philosophy*, volumen V, Peter Lang, Bern / Berlin / Frankfurt am Main / New York / Paris / Wien, 1992; pp. 04-05 (Herausgegeben von Karl Schuhmann)” (DIAZ OLGUÍN Ramon., “*Esbozo biográfico de Dietrich von Hildebrand*”, en: <https://diazolguin.wordpress.com/2012/01/31/dietrich-von-hildebrand1/> , y cita 2). El libro de HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, lo encontramos traducido por José Gaos y Manuel García Morente, en Alianza Editorial, Madrid, 1985, segunda edición. La traducción de *La idea de la acción moral* se debe a Sergio Sánchez-Migallón, Ed. Encuentro, Madrid, 2021.

El tiempo que va desde el verano de 1909, cuando ingresa en Gotinga, hasta su disertación doctoral en 1912 en la misma Universidad, va a ser para Hildebrand un tiempo intenso no solo en el ámbito académico sino también en lo personal, hasta el punto de que no solamente sus padres, sino el mismo Husserl “presentía, con razón, que la principal motivación de su alumno para permanecer en la Universidad de Gotinga era la señorita Denk y no sus clases”³⁶.

I.2.4 Matrimonio con Margarete Denck “Gretchen” (1912). La influencia de Scheler y conversión al catolicismo

En el terreno personal, la influencia de Max Scheler, quince años mayor que él, va a ser determinante para la futura conversión al catolicismo de Hildebrand. La relación comenzó a fraguarse en 1907 en la Universidad de Munich, y duraría catorce años. El poder de atracción carismática de Scheler junto a ratos de gratificante conversación y seria reflexión filosófica y espiritual prepararían al joven Dietrich para su entrada en la Iglesia católica en 1914 con veinticinco años. Con veinte años, en 1909 conocería a la que sería su primera esposa Margarete Denk (Gretchen), con la que contraería matrimonio protestante en 1912, con veintitrés años. Los padres de Dietrich no aprobaban su relación con Margarete, y esta decisión era un impedimento con valor legal dada la edad de Hildebrand, veintidós años él, y veintiséis Margarete, por lo que Dietrich: “rechazó los argumentos de sus padres en contra de su unión como superficiales e inválidos, y consumó su relación con ella sin el beneplácito del matrimonio legal”³⁷.

Ante el embarazo de Gretchen, Dietrich resuelve contraer matrimonio a pesar de la oposición de sus padres. Estos le aconsejan que esperase al nacimiento del niño. Su amigo y consejero Adolf Reinach también se lo aconseja, pues con el nacimiento del niño se suavizarían las actitudes paternas. El niño nace fuerte y robusto y supuso para Dietrich el participar de una experiencia religiosa profunda, pues el nacimiento de su hijo “le removió hasta el fondo de su ser y le hizo consciente de la misteriosa colaboración entre Dios y el hombre que tiene lugar en la procreación. Arrojó para él una nueva luz sobre el misterio de la esfera sexual, y profundizó aún más su sentido de reverencia hacia esa esfera, que puede elevar

³⁶ Cfr. HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 111.

³⁷ Oc., 119. .

al hombre o degradarlo profundamente”³⁸. Así, en Viena, en mayo de 1912 Gretchen y Dietrich celebraron su boda. De su familia: “solo Zusi y Vivi acudieron a la ceremonia, celebrada en una iglesia protestante”³⁹.

Con su boda, Dietrich, que, aunque no practicaba la religión protestante en la que había sido bautizado, y nada sabía tampoco del matrimonio sacramental, sí quería “evitar dar la impresión de que su amor por Gretchen era algo menos que un vínculo sagrado y para toda la vida”⁴⁰. Pues desde que Dietrich supo del embarazo de Margarete, sin el respaldo del compromiso matrimonial, no había dejado de sufrir, ya que Dietrich “había permanecido fiel a su firme decisión de no separar nunca amor y sexo. Y sin embargo se había colocado él mismo en una situación en la que daba la impresión de que no estaba seriamente comprometido con Gretchen”⁴¹.

Como apunta Alice, Margarete, cuatro años mayor que Dietrich, culta, encantadora, de raíz protestante, aunque no practicaba la religión, compartiría con Hildebrand su inquietud religiosa y junto con él también se convirtió al catolicismo. Dietrich y Gretchen “se alegraron al saber que, como resultado de su conversión, su unión tendría ahora un carácter sacramental, que la belleza de su amor natural se elevaría a un plano más alto y más sublime, inalcanzable para los amantes naturales”⁴². La influencia espiritual de Max Scheler estaba dando su fruto. El 1 de abril de 1914 Dietrich y Gretchen, abandonan el protestantismo y profesan la fe católica. “Dietrich era ahora miembro de la Santa Iglesia Católica, la esposa de Cristo, y, a través de ella, podía conseguir una comunión íntima con Dios, que nunca antes había sido posible. Estaba en el “hogar”, en el sentido más profundo y sublime del término”⁴³.

El matrimonio Hildebrand pone de nombre Franz (Francisco) a su único hijo, atraídos por la figura y el testimonio impactante de San Francisco de Asís. No habían caído en vacío las reflexiones de Max Scheler sobre la santidad y lo sagrado:

³⁸ O.c., 124.

³⁹ O.c., 125.

⁴⁰ O.c., 121.

⁴¹ O.c., 120-121.

⁴² Cfr. O.c., 145.

⁴³ Ibid.

Pero si Dietrich von Hildebrand asume la fe como una identidad a la que conforma toda su persona y a la que procura responder, dentro de su debilidad, con una integridad de vida. No ocurre lo mismo con Scheler:

“Scheler estaba intelectualmente convencido de la verdad de la doctrina católica, pero no había dejado que esa misma luz se filtrara en su vida personal para cambiarla y transformarla. No era, ciertamente, un apóstol, como Dietrich iba a llegar a serlo, porque este esperaba continuamente que Dios se sirviera de él – imperfecto como era – como instrumento para ayudar a otros a compartir su fe y la fuente de su alegría”⁴⁴.

Según escribe Alice, en el ambiente católico Hildebrand respira libre y feliz. Apoyado en una prodigiosa memoria se va a embutir de abundante literatura católica esencial como es el conocimiento de las reflexiones de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia, la vida de los grandes santos y fundadores de las más importantes órdenes religiosas, abordando el conocimiento del Magisterio de la Iglesia y de su historia, quería implicarse testimonialmente como cristiano católico en el devenir histórico que le había tocado vivir. El conocimiento de la fe desarrolló en él otra actitud propia del converso; surgió en él “un ardiente deseo de ver que todas las gentes encontrasen la plenitud de verdad que era para él una

⁴⁴ O.c., 155.

El padre de Scheler era un protestante convertido al judaísmo para poder casarse con su esposa a la que amaba, ya que esta era una de las exigencias del padre de esta, un judío ortodoxo. Así, Scheler fue educado como judío, pero sin formación religiosa por una madre dominante que le mimó al mismo tiempo, propiciando en el niño un carácter débil que nunca aprendió a controlarse ni a dominar sus impulsos caprichosos que más tarde le marcarían. En su conversión al catolicismo influyeron el testimonio de las sirvientas católicas de su familia en Munich, así como la impresión que en él producía la arquitectura barroca de las iglesias. Según dijo a Dietrich, fue la relación con un sacerdote católico en su época preuniversitaria lo que le llevó a convertirse al catolicismo.

Pero Alice dice, que después de la muerte de su esposa, se enteró de que lo que llevó a Scheler al bautismo católico, fue la exigencia de la madre, católica, de Amalie von Dewitz, para que este pudiera casarse con su hija, varios años mayor que él y que venía de un tormentoso matrimonio anterior del que obtuvo el divorcio. La prueba que aporta y que su esposo Dietrich no llegó a conocer fue que la fecha del certificado de bautismo de Scheler es de dos semanas antes de contraer matrimonio con Amalie. Hacemos notar que fiel a su carácter débil, caprichoso e impulsivo, Scheler había conocido a Amalie por casualidad estando con un amigo en una taberna en 1893 mientras celebraba la obtención de su grado de bachiller. Y de la cual tuvo que separarse definitivamente en 1908, y de forma dramática por la personalidad histérica de su esposa que le llevaban por celos a quemar la tesis doctoral de Scheler y abofetear a algún profesor en público. Esta tempestuosa relación marcaría para siempre la vida de Scheler (cfr O.c., 92-94).

Poco después Scheler se casaría con Märit Furtwängler, que había sido prometida de su amigo Dietrich von Hildebrand, pero sin consecuencias, pues el compromiso era poco sólido y decepcionante, y “se basaba más en un deseo intencional que en una “verdadera respuesta al valor. “Ambos eran cada vez más conscientes de que no los llevaría al matrimonio. Hacia el final de 1909, decidieron seguir siendo amigos, deshacer el compromiso, y acordaron mutuamente que cada uno era ya libre de adquirir otros compromisos” (O.c., 99-100). Dietrich se casaría con Margarete Denk (Gretchen) en 1912.

fuelle de tanta bendición. Llegó a ser *un confesor de la fe* e iba a seguir siéndolo todo el resto de su vida. Anhelaba compartir con otros lo que él había recibido”⁴⁵.

Esta apasionada actitud de ser un buen testigo de la fe de palabra y de obra, esta integridad de vida dio sus frutos, como reconoce su esposa: “En el curso de su vida, más de un centenar de amigos y conocidos entraron en la Iglesia”⁴⁶. Contamos aquí a hermanas y algunos cuñados y personas relevantes de su entorno y de condición variada, no solamente familiares y profesores. Hildebrand se estaba convirtiendo en un filósofo, pero también en un testigo de la fe que impresionado por su entorno no vivía indiferente, sino que quería ofrecer en todo, una respuesta cristiana, católica. Huye así de la fe de los tibios y asume una postura pública de defensa de una verdad que no es ajena a la fe.

Para Hildebrand, ser católico va a ser:

“...vivir en un continuo estado de gratitud por los inmerecidos dones de la fe, los sacramentos y la guía de la Santa Iglesia. Ser católico significaba ver «los acontecimientos temporales a la luz de la eternidad». Ser católico significa tener presente en la mente una jerarquía de valores y no permitir nunca que las preocupaciones terrenales hicieran sombra a la fe”⁴⁷.

Así, por ejemplo, mientras que en Alemania el nacional-socialismo y la filosofía que lo sustentaba arrastraba a tantos creyentes, él se preguntaba: “¿Cómo podía uno ser nacionalista cuando la Iglesia era tan gloriosamente supranacionalista?”⁴⁸. Dietrich va a contestar a esta situación con el libro *Metaphysik der Gemeinschaft (Metafísica de la Comunidad)* en 1930⁴⁹.

⁴⁵ Cfr. O.c., 161.

⁴⁶ O.c., 161-162.

⁴⁷ O.c., 243-244.

⁴⁸ O.c., 244.

⁴⁹ Cfr. Ibid. La referencia al libro aparece en la cita 26 de la misma página: *Metaphysik der Gemeinschaft*, Hass und Grabherr, Augsburg 1930. Urbano Ferrer y Sergio Sánchez-Migallón han llevado a cabo la tarea de traducir esta obra de Hildebrand, pero el desarrollo de esta tesis aún está desarrollándose en la imprenta y todavía no ha visto la luz, encontrándose todavía en prensa; por lo que agradezco a mi director de tesis Urbano Ferrer el que me facilitara el tener acceso a la misma. Señalan los traductores que, el título original de la obra es: *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*. Y señalan como 1ª edición, Institut Haas & Grabherr, Augsburg 1930; como 2ª edición, Verlag J. Habel, Regensburg 1955; y como 3ª edición, revisada por el autor, la aparecida en *Gesammelte Werke IV*, Verlag J. Habel, Regensburg 1975. En adelante cuando haga referencia a esta obra de Dietrich von Hildebrand, traducida por Urbano Ferrer y Sergio Sánchez-Migallón, *Metafísica de la comunidad. Investigaciones sobre la esencia y el valor de la comunidad*, para abreviar, la citaré como: MdC.

Con *Metafísica de la Comunidad* Hildebrand quiere exponer sin ambages la respuesta creyente frente a los totalitarismos que buscaban conquistar la mente de tantos cristianos ingenuos y cuya desinformación de la verdadera fe les estaba llevando al extravío al aceptar posturas irreconciliables con su fe, como eran la supremacía nacionalista y sus principios relacionales entre el individuo y la comunidad, que daban preferencia a la comunidad sobre el individuo, esparciendo por toda Alemania las ideas colectivistas del nacional-socialismo. En el libro colaboró Siegfried Hamburger, y como dice Alice: “Este libro ofrecía a Alemania un antídoto al veneno esparcido por todo el país, es decir, la glorificación del Estado y la denigración metafísica del individuo”⁵⁰.

Unos años más tarde, en Renania, en la Abadía benedictina de María Laach, apoyándose en las aportaciones expresadas en *Metafísica de la Comunidad*, volvió a dar una conferencia, esta vez con el título “Individuo y comunidad”. Allí demostraba de forma convincente que:

“...cualquier intento de crear comunidad a expensas de la persona individual no solo era radicalmente errónea, sino que necesariamente conduciría a una completa falta de comprensión de la verdadera naturaleza de la comunidad. Subrayaba el error tanto del antipersonalismo como del totalitarismo y la incompatibilidad de estas doctrinas con el catolicismo. Desenmascaraba los errores que crecían en ciertas formulaciones hegelianas que colocaban al Estado sobre el individuo, y enérgicamente argumentaba que lo opuesto es verdad. No solo el individuo – más bien que la comunidad – merece ser llamado una “sustancia” en el sentido más amplio del término, sino que además es el solo quien tiene un alma inmortal destinada a una eterna unión con Dios, mientras que todas las comunidades humanas desaparecerán un día con el fin del mundo. Por otra parte, Dietrich acentuaba la dignidad y el valor de una verdadera comunidad, con lo cual condenaba también el individualismo liberal”⁵¹.

Esta conferencia causó un gran revuelo, tanto a favor como en contra de los planteamientos de Hildebrand. Uno de los que se encontraban en aquella conferencia sería Franz von Papen (1879-1969), político alemán que llegó a ser Canciller de junio a diciembre de 1932, y de 1932 a 1934 llegó a ser Vicecanciller con Adolf Hitler y en agosto de 1934, embajador en Austria. En 1932 Franz von

⁵⁰ HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 244.

⁵¹ O.c., 245-246.

Papen denunció a Hildebrand ante Hitler, presentándole como un enemigo del régimen que debía de ser callado. Como enemigo del régimen nazi, la diana ya le había señalado. En 1933 Dietrich se vería obligado a huir a Austria para salvar su vida. Su estancia en Austria y su activismo anti nazi le llevan a que el régimen de Hitler busque silenciarle.

Esta actitud del nazismo hacia Hildebrand le llevaría, como luego veremos, tras un periplo de desplazamientos novelescos por varios países, entre ellos España, a instalarse definitivamente en Estados Unidos. La familia Hildebrand llega a Nueva York el 23 de diciembre de 1940, recibiendo en el mismo puerto de desembarco la grata noticia de que se le había ofrecido una cátedra en la Universidad que los jesuitas regentaban en Nueva York, Fordham.

I.2.5. 1916: la primera guerra mundial y su habilitación para la docencia (1918)

El Archiduque Francisco Fernando es asesinado en Sarajevo en un atentado. Estamos en el 28 de junio de 1914. La primera guerra mundial va a convulsionar a Europa. Dice Alice: “La perspectiva de la guerra planteó a Dietrich y a sus contemporáneos un dilema: presentarse voluntario o esperar ser llamado a las armas”⁵². Reinach se presentaría voluntario, a pesar de su mayoría de edad y sus dificultades con la vista; y Dietrich, que podía haberse exculpado de ir, ya que estaba casado y con un hijo, decide prestar sus servicios voluntarios en la Cruz Roja. Iría al frente como camillero y ayudante de ambulancia.

Como anécdota, y para orientar la mirada hacia la valoración y alta estima que Dietrich tenía del valor de la pureza y de su situar la bondad de las relaciones sexuales al matrimonio, para evitar así que la comunidad esponsal se deteriore, ocurrió que, ante las conversaciones frívolas y banales de compañeros de la Cruz Roja que esperaban un embarque hacia el frente, contando sus tropelías “románticas” y entrando en frívolos detalles, Dietrich intentó corregir la situación y orientarla hacia otros aspectos más edificantes, provocando el general abucheo. Esto le llevó a cambiar de vagón, aunque este no fuera acondicionado y tuviese que soportar temperaturas bajo cero, con tal de no estar cerca de tales

⁵² O.c., 164.

conversaciones. Como dice Alice: “Desde siempre había odiado la inmundicia sexual, pero ahora, gracias a su descubrimiento de la sublimidad del amor matrimonial y a su profundo amor por Gretchen, sentía espiritualmente náuseas por lo que aquellos infortunados jóvenes creían eran ‘buenos chistes’”⁵³.

Hildebrand valora el matrimonio y las relaciones sexuales dentro de la expresión del verdadero amor. Intuye la sublimidad de tal donación personal que supone también la plena entrega corporal. Es por lo que Dietrich no soporta la banalización de algo tan importante y de tanta trascendencia para la comunidad conyugal. Su trivialización puede traer serias consecuencias a la convivencia. Si Hannah Arendt habla del peligro de la banalización del mal por sus consecuencias, Dietrich ve clarísimo estos peligros para la convivencia dentro de la comunidad conyugal. Las consecuencias posteriores podemos contemplarlas en nuestra sociedad con el deterioro de la estabilidad familiar y los peligros que esto conlleva para el desarrollo de la persona. Pues el niño necesita en su desarrollo no solo el amor sino también la estabilidad.

Así, ante estos peligros que acarrea la vivencia de la sexualidad fuera del matrimonio, por las consecuencias para la estabilidad de la comunidad conyugal, y que Hildebrand denuncia con su actitud y valoración del matrimonio, no es extraño que el valor de la pureza y la valoración del matrimonio fueran temas que nuestro autor trataría de forma recurrente y no perdía ocasión para dejar claros su postura y valoración.

Dietrich no estaba dispuesto a sacrificar sus convicciones por ajustarse a los cánones que el ambiente universitario le exigía. Hildebrand publica *Pureza y virginidad*⁵⁴, y algún profesor le indica que el tema se aleja de las reflexiones

⁵³ Cfr. O.c., 166-167. En cita 4, Alice recomienda la lectura de Pureza y virginidad, *Reinheit und Jungfraulichkeit*, Oratoriums Verlag, Colonia, 1927. De esta obra, existe traducción de A. de Miguel Miguel al castellano: *Pureza y virginidad*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1952. La traducción es de A. de Miguel Miguel.

⁵⁴ “En los quince años que fue profesor en la Universidad de Múnich pronunció un gran número de conferencias sobre distintos temas tanto en su país de origen como en el extranjero (...). De esas conferencias y de esas veladas surgieron los primeros libros escritos por él (...) Entre esos ensayos se encuentran los que escribió tras la repentina muerte de Max Scheler en 1928, en los que hace un balance objetivo y crítico de sus concepciones filosóficas, deslindándose a su vez de éstas” (DÍAZ OLGUÍN Ramón., “Esbozo biográfico de Dietrich von Hildebrand”, en:

propias de la universidad, y no le favorece a su imagen y prestigio de profesor universitario. La respuesta de Hildebrand es clara y reivindica la validez del tratamiento del tema de la pureza, considerándolo como “de gran importancia”⁵⁵.

Las exigencias militares llevarían a Hildebrand a Múnich, desde donde desarrollará su servicio como voluntario de la Cruz Roja; primero en un destacamento que participaba en operaciones de transporte hasta finales de febrero de 1915 en que por motivos de salud no puede desplazarse con su equipo de transporte y se ofrece de voluntario para trabajar en las instalaciones de un hospital de la misma ciudad. Trabajó en el hospital hasta que fue movilizadado en la primavera de 1918, sin tener en cuenta la solicitud del doctor Luxemburger de que no le privaran de un ayudante que había adquirido una gran experiencia y soltura, hasta el punto de que muchos pensaban que era realmente un doctor en medicina. Pero como narra Alice:

“En la primavera de 1918, para su desgracia, la petición del Dr. Luxemburger de que se permitiera que Dietrich siguiera siendo su ayudante, un puesto en el que Dietrich había llegado a hacerse cada vez más indispensable, fue denegada. A primeros de abril se le ordenó presentarse en New Ulm el primero de mayo, para su instrucción militar”⁵⁶.

Su maestro y respetado amigo Adolf Reinach había muerto en el frente de Flandes el 16 de noviembre de 1917. El antimilitarismo de Hildebrand encontraría nuevos argumentos por esta sensible pérdida.

Al mismo tiempo, Dietrich, que no ha perdido la inquietud por la Filosofía, valora, durante este tiempo de servicio militar, la posibilidad de conseguir la habilitación para la docencia que le permita impartir clases en la Universidad de Múnich. Como vemos, valora el tiempo y lo aprovecha, de manera que, ante la inminencia de presentarse a filas para su instrucción militar, requerida para el mes de mayo, decide acelerar la entrega de su trabajo de *Habilitation*. Durante los meses de instrucción en New Ulm estuvo acompañado por su esposa e hijo, que fueron de gran ayuda para preparar su *Habilitation* y acompañarle en el sinsentido

<https://diazolguin.wordpress.com/2012/01/31/dietrich-von-hildebrand1/>). He quitado la referencia a citas, y he incluido la traducción, que no aparece en el texto de Olguín.

⁵⁵ Cfr. HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 200-201.

⁵⁶ Cfr. O.c., 185.

de la guerra. La instrucción militar de Dietrich era lamentable. El superior instructor veía en él a un pésimo soldado y se rio cuando se enteró de que Hildebrand preparaba su *Habilitacion*: “¡Usted quiere enseñar! y soltó una risotada”⁵⁷.

Así, en el mes de julio de 1918, y tras haberse preparado bajo la tutela de Clemens Baeumker, especialista en historia de la filosofía medieval, Dietrich es informado por este de que su *Habilitation* ha sido admitida: *Sittlichkeit und etische Werterkenntnis* (La moralidad y el conocimiento ético de los valores)⁵⁸. Este es el título que definitivamente acepta el profesor Baeumker. Dietrich se había preparado durante un mes la presentación. En la fiesta de Pentecostés de 1918 se le concede el permiso para desplazarse a Múnich y defender su trabajo mediante el *Colloquium*. Dietrich defiende brillantemente su trabajo y es felicitado por los profesores que le interrogan⁵⁹.

Ahora tenía que incorporarse oficialmente al claustro de profesores de la Universidad de Múnich. Con la lección inaugural pronunciada en agosto de 1918, Hildebrand quedaba admitido. Alexander Pfänder, en nombre del claustro, acogió al nuevo docente. “*Vom Wesen der Strafe*”, la “Esencia del castigo”, fue el tema elegido por Dietrich para presentarse como flamante docente⁶⁰. Apunta Alice al respecto que su mentor, el profesor Clemens Baeumker, “hizo algunos comentarios elogiosos y felicitó al nuevo profesor ¡por haber tenido «el valor de mencionar el nombre de Dios»! Finalmente se permitía oficialmente a Dietrich enseñar y entrar a formar parte de una profesión para la que él sabía que estaba hecho y que le iba a proporcionar tantas alegrías”⁶¹.

⁵⁷ Cfr. O.c., 188.

⁵⁸ Nos indica Olguín.que, *Sittlichkeit und etische Werterkenntnis* se publicaría en el año 1922 en el quinto volumen del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. (Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica). *Die Idee der sittlichen Handlung*, (La idea de la acción moral), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969, está traducida en Ed. Encuentro (2020). Este trabajo fue publicado en 1916 en el volumen tercero del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica)—órgano de difusión del movimiento fenomenológico— que había sido fundado tres años antes por Edmund Husserl en colaboración con Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Max Scheler y Adolf Reinach (Cfr. DIAZ OLGUÍN Ramón., “*Esbozo biográfico de Dietrich von Hildebrand*”, en: <https://diazolguin.wordpress.com/2012/01/31/dietrich-von-hildebrand1/>).

⁵⁹ Cfr. HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 188-189.

⁶⁰ Cfr. Ibid.

⁶¹ O.c., 189.

Quince años permanecería Dietrich von Hildebrand en la Universidad de Múnich, preparando y ofreciendo conferencias dentro y fuera del país; como hemos apuntado, estas serían el germen de publicaciones posteriores, que más desarrolladas se convertirían en sus primeros libros.

Respecto a su entrenamiento militar en el campamento de New Ulm, Dietrich, a pesar de la envidiable salud de la que gozaba normalmente, en ese momento, como narra Alice: “estaba físicamente exhausto; había perdido mucho peso y estaba profundamente abatido.” El doctor Luxemburger, con el que había trabajado en el hospital de Múnich, le hace una revisión médica, mientras que Dietrich permanece en la ciudad y tras detectarle una apendicitis crónica, le inhabilitó para el servicio militar activo. Dietrich llevo el certificado a New Ulm y fue licenciado. Estamos en el 10 de octubre de 1918. Dietrich siguió trabajando como voluntario en el hospital de Múnich hasta el fin de la guerra, que se produciría al poco de ser licenciado. El fin de la guerra se firmaría el 11 de noviembre de 1918 en el vagón de un tren de Compiègne, en Francia. Dando fin a las hostilidades. Por algún tiempo la paz recorrería Europa; pero los himnos bélicos no tardarían en resonar de nuevo⁶².

I.2.6. Profesor en la Universidad de Múnich desde 1918

En otoño de 1918 comienza a impartir clase en la Universidad de Múnich, pero tiene que suspender las clases por su deteriorada salud, lo que le llevó junto con su esposa Gretchen y su hijo Franzl a desplazarse a Suiza para descansar y recuperarse. Estuvo en este país desde finales de noviembre de 1918 hasta el mes de abril de 1919. Dietrich había impartido muy pocas clases. Su recuperación en Suiza fue lenta, en diciembre contrae la “gripe española” y está a punto de morir.

Aunque su estado de salud no le impedía hacer apología de su fe y contribuir a algunas conversiones y, como dice su esposa, a pesar de ser un brillante profesor universitario, querido por sus alumnos y apreciado por sus modales, “se negó a dividir su vida en compartimentos y a doblarse al «espíritu

⁶² Cfr. O.c., 190-191.

de la universidad», que esperaba que los profesores fueran puros intelectuales una vez que pisaban su sagrado suelo”. Dietrich no estaba dispuesto a renunciar a su fe, “era católico y no podía entender por qué tenía que dejar su fe a las puertas de la universidad”. Y aunque, como reconoce Alice, nunca utilizó su fe como apoyo para defender argumentos filosóficos, si reconocía el valor de esta misma fe para “ensanchar y ahondar el propio horizonte intelectual”. Decía que la fe “fecunda la razón, la enriquece y le permite descubrir matices y problemas que permanecen velados para aquellos que nunca han recibido esta insondable dádiva”. Dietrich von Hildebrand era un convencido –y lo aseguraba por propia experiencia– de que “la fe, lejos de ser un obstáculo para las tareas intelectuales, realmente libera y purifica la mente humana, tan profundamente afectada por el pecado original”⁶³.

Los quince años de profesor en Múnich dieron para trabar grandes amistades donde la teología y la filosofía serían temas recurrentes. Como afirma Ramón Díaz Olguín: “A muchos de ellos tuvo oportunidad de recibirlos en su propia casa donde, desde 1924, se hacían con regularidad veladas culturales en las que se discutían importantes temas filosóficos y teológicos”⁶⁴. De la temática suscitada en estas veladas culturales, así como de las conferencias e inquietudes particulares surgirían libros que intentaban dar respuesta a las iniciativas planteadas. Algunos de ellos, que destacamos por la importante relación que tienen para con esta tesis, fueron: *Reinheit und Jungfraulichkeit* en 1927 (Pureza y virginidad), Oratorium Verlag, Köln / München / Wien, 1927; *Die Ehe* en 1929 (El matrimonio), Ars Sacra Verlag, München, 1929; su *Metaphysik der Gemeinschaft* en 1930 (Metafísica de la comunidad), Haas und Grabherr, Augsburg, 1930; o los ensayos filosóficos recogidos en el libro *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, publicado en 1932 (Lo temporal a la luz del Eterno), Josef Habbel, Regensburg, 1932.

⁶³ Cfr. O.c., 199-200.

⁶⁴ Cfr, [DÍAZ OLGUÍN Ramon., “Esbozo biográfico de Dietrich von Hildebrand”, en: https://diazolguin.wordpress.com/2012/01/31/dietrich-von-hildebrand1/](https://diazolguin.wordpress.com/2012/01/31/dietrich-von-hildebrand1/). En cita numero 6 dice Olguín que: “El mismo Hildebrand da cuenta brevemente de estas reuniones culturales hacia el final de la presentación que él mismo hace de sus propios escritos en: (61) “Dietrich von Hildebrand Selbstdarstellung”; (“Autorretrato de Dietrich von Hildebrand”); en: Pongratz, Ludwig Jakob (Ed.), *Philosophie in Selbstdarstellungen*, (Filosofía en autorretratos) Band II, Felix Meiner, Hamburg, 1977; pp.125-126”.

Según Olguín, “entre esos ensayos se encuentran los que escribió tras la repentina muerte de Max Scheler en 1928, en los que hace un balance objetivo y crítico de sus concepciones filosóficas, desmarcándose a su vez de éstas” y señala como ejemplos: ““Max Scheler als Ethiker” (pp. 315-339); “Max Scheler Stellung zur katholischen Gedankenwelt” (pp. 341-364); “Max Scheler als Persönlichkeit” (pp. 365-387), en la obra mencionada antes, *Zeitliches im Lichte des Ewigen*. Estos ensayos fueron publicados después, integrados en un solo texto (“Max Schelers Philosophie und Persönlichkeit”), en *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Abhandlungen und Aufsätze*, Josef Habel, Regensburg, 1955; pp. 587-639”⁶⁵.

Al final de la guerra las posesiones del padre de Hildebrand en Italia fueron embargadas por el gobierno y vendidas. Para Italia, los ciudadanos de doble nacionalidad suiza y alemana eran sospechosos de colaboracionistas con los alemanes. En 1920, Dietrich se desplazaría a Italia a defender los derechos de su padre sin éxito. Pero junto con su hermana Lisl, convertida también al catolicismo, pudo visitar al papa Benedicto XV, y así, gracias a la interlocución de monseñor Faberi, director espiritual de su hermana, Dietrich pudo contemplar a quien él veía y aceptaba en lo más hondo de su ser como el representante de Cristo en la tierra. Destaca Alice que: “la noche anterior a la audiencia, soñó con el privilegio que estaba a punto de recibir, y se despertó llorando. Veía a la Iglesia católica con los ojos de la fe, y sufría mucho por la visión secular y sociológica que adoptaban al respecto muchos católicos”. El Santo Padre alabó y valoró el artículo que Hildebrand había escrito sobre “El nuevo mundo de la Cristiandad” (1920), y que sería el primero de muchos donde se expondría la verdad de la fe católica.

El vivir universitario fue para Hildebrand un tiempo de plenitud personal. Su tiempo se desenvolvía entre las aulas, las conferencias, los viajes y la escritura. Como dice su esposa Alice: “Fue, en muchos aspectos, un periodo notablemente feliz y productivo de su vida”⁶⁶; a pesar del dolor por la muerte de sus padres que acontecería en 1921. En enero la de su padre, y en septiembre del mismo año, la

⁶⁵ Cfr. [DIAZ OLGUÍN Ramon., “Esbozo biográfico de Dietrich von Hildebrand”, en: https://diazolguin.wordpress.com/2012/01/31/dietrich-von-hildebrand1/.](https://diazolguin.wordpress.com/2012/01/31/dietrich-von-hildebrand1/)

⁶⁶ O.c., 211.

de su madre. El Arzobispo y luego cardenal Michel von Faulhaber (1869-1952) ofició las exequias de su padre. Este cardenal destacó por su férrea oposición al nazismo. Al morir su madre la casa familiar pasa a Dietrich y a su hermana Zusi.

Pronto, el salón de estar de la casa de los Hildebrand de la calle María Theresia se iba a convertir en un salón de conferencias y tertulias tanto filosóficas como religiosas o de temas de actualidad muy influyente y que atraería la atención tanto de amigos como de enemigos. Aristócratas, hombres de Iglesia, o reputados filósofos o artistas, pusieron a prueba la capacidad de su esposa Gretchen para armonizar la buena acogida que brillaba en aquellas reuniones. Según Alice, Gretchen “no solo hacía aquello para lo que estaba especialmente capacitada, sino que además trabó conocimiento con muchas personas que valía la pena conocer, en los campos religioso, intelectual y artístico”⁶⁷.

Como docente en Múnich, Dietrich alterna los temas filosóficos que le apasionaban, buscando siempre la actualización de los mismos, con las realidades vitales en las que se desenvolvía; filosofía y actualidad no estaban reñidas. La especulación debe de dejar huella en la vida. No concibe una especulación alejada de la realidad, que no dé respuesta a la vida del hombre. La especulación parte de lo observado en la realidad y le pone nombre de manera que se pueda reflexionar para amoldar nuestra vida a la verdad alumbrada.

“Dietrich se embarcó en los primeros años veinte en una carrera de escritor dedicado a temas filosóficos y cuestiones de actualidad (...), la mayor alegría y la especial misión de Dietrich fue escribir acerca de la transformación que lo sobrenatural opera sobre la naturaleza caída del hombre. A lo largo de la década, Dietrich mantuvo un caudal constante de publicaciones, a menudo transformando charlas que él había dado, en artículos más pulidos o en libros”⁶⁸.

⁶⁷ Cfr. O.c., 219-220. Alice, aconseja la lectura de Isolde Kurz, *Der Meister von San Francesco*, Rainer, wunderlich Verlag, Tübingen; donde en la pag 79 se describe y ubica el salón de la casa.

⁶⁸ O.c., 220. Una información acerca de lo publicado en esta época está recogido en un artículo de Adolf Preis, “Hildebrand-Bibliographie”, en la revista *Aletheia*, 5 (1992), pag 363-430 (HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 220). Fue Max Scheler quien abre a Dietrich a la valoración del mundo sobrenatural y que propició la conversión de Hildebrand. Le impresionaba el mandato de amar a los enemigos, que para él no podía ser algo “inventado” por el hombre, sino que como exigencia se situaba en Dios. Dietrich deja entrar la contemplación del misterio de lo divino en su ámbito de reflexión. De esta manera: “la inmerecida gracia que le había sido dada estaba fructificando en su alma y hallando expresión en sus escritos” (O.c., 221).

Los libros que utilizaremos para rastrear el pensamiento de Hildebrand sobre el matrimonio y la moral sexual, son *Pureza y virginidad*, del año 1927, y *Matrimonio: el misterio del amor fiel*, del 1929; ambos son fruto de las charlas dadas a la Asociación de Académicos Católicos ⁶⁹.

Tras su conversión, aunque no decayó su pasión por la verdad filosófica, esta verdad estaba ya atravesada por otra sabiduría, la de la cruz de Cristo.

“De ahora en adelante, la verdad no se iba a encontrar solamente en razonamientos y proposiciones: la Verdad era una persona viva, la segunda Persona de la Santísima Trinidad, el Salvador del mundo, a quien él podía adorar. (...) Por mucho que continuase siendo fascinado por cuestiones puramente filosóficas, ahora su delicia era contemplar (y más adelante escribir acerca de) la transformación que tiene lugar en la vida de un hombre al ser iluminado por el resplandor de la revelación” ⁷⁰.

Dietrich era consciente de las dificultades que acarrea tomar estas posturas de aceptar verdades sobrenaturales, de fe, dentro de las aulas, algo que no era muy académico, sino que además no estaba bien visto por el claustro de profesores, que dejaba claro la no intromisión de la teología en la reflexión filosófica. Pero Dietrich se enfrentó valientemente a esta norma secularista. Dejaba claro que él quería enseñar filosofía y no teología en las aulas, pero no iba a

⁶⁹ En *Alma de león*, encontramos referencias a estas y otras obras de temática similar que ayudan a entender el valor del matrimonio como comunidad de amor. Tales, los libros de Hildebrand, *Reinheit und Jungfräulichkeit* de 1927 (*Pureza y virginidad*), existe traducción al castellano: *Pureza y virginidad*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1952, trad. A. de Miguel Miguel, de la trad. inglesa *In defense of purity*, Chicago 1970. También cita: *Die Ehe*, München 1929 (*Matrimonio: el misterio del amor fiel*); la traducción inglesa: *Marriage: the mystery of faithful love*, Manchester [N. H.] 1991; la traducción castellana: *El matrimonio*, Madrid, fax, 1965. También del mismo autor, *Man and Woman*, Franciscan Herald Press, Chicago 1966; reeditado por Sophia Institute Press, Manchester, N.H. 1992. Y también contar con su postura a favor de la Encíclica *Humanae Vitae*, con el libro: *Die Enzyklika «Humanae Vitae»*, ein Zeichen des Widerspruchs, Regensburg 1968; La traducción castellana: *La Encíclica «Humanae Vitae» signo de contradicción*, Madrid, Fax, 1969. trad. José Cosgaya, Madrid 1969 (Cfr. HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 143 y 145).

⁷⁰ O.c., 147-148. Dos libros tratan sobre la aceptación de las verdades reveladas y su impresión en la naturaleza humana. Un libro es: *Trojan Horse in the City of God*, Franciscan Herald Press, Chicago 1967, traducido al castellano: *El caballo de Troya en la ciudad de Dios*, Ed. Fax, Madrid 1969; y del que señalamos otras publicaciones: *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg, 1969; trad. Inglesa *Trojan horse in the City of God*, Manchester [N. H.] 1993; traducción castellana: *El Caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, (trad. Constantino Ruiz-Garrido), Madrid 1970. Y otro libro es: *Die Umgestaltung in Christus (Nuestra Transformación en Cristo)*, que se publica en 1940 en Suiza y bajo el seudónimo de Peter Ott, para que pudiera distribuirse en Alemania, ya que, al estar perseguido y señalado como enemigo del régimen, le habrían prohibido publicar. Así se publicó: *Die Umgestaltung in Christus. Über christliche Grundhaltung* (La transformación en Cristo. Acerca de la actitud cristiana), Einsiedeln, Köln 1940; trad. Inglesa: *Transformation in Christ*, San Francisco 2001; trad. Castellana: *Nuestra transformación en Cristo*, Madrid, Rialp, 1952 (2 vols.); También: *Nuestra transformación en Cristo: sobre la actitud fundamental del cristianismo*, trad. M^a. Elisabeth Wannick, Madrid 1996. Encuentro.

renunciar a su integridad intelectual y de vida por hacerse un hueco fácil en el mundo académico. Afrontaba el reto.

Como dice su esposa Alice, su filosofía iba a ser: “una filosofía abierta a una realidad más alta, (la fe), no una filosofía separada sistemáticamente de ella. Sabía que la fe no contradice la razón, sino que la trasciende y que también siembra luz sobre ámbitos “significativos” de la razón humana oscurecida por el pecado”⁷¹. En su libro *¿Que es la filosofía?* sigue sosteniendo su convencimiento, puramente filosófico, de que el hombre a través de la razón, con su mente, puede alcanzar “la verdad absoluta”⁷², sabiendo que el paso al conocer pasa por el contemplar. Conocer una cosa es ser informado por ella, pero se hace necesario contemplarla para captar realmente su estructura interna. En el libro *¿Qué es filosofía?* Dietrich nos muestra un pensamiento que él vivía personalmente: “que la contemplación es distinta del conocimiento puramente intelectual. Sencillamente, conocer el contenido de un libro no es “poseerlo”: uno debe ir más allá de la mera curiosidad de ser ‘informado’ acerca de su contenido y contemplar realmente su estructura artística”⁷³.

Durante este tiempo se formó con Husserl y Scheler, y es por estas relaciones por las que Hildebrand adquiere un tono fenomenológico, un tono que barnizará toda su obra. En el tiempo en que Hildebrand fue docente —quince años— en la Universidad de Múnich pronunció múltiples conferencias de distintas temáticas, lo cual le llevó a establecer más relaciones con intelectuales del mundo católico, tales como los filósofos franceses Jacques Maritain y Étienne Gilson; historiadores del medioevo Martin Grabmann y Josef Pieper; teólogos jesuitas como Erich Przywara y Otto Karrer. También el que llegaría a ser Papa Pío XII —entonces nuncio en Alemania— Eugenio Pacelli; Michael von Faulhaber, cardenal primado de Alemania, fundador de la Asociación de Académicos Católicos, quien, como ya hemos apuntado, ofició el funeral de su padre.

⁷¹ HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 148-149.

⁷² O.c., 141. En su libro *¿What is Philosophy?*, publicado en 1960 hace referencia a todos estos planteamientos y los desarrolla. El libro, tiene una edición inglesa, J. Habbel, Regensburg 1976. La traducción castellana: *¿Qué es filosofía? Razón y Fé*, Madrid, 1965. Y también *¿Qué es filosofía?*, Ed. Encuentro, Madrid 2000, trad. Araceli Herrera. Sobre una versión inglesa de 1991.

⁷³ O.c., 41.

Pero la desgracia de la guerra iba de nuevo a abatirse sobre Alemania. El presidente Paul von Hildenburg (1847-1934) acababa de nombrar canciller de Alemania a Adolf Hitler. Era el 30 de enero de 1933. El 27 de febrero de 1933 el edificio del Reichstag en Berlín, la sede del parlamento alemán es incendiado. El día 28 llega la noticia a Hildebrand y decide marchar a Salzburgo (Austria) ese mismo día. Como apunta en la obra, “Mi lucha contra Hitler”: “Sencillamente, no podía hacer concesiones y tenía muy claro que corría el serio peligro de perder la libertad. La tarde del 28 de febrero, Gretchen me hizo las maletas y salí hacia Salzburgo”⁷⁴.

En las elecciones del 5 de marzo, el partido nazi solo obtendrá el 44% de los votos. Pero el 8 de marzo hay un golpe de Estado. A partir de ese momento Hildebrand es consciente de que a partir del incendio del Reichstag “en Alemania el Estado constitucional y el dictado de la ley pertenecían al pasado”⁷⁵. Hildebrand volverá de Salzburgo a Múnich para resolver el compromiso de dar una conferencia en la Asociación Académica Católica el día 11 de marzo, que, en principio, iba a tratar sobre temas sociales. Pero en el congreso, en una conferencia anterior a la suya, el P. Oswald Nell-Breuning (1890-1991), un teórico de la sociología, apoyándose en una conferencia anterior de Franz Xaver Landmesser, pronunció un discurso demoledor frente a la fenomenología. Hildebrand entendió aquellos discursos como un ataque a la fenomenología, pero indirectamente a su persona, ya que lo desacreditaban intelectualmente. A partir de ese momento, se replantea su conferencia y en las dos horas que faltaban para su intervención elabora un nuevo discurso, donde trataba de dejar claro que la fenomenología bien entendida se atiene esencialmente a la realidad tal como se ofrece en los actos de conciencia..

Fue su última intervención antes de exiliarse, pues el 12 de marzo de 1933 abandonará definitivamente Alemania. Las palabras de su amigo, el teólogo austriaco Anton Stoner, iluminaban la realidad de la situación en la que se encontraba, habiendo estado ya en 1923 estaba amenazado de muerte y encontrándose en la lista negra que señalaba a los principales enemigos del

⁷⁴ HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler* (trad. Gloria Esteban), Rialp, Madrid 2016, 73.

⁷⁵ O.c., 75.

nazismo. Así, Hildebrand prepara su discurso y defiende, ante Nell-Breuning la verdadera naturaleza de la fenomenología. Se puede decir que fue su último acto como académico en Múnich: La defensa de la fenomenología. El conferenciante dirá al respecto de su intervención: “Creo que logré hablar con mucha precisión y vehemencia, abordando la cuestión en profundidad. Fue mi última conferencia en Alemania, donde no volvería a intervenir hasta 1948, pasados quince años. Nell-Breuning se quedó impresionado y me dijo: «estoy de acuerdo con usted al 99%». En lugar de quedarme a la clausura del congreso, me fui enseguida a casa”⁷⁶.

Hildebrand había decidido salir de Alemania e instalarse en la que fue casa paterna en Florencia; ahora, propiedad de su hermana Lisl: San Francesco. Aquí había nacido Dietrich un 12 de octubre de 1889. Dietrich tenía ahora cuarenta y tres años.

I.3. Tiempos difíciles: exilio, persecución, y compromiso con la verdad

I.3.1 Marzo de 1933. Incendio del Reichstag. Hildebrand abandona Alemania y se establece en Viena como profesor en la Universidad

En abril de 1921, en el desarrollo de un congreso organizado en París por el filósofo y político católico Marc Sangnier, (1873-1950), Hildebrand ya atraerá sobre sí la violenta mirada de los nazis, que lo despreciarán siempre. En aquel congreso sería preguntado sobre la opinión que le merecía la invasión de Bélgica por parte de Alemania a comienzos de la primera guerra mundial, el 4 de agosto de 1914; a lo que Dietrich responde “«Es un crimen atroz» (...) «...no tengo problema en admitir que se trata de un crimen espantoso»”⁷⁷. La prensa alemana se hará eco de este posicionamiento de Hildebrand ante un tema que todavía levantaba ampollas en Alemania como era el de la primera guerra mundial. El claustro compuesto por nacionalistas alemanes le solicitará explicaciones. La conciencia de nuestro autor permanecerá tranquila respecto a este tema y asumirá siempre las consecuencias de sus palabras que mantiene: “Nadie podía reprocharme la condena de la invasión de Bélgica: al fin y al cabo, el cardenal Faulhaber había hecho lo mismo. Pero, como enemigo declarado del

⁷⁶ Cfr. O.c., 82.

⁷⁷ O.c., 45.

nacionalismo, desde su punto de vista los nacionalistas tenían todo el derecho a odiarme”⁷⁸.

Las consecuencias de aquellas palabras pronunciadas en París permanecerán en Dietrich como admonitorias. Pero será cuando Hitler, acompañado de miembros de su partido, el nacionalsocialista, protagonizara el famoso Putsch de Munich, o de la Cervecería, el 8 y 9 de noviembre de 1923, e intentara tomar el poder en Baviera, cuando Hildebrand se enteró indirectamente de que aquel posicionamiento tenía sus consecuencias, y estas permanecían. Bien es verdad que en aquel momento Hildebrand pudo escapar ayudado entre otros por su alumno y fiel amigo Balduin Schwarz⁷⁹. Ahora, en 1933, Hildebrand es consciente de que sigue estando en el punto de mira de los nazis; y es consciente del peligro que corre su vida, como cuando en 1923, a través de un soldado herido al que cuidaban en el hospital y al que recomiendan que hable con Hildebrand, este, el soldado, se refiere a él en estos términos: “¿Hablar con el traidor de Dietrich von Hildebrand? (...) Ese lleva mucho tiempo en la lista negra de los que ejecutaremos en cuanto lleguemos al poder”⁸⁰.

Es por lo que Hildebrand abandonó Alemania al día siguiente de ser incendiado el Reichstag, ahora para siempre, el 12 de marzo de 1933. Ya había recibido advertencias de cómo estaba el ambiente respecto a su persona cuando el 10 de enero de 1933, en un mitin pacifista al que fue invitado a intervenir por parte de la Asociación Católica por la Paz de Múnich, junto al cardenal Michael von Faulber y varios oradores más, el tema de Hildebrand, según expone él mismo, “trató sobre todo del concepto católico de la paz, del significado de lo supranacional y de la obligación moral de rechazar tanto el nacionalismo como el militarismo”⁸¹. Aunque se intentó boicotear el mitin, este pudo celebrarse, pero la animadversión hacia Hildebrand por parte de los nazis va en aumento: “Los nazis

⁷⁸ O.c., 46.

⁷⁹ Cfr. O.c., 55. Ver también: Cfr. HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 225. Al respecto, dice Alice, refiriéndose a Balduin Schwarz, que: “Era también un católico comprometido. En 1923, y otra vez en 1938, ayudo a Dietrich durante su huida de los nazis. Ciertamente, Balduin continuó siendo un gran amigo durante toda la vida de Dietrich. En 1941 emigro a los Estados Unidos con su esposa Leni, y su hijo Stephan. Vivieron en una casa de apartamentos en Nueva York, en el 448 de Central Park West, hasta 1964, en que Balduin fue contratado como profesor en la Universidad de Salzburgo” (HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 225).

⁸⁰ HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler*, O.c., 53.

⁸¹ O.c., 70.

intentaron impedir el mitin (...), pero la policía disolvió a los manifestantes y permitió a la gente entrar en la sala”⁸².

Sale de Alemania decidido a combatir intelectualmente el nazismo desde donde se encuentre. Tiene que dejar Múnich. Toma sobre sí el lema: “Dios proveerá”, *Deus providebit*, y abandona Alemania: “Y así, el domingo 12 de marzo de 1933, seis semanas después de que Hitler llegara a ser canciller, Dietrich marchó a un exilio político voluntario (...). Con un par de maletas, él y su esposa tomaron el tren para Florencia”⁸³. En San Francisco son recibidos por su hermana Lisl, que era la propietaria de la heredad familiar. Dietrich haría voto de no volver a Alemania mientras Hitler ocupara el poder. Pero aún haría un servicio a Alemania: cuando respondió a una carta del agregado alemán en París para representar a Alemania con motivo de la concesión a San Alberto Magno del título de Doctor de la Iglesia, Dietrich pronunciará como alemán un discurso en la Sorbona que titularía: “La unidad espiritual de Europa, y cómo se puede recuperar”. Era abril de 1933 y la invitación fue cursada antes de exiliarse. Tenía cuarenta y cuatro años. Étienne Gilson, del que Dietrich sería huésped algún tiempo, recomendó su traducción al francés omitiendo las referencias al Nacional Socialismo para no perjudicar al embajador de Alemania, que, a pesar de la situación de Dietrich, había solicitado de este que diera la conferencia.

Dio también algunas conferencias más, además de en Francia, en el Instituto Católico de París, en Holanda y Bélgica, en la Universidad Católica de Lovaina. En ellas cuando planteaba el tema de la unidad de Europa, concedía a la Iglesia un importante papel espiritual e incorporaba la idea de que la Iglesia “tendría que jugar un papel crucial en el restablecimiento de esta unidad”⁸⁴. Al mismo tiempo que coincide con Alice en su apreciación sobre lo incompatible que resulta el desarrollo de la ideología nazi y la vivencia de un cristianismo fiel:

“A los dirigentes de la Iglesia se les pide que estén vigilantes, y los obispos debían ser los primeros en hacer sonar la alarma y advertir a su rebaño del peligro religioso, social y humano que representaba la filosofía nazi. Debía haber sido meridianamente claro que

⁸² O.c., 69.

⁸³ HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 254.

⁸⁴ O.c., 255.

uno no podía honradamente llamarse católico y al mismo tiempo aceptar la filosofía anticristiana, materialista y atea del nazismo”⁸⁵.

Abrumado y entristecido por la situación de Alemania, durante el poco tiempo que Dietrich permanece en Florencia, desde marzo de 1933 hasta finales de octubre, se refugia en la filosofía y en poco tiempo escribe sobre epistemología en *The Nature of Philosophical Questions and Knowledge* (La naturaleza de las cuestiones filosóficas y el conocimiento). Más tarde, en 1950, se publicaría añadiendo algunos capítulos y habría otra publicación en 1960 con el título *¿What is Philosophy?* (¿Qué es Filosofía?). Alice considera el libro como uno de sus más importantes escritos filosóficos⁸⁶.

En julio de 1933 le visita en Florencia Klaus Dorhm (1908-1979), hijo de una cuñada de su hermana Nini, era periodista y compartía con Hildebrand el desprecio por la manera de pensar del movimiento nacional socialista, ya que este no reflejaba los mejores valores sobre los que se sustentaba el espíritu de Alemania. Y coincidía con Dietrich en que un verdadero patriota alemán tenía que hacer todo lo que estuviera en su mano para luchar contra el mal que invadía a todo un pueblo y liberar a su país⁸⁷.

Para llevar a cabo sus propósitos, Dietrich y Klaus deciden crear una revista para combatir intelectualmente el Nacionalsocialismo y desvelar sus atrocidades y el peligro que suponía no solo para Alemania, sino para el conjunto de Europa, para la cristiandad, y posiblemente para el mundo⁸⁸. No andaban equivocados por las nefastas consecuencias que tuvo su desarrollo. La revista la

⁸⁵ O.c., 260.

⁸⁶ Cfr. Ibid. La traducción inglesa de 1960 es de un alumno de Hildebrand, Willian Marra, y se publicó en Bruce Publishing Co., Milwaukee. En Alemania no se publicó hasta 1950, por Peter Hanstein, en Bonn. En 1973 y 1976 hay dos nuevas ediciones (*Was ist Philosophie*, J. Habel, Regensburg 1976). Dietrich von Hildebrand al fin de sus días y tras jubilarse pasó sus últimos momentos ocupado en la revisión y reedición de su obra, así como de atender a la traducción al alemán de lo escrito en Inglés. Fruto de este trabajo patrocinado por la fundación encargada de custodiar su obra, la “Dietrich von Hildebrand Gesellschaft” (“Sociedad Dietrich von Hildebrand”) son los 10 volúmenes de sus “Obras Completas”, y que no incluyen todos los escritos de este autor ya que murió prematuramente en 1977, el 26 de enero, con ochenta y ocho años y en pleno proceso de revisión y edición. La obra que nos ocupa, *¿Was ist Philosophie?*, aparece en el volumen I de sus *Gesammelte Werke*, J. Habel Verlag y W. Kohlhammer Verlag, Regensburg y Stuttgart, 1976.

En español se publica *¿Qué es filosofía?* en Ed. Encuentro, Madrid 2000, traducción de una edición inglesa de 1991. La traductora es Araceli Herrera. En castellano hay otra traducción de 1965: *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Razón y Fé, 1965.

⁸⁷ Cfr. HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 270-271.

⁸⁸ O.c., 271.

fundarían en Austria y contaría con el apoyo del joven canciller de Austria Engelbert Dollfuss, que no dudó en financiarla y asumirla como una baza más en su propia lucha contra el Nacional Socialismo, tan contrario a su visión cristiana de las realidades temporales, pues como le dijo a Dietrich en la entrevista donde le dio su apoyo: “Mientras Hitler quiere revivir el viejo paganismo germánico, yo quiero revivir la Edad Media cristiana”⁸⁹.

A Hildebrand no solo se le promete el apoyo del gobierno austríaco, sino también la posibilidad de ejercer una docencia remunerada en la Universidad de Viena en cuanto hubiese una vacante. El autor se traslada a Viena para llevar a cabo sus propósitos. El nombre de la revista que fundaron Hildebrand y Klaus Dorhm con el apoyo moral y financiero del gobierno de Engelbert Dollfuss, se llamará: “*Der Christliche Ständestaat*” (El estado corporativo cristiano). El nombre de la revista lo había elegido el Editor Friedrich Funder, para cuya revista Reichpost Dietrich había publicado recientemente un artículo que título: “La gran hora para Austria” el 20 de agosto de 1933⁹⁰.

El primer número de la revista verá la luz en los primeros días de diciembre de 1933. La revista se oponía tanto al nazismo como al comunismo al considerar a ambos movimientos totalitarios⁹¹. La revista no dejaba indiferente a nadie y era odiada por todos los que de una u otra forma se veían denunciados en sus actitudes.

Como hemos apuntado, recuperó su actividad de conferenciante en este tiempo de residencia en Viena. Francia, Holanda o Bélgica serían países visitados por Dietrich y los temas no solo eran la urgente necesidad de denunciar los totalitarismos. Su vocación filosófica no había perdido intensidad. En diciembre de 1933, pronunciará una conferencia en la Universidad Católica de Lovaina sobre

⁸⁹ Cfr. O.c., 275.

⁹⁰ Cfr. O.c., 279-280. Alice referencia el artículo:” Dietrich von Hildebrand, “Österreichs grosse Stunde”, Reichspost, nº 231 (20 de agosto,1933)” (O.c., 280, cita 1).

⁹¹ Para una valoración de esta situación, de aproximación y mutuo odio de estos dos movimientos, fascismo y comunismo, en el tiempo en que se publica la revista, Alice recomienda, además de la lectura de los artículos de su esposo en la revista *Der Cristliche Ständestaat*, la lectura del libro de Rudolf Ebneth, “Die Österreichische Wochenschrift”, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1976. En una Europa en la que Dietrich valora las raíces cristianas, dice Alice que, ante la confusión producida por la irrupción de ambos planteamientos vitales, comunismo y fascismo, “era crucial mostrar que estas dos ideologías eran de echo igualmente venenosas y que surgían de las mismas raíces: ateísmo, anticristianismo, triunfo de la fuerza bruta, totalitarismo y desprecio a la dignidad y a los derechos del individuo” (Cfr. HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 282).

la naturaleza del conocimiento a priori, que era la verdadera espina dorsal de la fenomenología.

Pero las cosas no pintaban bien para Austria, una breve revuelta socialista desestabilizó la autoridad del canciller Engelbert Dollfuss, y la aprovecharon los pro-nazis. El 25 de julio de 1934 Dollfuss dimite; y en poco tiempo, es retenido y asesinado por infiltrados nazis en su oficina. Moría el hombre que se enfrentó a los totalitarismos y del que Chesterton escribiera así en “The Death of Dollfus”: “Frente a esta horda de idolatras, Engelbert Dollfuss, un hombrecillo de linaje pobre y campesino, se levantó, por el antiguo instinto de tal linaje, decidido a salvar los restos de la antigua civilización romana de Alemania”. Kurt von Schuschnigg (1897-1977) sería elegido nuevo canciller y lo sería hasta 1938. Dietrich perdió todos los apoyos estatales para su causa⁹².

Financiar la revista resultaba hasta heroico sin la ayuda del gobierno: “Durante más de cuarenta y cuatro meses, Dietrich se vio obligado a solicitar aportaciones para poder publicar la revista, justo para cubrir gastos y pagar salarios, que a menudo no podían ser pagados a tiempo”⁹³. Tocado por la providencia, le salva el contrato como profesor extraordinario (*aussergewöhnlicher*) en la Universidad de Viena, que, aunque estaba lejos de la promesa de una cátedra hecha por Dollfus le permitiría mantenerse en Viena y alejar el temor a la inestabilidad que traen los problemas financieros. En febrero de 1935, Dietrich reanuda sus tareas docentes, que había dejado desde hacía más de un año.

El ambiente universitario es para Hildebrand hostil, pues se le tildaba de fanático. La insinuación de que sería nombrado profesor causó gran revuelo entre los docentes, pues:

⁹² Cfr. O.c., 289-294. En la p. 292 de esta misma obra y en cita, aparece la referencia bibliográfica del trabajo de Chesterton: ““The Death of Dollfus”, en *The End of the Armistice* (1940) reeditada en *The Collected Works of G.K. Chesterton*, vol. 5, Ignatius Press, San Francisco 1987, pp. 574-575” (O.c., 292, cita 14). También he de señalar que, Hildebrand a solicitud del editor de Salzburgo, Anton Pustet, y en solo doce días, compondría una completa biografía del asesinado canciller Dollfuss traducida incluso al español, que gozaría de gran acogida, aunque pronto fue olvidada: “D. von Hildebrand, *Engelbert Dollfuss: Ein katholischer Staatsmann*, Anton Pustet, Salzburgo 1934 (Cfr. O.c., 296, cita 17).

⁹³ O.c., 299.

“Muchos intelectuales habían sido más o menos infectados por el virus nazi, y estos hicieron todo lo que estaba en su mano para impedir a un «fanático» antinazi divulgar sus peligrosas ideas. Además, se sabía que Hildebrand era un ardiente católico y de comunión diaria. Tal piedad no era una recomendación en los círculos intelectuales y científicos”⁹⁴.

Pero no todo serían desprecios. El profesor Moritz Schlick, alejado de los postulados filosóficos de Dietrich, ya que defendía el positivismo lógico, pero cercano en cuanto a su animadversión al nazismo, le mostraba respeto y cercanía, tanto que, a su muerte el 22 de junio de 1936, el hijo de Schlick pidió a Dietrich que honrara la memoria de su padre. Cosa que Hildebrand realizó gustoso⁹⁵.

En Austria, el ambiente político se deterioraba cada vez más por la presión ejercida por el nazismo. El nuevo canciller Kurt von Schuschnigg, se reúne con Hitler el 12 de febrero de 1938 en Alemania. Y, curiosamente, entre las múltiples exigencias que este le planteó para no invadir Austria, una de ellas era presionar para que Dietrich von Hildebrand cesara en su labor propagandística antinazi, ya que era considerado por el régimen como “el más peligroso enemigo del Nacionalsocialismo”. Pero los acontecimientos se precipitarían. Hitler ya había decidido invadir Austria para evitar la consulta plebiscitaria que el canciller Kurt von Schuschnigg había propuesto para el domingo 13 de marzo de 1938, sobre si el pueblo austríaco estaba o no de acuerdo en pasar a formar parte del Reich alemán. Hitler no quería una derrota de sus partidarios que le afearan la imagen. La invasión tuvo lugar el 11 de marzo de 1938⁹⁶.

La vida de Hildebrand corría de nuevo peligro. Sin pensárselo más tiempo avisó a su esposa Gretchen y le dijo que cogiera lo más necesario y se reuniera con él en la estación.

Los bienes inmuebles de los Hildebrand fueron subastados y la revista “*Der Christliche Ständestaat*”, cerrada. El último número en Austria sería del 6 de marzo de 1938⁹⁷.

⁹⁴ O.c., 301.

⁹⁵ Cfr. O.c., 305-306.

⁹⁶ Cfr. O.c., 313-314.

⁹⁷ Cfr. O.c., 319.

Era octubre de 1933, cuando Dietrich llega a Viena, él y su familia permanecerían en Austria cuatro años y medio. Tenía cuarenta y cuatro años. Con cuarenta y nueve sale tras la invasión nazi del 11 de marzo de 1938. Durante este tiempo de exilio en Viena pudo publicar bajo el seudónimo de Peter Ott, la obra *Die Umgestaltung in Christus (Nuestra transformación en Cristo)*; que incluso se vendió en Alemania, consiguiendo pasar el filtro impuesto a la obra de Hildebrand. Otra satisfacción la tendría, como católico, en 1935, al escuchar del cardenal Pacelli, Secretario de Estado del Vaticano por aquel entonces y futuro Papa Pío XII, la valoración que este hacía del nazismo en relación con el pensamiento católico. Afirmaba el futuro Papa que: “No podía haber ninguna posible reconciliación entre la cristiandad y el racismo; eran como «el fuego y el agua»”⁹⁸.

Llegados de Viena a Checoslovaquia, el matrimonio Hildebrand marchan a Budapest. Luego, “a través de Yugoslavia y Trieste en el norte de Italia (...), se fueron directamente a Suiza, donde se quedaron en Friburgo, en la tercera o cuarta semana de marzo de 1938. Tendrían que permanecer en la pacífica Suiza durante once meses”⁹⁹. Su hijo Franz se unió a la familia en Suiza. Aunque habían perdido todos sus bienes materiales, “habían escapado de las garras de Hitler”¹⁰⁰.

I.3.2 Huida de Viena, paso por Suiza y refugio en Francia. Profesor en la universidad católica de Toulouse

Con cuarenta y nueve años encontramos a Dietrich en Suiza, hasta febrero de 1939. Desde ahí, hasta su llegada a Estados Unidos un 23 de diciembre de 1940, se desarrollarían unos acontecimientos que Hildebrand no dudaría en señalar como providenciales.

En Friburgo es acogido por su discípulo y amigo Balduin Schwarz. Pero para no perjudicarlo, pues se sabe señalado por el régimen nazi que tenía espías en todos los lugares, Dietrich decide cambiar de casa. No le faltaron al matrimonio benefactores, que suscitaron en él un gran agradecimiento y fortalecían su fe.

⁹⁸ O.c., 308.

⁹⁹ O.c., 319.

¹⁰⁰ O.c., 321. En Friburgo viviría algún tiempo en casa del que fue su discípulo y era amigo, Balduin Schwarz. Dice Alice que el matrimonio Hildebrand: “Desde marzo de 1938 hasta que llegaron a suelo americano, el 23 de diciembre de 1940, Dietrich y Gretchen dependieron totalmente de la caridad ajena. Literalmente no tenían ni un penique de su propiedad” (O.c., 322).

Dietrich se conmovía ante el descubrimiento vivencial de la auténtica caridad cristiana: “El probar la verdadera caridad cristiana es un don incomparable, que continuamente hace brotar en mí oleadas de gratitud”¹⁰¹.

Es aquí, en Friburgo, donde el rector de la Universidad Católica de Toulouse, Bruno Solages, le ofrece una cátedra, que gestionaría dos veces por semana. Dietrich se instalará en un pueblo cercano a Toulouse, en Fiac. Así, en febrero de 1939 Dietrich abandona Suiza y se instala en Francia. Hay que apuntar que, por esas fechas, el 2 de marzo de 1939, es elegido Papa su confidente y amigo, el Cardenal Pacelli, que regirá los destinos de la Iglesia, en un momento tan difícil, como Pio XII. Por esas fechas, Dietrich escribirá *La hora del juicio*, y otro libro, sobre la justicia¹⁰².

La tranquilidad en Toulouse duraría poco. En agosto de 1939 Hitler y Stalin firman el pacto de no agresión mutua. El 1 de septiembre de 1939 Hitler invade Polonia y el 9 de abril de 1940 incorporará al Reich Noruega y Dinamarca; Holanda, Bélgica y Francia serían invadidas a partir del 10 de mayo de 1940. París caería el 14 de junio. Francia capitularía el 25 de junio. Dietrich tiene 51 años. La alternativa para la familia Hildebrand era: “O volver a Suiza esperando que se respetaría la neutralidad de este país, o viajar a Portugal, desde donde podía tomar un barco (...) para buscar la seguridad de América del Norte o del Sur”¹⁰³. Hildebrand se decidiría por buscar la ruta hacia Portugal, ante los inconvenientes que ponía el cónsul suizo, que posiblemente simpatizaría con el Reich.

Dietrich consigue visados para salir de Francia y también visados para Portugal, pero como apunta Alice: “Ambos (visados), sin embargo, eran inútiles, sin un visado español de tránsito”¹⁰⁴. El tiempo apremia, el 21 de junio de 1940 se desplaza desde Toulouse al suroeste de Francia, a Bayona, intentando conseguir el visado español de tránsito. Allí le dicen que es imposible y le aconsejan intentarlo más al sur, en Hendaya. El grupo de desplazados lo forman, además de Dietrich y su esposa Margarete, su hijo Franzi y su esposa Deirdre, y el Padre

¹⁰¹ Cfr. O.c., 321-323.

¹⁰² Cfr. O.c., 324-325. Apunta Alice que el libro “sobre la justicia”, quedó destruido “cuando en mayo de 1940 los alemanes invadieron París”. Y, *La hora del juicio*, es un libro “hasta ahora sin publicar”, y donde hace una “férrea condena del nacionalsocialismo y del totalitarismo” (Cfr. Ibid).

¹⁰³ O.c., 327.

¹⁰⁴ O.c., 328.

Österreicher, que se había escapado a Toulouse desde París cuando esta ciudad fue ocupada. El 24 de junio se desplazan a Hendaya buscando el visado de tránsito para España. En el camino se incorpora al grupo otro refugiado, von Shekel, un pudiente empresario del tabaco que estaba al borde de la desesperación y al que Dietrich convenció, ofreciéndole su ayuda para que no se quitara la vida. También se unió al grupo una amiga de von Sheckel. El empresario von Sheckel “ayudó financieramente a los refugiados”. Como sugiere Alice, esta ayuda también sería providencial, pues los Hildebrand lo habían perdido todo y dependían de la caridad¹⁰⁵.

En Hendaya, les comunican que el visado de tránsito por España solo se concede a diplomáticos. Pero la tensión del grupo se relaja al enterarse, casualmente —Dietrich lo llamaría providencialmente— de que Hitler y el primer ministro francés, Petain¹⁰⁶, habían firmado un armisticio que en ese momento les daba un respiro. La información venía a través de una sobrina del que fuera primer ministro de Francia desde 1924-1925 y 1932, Edouard Herriot. La sobrina, enterada de primera mano, “les informó de las condiciones del armisticio”. El río Loira sería la delimitación entre la zona ocupada por los alemanes y la administrada por el Gobierno de Vichi, bajo la custodia del Mariscal Petain. Aunque en 1942 Alemania decidiría ocupar totalmente Francia. Mientras tanto, el territorio al sur de Bayona y el sureste francés quedarían sin ocupar por las tropas alemanas¹⁰⁷.

Dietrich tenía que salir urgentemente de Hendaya y a través de Bayona dirigirse a Lourdes o Pau. Y tenían que hacerlo antes de que los militares alemanes controlaran Bayona. Pero las contrariedades no les dejan. El taxista que los trae de Hendaya no quiere seguir hasta Pau y los abandona en Bayona. Pero la providencia actuaria de nuevo. Dietrich es reconocido ese mismo día por un dominico, el Padre Duployer, que había conocido en Friburgo, y que, alistado en un regimiento en tránsito a Marruecos, ante la súplica de Hildebrand de que les ayudara, pues estaba

¹⁰⁵ Cfr. O.c., 328-331.

¹⁰⁶ Petain fue primer ministro francés desde 1940 a 1944 que después de la guerra fue juzgado por colaboracionista con el régimen nazi. Fue sentenciado a muerte, pero la pena se conmutó por cadena perpetua. Había sido laureado en la primera guerra mundial y conocido como el “vencedor de Verdun”. Había sido ministro de la guerra en 1934 y embajador en España en 1939 (Cfr. https://es.wikipedia.org/wiki/Philippe_P%C3%A9tain).

¹⁰⁷ Cfr. HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 331-332.

en la lista negra de los nazis, lo pone en contacto con su superior, que para asombro de Dietrich se dirigió a él con gran entusiasmo: “Querido profesor (...) yo no lo conozco personalmente, pero mi esposa oyó sus charlas en el Congreso de Pax Romana en Sevilla en 1929 y se entusiasmó con ellas.” El regimiento no voló a Marruecos, sino que se desplazaría en autobuses a Pau. Dietrich y sus acompañantes viajarían camuflados en un autobús de la Cruz Roja¹⁰⁸.

La estancia en Pau no tranquiliza a Hildebrand, que se entera de que el peligro persiste, pues descubre que el armisticio tenía una cláusula incorporada por parte del Reich que exigía que: “Todos los refugiados en la zona no ocupada de Francia se tendrían que registrar en la policía local, que estaba obligada a enviar una lista completa de todos los extranjeros a las fuerzas de ocupación”¹⁰⁹. Dietrich sabe que si su nombre llega a la Gestapo sería inmediatamente detenido y extraditado a Alemania, por lo que decide regresar rápidamente a Toulouse con su familia. El 27 de junio de 1940 se instala el grupo nuevamente en Toulouse. Dietrich busca una zona pobre y marginal para pasar desapercibido con su familia, ya que los hoteles les obligaban a registrarse y la policía tenía acceso a los datos. Donde se instalaron no les exigen documentación, solo el pago adecuado. Dietrich pensaba que en Toulouse podrían “estar más lejos de la zona ocupada y mas cerca de amigos y relaciones que podían estar en posición de ayudarles”¹¹⁰.

¹⁰⁸ Cfr. O.c., 332-334. Decir que en 1929 Sevilla celebraba su Exposición Universal. Apuntar también, para contextualizar la información que: “Pax Romana, fue originalmente una organización de universitarios españoles, neerlandeses y suizos católicos constituida en Fiburgo el julio de 1921. Es considerada continuadora de la organización “Auxilium Studiorum”, dedicada a ayudar a los estudiantes católicos víctimas de la Primera Guerra Mundial. Su finalidad era fomentar los vínculos entre los estudiantes católicos de todos los países del mundo para encontrar la manera de mantener la paz recurriendo a una nueva dominación romana, pero convenientemente cristianizada y además en su versión católica.

Organizó dieciséis congresos en diferentes países de Europa en los años veinte y treinta. El XVII Congreso se celebró en Washington DC, en septiembre de 1939, para tratar sobre las relaciones entre la Pax Romana y el grupo Acción Católica. Se nombró presidente internacional de Pax Romana al español Joaquin Ruiz – Giménez Cortés, y el siguiente congreso se celebró en España del 24 de junio al 4 de julio de 1946.

El 1947 se refundó con el nombre de Pax Romana ICMICA/MIIC (The International Catholic Movement for Intellectual and Cultural Affairs/Mouvement International des Intellectuels Catholiques) con sede en Ginebra y en relación con el Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos o Juventud Estudiante Católica, en inglés International Movement of Catholic Students (IMCS), que tiene la sede en París. También se define como foro abierto para compartir y para el diálogo intelectual entre las diferentes culturas, generaciones y profesiones, y es reconocida por la Santa Sede y por la red internacional de la Conferencia de Organizaciones Internacionales Católicas” ([https://es.wikipedia.org/wiki/Pax_Romana_\(organizaci%C3%B3n\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Pax_Romana_(organizaci%C3%B3n))).

¹⁰⁹ HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 335.

¹¹⁰ Cfr. Ibid.

Permanecería la familia en Toulouse hasta mediados de julio. Pero el peligro persiste, pues Hildebrand se sabe perseguido y esta situación es estresante para el grupo. Sabían que no podían permanecer mucho tiempo sin ser descubiertos por los servicios de inteligencia alemanes, que tenían una amplia plantilla de espías que distribuían eficazmente.

I.3.3. Huida de Francia. Paso por España a Portugal, Brasil y traslado a Estados Unidos. Profesor en la Universidad de Fordham (Nueva York)

El grupo de prófugos capitaneado por Dietrich von Hildebrand necesitaba salir urgentemente de Francia. De nuevo, Dietrich vería la providencia en el rostro de su ex-discípulo y amigo Balduin Schwarz, que también se instaló, por aquellos días, en Toulouse con su familia. Balduin había recibido una carta del filósofo francés Ives Simon, que, desde Indiana, donde daba clases en la Universidad, le comunicaba que en caso de necesidad se pusiera en contacto con un vecino del pueblo francés de Brive la Gaillarde, que era amigo suyo, un tal Edmond Michelet¹¹¹. Balduin, enterado de que Hildebrand estaba en Toulouse, le buscó a través de Monseñor Solanges y compartió con él esta información. Dietrich no lo dudó y, a través de una conocida, Müki Solbrig, que tenía que pasar por Brive, le hizo llegar una nota en la que le decía: “Yo no lo conozco (...), pero mi vida está en peligro. ¿Hay algo que pueda hacer usted para ayudarme?”¹¹².

Nuestro autor encontraría pronto respuesta a su súplica. El 12 de julio de 1940, el mismo Edmond Michelet, tendero de Brive la Gaillarde, y encargado de suministrar la intendencia local, ferviente católico y padre de siete hijos, recorrió los trescientos kilómetros que separaban Brive la Gaillarde de Toulouse, y llamando a la puerta de los Hildebrand, se presentó llenando de esperanza sus rostros: “Yo soy Edmond Michelet, de Brive”. Michelet, tras sobornar a un capitán, obtuvo permiso para recoger al grupo que le acompañaría a Brive en Toulouse; lo formarían el matrimonio Hildebrand y el Padre Österreicher. El grupo, haciéndose pasar por enfermos, llegaron a Brive la Gaillarde. Edmond

¹¹¹ Cfr. O.c., 336-337. Edmond Michelet acogería en su casa a refugiados que huían de la persecución nazi. Apunta Alice que: “Fue arrestado por la Gestapo en 1943 (...) y enviado a Dachau. (...) Las fuerzas de liberación le hallaron cuidando a los enfermos. (...) En 1946, Michelet fue nombrado ministro del ejército por Charles de Gaulle. (...) Era uno de los pocos hombres en los que De Gaulle confiaba y a los que admiraba. Murió en 1970” (O.c., 341, cita 12).

¹¹² O.c., 337.

Michelet les entregó la documentación falsa que les permitiría moverse con cierta seguridad por Francia, a ellos y al resto del grupo: “Después de ocho días le dieron a cada uno la famosa «carta verde» (Carte d’identité) con nombres falsos (...) Con estos preciosos documentos en sus bolsillos, los Hildebrand, pudieron ahora disfrutar de la belleza de Brive”¹¹³.

Pero la tranquilidad duraría poco tiempo. Michelet pretendía que los desplazados pudiesen ir libremente a Marsella y allí conseguir el visado de tránsito por España. Pero de nuevo, las dificultades amenazaban y parecían no dar respiro al grupo. Una nueva exigencia legal ensombrecía el horizonte dificultando su salida de territorio francés: “Había sido aprobada una nueva orden que requería que todos los visados de salida debían ser enviados al gobierno francés de Vichy, que a su vez debía enviarlos a Wiesbaden, Alemania, para su aprobación final”¹¹⁴.

El 22 de julio de 1940, el grupo que se había desplazado a Brive, se marcha de nuevo a Toulouse a proveer de documentación falsa al resto de compañeros, Franz y esposa y von Shekel y su amiga. Habían pasado diez días desde su partida a Brive. Era el 24 de julio cuando todos juntos partirían hacia Marsella en busca de los visados correspondientes que les permitieran abandonar el país y atravesar España. El 25 de julio llegan a Marsella, donde Michelet les esperaba de nuevo para que todo fuera bien: “Ahora que había conseguido lo que quería hacer por sus protegidos, podría correr de vuelta a Brive, donde le esperaban otras tareas urgentes”¹¹⁵.

En Marsella los dominicos les ayudaron a instalarse; también contaron con la ayuda generosa de amigos y conocidos. A veces rehusaban la ayuda para no comprometerlos; fue, por ejemplo, el caso de un sacerdote que les ofrecía vender parte de una herencia recibida y favorecer así una posible huida ilegal a través de los pirineos. Dietrich la rehusó para no perjudicar al sacerdote. El poder de la Gestapo actuaba siempre como una sombra amenazadora para quienes ayudaran a los prófugos. Pero, a pesar de las dificultades, una salida posible se proponía a los exiliados. La ofrecía el cónsul brasileño, un buen católico que, a través de los

¹¹³ Cfr. O.c., 337-339.

¹¹⁴ O.c., 339-340.

¹¹⁵ Cfr. O.c., 341.

dominicos, les proporcionó visados brasileños, portugueses y también el tan deseado visado de tránsito por España. Pero toda esta generosidad, aunque importante, todavía resultaba insuficiente, pues: “todos esos sellos, (...) eran inútiles sin los visados franceses de salida”¹¹⁶.

Dietrich seguía buscando una posible ruta de escape. Los espías alemanes habían descubierto la ruta de los pirineos hasta Portugal. Le seguía asombrando el testimonio generoso de tantos católicos franceses. Esto confirmaba su fe en la catolicidad de la Iglesia.

Pero cuando todo parecía derrumbarse de nuevo, una luz se enciende a principios de septiembre de 1940 cuando un sacerdote le comunica a Hildebrand que un cuñado suyo que trabajaba en la prefectura de Perpignan les podría ayudar. Pero había cierta urgencia, ya que sería despedido de forma inminente por haber emitido visados de salida ilegales. El 9 de septiembre sería su último día de trabajo: “El sacerdote decía que sería capaz de conseguir los documentos necesarios si Dietrich se ponía en contacto con él inmediatamente”.

El mismo 6 de septiembre Dietrich, tomando una decisión arriesgada, pero que exigía urgencia, entrega a este funcionario los pasaportes de todos, sabiendo que solo contaba con tres días para elaborar la documentación necesaria y devolvérselos. Sin pasaportes, se expondrían a ser detenidos. La situación era tensa. Pero esta tensión se relajó y convirtió en alegría, cuando el lunes 9 de septiembre de 1940: “Les devolvieron los pasaportes (...) cuidadosamente sellados con el visado de salida francés, (...) el camino estaba libre. En unas horas, von Hildebrand y su familia, el Sr. Von Sheckel y su amiga, y el P. Österreicher tomaron un tren hacia la frontera española. Abandonaron Francia por Cerbère y entraron en España por Port Bou”¹¹⁷.

Están por fin en Barcelona, desde donde el grupo parte a Madrid, y de allí pasarán a Lisboa, donde se dispersarán según los intereses particulares de cada uno. En Madrid, Dietrich visitará al nuncio del Papa. El 13 de septiembre los Hildebrand están en Lisboa. Dietrich se entera allí de que su amigo Maritain lo

¹¹⁶ Cfr. O.c., 342-343.

¹¹⁷ Cfr. O.c., 344-345.

había incluido en una lista facilitada a la Fundación Rockefeller para buscar por Europa a profesores cuya vida podía peligrar debido que eran considerados de “sangre impura”¹¹⁸. Dietrich era uno de ellos, pues no solo era considerado enemigo del régimen nazi por su férrea oposición a su visión totalitaria, sino que, además, en un impreso enviado por la Universidad de Munich, requiriéndole a contestar si era o no judío, nos cuenta Alice: “En señal de protesta contra tal vergonzosa indagación, escribí «judío», pues su abuela materna era de hecho de origen judío. Al declararse a sí mismo judío, Dietrich afirmaba orgullosamente su solidaridad con un pueblo perseguido”¹¹⁹.

Bajo el amparo financiero de la Fundación Rockefeller, la familia Hildebrand puede esperar en Portugal hasta conseguir los visados para ir a Estados Unidos. El 15 de octubre consiguen el visado y el 13 de noviembre parten para Brasil, Río de Janeiro. El barco portugués que los lleva es el “Serpa Pinto”. Dietrich y Margarete estuvieron en la que hasta 1960 fue capital de Brasil, Río de Janeiro y en Sao Paulo. El 13 de diciembre de 1940 salen para Estados Unidos: “Dietrich von Hildebrand y su esposa embarcan rumbo a Nueva York, mientras que Franz y Deirdre, (...) permanecen en Brasil hasta que pudieron conseguir visados de visitantes en febrero de 1941”¹²⁰.

I.4. Estados Unidos: Estabilidad docente, segundas nupcias y custodia de su legado.

¹¹⁸ Cfr. O.c., 345. El nombre del antiguo alumno de Hildebrand Balduin Schwarz cuya esposa era judía, fue añadido también a la lista presentada a la Fundación Rockefeller por Jacques Maritain (Cfr. Ibid).

¹¹⁹ O.c., 264. Hago notar como información que, para el pueblo judío, la condición de judío, se hereda a través de la línea materna. Como apunta Aron Moss, “El ser judío no está en nuestro ADN. Está en nuestra alma. La razón por la cual la condición de judío es heredada de la línea materna no se debe únicamente al hecho de que es más fácil identificar quién es la madre. Se debe a que la identidad del alma está más moldeada por la madre que por el padre.

Desde una perspectiva puramente física, un niño está más conectado a su madre. La contribución del padre para la formación de un niño es instantánea y remota. La madre, en cambio, entrega su propio ser al niño. El niño es concebido dentro de la madre, crece dentro suyo, es sostenido y alimentado por ella, y nace de su vientre.

Esto no quiere decir que los padres y los hijos no están íntimamente ligados. Claro que sí están. Pero por más profunda y esencial que pueda ser la relación entre un padre y un hijo, el actual cuerpo del niño nunca fue parte del cuerpo de su padre; fue parte del de su madre. De hecho, cada niño comienza como una extensión del cuerpo de su madre. (...) La condición de judío es heredada a través de la madre porque el ser judío es una identidad espiritual que define nuestro propio ser. Y es nuestro propio ser el que heredamos de nuestras madres, tanto en cuerpo como en alma” (https://es.chabad.org/library/article_cdo/aid/1242499/jewish/Por-qu-la-Condición-de-Judo-se-Hereda-a-travs-de-la-Madre.htm).

¹²⁰ Cfr. HILDEBRAND, Alice von., *Alma de león*, O.c., 346. El “Serpa Pinto”, era “un barco portugués dirigido a Rio de Janeiro via Dakar” (O.c., 346).

I.4.1. Profesor en la Universidad de Fordham (Nueva York) en 1941

Cuando llegó a New York consiguió una plaza de profesor de filosofía en la Universidad de Fordham, en 1941. Allí será docente de cursos de ética y estética, y teoría del conocimiento. Al mismo tiempo va a desarrollar una intensa actividad divulgativa, pues publicará, en muy poco tiempo, gran cantidad de obras de alta calidad filosófica. Esta etapa sería, como apunta Juan Miguel Palacios, “la más fecunda de su producción científica”¹²¹.

En esta etapa hasta su jubilación en 1960 publicaría, en 1953, *Ética*; en 1955, *Verdadera Moralidad y Ética de Situación*; en 1957, *Sustitutos de la Verdadera Moralidad*; en 1960, *¿Qué es Filosofía?*; y en 1971, *La naturaleza del amor*¹²².

Es también en este periodo de tiempo tan productivo cuando fallece, en 1957, su esposa Margarete Denck y contrae nuevo matrimonio con la profesora Alice M. Jourdain (Alice M. von Hildebrand) en 1959.

I.4.2. Jubilación (1960) y muerte (1977)

En 1960 se jubila y completa varias obras en la que venía trabajando desde hace años. Siempre comprometido y preocupado como cristiano por el desarrollo de la vida de la Iglesia tras el Concilio Vaticano II se ocuparía de temas de gran relevancia para la fe católica.

En 1967, en Chicago, publica *El Caballo de Troya en la Ciudad de Dios*. En esta obra viene a denunciar, según su opinión, “diversos excesos surgidos en el seno de la Iglesia católica tras el Concilio Vaticano II.”¹²³ Su última gran obra

¹²¹ PALACIOS, J. M., *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores*, Encuentro, Madrid, 2008. 135.

¹²² Cfr. YANGUAS, J. M., *La intención fundamental. El pensamiento de Dietrich von Hildebrand: Contribución al estudio de un concepto moral clave*, Ediciones Internacionales Universitarias, Eiuinsa, S.A., Barcelona, 1994. 16-17.

¹²³ PALACIOS, J. M., *Bondad moral e inteligencia ética*, O.c., 135.

filosófica sería de 1967, publicada bajo el nombre de *La Esencia del Amor*. El segundo volumen de su *Estética*, y su también obra *Moralia*, quedarían interrumpidos por su fallecimiento, pero serían publicados posteriormente de manera póstuma por la “Dietrich von Hildebrand Gesellschaft” (“Sociedad Dietrich von Hildebrand”) creada para custodiar y difundir su pensamiento, y que incorporaría estas obras en los tomos VI y IX respectivamente de sus obras completas ¹²⁴.

Como apunta Palacios sobre nuestro autor:

“Hildebrand no fue ajeno en su enseñanza ni en sus escritos a ningún gran problema filosófico. Sus contribuciones a la teoría del conocimiento, la antropología filosófica, la psicología de la vida afectiva, la metafísica, la estética y la filosofía social han sido numerosas y de reconocido valor. Pero fue, sobre todo, a la ética a la que dedicó la mayor parte de su trabajo intelectual. (...) Con Husserl, Scheler y Hartman, Hildebrand es sin duda uno de los autores capitales de la ética fenomenológica de los valores” ¹²⁵.

Y sigue diciendo Palacios que:

“Según Dietrich von Hildebrand, la vida moral del hombre no consiste sino en «responder» en libertad a ese mundo objetivo de los valores, dando lugar así, a lo que el denomina respuestas al valor (*Wertantworten*). (...) La esencia de la bondad moral supone, pues, abrirse y dejarse interpelar por el mundo de los valores y responder adecuadamente a éste intentando entrañarlo en nuestra conducta. (...) Hildebrand vivió y murió convencido de la existencia de un mundo objetivo en el que las cosas son lo que son y de la exigencia de una plena conformidad espiritual con él para la perfección de la vida humana” ¹²⁶.

¹²⁴ Cfr. O.c., 135-136. Los tomos VI y IX forman parte de sus obras completas publicadas en 10 volúmenes: “Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von der Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, Verlag Josef Habel/Regensburg-Verlag W. Kohlhammer/Stuttgart, 1971-1984, 10 vol” (Cfr. O.c., 136, cita 4).

¹²⁵ PALACIOS, J. M., *Bondad moral e inteligencia ética*, O.c., 136. Apunta Palacios que: “Sus dos primeras investigaciones sobre La Idea de la Acción Moral y Moralidad y Conocimiento Ético de los Valores, aparecidas, respectivamente, en 1916 y 1922 en el <<Anuario de Filosofía e Investigación Fenomenológica>> que dirigía Husserl, sirvieron para darle a conocer y le depararon ya un lugar muy destacado en el panorama filosófico de su tiempo” (Ibid). En cita a pie de página sitúa Palacios las referidas obras: “*Die Idee der sittlichen Handlung*, en <<Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung>>, III (1916), pp 126-251; *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, en <<Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung>>, V (1922), pp. 463-602” (Cfr. Ibid, cita 5).

¹²⁶ PALACIOS, J. M., *Bondad moral e inteligencia ética*, O.c., 138-140.

Palacios reconoce que el pensamiento de Dietrich von Hildebrand no es muy acogido por el pensamiento dominante del momento, “invadido de ideologías de emancipación”. Pero sostiene que “el mundo invocado por este pensador no es un mundo ilusorio, ni tampoco se deja destruir por el tiempo; que se trata de un mundo de verdad habitado por algo que no muere”¹²⁷.

El 26 de enero de 1977, Hildebrand muere a los ochenta y siete años de edad. Como apunta José María Yanguas en su libro *La intención fundamental*:

“Von Hildebrand no es seguramente uno de los autores que gozan de mayor favor en la actualidad: sus convicciones eran demasiado profundas, demasiado roqueñas para compadecerse con el relativismo al uso en esta segunda mitad del siglo. Su constante y firme convicción de la existencia de un mundo de valores objetivos y de la capacidad del espíritu humano para descubrirlo, no concuerda con aquel otro, delicuescente e incierto, propuesto por alguno de sus contemporáneos. El desconocimiento de la obra de Hildebrand en los círculos académicos obedece seguramente a dos motivos principales: uno, su alejamiento voluntario de los tecnicismos en los que no raramente acostumbra a esconderse la esterilidad de un pensamiento; el otro, la extendida opinión de que se trata de un filósofo excesivamente religioso, es decir, de un filósofo que introduce subrepticamente la Teología en la Filosofía. Pero el hecho de que von Hildebrand se ocupe de las cosas más cercanas, y por ello más difíciles de aclarar, y su frecuente recurso al análisis de fenómenos religiosos —sin que por ello olvide nunca la neta distinción entre razón y fe— no justifican en modo alguno su orillamiento y olvido”¹²⁸.

Quizás, nos pase con Hildebrand lo que apunta Leonardo Rodríguez Duplá en su libro *Deber y Valor* al referirse a este autor y a su posicionamiento respecto a una virtud como la pureza, tan fuera de lugar en el pensamiento actual: “... acaso nuestra incapacidad para asentir a teorías como la expuesta por Hildebrand para el caso de la pureza no se deba a la supuesta imperfección de esta teoría, sino a incapacidad subjetiva”¹²⁹.

Quizás sean nuestros prejuicios intelectuales y nuestras decisiones preconcebidas las que nos impidan acercarnos a un autor de un denso pero claro

¹²⁷ Cfr. O.c., 140.

¹²⁸ YANGUAS, J. M., *La intención fundamental*, O.c., 17.

¹²⁹ RODRIGUEZ DUPLA, L., *Deber y Valor*. Investigaciones Éticas, Tecnos / Universidad Pontificia de Salamanca, 1992. 247.

pensamiento; y que, busca responder moralmente a la bondad de las cosas, ajustándose a la verdad que en ellas descubre.

Con esta biografía hemos querido acercarnos a su persona para comprobar cómo el desenlace de su vida, marcada por la integridad, discurre en paralelo a la fidelidad a su pensamiento. Tan difícil de encontrar hoy. Vida y obra se complementan en nuestro autor.

Nos decía el catedrático de Psiquiatría Enrique Rojas en un artículo sobre lo que significa el tener autoridad; esa autoridad que adorna a algunas personas y que es la verdadera <<auctoritas>>, la “que procede de <<augere>>: aquel que te ayuda a crecer como persona, aquel que se empeña en sacar lo mejor de tu persona”¹³⁰, que:

“Es esencial tener modelos de identidad fuertes, atractivos, valiosos, que te empujen a imitar muchos de sus comportamientos (...). Podemos hablar de autoridad moral, intelectual, paterna y materna, científica, médica, docente...en todas late el mismo <<ritornelló>>: hablamos de alguien solido que es seguido y escuchado y sirve de punto de mira en cada una de sus vertientes. Una gran función de ella es dar testimonio de lo que es verdadero, que en cada ámbito tiene su propia geografía”¹³¹.

Como muestra su biografía, Hildebrand tiene autoridad. Una autoridad moral que como dice Enrique Rojas: “... invita a la excelencia. Y consigue que los que le siguen mejoren, limen sus aristas y se hagan más humanos, mejores”. Hace Rojas una distinción entre el profesor, el maestro y el testigo. Profesor es aquel que enseña: “Saber enseñar es transmitir una información y hacerla sugerente y que el alumno aprenda lo esencial”. El maestro por su parte sería aquel que, “enseña lecciones que no vienen en los libros, hay algo en el que va más allá de la disciplina que expone y el alumno descubre algo que le lleva a conocerlo más”. Por su parte, el testigo “es un ejemplo a seguir, tiene autoridad”. Y añade: “Hoy, en la actualidad, hay muchos profesores, pocos maestros y escasos testigos (...). El testigo es una vida ejemplar, con una buena relación entre la teoría y la

¹³⁰ ROJAS, E., *Tener autoridad*, Artículo publicado en ABC, Sábado 25 de septiembre de 2021.

¹³¹ O.c.

práctica, que tiene la capacidad para ayudar a cambiar lo que no va bien y lo que puede ir mejor”¹³².

El testimonio de vida de Dietrich von Hildebrand va cargado de autoridad, por lo que lo ha convertido, como sugiere su segunda esposa Alice, en: *Un caballero para la verdad*¹³³.

¹³² O.c.

¹³³ Como ya indicamos anteriormente, Alice publicó una conferencia sobre su marido con este título: *Un caballero para la verdad*. Cfr. HILDEBRAND, Alice von., “Dietrich von Hildebrand: Un caballero para la verdad”, en *Anuario Filosófico*, Vol 12, Nº 2 (1979), 185-198.

SEGUNDO CAPÍTULO

II.OBSERVACIONES METODOLOGICAS: LA FENOMENOLOGÍA COMO METODO FUNDAMENTAL DEL QUEHACER FILOSÓFICO DE DIETRICH VON HILDEBRAND. UN FILOSOFO QUE NO RENUNCIA A SU FE, NI AL VALOR DE LOS SENTIMIENTOS

II.1. La fenomenología como método fundamental de su filosofía. El realismo fenomenológico. Una mirada humilde y consecuente que exige en el sujeto una coherencia interna

II.1.1. La fenomenología como método fundamental de su filosofía

La fenomenología proponía como lema una vuelta a las cosas mismas. Buscaba como método el desarrollar el arte de descubrir y hacer presente, “la condición misma de las cosas”. Se trataba de un intento de volver a ser “natural y positivo, objetivo y real” en todos los ámbitos, tanto en literatura como en las

creaciones artísticas, la ética o la estética, la pedagogía o la religión. Reacciona así frente a “la cerrazón de las escuelas y sus fórmulas estereotipadas”¹³⁴.

Además de Dietrich von Hildebrand, serán otros autores como Adolf Reinach, Alexandre Koyré, Roman Ingarden, Alexander Pfänder, Jean Héring, Edith Stein y algunos más, los que vemos incorporados a esta nueva mirada, que surge a partir de la impresión que producen en ellos las *Investigaciones Lógicas* del primer Husserl; del que se apartarán cuando este dé un giro al idealismo trascendental en una segunda etapa.

El nacimiento del pensar fenomenológico va a aportar como resultado una bocanada de aire fresco al pensamiento europeo. En efecto, la fenomenología va a abrir “una brecha con luces de realismo, no muy nítidas, a una Europa oscurecida por el fuerte acecho psicologista y relativista, corrientes marcadas en su origen por el abandono de una metafísica del ser”¹³⁵.

Fue Husserl, en quien estos autores se fijan, quien reunió en Gotinga, en torno a sí, a un grupo amplio de alumnos y profesores, incluso provenientes de otras universidades. Veamos lo que nos dice al respecto el profesor Urbano Ferrer al enmarcar la obra de Husserl en el contexto de la renovación filosófica a la que se estaba asistiendo en ese momento:

“Tras la influencia del positivismo en el siglo XIX, patente en la psicofísica de Fechner, la difusión del darwinismo en biología o la interpretación de Kuno Fischer sobre Kant, a fines de siglo habían despuntado nuevas corrientes correctivas, como la filosofía de la ciencia de Henri Poincaré y Pierre Duhem, que mostraba las convenciones en las leyes científicas y la no evidencia de la noción del hecho científico, hasta entonces no discutida, el neokantismo renovado y platonizante de Marburgo (Helmut Cohen y Paul Natorp), la fundamentación de las ciencias del espíritu llevada a cabo por Dilthey (1883) o la reposición por Brentano de la noción clásica de

¹³⁴ Cfr. HIRSCHBERGER, J. y MARTINEZ GOMEZ, L., *Hitos en el mundo del pensamiento. Historia de la filosofía*, Círculo de Lectores, Barcelona (Edición especial para Círculo de Lectores por cortesía de Editorial Herder) 1968. 210-211.

¹³⁵ SÁNCHEZ LEÓN A., “Hildebrand: hacia una ética fenomenológica más cristiana y realista”, en: <http://www.mercaba.org/Filosofia/Valores/hildebrandhaciaunaeticafenom.htm>

Y en: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/20138>

Actas del III Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea “Idea cristiana del hombre”, Eunsa, Pamplona 2002.

URI: <https://hdl.handle.net/10171/20138>

intencionalidad, como rasgo distintivo de los fenómenos psíquicos. En este contexto de renovación se encuadra la obra Husserliana”¹³⁶.

Husserl va a analizar el origen del concepto de multiplicidad numérica, y va a concluir que, “los actos correlativos de los objetos ideales no consisten en producciones espontáneas de la mente que dieran lugar a algo nuevo, tal que empezara a existir a partir de ese momento, sino que, para hacer surgir los objetos, han de seguir los actos el orden objetivo determinado por las leyes ideales por las que se rigen los objetos”. Para Husserl, los objetos ideales se presentan ante la conciencia, “según cierta intencionalidad”, y así son percibidos en su propia esencia; de ahí que “los hechos solo se pueden constatar dentro de los márgenes que a priori establecen las esencias que los regulan”¹³⁷.

Respecto al objeto, apunta Urbano Ferrer que para Husserl: “El objeto no está de suyo contenido en la conciencia como una parte o ingrediente real suyo (...), así como tampoco es un elemento real exterior; su estatuto es el mero ser-dado a la conciencia como ob-jeto”. Y concluye: “La noción fenomenológica de objeto (...) no impone ninguna condición a sus contenidos (...), ya que el objeto está en conexión *esencial* con los actos de conciencia en los que es dado”. De esta manera, para Husserl, la esencia se sitúa, “a un nivel intermedio entre las formas lógicas vacías y los individuos concretos”¹³⁸.

Es, la de Husserl, una mirada limpia y atenta, libre de supuestos y no condicionada por sistemas previos, ni por resultados de las ciencias; presenta lo que se ofrece en los actos de conciencia, mostrando el “eidos” invariante en todos sus ejemplares y lo que los define en su particularidad. Es a través de la conciencia, de los actos de conciencia, como se me dan las esencias objetivas. El objeto se constituye ante nosotros al ser mirado por la conciencia. Se da, así, una correlación entre el acto de conciencia y el objeto.

Es también la mirada que Hildebrand asumirá; donde el sujeto pone la mirada y el objeto se da ante él. Aceptando previamente que no es igual el objeto

¹³⁶ FERRER SANTOS, U., voz “Fenomenología”, en *Historia universal del pensamiento*, vol. V (Director: Armando Segura Naya), Liber, Madrid, 2007. 79-80. Urbano Ferrer da aquí una amplia información sobre la influencia de Husserl y la deriva de su pensamiento (Cfr. O.c., 79-125).

¹³⁷ Cfr. O.c., 80-81.

¹³⁸ Cfr. O.c. 81-82.

que la realidad, como nos muestra el ejemplo de que el fuego pensado, no quema. No hay objeto sin sujeto que lo piense, lo que no quiere decir que objeto y realidad sean lo mismo; por ejemplo, puedo tener el fuego en la mente, pero este no es real, no quema. Como nos dice al respecto Alberto Sánchez León: “El objeto es pura presencia. El objeto no es extramental. Por ello también se puede decir que solo hay objeto si hay sujeto pensante” (...). El objeto exige un sujeto (...).¹³⁹

El objeto no es una construcción de la conciencia; pero si no es pensado por alguien, no es traído a la conciencia. Esta fue la mirada que cautivó en Gotinga a los seguidores del primer Husserl de las *Investigaciones Lógicas*: las objetividades no eran construcciones de la mente; sino que lo conocido está en la conciencia, no como estando dentro de la conciencia, sino ante ella. Eso significa “objeto”, αντικείμενον, estar ante la conciencia. Y Husserl vio todo esto en los números y en las leyes lógicas: Ej. $7+5 = 12$. Es esencial para el conocer la relación bilateral entre el acto consciente y el objeto.

Así pues, para Husserl, nuestro conocimiento empieza con hechos. Hechos que son algo contingente que sucede aquí y ahora, y pueden existir o no. Estos hechos se presentan a nuestra conciencia y son captados por ella. Es en lo concreto donde capto este sonido o contemplo este color. Pero, al mismo tiempo que el dato, el hecho, capto también una esencia, que corresponde al sonido o al color. Así que, cuando la conciencia capta un hecho aquí y ahora, “también capta la esencia, el *quid* de aquello que aparece en uno de sus casos particulares, mediante este hecho particular y contingente. Este color es un caso particular de la esencia color, este sonido es un caso particular de la esencia ruido, etc”. En definitiva, “las esencias son los modos típicos en que aparecen los fenómenos”¹⁴⁰.

Es a través del dato como captamos la esencia. Así, para comparar varios hechos, se ha hecho necesario captar sus notas esenciales, los aspectos bajo los cuales los individuos son semejantes.

¹³⁹ Cfr. SÁNCHEZ LEÓN, A., ¿Es posible salir del objeto pensado? *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 73(275), 187-194. <https://doi.org/10.14422/pen.v73.i275.y2017.011>. En <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/7842/7632>.

¹⁴⁰ Cfr. REALE, G., y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo III (Del Romanticismo hasta hoy), Herder, Barcelona, 2019 (1ª edición, 5ª reimpresión), 499.

Intencionalidad es para Husserl, “aquello que caracteriza la conciencia de un modo cargado de contenido”; no vemos sensaciones de color, sino cosas coloreadas. El principio que Husserl enuncia en las *Ideas* es que la intuición es de derecho una fuente de conocimiento; y donde: “Todo lo que se ofrece a nosotros originariamente en la intuición (lo que se ofrece, por así decirlo, en carne y hueso) hay que asumirlo tal y como se nos ofrece, pero únicamente dentro de los límites en los que se ofrece”¹⁴¹. Lo que va a contar para Husserl es, por tanto, describir lo que aparece ante la conciencia y se manifiesta en ella, dentro de los límites en que se manifiesta.

La fenomenología no es una ciencia de hechos sino de esencias; de manera que, al fenomenólogo, ante una manifestación religiosa, le preocupa qué es la religiosidad, más que examinar tales o cuales manifestaciones religiosas y sus diferencias. Y aunque haga análisis específicos sobre el amor, el pudor, la santidad, o los tipos de sociedad, busca en todo lo que aparece a la conciencia la esencia, “su ciencia es una ciencia de esencias”¹⁴².

Añadamos que la conciencia es intencional, y “siempre es conciencia de algo que se presenta de un modo típico”; por ello, la función del fenomenólogo es distinta a la del científico, ya que el fenomenólogo busca analizar los modos típicos como ese “algo” se presenta a la conciencia; por eso el fenomenólogo indaga sobre todo “acerca de qué es lo que la conciencia trascendental entiende por amor, percepción, religiosidad, justicia, comunidad, simpatía, y así sucesivamente”¹⁴³.

Respecto al mundo de los valores, la pregunta que se hace el fenomenólogo en referencia a los significados o esencias de los valores es si estos “¿están constituidos y puestos por la conciencia o bien el estudioso desinteresado los intuye en cuanto objetivamente dados?”¹⁴⁴. Según la respuesta, el cauce fenomenológico marchará en dos direcciones, una denominada idealista y otra de tipo realista. Es aquí donde los caminos de Scheler y Husserl se separan, pues el Husserl de *Ideen* (1913) emprenderá la ruta del idealismo.

¹⁴¹ Cfr. O.c., 501.

¹⁴² Cfr. O.c., 494.

¹⁴³ Cfr. O.c., 495.

¹⁴⁴ Cfr. O.c., 494.

Acerca de Husserl señalarán Giovanni Reale y Dario Antiseri que: “el pensador que estableció como programa de la fenomenología el retorno a las cosas mismas, acabará encontrándose con aquella única realidad que está representada por la conciencia: la conciencia trascendental que *nulla re indiget ad existendum* y que constituye los significados de las cosas, de las acciones, de las instituciones y el sentido del mundo”¹⁴⁵. Por su parte, Scheler, asumiendo una fenomenología de tipo realista, “dirigirá sus análisis hacia los valores objetivos jerárquicamente ordenados que – al igual que la luz a los ojos o el sonido a la <<oreja> – se imponen a la intuición emocional”¹⁴⁶.

Para terminar, destacaré la diferencia de principio entre la esencia fenomenológica y la esencia realista, y añadir lo dicho por Urbano Ferrer al respecto:

“(…) mientras la segunda es lo que da concreción al *esse – su essentia* – en cada existente singular, la primera es hallada al término de un proceso imaginativo y prescinde de los rasgos individuales particulares de los existentes. Es lo que Husserl pone de relieve al ejercer la llamada *reducción eidética* en relación con la posición de existencia (reducida o puesta entre paréntesis) de los ejemplares que caen bajo la esencia correspondiente”¹⁴⁷.

II.1.2. El realismo fenomenológico

Obra clave del pensamiento de Hildebrand, su *Ética*, es considerada como una obra referencial dentro del movimiento filosófico al que se considera adscrito: el *realismo fenomenológico*. Realismo fenomenológico que tiene por lema ir a las cosas mismas.

Como buen seguidor de la fenomenología, su manera de escribir “hace presentes” las cosas que describe. Ellas mismas se nos manifiestan y atrapan

¹⁴⁵ O.c., 495. Dicen Reale y Antiseri que: “Téngase presente que aquí <<trascendental>> quiere decir, en sentido kantiano, aquello que está en nuestra conciencia en la medida en que es independiente de la sensibilidad, y por lo tanto a priori, pero se encuentra funcionalmente ordenado a la constitución de la experiencia” (Ibid).

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ FERRER SANTOS, U., voz “Fenomenología”, en *Historia universal del Pensamiento*, O.c., 82.

Para Husserl el mundo es constituido por la conciencia, pues esta no solo es la realidad más evidente, sino también la que es absoluta. Dicen Giovanni Reale y Dario Antiseri que: “Algunos intérpretes han entendido esta constitución del mundo por la conciencia en el sentido de que es esta la que otorga significado al mundo. Ahora bien, como comenta acertadamente Sofia Vanni-Rovighi, habría que comprobar si “dar significado” quiere decir crear significado o revelarlo” (REALE, G., y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo III, O.c.,494).

nuestra atención. Y si las miramos bien, se hacen fácilmente comprensibles, a pesar de mantener su densidad ontológica. Para Hildebrand, las cosas, los objetos se nos manifiestan en sus distintos niveles de “importancia”, y con ese criterio nos acercamos a desentrañar su esencia.

También destaca nuestro autor la influencia del primer Husserl en el grupo de Gotinga, distinguiéndolo claramente de la posterior deriva de Husserl al idealismo y resaltando la impresión que produjo en los discípulos de Gotinga la primera edición de *Investigaciones lógicas*: “De hecho el impacto histórico de esta obra de Husserl, atrayendo a Göttingen estudiantes de todos los países, fue debido a una refutación terminante del psicologismo, subjetivismo y toda clase de idealismo”¹⁴⁸. Aunque Hildebrand reconoce que el término fenomenología era ambiguo, y que Husserl se deslizó a un idealismo trascendental posteriormente¹⁴⁹. Lo que es innegable es que la primera edición de *Investigaciones lógicas* cautivó al grupo de Göttingen del que formaba parte, y donde asumió una fenomenología que no tomaba posición por el idealismo, es más, una fenomenología que está en oposición estricta y radical a todo construccionismo y subjetivismo; y que como característica va a tener “el objetivismo y realismo más marcado”¹⁵⁰.

En efecto, uno de los rasgos de esta mirada fenomenológica, que Hildebrand va a asumir, consiste en: “su contacto existencial con la realidad, su contacto con la plenitud viviente y pleno sabor del ser, en contraposición a toda preocupación por conceptos meramente abstractos”¹⁵¹. Para nuestro autor, la consulta filosófica es la fecundación constantemente renovada de nuestra mente por la plenitud de la esencia inteligible. Es ese ahondar progresivamente en la esencia de las cosas a través de penetraciones intuitivas que hacen que, aunque la consulta filosófica de la realidad se diferencie de la mera observación, descripción o inducción.

¹⁴⁸ HILDEBRAND, D., *¿Qué es filosofía?*, Editorial Razón y Fe (traducido al español de la edición en inglés, *¿What is Philosophy?*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee. USA., por el jesuita Fernando Rianza), Madrid, 1965, 264.

¹⁴⁹ Hildebrand cita la obra del P. Quintín Laver, *Triumph of Subjectivity*, donde se analiza esta vuelta de Husserl al “Idealismo trascendental”.

¹⁵⁰ Cfr. HILDEBRAND, D., *Que es filosofía*, O.c., 264

¹⁵¹ O.c., 266.

Para Hildebrand el conocer filosófico es una actitud básica y fundamental del espíritu humano, siendo para él “la forma más alta del conocer natural”; al mismo tiempo que la “más clásica del conocer explícito y sistemático”, ya que es un conocimiento basado en “el sentido y la esencia del hombre como tal”. Como bien dice:

“La sed filosófica es de naturaleza elemental y clásica en cuanto que está profundamente fundamentada en la situación metafísica del hombre, en su ser ordenado hacia Dios, fuente originaria de todo ser y de toda verdad. La sed filosófica procede del deseo humano de penetrar cognoscitivamente la realidad como imagen de Dios y ordenación hacia Él. El hombre tiene la tarea de penetrar la realidad y abrazarla amorosamente”¹⁵².

Por otro lado, si bien reivindica para sí el situarse dentro de una fenomenología realista, deja bien delimitadas sus diferencias no solo respecto a Husserl, sino también en relación con Max Scheler. De este último dejó dicho, a modo de crítica, que:

“Una peculiar paradoja atraviesa el mundo espiritual de Scheler. Él, que en la teoría rechazaba del modo más absoluto el ilusionismo, era personalmente un ilusionista sin límites. No solo confiaba (...), ciegamente en sus impresiones, le importaba más – obviamente sin ser consciente de ello – poseer impresiones interesantes, significativas y sobre todo siempre nuevas que el hecho de que dichas impresiones correspondiesen a la verdad. El, que reconoció tan claramente la objetividad del orden cósmico, era personalmente un subjetivista en medida inusitada, dependiente de sus actitudes momentáneas, que cambiaban casi diariamente”¹⁵³.

Hildebrand reconoce agradecido la amistad con Scheler, que se prolongaría desde 1908 hasta 1921, pero dice que no se considera su discípulo, “ni en lo

¹⁵² Cfr. O.c., 269-271.

¹⁵³ HILDEBRAND, D., *La filosofía y la personalidad de Max Scheler* (Traducción e introducción de Israel Castillo), Encuentro, Madrid, 2019. 83. En la introducción dice Israel Castillo, en referencia a esta traducción, que: “Los textos que aquí se ofrecen traducidos forman parte de la obra titulada *La Humanidad en la encrucijada* (Cf. Dietrich von Hildebrand, *Die Menschheit am Scheideweg. Gesammelte Ahhandlungen und Vorträge*, Herausgegeben und eingeleitet von Karla Mertens. Verlag Josef Habbel, Regensburg, s.a.), una recopilación de ensayos y conferencias de Hildebrand publicada en 1954 por su discípula Karla Mertens, que también llevó a cabo posteriormente la publicación de la edición alemana en diez volúmenes de las obras reunidas de quien había sido su maestro (Cf. Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von der Dietrich von Hildebrand Gesellschaft. Verlag Josef Habbel, Regensburg/Velag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1971 – 1984, 10 vols.)” (HILDEBRAND, D., *La filosofía y la personalidad de Max Scheler*, O.c., 9).

relativo a la manera y al método de filosofar, ni en lo que toca al contenido de su filosofía”. Distinto es el reconocimiento que muestra hacia la forma de filosofar de Adolf Reinach, de quien dice que, al contrario que Scheler, “investigaba el ser del modo más esmerado y estaba motivado exclusivamente por la verdad”. En efecto, nuestro autor, conoció a Reinach en 1907, y no duda en afirmar que: “En el encontré al filósofo que más me impresionó, por su amor incondicional a la verdad, su fuerza espiritual, su minuciosidad y su claridad únicas”¹⁵⁴.

En sintonía con Hildebrand, Adolf Reinach, en quien nuestro autor se mira, al comenzar su breve escrito, *Sobre Fenomenología*, desde el que quiere introducirnos en esta forma de abordar el conocimiento, dirá:

“Señores: No me he propuesto como tarea decirles qué es fenomenología; más bien, quisiera intentar *pensar* fenomenológicamente con ustedes. (...) Así, pues, quiero hoy acercarme con ustedes a una serie de problemas filosóficos, con la esperanza de que en uno u otro lugar se les haga al punto evidente qué es lo peculiar de la actitud fenomenológica; solo entonces se tendrá la base para ulteriores discusiones”¹⁵⁵.

Por otro lado, de Husserl diría Hildebrand que:

“(…) cuando en 1913 publicó sus *Ideas*, vi con gran dolor – como le ocurrió también a Adolf Reinach – que Husserl se había apartado totalmente de los grandes descubrimientos en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* y que su filosofía se volvía inmanentista y representaba un trascendentalismo radical. El termino <<fenomenología>>, como lo entendía el Husserl tardío y como lo entienden muchos fenomenólogos actuales, no tiene nada que ver con lo que yo denomino fenomenología”¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Cfr. HILDEBRAND, D., *La filosofía y la personalidad de Max Scheler*, O.c., 5-8.

¹⁵⁵ REINACH, A., *Sobre Fenomenología*, (Presentación, traducción y notas de Rogelio Rovira), Ediciones Encuentro S. A., (Opuscula Philosophica 54), Madrid, 2014. 17. Sobre la actitud filosófica de Reinach, que tanto influyó en Hildebrand, dice Rogelio Rovira en la presentación de este opúsculo, “Si el filósofo, más que un constructor de sistema de ideas, es un <amigo de mirar> –como asegura Platon–, Reinach fue filósofo en grado eminente”. (O.c., 16).

¹⁵⁶ Cfr. HILDEBRAND, D., *La filosofía y la personalidad de Max Scheler*, O.c., 5-8.

II.1.3. Una mirada humilde y consecuente que exige en el sujeto una coherencia interna

Al abordar el conocimiento, Hildebrand nos invita a tener cierta humildad intelectual, pues nuestra mirada no agota la naturaleza del ser por más que lo investiguemos. Y dice a propósito que, aunque de un ser “descubramos todos los hechos necesarios y todas las propiedades esenciales fundadas en esa esencia y hayamos puesto de relieve todas sus características, no debemos, sin embargo, creer que el conjunto de todos esos rasgos agota la naturaleza de ese ser”¹⁵⁷.

A juicio de Hildebrand, se engañan los autores que consideran que el conocimiento poseído en una definición es superior al obtenido a través de una intuición originaria, para él la definición no es “la cima del conocimiento”, y así lo expone:

Así pues, Hildebrand va a rehusar seguir la investigación con el ansia de buscar y plantear definiciones inmediatas; querer avanzar solo a impulsos de definiciones o con la intención solo de encorsetar el dato en los términos de una definición; sino que invita al lector a acercarse al objeto de la investigación y acompañar con la mirada su desarrollo, pues el significado exacto del término solo se encuentra y comprende siguiendo el cauce por el que se desenvuelve el análisis, y que nos permitirá “un conocimiento más adecuado del dato que el término designa”. Manifiesta así que, a la hora de ofrecer una definición, no podemos suponer, anticipadamente, que “el lector puede comprender lo que se expresa sin haber explorado el objeto con nosotros”¹⁵⁸.

Este mirar fenomenológico es una forma de contemplar la realidad, exige en el sujeto una coherencia interior que le haga creíble. Hildebrand es un pensador cuya coherencia de vida hace más creíble su pensamiento. Desde esta valoración de la coherencia, para el axiólogo, la contemplación de la vida de los santos, como la de los sabios, con el ejemplo de su vida y sus sentencias, a ejemplo de Sócrates, que nos dice en el Gorgias que “es mejor para el hombre padecer injusticia que cometerla”, nos va a trasladar “a la particular esfera del bien moral, al mundo de

¹⁵⁷ HILDEBRAND, D., *Ética*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1997, 26.

¹⁵⁸ O.c., 16.

los valores morales”; valores que van a conducir a esa intimidad donde reside la “esfera moral” del hombre, sus culpas o méritos, su conciencia, desde la que está llamado a responder al drama de la vida humana, y que nos lleva a tomar conciencia “de la privativa obligación moral que ese mundo lleva consigo”¹⁵⁹.

En nuestro autor, vemos conectados su pensar y el testimonio de su vivir. En su integridad de vida podemos ver un presupuesto de la veracidad de su pensamiento. A él, se le puede aplicar la frase de San Cipriano que dice en su *Tratado sobre la muerte*: “Demostremos que somos lo que creemos”¹⁶⁰. Hildebrand lo demuestra a lo largo de su vivir y pensar, siendo, por ejemplo, un filósofo que no renuncia a su fe. Pero, aunque no renuncia a su fe, siempre es un filósofo que deslinda el pensar filosófico del teológico.

Desde esta apreciación por la valoración que Hildebrand hace de las dos actitudes anteriormente señaladas, de humildad intelectual y coherencia de vida, a las que nos convoca su persona, abordaremos el desenlace de esta tesis. Tesis que pretende, desde la mirada de Hildebrand, desentrañar el valor ontológico de la comunidad matrimonial, y afrontar la circularidad que se da en el desarrollo de esta comunidad matrimonial que deviene en familia. Circularidad que va desde la persona que, desplegando su libertad, orientada al amor en su misma esencia, ayunta jurídica y públicamente su amor esponsal, convirtiéndolo en matrimonio. Matrimonio del que surge, a partir de ahí, la familia. Familia que será cuna, que es cuna, de la persona en su origen.

Una persona que, probablemente, quizás un día, desplegando su libertad, seducida por el amor, inicie su propio caminar en el amor esponsal y entre en la constitución de un nuevo matrimonio y de una nueva familia, y desarrolle su propio círculo amoroso. Círculo donde ese amor esponsal, con la exigencia de entrega amorosa recíproca y fidelidad, siga siendo garantía para el buen desarrollo y estabilidad del matrimonio y la familia. Estabilidad necesaria que repercute positivamente no solo en el desarrollo individual de cada uno de sus miembros,

¹⁵⁹ Cfr. HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 13.

¹⁶⁰ COMISION EPISCOPAL ESPAÑOLA DE LITURGIA, “Del tratado de San Cipriano, obispo y mártir, sobre la muerte” (Cap. 18, 24. 26.: CSEL. 3, 308. 312-314), en “Liturgia de las horas. Según el rito romano”, vol. IV, Tiempo Ordinario. Semanas XVIII-XXXIV), Coeditores litúrgicos (Quinta edición), Barcelona, 1998. 477.

cuna de la persona, recordamos; sino que también afecta a la sociedad; a lo que llamamos comunidad del Estado, de la Nación.

II.2. Rasgos de su quehacer filosófico.

II.2.1. La asunción de la fenomenología como método fundamental de la filosofía.

La fenomenología va a ser para Hildebrand la metodología de su quehacer filosófico. Al respecto, traemos a colación la aportación de Rogelio Rovira en *Los tres centros espirituales de la persona. Introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand*, donde nos dice que, para nuestro autor, la fenomenología como método fundamental de la filosofía va a consistir en:

“... la intuición inmediata de la esencia y de las conexiones necesarias entre las esencias. La fenomenología en este sentido, lejos de ser la reducción del mundo a meros fenómenos, aspira a lo mismo que ha aspirado la más clásica tradición de la filosofía: el contacto genuino con la realidad, la captura del ser en su viva plenitud. No cabe, pues, confundir tampoco el intento de la fenomenología con la explicación genética, es decir, con la comprensión de un objeto a partir tan solo de sus causas, ni con la búsqueda de la definición de los objetivos. La fenomenología no es otra cosa, a los ojos de Hildebrand, que el método que está en la base de todo auténtico descubrimiento filosófico, bien que utilizado de manera consciente y sistemática”¹⁶¹.

Hildebrand va a asumir una fenomenología realista, apartándose del idealismo. Una fenomenología que consista en el retorno a las cosas mismas. Una mirada fenomenológica que parte de los datos evidentes, teniendo en cuenta lo que afirma Husserl en las *Investigaciones lógicas*, “sin evidencia no habrá ciencia”.

II.2.2. Su apuesta por una ética fenomenológica de los valores. Las distintas categorías de la importancia

II.2.2.1 Una apuesta por la fenomenología para acercarse a la esfera de los valores y al dato moral

¹⁶¹ ROVIRA, R., *Los tres centros espirituales de la persona. Introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand*, Fundación Emmanuel Mounier (colección Persona nº 19), Madrid, 2006. 24.

Otra característica de su quehacer filosófico va a estar en su apuesta por una ética fenomenológica de los valores. Junto a Husserl, Max Scheler y Nicolai Hartmann va a compartir con ellos el ser considerado como uno de los fundadores de la *ética fenomenológica de los valores*. Como ya dijimos en el excursus biográfico sobre Hildebrand, su tesis doctoral, fue dirigida y elogiada por el propio Husserl, con el título de: *Die Idee der sittlichen Handlung*; y su trabajo de Habilitación para la docencia fue dirigido en Munich por el profesor Baeumker, bajo el título de *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Dietrich estaba impresionado por la impactante y clara refutación del relativismo llevada a cabo por el primer Husserl, y que, como hemos dicho, tanto marcaría a los alumnos de Gotinga.

Además, a nuestro autor le sorprendió la muerte trabajando en el último tomo de su obra *Estética*, y preparando unas reflexiones que buscaban ampliar su pensamiento ético, y que en sus obras completas aparecerían posteriormente con el título de *Moralia*. Su libro *La esencia del amor*, es considerado como uno de los más claros y completos sobre el tema, escrito desde presupuestos filosóficos y con este mirar fenomenológico.

Si bien Hildebrand en las primeras páginas de su libro *Ética* (Prolegómenos) va a explicitar la actitud epistemológica con la que se va a acercarse al conocer y los resortes que va a usar, será sobre todo en su libro *¿Qué es filosofía?* donde explicita lo que para él significa la fenomenología. Este mirar fenomenológico se consolida en una determinada teoría del conocimiento, en la que nuestro autor se apoyará para acercarse a lo dado, también al dato moral, a la esfera de los valores morales.

II.2.2.2. El dejarse interpelar por lo contemplado y la libre donación amorosa como respuesta al valor del otro.

No cae Hildebrand en el subjetivismo al acercarse al dato moral y responder al valor del otro, desde su libre centro personal, sino que sigue fiel a la manera de mirar de un realismo fenomenológico. Mirar fenomenológico que se deja interpelar por lo contemplado, por lo otro. Mucho más cuando esto otro es

una persona, y más una persona a la que se ama. Es el suyo, un mirar fenomenológico capaz de captar que:

“... la diferencia entre el amor y las otras respuestas afectivas está en que en aquel resplandece el valor irremplazable de cada persona, y no ya el valor de ciertas cualidades que son de ella, (...) y en razón de las cuales se la venera y admira. (...) (De manera que), el *más* correlativo de la donación en la respuesta de valor se presenta cuando su destinatario es un alguien, que como siempre sobrepasa como razón de ser la respuesta que se le otorga”¹⁶².

También he de destacar que aunque este amor sea un regalo que no nos podemos dar a nosotros mismos, pues “tanto el ser afectados como las respuestas afectivas surgen espontáneamente”¹⁶³ y, aunque estas respuestas amorosas no las podemos engendrar libremente a voluntad, “ni mandarlas como las acciones”¹⁶⁴, sí indica nuestro autor que estas respuestas afectivas solo poseen su pleno carácter de toma de posición válida de la persona, cuando han sido sancionadas por “nuestro libre centro personal”¹⁶⁵. Destaca así el papel de la libertad humana en el ser afectados. Es a través de la libertad como “podemos entregarnos a esta vivencia, abrir nuestra alma en toda su profundidad y exponerla a la acción del valor; o podemos contrarrestar su efecto”¹⁶⁶.

Aunque el amor se adentra en el corazón, sobreviniendo espontáneamente como un regalo, este regalo no sería completo si no es sancionado por la libertad. Pues con nuestra libertad somos capaces de adoptar “distintas actitudes respecto a nuestro ser afectados”. En efecto, con nuestro centro personal libre podemos decir un “sí” o un “no”. Por este libre centro personal el hombre tiene la capacidad de hacer propio en el alma un contenido objetivo. Como dice gráficamente el autor: “Podemos ofrecerle nuestra alma, abandonarnos a él, dejarnos penetrar por él. Solamente gracias a las libres actitudes que modifican profundamente la vivencia misma, esta se hace totalmente nuestra”¹⁶⁷.

¹⁶² FERRER SANTOS, U., *Desarrollos de ética fenomenológica*, Ed. Moralea, Albacete, 2003, 65.

¹⁶³ HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 309.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ O.c., 310.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Cfr. Ibid.

Por tanto, el hombre no está solo llamado a realizar mediante su libre voluntad acciones morales en las que inicie o destruya algo a cuenta de su voluntad, sino que también está llamado a una libre cooperación con aquellas vivencias que no está en su poder traer a la existencia, sancionándolas, por así decir, desde dentro.

Se afronta aquí un problema que está estrechamente unido a la condición creatural del hombre, y que no puede obviar la urgente necesidad de decidir, pues uno de los rasgos del hombre como creatura libre es su capacidad de decidir, que no puede dejar de ejercer, como hemos visto.

“Las cosas (...) cuanto más elevadas son, más poseen el carácter de don, don que no podemos sin más dárselo a nosotros mismos. (...) la idea de mandar una respuesta afectiva es absurda (...) Estas cosas (...) por su propia esencia, excluyen este modo de realizarlas. Su profundidad y nobleza intrínsecas rebasan la esfera adecuada a los mandatos de nuestra voluntad”¹⁶⁸.

En un análisis fenomenológico de la afectividad humana Hildebrand destacará que es en las respuestas afectivas al valor como el amor, la veneración, la admiración o el respeto, donde se halla “lo más profundo y central de la afectividad humana”; y esto es así, porque estas respuestas afectivas “ocupan el lugar más elevado en la escala de las vivencias afectivas, porque poseen un carácter propiamente espiritual”¹⁶⁹. Y apunta, además, que tanto las respuestas afectivas, como las mencionadas antes, a las que puede añadirse incluso “la alegría por la liberación de alguien preso injustamente”, así como otras particulares vivencias afectivas, que Hildebrand llama: “<<el ser afectado>> por los bienes dotados de valores”, como pueden ser el conmoverse ante una desgracia ajena o ante un acto de generosidad extrema, poseen unos rasgos que las caracterizan y distinguen de otras vivencias en razón de su índole espiritual.

Siguiendo a Rogelio Rovira en sus apreciaciones, cinco serían los rasgos que caracterizan a las respuestas que se producen al ser afectados por estos bienes dotados de valor. El primero es que la relación de la respuesta afectiva con su objeto es intencional, ya que pasa por el centro espiritual consciente de la persona.

¹⁶⁸ O.c., 312-313.

¹⁶⁹ ROVIRA, R., *Los tres centros espirituales de la persona.*, O.c., 64.

En segundo lugar, se da una estrecha relación entre la conformidad específica que se vivencia y el valor del estado de cosas al que se responde, dándose así “una adecuación del corazón (*adaequatio cordis*)”. En tercer lugar, se presenta una trascendencia en la valoración de lo acontecido, como por ejemplo en la alegría por la liberación de un preso injusto, de manera que este tipo de alegría “rompe el círculo de nuestra inmanencia y nos hace adecuar nuestro corazón a los valores percibidos”. En cuarto lugar, vemos que se da “una relación plenamente inteligible, fundada en el conocimiento de esencias necesarias y de valores”. Y, si como apunta Hildebrand, “no es suficiente con ver o imaginar el fuego – es el ejemplo de Hildebrand – para saber que puedo quemarme”, ya que antes “tengo que haberlo experimentado (...) o haber sido advertido de ello por alguien”; sí basta, en cambio, “considerar la esencia y el valor de la liberación de quien ha sido injustamente encarcelado y la esencia y el valor de la alegría, para entender la relación que hay entre esas esencias y esos valores”. Destacamos en quinto lugar que, aunque estas vivencias puedan tener repercusiones corporales, como por ejemplo palpitaciones propias de la alegría, no por ello podemos afirmar que estas vivencias estén en sí mismas coordinadas al cuerpo y menos engendradas por él.

II.2.2.3. La ética de los valores y las distintas categorías de la importancia

Juan Miguel Palacios, en la presentación que hace a la publicación del libro de Dietrich von Hildebrand, “*Moralidad y conocimiento ético de los valores*”, nos dice respecto a la ética de los valores y a las distintas categorías de la importancia que asume que:

“Toda la ética de Dietrich von Hildebrand se halla presidida por la evidencia de que la percepción de los valores (...) es un dato tan originario e irreductible de la conciencia humana que no se puede negar sin tener que afirmarlo al mismo tiempo. Y una de las tareas del filósofo será la de tomar una conciencia cada vez más explícita y fundada de estos valores e intentar asimismo descifrar en ellos la esencia del valor”¹⁷⁰.

¹⁷⁰ HILDEBRAND, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores* (presentación y traducción de Juan Miguel Palacios. El libro fue publicado originalmente en 1922 por Max Niemeyer Verlag Halle a. S), Ediciones Cristiandad, Madrid, 2006, 12-13.

Para tomar conciencia de los valores y desentrañar sus esencias, nuestro autor se vale, como hemos dicho, de la noción de <importancia>, considerándola como “aquello que hace capaz a un objeto de motivar voliciones o tomas de posición afectivas en un sujeto”¹⁷¹.

Uno de los mayores logros de la ética de Hildebrand es el haber distinguido, con claridad, lo importante, desde tres categorías. Una categoría estaría formada por aquello que produce una satisfacción “meramente subjetiva”; en otra se identificaría aquello que es “importante en sí mismo”; y otra vendría constituida por lo que es “objetivamente bueno para una persona”. Estas tres categorías de la importancia son muy diversas y “pueden llegar incluso a converger en una misma acción”. Hildebrand reserva la palabra <valor>, en razón de su peculiar esencia, para referirse exclusivamente a la segunda acepción en que toma a la importancia, como lo importante intrínsecamente.

Así pues, el valor está en función de la importancia que tiene en sí mismo, distinto de aquellos que solo son un bien útil para mí. Con palabras suyas:

“Para que un objeto motive nuestra voluntad o cualquier respuesta afectiva, debe estar dotado de algún tipo de importancia, ha de destacarse de la neutralidad o indiferencia. No es suficiente decir: *nihil volitum nisi cogitatum* (nada se quiere si no se conoce); debe añadirse: nada puede quererse si no se nos da como siendo importante de algún modo”¹⁷².

Y refiriéndose a lo que entiende por importancia, añade:

“Llamaremos <<importancia>> al carácter que permite que un objeto llegue a ser fuente de una respuesta afectiva o motive nuestra voluntad (...) designando aquella propiedad de un ser que le da el carácter de *bonum* o de *malum*; en una palabra, importancia se usa aquí como antítesis de neutralidad o indiferencia”¹⁷³.

Como vemos, lo importante de una cosa, de un dato, no es que lo sea para mí, porque subjetivamente lo reciba como valor beneficioso o conveniente en ese

¹⁷¹ HILDEBRAND, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, O.c., 13.

¹⁷² HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 34.

¹⁷³ *Ibid.*

momento, que sea bueno o malo para mí. Sino que objetivamente sea bueno en sí mismo, y pueda serlo para todos. Que sea por sí mismo importante.

Por tanto, para nuestro autor, el valor de que está dotado un acto va en paralelo a la importancia intrínseca del mismo. La categoría de la importancia será para la ética la que más se asemeje al concepto de valor. Pues lo importante es algo que llama la atención, que no es indiferente, que queda resaltado y añade algo destacable. Como dice Alberto Sánchez León, refiriéndose al tema, “lo importante es lo que más destaca, lo que mejor se percibe por su mismo carácter de que no es indiferente. (...) Eso que no es indiferente es el valor”¹⁷⁴. Así pues, para que un objeto motive nuestra voluntad ha de poseer una u otra importancia que atraiga nuestra atención. Aunque también es verdad que no hay nada que sea completamente indiferente, ya que todo ser por el solo hecho de ser posee alguna amabilidad intrínseca¹⁷⁵.

II.2.3. El obrar que debe seguir al ser. La sanción o el rechazo de nuestro libre centro espiritual.

Las respuestas afectivas poseen una plenitud de la que no gozan las volitivas. En las respuestas afectivas, en efecto, “se actualizan el *corazón* y la plenitud de la personalidad humana”. Aunque también es verdad que, si bien en estas respuestas afectivas el hombre es capaz de darse con toda la plenitud de su personalidad, con todo su corazón, “no puede engendrarlas libremente como en el caso de las respuestas volitivas”¹⁷⁶. Sin embargo, esto no quiere decir que estas respuestas afectivas estén totalmente excluidas del alcance de la libertad humana. Alegría, dolor, entusiasmo, indignación, amor, odio; es verdad que no están en nuestro poder, como algo que engendráramos libremente, pero siempre podemos situarnos o tomar posición respecto de ellas.

¹⁷⁴ SANCHEZ LEON, A., *Fenomenología y personalismo en la filosofía de Dietrich von Hildebrand*, en <http://www.personalismo.org/sanchez-leon-alberto-fenomenologia-y-personalismo-en-la-filosofia-de-dietrich-von-hildebrand/>

¹⁷⁵ Cfr. HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 148. Añade al respecto Hildebrand: “Podemos decir que existe un valor formal del ser en cuanto tal que debe ser separado claramente de los valores ontológicos y, *a fortiori*, de los valores cualitativos. En su plena grandeza y profundidad, este valor se revela en la contemplación del ser en cuanto tal. Pero todo ser participa, de algún modo, de este valor, cualquiera que sea su carácter específico y su esencia” (O.c., 151).

¹⁷⁶ Cfr. O.c., 313.

Por consiguiente, la libertad humana, en última instancia, nuestro libre centro personal, es el que sanciona con su decisión consciente el sí o no de nuestro obrar. Desde esta perspectiva, desde este buen uso de la libertad se podrá distinguir al hombre consciente moralmente del inconsciente:

“Una diferencia decisiva e inmensa entre el hombre moralmente consciente y el hombre moralmente inconsciente consiste en que aquel ha descubierto y usa la facultad de sancionar y desautorizar libremente, mientras que este ha descuidado usarla y, a decir verdad, con frecuencia ni siquiera la ha descubierto”¹⁷⁷.

II.2.4. La observación y admiración ante el dato moral

¿Cómo situarnos ante el “dato moral” para extraer de él toda su plenitud cualitativa? Responde nuestro autor que “con total admiración ante él”. Esa admiración deberá ir acompañada por la exploración de las relaciones con otros datos fundamentales de la experiencia, preguntándonos además “por los presupuestos que ha de cumplir un hombre para poseer bondad moral”, y sin olvidar remitirnos siempre a la experiencia en toda su amplitud. Y al mismo tiempo, confrontar cada resultado esclarecido de nuestra investigación “con la vivencia plena de los datos morales experimentados”¹⁷⁸.

Para Hildebrand, la misión de la ética será alcanzar un conocimiento filosófico de los datos morales, adquiriendo una “comprensión explícita y totalmente consciente” de los mismos, lo que llama una “*prise de conscience*”. El siguiente paso será llegar a la noción precisa de la “esencia específica” del dato moral, mostrando su “verdadero significado y (...) los requisitos que ha de poseer la conducta humana para alcanzar la bondad moral”¹⁷⁹. Además, la ética tampoco debe sustraerse a investigar, además de su identidad, la diferencia de la esfera moral respecto de las demás esferas en las que se ve envuelta la vida del hombre, debiendo también ocuparse de mostrar las relaciones que hay “entre la esfera moral y Dios, y entre la bondad moral y el destino del hombre”¹⁸⁰.

¹⁷⁷ O.c., 314.

¹⁷⁸ Cfr. O.c., 14.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ O.c., 14.

Acerca de estas relaciones entre la bondad moral y Dios, es aquí donde la voluntad fundamental de ser bueno tiene el carácter de una respuesta expresa a Dios, que es la misma bondad infinita. En efecto, para nuestro autor el ejercicio consciente de la bondad moral, el ser bondadoso en respuesta al amor de Dios, es una verdadera respuesta al valor. De ahí que:

“La voluntad general de ser bueno propia del hombre moralmente consciente es una auténtica respuesta al valor, libre de cualquier mácula egocéntrica. (...) Lo que con esto se *dice* es que no ofender a Dios y glorificarle es, de hecho, más importante que cualquier bien creado, como la felicidad, la perfección moral, y la salvación eterna de nuestros hermanos. Esto no es así porque seamos más importantes que cualquier otra persona, sino solo porque nuestra conducta moral implica una relación directa con Dios y esta relación directa le otorga una preeminencia indiscutible para nosotros con respecto a cualquier otra cosa. Nuestro interés principal ha de ser no ofender a Dios y glorificarle”¹⁸¹.

Por tanto, esta búsqueda de la gloria de Dios nos lleva a considerar que no nos está permitido conseguir un bien si para ello hay que obrar el mal. Y afirma, por consiguiente, que esta primacía de buscar la gloria de Dios y no ofenderle la vemos precisamente en el hecho de que no nos está permitido hacer un mal para traer a la existencia un bien, por alto que sea su rango.

Para llevar a cabo la investigación ética, desde esta mirada fenomenológica realista al dato moral, se encuentra como requisito irrenunciable e indispensable el mantener inalterable “la fidelidad a la experiencia moral, a los datos morales, que se nos ofrecen tanto en nuestra vida diaria como en la buena literatura, en la vida de los santos, en la liturgia de la Iglesia y, sobre todo, en la Biblia”¹⁸². Además, no solo valora el dato que se nos ofrece de forma aséptica, sino que lo contextualiza, valorando también la mirada con toda su carga de experiencia; y que también valora como un dato más objetivo a tener en cuenta, aunque esté presente en el sujeto.

II.2.5. Algunas claves epistemológicas para acercarse al objeto moral

¹⁸¹ O.c., 267-268.

¹⁸² O.c., 14.

En lo referente a las apreciaciones epistemológicas que ofrece Hildebrand, además de seguir lo apuntado en los “*Prolegómenos*” de su obra *Ética*¹⁸³; seguiremos lo apuntado en su obra, ya citada, *¿Qué es filosofía?*¹⁸⁴.

II.2.5.1. Partir de “lo dado inmediatamente”

Para conocer, parte Hildebrand de los datos de la experiencia; pero poniendo entre paréntesis las teorías y términos ofrecidos con anterioridad por los distintos autores para acercarse a ella. De aquí que nos invite a mirar, sin prejuicios, los datos morales mismos en la inmediatez de su percepción.

II.2.5.2. Prescindir de juicios anticipados y “tomar la realidad en serio”. La legitimidad del conocer filosófico

En efecto, el filósofo de Florencia nos invita a acercarnos al objeto moral, evitando llevar en la mirada condicionamientos que puedan forzar su orientación, o bien, encasillando previamente a los distintos autores a la hora de acercarnos a ellos en una línea de pensamiento; o también, esperar de ellos que caminen solamente por las directrices que marcan esas líneas a las que les consideramos adscritos.

Dicho de otra manera, nos propone acercarnos a la obra de los distintos autores con una mirada limpia: dejar que nos hable el autor en ese momento, sin forzar o anticipar resultados; y ver lo que nos dice, para que no afecten a la comprensión de los resultados nuestras valoraciones subjetivas. Es lo que llama la exclusión provisional de todas las teorías. Pues, como dice, a veces puede pasarnos que “la actitud hacia un filósofo y sus tesis está a menudo lastrada por la tendencia a clasificarlo prematuramente. (...) tomista, agustiniano, kantiano, spinozista,

¹⁸³ Cfr. O.c., 13-30.

¹⁸⁴ Apunta su segunda esposa Alice von Hildebrand, en *Alma de León*, que esta obra, *¿Qué es filosofía?*, recoge, ampliándola, la obra sobre epistemología que Hildebrand había prometido escribir al editor alemán Steinbüchel, y que Dietrich escribió en muy poco tiempo, mientras se refugiaba en la filosofía para huir del pesimismo en que le sumía la situación de Alemania. La obra en cuestión se titulaba, *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, y fue publicada por Peter Hanstein, en Bonn en 1950; más tarde se revisó y se añadieron algunos capítulos más, mientras era traducido al inglés por el alumno de Hildebrand, Dr. Willian Marra, y publicado en 1960 bajo el título de: *¿What is Philosophy?* Bruce Publishing Co., Milwaukee 1960 (Cfr, HILDEBRAND, Alice von., *Alma de León*, Palabra, Madrid, 2005, 263 y nota 45).

hegeliano, etc. En vez de conceder al autor alguna originalidad”¹⁸⁵. Igualmente, Hildebrand reclama para sí, y para su obra, esa misma actitud.

Por consiguiente, en el desarrollo de la investigación, toma la realidad “en serio”, en la manera que se nos muestra a la mirada. Y, al acercarse a ella, huirá de hacerlo con presupuestos que puedan enturbiarla o deformarla. Por tanto, como una exigencia epistemológica irrenunciable afirma que:

“Uno de nuestros principales objetivos será evitar cualquier tesis que no se nos imponga por los datos y, sobre todo, abstenernos de presupuestos tácitos que ni son evidentes ni están probados. (...) Respetamos muchísimo todo lo que se da inmediatamente, todo lo que posee un auténtico significado intrínseco y una inteligibilidad verdadera”¹⁸⁶.

Por otro lado, a los autores que ponen en duda el valor del conocimiento obtenido a través de la experiencia inmediata, y al que tildan de secundario por estar manchado de subjetivismo, Hildebrand les dirá que, en su análisis, estas personas están identificando “el objeto con algo relacionado con él, bien por un nexo causal, bien de alguna otra manera”. Y les objeta que: “Tal identificación, confunde simplemente el método filosófico con el método propio de las ciencias naturales”¹⁸⁷. En efecto, esta metodología, que es aplicable al estudio de las ciencias naturales, no es aplicable al estudio de los objetos en los que se centra la filosofía, ya que la filosofía no es extraña a lo que nos dice la experiencia cotidiana y el sentido común, debidamente depurado con los recursos de la razón. Por ejemplo, desde la filosofía va a ser imposible “descubrir que dos realidades diferentes, tales como el conocimiento y la voluntad, son, en verdad, una y la misma cosa”¹⁸⁸.

Hildebrand defiende así la legitimidad del conocer filosófico. Y sostiene que una entidad que tenga las notas de necesidad intrínseca e inteligibilidad plena es imposible que sea una mera apariencia. En concreto, pone como ejemplo entidades como la justicia, el amor, el tiempo, el espacio, que, poseyendo la misma necesidad intrínseca e inteligibilidad no se quedan en meras ficciones o

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ O.c., 16.

¹⁸⁷ Cfr. O.c., 16-17.

¹⁸⁸ Cfr. O.c., 17.

apariencias no contrastadas. Al margen de sus concreciones en el hic et nunc poseen esencialmente una inteligibilidad y unos atributos que las delatan y hacen inconfundibles¹⁸⁹.

II.2.6. Algunas claves epistemológicas para llevar a cabo la aprehensión de lo dado

II.2.6.1. Lo dado

Los datos. Nos vamos a preguntar ahora ¿qué es lo dado para Hildebrand?, ¿cuál es “la naturaleza de los datos”? Para responder a esto, nos invita el autor a hacer, “una distinción fundamental dentro del dominio de nuestro conocimiento pre-filosófico ingenuo”; y descubrir, en primer lugar, que cuando entramos en contacto vital con el ser, bien sea, por ejemplo, contemplando un paisaje o disfrutando de una representación artística como puede ser una obra musical, ya hay ahí desarrollado un tipo de conocimiento. En este tipo de conocimiento se incluye cualquier contacto vital cognoscitivo con el objeto dentro de uno u otro contexto biográfico.

En segundo lugar, hace referencia Hildebrand a las teorías a filosóficas y acientíficas que ingenuamente el hombre elabora y que están fundamentadas y elaboradas a partir de “artículos de periódico, generalizaciones ilegítimas y conclusiones erróneas, lecturas precipitadas o slogans difundidos y aceptados acríticamente. Así pues, la elaboración de estas teorías no mantiene ningún contacto con la experiencia ingenua primera.

Aunque estas elaboraciones que son a filosóficas y acientíficas se construyen sin ningún contacto con la experiencia ingenua primera, “no dejan de influir en ella, (...) y confunden el conocimiento ingenuo e irreflexivo que resulta de cualquier contacto vivo con el ser”. Apunta que será tarea de la filosofía purificar el contenido de esta experiencia ingenua para evitar que a partir de ellas

¹⁸⁹ Ibid. Pone Hildebrand como ejemplo la justicia, argumentando que “nunca se podría inventar una entidad de sentido tan definido y objetivo y de una verdad ontológica tal como la justicia. (Ya que) (...) el carácter necesariamente contingente de toda invención y de todo producto de la fantasía es esencialmente incompatible con la consistencia intrínseca y la verdad ontológica de la justicia” (Ibid).

se instale en la reflexión de manera peligrosa el mundo de las opiniones y prejuicios.

II.2.6.2. Lo dado, siempre una entidad necesaria e inteligible que se muestra y que necesariamente es conocida con esfuerzo

Con relación a “lo dado”, en oposición a las teorías, interpretaciones o hipótesis, lo dado siempre es:

“... una entidad necesaria e inteligible, el único objeto de la filosofía, como son, por ejemplo, el ser, la verdad, el conocimiento, el espacio, el tiempo, el hombre, la justicia, la injusticia, los números, el amor, la voluntad y muchos otros. Es el objeto que posee una esencia necesaria, profundamente inteligible, que se impone por sí mismo a nuestro espíritu, que se revela y se muestra como válido cuando se lo mira en una intuición intelectual”¹⁹⁰.

Por otro lado, ofreceremos ahora unas observaciones que Hildebrand considera importante tener en cuenta en este esfuerzo por llevar a cabo la aprehensión de lo “dado”.

En primer lugar, a la hora de captar lo dado, también hay que contar con aquellas cosas que no van implícitas en el “mensaje que el ser envía a todos”, y que para captarlas hace falta algún especial talento, como puede ser la disposición a la hora de abordar una obra de arte o contemplar un paisaje natural. Así pues, acepta el hecho de que no todos tienen la facilidad y disposición para captar la belleza que allí se encierra y que queda manifiesta a la mirada.

En segundo lugar, la tarea de la filosofía es para Hildebrand la “prise de conscience” plena de todos estos datos. Esta no solo tendrá como misión la simple descripción de experiencias, sino la labor de distinguir entre lo evidente y lo no tan evidente, que debe ser analizado de manera crítica. Y afirma que la investigación filosófica de estos datos “necesarios y profundamente inteligibles”, lejos de buscar una mera descripción de los mismos, “aspira a una evidencia

¹⁹⁰ Cfr. O.c., 21-22.

absolutamente cierta de estas situaciones objetivas necesarias, una evidencia que implique una penetración más profunda y gradual en la esencia de ese ser”¹⁹¹.

En tercer lugar, hay que reconocer que, a la hora de llevar a cabo esa profundización en la esencia del ser contemplado, no podemos ignorar, ni olvidar en todo ese proceso “los datos que la <prise de conscience> de los grandes filósofos del pasado ha hecho accesible a nosotros”, pues estaría fuera de lugar pasar por alto las aportaciones que los grandes pensadores que nos han antecedido han incorporado. De esta manera avanzamos en el conocimiento, y este se hace más denso y claro; ya que, estos grandes filósofos que nos han precedido “han abierto nuestros ojos a ese dato”. Reconoce así, nuestro autor, en qué medida “somos deudores de Platón, Aristóteles, San Agustín, y otros por haber ampliado nuestro conocimiento de lo dado”¹⁹².

II.2.6.3. La necesidad de llevar a cabo una seria investigación sistemática, más que buscar la urgente construcción de un sistema

Por otra parte, a la hora de desarrollar un proceso de investigación vamos avanzando de forma sistemática, descubriendo hechos y sus relaciones. Nuestro autor advierte de la diferencia que hay entre llevar a cabo “un análisis sistemático y la edificación de un sistema”. A lo primero no podemos renunciar por la pura lógica de la investigación; pero la edificación de un sistema no solo no es obligatoria, sino que además llevada a cabo de forma prematura supone un inconveniente, ya que este se propone siempre al final de la investigación. De manera que, si actuamos prematuramente, podemos “construir un sistema que no es conforme a la realidad. (...) Aun en el caso de que los primeros principios por los que empezamos sean conformes con la realidad”. Sugiere así Hildebrand que, a la hora de llevar a cabo una investigación, “es menester precavernos contra el gran peligro de una sistematización prematura”¹⁹³.

¹⁹¹ Cfr. O.c., 23.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Cfr. O.c., 24. Aquí también apunta Hildebrand que Descartes, ignora el dato primordial de la vida animal, “porque no podía deducirse ni de la *rex extensa*, ni de la *rex cogitans*. A pesar de su palpable realidad, lo excluyo con firmeza del dominio del conocimiento de los seres.”

II.2.6.4. La primacía de la evidencia inmediata

Hildebrand no quiere denunciar un racionalismo que intenta deducir de unos principios generales, claros y distintos, hechos contingentes, en los que tiene la última palabra la observación experimental, y que hoy está poco considerado. Pero sí quiere refutar deductivismo que quiera extraer de unos pocos axiomas todo el cuerpo de conocimientos.

Para esta refutación subraya el hecho de que “existen muchas esencias inteligibles tan fundamentalmente nuevas que no pueden ser alcanzadas por una deducción, sino solo y exclusivamente por una intuición originaria”. Y esto se da, tanto en el terreno físico, por ejemplo, al afirmar un color, como en el orden espiritual. Pero no cabe extraer del ser en general, tal como es dado al pensamiento, la esencia de la vida, de la virtud o de la persona, como realidades originales e irreductibles. De aquí concluye que: “todos estos datos primordiales deben ser captados, al menos una vez, en una intuición originaria, y la *prise de conscience* filosófica debe basarse en esta experiencia primera”¹⁹⁴.

II.2.7. La moralidad de los santos como objeto de la ética

Clave de bóveda del pensamiento ético de Hildebrand es el amor a Dios, expresado en el obrar de Cristo y certificado por la vida de los santos. Es desde el amor a Dios y por tanto al prójimo como queda identificado este amor, hasta su extremo, como es el amor al enemigo, desde el que amamos al otro. Queda así señalada la peculiaridad de ese amor que podemos llamar crucificado; un amor que abarca a la totalidad del otro incluso cuando este se convierte en enemigo; situación que no excluye al otro de nuestro amor, si amamos según el modelo de Cristo asumido por los santos.

Hildebrand ve en la vida de los santos una moralidad a considerar. Una moralidad que no hay que excluir como objeto de la ética. Este acercamiento a “la moralidad de los santos como objeto de la ética” no es para él una actitud incómoda. Pues

¹⁹⁴ Cfr. O.c., 25.

“En el espíritu de total apertura a todo lo dado, no queremos excluir ningún valor moral que nos sea accesible en nuestro análisis de la moralidad. El santo es la encarnación más perfecta de la moralidad.

En definitiva, Hildebrand reconoce que, en su moralidad, los santos encarnan de manera específica lo más sublime de la “verdadera moralidad cristiana”. Sin embargo, también deja claro que, con ello, no quiere “confundir la Ética con la Teología Moral”¹⁹⁵. Así pues, acepta el reto de analizar la moralidad de los santos, pese a las críticas o incomprensiones que esto le pudiera acarrear. Insiste en que, con esta actitud, “no abandonamos el campo de las cosas que se nos dan al tomar en cuenta todos los datos morales que podemos conocer por experiencia, abarcando también la moralidad que se manifiesta en los santos cristianos”¹⁹⁶. En Hildebrand, quehacer filosófico y teológico quedan deslindados, sin renunciar a identificar ambos y transitar por ellos sin mezcolanza.

II.3. Un filósofo que no renuncia a su fe

II.3.1. El humanismo cristiano, cauce por el que transita la ética fenomenológica Hildebrantiana

El pensamiento de Hildebrand no abandona los cauces del humanismo cristiano. Humanismo cristiano que busca en la Encarnación de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, encontrar los rasgos humanos del cristianismo. Un humanismo cristiano cuya aportación no podemos reducir solo al ámbito de la teología, sino que es más que teología, ya que el cristiano se deja iluminar por la luz de la encarnación del Verbo, pero despliega su vida en otras muchas áreas del pensamiento como la filosofía, el derecho, el arte o la literatura. En su libro *Ética*, Hildebrand hablará del valor moral de los actos de la persona y de su valor ontológico que pasan a través del “valor de la persona humana o su dignidad como *imago Dei*”¹⁹⁷.

Dios es el bien supremo para el hombre, un regalo para la persona humana. Así pues, para Hildebrand como pensador cristiano, Dios no es un antagonista del

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ O.c., 30.

¹⁹⁷ O.c., 92.

hombre, sino que “la comunión eterna con Dios es el absoluto bien para el hombre porque Dios es el bien infinito”.¹⁹⁸ Para ello hay que “ser conscientes del valor ontológico de la *imago Dei* que encarnamos como personas humanas”. De manera que minusvalorar o pasar por alto el valor de la persona conforme a esta *imago Dei*, se asemeje a la pseudohumildad que finge el panteísta al ver en el hombre como una ráfaga de aire en el cosmos.

En efecto, aunque Hildebrand se sitúe dentro de este ámbito del humanismo cristiano, es siempre consciente de la distinción entre razón y fe. No renuncia a su fe, pero, las conclusiones filosóficas a las que llega no dependen de ella, sino que se argumentan filosóficamente sin mezcolanza, por más que su obra esté plagada de referencias bíblicas y expresiones comunes de la vivencia religiosa que le eran cercanas. Así pues, como característica personal, nuestro autor en ningún momento va a ocultar su identidad religiosa católica. Identidad que había asumido tras su conversión a los veinticinco años y que no abandonaría nunca tras profesar la fe católica junto a su primera esposa Margaret el 1 de abril de 1914.

Como resultado, Hildebrand va a aceptar radicalmente el cambio que supuso su conversión, su propia transformación en Cristo. Como nos dice Abelardo Pithod al respecto, nuestro autor asume personalmente lo que él mismo expone en su libro *Nuestra transformación en Cristo*, y es que “la primera disposición para avanzar en la vida cristiana es estar dispuesto a dejarse cambiar”. Y así lo hizo. Procurando siempre mantener la integridad de una vida que ha asumido la fe y criticando en sus escritos aquellas actitudes de los conversos que “no están dispuestos, en lo profundo, a romper con los criterios puramente naturales y atenerse a las exigencias de la perfección evangélica”; de aquellos, que no están dispuestos, por ejemplo, a asumir el perdón de las ofensas recibidas. También reconoce Pithod la actitud integra de Hildebrand, cuando dice de él que en sus análisis, no obstante, “se toman en cuenta las exigencias de la moral natural; pero no se detiene en este nivel. Desde su conversión la dimensión sobrenatural no está nunca ausente de su reflexión.” Con todos estos presupuestos, Pithod va a definir a nuestro autor como un “filósofo personalista cristiano”¹⁹⁹.

¹⁹⁸ O.c., 94.

¹⁹⁹ Cfr: PITHOD, A., “Dietrich von Hildebrand, filósofo personalista cristiano”. En *Revista Cultura Económica*, Año XXVI, N° 71. mayo 2008: 58-67.

Igualmente, en su libro, *Ética*, encontramos esta singularidad religiosa que le caracteriza. Pero dejando claro, una vez más, que las impresiones religiosas y referencias a la espiritualidad cristiana no van en detrimento de su integridad filosófica, sino que son un acto de reconocida justicia y honradez intelectual, ya que la vivencia de la moral cristiana, que presupone esta fe, ha de ser distinguida claramente de la moralidad natural. Sin embargo, cuando esta fe se hace vida, “sus frutos entran en el ámbito que está constituido por lo inmediatamente dado y, por consiguiente, ha de ser objeto de la consideración filosófica”²⁰⁰.

II.3.2. Hildebrand pide al creyente un volver a la raíz de su fe, a la vida en Cristo

Con relación a su fe, se pregunta por el camino mas adecuado para impulsar la vida religiosa. Y se responde: “La cuestión decisiva para la vivificación (...) de la religión es ver si por medio de la luz de Cristo nuestras vidas cotidianas han de cambiarse profundamente y adaptarse a Él, o si la religión cristiana es la que debe adaptarse a la lógica inmanente de los intereses mundanos”²⁰¹. Lo contrario a esta actitud, que Hildebrand considera la adecuada para un cristiano, estaría en adecuarse a los “intereses mundanos”, y dejarnos absorber por la visión secular del mundo, conformándonos con “creer que”.

En concreto, Hildebrand, señala como ejemplo de errores las propuestas de autores como Daniel Callahan o Michael Novak, que delatan “la pérdida del *sensus supranaturalis*”. De ahí que, “el ideal de estos reformadores progresistas es que, en vez de tender a una transformación en Cristo y a ser testigos de la revelación cristiana, el católico debería distinguirse lo menos posible de un filántropo humanitarista”²⁰². Por el contrario, el sentir cristiano es más que la pura filantropía;

²⁰⁰ HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 12.

²⁰¹ HILDEBRAND, D., *El Caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, Ed. Fax, Madrid, 1969, 61.

²⁰² Cfr. O.c., 62.

Indica D.v. Hildebrand que esta problemática de la unión de la fe con la vida ordinaria, que lleva a que se “aprecie más la eficiencia que la santidad”, la trata más extensamente en su obra *The New Tower of Babel* (“La moderna Torre de Babel”), Kennedy, Nueva York, 1953. También mencionaría su obra sobre la actitud fundamental que debe de desarrollar todo cristiano. En español, *Nuestra transformación en Cristo*, Encuentro, Madrid, 1996, traducción de M^a. Elisabeth Wannieck. La primera y la segunda edición del original alemán aparecieron en 1948, bajo el seudónimo de Peter Ott, para burlar la censura del Reich alemán, y se editaron en Ed. Benziger, Einsiedeln (Suiza). Donde indica que la veracidad personal, el no aparentar ante Dios, es indispensable para esa transformación: “El supuesto para ser transformados en Jesucristo es la veracidad sin reserva alguna, el llamar a todas las cosas por su nombre. Para convertirnos en verdaderos *cristianos* es necesario en primer lugar, decir con el poeta pagano: <Homo sum: humani nihil

es un responder vital y generosamente a Cristo en el amor al prójimo y un dejarse transformar por él.

En efecto, ante la pregunta que haríamos a Hildebrand sobre ¿Qué es la santidad cristiana a la que aspirar como creyente? él nos respondería: “la plena victoria de Jesucristo en nosotros”²⁰³. Y esta transformación del hombre a imagen de Cristo –tema que desarrollará ampliamente en su libro *Nuestra Transformación en Cristo*– sería primariamente un dejarse transformar por El.

Por otro lado, esta transformación siempre requiere y se da a través de un diálogo amoroso. Pues Dios es un Quien que se me revela. Que se me ha revelado en Jesucristo, pero que sale a mi encuentro en las personas y acontecimientos de la vida esperando del hombre una respuesta. De ahí que Hildebrand nos recuerde que: “El hombre no es para Dios una marioneta, sino una naturaleza personal a la que El habla y de la que espera una respuesta adecuada”²⁰⁴.

¿Podemos entonces decir que Hildebrand es un apologeta de la fe cristiana? En la introducción del libro *¿Qué es filosofía?*, deja claro que aunque la introducción al mismo “es combativa”, también subraya que “el carácter fundamental de este libro no es polémico ni apologético”²⁰⁵. Aunque en lo referente a la defensa de la fe católica, en la necesidad de una vivencia íntegra de la misma, sí va a ser combativo y apologeta, a partir de la exigencia que nos marca nuestra vinculación con Cristo por el bautismo, a partir de la exigencia interior de su fe católica que no oculta, y que le exigirá posicionarse ante temas debatidos como por ejemplo la defensa de la vida humana en todos los estadios de su desarrollo, desde la concepción.

a me alienum puto.> = <Hombre soy: y nada humano considero extraño a mi> (Terencio). Solo permanecemos realmente en Dios, solo nos mantenemos <in conspectu Dei>, cuando tomamos al hombre tal como es sin falsa interpretación. Pues cualquier forma de falta de inautenticidad constituye un obstáculo para la transformación en Cristo” (Cfr. HILDEBRAND, D., *Nuestra transformación en Cristo*, Encuentro, O.c., 297.). Anotar que, de esta obra, *Nuestra transformación en Cristo*, usaremos indistintamente otra traducción anterior: HILDEBRAND, D., *Nuestra transformación en Cristo* (tomo I) Ed Rialp S.A., Madrid 1953 (traducción de Jaime Boffil y Ferro a partir de la Edición de 1950 de Benziger Verlag, 2ª Ed. Ekinsiedeln 1950).

²⁰³ HILDEBRAND, D., *Nuestra transformación en Cristo* (tomo I) Ed Rialp, O.c., 10.

²⁰⁴ HILDEBRAND, D., *La <<Humanæ vitæ>> signo de contradicción*, Ediciones FAX, Madrid, 1969, (Trad. José Cosgaya a partir de: *Die Enzyklika “Humanæ Vitæ”, ein Zeichen des widerspruchs*, Regensburg 1968), 34.

²⁰⁵ HILDEBRAND, D., *¿Qué es filosofía?*, O.c., 22.

II.3.3. Religión y verdadera filosofía, una relación que no es excluyente sino complementaria

En cuanto a la relación entre religión y filosofía, nuestro autor no considera excluyente la relación entre los presupuestos religiosos, entre los que se desenvuelve, y la verdadera filosofía; ya que considera que “la religión presupone todas las verdades filosóficas fundamentales”, como pueden ser “la objetividad y la autonomía del ser, la incompatibilidad del ser y no ser, la legitimidad de los valores, la existencia del Ser personal, la libertad de la decisión humana, el hecho de que cada valor reclame una respuesta afirmativa de parte de la persona y el de que los valores superiores han de ser antepuestos a los inferiores, etc.”.

II.3.4. Una respuesta integradora: la no contradicción entre descubrimientos científicos y verdad revelada

Por consiguiente, y siguiendo el desenlace de la reflexión anterior, ofrece una respuesta integradora: la no contradicción entre descubrimientos científicos y verdad revelada. Y asume así los postulados del Concilio Vaticano II, que “hizo hincapié en el valor del progreso científico como tal”. De manera que, aunque la misión de la Iglesia es preservar la integridad de la fe revelada, también debe hacer justicia a todos los descubrimientos de la ciencia, ya que como afirma: “Nunca podrá haber contradicción entre la verdad revelada y la ciencia. No los descubrimientos científicos como tales, sino las erróneas interpretaciones filosóficas de los mismos pueden ser incompatibles con la verdad revelada”²⁰⁶.

Así pues, lo que a nuestro autor le preocupa es el tratamiento filosófico de los datos que ofrecen los científicos de la naturaleza, extralimitándose en cuanto a la presentación de los mismos, debido a que mezclan las conclusiones científicas a las que llegan con la interpretación filosófica que ofrecen. Es tarea de los filósofos y teólogos cristianos “desenmarañar las conclusiones y observaciones de la ciencia, y separarlas bien de los presupuestos e interpretaciones filosóficas.” De manera que al realizar tal separación quede al descubierto el hecho de que “todas

²⁰⁶ Cfr. HILDEBRAND, D., *El Caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, O.c., 46.

las contradicciones entre los descubrimientos científicos y la verdad revelada no son más que contradicciones aparentes”²⁰⁷.

II.3.5. El fetichismo científico, una contrariedad inasumible para la fe cristiana

Además, Hildebrand lanza una preocupación y advertencia: el peligro de que el <<fetichismo científico>>, la identificación de la verdad con la verdad <científica>, ciegue la fe cristiana. Así lo afirma en su libro *El Caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, cuando dice que: “El fetichismo de la ciencia, (...) se ha infiltrado también entre los miembros de la Iglesia Católica”. Y afirma, como, en el seno de la misma iglesia, muchos, aceptan “tácitamente la identificación de la verdad con la verdad <científica>”; y, por consiguiente, esta situación los lleva a una necesidad de “construir alguna otra noción de la verdad, a fin de reservar un puesto para la fe cristiana”. Para nuestro autor, la asunción de este fetichismo de la ciencia encierra grandes peligros, pues trae como resultado el que muchos lleguen a considerar que “hay que corregir el evangelio para eliminar de él todo lo que desagrade a los hombres que viven en una era científica”²⁰⁸.

Por el contrario, frente a esta postura, Hildebrand deja claro que la fe implica una trascendencia, una respuesta a la revelación de Dios tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Por lo cual, la fe implica:

“... una trascendencia, un ir más allá, de lo que podemos captar con la razón: una trascendencia de nuestro conocimiento natural. Está, pues, bien claro que la fe no puede alterarse por cualquier desarrollo y avance científico. Incluso las intuiciones filosóficas son independientes de las ciencias naturales. Y con mucha mayor razón aún diremos esto mismo de la verdad revelada”²⁰⁹.

En definitiva, ve como inasumible la contrariedad entre el <<fetichismo científico>> y la fe cristiana. Dice que el fetichismo científico imperante hace ciegos a muchos cristianos progresistas, según les llama nuestro fenomenólogo, para asumir las categorías metafísicas. Y pone como ejemplo la dificultad para

²⁰⁷ Cfr. O.c., 47.

²⁰⁸ Cfr. O.c., 166.

²⁰⁹ O.c., 168.

captar la realidad de categorías como <arriba> o <abajo> tan empleadas en el discurso religioso.

II.4. Una propuesta de Hildebrand: frente al corsé del cientifismo, volver a un verdadero realismo filosófico que tenga en cuenta la totalidad de la persona, incluido su corazón

II.4.1. Crítica hacia los que hacen filosofía cayendo en una “cosmovisión de laboratorio”

Concretamente, en un acertado análisis, Ratzinger nos descubre la consecuencia a la que nos lleva este pensar que hunde sus raíces en un relativismo cómodo que, justificándose en una metodología “científica”, abandona el *qué* de las cosas, el acercarse a su contenido sin prejuicios, para conformarse con ofrecer de las mismas una sistematización que Hildebrand no duda en llamar “precipitada”. Y donde lo que interesa es mostrar el encaje en el sistema teórico, preestablecido, en el que ubicarlas. Por tanto, dando más importancia a la capacidad de selección que al valor de los contenidos; visto que muchas veces estos sistemas están ideológicamente orientados. Dice Ratzinger al respecto: “En muchas partes no se pregunta ya *qué* piensa un hombre cualquiera. Nos basta disponer de una idea sobre su modo de pensar para incluirlo en la categoría formal conveniente: conservador, reaccionario, fundamentalista, progresista o revolucionario. La inclusión en un esquema formal hace innecesaria cualquier explicación de su pensamiento”²¹⁰.

Por consiguiente, otro peligro al que nos lleva esta manera de afrontar el conocimiento, y que Hildebrand denuncia, es el del adormilamiento de una conciencia que, anestesiada a la hora de conocer, y cercada por las ideologías imperantes, o las exigencias de los condicionamientos a los que se ve sometida, ha dejado de buscar la verdad de las cosas y no se deja impresionar por ella. Y, como resultado, y de manera peligrosa para la veracidad del pensamiento, ha dejado de aceptar la íntima unión entre el conocimiento y la verdad que la caracterizan, conformándose con ser “(...) un mero reflejo del entorno social y de las opiniones

²¹⁰ RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Rialp, (Traducción de José Luis del Barco, Octava edición), Madrid 2020, 56.

difundidas en él”. De manera que ese adormilamiento y pobreza autocrítica, llevan a la conciencia a conformarse con una mirada superficial, que acepta resignada un “no escuchar suficientemente la profundidad del alma” ²¹¹.

En particular, Hildebrand se acerca a la crítica de estos planteamientos que traen como resultado el abandono moral y la degradación espiritual, al quedar nublada la capacidad de percibir el bien moral, obnubilados por una sistematización utilitarista que nos ciega para el bien. Y donde la conciencia deja de ser, como para Newman, “la presencia clara e imperiosa de la voz de la verdad en el sujeto”; convirtiéndose, más bien, en “la norma del sujeto frente a las demandas de la autoridad en un mundo sin verdad, que vive entre exigencias del sujeto y del orden social”²¹².

Concretamente, en su libro, *¿Qué es filosofía?* se vierte una crítica hacia aquellos filósofos que, seducidos por el positivismo, y el mirar científico, abandonan el método propio del hacer filosófico y consideran a la filosofía como algo espurio. Y dice que el motivo de tal actitud se explica en parte, “porque han abandonado el verdadero método filosófico en favor de un método empírico de mera observación”. Pero da también otro motivo, como es la falta de formación y la renuncia al esfuerzo intelectual que exige el mirar filosófico.

II.4.2. Los peligros de una “sistematización precipitada”

Apunta también Dietrich von Hildebrand una serie de peligros a los que nos lleva en filosofía la aspiración a buscar una sistematización precipitada de nuestros descubrimientos a la hora de llevar a cabo una investigación. Estos son:

- **La tentación de deducir de ciertos principios generales todo lo que sea posible.**

Este **primer peligro**, advertido por Hildebrand, de caer en “la tentación de deducir de ciertos principios generales todo lo que sea posible”, conlleva el riesgo de pasar por alto realidades que se dan en una intuición originaria. Corriendo el peligro de mutilar la realidad en su apreciación desde el principio. Los que así

²¹¹ Cfr. RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, O.c., 48-49.

²¹² O.c., 52.

actúan consideran que la definición “es lo más alto que puede alcanzar el espíritu humano”, y sospechan de la “intuición originaria” para generar un verdadero conocimiento filosófico sistemático²¹³.

- **El vivir preocupado más “por guardar la consistencia” de un sistema que “por hacer justicia a la esencia de un ser”.**

Un **segundo peligro** a la hora de buscar, por encima de todo, una sistematización precipitada, lo ve nuestro autor en el riesgo de “dejarnos llevar por la lógica inmanente del sistema y a preocuparnos más por guardar la consistencia de ese sistema que por hacer justicia a la esencia de un ser.” Este peligro es real, ya que esta tentación de cuidar la justificación del sistema nos puede llevar a estar más preocupados porque los datos obtenidos nos sostengan la viabilidad del sistema construido, que por avanzar en el conocimiento de la naturaleza del objeto en cuestión. De manera que nos pueda ocurrir que ante la comprensión de un dato al que nos enfrentamos, estemos más preocupados por encajar en un sistema que por dejarse sorprender por su novedad.

II.4.3. Algunas claves epistemológicas para rehabilitar la filosofía frente al positivismo y relativismo.

Por el contrario, y frente a toda esta situación, reivindica Hildebrand el hacer verdadera filosofía. En efecto, dice: “nunca fue más urgente la necesidad de una verdadera filosofía; y al decir < verdadera > entiendo: primero una filosofía auténtica en lugar de una filosofía que ha abandonado el carácter mismo de conocimiento filosófico, y segundo, una filosofía que haga justicia a la realidad en su contenido”. Por consiguiente, para nuestro autor, hoy, más que nunca, es necesaria la filosofía, como una exigencia existencial, ya que, “nunca anteriormente fue tan minado el acercamiento ingenuo del hombre al ser por una pseudofilosofía que convierte a la ciencia en un ídolo”²¹⁴.

²¹³ Cfr. HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 26.

²¹⁴ Cfr. HILDEBRAND, D., *¿Qué es filosofía?*, O.c., 19.

De esta manera, justifica la aparición de su libro *¿Qué es filosofía?*, en cuanto que el libro busca exponer la significación que la filosofía en la vida común del hombre. Hildebrand está aquí decidido a defender y justificar la rehabilitación de la filosofía. De ahí que veamos a continuación y con más detalle algunas de estas claves epistemológicas asumidas por Hildebrand y que arrojan luz sobre el método filosófico.

II.4.3.1. La necesidad de acercarnos al dato sin condicionamientos, con libertad

En primer lugar, la recomendación que nos va a dar a la hora de acercarnos a un nuevo dato, va a ser la de acercarnos a él con libertad. Sin los condicionamientos con que podemos cargar a la hora de exigir emplear un sistema, dejando libre el análisis del dato, sin forzar la investigación; de manera que siempre estemos dispuesto a “revisar, modificar, o abandonar cualquier hipótesis que un nuevo dato muestre como insostenible”²¹⁵. Adaptándonos, de esta manera, en el curso de la investigación, a lo que el dato aporta y no buscando solo en el análisis del dato lo que favorezca la corroboración de la hipótesis previamente sostenida.

II.4.3.2. Tres principios asumidos a la hora de acercarnos a la “verdadera esencia de un ser”: buscar conocer el dato, armonizarlo con lo ya alcanzado y no rechazar el dato por la dificultad que supone el admitirlo

A continuación, nos sugiere tres principios a la hora de acercarnos a la investigación de la “verdadera esencia de un ser”. **El primero** y primario será el buscar “el conocimiento del dato inmediatamente dado”, y el **segundo** y secundario será buscar “armonizarlo con los otros datos anteriormente conquistados”. Este segundo principio será secundario, no porque esta actitud sea menos importante, sino porque la coordinación de los nuevos datos se debe plantear después de haber hecho justicia al nuevo dato encontrado. Así, apunta al respecto que “la prioridad de la investigación de la naturaleza de un dato sobre la

²¹⁵ HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 27.

investigación de sus relaciones con otros seres (...) no puede plantearse mientras no hayamos hecho plena justicia a la naturaleza del ser que estamos considerando”²¹⁶.

Para concluir la reflexión se añade que “la esencia de un ser prevalece sobre las relaciones que mantiene con los otros seres”. Pues como bien dice: “no tenemos derecho a hacer depender el conocimiento de su esencia de nuestra capacidad o incapacidad de dar respuesta al cúmulo de preguntas que surgen del dato primordial.” De esta manera, para Hildebrand, en el curso de una investigación y por respeto a lo dado debe reconocerse una esencia aun cuando plantee dificultades el armonizarla con otros datos igualmente reconciliables.

Esta actitud que Hildebrand ha señalado va a constituir el contenido del **tercer principio**, que él considera el más importante, de tener en cuenta a la hora de acercarnos a desentrañar la esencia de cualquier dato que se nos muestra. Este tercer principio considera que “no nos es lícito rechazar algo que se nos ha revelado de modo inequívoco, simplemente porque seamos incapaces de dar respuesta a los muchos problemas que surgen de la admisión de ese hecho”²¹⁷.

Un ejemplo de esta dificultad lo encontramos a la hora de conciliar la existencia del mal con la de un mundo creado por un Dios dotado de los más excelsos atributos. Y señala como un error el solucionar el dilema negando la existencia de ambos. Nos recomienda: “... tener el valor de decir: veo algo con absoluta certeza y también veo otra cosa con absoluta certeza. Afirmaré ambas, aunque no sepa cómo pueden conciliarse”²¹⁸.

II.4.3.3. Una conclusión epistemológica: volver a un verdadero realismo filosófico, que tenga en cuenta la totalidad de la persona, también sus sentimientos y relaciones

²¹⁶ Cfr. O.c., 28.

²¹⁷ O.c., 29. Aquí, hace suyas las palabras del Cardenal Newman que dice: “Diez mil dificultades no constituyen una simple duda”.

²¹⁸ Cfr. Ibid.

Finalmente, hay que destacar de nuevo que el trabajar científico no va a entrar en contradicción con el filosófico; al contrario, reconoce que un científico que no tenga prejuicios deslizar los ámbitos científico y filosófico, aunque ciertamente ambos se completen y nos deparen una visión íntegra del campo de estudio.

No obstante, lo que Hildebrand acusa es el hecho de que la ciencia pretenda invadir el ámbito de la filosofía con ínfulas desmedidas y extienda “la objetivación del laboratorio a todas las cuestiones humanas”. Haciéndonos caer en un fetichismo de la ciencia, “un inmanentismo (que) conduce a la destrucción de la capacidad del hombre para el conocimiento filosófico”. Sin tener en cuenta que, gracias a este proceso de distanciamiento de las cosas y a ejercer sobre ellas una mirada no solamente guiada por el utilitarismo, sino contemplativa y con respeto, se inicia el verdadero proceso que “liberó al hombre de contemplar las cosas desde el punto de vista puramente pragmático, y que transformó al *homo faber* en *homo sapiens*”²¹⁹.

Dicho de otra manera, Hildebrand apunta el peligro que supone en la actualidad el reemplazar el pragmatismo en la investigación filosófica, por otro de nuevo cuño, el de “la objetivación de laboratorio”. Lo que a la larga supone también una renuncia a la trascendencia más allá de lo observabilis en los que fija su atención la ciencia empírica. Así, apunta que el actual relegamiento de la filosofía, en nombre de la ciencia, intenta de nuevo hacer caer al hombre en el inmanentismo. Por lo que, ante este panorama, va a defender el verdadero realismo filosófico, para liberarlo de los que llama “sepultureros de la filosofía”; a los que acusa de engañarse a sí mismos al creer para su fuero interno que ellos son los auténticos exploradores del saber, que han abandonado estadios anteriores y hoy superados, por basarse en la ignorancia de lo que el progreso de la ciencia ha ido descubriendo.

El verdadero realismo va más allá del plano de los constructos en los que se desenvuelve la ciencia. Es un realismo que no desdeña el volcarse hacia las realidades “últimas e inmutables”.

²¹⁹ Cfr. HILDEBRAND, D., *El caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, O.c., 119-120.

“El verdadero realismo consiste precisamente en mantenerse libre de ser anegado por las simples necesidades prácticas de la vida. Este verdadero realismo ve más allá del plano de la realidad acerca del cual la ciencia natural puede informarnos. Pero no nos vuelve hacia el vaporoso mundo de la ficción ni hacia hipótesis abstractas, sino hacia las realidades últimas e inmutables, que son presupuestas ineludiblemente por una investigación racional (la verdad, el conocimiento, las leyes de la lógica) y por la vida humana (el bien y el mal moral, la libre voluntad, la responsabilidad, la felicidad, el amor), y que constituyen el interés crucial de toda persona, desde el momento en que se despierta a su situación metafísica”²²⁰.

Probablemente, desde esta mirada, Hildebrand quiere contemplar al hombre en toda su amplitud, asumiendo una actitud personalista, junto con otros filósofos representativos de este movimiento, como son Martin Buber, Nédoncelle, Pareyson, Maritain, la ya referida Edith Stein, Emmanuel Lévinas, Gabriel Marcel, el también referido Julián Marías, Karol Wojtyła, Romano Guardini, Paul Ricoeur, o Xabier Zubiri. Para los cuales, el concepto de persona va a constituir el elemento central de la antropología. Y a partir de este concepto, mostrar el resto de las dimensiones humanas. Sabiendo que el hombre es un alguien distinto a los animales o a las cosas.

Por otro lado, sobre la importancia de este mirar amplio a la persona, quiero destacar, como bien señala Urbano Ferrer en su libro *¿Qué significa ser persona?*, que el descuido en lo referente a afrontar en toda su amplitud lo que significa el ser persona, y el habernos conformado con respuestas sectoriales, ya que desarrollan una mirada parcial o incluso incompleta o errónea, es la causa de “buena parte de las amenazas sobre la humanidad – políticas, sociales, raciales ... – a las que hemos asistido durante el siglo XX y que hoy se siguen dibujando sobre el horizonte, especialmente bajo el signo de algunas aplicaciones biotecnológicas ya iniciadas”²²¹.

Para nuestro autor la persona real y su acción moral concreta “se nos manifiesta por vía empírica en la percepción de tal acto”. De manera que: “mi certeza de que un valor moral ha sido realizado depende de mi certeza de la

²²⁰ O.c., 120-121.

²²¹ FERRER SANTOS, U., *¿Qué significa ser persona?*, Ed. Palabra, Madrid, 2002, 13.

realidad del acto como tal y de su naturaleza específica”²²². Es necesario asumir la existencia real de la propia persona a la hora de valorar las acciones morales propias de la persona como respuesta a las normas morales que recogen los valores morales: “la esencia de una persona es tan potente que no admite posibilidad de que esa esencia sea una ilusión o ficción, como un centauro o una ninfa”²²³.

Y aunque es verdad que, como dice, este conocimiento de la esencia de la persona no nos garantiza la existencia individual de un alguien personal, también nos indica que “la certeza absoluta con la que captamos aquí la existencia real de nuestra propia persona, el hecho de que todo posible error y engaño presuponga necesariamente esta existencia real y la afirme como indudablemente cierta da una posición única al conocimiento de la existencia de la persona, un conocimiento de existencia plena, metafísica y objetiva”²²⁴.

La persona es una unidad, cuyos actos personales van cargados de intencionalidad. El concepto de intencionalidad se presenta ahora como un distintivo de los actos que la persona realiza con entera consciencia, frente a las vivencias teleológicas o los meros estados anímicos. A su vez, hay que distinguir dentro de las vivencias intencionales entre aquellas que tienen un carácter cognitivo y aquellas que denomina simplemente *respuestas*. Entre las primeras situaríamos percepciones, imaginaciones y recuerdos y en las segundas, la convicción, la duda, la tristeza o el amor, cada una de ellas motivada por la situación objetiva correlativa²²⁵.

Veremos ahora esa respuesta amorosa desde el libre centro espiritual de la persona, teniendo en cuenta, como nos dice Rodríguez Duplá, la ley axiológica que nos enseña que: “los valores no se encarnan azarosamente en objetos cualquiera, sino que existe compenetración entre la complejión del objeto valioso y el valor propiamente dicho (entre el cuadro y la belleza por ejemplo)”²²⁶.

²²² HILDEBRAND, D., *Que es filosofía*, O.c., 151-152.

²²³ O.c., 152.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Cfr. DUEKER GARCIA, C., (2018). “Persona y ethos: principales referentes en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand”. *La lámpara de Diógenes*, 16(30), 93-116. Pag. 95. Recuperado a partir de <http://rd.buap.mx/ojs-dm/index.php/lampdiog/article/view/112>.

²²⁶ RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo., *Ética de la vida buena*, Ed. Desclée De Brouwer, Bilbao 2006, 92-93.

II.4.4. La vida afectiva. El corazón Hildebrandiano. Una toma de posición a partir del libre centro espiritual de la persona

II.4.4.1. La vida afectiva

Para Hildebrand la vida afectiva forma parte esencial de la persona. Esto lo dejara claro su segunda esposa Alice al prologar la obra de Hildebrand, *El corazón. Un análisis de la afectividad humana*, donde subraya que, el gran mérito de este libro va a consistir en un peculiar y brillante análisis de la esfera afectiva; y donde Hildebrand intenta desenmascarar la ambigüedad que acompaña el uso de la palabra “sentimiento”. En efecto, Hildebrand en esta obra va a mostrar que hay sentimientos corporales como el dolor o la sed que el hombre comparte con los animales, igual que ciertos sentimientos “psíquicos”; pero el hombre es más que los animales. En el hombre se dan “sentimientos espirituales”. Sentimientos estos que, “no son causados por la acción de un agente sobre el cuerpo o dentro del cuerpo, sino que requieren la aprehensión intelectual previa de un <<objeto motivante>> (*motivating object*)”. Objeto motivante que hace surgir en nosotros esos sentimientos espirituales de alegría, amor, pena, compasión, contrición u otros más. Estos sentimientos espirituales, estos afectos, son genuinos y los denomina Hildebrand “experiencias intencionales”. Experiencias intencionales que: “alertan nuestro corazón, nos encienden en amor (...), nuestro corazón puede saltar de alegría o <<estar apesadumbrado por la pena>>”. Además, es necesario que estas experiencias afectivas, cuando son veraces, “deben ser <<aprobadas o sancionadas>> por la voluntad a fin de poseer plena validez, y del mismo modo los sentimientos ilegítimos deben ser <<desaprobados>>”. Una respuesta afectiva <<sancionada>> posee tanto la plenitud afectiva, procedente del corazón, como la solidez que le viene por un acto de la voluntad. De manera que podemos concluir que “incluso las emociones más profundas de la persona, las obras y las palabras de su corazón, están sujetas a la aprobación o rechazo de su libre centro espiritual: la voluntad”²²⁷.

²²⁷ Cfr. HILDEBRAND, D., *El corazón. Un análisis de la afectividad humana* (traducción de Juan Manuel Burgos), Ed. Palabra, (sexta edición), Madrid, 2009 (1ª edición 1997), 10-11.

El corazón va a constituir dentro del yo personal una capa más honda que la intelección de verdades abstractas y la voluntad unilineal que comanda los actos voluntarios, si bien, en lo referente a la esfera moral, “es la voluntad quien posee la última palabra”. De manera que el verdadero yo lo encontramos primariamente en la voluntad, donde la persona vive instalada en el <<sí>> o <<no>> de su voluntad. Aquí entra en juego la libertad, de manera que lo que decide con su centro espiritual libre, es lo que realmente es. Es en el ejercicio de esta libertad donde el hombre manifiesta una de las características más hondas de la persona, pues al ejercerla “se pone de manifiesto que el hombre está hecho a imagen de Dios”. Al mismo tiempo queda patente y manifiesto que la persona se posee a sí misma, en tanto en cuanto la autoposición se revela a través de los actos de voluntad.

II.4.4.2. El corazón Hildebrantiano, un corazón que asume el amor divino

Sin embargo, si en la voluntad se expone el yo protagonista de sus realizaciones, también es verdad que, en otros campos, en los que entra en juego el ámbito del amor humano, como puedan ser el amor conyugal (temática fundamental a analizar en esta tesis), el amor de amistad o paterno-filial, es el corazón el que constituye el núcleo más íntimo y en él se desvelan los secretos más propios inmanentes al ser personal.

Para nuestro autor, esta constatación de que el corazón es por encima de la voluntad el verdadero centro de la persona en lo que se refiere a la experiencia amorosa, va a quedar de manifiesto y constatado en las relaciones humanas y con Dios, donde el verdadero yo es el corazón. De aquí se sigue que esta realidad nos debe obligar a profundizar más a la hora de abordar nuestros estudios sobre el hombre, si de verdad queremos comprender cómo del corazón parten los actos más decisivos personalmente. A diferencia de los actos de la voluntad, que son constituidos por ella misma, el corazón escapa a nuestro dominio y expresa la dimensión más íntima de la persona. Esta situación responde a la condición creatural del hombre.

Como iremos viendo, la referencia a lo divino no es algo accidental, sino un aspecto irrenunciable de su pensamiento sobre el ser persona. Dios, cercano al hombre como Verbo encarnado, permanece en el horizonte de su reflexión como argumento de cohesión intelectual y sentido. Sentido del que no podemos prescindir si no queremos renunciar a la verdad que se nos manifiesta y hace presente en las cosas mismas. También al asumir la experiencia de lo divino, asume en particular la impresión de lo divino que se ha hecho cercano en el amor crucificado de Jesucristo.

Por otro lado, si *la muerte de Dios* se proclama para resaltar más al hombre; y el amor a Dios en sí mismo se ve como una amenaza que aparta la mirada del amor al prójimo, no es así para Hildebrand. El amor a Dios, en sí mismo, en Cristo, nos acerca al prójimo a quien nos remite, situando nuestra mirada en la orientación de su amor crucificado. La plenitud del amor a Dios, nos lleva a amar al prójimo como Cristo, crucificadamente.

Desde esta perspectiva, situaría aquí el posicionamiento de Hannah Arendt sobre el amor al prójimo. Para ella “el sujeto vuelto sobre sí se aísla y hace la experiencia de sí como un sujeto tensionado hasta el desgarramiento entre sí mismo y la comunidad”²²⁸. Es todo lo contrario a la vivencia cristiana del amor al prójimo, que como hemos dicho está vuelto hacia los hombres y a este mundo. Señala Hannah Arendt, como problema para la fundamentación del amor al otro, el hecho de que el pensamiento moderno en su reflexión haga proclama de *la muerte de Dios*, y dice que “con la pérdida de significación experimentada por el pensamiento religioso en la modernidad, también se ha vuelto problemático cómo fundar el amor de los hombres entre sí: el amor al prójimo”²²⁹.

Para Hildebrand, será este amor crucificado el que muestre en su esencia tanto el amor a Dios como al prójimo. De ahí la necesidad de llevar a cabo una transformación en Cristo para reencontrarse con el hombre, con el otro y amarle como prójimo, como Cristo lo ama. Como Dios lo ama.

²²⁸ BARATELLA, Nils.; MAFFEIS Stefania.; LORENZ, Ansgar.; REICHERT, Juliane E.; “*Hannah Arendt. Filosofía ilustrada*”, Taugenit, Salamanca, 2021, 12.

²²⁹ Ibid.

En efecto, si el ignorar a Dios en el pensamiento, no ha traído la prepotencia del hombre, como nos muestran los totalitarismos, con la justificación de la supremacía de unos hombres sobre otros; la muerte de Cristo nos trae, por el contrario, una consideración del otro como prójimo, como hermano e identificación y valoración del mismo amor a Dios, que pasa por no ignorar el amor al prójimo, incluso al que se convierte en potencial enemigo. Cristo, al dar voluntariamente su vida en la cruz, sella con su testimonio sus palabras: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen”. El amor crucificado de Cristo nos lleva del totalitarismo a la hermandad.

II.4.4.3. Una toma de posición a partir del libre centro espiritual de la persona: un amar consciente

Pero todas estas experiencias afectivas “se hacen completamente <<nuestras>>, es decir, se convierten en expresiones completamente válidas de toda nuestra personalidad solo cuando son asumidas por nuestro libre centro espiritual”²³⁰. Y así, aunque para Hildebrand las respuestas afectivas al valor moral se presentan de forma espontánea –algo muy distinto de las voluntarias que gozan de libertad, en el sentido de que “tienen poder para iniciar una serie causal nueva”, o “poner directamente un acto”; de manera que no pueden ser creadas por nosotros como las voluntarias, ni podemos ejercer nuestro imperio en torno a ellas al modo de cuando se trata de los actos imperados unilinealmente por la voluntad –, esta espontaneidad no va reñida con la libertad, no se opone a ella: “La espontaneidad de la alegría, el entusiasmo, la tristeza o la compasión, se distingue con claridad de la libertad de la voluntad. Pero (...), a diferencia de lo que ocurre con la causalidad, no se opone a la libertad”. Y esto es debido a que, al decidirnos libremente por un acto moralmente bueno, “la relación significativa con el objeto, que supone un conocimiento, está presente sin excepción”; de igual manera, aunque la respuesta afectiva, marcada por la espontaneidad, no goce de la “capacidad de ponerse a sí misma que la voluntad posee”, estas respuestas afectivas al valor comparten con la voluntad “la relación significativa con el objeto, la motivación por el valor, y, aparte de todo ello, no se hallan fuera de

²³⁰ HILDEBRAND, D., *El corazón*, O.c., 139.

nuestra libertad, como lo están las conexiones causales o fisiológicas o psicológicas, las cuales aparecen por si mismas”²³¹.

Así pues, las respuestas afectivas al valor, aunque gozan de la espontaneidad, no nos eximen de responsabilidad, ya que:

“Las respuestas afectivas al valor pueden ser sancionadas por el centro libre de nuestra persona, algo a lo que, por lo demás, aspiran, y se hallan indirectamente dentro del campo de nuestra libertad. Por eso somos responsables de los errores al respecto, no en el sentido de que podamos mandar indirectamente sobre ellos, como ocurre con ciertos procesos causales fisiológicos – por ejemplo, acabar con nuestro dolor de cabeza tomando una aspirina –, pero podemos eliminar lentamente los obstáculos que le salen al paso de manera indirecta, de modo análogo a cómo podemos adquirir virtudes que no se hallan directamente dentro de nuestro alcance”²³².

Deja, pues, claro que la espontaneidad que adorna a las respuestas afectivas al valor no es un obstáculo para que sean portadoras de valores morales; y aunque difieran de la libertad que acompaña a la voluntad, pues no proceden de ella, como hemos visto, “la respuesta afectiva se enlaza orgánicamente con la de la voluntad, y la espontaneidad de aquella, lejos de menoscabar la libertad de esta, la aumenta”. Es más, parafraseando a nuestro autor, podemos decir que en aquellas respuestas en las que libre y voluntariamente optamos por el bien y buscamos la gloria de Dios, la respuesta sobreactual de la voluntad se asocia, por su parte, a la respuesta afectiva, de modo que no es solo un querer unilineal, sino con mayor o menor intensidad, con alegría, esperanzado, etc.

Igualmente, en esta respuesta afectiva, espontánea y sobreabundante al valor del amor de Dios, que es un don, un regalo, esta espontaneidad en la respuesta va también atravesada por la libertad, ya que supone que la actitud sobreactual de la voluntad se corone en acciones como respuestas voluntarias. Aquí, la respuesta afectiva al amor de Dios, va atravesada por “la plena conciencia de la singular gravedad de la esfera moral y de todas sus características”, como son la consideración de la subordinación a Dios y la búsqueda de su gloria, o la plena conciencia de la maldad del pecado y la exigencia de los mandamientos

²³¹ Cfr. HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 130-131.

²³² O.c., 131.

morales. Igualmente, en estas respuestas morales “que se unen con la voluntad en la acción”, está presente la obediencia.

Las “experiencias afectivas” están vinculadas a “dones de lo alto”. Así lo veremos reflejado en el amor sponsal, que deviene en el matrimonio como una respuesta amorosa sobreabundante al valor del otro. En efecto, para nuestro autor, la asunción por parte de los esposos de amarse desde ese amor “extremo” de Cristo, amor crucificado de Cristo, también será la garantía de esa estabilidad matrimonial a la que el corazón de los esposos aspira.

El amor por su misma esencia pide estabilidad, fidelidad y plenitud también en el tiempo. El “para siempre” es una aspiración que forma parte del amor matrimonial. Pero igual que el amor se aprende, este no subsiste sin cuidados, sin la multitud de detalles que lo consolidan y señalan como un valor por el que merece la pena entregar la vida para siempre.

Igualmente, apunta nuestro autor hacia otra urgencia a la hora de amar desde este amor crucificado, y es el hacerlo con plena consciencia. Pues como dice: “Solo el hombre consciente puede dar a Dios la respuesta que Él quiere que le demos”²³³. Termino así este apartado, incorporando lo que para Hildebrand es una urgencia del amar: el ser conscientes. No solo aprender y cuidar el amar, sino ser conscientes de la gravedad del ayuntamiento matrimonial. La entrega amorosa, aunque don, debe ser ratificada constantemente por nuestro libre centro personal. La entrega amorosa no se improvisa, sino que debe ser consciente. Entrega en libertad que exige consciencia. Como también deben ser conscientes los esposos de la grandeza y compromiso de asumir el amor crucificado de Cristo, al que son invitados, pero no obligados. La libertad es una exigencia de toda respuesta amorosa. Y si esta respuesta debe ser asumida conscientemente, cuanto más debe ser asumida, con esa misma consciencia, la decisión libre de dejarse amar y amarse crucificadamente, como respuesta amorosa; también a Dios, dejándose transformar por Él. En efecto, en los esposos, el libre centro espiritual de su yo, iluminado así por Cristo, “penetra en los abismos de su ser y detecta todas las ilusiones”. De manera que en este hombre consciente se da una unidad interior que

²³³ HILDEBRAND, D., *Nuestra transformación en Cristo*, Ediciones Encuentro, O.c., 52.

favorece la integridad, incluyendo las zonas inconscientes del hombre y convirtiéndolas en expresivas de las actitudes interiores que reflejan la personalidad en su irrepetible unidad singular.

TERCER CAPÍTULO

III. UN ESCLARECIMIENTO DE LA MORALIDAD VINCULADA A LA VIRTUD Y LA AFECTIVIDAD

Javier Vidal-Quadras Trias de Bes, en la presentación que hace al libro de Tomas Melendo y Lourdes Millán-Puelles, *Asegurar el amor*²³⁴, nos dice: “Solo quien ejerce el señorío sobre su propio ser, puede en un acto soberano de libertad, entregarlo plenamente a los otros, al hombre o mujer elegidos, a quien haya hecho objeto de sus amores”. Completa así palabras de Tomas Melendo donde dice al respecto que: “La persona que no ha hecho operativa su libertad, extendiendo el imperio de la voluntad y del entendimiento al resto de facultades y potencias, la persona dominada por las pasiones, por el ambiente, por los vaivenes del humor incontrolado, esa persona, si no lucha por dominarse, es incapaz de amar”²³⁵. Necesitamos prepararnos para amar; para lo cual tenemos que conocernos; es necesario conocernos para amar mejor. De ahí este necesario esclarecimiento de la moralidad vinculada a la virtud y de la afectividad en nuestro autor. Nos apoyaremos también en las reflexiones de otros autores a modo de marco referencial sobre el que situar sus aportaciones.

III.1. El hombre, un ser viviente en busca de la felicidad. La respuesta sobreactual y general al valor como columna vertebral de toda virtud

La felicidad es en Hildebrand la plenitud vinculada a la participación de la vida y virtud del hombre en Cristo, término al que apunta todo nuestro querer en sus más variadas expresiones (pese a que sea necesario un rectificar constante en la voluntad y que el mal

²³⁴ MELENDO, T., y, MILLAN PUELLES, Lourdes., *Asegurar el amor*, Rialp, Madrid 2011 (tercera edición, primera de 2002).

²³⁵ Cfr. MELENDO, T., y, MILLAN PUELLES, L., *Asegurar el amor*, O.c., 13-14.

de una manera misteriosa anide en nuestro interior, pero es este un tema que no vamos a considerar en esta investigación²³⁶).

La felicidad del hombre, que “naturalmente” apetecemos, es el fin radical que está latente en todos los fines, y el fin que hace posibles los fines más determinados. La felicidad, por ser un fin natural, es un fin dado. Y en cuanto nos ha sido dado como un fin, por virtud de nuestra propia naturaleza, necesariamente lo queremos

Si bien nosotros elegimos nuestros fines parciales, es verdad que todos ellos participan de algún modo de un fin que no podemos elegir, la felicidad. Fin que nos es dado en virtud de la naturaleza y que poseemos como un don recibido, y que “no podemos no quererlo”. Felicidad siempre, sea perseguida con acierto o erróneamente.

La plenitud de la vida del hombre va a estar en participar en la vida divina. Coincide así con San Agustín, que apunta en las Confesiones (1,1): “Nos has hecho aptos para Ti”. Nos dice en este contexto:

“El hombre según su más profundo ser está ideado para participar en la vida de Dios”. Este participar de la vida divina, se va a dar, en la medida en que el hombre participe de la muerte y resurrección en Cristo, y el hombre muera a sí mismo para encontrarse en Dios, viviendo las palabras evangélicas que dicen: “Quien pierda su alma por mi causa la encontrará” (Mt10,39)²³⁷.

Para Hildebrand este “perderse” tiene también su reflejo en el plano natural, pues si bien la grandeza y riqueza de una personalidad puede determinarse según formas muy variadas, es verdad que en toda entrega a un valor auténtico, se da una salida de sí mismo, un negarse a uno mismo para entregarnos a ese valor.

Para Hildebrand la entrega como respuesta a un valor es la senda de nuestro crecimiento interior. Es a partir de esta entrega como participamos de los propios valores. Y en este entregarse, “radica algo del <<perder su propia alma>>” que dice el texto evangélico. Pero, para nuestro autor, este “perder su propia alma”, es algo más que esa entrega implicada en cada auténtica respuesta a los valores, ya que debe trascender cualquier otra respuesta a los valores. Es una “entrega a Jesucristo”: “Debemos realmente

²³⁶ Cfr. HILDEBRAND, D., *Nuestra transformación en Cristo. Sobre la actitud fundamental del cristiano*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1996, 306.

²³⁷ Cfr. HILDEBRAND, D., *Nuestra transformación en Cristo* (Encuentro) O.c., 305.

perecer y hacernos vacíos para que Jesucristo pueda desarrollar Su santa vida en nosotros”²³⁸.

Por consiguiente, tanto la vida natural como la sobrenatural las recibimos “como un libre don de manos de Dios, sin añadir nada de nuestra parte”. Y, además, esta vida sobrenatural no puede crecer en nosotros, si Cristo no preside desde el centro nuestra alma. De aquí deducimos que, si tanto la vida natural como sobrenatural son un don gratuito de Dios, “sin añadir nada de nuestra parte”, la vida sobrenatural no puede florecer por sí misma, sin nuestra participación.

Igualmente, en la respuesta sobreactual y general al valor encontramos el pulmón de toda virtud (o columna vertebral, como lo llama en algunas ocasiones). De manera que el hombre consciente ve el valor de la persona humana y su dignidad, y se esforzará por adquirir virtudes que señalen el respeto, reverencia y benevolencia que el valor de la persona exige. Sabiendo también que una buena intención general dirigida a un conjunto de bienes no es suficiente para poder hablar de virtud moral. Y que en toda respuesta general y sobreactual al valor se hace visible la calidad moral de una persona como una característica permanente de su personalidad. Justo “para que esta actitud sobreactual y general llegue a ser una virtud, debe haber invadido victoriosamente toda la personalidad y formar parte del núcleo de su misma esencia”²³⁹.

Además, si queremos ser transformados por Cristo, necesitamos perdernos en El. Pero este perderse en Cristo, es “algo opuesto a la impersonalización”, ya que, al contrario, en Cristo se trata de realizar nuestras últimas posibilidades personales. El hombre que entrega la vida a Cristo y es “captado” por El, es un hombre abierto a cada nueva verdad y cada nuevo valor y los afronta con naturalidad. Anhela ver todo en su conexión y, en último término, bajo la luz de Dios. De manera que en la vida del hombre entra un orden interior que le lleva a discernir lo que es realmente valioso.

III.2. La moralidad vinculada a la virtud. La dimensión moral de la persona. La vida moral del virtuoso: un responder correctamente al mundo objetivo de los valores moralmente relevantes

²³⁸ Cfr. O.c., 305-306.

²³⁹ Cfr. HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 352.

Dice Juan Miguel Palacios en la presentación del libro de Hildebrand, *Moralidad y conocimiento ético de los valores*²⁴⁰ que, para Hildebrand, la vida moral del hombre consiste “en “responder” en libertad a ese mundo objetivo de los valores, dando lugar así a lo que él denomina respuestas al valor (*Wertantworten*). (...) Estas respuestas son, junto con las acciones (de valor moral) y las virtudes que engendran, las portadoras de los valores éticos, lo único que en nosotros puede considerarse bueno o malo en sentido moral”²⁴¹.

Igualmente, ya hemos dicho, como expone Leonardo Rodríguez Duplá, que “para Hildebrand la columna vertebral de toda virtud es una respuesta sobreactual a un determinado ámbito de valor”²⁴². “Las virtudes morales (...) son realidades plenas en sí mismas y no logran su sentido en acciones o respuestas concretas. (...) La razón de este hecho se esclarece tan pronto como nos damos cuenta de que la columna vertebral de toda virtud es una respuesta sobreactual al valor”²⁴³. Desde esta perspectiva podemos considerar que, según nuestro autor, solo podrá vivir con coherencia y de manera estable un verdadero amor conyugal, que permita una vivencia estable del matrimonio, la persona virtuosa, aquella que responda adecuadamente a los valores moralmente relevantes.

Por otro lado, la consideración de la bondad moral le lleva a distinguir tres parcelas principales: “la de la acción, la de las respuestas afectivas y volitivas y la de la virtud”. Pero existe una cuarta parcela, entresacada de la obra póstuma de Hildebrand, *Moralía*, “la de las denominadas *aktartige Stellungnahmen*”²⁴⁴ o tomas de posición a modo de actos.

Sin entrar a profundizar en la crítica que hace Duplá a la ética del valor en su libro *Deber y valor*²⁴⁵, sí querría destacar su valoración del pensamiento de Hildebrand, en particular cuando reconoce que “la idea de que el hombre bueno es el verdadero sabio contiene, cuando menos, un núcleo de irreductible verdad”²⁴⁶. También reseñar la

²⁴⁰ HILDEBRAND, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores. Una investigación sobre problemas éticos estructurales*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2006.

²⁴¹ HILDEBRAND, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, O.c., 14. “Tales respuestas pueden ser volitivas o meramente afectivas.” (Ibid.).

²⁴² RODRIGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor*, Tecnos, 1992, pág. 245.

²⁴³ HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 348.

²⁴⁴ Cfr. RODRIGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor*, O.c., 125 y cita 12: En *Moralía* (GW,IX; Habel, Regensburg, 1980), Hildebrand, dice en la introducción a esta obra póstuma, que, el libro tiene por objetivo poner de relieve nuevas fuentes de valor y disvalor moral. El libro está traducido por Sergio Sánchez-Migallón: *Moralía*, Ed. Palabra, Madrid, 2021.

²⁴⁵ Cfr. O.c.. 234-247.

²⁴⁶ O.c., 247.

valoración que hace de esta ética del valor, en lo que es su aportación a devolver el protagonismo “a las preguntas por el valor moral y por la felicidad”. Así como el hecho de que no se pueda pasar por alto que para tratar estas cuestiones hemos de acudir a la noción de valor. El valor es, por tanto, “el criterio objetivo que complementa a la medida puramente subjetiva de la felicidad, y no cabe disputarle un lugar preferente en la teoría ética”²⁴⁷.

Así pues, vamos ahora a intentar desarrollar siguiendo la lógica fenomenológica hildebrandiana, el conjunto de elementos de carácter subjetivo y objetivo que se ponen en marcha a la hora de ofrecer una respuesta adecuada en forma de acción al valor moralmente relevante con el que nos encontramos. Como por ejemplo sería el caso de encontrarnos con una persona desvalida por cualquier necesidad; y como resultado, ese sufrimiento se convierte para nosotros en un valor moralmente relevante que pide una respuesta: la compasión. Por lo cual, la compasión ante su desvalimiento sería la respuesta afectiva a este valor que se me presenta; y el amor como respuesta al valor moralmente relevante, objetivado en la caridad concreta, constituiría el valor moral en la acción desplegada.

III.2.1. Cuándo un valor es moralmente relevante y qué elemento hace que un valor sea moralmente relevante

En primer lugar, voy a recoger las palabras que Hildebrand nos dice al comienzo del primer capítulo de *Moralia*, donde afirma que: “Los valores morales de un acto se constituyen frecuentemente en las respuestas al valor dirigidas a bienes moralmente relevantes: por ejemplo, en la disposición a sufrir antes que hacer algo injusto, o en la negativa a hacer algo impuro. Pero, muy a menudo también la respuesta a la obligación moral posee un significado decisivo”²⁴⁸. Por consiguiente, una acción o actitud será moralmente buena cuando busca como importante el valor mismo de la acción. Tal acción debe ir cargada de generosidad y no del egoísmo que supondría buscar con su realización la búsqueda de placer o un bien objetivo y que manifestara un interés en el obrar.

De esta manera, la motivación por lo importante será lo que configure el ser moral de la persona. Igualmente, Hildebrand distingue tres categorías de la importancia en función

²⁴⁷ Cfr. O.c., 248-249.

²⁴⁸ HILDEBRAND, D., *Moralia*, O.c., 23.

de lo que motive la acción, y serán: lo importante en sí mismo, el valor; lo solo subjetivamente satisfactorio; y el bien objetivo para la persona. Así, una clara distinción ayuda a poner al descubierto las intenciones que nos mueven a obrar dentro del amor esponsal, distinguiendo el egoísmo de la generosidad y gratuidad que deben acompañar al obrar moral dentro del matrimonio.

Vemos, pues, que cuando es una satisfacción meramente subjetiva lo que motiva la acción, “su importancia se sustenta exclusivamente en su relación con nuestro placer”. Mientras que, en lo importante en sí, lo que consideramos importante objetivamente, su importancia, “en ningún modo depende del efecto que produce en nosotros (...), no se sustenta en ninguna relación con nuestro placer o satisfacción”. Sino que se muestra ante nosotros “como intrínseca y autónomamente importante”²⁴⁹. Importancia intrínseca que se da en los valores, sobre todo en los moralmente relevantes.

Otra diferencia importante entre las dos clases de categorías, lo importante en sí y lo solo subjetivamente satisfactorio, está en la felicidad que pueden producir. De ahí una diferencia esencial entre una felicidad motivada por el placer subjetivo y la que se produce como consecuencia de la respuesta al valor en sí mismo como principio motivador de mi acción. Concretamente, como apunta nuestro autor: “Una vida que consiste en una cadena ininterrumpida de placeres derivados de lo meramente satisfactorio no podría nunca concedernos un momento de la gozosa felicidad que engendran aquellos objetos que poseen un valor”. Y esto es así, porque el disfrute constante de la satisfacción meramente subjetiva no nos lleva más allá de nosotros mismos, no nos hace atisbar la trascendencia de nuestros actos morales. Mientras que, por el contrario, nuestra adhesión a un valor nos sitúa en el plano de lo trascendente, no dependientes de nuestros estados de ánimo ni de las inclinaciones individuales.

Pero hay una tercera posibilidad, representado por el bien objetivo para la persona, constituido por *lo que representa un bien objetivo para mí*, como algo que objetivamente redunda en mi auténtico interés, y que posee un carácter beneficioso para mi persona en la medida que “está en la dirección de “mi bien”, (...) y que se distingue claramente, por un lado, de lo importante en sí mismo, del valor, y, por otro, de lo subjetivamente satisfactorio”²⁵⁰. Pone Hildebrand como ejemplo de bien objetivo para mí, el don recibido

²⁴⁹ Cfr. HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 43.

²⁵⁰ Cfr. O.c., 56-57.

de la libertad, que presenta como algo “objetivamente valioso para mí, como algo positivo por su misma naturaleza”, que favorece realmente mi interés, y que no está en función de una predisposición variable. Podríamos indicar también como bien objetivo para la persona –que no sería posible sin ella, aunque no se reduzca a la importancia meramente subjetiva– la bondad de un acto de perdón.

Además de distinguir lo que sería este bien objetivo para mí y su valoración, dado, por ejemplo, el papel de la libertad en cuanto al desenlace del amor sponsal y que deriva en el matrimonio y la familia, tenemos que resaltar también el interés que tiene para la Ética comprender la diferencia esencial entre las dos primeras categorías de la importancia, pues “aunque el valor es la encarnación de lo que es, en definitiva, objetivamente importante, también ha de advertirse con claridad la otra categoría, lo subjetivamente satisfactorio. Pues sin una clara comprensión de esta otra categoría, ni siquiera puede entenderse la auténtica esencia del valor”²⁵¹.

Igualmente, los llamados “valores moralmente relevantes”, son todos aquellos valores que poseen una relevancia moral y exigen de nosotros respuestas adecuadas. De ahí que es de vital importancia, “si una persona quiere de manera sobreal actual ser moralmente buena o si, por el contrario, carece de esa voluntad”. Así, “la persona moralmente inconsciente no ha captado la seriedad fundamental de la cuestión moral”; mientras que una de las características de la persona moralmente consciente es la de poner empeño en ajustarse a lo que es objetivamente moral y a sus exigencias.

Por otro lado, esta respuesta general a la bondad moral, “la voluntad general de ser bueno”, no es algo que se nos sobreimponga, ni pueda ser desvinculado de la respuesta concreta al bien moral relevante; sino que esta actitud, esta voluntad general de ser bueno, y de huir de lo objetivamente inmoral, “predispone nuestra concepción de los valores moralmente relevantes, nuestra relación más profunda con ellos y el interés más auténtico en ellos”²⁵². Hay una especie de relación circular entre la actitud general ante lo moralmente relevante y las acciones concretas en las que se verifica, en las que se muestra la consistencia de la actitud moral.

Concretamente, esta esencia específica de la voluntad general de ser bueno queda más resaltada cuando el hombre conscientemente quiere responder a la bondad de Dios. En

²⁵¹ O.c., 55.

²⁵² Cfr. O.c., 266.

efecto, aquí la voluntad fundamental de ser bueno asume un carácter más definido, ya que es la respuesta expresa a Dios, que es la misma bondad infinita: “La consciencia de la relevancia moral es aquí una clara expresión de nuestra confrontación con Dios, de nuestra respuesta al valor de Dios, Señor absoluto y Bondad moral absoluta”. Esto es, aquí, la misma esencia del valor moralmente relevante y su importancia intrínseca, es el fundamento de su relevancia moral, independientemente de la relevancia moral para nuestra conducta.

A continuación, nos preguntamos con Hildebrand: ¿Qué elemento hace que un valor sea moralmente relevante, y permita distinguirlo de los moralmente irrelevantes? La diferencia está en que lo moral tiene valor en sí mismo; lo que hace que la respuesta sea buena en sí misma y portadora de valor moral. Concretamente, pone Hildebrand el ejemplo de una obra de arte cuyo valor sea indiscutible. El entusiasmo que despierta es una respuesta, pero no puede considerarse como respuesta moralmente buena, ya que no es portadora de un valor moral. Distinta valoración tiene el dar una limosna o entusiasmarse por la bondad moral de una persona, que son actos buenos en sí mismos, y que “implican el reconocimiento de la relevancia moral de la situación”²⁵³.

Por tanto, para Hildebrand hay una diferencia en la esencia misma de los valores que permite diferenciar los moralmente relevantes de los que no lo son. En particular, se distinguen los valores moralmente relevantes en que “es moralmente bueno, en el pleno sentido de la palabra, ocuparnos de ellos, y permitir que motiven nuestros actos”. Además, otra característica que los distingue es el hecho de que, al captar la atención de la persona moralmente consciente, en su solicitud, la persona ya percibe “la relevancia moral de una respuesta adecuada a ellos”, ya que evocan en la persona moralmente consciente la respuesta que va asociada a ellos.

De ahí que el término *valor moralmente relevante* comprende mucho más que el simple término valor moral. Y pone el ejemplo de los valores ontológicos que afectan a la vida del hombre, sus derechos y dignidad; son tales que, sin ser derechos morales, sí son moralmente relevantes, “pues darles una respuesta adecuada es sin duda, moralmente bueno”.

“Todos los valores morales son moralmente relevantes, pero no todos los valores moralmente relevantes son valores morales. (...) La expresión “moralmente relevante” indica únicamente que

²⁵³ Cfr. O.c., 273.

la respuesta positiva motivada por tal valor es, por necesidad, moralmente buena y que, para el hombre moralmente consciente, la aprehensión de ese valor esta incondicionalmente vinculada a la comprensión de la relevancia moral²⁵⁴.

Por consiguiente, va a ser la ley moral la que clarifique y distinga la esfera de los valores moralmente relevantes; y, señalando su obligatoriedad moral, los distingue de los irrelevantes. Y, aunque no pretendemos hacer un estudio exhaustivo de los valores en nuestro autor, sí nos detenemos a considerar que, para él, la relevancia moral de los distintos valores ontológicos o cualitativos, ni constituye un dominio específico de valor, ni hace que estos, se agrupen “alrededor del valor ontológico de un ser”. Sin embargo, lo que los hace relevantes moralmente es la relación intrínseca que poseen con la persona, sea bajo la forma de la obligación, sea sin más el mérito por su puesta en práctica; aunque esta relevancia moral, no puede separarse de la importancia en sí misma u ontológica que poseen esos valores y que motiva su relación de dignificación que observan con la persona.

Cuando analizamos las notas que distinguen la relevancia moral, no podemos caer en la tentación “de limitar el dominio de lo moralmente significativo a aquellas cosas que, directa o indirectamente están relacionadas con los seres personales”. Esta limitación no sería correcta, ya que existen también bienes moralmente relevantes fuera de la esfera personal. Y aunque reconoce Hildebrand que la mayoría están en relación con la persona, también indica que hay muchos valores relativos a la persona que no son moralmente relevantes. Así, el valor de entusiasmarme ante las cualidades intelectuales de un genio, no es comparable con la inmoralidad que supone causar sufrimiento y torturar a un animal. El sufrimiento de un animal sí es moralmente relevante, aunque no recaiga sobre una persona. De ahí la necesidad de que leyes morales adecuadas señalen y delimiten la esfera de los valores moralmente relevantes. Ya que toda respuesta al valor debe estar penetrada del conocimiento proporcionado correspondiente y necesario para su identificación.

Así pues, todos los valores exigen una respuesta adecuada. La relevancia moral se limita a los bienes dotados con unos determinados valores, y todo bien portador de un valor trae consigo una respuesta congruente. De manera que: “la adecuación de la respuesta implica que la palabra interior de la respuesta corresponda a la categoría del

²⁵⁴ Cfr. O.c., 273-274.

valor”, asumiendo no solamente el hecho moral en sí que nos solicita, sino también la “relación de obligación” que lleva implícita. En la adecuación establecida también queda implicado el hecho de que un bien dotado de un valor superior a otro haya de anteponerse a aquel que es inferior axiológicamente²⁵⁵.

Encontramos cierta relación con la postura de San Agustín respecto del *ordo amoris*, cuando dice:

“Vive justa y santamente el que estima en su valor todas las cosas. Este será el que tenga el amor ordenado de suerte que ni ame lo que no debe amarse, ni deje de amar lo que debe ser amado, ni ame más lo que se debe amar menos, ni ame con igualdad lo que exige más o menos amor, ni ame, por fin, menos o más lo que por igual debe amarse. (...) A todo hombre en cuanto hombre se le debe amar por Dios y a Dios por sí mismo”²⁵⁶.

De ahí que, sacando consecuencias de lo dicho por San Agustín, afirme Hildebrand que, si la verdadera fuente de la bondad moral está en que nuestro amor siga el orden objetivo del amor, y respetando ese orden del amor “amemos más lo que más merece ser amado”; y añade que también debemos “amar más lo que tiene un valor más elevado”. Así pues, dentro de la respuesta dada en la esfera, no de las acciones, sino de las respuestas afectivas al valor, y suponiendo que no intervengan otros motivos y que subyazca una respuesta adecuada al valor, la preferencia de la respuesta estará “en armonía con la categoría del valor”. Por tanto, el verdadero drama moral está, más que en atenerse a la

²⁵⁵ Cfr. O.c., 369.

²⁵⁶ San Agustín, *De Doctrina christiana*, I, 27, 28. (Trad. Balbino Martín), en HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 370, y cita 3.

Dice Hannah Arendt en su tesis doctoral sobre el concepto de amor en San Agustín que: “(...) el ser libre en la Tierra consiste en anticipar una pertenencia futura de la que el amor como deseo es el mediador. El signo de *caritas* en la tierra es la ausencia de temor, mientras que la maldición que cae sobre *cupiditas* es el temor: temor de no obtener lo deseado, temor de perderlo una vez obtenido. (...) La libertad futura, anticipada en *caritas*, hace de guía y criterio último de la recta comprensión del mundo y la recta estimación de todo lo que en él hay – de las cosas igual de las personas –. Qué deba y qué no deba ser deseado, y quién deba y quién no deba ser amado, se decide en referencia al futuro anticipado, como también lo hace el grado de deseo y de amor que debe ponerse en todo lo que sucede en el presente. El futuro anticipado establece el orden y la medida del amor (*dilectionis ordo et mesura*) (1). (...) De acuerdo con San Agustín, siempre hay un orden jerárquico del amor. En la medida en que es un orden mundano, existe, pues, una jerarquía natural a la hora de dar amor – están primero nuestros parientes próximos, luego nuestros amigos, y finalmente la gente que conocemos – (2). (...) La diferencia entre la jerarquía mundana y el orden que surge del futuro anticipado es que, en la primera, a las cosas o personas amadas se las ama y desea por mor de ellas mismas – aunque pueda variar el grado de intensidad –. El orden constituido por el futuro anticipado prescribe, en cambio, que no se ame o desee a nada ni a nadie por mor de sí mismo: “Todo hombre en cuanto hombre debe ser amado por mor de Dios, y Dios por mor de sí mismo” (3). En: ARENDT, Hannah., *El concepto de amor en San Agustín*, Ed. Encuentro (traducción de Agustín Serrano de Haro), Madrid 2001, 55-58. Lo citado de San Agustín se corresponde a los siguientes textos: (1), *De trin.* VIII, 8, 12. *Vid.* también I,27,28 (“amor bien ordenado”) y *Civ. Dei* XV, 22 para la definición de la virtud como el orden del amor; (2), *Doctr. Christ.* I, 28, 29; (3), *Doctr. christ.* I, 27, 28. Añadir que es la filosofía de San Agustín una filosofía del amor donde el concepto de “orden del amor” define lo que es la virtud.

jerarquía de las respuestas, en la decisión fundamental de plegarnos a lo importante en sí y a los valores moralmente relevantes, anteponiéndolo a lo solo subjetivamente satisfactorio. En efecto, el problema es el de la dirección fundamental de nuestra voluntad, que nos puede llevar a una vida orientada a Dios, o a una vida vivida para uno mismo; con las consecuencias que ello acarrea, y que San Agustín ya vislumbra, al señalar la sociedad que podemos construir, según orientemos nuestra voluntad a la hora de amar: “Una es la sociedad de los hombres piadosos y otra la de los hombres impíos (...) En una domina el amor de Dios, en otra el amor a sí mismos”, dice Hildebrand con clara resonancia agustiniana citándole al obispo de Hipona²⁵⁷.

Finalmente, Hildebrand también nos advierte del peligro del egocentrismo religioso, que mira las cosas y las personas meramente como ocasiones o medios para la realización moral, sin atender al valor intrínseco personal que posee esta. Cuando toman parte en acciones moralmente buenas, su interés está en “si tienen o no la obligación de intervenir o la posibilidad de llevar a cabo un acto meritorio”. De manera que si intervienen en una acción moralmente buena, en ellos se da una mezcla de “elementos de la respuesta al valor con la búsqueda egoísta de su propio bien”, ya que intervienen sin que sea el bien de la otra persona el tema directo de su interés. Por lo cual,

“El interés que semejantes personas muestran en su perfección moral se distingue claramente de la voluntad general de caminar por las sendas del Señor. La actitud característica del egocentrismo no es una genuina respuesta al valor. Aunque puede decirse que lo único que les interesa es agradar a Dios, en realidad, su indiferencia a la glorificación de Dios que realizan otras personas y su carencia de auténtico amor a sus prójimos atestiguan inequívocamente que buscan su propia perfección moral como su bien *propio* y no *propter Deum* (en razón de Dios). En esas personas no se da una autentica entrega a Dios (...) sino su propio bien”²⁵⁸.

En cambio, frente a esta actitud señala Hildebrand la del hombre moralmente consciente; cuya voluntad general de ser bueno es una auténtica respuesta al valor, “libre de cualquier mácula egocéntrica”; y para el que glorificar a Dios y no ofenderle es de hecho más importante que cualquier bien creado. Esto es así porque “solo nuestra conducta moral implica una relación directa con Dios y esta relación directa le otorga una preeminencia indiscutible para nosotros con respecto a cualquier otra cosa”.

²⁵⁷ San Agustín, De civ. Dei, XIV,13. En HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 371.

²⁵⁸ Cfr. HILDEBRAND, *Ética*, O.c., 267.

III.2.2. La persona como ser de naturaleza intencional. Intencionalidad y libertad. Estados psicologicos e instintos

En su obra *“El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand, Sánchez Migallón* afirma que “La posesión de valores morales se debe siempre, como sabemos, a la libertad de quien los porta”; y también que “la respuesta a lo moralmente valioso es ella misma a su vez siempre moralmente valiosa”. La relación que encontramos entre los valores morales y la persona, “no es solo una relación de conformidad, sino también de exigencia”²⁵⁹. La persona está esencialmente ordenada a poseer estos valores morales.

En paralelo a la tesis expuesta, Hildebrand habla de los centros de moralidad de la persona; uno positivo o bueno, centro amoroso y reverente de respuesta al valor; y dos negativos o malos, origen de las respuestas nacidas del orgullo y la concupiscencia. Centros que, sin ser lugares ni entidades ontológicas, sí es verdad que el positivo es el centro auténticamente personal, el que corresponde propiamente a la persona, mientras que los negativos o malos no son adulteraciones del mismo. De ahí que, si los bienes objetivos para la persona consisten en la posesión de los valores, el puesto más elevado en esta jerarquía de bienes objetivos lo ocuparán congruentemente aquellos valores situados más arriba en la escala o, según otro criterio complementario, los que son acordes con la situación en que me encuentro.

Por lo que hace al tema clásico de las fuentes de moralidad de los actos, lo trata de un modo original en perspectiva axiológica, al señalar la primera fuente como “la respuesta al valor”; la segunda como “el tesoro de bondad en la persona”; y la tercera como “la respuesta por amor a bienes objetivos para otra persona”. La primera y tercera fuente, no solo son centrales en la moralidad y no puede haber conflicto entre ellas, sino que también poseen los valores morales más altos. Por otro lado, sitúa en el amor a Dios la procedencia de la respuesta por amor a bienes objetivos para otra persona (tercera fuente), e indica que la segunda fuente, el tesoro de bondad en la persona, “tampoco puede entrar nunca en conflicto con la respuesta al valor”. De esta manera, para Hildebrand, en relación directa con que el amor a Dios sea la suprema respuesta al valor, sitúa en ello de un modo objetivo la fuente de todas las respuestas morales al valor.

²⁵⁹ Cfr. SANCHEZ-MIGALLÓN, S., *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Rialp, Madrid, 2003, 98-99.

En particular, en su *Ética* afirma que, si Dios es el ser supremo, concreto y real, y posee de modo eminente todas las perfecciones de los individuos y comprende toda la plenitud del ser, “nuestra respuesta a Dios es, en este sentido, la más general”. De manera que en un hombre “carnal y embrutecido, que no cree en Dios y que está ciego al mundo de los valores”, su misma actitud fundamental concupiscente entrañaría implícitamente “una indiferencia a Dios y a los valores”, siendo esta indiferencia el origen de donde provienen su ceguera en general al valor.

De ahí que un hombre embrutecido estaría ciego a la hora de valorar el bien del amor matrimonial y sus exigencias, así como de la vinculación de este al amor de Dios. Al contrario del hombre virtuoso, que sí responde de forma adecuada a los valores moralmente relevantes. De la respuesta al valor dependen como de su fuente primaria las otras fuentes morales. Como sabemos, esta respuesta al valor puede ser actual o sobreactual; la respuesta actual al valor moralmente relevante es lo que entendemos por obligación moral, que actúa muchas veces de modo sobreactual.

Precisamente la intención fundamental como actitud fundamental hacia Dios y el mundo es una respuesta sobreactual, aquella que decide la factura o índole moralmente buena o mala de una persona (lo que coloquialmente llamamos catadura moral). De modo expreso lo enuncia Hildebrand: “la fuente más profunda del estado moral de una persona yace en la respuesta al valor dirigida a valores morales, o sea, en la intención fundamental”; el mundo de valores es lo que motiva decisivamente la intención fundamental.

También hay que considerar que, aunque el eje principal de la virtud se halla en la respuesta sobreactual y general al valor, tenemos que matizar que “una buena intención general dirigida a un conjunto de bienes no es, desde luego, lo mismo que poseer una virtud”. Tanto la virtud como la buena intención tienen en común el carácter sobreactual de la respuesta implícita en ellas. Tal respuesta general y sobreactual al valor constituye un rasgo que identifica la calidad moral de la persona, que revela su personalidad. Pero “para que esta actitud sobreactual y general llegue a ser una virtud, debe haber invadido victoriosamente toda la personalidad y formar parte del núcleo de su esencia misma”²⁶⁰. Concretamente, tenemos como ejemplo el hecho de que una persona posea la voluntad general de ser buena, y responda desde su centro libre personal a una determinada esfera

²⁶⁰ Cfr. HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 352.

de bienes; sin embargo, puede no poseer la virtud que corresponde a esta respuesta libre. Además, ya en el hombre moralmente consciente se destaca la relevancia moral de la persona, aunque todavía no se haya posesionado de las virtudes correspondientes al respeto, la consideración o reverencia y la benevolencia. No es lo mismo admirar estos valores en una obra literaria que hacerlos propios como hábitos adquiridos en uso de la libertad.

No entraremos aquí en un estudio pormenorizado de los valores, lo cual nos alejaría de nuestra intención principal, que es centrarnos en el estudio de la comunidad de amor que surge en el matrimonio fruto del amor esponsal. Basta con saber qué solicita la virtud de los esposos, y un breve análisis del corazón como centro de la vida afectiva y amorosa. Solamente daremos un esbozo que nos permita situar nuestro estudio dentro de la obra de Hildebrand y situar el amor matrimonial como una respuesta concreta y específica al valor que supone amarse esponsalmente, y que, como todos los valores nacen de la misma fuente que es el amor de Dios. La ignorancia del amor a Dios oscurece y devalúa el amor esponsal. En la virtud se avanza libremente, sin llegar nunca a instalarse en un estadio final conseguido. Decía San Agustín que “si dijese ‘basta’, estás perdido”. El elemento diferenciador entre virtud y disposición natural reside “en la influencia que puede la persona ejercer sobre la primera”.

“Toda virtud, aunque “existiera” desde la niñez y sin necesidad de esfuerzo, se nutre en cada momento de savia en la posición moral fundamental de la persona espiritual y no subsiste más que en la medida que la persona se “interesa” en ella activa y libremente (...). Esa condición es puesta por el hecho de que toda virtud es la expresión inmanente de una actitud de respuesta, consecutiva a la percepción de un valor determinado y permanente, a la manera de un estado del alma”²⁶¹.

Por tanto, el perfeccionamiento moral de la persona lo va a constituir el progresivo dominio del centro positivo sobre los negativos. Centro positivo o bueno que halla su raíz en el ser mismo de la persona en la medida en que está orientada a los valores. El ser virtuoso, en cuanto portador de los mayores bienes objetivos para la persona, en cuanto que revelador de que el centro posee la preeminencia sobre los otros centros, es el mayor bien objetivo para la persona.

²⁶¹ Cfr. HILDEBRAND, D., *Pureza y virginidad*, Desclee de Brouwer (traducción de A. Miguel Miguel), Bilbao, 1960, 61.

Desde esta perspectiva, el ser virtuoso hunde sus raíces ontológicamente en el ser mismo de la persona en cuanto orientada a los valores. Por ello, en toda virtud está latente una respuesta sobreactual a los valores. Esa respuesta “sobreactual” esta debe poseer un carácter plenamente intencional, como vimos en la sección metodológica. Desde la intencionalidad axiológica se entiende mejor que en la respuesta a los valores moralmente relevantes, a los más elevados, la persona se trasciende y enriquece al participar de ellos. Esto nos lleva a ocuparnos de la intencionalidad en el siguiente epígrafe.

III.2.3. Vivencias intencionales y no intencionales. La intencionalidad, una característica del ser espiritual

Concretamente, Hildebrand asume la terminología de Husserl al referirse al término “intencional” no con el sentido habitual que significa “algo hecho a propósito”, sino que habla de “intencionalidad” refiriéndose a una relación consciente entre la persona y un objeto. Es por lo que el enlace causal se contradistinguirse de la relación intencional. Por ejemplo, un estado de cansancio existe en nosotros como un simple hecho, y este estado de cansancio no está unido a una causa de modo significativo y consciente; al mismo tiempo que la ignorancia de la causa, no afecta a su vivencia, me puedo sentir cansado y no saber por qué, pero el no saberlo no me quita el cansancio, permanece sepa yo o no la causa. En cambio, las vivencias intencionales (...) comportan el conocimiento del objeto que motiva nuestra vivencia como distinto del nexo causal natural²⁶².

Un ejemplo de vivencia intencional es la alegría. Sabemos por qué estamos alegres y podemos dar cuenta de ello. La alegría se basa en el estado de cosas que la motiva en la conciencia. La alegría, por esencia, es alegría de algo, “incluye necesariamente una relación significativa con un objeto”. Mientras que en el cansancio o en la euforia no hay un objeto al que se refieran de manera consciente estos estados o vivencias, sino que se trata de disposiciones anímicas meramente sentidas. Los estados pueden desarrollarse en nosotros como simple efecto de una causa objetiva, de modo que, aunque yo conozca la causa, este conocimiento, esta relación consciente no es la que origina el estado, sino que hay un causar externo fisiológico o bien psíquico que lo produce efectivamente.

²⁶² Cfr. HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 190-191.

Así pues, la vivencia de un estado se resuelve en una causalidad, “que no pasa a través de mi consciencia, sino (...) por fuera del centro espiritual consciente de mi persona”. De ahí podemos concluir que la fatiga se da, conozcamos o no los factores externos que la causan y su conocimiento ni añade ni quita cansancio. En el cansancio “no hay ningún objeto ante mí. (...) El cansancio no es ni un objeto del que soy consciente, ni hay ningún objeto al que se refiera conscientemente mi vivencia”²⁶³.

Por otro lado, frente a estas vivencias no intencionales, están las vivencias totalmente de carácter distinto, que son las de naturaleza intencional, donde se da una relación consciente de mi espíritu con el objeto que está frente a mí; y esto es así, aun en el caso de que el objeto de mi conocimiento sea, en realidad, una parte de mí mismo. Así, por ejemplo, una alegría o tristeza, una convicción o una duda, el amor o el odio, son vivencias de carácter intencional, que, al ser percibidas, por su esencia, implican, el enfrentamiento de un sujeto personal y de un objeto o situación objetiva. Por lo cual, esta relación con el objeto además de ser, por su esencia, consciente, posee un carácter relacional y significativo. La vivencia intencional es, a juicio de Hildebrand, esencialmente, “una vivencia trascendente, un *ser consciente de algo* en el lado del objeto, gracias a que mi espíritu posee verdaderamente un objeto de un modo espiritual”. Y, además, en todo análisis de mi alegría o entusiasmo, estas vivencias están – funcionalmente – “como objetos frente a mí. Son (...) algo externo que puede distinguirse de mi acto de análisis como tal”. Y añade que:

“(...) en toda “consciencia de”, un objeto se presenta a mi espíritu. Al tener consciencia de él, toco, por necesidad, algo que, funcionalmente al menos, está fuera de la esfera en la que tiene lugar el acto de percepción, de recuerdo, de imaginación o de intuición intelectual. Participo intencionalmente (*intentionaliter*) del ser del objeto percibido, que esta necesariamente ante mí”²⁶⁴.

Como vemos, la intencionalidad, en cuanto que entraña una “relación significativa e intencional con el objeto”, es una nota característica del ser espiritual. Y para comprender su esencia se hace necesario distinguirlas no solo de lo que son meros estados, que carecen de cualquier referencia a un objeto, sino que tenemos también que distinguirlas de todas las tendencias meramente teleológicas de la naturaleza humana; de todas esas tendencias que nos empujan o dirigen hacia algo, inclinaciones instintivas orientadas desde sí misma

²⁶³ Cfr. O.c., 192.

²⁶⁴ Cfr. O.c., 191-192.

a un fin, como los órganos vitales, que no son tales sin la función que específicamente tienen adscrita.

Toda causa final presupone una inteligencia y una voluntad. Pero como en estos instintos y vivencias no están implicadas ni nuestra razón ni nuestra voluntad, habrá que concluir con Hildebrand que son la razón y la voluntad de Dios las que han puesto una tendencialidad inmanente en aquellas funciones vitales. En efecto, la función de estas vivencias se desarrolla *en* nosotros, sin “la autoridad de nuestro centro personal”, como si nosotros permaneciéramos “fuera de la *ratio* significativa de estas vivencias”. Por el contrario, las vivencias intencionales incluyen “una dirección significativa hacia el objeto realizada conscientemente; y esta es una manifestación de nuestro carácter de personas espirituales”²⁶⁵.

La intencionalidad la entiende Hildebrand como una característica del ser espiritual. Y si bien el mundo no espiritual está penetrado de relaciones teleológicas, las vivencias intencionales incluyen una “dirección significativa hacia el objeto”, reveladora de que cuando actuamos intencionalmente de un modo consciente lo hacemos como personas.

III.3. La intencionalidad es una característica de la conciencia humana que implica una relación consciente y significativa de la persona con el objeto

Así pues, decimos con Hildebrand que las vivencias morales son intencionales. Y lo son porque son trascendentes por su misma naturaleza, pues suponen una salida de sí, un trascender el sujeto, tanto para captar la esencia del objeto, como también a la hora de darle una respuesta adecuada. Veamos ahora sus distingos y conexiones y el lugar de la afectividad como respuesta.

III.3.1. Distinción entre actos cognitivos y respuestas

Partimos de la distinción entre los actos cognitivos y las respuestas. A los primeros pertenece sobre todo la percepción en su pleno alcance, ya que “siempre que un objeto, cualquiera que sea su naturaleza, se revela a nuestro espíritu, se trata de un acto

²⁶⁵ Cfr. O.c., 193-194.

cognitivo”²⁶⁶. Estos actos cognitivos abarcan, por consiguiente, no solo las percepciones sensoriales, tales como oír, ver o tocar, sino también las referentes a la percepción del espacio y de los cuerpos materiales y su relación entre ellos, además de la percepción de las otras personas y toda percepción intelectual de esencias, así como la percepción axiológica. También los actos de la imaginación y del recuerdo están dentro de los actos cognitivos, pese a que no lo son en el sentido plenario de la percepción.

Por otro lado, la esfera de las respuestas incluye, “la creencia, la convicción, la duda, la esperanza, el temor, la alegría, la tristeza, el entusiasmo, la indignación, la estimación y el desprecio, la confianza y la desconfianza, el amor y el odio”. Pues bien, tanto los actos cognitivos como las respuestas poseen un carácter intencional. Sin embargo, presentan una gran diferencia en cuanto al tipo de intencionalidad. Así pues, los actos cognitivos se caracterizan, simplemente por ser consciencia de un objeto o de un estado de cosas. Por ejemplo, aunque nosotros no somos rojos, tenemos consciencia de lo rojo y podemos identificar un objeto como rojo. Es decir, en los actos cognitivos, el contenido cualitativo está en el objeto. Mientras que, en la respuesta, como por ejemplo la alegría, el contenido de sentir alegría “está en nosotros, (...) (ya que) no estamos vacíos, sino <<llenos>> de alegría”. La misma alegría es ella misma una entidad consciente, es “una realidad traída al ser conscientemente”. La alegría no es consciencia *de* algo, sino que el contenido cualitativo está en nuestro acto. El contenido cualitativo en la respuesta está inconfundiblemente en el sujeto.

Una segunda diferencia en cuanto al tipo de intencionalidad, está en que en los actos cognitivos la intención va del objeto a nosotros. Por tanto, nosotros escuchamos al objeto que se manifiesta a nuestro espíritu. Mientras que, en las respuestas, la intención sigue el camino inverso. Expresa lingüísticamente “alegría o entusiasmo por algo”. Somos nosotros quienes hablamos, respondiendo al objeto. Así pues: en las respuestas el contenido está en el objeto o estado de cosas al que nos dirigimos con nuestras respuestas.

Una tercera diferencia entre actos cognitivos y respuestas está en el carácter receptivo –no simplemente pasivo– de los actos cognitivos. Este elemento receptivo pertenece a la esencia misma de todo conocer. Mientras que la respuesta es un pronunciamiento por nuestra parte, somos nosotros los que respondemos al objeto, en congruencia con las exigencias debidas a su naturaleza.

²⁶⁶ Cfr. O.c., 195.

Además de destacar estas diferencias entre los dos tipos de vivencias intencionales, actos cognitivos y respuestas, también es necesario destacar su conexión esencial, ya que por ley esencial no es posible una respuesta sin el acto cognoscitivo correspondiente, como se ha destacado más arriba.

III.3.2. La conexión entre actos cognitivos y respuestas. Conocer para amar

Así pues, toda respuesta presupone un acto cognitivo. En efecto, el contacto con el objeto se da siempre, de manera primaria, merced a algún acto cognoscitivo. De ahí que los actos cognoscitivos “constituyen la base para todos los otros actos y respuestas”. Además, en estos actos cognoscitivos participamos del ser de un modo único, ya que en este dialogo entre la persona y el ser el ser es lo que especifica objetivamente el acto intencional. Como dice Hildebrand:

“La percepción, en el sentido más amplio de la palabra, es el acto fundamental en el que se funda la situación dialogal entre la persona y el ser. Solo después de que hemos captado directa o indirectamente una situación objetiva, podemos responder a ella; (...) solo después de que conozcamos una cosa puede esta motivar una respuesta en nuestra alma”²⁶⁷.

Por consiguiente, antes de amar u odiar a una persona, tenemos que conocerla previamente, haciéndonos presentes los motivos por los cuales amamos/odiamos a alguien. De esto podemos concluir en la necesidad que tenemos de conocer a la persona amada para que el amor esponsal se desarrolle desde el respeto al otro, a su verdad personal; así como conocer las exigencias de amar esponsalmente.

Por tanto, conocer bien las exigencias del amor matrimonial, aceptadas desde la libertad y el respeto al otro, se convierte en una exigencia para el buen desarrollo de la vida matrimonial, pues no amamos lo que no conocemos, y amamos mejor lo que conocemos más. De ahí la urgente necesidad de aprender a amar, pues como apuntaba San Agustín la esencia del amor es amar. Un amor que, como dice Ratzinger, “se aprende”²⁶⁸. Así pues, en consonancia con lo ya dicho por Hildebrand: “Debemos aprender a “amar” de verdad y a responder plenamente a la esencia del amor”²⁶⁹.

²⁶⁷ O.c., 196.

²⁶⁸ Aludimos al libro de Ratzinger: BENEDICTO XVI (RATZINGER, J.), *El amor se aprende. Las etapas de la familia*. Romana Editorial, Madrid, 2012. Para la referencia a San Agustín volvemos a remitirnos a: Cfr. San Agustín, Sermón 21, 1-4: CCL, 41, 276-278.

²⁶⁹ HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 356.

III.3.3. Respuestas teóricas, volitivas y afectivas. La afectividad como respuesta

En relación a las respuestas, hay tres tipos fundamentales. Unas son “teóricas”, como la convicción, la duda o la expectativa. Otras serían “volitivas”, como el querer. Y un tercer tipo estaría formado por lo que designa como respuestas “afectivas”. Para nuestro autor, en este núcleo de respuestas estarían “la alegría y la tristeza, el amor y el odio, el temor y la esperanza, la estimación y el desprecio, el entusiasmo y la indignación”²⁷⁰.

Respecto a las respuestas teóricas, en cuanto a su contenido pertenecen a la esfera del conocimiento. Su contenido temático es el de la existencia o la verdad. “En la respuesta teórica (...) decimos algo así como un “sí” a la esencia y a la existencia de un objeto que se manifiesta a nuestro espíritu. (...) (Y) se plantean estas preguntas: ¿cuál es la esencia de esta cosa? ¿existe o no?”²⁷¹.

Así pues, en los actos de conocimiento es el objeto quien responde a las preguntas sobre la esencia y la existencia, manifestándolas. Sin embargo, en las respuestas teóricas, como pueden ser, la creencia o la convicción, la duda o la suposición, al gesto de autoafirmación del objeto añadimos “la voz de nuestro espíritu”. Es decir, completamos la autoafirmación del objeto “con la “palabra de nuestro espíritu”; por ejemplo, en el caso de la convicción la respuesta teórica “expresa nuestro asentimiento explícito a la esencia y existencia del objeto. (...) En la convicción, decimos “sí” a la esencia y a la existencia de una situación objetiva”²⁷².

En estas respuestas es el conocimiento el que nos prescribe qué respuesta tenemos que dar, pues “tan pronto como captamos algo, nuestra convicción surge orgánicamente”. Por consiguiente, no son libres, en el sentido de que estén en el poder decisorio de la *voluntad*, ya que al captar algo “no está en nuestro poder el convencernos de algo que se nos da. (...) Nuestra voluntad no tiene la misma libertad y poder soberano sobre la convicción que tiene, por ejemplo, en una elección libre entre dos posibilidades o en la aceptación o rechazo de una pretensión”²⁷³.

En cuanto a las respuestas volitivas, Hildebrand, al hablar de voluntad en sentido estricto, se está refiriendo al acto de la voluntad consistente en hacer que algo sea efectivo, dependiendo por tanto de nuestro poder. Por lo cual, querer una cosa, en ese sentido, se

²⁷⁰ Cfr. HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 196.

²⁷¹ O.c., 197.

²⁷² Cfr. *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*

refiere exclusivamente a la realización de algo todavía no real, debido a que todo acto humano solo puede realizarse como resultado de la voluntad. Así pues, es esta voluntad la que manda (komandiert) intencionalmente nuestras actividades corporales iniciando una cadena causal que ordena nuestros movimientos, nuestro hablar, etc.; esto es, ordena la diversidad de nuestras actividades.

Por otro lado, el acto de querer, desde nuestra libertad, es el fundamento de todo aquello que estamos llamados a realizar en este mundo. En efecto, los actos de la voluntad están bajo nuestro poder inmediato, y la peculiaridad de su esencia se pone de manifiesto en que, una vez originada esta respuesta volitiva en nuestro centro personal, constituye un auténtico *fiat* en la existencia humana: La palabra con la que la voluntad se dirige a su objeto es: “tú debes existir y existirás”²⁷⁴.

Igualmente, al analizar las diferencias entre las respuestas teóricas y las volitivas, encuentra tres notas distintivas. Una es, que la esencia específica de la voluntad se extiende en una doble temática, en cuanto a “la importancia del objeto y su venida a la existencia mediante nuestra propia actividad”; mientras que, en las respuestas teóricas, la temática que prevalece es la pregunta por la esencia y existencia del objeto. Así pues, para que algo se haga objeto de nuestra voluntad, “debe ser, de uno u otro modo, importante”. Una segunda diferencia está en que, mientras que una respuesta teórica “presupone la existencia real o ideal de un hecho”, la voluntad en cuanto respuesta se refiere a algo que todavía no es real, “aunque realizable en principio e incluso realizable gracias a mí”. Una tercera nota específica que marca diferencias entre las respuestas teóricas y volitivas está en que, frente al carácter teórico que identifica respuestas teóricas como la convicción, la sospecha, la duda o la suposición, en las respuestas volitivas la relación esencial entre la voluntad y la realización de su objeto marca la nota práctica específica que la identifica.

Con respecto a las respuestas afectivas, se distancian más de las teóricas que de las volitivas; y, aun siendo más afines a las volitivas, con las que comparten el tema de la importancia, se distinguen también claramente de estas y forman un grupo aparte. Además, las respuestas afectivas como la alegría, tristeza, respeto o admiración,

²⁷⁴ *Ibíd.* Hildebrand apunta que, en este contexto, emplea la expresión “voluntad” o “querer” como sinónimo de respuesta volitiva. Lo usa en sentido estricto, como “un acto específico que está en la base de todas las acciones”. Y aclara que el término “voluntad” puede usarse también en un sentido más amplio, aplicado a todo tipo de respuestas afectivas o volitivas. En este sentido más amplio, “llamamos actos de la voluntad al amor, a la veneración, y a la estimación” (Cfr. O.c., 198-199.).

presuponen tanto la importancia del objeto como el conocimiento de esta importancia; y son motivadas por esta importancia del objeto. También se diferencian de las respuestas teóricas en cuanto que su tema no es la existencia y conocimiento de un objeto, aunque lo presuponga, sino el conocimiento adecuado de la importancia que conviene al objeto o, mejor dicho, a la situación objetiva o estado de cosas al que se responde en corespondencia con esa importancia. Así pues, “la respuesta afectiva se dirige al objeto con una ‘palabra’ que es (...) una respuesta”. De ahí que en la respuesta afectiva como en el caso de la alegría o la aflicción, no repito lo que el objeto ha comunicado a mi espíritu, sino que mi respuesta aporta algo inédito al pronunciarse con su palabra interior.

Así pues, tanto la voluntad como las respuestas afectivas tienen en común el tema de la importancia, ya que ambas presuponen una importancia en el lado del objeto. Sin embargo, reúnen cuatro aspectos que las diferencian con claridad. En concreto, una primera diferencia es que no es una nota esencial de las respuestas afectivas, como puedan ser la alegría o tristeza, el amor u odio, el respeto o el entusiasmo, o la veneración e indignación, presuponer que su objeto todavía no es real. Aunque algunas de estas respuestas afectivas puedan dirigirse a algo que aún no es real, como pueden ser el anhelo, la esperanza o el deseo, no es una nota esencial de ellas. Una segunda diferencia viene dada por el hecho de que la respuesta volitiva es, exclusivamente, “una toma de posición de nuestro libre centro personal”, a la que le falta la plenitud afectiva propia de la respuesta afectiva como voces de nuestro corazón y que contienen toda nuestra persona. Por el contrario, la voluntad, aun implicando toda nuestra persona, tiene un carácter “unidimensional”, es solo una toma de posición. Una tercera diferencia entre la voluntad y las respuestas afectivas la encontramos en que, en la respuesta volitiva, la voluntad es libre en el sentido estricto de estar a nuestra disposición inmediatamente. La palabra con la que la voluntad se dirige a su objeto es: “tú debes existir y existirás”, siendo el acto de querer el fundamento de todo aquello que estamos llamados a realizar. En cambio, las respuestas afectivas no son libres en ese sentido. Como dice Hildebrand al respecto: “Nunca podremos engendrar una respuesta afectiva mediante un *fiat* ni podremos mandarla mediante nuestra voluntad como una actividad cualquiera”²⁷⁵. En particular, pone como ejemplo el amor, el cual, se nos concede siempre como un don, y se recibe como un don. Ello nos plantea cómo hacerlo compatible con la siguiente afirmación en sentido opuesto: “Sin embargo (...), el amor puede ser un deber moral y, como tal, puede

²⁷⁵ Cfr. O.c., 201-202.

ser accesible a nuestra voluntad”²⁷⁶. Solo desde la voluntad cooperadora se hace posible esta compatibilidad entre el don recibido y su aceptación libre, incluso con toda intensidad.

Una cuarta diferencia entre respuestas afectivas y volitivas, está en que las respuestas afectivas no poseen la capacidad de imperar sobre nuestras actividades corporales o en alguna acción, mientras que la voluntad “es la reina de la acción”, distinguiéndose así de todas las respuestas afectivas. Sin embargo, no quiere decir con esto que respuestas afectivas como pueden ser la alegría o la tristeza no puedan producir “efectos en nuestro cuerpo”, pero serían procesos inconscientes, y aunque no fuera de lo ordinario, serían debidos a “una causalidad objetiva en nosotros”. En cambio, hacer un signo con una mano es una acción incoada y puesta por obra debido a la voluntad.

Al distinguir las respuestas afectivas de las volitivas, las afectivas no tienen por qué ser menos espirituales que las volitivas. Si bien siempre se ha admitido el carácter “espiritual, intencional y significativo de las respuestas teóricas (...) y volitivas”, se ha sido más renuente en admitir una amplia gradación en cuanto al carácter espiritual de estas otras vivencias afectivas. Pero existe “una analogía entre la esfera afectiva y las esferas del conocimiento y de las respuestas teóricas”²⁷⁷. Igualmente ocurre con las respuestas afectivas, no todas tienen la misma gradación espiritual.

Así pues, para evitar confusiones en esta esfera de las respuestas afectivas, Hildebrand destaca la necesidad de no asimilarlas a expresiones como “emoción”, “sentimiento” o “pasión”, que recogen otra clase de vivencias psicológicas muy caracterizadas. Origina numerosos equívocos, por ejemplo, el término pasión (de pati, padecer) para denominar al amor o a la alegría, aunque tengan algunos elementos en común con las respuestas afectivas, pero en todo caso les falta como rasgo constitutivo la intencionalidad constitutiva de estas.

Considero que el hombre espiritual es capaz de amar y captar la grandeza del amor sponsal, así como su vinculación en respuesta al amor de Dios. Por tanto, es capaz de amar sponsalmente, incluyendo en la respuesta amorosa las características propias del amor a Dios, en cuanto a la entrega, y salida de sí que le caracteriza. De ahí que hayamos

²⁷⁶ O.c., 202, cita 11. Este tema está tratado en el libro de *Ética* en el capítulo 25: *la libertad cooperadora* (O.c., 309-329.).

²⁷⁷ Cfr. O.c., 202.

de mostrar ahora las características específicas del “corazón”, como fuente de la vida afectiva, tal como lo ve Hildebrand.

III.4. La afectividad. El corazón, centro de la vida afectiva. Características del corazón Hildebrandiano

En la presentación que hace Juan Manuel Burgos a la edición en castellano de la obra de Hildebrand, *El corazón, un análisis de la afectividad humana y divina*, sitúa al autor en esa “área amplia que va de la fenomenología al personalismo” y dice que en esta obra analiza nuestro autor los sentimientos “reivindicando para algunos de ellos su carácter espiritual”²⁷⁸.

Por otro lado, en el prólogo de la misma obra, se hace una pregunta Alice von Hildebrand, que era relevante que fuera contestada por su marido, y es sobre el papel del corazón en la vivencia de la fe: “¿Tiene el cristianismo algo que ver con el corazón humano?, ¿con el amor humano o divino?”. A lo que nuestro autor responde que sí; porque tanto el amor como la caridad están situados “en el centro mismo del Nuevo Testamento”. De ahí que San Pablo en 1 Cor 13, 1-4 nos recuerde que por muchos dones que el hombre posea, “si no tengo caridad, no soy nada”. Y el evangelista San Juan afirma que “Dios es amor” (Deus caritas est), confirmando lo dicho por Jesús: “Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él, y haremos morada en él” (Jn 14,23). Alice entiende que “el cristianismo está estrechamente relacionado con el amor y, por consiguiente, con el corazón, con el mismo centro de nuestra afectividad”²⁷⁹. Me parece interesante resaltar esta apreciación, ya que Hildebrand no renuncia a su fe a la hora de reflexionar filosóficamente, cosa que hace sin interferencias, aunque deslindando siempre ambos pensamientos, el filosófico y el teológico.

²⁷⁸ Cfr. HILDEBRAND, D., *El corazón*, O.c., 6-7. Se publicó la obra por vez primera en 1965 con el título: “*El Sagrado Corazón*” (*The Sacred Heart*), y en 1977 se adoptó el título definitivo: “*El corazón. Un análisis de la afectividad humana y divina*” (*The Heart: An Analysis of Human and Divine Affectivity*). En 1968, Martín Ezcurdia, con el título de *La afectividad cristiana*, tradujo la primera impresión, que publicó FAX y que está agotado. En la actual edición de 1977, de la Editorial Palabra y en su 6ª edición de 2009, Juan Manuel Burgos incluye notas propias aclaratorias bajo el epígrafe N.T: Nota del traductor.

²⁷⁹ Cfr. O.c., 9-10.

Además, Alice coincide con su esposo al reconocer que la filosofía no ha considerado bien el corazón y los sentimientos en su tratamiento intelectual, y que incluso pensadores católicos han coincidido con Aristóteles en que el hombre difiere de los animales por su entendimiento y voluntad, al mismo tiempo que los “sentimientos” en el hombre son realidades que comparte con los animales. Así pues, este recelo hacia la esfera afectiva a veces puede estar fundamentado en el hecho de que hay que reconocer la existencia de muchos sentimientos engañosos, nocivos y apenas delimitados; precisamente Hildebrand lo toma en consideración cuando habla de “*hipertrofia del corazón y de tiranía del corazón*”²⁸⁰.

También se pregunta Alice si es mejor hablar de entendimiento y voluntad en vez de “sentimientos”, y dice al respecto que en esta obra, *El corazón*, que Hildebrand afronta el reto de desenmascarar “la notable ambigüedad que existe en el uso de la palabra <<sentimiento>>”, haciendo para ello un brillante análisis de la esfera afectiva; donde el autor reconoce que si bien el hombre comparte con los animales sentimientos corporales como el dolor o la sed, e incluso sentimientos “psíquicos”, no por ello la vida afectiva de la persona debe quedar limitada a estas experiencias, pues el hombre, además de sentimientos físicos y psíquicos, es capaz de tener otros sentimientos que denomina “sentimientos espirituales”; y que no son causados por la acción de un agente sobre el cuerpo o dentro del cuerpo sino que requieren la aprehensión intelectual previa de un “objeto motivante” (*motivating objet*)²⁸¹.

Así pues, sentimientos como, el amor, la alegría, la pena, la contrición, la compasión y otros tantos, son afectos son sentimientos genuinos, (...) espirituales, que caen dentro de las experiencias intencionales. De ahí que estas experiencias nos hagan saltar de alegría, estar apesadumbrados por la pena, o encendidos en amor. Por otro lado, destaca que un signo de autenticidad en los sentimientos espirituales está en que deben ser sancionados por la voluntad, para ser plenamente fiables. Por consiguiente, “la respuesta afectiva del amor tiene tanto derecho a que se le denomine espiritual como un acto de conocimiento”. Y, además, puesto que, en el amor, se presupone, antes de que pueda existir, cierto conocimiento de la persona amada, una respuesta afectiva sancionada por la voluntad, “posee tanto la plenitud afectiva (...) como la solidez garantizada por un acto de la voluntad”. La aprobación o, por el contrario, el rechazo de la voluntad se incorporan

²⁸⁰ Cfr. O.c., 10.

²⁸¹ Cfr. O.c., 10-11.

respectivamente a los sentimientos más profundos de la persona, tanto como a las respuestas afectivas, en las que ya se ha mostrado.

III.4.1. Un presupuesto: El tratamiento filosófico de la afectividad²⁸²

Se entiende, pues, que el tratamiento del corazón haya sido postergado por la filosofía en aras de la nobleza del entendimiento y la voluntad como facultades específicas del hombre tanto el entendimiento como la voluntad sí han sido objeto de análisis e investigación. Por contrapartida, Hildebrand va a reclamar un estudio de la naturaleza del corazón alejada de sentimentalismos y que ponga al descubierto los falseamientos y argucias procedentes del corazón, y ofrezca un análisis equiparable en rango al que se hace de las dos facultades preeminentes, haciendo así justicia “a la importancia genuina (...) de este centro del alma humana”²⁸³.

Concretamente, este tratamiento “menos serio” lo vemos ya en Platón, donde el corazón es situado por debajo del entendimiento dentro de las capacidades del hombre. En efecto, si el entendimiento se sitúa en la región más alta del alma, sentimientos como el amor estarían en la parte media baja. Así, dice en *La Republica*:

“Por consiguiente, si el placer consiste en llenarse de cosas conformes a su naturaleza, (...) los que no conocen ni la sabiduría ni la virtud (...) pasan sin cesar de la región baja a la región media, y de la media a la baja; viven errantes entre estos dos términos, (...) jamás han estado en posesión del ser; jamás han experimentado un gozo puro y verdadero. Sino que inclinados siempre hacia la tierra (...) se entregan brutalmente al buen trato y al amor”²⁸⁴.

También Aristóteles va a mostrar prejuicios respecto al corazón y la afectividad en relación con el entendimiento y la voluntad. Para Aristóteles el entendimiento y la voluntad se sitúan en la parte racional del hombre, mientras que los sentimientos se situarían en la parte irracional. Así, nos dice que “hay dos partes del alma, la dotada de razón y la irracional”²⁸⁵. Es en esta parte irracional del alma donde se sitúa el área de la

²⁸² Cfr. HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 204-239. Aquí queda desarrollado este apartado de forma extensa por nuestro autor.

²⁸³ Cfr. HILDEBRAND, D., *El corazón*, O.c., 25-28.

²⁸⁴ PLATON, *La republica o el estado*, (libro noveno) traducción de Patricio de Azcarate, Medina Navarro Editores, Obras completas de Platón, Tomo VIII, Madrid 1872, pág. 159-160.

²⁸⁵ ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, traducción de José Luis Calvo Martínez, Alianza Editorial, Madrid 2001, pág. 79.

experiencia, la que el hombre comparte con los animales. Por tanto, para Aristóteles los hombres que se dirigen solo con la sensación, carecen de razón, “y viven (...) como los animales, como algunas razas lejanas de bárbaros”²⁸⁶. Aristóteles, al contraponer la parte irracional del hombre, constituida por los apetitos, los impulsos y las pasiones, a la parte racional, constituida por el conocimiento y la voluntad, pasa por alto lo original de las respuestas afectivas, ya que las confunde “con las pasiones y apetitos”.

Para Santo Tomas, lo que llamamos amor es una pasión o un acto de la voluntad, en lo que sigue la concepción platónica y aristotélica de la jerarquía del alma humana. Por ello “incluye las respuestas tales como la alegría y el amor, en la esfera de las pasiones, la esfera de los sentimientos espirituales e irracionales”. Esto no impide que Tomás de Aquino tome en cuenta también la existencia de un amor (*dilectio*), que es un acto de la voluntad y, por tanto, propio de la parte espiritual del hombre. En cualquier caso, para Santo Tomas estas respuestas afectivas espirituales se las considera bajo el aspecto de un acto de la voluntad, y “no se contemplan en su plenitud afectiva, plenitud afectiva que contiene íntimamente nuestro corazón”²⁸⁷. Por otro lado, San Agustín “ha comprendido, de un modo incomparable, la verdadera esencia de la voluntad”, “llegando al núcleo más profundo de la libertad humana cuando señala en *De libero arbitrio* que la libertad es un bien tan precioso que basta desearlo para que se haga presente”²⁸⁸. En efecto, san Agustín representa una excepción en la época antigua y medieval, quien ve el amor en su máxima expresión y plenitud; y aunque lo considera “significativo, racional y espiritual”, lo distingue de la voluntad. Así pues, San Agustín, al poner de manifiesto en el amor el gozo y el deleite de su atracción, escapa a todo intelectualismo y admite rasgos esenciales espirituales en la esfera de la afectividad.

Igualmente, en su recorrido histórico posterior, la filosofía siguió dejando la afectividad por debajo de la razón y la voluntad. Y remarcando su pertenencia a la parte más irracional y poco profunda del ser humano, la sitúa, principalmente, dentro del estudio de las pasiones. Esto se produce por caer en una simplificación del tema y no haber sabido distinguir los distintos aspectos dentro de este campo de la afectividad.

²⁸⁶ Cfr. ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, O.c., 214.

²⁸⁷ Cfr. HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 203.

²⁸⁸ Cfr. O.c., 199. Dice San Agustín: “Por lo cual, nada está tanto en nuestro poder como nuestra misma voluntad, pues ella está dispuesta a la ejecución sin demora absolutamente ninguna en el mismo instante en que queremos”. *De libero arbitrio*, III, 3, 7 (trad.: Evaristo Seijas)

Además, los acontecimientos que ocurren dentro del campo de la afectividad, a pesar de parecer semejantes, son distintos y poseen una singularidad concreta que hay que determinar. Por lo cual, al no considerarlas en su especificidad y vivirlas con mezcolanza, no captamos su esencia; como por ejemplo cuando no distinguimos bien lo que son sensaciones corporales de los estados emocionales o las pasiones propiamente, y además, igualamos estos sentimientos con otros superiores como puede ser la alegría que se produce cuando proferimos una respuesta a un valor, o cuando entregamos el amor a otra persona o el sentimiento que va unido al perdonar o al ser perdonados, o el agradecimiento que surge como respuesta a un bien recibido. Concretamente, Hildebrand achaca esta debilidad intelectual a la hora de interpretar y situar estas distintas experiencias que tienen que ver con el mundo de los afectos, del corazón, “al hecho de que la esfera afectiva comprende experiencias de nivel muy diferente, que van desde los sentimientos corporales a las más altas experiencias de amor, alegría santa o contrición profunda”²⁸⁹.

Por tanto, el término sentimiento es todo menos unívoco; de manera que al abrazar la afectividad todo tipo de sentimientos, posee una ingente extensión, que hace que unas y otras expresiones acaben fluyendo sobre las demás prestándose al desdibujamiento de sus límites. Pero, además, esta necesidad de no mezclar todo bajo un mismo término y señalar lo distinto, también la aplica Hildebrand al ámbito del conocimiento, donde también encontramos tipos de experiencias con grandes diferencias.

III.4.1.1. Naturaleza espiritual y racional de las respuestas afectivas. Su diferencia de las meras pasiones y emociones

Respecto a la consideración de la naturaleza espiritual y racional de las respuestas afectivas en Hildebrand, hay una correlación entre los actos intencionales y sus objetos; igualmente, la naturaleza específica de los objetos a los que se dirigen los actos intencionales es decisivo para conocer el carácter de estos. Por tanto, en la esfera del conocimiento, se da una correlación entre el objeto y los actos personales. En la percepción sensible reconoce además que existen diferentes clases de percepción “según el objeto de que se trate”. Concretamente, en la percepción sensible, podemos ver colores, pero no sonidos, estos solamente pueden oírse, podemos detectar olores, pero no oírlos. Además, la percepción del espacio es diferente de la percepción de personas o valores. Y

²⁸⁹ HILDEBRAND, D., *El corazón*, O.c., 34.

reconoce también que “la modificación del acto según la naturaleza del objeto correspondiente es todavía más manifiesta en otros actos humanos”. Por otro lado, hay actos sociales que para ser válidos han de ser aceptados por el destinatario. Entre ellos, mandar, prometer o comunicarse; que, no solamente contienen nuestra promesa (...), nuestra orden (...), (o) nuestra comunicación; sino que además presuponen necesariamente otra persona como destinatario del acto y como solicitado por tal acto.

Además, hay actos tales como la veneración o el respeto que “presuponen a la persona *como su objeto*”, mientras que otros, por ejemplo, la respuesta teórica de la convicción, presuponen, por esencia, “una situación objetiva como su objeto”. Así, puedo estar convencido de “que algo es de tal modo” (...) o de que algo existe”, pero nunca podemos estar convencidos “de un árbol, de un animal o de una persona”²⁹⁰ al margen de la situación objetiva en que se encuentra.

Por consiguiente, vemos que es de una importancia decisiva para la esencia del acto “qué tipo de ser presuponga como su objeto o su destinatario”. Así, en lo referente al querer, el acto de querer se refiere siempre a una situación objetiva o a una actividad, no puede ser referido a una persona: Queremos que la función de teatro comience, que la tormenta amaine o salvar la vida de alguien. Pero nunca podemos *querer* a alguien como término de nuestra acción. Así pues, en sentido estricto, mientras que un acto, por ejemplo, de obediencia, presupone necesariamente un ser personal, el querer que apunta a una realización se dirige a lo que no es persona.

Sin embargo, existen muchas respuestas que pueden dirigirse tanto a un ser personal como impersonal. Concretamente señala entre estas respuestas la alegría, la tristeza, el entusiasmo, la indignación, la ira, la admiración, el temor, la satisfacción o el disgusto. Desde esta perspectiva, decir que, si bien únicamente podemos respetar o venerar a una persona, sin embargo, podemos alegrarnos de un acontecimiento, de una obra de arte o de una persona”. En las respuestas afectivas, que pueden ser dirigidas a distintas clases de seres, también, “la naturaleza específica del objeto es de la mayor importancia para el carácter del acto”.

Igualmente, para nuestro autor hay respuestas afectivas, como el amor o el odio, que, aunque no se limiten esencialmente a seres personales, ya que podemos amar a los animales o incluso una obra de arte, o, al pueblo, a la patria, incluso podemos amar una

²⁹⁰ Cfr. HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., .205.

virtud; cuando se dirigen a personas adquieren su carácter más auténtico. De ahí que el amor a una *persona* es el amor propiamente dicho en su plenaria expresión. En efecto, es en el amor a otra persona donde el amor logra toda su plenitud y donde adquiere y desarrolla unos rasgos característicos. Por tanto, todo amor a un ser impersonal es analogía, derivación y copia del amor en sentido pleno, que es el amor a una persona.

De aquí se sigue que cuando pensamos en el amor a Dios, que para Hildebrand es el amor por antonomasia, hay que resaltar la abismal diferencia “entre el amor a un Dios personal y el “amor” a una divinidad impersonal”, como podría ser la adoración a la naturaleza por parte de un panteísta. Al mismo tiempo, encontramos aquí una nueva luz sobre la índole espiritual de las respuestas afectivas. Igualmente, en el desarrollo del amor cristiano a Dios, este se dirige a una persona Jesucristo. Dios es un Dios personal, no una entelequia, y la respuesta dada debe implicar a toda la persona en su humanidad y trascendencia.

III.4.2. Hacia un tratamiento justo de la afectividad

Apunta Hildebrand que una de las grandes fuentes de error en la filosofía está en “la simplificación excesiva o la incapacidad de distinguir cosas que se deben distinguir a pesar de que se asemejen de modo aparente o real”²⁹¹. Por consiguiente, puesto que la esfera afectiva abarca muchos sentimientos y muy diferentes entre sí, sería injusto tratarlos a todos por igual, “como algo homogéneo”. De manera que el ámbito de la afectividad incluye experiencias que difieren unas de otras estructural y significativamente.

Además, no se pueden asociar todos los sentimientos de igual manera; como tampoco se hace en el ámbito del entendimiento. En efecto, hay una diferencia no solo en valor intelectual sino en cuanto a su estructura. En el campo de la afectividad, esta diferencia es aún mayor; pues al abarcar toda clase de “sentimientos”, tiene una mayor amplitud e incluye experiencias que difieren señalada y profundamente unas de otras.

III.4.3. Una afectividad desacreditada. El sentimentalismo

²⁹¹ HILDEBRAND, D., *El corazón*, O.c., 33.

Por otra parte, el descrédito de la afectividad en su tratamiento desde el punto de vista filosófico viene de separar la experiencia afectiva del objeto que la motiva, lo que propicia una falsificación de la verdadera naturaleza de tales sentimientos. De ahí que sentimientos como alegría, pena o entusiasmo, no pueden ser considerados de forma aislada, como si estuvieran encapsulados en sí mismos, sin referencia al objeto o situación que los produce. Por tanto, no podemos determinar el valor de las respuestas afectivas prescindiendo de su objeto. Por otro lado, se apoya en San Agustín que, preguntándose sobre los estados de ánimo como tristeza, dolor o temor dice que debemos preguntarnos por aquello que causa nuestro estado, “no tanto si uno debe enfadarse, sino acerca de qué; por qué está triste y no si lo está”²⁹².

Dicho de otra manera, para Hildebrand las respuestas afectivas son “intencionales”, ya que en ellas se da “una relación significativa consciente entre la persona y un objeto”, de manera que si separamos la respuesta del objeto que la produce, la respuesta afectiva se convierte para nuestro autor en algo vacío y sin un significado serio, en un cambio de humor antojadizo y arbitrario, sin justificación ni significación interna. Así pues, la separación de la respuesta afectiva de su objeto destruye su intrínseca significación y seriedad. Así, por ejemplo, en lo referente a la vivencia y manifestación de las experiencias religiosas, actitudes religiosas cargadas de nobleza, como la adoración, la esperanza, el temor y el amor a Dios, todas ellas vinculadas a la existencia de Dios, se degradan y quedan reducidas a un mero sentimiento “cuando consideramos estas respuestas, en sí mismas, como la cuestión principal”²⁹³. Pues tan pronto como separamos las actitudes religiosas de su objeto, y dejamos a un lado la existencia de Dios, reduciéndolo a un mero postulado o mito que sirva de justificación, las respuestas religiosas se esfuma su consistencia real²⁹⁴.

²⁹² O.c., 36. Aquí nuestro autor cita, cita de San Austin: *La ciudad de Dios*, 9,5.

²⁹³ Cfr. HILDEBRAND, D., *El corazón*, O.c., 37.

²⁹⁴ O.c., 37. Apunta Hildebrand que son tres las perversiones que acechan el desprestigio de la vida afectiva. Apunta como primera, “el desplazamiento del tema desde el objeto a la respuesta afectiva la cual tiene, por su propia naturaleza, toda su “razón de ser” en el objeto al que responde”; la segunda perversión se da cuando “la respuesta afectiva (...) es separada de su objeto y considerada como absolutamente independiente de él, como algo que existe sin el objeto y que tiene su sentido en sí misma. (Lo que lleva a una falsificación de su misma naturaleza”; una tercera perversión se daría al “reducir a estado afectivo algo que no pertenece en absoluto a esta esfera, o que por su propia naturaleza no puede ser en absoluto un sentimiento, ni nada perteneciente a la psique”; pone Hildebrand el ejemplo de la responsabilidad que resulta de una promesa, que puede pasar de ser lo que en verdad es, “una entidad jurídica objetiva”, y pasamos a considerarla como un mero “sentimiento de responsabilidad” (O.c., 37-38.). Señalamos esto por las consecuencias que de ello se deriva, particularmente en cuanto a la consideración del valor de la palabra dada en la celebración del matrimonio y las consecuencias que de aquí se producen, como la justificación del adulterio o la ruptura de la vida familiar con las trágicas consecuencias que esto conlleva no solo para

Concretamente, cuando hemos reducido la respuesta afectiva a un mero estado sentimental desconectado del objeto que la ha engendrado, y estados como el entusiasmo, el amor o la alegría quedan así expresados, la tendencia natural es la de escapar de este mundo afectivo irracional e incomprensible y la de hacer pie en el mundo nítido de la razón. Por el contrario, frente a esta tendencia, nuestro autor, reivindica la veracidad de las respuestas afectivas y su nivel ontológico respecto al objeto. Igualmente, apunta que desde un punto de vista filosófico no se pueden descalificar la esfera afectiva y del corazón, simplemente por estar expuestas a “perversiones y desviaciones”, ya que desde esa perspectiva también podíamos generar desconfianza respecto al entendimiento si atendemos a “las innumerables absurdecas que ha concebido”. De ahí que señale el papel preponderante y rango del corazón y de la esfera afectiva, principalmente, en la vida de las personas: “¿Puede dudar alguien de que la fuente más profunda de felicidad en la tierra es el auténtico y profundo amor mutuo entre las personas, tanto si se trata de la amistad como del amor conyugal?”. Y, nos recuerda con palabras de Leonardo da Vinci que: “Cuanto más grande es el hombre, más profundo es su amor”²⁹⁵. Así pues, nuestro autor pone la atención en el desenlace de la vida como criterio de autenticidad y veracidad tanto de afectos y sentimientos como del valor de los planteamientos o teorías intelectuales. En particular, recordamos aquí el valor concedido por Hildebrand a la integridad de la persona; de la que el mismo puede ser un ejemplo por su coherencia, intelectual y personal-vivencial.

Por otro lado, para nuestro autor, es en la vida de los santos donde se ve mejor reflejado en su mayor altura y profundidad el papel y la importancia de la vida afectiva y del corazón. En concreto, San Francisco de Asís, San Ignacio de Antioquia o San Agustín, que dejó escrita en sus *Confesiones* la célebre expresión: “¡Tarde te amé, oh Belleza tan antigua y tan nueva! ¡Tarde te amé!”²⁹⁶. Por consiguiente, aunque pusiéramos la fuente principal de la felicidad en la belleza, el conocimiento, o el desarrollo del trabajo, esto no le quitaría un ápice de verdad al hecho de que la sede de la felicidad reside en el corazón.

los esposos sino para los hijos. Dejando muchas veces desprotegida la institución matrimonial y familiar al desplazar hacia “lo sentido” la fuerza que la arropa, y justificándonos en frases como “ya no siento nada”, ponemos en crisis lo que tanto ha costado construir tanto material como sentimentalmente. Hay mucho en juego en la disolución de un matrimonio como para tomarlo a la ligera o desprotegerlo jurídicamente, dejándolo prácticamente sin exigencias legales.

²⁹⁵ Cfr. O.c., 52. Hildebrand va a ver esto reflejado en la vida de los santos.

²⁹⁶ Cfr. SAN AGUSTIN, *Confesiones*, libro 7, 10. 18,27.

Así pues, también somos corazón, y nuestra felicidad pasa por él, siendo el entendimiento y la voluntad los cauces adecuados para una vivencia de los afectos que de él fluyen, favoreciendo así una espontaneidad ordenada y llena de sentido del mundo de los sentimientos. Por lo cual, se resalta la complementariedad entre los centros de respuestas en el hombre y cómo están llamados a coordinarse desde dentro.

CUARTO CAPÍTULO

IV. LA NATURALEZA DE LA VERDADERA COMUNION Y COMUNIDAD

Considero que la vivencia de la realidad matrimonial que afecta al ser personal, exige de la persona la puesta en marcha de unas actitudes muy determinadas y con unas características propias en cuanto a la especificidad del amor desplegado en el marco de las relaciones intersubjetivas que se establecen en el seno de la misma. En particular, voluntad, libertad y responsabilidad humana adquieren una importancia capital para la consecución, consolidación y estabilidad de esta entidad tan fundamental como es la comunidad matrimonial. Comunidad esencial para el desarrollo del ser humano.

En cuanto al ser humano, para Hildebrand, es el ser virtuoso, cuyo “yo” está orientado esencialmente al valor y posee una dignidad inigualable. Para él, la persona es “un mundo por sí”, y base de toda comunidad. Igualmente, la persona es capaz de manifestar amor. Amor que, si en un principio, para nuestro autor, no es una exigencia para constituir un matrimonio legal, sin embargo, su presencia en el mismo aporta como característica el ser “una respuesta a una persona y únicamente a esta persona completamente determinada”. Además, a través de él se desarrolla un dinamismo interno particular, pues no es un fuego que se extinga con lo que le hace arder, sino que se inflama cada vez entrando toda la persona en su radio de acción.

IV.1. La comunidad. La naturaleza de la verdadera comunión y comunidad en Hildebrand. Contraste con Teilhard de Chardain

Max Scheler dice con relación al desarrollo de la vida comunitaria que el hombre porque es persona, vive una vida común con otras personas espirituales. Es más, según

él, "... pertenece a la esencia ideal eterna de una persona racional el que todo su ser y obrar espiritual sea tan originariamente una realidad consciente y responsable de sí misma, como también una consciente realidad de miembro corresponsable en una comunidad. El ser del hombre es tan originariamente ser-para-si como también ser-con-otros, vivir-con-otros y obrar-con-otros"²⁹⁷. Por tanto, podemos decir que el hombre es un ser para con los demás, que no se entiende a sí mismo sin esa relación comunitaria.

También Hildebrand, en el libro *El caballo de Troya en la Ciudad de Dios* muestra su posicionamiento, no solo respecto del hombre como persona, sino también acerca de la naturaleza de la verdadera comunión y comunidad. Y afirma que:

"... la verdadera comunión personal, en la que se ha alcanzado una unión mucho más profunda que en cualquier fusión ontológica, presupone el favorable carácter individual de la persona. En comparación con la unión que se logra por la interpenetración consciente de las almas en amor mutuo, toda fusión de seres impersonales es mera yuxtaposición"²⁹⁸.

Nuestro autor, para reivindicar esta individualidad de la persona respecto al mundo impersonal utiliza la famosa frase de Pascal: "El hombre es solo una caña, lo más frágil que hay en la naturaleza. (...) Pero, si el universo fuera a quebrarla, el hombre seguiría siendo más noble que lo que le había matado, porque el hombre sabe que muere y conoce la ventaja que el universo tiene sobre él. En cambio el universo no conoce nada de eso"²⁹⁹. Esta frase de Pascal refleja para él la enorme distancia que siempre habrá entre la persona individual y el mundo impersonal respecto a la conciencia de su ser y existir. De ahí que critique la idea de la "superhumanidad" de Teilhard de Chardin porque plantea una visión totalitaria de la comunidad.

Además, frente a Teilhard, Hildebrand destaca el carácter esencialmente individual de la persona; y sugiere que un interés dominante por la especie es bastante normal mientras uno estudia los animales, "pero llega a ser grotesco cuando están envueltos los seres humanos"³⁰⁰; por lo cual la noción de lo "personal" en el sistema teilhardiano queda privada de todo sentido real, por el panteísmo subyacente a todo el sistema. Por consiguiente, en el pensamiento de Teilhard el "hombre colectivo" y la "totalización" del

²⁹⁷ Cfr: SCHELER, M., *Amor y conocimiento, y otros escritos*, trad. de Sergio Sánchez-Migallón, Palabra, Madrid, 2010, 177-178.

²⁹⁸ HILDEBRAND, D., *El caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, O.c., 261.

²⁹⁹ Cfr. PASCAL, B., *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1986, 81. Y recogida en HILDEBRAND, D., *El caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, O.c., 261-262.

³⁰⁰ Cfr. HILDEBRAND, *El caballo de troya en la Ciudad de Dios*, O.c., 262. Hildebrand cita a Kierkegaard para poner de relieve la superioridad absoluta del ser humano individual sobre la especie humana.

hombre representan un ideal que es objetivamente incompatible con la existencia de la persona individual – o, más bien, implica la anihilación de la persona.

En efecto, aunque aparentemente Teilhard no quiere negar el carácter individual del hombre, si estudiamos detenidamente su obra, nos encontramos, “no solo el imposible intento de vincular inseparablemente la individualidad con la totalización, sino también cuál es la meta a la que Teilhard tiende, cuál es su principal ideal, dónde está su corazón. (...) Su corazón está con la totalización, con la superhumanidad en el punto Omega”³⁰¹.

IV.1.1. Análisis del matrimonio y familia como formas fundamentales de comunidad

Con relación a la comunidad matrimonial, esta es distinta en su esencia a la familia; porque el número de personas que la componen es diferente. En efecto, la comunidad matrimonial es en su esencia bipersonal, con lo cual el matrimonio pertenecería a aquellas comunidades que en su esencia constan de dos personas. La familia, en cambio, pertenece a las comunidades pluripersonales, entre ellas, el Estado o la Nación. De ahí que, para ser consideradas pluripersonales, las comunidades tienen que tener tres o más personas. Por tanto, una familia debe constar al menos de tres personas.

Así pues, esta bipersonalidad del matrimonio y la pluripersonalidad de la familia o el Estado, pertenecen a su esencia; pues para ser considerado un Estado, sería absurdo que solo lo integraran dos personas, entre las cuales no puede mediar un espacio público. Además, la diferencia entre comunidades pluripersonales y las formadas por dos personas está anclada de una forma más central en la esencia de las respectivas comunidades; de ahí que afirme:

“Pertenece al sentido más profundo de la comunidad matrimonial el que esté formada por dos personas; y a la esencia fundamental de la familia, del estado y de la nación el que no puedan constar solo de dos personas. El ser de dos personas el matrimonio y de varias el estado no es un hecho empíricamente condicionado –como el que por razones físicas la familia no pueda sobrepasar un cierto número de hijos-, sino que está fundado en la esencia de la respectiva comunidad: son, por tanto, hechos apriorísticos”³⁰².

³⁰¹ O.c., 263. (Y cita la obra de Teilhard de Chardin, *Building the Earth* (traducción inglesa de *Construire la terre*), Pennsylvania, 1965, pp. 24-32)

³⁰² Cfr. MdC., 187-188.

También importa clarificar las diferencias material y formal respecto a las comunidades establecidas. Para Hildebrand, el aspecto material de una comunidad lo encontramos en aquellas vivencias que las constituyen. Es el contenido espontáneo y vivencial y no los códigos escritos –que exigen un compromiso de comportamiento estipulado– los que constituyen el aspecto material de la comunidad. El contenido formal lo constituiría la exigencia del acomodo vivencial a un código escrito que nos compromete.

Así, por ejemplo, la pareja, un grupo de amigos, la nación o la humanidad serían unas comunidades simplemente materiales; mientras que una asociación de cazadores o el estado, serían unas comunidades de tipo formal, porque tienen como exigencia un código de identidad. En cambio, el matrimonio, la familia y la Iglesia, son comunidades donde quedan resaltados, como exigencia, los dos aspectos, el material y el formal. Pues un matrimonio goza del aspecto material en cuanto se basa en vivencias; y del formal, en cuanto tiene un código de existencia para ser considerado y existir. La familia también gozaría de los dos aspectos; pues es una comunidad material a la que se le exige una formalidad, mediante su identificación particular a través de un código, como es el libro de familia.

Concretamente, en una orden religiosa, comunidad a la vez formal y material, podemos ver cómo el aspecto formal de la comunidad, crece orgánicamente a partir del material, debido a que la comunidad, “es tan potente que exige una <<forma>>, no por una consideración práctica determinada por el fin, sino a partir de su sentido y esencia”. De manera que el acto formal de la fundación, asegura y da cauce a “las tomas de posición claves para la comunidad”.

Con relación al matrimonio, es un caso patente donde los elementos comunitarios formal y material se entrelazan. De manera que:

“el solemne acto social por el que se contrae matrimonio es la orgánica continuación del peculiar acto amoroso con el que los esposos se dirigen uno al otro. (...) La comunidad formal es aquí *la* forma orgánica adecuada a aquella comunidad amorosa. La comunidad amorosa es conformada desde fuera, mediante un contrato matrimonial, no por cualquiera consideraciones prácticas; sino que a partir de la palabra de amor más profunda se yergue el peculiar acto social que da vida a la comunidad formal del matrimonio”³⁰³.

³⁰³ MdC., 203.

IV.1.2. La pertenencia a la comunidad

Hay comunidades, como son la humanidad, la nación, la familia, a las que se pertenece, incluso antes de tomar conciencia de la pertenencia. Cuando tomo conciencia de ellas, ya pertenezco a las mismas. Tomo conciencia perteneciendo. No decido formarlas yo con un acto de la voluntad, sino que pertenezco a ellas. Sin embargo, el matrimonio, basado en el mutuo consentimiento, exige una actitud consciente para ser inaugurado.

Por otro lado, la base de pertenencia a la comunidad puede estar fundamentada en vivencias personales o en adscripciones públicas o de índole jurídica en las que no medie vivencia personal alguna. Aunque se puede pasar de una adscripción vivencial a la exigencia de una vinculación jurídica, como en el caso del matrimonio.

Así pues, el matrimonio como comunidad se fundamenta en la base vivencial del amor compartido recíprocamente, aunque también se da en él la exigencia de hacerlo público y formalizar jurídicamente las relaciones. Sin embargo, el amor no es en último término una exigencia para la vinculación jurídica del matrimonio; se puede contraer matrimonio con total validez jurídica sin que medie el amor. Como dice Javier Hervada:

“No es el matrimonio una superestructura añadida o reguladora del amor conyugal, sino fruto de este. (...) (Tampoco es el amor) fin del matrimonio, ni puede definirse el conyugio como una institución o comunidad *para que los cónyuges se amen*. (...) El matrimonio no es desde luego el amor, como no es amor la unión de hecho; la unión es siempre un efecto o fruto del amor”³⁰⁴.

En efecto, en la medida en que al matrimonio voy a constituirlo, no pertenezco a él antes de ser consciente. Lo asumo con una libre voluntad. Ya que como manifiesta Hervada, “la condición precisa del amor conyugal reside en la inclinación de la voluntad. Por eso no puede hablarse de amor conyugal en sentido estricto donde no hay una decisión de la voluntad de tender a la unión”³⁰⁵.

³⁰⁴ HERVADA, Javier., *Una caro, escritos sobre el matrimonio*, Eunsa, Pamplona, 2000, 91. Haciendo referencia a Santo Tomás, dice: “como dice el Aquinate: (...) La unión pertenece al amor en cuanto, por la complacencia del apetito, el que ama se refiere al objeto amado como a sí mismo o como a algo suyo. Y así es evidente que el amor no es la relación misma de unión, sino que esta sigue al amor. Precisamente por ser el matrimonio efecto del amor, es imposible que el amor sea fin del matrimonio. (...) Los fines del matrimonio, son las obras del amor conyugal, aquellas obras a las que este tiende. El amor no es solo virtud unitiva, sino también virtud operativa, y esta característica suya es la que enlaza el amor conyugal con los fines del matrimonio” (Cfr. Ibid.).

³⁰⁵ O.c., 87.

Así pues, mientras no se dé esta decisión voluntaria, no podemos hablar de amor esponsal, desplegado en la institución matrimonial; podemos hablar de enamoramiento o de sentimiento afectuoso, pero no de amor esponsal tendente a la unión. De ahí que el amor esponsal, que lleva a consolidarse en el matrimonio, y del que surge la familia, es, así, voluntad que tiende a la unión y ordena las distintas potencias del ser humano hacia ella. Mientras no haya una decisión de concretar la unión, en tanto no sea asumido por la voluntad, está en la voluntad el secundar o rechazar la llamada.

Concretamente, los motivos que sugieren esta *llamada* pueden surgir, bien por un afecto, por un deseo o por vía racional”. En sí mismo esto es indiferente. Pero sí influirán en los distintos modos de manifestarse, “los distintos factores concomitantes del amor”. Además, el amor, precisamente por ser voluntario, es “esencialmente libre. Sin libertad no hay amor.” Del mismo modo, esta libertad del amor se expone en una decisión libre, tomada con conocimiento de causa y deliberación concomitante.

También el “comprometerse” es inseparable del amor conyugal. El amar implica un compromiso distinto de “las otras respuestas positivas y afectivas al valor”; y es precisamente en la manifestación del amor esponsalicio donde se visualiza mejor que en ninguna otra respuesta o categoría de amor este comprometerse. De ahí que en las otras categorías, si bien también queda patente esta entrega, este comprometerse lo es a otro nivel de compromiso. Y bien sea este paternal, filial o de amistad, en todas las formas de amor, hay que encontrar ese “compromiso”, esa entrega, por más que tipificado de modo diferente en cada una de ellas, como veremos con más detenimiento.

Hechas estas apreciaciones, advirtamos que también me encuentro ante situaciones que no elijo, pero a las que pertenezco. En concreto, mi adscripción a la humanidad a la que pertenezco, o a la familia en la que nazco. Estas situaciones no las elijo, sino que surjo en ellas. Aunque, como en el caso de la familia, con posterioridad, me vinculo jurídicamente a ella mediante mi adscripción al libro de familia, donde se me señala como hijo.

En definitiva, al matrimonio voy con un acto de libre voluntad, mientras que en la familia nazco. Por tanto, distinguiremos entre comunidades a las que me adscribo, como puede ser una asociación, una amistad, o una corporación sindical, y que tienen una base vivencial y están caracterizadas por la elección; y otras, como son la familia, la nación, o la humanidad a las que pertenezco, siendo objetiva esta pertenencia. Con relación a esto: “En la familia, (...) solo para los padres el modo de fundarse la pertenencia se da con el

modo de originarse la comunidad. En los hijos, en cambio, aunque en su origen y hasta cierto punto la comunidad está fundada vivencialmente, la incorporación a ella es puramente objetiva”³⁰⁶.

Así, podemos concluir que el nacimiento de la comunidad se fundamenta, o bien, sobre actos propios, o bien sobre la base de unas situaciones objetivas de pertenencia, que son anteriores a la conciencia de pertenencia. A las primeras, pertenecerían el matrimonio, la amistad, la asociación, un club, una tertulia, etc. A las segundas se pertenecería de forma objetiva incluso antes de tomar conciencia, y serían la familia, la nación y la humanidad.

IV.2. La persona como base de la comunidad

IV.2.1. La condición del hombre como persona

Dice José Ortega y Gasset en el epílogo al libro de Julián Marías *Historia de la Filosofía*, y hablando del quehacer filosófico que, “Nuestra filosofía es tal cual es, porque se halla montada sobre los hombros de las anteriores – como ese número de la <<torre humana>> que hace la familia de acróbatas en el circo –. O, si se prefiere otra figura, véase a la humanidad filosofando como un larguísimo camino que, conforme se va haciendo, se va enrollando sobre sí mismo y, cargado al dorso del caminante, de camino se transforma en equipaje”³⁰⁷.

Mirando en este “equipaje” filosófico de Hildebrand intentaremos ahora escudriñar su mirada sobre la condición del hombre como persona. Y, lo haremos, en un primer momento, utilizando su posicionamiento frente a otro pensador, que también porta su equipaje, que también ofrece su hacer filosófico, Teilhard de Chardin. Y lo haremos, no tanto para enjuiciar la obra de Teilhard, que no es motivo de esta investigación, sino para entresacar de las críticas a la misma, por parte de Hildebrand, su aportación al tema que nos ocupa, ya que el criticar y el juzgar conllevan un posicionamiento y una alternativa por parte de quien realiza ese juzgar y criticar. En concreto, Hildebrand se va a posicionar frente a Teilhard de Chardin y le va a reprochar que “haya dejado de ver por completo la naturaleza del hombre *como persona*” con la novedad que en sí misma comporta.

³⁰⁶ Cfr. MdC., 196-197.

³⁰⁷ MARIAS, J., *Historia de la filosofía*, Alianza Editorial, (Tercera reimpresión), Madrid 2020, 450-451.

Así pues, cuando Teilhard de Chardin dice que la única diferencia que existe entre el hombre y el animal altamente evolucionado es la “conciencia de sí mismo” que el hombre tiene, Hildebrand no está de acuerdo con esta reducción de la conciencia del hombre a *auto-conciencia* por parte de Teilhard, y sostiene que la conciencia personal se ve actualizada continuamente en el conocimiento. Por tanto, en la *adaequatio intellectus ad rem* se adapta nuestra mente a la naturaleza del objeto que se nos revela, permitiendo comprender la naturaleza del objeto. También se actualiza la conciencia cuando yendo en pos de la verdad, plantea cuestiones y saca conclusiones. Pero sobre todo se actualiza en el careo y diálogo con las otras personas.

Igualmente, para Hildebrand, tanto en el lenguaje como en la función del hombre como *homo pictor*, queda revelada la maravilla de la mente humana frente al intento de Teilhard de Chardin de reducir la conciencia humana a un mero “*darse cuenta* de sí mismo”, como algo que ha ido desarrollándose a partir de la conciencia animal. Se sitúa así Hildebrand cerca de la reflexión de los escolásticos, que afirman a la persona como un ser que *se posee* a sí mismo, captando así las dimensiones de la conciencia personal. Como bien reconoce Hannah Arendt en *La condición humana*: “casi cabe decir que (...) si bien vivimos ahora, y probablemente seguiremos viviendo, bajo las condiciones terrenas, no somos simples criaturas sujetas a la Tierra”³⁰⁸.

Otro contraste revelador del posicionamiento de Hildebrand sobre la persona lo encontramos cuando analiza críticamente la obra de Teilhard de Chardin, *El fenómeno humano*, donde el autor considera como un estadio superior de evolución el desarrollo de una conciencia colectiva: “La tierra no se cubrirá simplemente de miríadas de granos de pensamiento, sino que será envuelta en una sola envoltura pensante (...) a escala sideral”³⁰⁹. En cambio, frente a este pronunciamiento, Hildebrand ofrece una triple respuesta. Primero: “la conciencia no individual es contradictoria”. Segundo: “que es erróneo suponer que esa imposible ficción contuviera algo superior a una existencia personal individual”. Y tercero, que: “la idea de una “superconciencia” es, en realidad,

³⁰⁸ Cfr. ARENDT Hannah., *La condición humana*, Paidós (Espasa Libros, S.L.U.) Colección Surcos (8ª impresión) Madrid 2014, 38. La traducción es de Ramon Gil Novales, del título original en inglés: *The Human Condition*, de Hannah Arendt., Publicado con licencia concedida por The University of Chicago Press, Chicago. La primera edición en la colección Surcos es de 2005.

³⁰⁹ Cfr. TEILHARD DE CHARDIN, *The Phenomenon of Man* (traducción inglesa de *Le Phénomène humain*), Harper, Nueva York, 1967, pag 251. Tomado De HILDEBRAND, D., *El caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, O.c., 260, cita 3.

una idea totalitaria: se opone absolutamente a la comunidad verdadera, la cual presupone esencialmente personas individuales”³¹⁰.

Por tanto, frente a la posibilidad de una fusión con el cosmos, apuntada por Teilhard, Hildebrand defiende la unidad intrínseca de la persona. En efecto, la persona es esencialmente individual. No puede fusionarse con otra o escindirse en dos.

También ve Hildebrand como imposible y sin sentido el deseo de una persona de ser otra. Y apunta que a lo más que podemos aspirar es a desear ser “*como* otra persona”. Y pone como argumento el hecho de que en cuanto nos hubiéramos convertido en otra persona, “dejaríamos necesariamente de existir”.

Con esto quiere decir nuestro autor que pensar que un ser humano pueda perder su carácter de individuo sin dejar de existir, es una locura; y equivaldría a “estar ciegos para no ver lo que es una persona.” Por tanto, critica, así, Hildebrand a los que plantean que se puede adquirir una “superconciencia” a través de una unión con el cosmos que ampliara nuestra existencia individual. Debido a que esa experiencia siempre sería individual, ya que ese sentimiento estaría asentado solo en la conciencia individual. Nunca se podría hablar de una conciencia colectiva, en todo caso de individuos que a nivel personal tengan ese sentimiento de fusión con el cosmos.

IV.2.2 La persona, “un mundo para sí” y base de toda comunidad

Por otra parte, en la obra *Metafísica de la comunidad*, nuestro autor se acerca al tratamiento de “Las bases personales de la comunidad en sentido amplio”. Y desarrolla su temática en dos puntos. En el primero, sobre la persona, afirma que: “la persona es la base de toda comunidad”; y estudia el tema de la persona como “<<mundo para sí>> y como ser comunitario”. En el segundo punto, tratará de mostrarnos “los niveles del contacto espiritual intencional y real entre las personas”; pues la persona, siendo lo más individual que hay, algo incomunicable, se desenvuelve en comunidad. De ahí que el interés de Hildebrand en esta obra sea el de mostrar el ser de la comunidad en relación con la persona, y donde se dan distintos niveles de contacto. Concretamente, en lo referente al amor y su correspondencia, esto significa un avance decisivo en la relación yo-tu, siempre que esta correspondencia sea manifestada:

³¹⁰ Cfr. HILDEBRAND, D., *El caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, O.c., 260.

“Aquí ambas personas se dirigen la una a la otra, internándose en tal situación espiritual simultáneamente como sujeto y como objeto. Cuando el amor o el odio son manifestados a la vez por las dos personas, se llega al culmen formal del contacto espiritual, al entrecruzamiento de miradas de amor o de odio. Aquí tenemos a la vista el punto culminante del modo originario del contacto espiritual, que podemos designar como contacto yo-tu”³¹¹.

En efecto, desde *Metafísica de la comunidad* vemos que la persona humana va a representar entre todas las entidades creadas y en mejor grado que ellas “un mundo para sí”. Además, este poseer el carácter de un ente para sí, es por su ser sustancia, porque representa una sustancia completa, que no puede complementarse con otras; igualmente, la persona humana es un ser para sí en un sentido mucho más marcado que cualesquiera otras sustancias, como puedan ser seres vivos, como las plantas, o meramente animales como las hormigas. Ser sustancia quiere decir que es un todo en sí unificado; como el que se da entre los constituyentes de la masa de una piedra, donde encontramos una pertenencia mutua que no la hay en el contenido de un medio ambiente, como puede ser el aire o el agua. Las partes de una piedra, sí tienen una cohesión interna, una completud y una clausura. En cambio, una mera mezcla de materia como, por ejemplo, una masa de agua no es una cosa, una sustancia material. Por tanto, una primera característica de la sustancia es ser una totalidad independiente que posee cierta unión y cohesión interna, expresiva de la unidad y densidad de su ser.

Una segunda característica de la sustancia, la encontramos en que la sustancia material está separada de su medio y posee una configuración relativamente constante e independiente del medio, expresándose como una cosa con una figura externa frente a lo que sería un medio indiferenciado. En concreto, una masa de agua en un vaso no tiene carácter de cosa porque no tiene una configuración que la distinga como algo unitario de la masa material.

Igualmente, una colina, que es un accidente geográfico, tampoco es una cosa en sentido pleno. Es decir; igual que el agua que, como hemos dicho, está condicionada por el recipiente y se altera sin más en cada nuevo recipiente, y nunca puede considerarse como autentica figura de la porción de agua; de la colina también podemos decir que, si bien posee una autentica figura y tiene cohesión interna y unión, de manera que podemos decir

³¹¹ MdC., 30.

que muestra una autentica figura, sin embargo, esa delimitación y destacarse del entorno no son suficientes para que estemos ante una autentica cosa: está demasiado adherida al entorno.

Al contrario, una piedra o un trozo de metal, al ser destacados de la masa, de lo material, tienen el carácter de algo diferenciado. Por tanto, la materia, en las cosas materiales, se diferencia cuantitativamente. Teniendo claro que, como el ejemplo del agua nos muestra, la casual delimitación puramente cuantitativa (...) no basta para lograr aquella delimitación que una cosa necesariamente posee como sustancia³¹².

Por otra parte, y poniendo ahora la mirada en “las sustancias de la esfera vital”, resalta como característica diferenciadora que la vida se concentra en cada individuo viviente y está sustentada por él, mientras que la materia es dependiente de fuerzas ajenas, como por ejemplo la gravedad. De ahí que, si bien una piedra o un trozo de metal poseen la correspondiente sustancia a partir de la masa de lo material, no obstante, ésta, “tiene un carácter relativamente aleatorio, en oposición profunda a las sustancias de la esfera vital”; lo cual es debido a que el organismo, bien sea una planta o animal, representa de manera totalmente unívoca y plena algo en sí acabado, una entidad que por todos lados se configura como un todo.

Los organismos vivos están acabados. Su vida se circunscribe al desarrollo de sus ciclos vitales, ritmos que les particularizan y les diferencian de los demás organismos de manera inequívoca, señalando a cada uno como, “un todo en sí mismo unificado, como un auténtico individuo”. También se da en ellos una cohesión interna, entre sus elementos, mucho más estrecha de lo que los vincula con los elementos propios de otros organismos excluyéndose que se difuminen los límites entre los distintos individuos³¹³.

De ahí que, si comparamos la sustancia orgánica “ser vivo” con una cosa material, observamos en la cosa material un “mero <<recorte>> más o menos aleatoriamente de la masa de lo material”. Sin embargo, en la sustancia “ser vivo” vemos “el genuino individuo orgánico presidido por un principio interno de sentido más allá de toda aleatoriedad”.

Por otro lado, y fijándonos ahora en la sustancia hombre, vemos que aquí el carácter de sustancia es dado de forma más lograda, debido a que el hombre es consciente, es

³¹² MdC., 17.

³¹³ MdC., 17.

persona, posee un “yo”. Es libre, se posee a sí mismo. El hombre es irreplicable en consideración a los otros. Hay en él una sustancia independiente y estable frente a los otros. La unidad es más ella misma. Esto lleva a Hildebrand a reconocer “su inmensa distancia respecto a las sustancias materiales y vitales, también por lo que hace a su peculiaridad del <<ser-para-sí>> sustancial.” Así pues, el hombre tiene plena participación en la plena dignidad de las sustancias personales, y representa la forma más plena de lo sustancial por poseer en grado eminente las características de la individualidad y la conciencia de sí.

Por el contrario, si cada hombre representa un mundo para sí, es incorrecto concebir al hombre, a la persona, al modo como lo hace el panteísmo, que concibe la persona al modo de la materia, sin comprender “lo espiritual como espiritual”; como si el hombre fuese, “un mero pedazo desprendido de un continuo llamado <<espíritu>>”. Además, el carácter de sustancia en la persona es dado con una perfección que excluye todo entrecruzamiento de las partes y toda adición. Ello se manifiesta en el hecho de que cada hombre sea un mundo para sí, lo cual significa que en la persona el carácter sustancial se da con una perfección que excluye por completo el corrimiento de los límites que circundan a la persona. Las personas nunca pueden fusionarse en una unidad como los elementos de un continuo, no pueden figurar con su núcleo personal como <<partes>> genuinas y propias de un todo.

Pero si bien la persona constituye un mundo para sí, “solo encuentra el cumplimiento de su dotación esencial en el contacto espiritual con otras personas, en la unificación con ellas: dicho brevemente, solo en la comunidad en el sentido amplio de la expresión”³¹⁴. Concretamente, en el amor recíproco entre dos personas, se produce un contacto más profundo y propio que el simple estar acopladas las partes en un todo. De manera que, aunque el carácter sustancial de la persona, “excluye que dos personas humanas se complementen en *una* sustancia”, cada una de las personas muestra en la otra su complemento en los distintos aspectos (sexual, psíquico y espiritual).

En efecto, la persona no es una unión de partes, sino que es un todo, una unidad por sí misma. Al ser una totalidad, no es descomponible. No se puede descomponer y rehacer a tu gusto. No se puede tampoco disgregar y hacer otra; como, por ejemplo, el oxígeno y el agua. Así pues:

³¹⁴ MdC., 19.

“En el caso de la unidad de seres impersonales, la diferencia es tan grande que solo análogamente se puede emplear el término “unidad”. (...) Por lo que atañe a la unión, asociación o unidad en el ámbito de seres apersonales, hay que decir que la forma más radical de unidad, la fusión – mediante la cual dos seres individuales se convierten en un individuo –, se considera, erróneamente, como el ideal de unidad”³¹⁵.

Por tanto, para Hildebrand, es un error “considerar la “*fusión*” de seres apersonales como la “*causa exemplaris*” de la unión personal”. Y pone como ejemplo las bolas de metal que se funden. En ellas no se puede hablar de unión entre ellas, ya que en el momento de la “unión”, de la fusión “dejan de existir como seres propios e individuales”. Y, además, no tienen conciencia de su unión.

Sin embargo, la persona es un todo incomunicable, clausurado, que se posee a sí misma, y, además, cada persona es ella misma en relación con la otra. Es decir, la *unión* entre personas no tiene análogo en otras formas de unión como las aleaciones o las mezclas, sino que se puede decir que es estrictamente interpersonal.

Por otro lado, en el encuentro amoroso, donde la unión se hace consciente y pide una reciprocidad en el amor, esta unión llega a incluir conocer a la otra persona y avanzar espiritualmente hacia ella”. Siendo además como unión, como unidad, incomparablemente superior a cualquier fusión.

De ahí que la unidad entre personas es “consciente y vivida”, mientras que las uniones que tienen lugar en el mundo impersonal o puramente material no son ni conscientes ni vividas, lo que habla del rango inconmensurable de la persona, que permite que la unión interpersonal sea a la vez y de un modo paradójico la diferenciación nítida entre ellas.

Con respecto al tema de nuestra investigación, si buscamos asociarnos a la mirada específica de Hildebrand respecto a la entrega propia del matrimonio, que se origina entre dos personas que se aman, podríamos hacernos una pregunta al hilo de la exposición que estamos desarrollando, y es ¿qué carácter tiene la relación entre las personas si cada una de ellas es un todo indescomponible y no ensamblable con otros todos? Y lo primero que respondemos es que la persona no es descomponible como algunos animales, ej. los híbridos. Sino que la persona tiene un “yo”, un centro de sus actos. Tiene un “sí mismo”, aunque no completo, porque hay zonas que no son transparentes para el que se dona. Desde el que se da y entrega en reciprocidad.

³¹⁵ Cfr. HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 165.

Por lo cual, vemos que la persona es un ser individual, pero también es un ser que aspira a lo comunitario. Es un ser comunitario que se dirige al otro, hace preguntas, intercambia con los demás y necesita de ellos en la vida común, aunque nadie confunde su yo con el otro. Además, la persona es capaz de donar, de darse.

En efecto, en la respuesta de amor, la imagen integral del otro es captada de forma intuitiva, e intuitiva es también la donación. La donación intuitiva no se opone al conocimiento racional, sino que “es la forma suprema de conocimiento racional”. Por tanto, cuando considero que los hechos evidentes me son dados intuitivamente, significa que “los penetro inmediatamente”. Así pues, en el tema del amor como respuesta al valor, al igual que ocurre con la contemplación de la belleza, la visión intuitiva se distingue del mero saber y de las demás formas de conocimiento, pues “solo por el contacto inmediato con el objeto, por el inmediato ser dado.” Por otro lado, en lo referente al amor y de manera específica, se hace preciso que, como exigencia, no sólo “esté dada intuitivamente la belleza integral de una individualidad, sino además que nos afecte esa belleza integral y que su índole deleitable toque nuestro corazón; además, que no solo la conozcamos claramente, sino que también nos arrebate y entre en el corazón”³¹⁶. Aquí se advierte el aprovechamiento que hace D. von Hildebrand de su fenomenología de las respuestas afectivas al valor en lo que atañe a su aplicación a lo que es distintivo del amor matrimonial.

IV.3. La comunidad y el amor. El amor recíproco entre las personas es más que un estar acoplados

Como ya hemos señalado, la persona individual, en Hildebrand, está completa. Es una sustancia individual cerrada en sí misma, que tiene su personalidad y nombre propio. Pero una personalidad que se dirige y va hacia los otros y juntos crean unas configuraciones y ambiente espiritual, como puede ser, por ejemplo, una conversación, donde se enriquecen con el trato mutuo. Esto es, se necesitan, pero sin dejar de ser cada una lo que es. Se necesitan para enriquecerse mutuamente.

³¹⁶ Ibid. Dice Hildebrand que: “Oponemos aquí la donación intuitiva a todas las formas de conocimiento en que indirectamente, por ejemplo, mediante una deducción conocemos algo o experimentamos algo utilizando un medio” (O.c., 85.). Nos remite Hildebrand, para profundizar en el tema de la esencia de la intuición, a su libro *¿What is Philosophy?*, pag 214 y sig.

En particular, será en el amor esponsal donde quede manifiesta la autoentrega como “preludio de la unión deseada”. Y donde se puede hablar de la entrega literal de uno mismo. Además, en esta entrega amorosa, la ipseidad personal permanece siempre.

Por otro lado, en la entrega amorosa se mantiene plenamente la conciencia del “yo-tu”. Y en las palabras que manifiestan la entrega, “yo soy tuyo”, no se indica una desaparición “de sí mismo”, sino que queda de manifiesto el “regalo” de toda la persona completa y plena al amado. En efecto, el amante que se entrega amorosamente no tiene en modo alguno conciencia de pérdida de su unidad. Ocurre, por el contrario, que se hace más consciente de sí mismo y de su valor con la unión al otro cónyuge.

Particularmente, Hanna Barbara Gerl-Falkovitz, al analizar el don del amor en Hildebrand, añade que en esta entrega amorosa, “lo que en un principio parece ser un ‘don’ *unilateral* a los demás, tiene extraordinarios efectos recíprocos en el “dador”: el propio amante aumenta su capacidad de dar mucho más allá de lo que es habitual en él; él mismo se convierte en una persona nueva”³¹⁷. Por consiguiente, al amar de forma consciente y personal, no solo el valor amado es aprehendido como un bien, sino que la propia persona que ama se hace “nueva”(…) florece como persona a través de la entrega al bien más que nunca. A mi entender, podríamos decir que el amar siempre devuelve el amor al que ama. Si el amor es auténtico, el que ama nunca pierde.

Así pues, una de las preguntas que más adelante intentaremos responder es cómo se articula la entrega mutua del don y qué aporta su entrega y recepción a esta persona completa e individualizada, desde el principio, contando, eso sí, con el distinto nivel de compromiso que se genera en la interrelación. Ya que el nivel de compromiso generado entre los distintos “espacios” interrelacionales en los que nos desenvolvemos es distinto según personas y situaciones³¹⁸. Por ejemplo, no es igual el “espacio” que se genera entre

³¹⁷ GERL-FALCOVITZ, Hanna Barbara., “El don del amor. Fenomenología del amor en Dietrich von Hildebrand”, en GARCIA CASAS, Pedro. y MIÑON, Antonio R. (Coord.), *La humildad del maestro. En homenaje a Urbano Ferrer*, Ed. Encuentro, Madrid, 2019 (Pp. 192-204), p.192.

³¹⁸ Advierte Urbano Ferrer que Dietrich von Hildebrand es el autor de referencia a la hora de tematizar las distintas unidades comunitarias que surgen de las relaciones interpersonales, que, si bien, “no son suficientes para configurar el ser de lo comunitario, le suministran la base vivencial indispensable”. Y señala que von Hildebrand, ha sido el autor que “ha descrito las más significativas de estas modalidades de relación hasta culminar en la apertura dilectiva o amor; en sus diversas especies, hacia la persona del otro”. Cita Urbano Ferrer las obras referenciales de Hildebrand al respecto: *Metaphysik der Gemeinschaft* (Metafísica de la comunidad), J.Habbel, Regensburg, 1995; y *La esencia del amor*, Eunsa, Instituto de Ciencias para la familia, Pamplona 1988, donde es analizada de modo monográfico la aproximación al amor como cuestión introductorio a la formación de los distintos modelos de comunidades. También indica como obra de Hildebrand al respecto, *El corazón*, Palabra, Madrid, 1977 (Cfr: FERRER SANTOS, U., *Que significa ser persona*, Palabra, Madrid, 2002, 199.).

hermanos, que tienen unos padres en común, que entre los pertenecientes a una asociación de vecinos; o, el espacio generado entre los esposos, que debe permanecer abierto para incluir a los hijos, que son otros. Igualmente, varía la importancia y consecuencias de los acontecimientos que se generan en ese espacio interrelacional. No es igual una controversia generada en una asociación de vecinos por la colocación de un enchufe de la luz cerca de la portería, que una separación matrimonial, cuyo desenlace afecta irremediablemente a los hijos. Por tanto, los daños “colaterales” son distintos en cuanto a las repercusiones personales. Por ejemplo, un matrimonio roto, convulsiona y quita espacio familiar a los hijos; y, la relación de unos hermanos sin los padres se resiente.

A continuación, retomamos la discusión que Hildebrand mantiene con Teilhard de Chardin en su ya citada obra, *El caballo de Troya en la ciudad de Dios*, para resaltar la concepción que tiene nuestro autor respecto de la comunidad en cuanto unión de personas. Por consiguiente, critica el posicionamiento de Teilhard; en concreto, dice que este, “pasa por alto completamente la diferencia radical que existe entre la unificación en la esfera de la materia y la unión espiritual que se realiza por medio del verdadero amor en la esfera de las personas individuales”³¹⁹. De ahí que, si para Teilhard todo se va a concebir según los módulos de la fusión en el reino de la materia, donde el amor sería pura energía cósmica, para Hildebrand, por el contrario, esa unión espiritual que se realiza por medio del verdadero amor y que constituye la verdadera comunidad, por su misma esencia, presupone la existencia de un ser consciente y personal y la existencia de un tú.

Por consiguiente, partiendo de la tesis de que “la unión solo se puede constituir en el amor recíproco”, concluimos con nuestro autor que “el amor recíproco o el amor correspondido, es el único fundamento de toda comunidad”. La “unión”, tan anhelada en la *intención unitiva*, solo se puede realizar para Hildebrand en la reciprocidad del amor. Concretamente, el amor recíproco es “el único camino posible para la *unión* de dos personas”. Por tanto, en el amor sponsalicio será, sobre todo, donde la respuesta amorosa exigida en reciprocidad se da entre dos amores “categorialmente iguales”, como también ocurre en la amistad, aunque con distinto nivel de intensidad. En otras categorías del amor

Apunta Urbano Ferrer que, en los distintos niveles de relación entre personas, el más elemental, “es la relación intencional con la otra persona a través de los actos de conocimiento y de las tomas de posición”, donde cabe incluso que la otra persona no sea consciente, y pone como ejemplo el contemplar a un leñador cortando un tronco. Un segundo paso en la interrelación se da cuando “se llega a la interacción con la otra persona. (...) (Donde) va implicado (...) el reconocimiento mutuo y, subsiguientemente la creación de un espacio común de encuentro antes inexistente” (Cfr. FERRER SANTOS, Urbano., *Que significa ser persona*, O.c., 200.).

³¹⁹ HILDEBRAND, D., *El caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, O.c., 263-264.

como puede ser el filial o paternal, la respuesta acontece entre amores categorialmente distintos.

En cuanto a los tipos de comunidades, y el amor desplegado en las mismas, Hildebrand distingue dos tipos de comunidades: las materiales y las formales. Las formales son todo tipo de asociación a la que se adscribe uno mediante un acto social formalizado por algún tipo de promesa o firma, y donde no es indispensable el amor en alguna de sus formas para formar parte de ellas, sino que es bastante con el respeto y la lealtad recíprocos. Además, la “copertenencia” a la misma es distinta a la “unión” a la que tiende el amor³²⁰. Comunidades materiales serían la Humanidad, la Nación o la familia. A ellas pertenecemos en función del destino; y tienen como característica el que no podemos darnos de baja; así como tampoco ingresar en ellas, mediante algún especial acto consciente; y, además, afectan por igual a todos los hombres, independientemente de nuestras peculiaridades. Serían también un tipo de comunidad enteramente distinto de la *unión* que se realiza por medio de la *intentio unitiva*.

En efecto, Hildebrand deja claro que el amor no deriva de la comunidad, ni en todas las comunidades el amor es el fundamento de pertenencia a la misma:

“Con todo, hay que subrayar en este lugar que el amor y la comunidad no son lo mismo. Aun cuando la unión a la que tiende la intención unitiva representa una profunda comunidad – en el caso del amor conyugal la comunidad natural más estrecha – la comunidad no es el origen de todo amor ni el amor es, en toda clase de comunidad, el fundamento de pertenencia a ella”³²¹.

Con respecto al estado y la familia considera Hildebrand que en esta última el amor es “un tema central, aun cuando no nazca de él”; pues la familia se constituye gracias a un ámbito objetivo de bienes y valores. En ella el amor recíproco entre sus miembros no es exigible para su existencia. No obstante: “Una familia en la que el amor no desempeñe ningún papel, (...) no es una familia (...) que haga justicia a su sentido y a su vocación”. En cambio, un estado no exige el amor entre sus miembros, mientras que estos respeten y observen las leyes justas de ese estado y se comporten lealmente con su autoridad.

Nuestro autor se mueve *por momentos* en el marco de la Revelación, pero esto no anula fuerza a su planteamiento, pues como dice Hannah Arendt: “El interrogante sobre la

³²⁰ Cfr. HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 168-169.

³²¹ O.c., 169.

naturaleza del hombre no es menos teológico que el referido a la naturaleza de Dios; ambos sólo cabe establecerlos en el marco de una respuesta divinamente revelada”³²².

Es en la “intención unitiva” donde el amante, “aspira a una unidad espiritual con el amado”, a una unidad de corazones que solo puede brindar el amor mutuo. Es una unión real que acontece cuando el amor es correspondido. Y, por tanto, mi amor por el otro es un factor esencial en la constitución de la unidad. En concreto, esto lo vemos sobre todo en el amor sponsalicio; aunque también lo vemos presente en cada amor, aunque en medida distinta, según la índole de su especial categoría. Uno se descubre en el amor sponsalicio a sí mismo vuelto hacia la otra persona “dándose”. Por lo cual, se pone de relieve la “virtud unitiva” que acompaña a la “intención unitiva”, y que “diferencian al amor claramente de todas las demás respuestas afectivas al valor.” Por el contrario, como dice nuestro autor: “Ni la admiración, ni el entusiasmo, ni siquiera la veneración como tal incluyen la *intención unitiva*, ni poseen la *virtud unitiva*”³²³.

Respecto a la “intención benevolente”, aquella que consiste en el deseo del bien para el otro y en hacerle feliz, la encontramos también destacada, de manera especial, en el amor sponsalicio; aunque esta sea “un rasgo esencial de todo amor.” No obstante, los rasgos de la “intención benevolente”, también distinguen al amor de las otras respuestas afectivas al valor, como la estimación, admiración o veneración. Además, como “respuestas afectivas y positivas al valor”, en cuanto referidas a las personas, estas respuestas afectivas contienen en sí mismas “un elemento de amor”. De ahí que: “Toda orientación positiva y afable hacia otro hombre que es tomado seriamente como persona tiene un elemento de amor. Amor es el núcleo de toda intención afable hacia el otro, de manera que en cada intención afable puede verse un elemento de amor”³²⁴.

Igualmente, para Hildebrand, el elemento de amor que existe en toda respuesta afectiva al valor, ha de ser distinguido de forma clara “del amor en el sentido propio de la palabra”. De ahí que la intención unitiva y benevolente se distingan específicamente del amor en cuanto que “el amor (...) abarca siempre todas las categorías de amor”. Lo cual diferencia el amor de “todas las demás respuestas al valor”. No obstante, no se puede confundir la

³²² ARENDT, Hannah., *La condición humana*, O.c., 47. Sigue aquí Hannah Arendt el desarrollo de San Agustín (a quien se suele considerar el primer autor en plantear la cuestión antropológica en filosofía), en sus interrogantes sobre ¿Quién?, y ¿Qué? es el hombre. Dice la autora parafraseando a San Agustín que, “la respuesta a la pregunta “¿Quién soy yo?” es sencillamente: “Eres un hombre, cualquier cosa que eso sea”; y la respuesta a “¿Qué soy?” solo puede darla Dios, que hizo al hombre” (Cfr. Ibid.).

³²³ Cfr. HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 86.

³²⁴ Cfr. O.c., 87.

benevolencia en general, que es propia de toda respuesta al valor, con la “intención benevolente” como “expresión esencial del amor.” Por lo cual, el amor se diferencia de las otras respuestas al valor por la combinación, variable según las distintas categorías de amor, entre la intentio unitiva y la intentio benevolentiae.

Por otro lado, el amor está estrechamente relacionado con la libertad, visto que en cada amor hay un “compromiso”; y, este <<comprometerse>>, es para él “una nota de todo amor”. No obstante, deja claro que “el amor es una respuesta afectiva al valor y no un acto de la voluntad que responde al valor”. En efecto, esto es válido para todas las categorías del amor, y especialmente manifiesto en el amor esponsalicio, de ahí que no podemos darnos amor, aunque lo quisiéramos. Como bien apunta: “Todo amante sabe que su amor no es correspondido cuando el amado tiene solamente la voluntad de amarlo, mientras su corazón calla”³²⁵.

Por tanto, la “entrega” del corazón es un regalo, no un efecto de nuestra voluntad. Y esto queda especialmente destacado en el amor esponsalicio. “Entre la mera voluntad de amar a alguien y el amor real hay un abismo. (...) Cuando el otro no busca inquietantemente nuestra presencia ni se siente arrebatado y feliz por ella, cuando su corazón no habla, es que no nos ama, aunque con su voluntad haga grandes esfuerzos por amarnos.” No obstante, añade que, aunque el amor, “es un puro regalo que nosotros no nos podemos otorgar, sería falso creer que la libertad de la persona no tiene aquí nada que hacer. (...) Pues una respuesta afectiva al valor posee su carácter pleno de ser actitud válida de la persona solo cuando está confirmada por nuestro libre centro personal”³²⁶. En resumen: Es verdad que el amor esponsal es un regalo del que se participa, pero un regalo que “no es completo si el amor no es confirmado.”

En efecto, para Hildebrand la autodonación tiene dos dimensiones, una de naturaleza afectiva, “una pura vibración del corazón”, una entrega y regalo que no podemos hacerlo presente solo con nuestra voluntad. Y otra dimensión que vendría constituida por la exigencia de “la sanción aprobatoria de la actitud regalada, afectiva del amor.” Y es necesario que ambas dimensiones se den para poder hablar de una plena autodonación en toda su plenitud de carácter.

³²⁵ Cfr. O.c., 89-90.

³²⁶ Cfr. O.c., 90-91.

Por otro lado, la libertad de la voluntad es para Hildebrand “una de las notas más significativas y profundas de la persona. (...) (Ya que) el papel de la libertad de la voluntad resalta de manera decisiva en la capacidad del hombre para ser portador de valores morales positivos y negativos. Porque esta suprema característica del hombre presupone la libre voluntad y responsabilidad”³²⁷. Así pues, voluntad y responsabilidad quedan anudadas en el amor conyugal. Concretamente, dice Javier Hervada que, “el amor conyugal, aunque pueda ir acompañado de amor espontáneo, es radicalmente un acto de voluntad (...) y, por consiguiente, donde hay voluntad sería de ser cónyuge, allí hay amor conyugal”³²⁸.

IV.3.1. Don y asombro. Llamados al amor. El don, un encuentro entre personas

Carl A. Anderson y José Granados, en su libro *Llamados al amor*, dicen que hay un “asombro que nace en el hombre al encontrarse con el mundo”. Y también que “el asombro está ligado al don”. Al mismo tiempo se preguntan sobre: ¿Cuál es el vínculo que los une? Ambos autores intentan responder a esta pregunta, no sin antes aclarar sobre el don algunas cuestiones. En primer lugar, afirman que “el don representa aquello que no puede producir uno mismo, que no se puede pagar del propio bolsillo. Solo así tiene fuerza real para la sorpresa: ¿quién se asombra de lo que ya tiene y conoce?”³²⁹.

³²⁷ HILDEBRAND, D., *El caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, O.c., 266.

En su polémica con Teilhard de Chardin, Hildebrand le acusa de ser incapaz de captar la diferencia entre espíritu y materia, lo que afecta a su concepción del hombre: “Teilhard habla de la energía como si fuera un género (*genus*), y luego se refiere a la materia y al espíritu como si fueran dos “diferencias específicas” (*differentiae specificae*) de ese “género”. Pero no existe ningún género llamado “energía”. La energía es un concepto que sólo análogamente se puede predicar de esos dos ámbitos del ser, tan radicalmente distintos. Y Teilhard no entiende esto. Habla incluso del “poder espiritual de la materia”. Plantea Hildebrand que como en todo monismo, también en Teilhard el acercamiento a la realidad es dificultoso e ilusorio en muchos casos, ya que “crea la ilusión engañosa de que se es capaz de combinar lo que no es posible combinar” (Cfr. HILDEBRAND, D., *El caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, O.c., 264-266.). Al respecto y parafraseando a Maritain cuando dice que “la principal diferencia entre los filósofos es si ven o no ven”, Hildebrand dice que en Teilhard, “hay mucha imaginación, pero no hay intuición, no hay un escuchar a la experiencia. De ahí su intento de proyectar la conciencia sobre la materia inanimada. (...) En vez de escuchar – en la experiencia – la voz del ser, infunde arbitrariamente en el ser lo que este en consonancia con su propio sistema” (Cfr. O.c., 265.). Esta actitud de forzar los resultados de los planteamientos a los sistemas propuesto, siempre es denunciada por Hildebrand.

³²⁸ HERVADA, Javier., *Una caro, escritos sobre el matrimonio*, O.c., 89.

³²⁹ Cfr. ANDERSON, Carl A. y GRANADOS, José., “*Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*”, Monte Carmelo-Didaskalos, Burgos, 2011, 44.

A continuación, en un segundo paso sostienen que, el don se refiere siempre a un encuentro entre personas, poniendo como ejemplo la narración del encuentro entre Adán y Eva:

“Cuando el primer hombre se encuentra cara a cara con la primera mujer, (...) Adán está ahora ante una criatura que, al igual que él, solo puede ser valorada en relación con el misterio último, con Dios mismo. Así, en el encuentro con Eva, Adán cruza un nuevo umbral del asombro. Podemos decir, con Juan Pablo II, que su asombro ahora recibe un nombre, pues se convierte en asombro personal (TR8). Vemos así por qué el don solo es posible entre personas: solo la persona hace nacer el verdadero asombro ante aquello que infinitamente nos supera, porque tiene un valor sagrado”³³⁰.

En particular, citan los autores a Juan Pablo II para afirmar que: “el concepto de “donar” (...) señala al que dona y al que recibe el don, y también la relación que se establece entre ellos”³³¹.

En efecto, el don requiere siempre varios elementos. En concreto, para Anderson y Granados: “alguien que entregue el don, alguien que lo reciba y la nueva relación que el don crea entre ellos. Notemos la diferencia con una compra, en que no hace falta ningún vínculo estable con el vendedor. (...) Pero no sucede así con el don: rechazarlo significa herir a quien me lo ofrecía”³³². De ahí que, ante la pregunta que podemos hacernos sobre lo que nos revela esta diferencia entre el comercio y el don, tenemos la respuesta en que el don no es solamente un objeto, sino que, contiene algo del dador mismo. Cuando hacemos un don ofrecemos mucho más que una mercancía cuyo valor se mide por el precio del mercado. El don no es totalmente exterior al donante, sino con él alguien da algo de sí mismo, de lo cual el don externo se convierte en signo o prenda.

Así pues, y, en este sentido, dice Urbano Ferrer que uno de los aportes más clarividentes de Hildebrand consiste precisamente:

“(...) en haber mostrado que el acto de amor difiere en esencia de los actos del apetito (...), en la medida en que es una respuesta al valor, y difiere también de las otras respuestas afectivas, por ser una respuesta sobreabundante, no ajustada en pie de igualdad al valor que lo suscita. El

³³⁰ Ibid. La cita TR 8 Hace referencia a: JUAN PABLO II, *Los poemas de Juan Pablo II. Tríptico romano. Meditaciones* (USCCB, Washington DC 2003), 8.

³³¹ La cita está tomada de JUAN PABLO II, *Hombre y mujer lo creó. El amor humano en el plan divino*, (Cristiandad, Madrid 2000), Catequesis 13, (2-1-1980), pág. 118. Citada en: ANDERSON, Carl A. y GRANADOS, J., “Llamados al amor... O.c., 44-45.

³³² ANDERSON, Carl A., y GRANADOS, J., “Llamados al amor... O.c., 45.

amor no puede ser calculado de antemano, (...) ya que se perdería con ello el don singular que significa la persona amada para quien responde a su valiosidad interna”³³³.

También Hanna Barbara Gerl-Falcovitiz analiza los criterios del amor como don en Hildebrand. Entre ellos, lo referente al amor a una persona. Y dice que en la persona no se aman los valores individuales, “sino la singularidad individual, en cuyo prisma se reflejan los valores. Así que la causalidad es al revés: no es a la persona a la que se ama por su valor, sino a los valores por su portador, que es esta persona.” Así pues, el amor queda identificado en una persona. Como resultado, los valores que adornan a esta persona se pueden encontrar en muchas otras, “pero solo esta, esta única, es la amada”³³⁴.

Para Hildebrand es la belleza de una personalidad individual, “la que enciende en nosotros el amor”, pero luego se da una progresión que va desde el valor particular que el otro tiene hasta la afirmación de la belleza total de su ser individual. Para él, esta afirmación en sí misma “contiene el amor”. Más en extenso afirma:

“Se trata de algo análogo a la actitud teórica de la convicción, donde en el “si” que damos a la existencia del objeto, confirmamos como “existente” la autoposición del objeto en el conocimiento, su “auto-mostración. (...) En el amor entronizamos al amado como un todo, independientemente de las faltas que pueda tener; en el amor es *hallado* él no solo como valioso como totalidad, sino que también es *explicado* como valioso. Como el valor expreso que funda el amor es siempre la belleza total de esa personalidad individual, así también hay en todo amor una “entronización”. Pero se trata de una entronización muy distinta de la que hace el mero juicio de valor o también de la que hay en la admiración o veneración”³³⁵.

Igualmente, si para Hildebrand, el amor “entroniza” al amado, esto ocurre tanto en el simple amor como en cualquier otro gran amor, “por el que una persona ama a otra, <<sobre todas las cosas>>”. Concretamente, esto se ve más claro en el amor esponsalicio, donde: “La belleza integral de la otra persona ha de irradiar hacia mí para despertar en mí la respuesta del amor; y esta belleza no es tan solo un valor expreso, sino también un valor específicamente deleitable, un valor que me arrebatara. La otra persona sale de la esfera de

³³³ FERRER SANTOS, U., *Amor y comunidad. Un estudio basado en la obra de Dietrich von Hildebrand*, Cursos y programas del Instituto de Ciencias para la Familia (Nº 8), Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000. 10.

³³⁴ Cfr. GERL-FALKOVITZ, Hanna B., “El don del amor. Fenomenología del amor en Dietrich von Hildebrand” ... O.c., 195-198.

³³⁵ Cfr. HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 103.

la indiferencia no solo en lo valioso y apreciado, en lo digno de respeto, sino en la esfera de lo arrebatador y gozoso”³³⁶.

IV.3.2 El verdadero amor. La entrega al otro por él mismo. Amor y matrimonio

Acerca de la temática del amor, Josef Seifert, en *Amor verdadero*³³⁷, asume los planteamientos de Hildebrand, que este desarrolla en su libro *La esencia del amor*³³⁸. En concreto, Ramón Caro en la introducción que hace a la misma, dice que: “El amor es contemplado como una esencia compleja que reúne diversos elementos necesarios, fundamentalmente el del valor personal y el de respuesta al valor. Examinar estos

³³⁶ Cfr. O.c., 102-103.

³³⁷ SEIFERT, Josef., *Amor verdadero*, Encuentro, Madrid, 2018.

El traductor de esta obra de Seifert, y el que realiza la introducción es Ramón Caro. Respecto a esta obra de Seifert, dice Ramón Caro en la introducción que: “cada obra filosófica es fruto de la reflexión de un individuo concreto y, al mismo tiempo, de una discusión que se mantiene a lo largo de la historia. Amor verdadero no constituye un caso aparte” (SEIFERT, Josef., *Amor verdadero*, O.c., 5-6).

³³⁸ HILDEBRAND, *La esencia del amor*, Eunsa, Pamplona, 1998. Juan Cruz Cruz, traductor de este libro junto a José Luis del Barco, nos dice en la introducción al libro, que: “El problema filosófico que puede suscitar la lectura de este libro reside en conocer la índole causal que el amor tiene, como realidad originaria y profunda, en la totalidad de la persona, en su ser y actuar; consiguientemente, en la constitución del matrimonio. (...) Vaya por delante la advertencia de que, para Hildebrand, el amor esponsalicio (bräutliche Liebe) no es propiamente ni el amor conyugal o matrimonial (Eheliebe), ni el amor de enamorados (Verliebtheit), sino un género o una categoría del amor que plenifica y otorga sentido personal tanto a la relación de enamoramiento como a la relación conyugal. Para Hildebrand, podría haber matrimonio – e incluso enamoramiento – sin autentico amor esponsalicio” (HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 19-20.). Para completar más la información al respecto: Cfr, O.c., 19-31.

Ramón Caro, en la introducción de la obra de Seifert, *Amor verdadero*, para situar las influencias del autor y contextualizar su obra, nos recuerda como el novedoso y “fascinante proyecto” impulsado por Husserl, “impulso a numerosos profesores y estudiantes a dejar sus ocupaciones con el fin de unirse a aquel intelectual que prometía claridad y realismo. Nació así en Gotinga lo que ellos mismos designaban “sociedad filosófica”. Cabe destacar en este círculo a Adolf Reinach, discípulo principal de Husserl y coordinador del grupo. ..De este modo, continuando su propia marcha (el círculo de Gotinga) inauguraba el movimiento de la fenomenología realista” (Cfr. SEIFERT, J., *Amor verdadero*, O.c., 6.). En esta misma página y en cita 3, indica que en el libro de STEIN, E., *Estrellas amarillas*, (traducción de Carlos Castro y Ezequiel García), Espiritualidad, Madrid, 1992, VII, pp. 221-294: “puede encontrarse en este texto una descripción profunda y personal sobre el círculo de Gotinga”.

Para posicionar la obra de Seifert, dice nuestro introductor que “Seifert emprende su labor filosófica conectando con esta corriente (fenomenología realista) a través de Dietrich von Hildebrand y la enseñanza de su alumno Balduin Schwarz. Acoge así la postura del realismo como la auténtica dirección hacia las cosas mismas. Tras un largo itinerario de investigación podríamos hoy caracterizar su obra como un desarrollo de la línea de von Hildebrand en perspectiva ontológica y personalista” (SEIFERT, Josef, *Amor verdadero*, O.c., 6-7.). En cita 4 de la misma página 7, se indica como referencia para completar información a la obra de: Emmerich Coreth, Walter M. Neidl, Georg Pfligersdoffer (ed.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX/3* (traducción coordinada por Ildfonso Murillo), Encuentro, Madrid, 1997, pp. 182-184.

aspectos nos introduce en el trasfondo ontológico y antropológico que subyacen al ensayo”³³⁹.

Seifert, en línea con su maestro, recoge lo dicho por Hildebrand para describir el valor:

“(…) como una importancia intrínseca, aludiendo con ello a algo que provoca admiración por sí mismo. Se opone por tanto a lo satisfactorio subjetivamente, cuya importancia radica exclusivamente en la relación con nuestro placer; aunque no es independiente de toda subjetividad pues de su conocimiento emana un deleite peculiar. Von Hildebrand destaca el valor de la persona como aquel que polariza y absorbe en sí el resto de valores. De su preeminencia deriva el bien objetivo para la persona, referido a todo aquello que la favorece y hace feliz ya sea por su valor intrínseco como por el agrado que le proporciona”³⁴⁰.

Al igual que Hildebrand, Josef Seifert “ancla la axiología en el ser mismo de la persona”³⁴¹. Concretamente, Ramón Caro en su introducción a *Amor verdadero* afirma que para Seifert, “el valor de la persona implica la existencia real. En este punto muestra su crítica al idealismo de Husserl. Esta crítica, común a todos los fenomenólogos realistas, nace y se nutre en gran parte del encuentro con la tradición clásica y medieval”³⁴².

Igualmente, en Josef Seifert, el amor es presentado como la respuesta adecuada al valor propio de la persona. El amor supone un responder a la persona amada por sí misma. El amar supone tomar en serio a la persona amada. Por tanto, así lo indica Ramón Caro cuando apunta que:

“Seifert concibe el amor como la respuesta adecuada al valor propio de la persona. En este sentido su ensayo *Amor verdadero* puede considerarse una prolongación del análisis de Karol Wojtyła y Dietrich von Hildebrand. Por un lado, recoge la propuesta de Wojtyła en *Amor y responsabilidad*, (1979), donde se sitúa el amor dentro de un marco personalista y se extiende hasta el don de sí mismo en el caso del amor sponsal (...) Por otro lado, desarrolla el análisis de von Hildebrand sobre el amor como “respuesta al valor” presentado en su *Ética* (1952). En esa obra von Hildebrand define respuesta en general como un acto del sujeto dirigido hacia un objeto

³³⁹ SEIFERT, J., *Amor verdadero*, O.c., 7. En cita 5 de esta misma página invita a profundizar en: SEIFERT, J., *Discurso de los métodos* (traducción de Rogelio Rovira), Encuentro, Madrid, 1998, 25-34.

³⁴⁰ SEIFERT, J., *Amor verdadero*, O.c., 7-8.

³⁴¹ Aquí indica el traductor como referencia en una cita (8): “El análisis del valor ontológico de la persona lo encontramos en su libro *Essere e persona*, Vita e Pensiero, Milano, 1989. Para el concepto de valor ontológico personal en von Hildebrand, Cf. *Ética* pp. 134 ss” (En: SEIFERT, Josef., *Amor verdadero*, O.c., 8.).

³⁴² SEIFERT, J., *Amor verdadero*, O.c., 8.

conocido. (...) La respuesta amorosa es, sin embargo, distinta de los otros tipos de respuestas (teóricas, volitivas, o afectivas)”³⁴³.

Considero que, situados ante el amor, podemos preguntarnos con Seifert si en el amor se puede amar a la persona por sí misma, o más bien, si el amor busca siempre ser recompensado. ¿Cómo podemos amar a una persona por lo que es en sí misma en lugar de amarla solo por el fortalecimiento, felicidad y plenitud que me ofrece? ¿Quién seguiría amando a una persona que no recompensa nuestro amor, ni nos aporta nada a cambio de nuestro amor? ¿Quién seguiría amando si no solo no obtenemos ningún bien por el amor dado, sino que incluso la respuesta nos genera un dolor y sufrimiento interminable, ¿no hay respuesta al amor dado? Como vemos, el tema de la gratuidad del amor está en el horizonte. ¿Podemos amar con un amor crucificado?, ¿está al alcance de la naturaleza humana?, ¿hay testimonios a los que aferrarnos? Seifert ofrece un abanico interesante de respuestas a las que acercarnos y que nos aproximan a Hildebrand, en quien esperamos encontrar una respuesta adecuada.

En primer lugar, Seifert resalta la respuesta de Nygren³⁴⁴: “La teoría del amor como respuesta al valor es idealista, falsa y simplemente insostenible, no por egoísmo, sino simplemente por la esencia de la naturaleza humana, que busca su propia felicidad como fin principal.” También reconoce Seifert que ya Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino y muchos otros, argumentaron en esta línea; “aun cuando la tradición del amor puro está viva en estos mismos autores (solo hay que pensar en la *Republica* II de Platón), en Duns Scoto, en Fenelon y en otros”. El que no pueda responder suficientemente en esta obra a las objeciones planteadas, no es impedimento para que Seifert intente dar un cierto asomo de respuesta, que no es otra que hacerse cargo del interrogante de si la persona puede ser amada por ella misma, o si debe de haber siempre una recompensa en la entrega amorosa.

Seifert tiene clara la respuesta y ofrece varias aportaciones al respecto. En primer lugar, dice que el amar “supone tomar en serio a la persona amada como tal”. Y afirma

³⁴³ SEIFERT, J., *Amor verdadero*, O.c., 11-12. Aquí, también indica el traductor en cita 22, una referencia al mismo libro: von Hildebrand, *Ética*, pp. 212-218. Y dice que: “A propósito de la afectividad, cabe mencionar la obra de von Hildebrand *El corazón*, (introducción de Alice von Hildebrand, traducción de Juan Manuel Burgos), Palabra, Madrid, 2005.”

³⁴⁴ Anders Nygren (Göteborg, 1890-Lund, 1978) Teólogo sueco. Fue pastor (1912-1920), profesor en la Universidad de Lund (1921-1924), obispo de esta ciudad (1949-1958), presidente de la Federación Luterana Mundial y uno de los principales representantes del movimiento teológico sueco. Sus obras más representativas son *Eros y Agapé* (1930) y *Significación de la Biblia para la Iglesia* (1963) (Cfr. <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/n/nygren.htm>).

que “el ser humano está tan profundamente ordenado a perderse a sí mismo, a rendirse ante los seres dotados de un valor intrínseco, que nunca será feliz si no se conforma a los seres por ellos mismos y no solo por sí mismo.” En efecto, Seifert ancla sus afirmaciones en la filosofía del amor y la antropología filosófica de Wojtyła, von Hildebrand, Styczeń y otros, que expresan el hecho profundo de que:

“(…) solo la ‘pérdida de la propia vida (alma)’ por la persona amada puede conducir a ‘ganar la propia vida (alma)’ y que, de hecho, el motivo principal de esta pérdida debe ser la otra persona por sí misma y no el resultado sobreabundante de ‘ganar’. (...) El verdadero amor requiere siempre que conozcamos a la otra persona como intrínsecamente buena y preciosa. Implica siempre que entreguemos nuestro propio ser, que nos entreguemos al ser amado por él mismo³⁴⁵”.

A continuación, sigue diciéndonos Seifert que esto no es verdad solo psicológicamente, sino también metafísicamente. Tanto la debida relación como el acto de autodonación tienen significado metafísico y antropológico. Siendo su autodomínio y libre autonomía una posesión inalienable; “es característico de la persona como tal que pueda libremente dar no solo algo que ella posee, sino a sí misma. Y si bien esta autodonación supera todas las demás respuestas al valor, también lleva a plenitud el gesto mismo de toda verdadera respuesta al valor en su naturaleza trascendente³⁴⁶”.

Finalmente, esta capacidad de amar, de tener interés en una persona por la exigencia de respuesta en virtud de la preciosidad que mora en ella, pertenece a las características más profundas del ser humano, de la persona; al igual que el hecho de que sea el propio objeto persona lo que se afirme en el amor, “aclara la esencia metafísica de la persona y simultáneamente la expresa, pues refleja su propio valor intrínseco y único. La capacidad de amar en este sentido pertenece a la *raison d`etre* del hombre, del universo, del ser mismo³⁴⁷”.

Igualmente, para Hildebrand, el amor esponsalicio como *valor o ideal*, es una realidad que se hace³⁴⁸. Pero, ¿podemos afirmar que esta realidad, el amor, sea para nuestro autor la causa del matrimonio? Dicho de otra manera y tomando las palabras de Juan Cruz Cruz

³⁴⁵ Cfr. SEIFERT, J., *Amor verdadero*, O.c., 74-75.

³⁴⁶ Cfr. O.c., 75.

³⁴⁷ O.c., 76.

³⁴⁸ En el capítulo III de la Esencia del amor, Hildebrand trata este tema del amor esponsalicio de manera directa. Es un amor que “entroniza” al amado en su individualidad (Cfr. HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 95-118.).

en la introducción del libro, *La esencia del amor*: “¿El amor esponsalicio, en su fecunda dimensión, personal de donación y promoción, sería causa del matrimonio?”³⁴⁹.

Concretamente, para Hildebrand, amar a una persona con amor esponsalicio, y dada la particularidad categorial de esta clase de amor, va a significar que esa persona “tiene derecho a ser amada, con amor como tal, más que ninguna otra”. Y esto es así, porque va a ocupar un lugar preferente en nuestro corazón, ya que la hemos señalado por su individualidad, por su valor individual. Por tanto, la persona amada representa aquí una personalidad tan excepcional que “en ella coincide una respuesta especial al valor con los demás elementos de interés y afinidad” y donde las exigencias categoriales ya no van a desempeñar un papel determinante. De ahí que el que una persona, amada de esta manera, “más que a ninguna otra”, pueda ser la madre o padre, un hijo o hija o una amiga, o amigo, pasa a un segundo plano; ya que la característica de este amor de predilección va a venir solicitada por el valor que queda marcado en la individualidad, en “esta individualidad”.

Además, desde esta particularidad categorial del amor esponsalicio, vemos que en él va implícita una exigencia de naturaleza formal de obligado cumplimiento respecto a aquel que ocupa “el primer lugar”. Exigencia formal, que para Hildebrand está fundamentada en “la esencia de esta clase de amor, en su exclusividad, en la totalidad de la entrega y en su carácter de decisión”. Estas características hacen del ser amado esponsalmente, en su individualidad, “la persona más importante para nosotros, la que ocupa el primer lugar en nuestro corazón y a la que amamos “más” que a las demás”.

Por otro lado, ante la posibilidad real de que pueda haber situaciones excepcionales en las que este tipo de amor quede prendido en otra persona, “como consecuencia de la extraordinaria personalidad de este ser humano”, dígase padre, madre, hijo o hija, hermano o hermana, amiga o amigo, y donde una respuesta al valor, le concedería “el primer lugar en nuestra vida individual”; de manera que la relación recíproca adquiere tal singularidad y profundidad, que reclame el primer lugar en nuestro corazón. Dice Hildebrand que, cuando esto ocurre, se da un conflicto “entre la exigencia material de la relación singular con la madre, la hija, la hermana, el hermano, el amigo, etc., y la exigencia formal del amor esponsalicio.” Lo que hace que nos situemos ante una situación de competencia, pues ambos reclaman legítimamente el primer lugar en el corazón. En concreto, esta situación de conflicto se acrecienta, “cuando el amor esponsalicio conduce

³⁴⁹ HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 19.

al matrimonio y encuentra su singular cumplimiento a través del consenso y la unión corporal”³⁵⁰.

En conclusión, para Hildebrand, el matrimonio como tal, es una consecuencia de la primacía del amor esponsalicio, que se funda en su particularidad categorial. Y, esto es así, porque si el matrimonio es una consecuencia de la “primacía del amor esponsalicio”, también sirve “para reforzar esa primacía”. Pues no solo hace más exigente la solicitud de la mutua *fidelidad*, sino que, además, el matrimonio, “aumenta la exigencia de amar <<más>> a esta persona que a las demás y de que ocupe el primer lugar en nuestro corazón”. Será gracias a esta entrega consensuada y decidida voluntariamente, y muy especialmente, “gracias a la singular entrega de uno mismo en la *consummatio* del matrimonio” que el matrimonio se convierte para nuestro autor, en “la expresión objetiva más vigorosa de la primacía fundada en el entrelazamiento de la mirada del amor esponsalicio”. Ambas exigencias de primacía en nuestro corazón, amor esponsalicio y matrimonio, se comportan, así, como lo que está en germen y su floración.

IV.3.3. El amar como la más acertada ejemplificación del don

En primer lugar, hemos de decir que al darse la persona se revela, se muestra, se nos descubre. Urbano Ferrer nos dice que en todas las formas de donación, incluidas las actitudes del prometer, agradecer o perdonar, y tantas otras, “la persona se hace manifiesta como don de sí misma a otra persona”³⁵¹.

Igualmente, acerca del don, la definición que ofrece el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, es: «dádiva, presente o regalo»³⁵². Por lo cual, el don es algo que alguien da a otro. Es decir, nos encontramos en la transacción con un donante y un receptor. Como nos dice Urbano Ferrer, la estructura de la donación es “trimembre”, ya que abarca, “al donante, al destinatario y al don”³⁵³. Igualmente, la dinámica del don

³⁵⁰ O.c., 419.

³⁵¹ FERRER SANTOS, U., “Filosofía del amor y del don como manifestación de la persona”, Rev. *Quien* (revista de filosofía personalista ISSN 2443-972X) nº 3, 2016, 23. En: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5577873>. También encontramos el texto en: <https://www.almudi.org/articulos/15877-filosofia-del-amor-y-del-don-como-manifestacion-de-la-persona>

³⁵² En: <http://dle.rae.es/?id=E7db2Hk|E7fKGDe> : don Del lat. *donum*. 1. m. Dádiva, presente o regalo.

³⁵³ Cfr. FERRER SANTOS, U., “Filosofía del amor y del don como manifestación de la persona”, O.c., 25-28. Aquí trata Urbano Ferrer lo referente a la estructura de la donación.

está tan extendida en todas las culturas que su ausencia haría irreconocible nuestro modo humano de comportarnos.

En efecto, el hombre no se reconoce sin esta expresión donal; y, además, necesita de la gratuidad del don en las relaciones interpersonales. De ahí que desde la dinámica del don encontramos luz para la valoración del obrar humano, ya que el donante queda reflejado en el don. No se puede dar algo sin darse simultáneamente el donante, porque el don no se desgaja del dar, es siempre “donado por” o “recuerdo de alguien”.

Además, esta importancia del intercambio de dones y del valor de la gratuidad, en las más diversas culturas, no se ha dejado pasar por alto desde la antropología social y cultural, que muestran cómo el ser humano es un ser social que se va haciendo a través de la interacción con los demás; en un proceso de socialización donde se necesita la ayuda de los demás desde que se nace.

De ahí que puede decirse que el ser humano desde que nace es un ser social, destinado a vivir en un mundo social y que, para ello, necesita la ayuda de los demás. Ese ser social, además, se va haciendo poco a poco a través de la interacción con los otros, en un proceso continuo de socialización³⁵⁴. Así pues, el individuo está destinado a vivir en un mundo social, donde recibe, pero también aporta, contribuyendo así al bienestar de la sociedad. Igualmente, la dinámica donal es para la sociedad el lubricante que hace que fluyan las relaciones interpersonales.

Así pues, la socialización es un proceso que afecta al individuo, pero también es un proceso de la sociedad, donde se busca dar respuestas a los dos intereses planteados, sean estos individuales o sociales. De manera que también desde la Psicología debe ser estudiado el fenómeno de la socialización. De ahí que, como apunta Vander Zanden, se puede definir el proceso de socialización, como: "El proceso por el cual los individuos, en su interacción con otros, desarrollan las maneras de pensar, sentir y actuar que son esenciales para su participación eficaz en la sociedad"³⁵⁵.

³⁵⁴ Cfr. YUBERO, Santiago., “Socialización y aprendizaje social” (capítulo XXIV, pp., 819-844), en Darío Páez Rovira, Itizar Fernández Sedano, Silvia Ubillos Landa, Elena Mercedes Zubieta, (Coord.), *Psicología social, cultura y educación*, Pearson, Madrid, 2005, pp., 819-844. Texto del capítulo en : <https://www.ehu.es/documents/1463215/1504276/Capitulo%20XXIV.pdf>. (Pag 1)

³⁵⁵ VANDER ZANDEN, James., *Manual de Psicología Social* Edit. Paidós, Buenos Aires, 1986. En <https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/14285/1/TEMA%20%20SOCIALIZACION%20Y%20DESARROLLO%20SOCIAL.pdf>

Concretamente, Livio Melina nos dice que la experiencia del amor, y en concreto la del amor entre un hombre y una mujer, tiene un carácter realista y dinámico. Realista en cuanto es provocada “por la realidad concreta de una presencia”, y dinámica, en cuanto “se dirige intencionalmente hacia la otra persona para construir una comunión con ella”³⁵⁶.

Destaca Melina cómo el afecto reviste una importancia decisiva en esta dinámica del amor, porque lleva a descubrir los valores del otro de forma concreta, como experiencias vitales referidas a una persona; y la afectividad dispone a la persona a acoger al otro en su verdad singular.

Por tanto, nos encontramos, así, ante lo que constituye al mismo tiempo la esencia del amor y su paradoja. La donación. Debido a que donarse, es algo más que el simple “querer”. Implica un acto supremo de la libertad. Y que encontramos de forma específica en el amor esponsal. Donde, como dice K. Wojtyla, el amor como “relación mutua de dos personas, mujer y hombre, fundado en su actitud respecto al bien”, tiene su origen en la atracción. <<Gustar>> significa “presentarse como un bien”. La mujer puede parecerle un bien al hombre y viceversa. Y además: “La atracción no consiste solo en pensar en la persona dada como un bien, sino también en una vinculación del pensamiento respecto de aquella persona en cuanto bien”; donde “tal vinculación, sin embargo, solo puede ser provocada por la voluntad”³⁵⁷.

Una voluntad que, como dice Hildebrand, al convertirse en acción:

“(…) es una realización de valores, moralmente positivos o negativos, distinta de una voluntad que se ha quedado en la mera respuesta voluntaria y que quizá ni siquiera funda un propósito. (...) (Y donde), aquí es el <<ser llevado a cabo>> de la *entera* persona, el <<inspirar hasta el final>>, lo que decide la mayor relevancia *para la persona* y, con ello, para el mundo de bienes morales”³⁵⁸.

³⁵⁶ Cfr. MELINA, L., “Amor y responsabilidad en la antropología de Karol Wojtyla”, Conferencia, Pontificio Instituto Juan Pablo II – Sección Española – Valencia 30 marzo de 2011, 12 (El dinamismo del amor).

³⁵⁷ Cfr. WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Palabra (Edición de Juan Manuel Burgos y traducción de Jonio González y Dorota Szmidt), Madrid, 2011, 92-93.

³⁵⁸ HILDEBRAND, D., *La idea de la acción moral*, Encuentro, (Traducción de Sergio Sánchez Migallon) Madrid, 2014, 170.

IV.3.4. Características del don. La búsqueda del bien personal. La reciprocidad del don y la gratuidad. El don de sí

J. Rawls en su *Teoría de la justicia*, define el bien de una persona “como la lograda ejecución de un proyecto racional de vida, y sus bienes menores como partes del mismo”³⁵⁹. Por tanto, siendo esto a lo que el hombre aspira, vemos la urgente necesidad de aprender a amar, algo que está ausente del planteamiento de la justicia en Rawls, desarrollando así, y plenamente, el don recibido. En efecto, el don de la vida se nos ha dado y exige desplegarse en una entrega donal, amorosa y gratuita. Y, probablemente, el lugar donde mejor se aprende a valorar el don del amor es la familia; como institución que surge de este despliegue del amor conyugal vivido plenamente en el matrimonio.

Estoy de acuerdo con Eduardo Ortiz Lluca en que la reciprocidad entre donante y receptor “funda una comunidad de intercambio;(…) (y que) cuantas son las relaciones que configuran el *ordo amoris* de una persona, tantas son las comunidades de intercambio o reciprocidad (*communities of giving and reiciving*) en que participa”³⁶⁰.

Igualmente, sigue argumentando Eduardo Ortiz, tomando ahora como referencia a P. Fitzgerald³⁶¹, que algunos han empezado a barruntar que si la beneficiosa dinámica que se establece en el dar y recibir, genera beneficios tan cuantiosos y de largo alcance en nuestras vidas, se hace necesario pensar el recuperar razones para la gratitud, el agradecimiento; algo que se compadece con la mayor plausibilidad del modelo que entiende al receptor del dar como depositario, custodio, administrador o guardián, frente al que lo entiende como un deudor-para-con-su-prestamista.

Por otra parte, también podemos ver las incidencias del dar y la gratuidad, bien a través de las relaciones económicas que se establecen entre las personas, en concreto, las que afectan al beneficio mutuo; o bien en aquellas que se pone de relieve el principio de

³⁵⁹ RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, Primera edición en inglés, 1971 Primera edición en español, 1979 Segunda edición en español, 1995 Sexta reimpression, 2006 Rawls, John *Teoría de la justicia / John Rawls* ; trad. de María Dolores González. Título original: *A Theory of Justice* © 1971, The Presiden! and Fellows of Harvard College Publicado por The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. ISBN 674-88014-5. Seguiré el citado libro en: https://etikhe.files.wordpress.com/2013/08/john_rawls_-_teoria_de_la_justicia.pdf, Pag 392

³⁶⁰ ORTIZ LLUECA, E., “La luz del don, guía para el hombre”, en “*Una ley de libertad*, O.c., 104; en esta página cita a MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, 99-118, que habla de: “*communities of giving and reiciving*”.

³⁶¹ Eduardo Ortiz Lluca, va a seguir a P. Fitzgerald, “Gratitude and Justice”: *Ethics* 109 (1998) 119-153. En ORTIZ LLUECA, E., “La luz del don, guía para el hombre”, en “*Una ley de libertad*, O.c., 106, y cita 31.

subsidiaridad; o en las que destaca el primado de la persona en las distintas dimensiones de la vida social.

En concreto, siguiendo a Urbano Ferrer, veremos el rostro que ofrece la donabilidad en estas manifestaciones. Primeramente, nos muestra cómo en el principio del beneficio mutuo, en el que se desenvuelven las relaciones económicas, se visualiza cómo: “se da trabajo, se genera prosperidad, se alientan las relaciones humanas, se sirve al otro (...), cumpliendo (así) en primera persona la experiencia humana primordial de la donación”³⁶². Ello ocurre sin dejar de reconocer que es legítimo que cada individuo busque su propio beneficio.

En cuanto al primado de la persona en las distintas dimensiones de la vida social, el aspecto que Urbano Ferrer nos invita a considerar desde esta experiencia de la donación es el siguiente: “En cuanto al primado de la persona, si se lo contempla desde la experiencia de la donación, no lleva a recluirla sobre sí, sino a realzar todas las dimensiones relacionales privilegiando aquellas en que la persona da de sí misma a Dios y a las otras personas, sin que esto le haga perder lo que da”³⁶³.

Respecto a las relaciones con Dios, “no es el hombre quien se acerca a Dios y le ofrece un don que restablece el equilibrio, sino que es Dios quien se acerca a los hombres para dispensarles un don”. De manera que: “la cruz (...), es más bien expresión de un amor radical que se entrega por completo, el hecho en el que uno es lo que hace y hace lo que es; expresión de una vida que es totalmente para los demás”³⁶⁴.

Con relación a la reciprocidad, decir que, “la reciprocidad no anula el don, salvo que se la reduzca a su forma más escuálida e inexpresiva, la de la simetría alternativa y el vaivén, encuadrable en una lógica sistémica en que se pierde la manifestación como tales de las partes en el dar que hacen”³⁶⁵.

Sin embargo, si bien la reciprocidad está también presente en el mercado, el don también está presente en la “iniciativa generosa, que antecede al dinamismo interno al intercambio”; de forma que la correspondencia al don, “el retorno del contra-don”, en la otra parte, no sería considerada en rigor una devolución, “sino una nueva acción presidida

³⁶² FERRER SANTOS, U., *Acción, deber y donación dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, Dykinson, Madrid, 2015, 140.

³⁶³ FERRER SANTOS, U., *Acción, deber, donación*, O.c., 140-141.

³⁶⁴ Cfr. RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2005, 235-236.

³⁶⁵ FERRER SANTOS, U., *Acción, deber, donación*, O.c., pág. 170.

por una iniciativa dadivosa análoga a la del primer don”. Por consiguiente, aunque en el intercambio mercantil, la actitud que configura en su esencia las relaciones de mercado es la de dar para recibir, doy para que el otro me dé; sin embargo, esta actitud, opaca y desdibuja, pero no llega a anular del todo lo que es esencial al don, a saber, la apertura del ámbito de la mutualidad, para decirlo con Ricoeur. De ahí que, lo que anima tras el don, tanto si se presenta en forma de “reciprocidad estricta”, como si se trata de “un ámbito de solidaridad menos definido”, va a ser el reconocimiento mutuo.

En definitiva, estamos envueltos en el don. El don acompaña al hombre desde el comienzo de su existir. Igualmente, el dar y recibir se ejercen mutuamente. Bilateralidad y correspondencia, “donabilidad” y “aceptabilidad”, son los elementos distintivos del dar. Además, el don recibido es algo que no se debe al propio esfuerzo, sino que, “es encontrado por la persona desde su apertura interior”. Apertura que es sobre todo disposición para la acogida. Acogida de algo que no ha sido previamente calculado, y que no supone en el destinatario una receptividad pasiva, sino que la acogida lleva como exigencia una atención y disponibilidad adecuada. Por tanto, el don es algo que se nos confía, pero que una vez acogido pide de nosotros una actitud activa, una actitud cooperadora con el don recibido, bien sea desarrollándolo, bien sea atendiéndole y cuidándolo, no dilapidándolo. Así pues, necesitamos responder activamente a la solicitud del don que viene a instalarse en nuestra vida y pide plenitud.

Por consiguiente, la persona se manifiesta como oferente y receptora del don. Persona que se comunica y está abierta a la relación con otras personas con las que se encuentra y establece interrelaciones.

Igualmente, son estas personas quienes se hacen manifiestas al dar y las que crean vínculos de reciprocidad mediante los dones. Por el contrario, la falta de correspondencia es una actitud opuesta a esta bilateralidad. Debido a que, si bien es verdad que el don no reclama contraprestación, a no ser en los ceremoniales de las sociedades primitivas, no es menos cierto que, “si prescindimos del donador o bien del donatario, el propio don desaparece”, pues lo dado se muestra a través de las vivencias que lo hacen viable, no pudiéndose mostrar al margen de ellas.

IV.4. La relación intencional y la relación interpersonal. El intercambio recíproco

Con respecto a la interacción social, dentro de ella la relación intencional es el paso previo y más elemental. Es el momento previo a la interacción. Y vendría constituida, esta relación intencional hacia el otro, a través de ciertos actos inmanentes de los que el otro no llega a tener conciencia. Además, en este nivel no se da el “intercambio recíproco”, aunque pueden surgir actitudes de interés, veneración, e incluso gratitud hacia el otro.

En cuanto a la relación interpersonal, sí implica un “reconocimiento recíproco y subsiguientemente la creación de un espacio común de encuentro, antes inexistente”, lo que supondría, en este estadio, el mantener un contacto con la otra persona. Igualmente, en este estadio las obligaciones mutuas contraídas persisten en las partes una vez contraídas. A. Reinach describe en términos fenomenológicos próximos a los performativos que aquí entran los actos específicamente sociales, tales como el prometer, el pedir, ordenar o preguntar. Por tanto, será a partir de estos actos como se realiza el movimiento de ida y vuelta en que consiste la interacción social.

Además, en este estadio, en orden a verificar la autenticidad de las relaciones de estas “vivencias presupuestas en los actos sociales”, se hace necesaria su exteriorización. Esta exteriorización exige entre los interlocutores “la correspondiente toma de posición”³⁶⁶. Según Urbano Ferrer: “Exteriorizar un deseo dirigido a otra persona estriba más bien en hacerle cumplir su intención propia como deseo, de modo que llegue a alcanzar a su destinatario, transformándose de meramente intencional en real, aunque no se traduzca por el momento en la fórmula lingüística de una petición”³⁶⁷.

Igualmente, estos actos sociales, además de su exteriorización, van a exigir del otro la reciprocidad, visto que no basta con su dirección intencional debido a que son actos que piden una respuesta en el destinatario. Son actos que quedan malogrados si les falta la reciprocidad. Reciprocidad que no tiene por qué ser simétrica. Es decir, no tiene por qué ser la respuesta “un acto de la misma especie que el originario.” Además, la correspondencia tanto en el amor como en los actos sociales que se desarrollan en la interacción social “suele ser bilateral”. De manera que la correspondencia “equipara esencialmente a los sujetos implicados: la dignidad que de suyo tiene el acto de amar en quien lo realiza dignifica igualmente a quien se sabe amado por el primero.” Así pues, si

³⁶⁶ FERRER SANTOS, U., *Amor y comunidad*, O.c., 13. Apunta Urbano Ferrer que esta “toma de posición”, sería *la verlautharte Stellungnahme*, descrita por Hildebrand.

³⁶⁷ *Ibid.*

tanto el amor como los actos sociales requieren correspondencia, esta correspondencia es lo que aproxima los actos sociales al amor.

IV.4.1. Un avance en la relación interpersonal: el nosotros como esencialmente distinto de la reciprocidad yo-tu. El momento unitivo como síntesis entre la reciprocidad primera y el nosotros

Por otra parte, las formas más “periféricas” del “nosotros” serían las que se deben a meras clasificaciones vacías, como pueden ser calzar el mismo número de zapatos, o ser amateur de un escritor. Además de estas formas más periféricas de unidad del nosotros, se dan otras que pueden resultar también de vinculaciones supuestas, como el formar parte de una misma nación o el asistir juntos a una exposición de arte. Pero hay que considerar que en esta comparecencia del “nosotros” todavía no se encuentra la reciprocidad que lo caracteriza plenamente.

Urbano Ferrer señala que un paso más hacia la explicitación de la conciencia del “nosotros” vendría constituido cuando se da una situación determinada que motiva la unificación en tanto que tal; tal es la petición de socorro de quien está amenazado y la respuesta de quien pasa por allí, o los que coordinadamente suben una montaña mediante cordadas, etc. Pero “especialmente connotativas de esta conciencia del ‘nosotros’ son las tomas de posición afectivas compartidas, tales como un consuelo o una alegría vividos en común, en la medida en que difieren de la agregación de las tomas de posición singulares implicadas”³⁶⁸.

Por consiguiente, el momento unitivo tiene lugar cuando en la correspondencia dentro del nosotros se dé una participación de cada uno en el ser del otro. Este momento unitivo constituye la síntesis entre la reciprocidad primera y el “nosotros”. El movimiento de ida y vuelta no es aquí, como en los actos sociales, un mero entrecruzarse de tomas de posición procedentes de distintos centros, sino que tiene lugar por reciprocidad estricta entre la respuesta al valor del uno y la del otro.

Finalmente, esta reflexión nos prepara, como una antesala, para avanzar en el punto que ahora desarrollaremos y que va a ser desentrañar: “la peculiaridad esencial” del amor. Amor que, para Hildebrand, surge ante la presencia del amado y que la voluntad sanciona,

³⁶⁸ Cfr. O.c., 14.

pero no lo hace surgir; ya que este, el amor, surge ante la presencia del amado. Como apunta Ferrer al respecto: “Hildebrand se refiere a este arraigo del don del amor en el ser personal, como de algo de lo que no se puede disponer: <<No podemos “disponer” del amor como de una actitud voluntaria y menos aún podemos mandar sobre el cómo lo hacemos sobre las acciones>> (...) Por consiguiente, en el amor la persona no es simplemente la portadora de sus valores cualitativos, sino que comparece ella misma en su integridad irrepitible e inconfundible como un tú particularmente valioso”³⁶⁹.

IV.4.2. La “peculiaridad esencial del amor” como un “acto interpersonal que implica la conciencia del nosotros”

Con relación a los actos interpersonales de amor, en ellos toma parte la conciencia del “nosotros”. Son los valores o cualidades valiosas encarnadas en la otra persona lo que “dispara” el amor hacia ella, hasta llegar al núcleo o centro diferencial irrepitible. Lo peculiar de la respuesta amorosa es que la persona se muestra efusivamente, dando de sí misma.

La correlación en el acto de dar se cumple mediante la aceptación por parte de quien lo recibe, sin la cual no se cumple en su intención la donación amorosa. Siendo al mismo tiempo la entrega del amor, “la forma plenaria de donación”, y que, además, contiene, “*per eminentiam* las otras modalidades de donación”, díganse, la gratitud, el perdón o el prometer.³⁷⁰ Evidentemente, el amor es la plenitud de la existencia personal, pues al amar queda desplegado el don de sí que forma parte de esencia de la persona. Al amar el hombre se convierte en un don para la otra persona. Y cuando esta donación libre y voluntaria, es recíproca y afecta a toda la persona, incluyendo su ser corporal, donación propia del amor sponsal desplegado en el matrimonio, entonces tenemos que: “Esta mutua donación constituye una comunión interpersonal que refleja la comunión divina de Personas. El hombre es imagen de la Trinidad”³⁷¹.

Y como imagen de la Trinidad, el hombre se revela en su grandeza al amar, no se reconoce si no ama; ser, donación y amor van unidos inseparablemente; como dice san

³⁶⁹ FERRER SANTOS, U., “Filosofía del amor y del don como manifestación de la persona”, O.c., 30-31

³⁷⁰ FERRER SANTOS, U., “Filosofía del amor y del don como manifestación de la persona”, O.c., 29-30.

³⁷¹ FERRER RODRIGUEZ, Pilar., *Persona y amor, un clave de lectura de la obra de Karol Wojtyla*, Grafite Ediciones, Bilbao, 2005, 106.

Juan Pablo II en la Encíclica *Redemptor Hominis*: “El hombre no puede vivir sin amor. El permanece para si mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y hace propio, si no participa en el vivamente”³⁷².

Además, teniendo en cuenta las diferencias categoriales entre las distintas especies de amor, hay que decir que estas diferencias no son especificaciones que se adosan desde fuera al acto de amor, sino que flexionan categorialmente el acto mismo de amar. Y lo que va a variar de una a otra especie de amor va a ser el modo como se compenetran en particular la *intentio benevolentiae* y la *intentio unitiva* que son características generales de todo acto de amor.

Desde esta perspectiva vamos a analizar las distintas especies de amor y sus diferencias categoriales.

IV.4.3. Distintas especies de amor y sus diferencias categoriales

En primer lugar, esencialmente el amor es una respuesta de valor sobreabundante, que se diferencia a la medida de las distintas formas de reciprocidad. Como resultado, tenemos el amor de padres a hijos; el amor de los hijos a los padres, o amor de piedad; el amor entre hermanos o fraternal; el amor de amistad; el amor de los esposos; el amor de camaradería; e incluso hablamos del amor como tal. Destacamos que en cada una de estas especies de amor hay unos valores distintivos.

Estas diferencias categoriales están identificadas y descritas por Hildebrand. En particular, Pedro Laín Entralgo distingue hasta nueve modos de amor interhumano al referirse a nuestro autor: “(...) el amor de los padres al hijo, el amor del hijo a los padres, el amor de los hermanos entre sí, el amor a las personas “amables”, el amor a los amigos, el amor heterosexual y conyugal, el amor temáticamente sacro, el amor al prójimo y el amor a las personas de mentalidad afín”³⁷³.

³⁷² JUAN PABLO II., *Enc. Redemptor Hominis*, N° 10, en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html

³⁷³ LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, Alianza Editorial S.A., Madrid, 1983, 686.

Por su parte, Hildebrand en *Metafísica de la comunidad*, enumera diez categorías clásicas de amor: 1) Amor a Dios (de esta categoría de amor, suprema y más importante se ocupa ampliamente en *La esencia del amor*); 2) Amor de los padres a los hijos; 3) Amor de los hijos a los padres; 4) Amor entre hermanos; 5) Amor simple a un hombre experimentado como digno de amor; 6) Amor entre amigos; 7) Amor conyugal; 8) Amor temáticamente santo; 9) Amor al prójimo (fundado esencialmente en el amor a Dios, como desarrolla ampliamente en *La esencia del amor*); 10) Amor de disposición anímica de fondo. Por otro lado, ante la pregunta que el mismo autor lanza sobre por qué seleccionar “estas y no otras clases de amor”, él mismo nos contesta que, aunque existan otras clases de amor que se puedan distinguir y particularizar, como por ejemplo el del discípulo al maestro o el del siervo al señor, y que constituyen también “tipos clásicos de amor”, concretamente, con las diez categorías señaladas, indica que quiere tratar solo de aquellas formas de amor que direccionalmante ofrecen peculiaridades categoriales, no tanto de otros tipos de relaciones personales a los que el amor pueda impregnar dándoles uno u otro revestimiento. De ahí que Hildebrand hable de amor matrimonial, pero, como diremos más adelante, este no lo categorizaremos, ya que el mismo autor lo asimila en su singularidad categorial con el amor esponsal³⁷⁴.

Así pues, para profundizar en estos distintos modos de amor y sus diferencias categoriales expuestas por nuestro autor, lo haremos tomándonos cierta libertad en cuanto al orden de presentación, ya que, como dice nuestro autor, “la secuencia de la enumeración de ningún modo prejuzga nada en cuanto al objeto”³⁷⁵. También para distinguir alguno de los modos de amor, usaremos el listado de Laín Entralgo. También desarrollaremos en otro apartado y más ampliamente el modo de amor a Dios, a partir de lo expuesto en *La esencia del amor*, visto que nuestro autor, habla de lo peculiar de este amor. Asimismo, trataremos más ampliamente la temática del amor al prójimo; así como, las consecuencias del amor filial, en particular, la consideración del sabernos siempre hijos, también respecto a nuestra relación con Dios. Y lo hacemos así, porque considero que en el amor esponsal desplegado en el matrimonio, el otro, además de esposo-a, siempre es prójimo; además, para Hildebrand, la reciprocidad del amor esponsal, en

³⁷⁴ Dice al respecto:” (...) el motivo para contraer matrimonio es el amor esponsalicio, el cual se identifica, por lo que se refiere a su singularidad categorial con el amor matrimonial” (HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 421.).

³⁷⁵ MdC., 45, cita 3.

plenitud, asume los presupuestos de entrega y generosidad, del amor que viene de Dios en Cristo, lo que llamamos: el amarse crucificadamente.

No obstante, dejando claro que en Hildebrand lo que hace que el amor se vuelque en las relaciones interpersonales va a ser la referencia a los valores incorporados en la otra persona, siendo el valor el punto de encuentro entre las personas, ya que el amor se hace presente como respuesta al valor.

Así pues, distinguiremos en Dietrich von Hildebrand las siguientes especies de amor según la dirección intencional del acto amoroso. Esta dirección intencional del acto amoroso hará variar, de una a otra especie de amor, en el modo de comportarse particularmente la *intentio benevolentiae* y la *intentio unitiva* que la integran³⁷⁶. Además, como para Hildebrand “el amor es una respuesta al valor”, veremos también la relación existente “entre la “palabra” del amor y el valor que lo motiva.” Pues, prescindiendo de la “relación de deber”, también buscará Hildebrand concentrarse “en la conexión necesaria entre la palabra del amor y los valores de la persona amada que lo encienden”³⁷⁷. Se trata, pues, de mostrar el papel de los valores moralmente relevantes que motivan y “encienden” los valores principales que distinguen las distintas categorías del amor.

Como bien dice:

“Para la cualidad de un amor posee una gran importancia no solo el ámbito de valores en que se encuentran los amantes, sino también aquel en que yo encuentro a la persona amada, es decir, qué valores suyos han encendido mi corazón y, asimismo, a qué ámbito de valor ha trasladado mi amor a la persona amada, aun cuando esta no se haya incorporado todavía conscientemente a él”³⁷⁸.

Por otro lado, si en el libro *Metaphysik der Gemeinschaft* es donde Hildebrand alude al ámbito de bienes y valores en el que se encuentran los amantes, al mismo tiempo que pone de relieve el efecto que esto tiene “en la profundidad y cualidad del entrelazamiento de la mirada amorosa”, será en *La esencia del amor* donde trate del hecho de que “la cualidad de un amor, así como su profundidad cualitativa, dependen de valores que, para el amante, la persona amada posee de forma destacada”, poniendo de relieve y

³⁷⁶ Cfr. FERRER SANTOS, *Amor y comunidad*, O.c., 15-21. Seguiremos estas páginas de referencia para hacer la exposición de las distintas clases de amor y sus diferencias categoriales.

³⁷⁷ HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 358.

³⁷⁸ O.c., 352.

ocupándose del hecho de si “la completa belleza individual de la persona amada, se nutre de valores morales, intelectuales, vitales o de cualquier otro tipo”³⁷⁹.

Después, examinando la conexión entre el amor y la moralidad, menciona Hildebrand hasta seis dimensiones que afectan a esta relación. Una primera sería la que afecta a la moralidad del amor entendido como respuesta al valor, la cual es una de sus notas esenciales. Una segunda nos llevaría a “preguntarnos por los valores morales del amor que resultan del rango moral de la persona del amante.” En la cualidad de la respuesta al valor de la persona amada, también hay que tener en cuenta “la personalidad del que la da”. Así, la personalidad del amante influye en la cualidad y profundidad de su amor, y, en consecuencia, también su valor moral. Dentro de una y la misma categoría del amor el amor exhibirá diferencias morales que tienen que ver con la idiosincrasia de cada personalidad.

Igualmente, una tercera relación entre el amor y la moralidad, resultaría del impacto del amor en la persona entera, como un modo de despertar a algo que le va a impregnar en lo profundo de su ser. Este efecto está relacionado con la calidad y profundidad de este amor. Una cuarta relación del amor con la esfera moral, vendría dada por la problemática suscitada en torno a “si el amor natural puede alguna vez exigirse moralmente.” Aquí también entraría el problema suscitado de la aprobación del amor a una persona cuyo amor ha irrumpido en nosotros a modo de un obsequio. Sabiendo que tanto el amor de amistad como el esponsalicio y todos los demás no son libres en el mismo sentido en que lo es un acto voluntario. Pero, aunque no podemos crear libremente esta clase de amor, de amistad o esponsalicio, está en nosotros la eventual negativa a emitir la respuesta de amor correspondiente³⁸⁰.

La quinta relación entre el amor en sus diversas categorías y la moralidad viene exigida por la fidelidad, siendo destacable su papel en el matrimonio, en el amor esponsalicio y en la amistad. Mantiene una relación de fe y confianza en la persona amada, que tiene a la infidelidad como su contrario. En la sexta relación atiende Hildebrand a lo referido a la cuestión del “*orden del amor*”. Aquí se refiere a la pregunta sobre a quién “amar más

³⁷⁹ Cfr. Ibid.

³⁸⁰ Cfr. O.c., 354-355. Dirá Hildebrand al respecto del amor de amistad y esponsalicio, dado el carácter de don que poseen, que: “Aunque es verdad que no es una exigencia moral amar como amigo, y menos aún con amor esponsalicio, a una persona, (...) es discutible si es moralmente irrelevante rehusar la respuesta del amor cuando existe afinidad y podemos amarla. (...) ¿No existe una especie de deber moral, es decir, de obligación, de dar a ese obsequio una respuesta completa?” (O.c., 355.).

o menos”, y se interroga, ¿tienen los hijos más derecho a ser amados que los demás?, ¿o el esposo o la esposa, a ser amado no solo de manera distinta, sino también más que ninguna otra persona? A lo que responde que, este “orden del amor” también existe dentro del amor natural y que es un deber moral hacerle justicia en lo que se refiere a la jerarquía axiológica³⁸¹.

Por consiguiente, se legitima así el amor preferencial por el cónyuge, la novia, los hijos, los padres, o el amigo. Y afirma también que esta dirección preferencial no se refiere tanto “al amor en sí mismo, a su intensidad y profundidad”, ni a los beneficios realizados a la persona amada o los males que le hemos evitado; sino que se refiere más bien, “a la esfera de la acción y a la primacía que tiene la promoción del bien objetivo para la persona amada”. Por tanto, ese amor existente, dentro de la particular comunidad de amor establecida, “concede legítimamente al amante el derecho a ser preferido en muchas situaciones y desde muchos puntos de vista.” Pero teniendo también en cuenta que existen también deberes particulares ante los que debe ceder el orden jerárquico del amor. Pone por ejemplo el hecho de la legitimidad de buscar a la esposa un lugar preferente en el tren, pero si otra persona con mayor necesidad, bien sea por edad o enfermedad, lo necesita, habrá que otorgarle prioridad.

Pone también como ejemplo el hecho de que, si voy a casa de un amigo a ayudarlo en un trabajo decisivo para él, pero si veo de camino a su casa a una persona en peligro de muerte, deberé socorrerla. Es evidente el deber de ayudar a aquel que se encuentra en mayor necesidad.

Por lo tanto, la caridad obliga a “hacer justicia a las exigencias del *orden del amor*”. De manera que, faltaría a la caridad quien como amante no tuviera en las mil menudencias diarias las preferencias y necesidades de la persona amada, pero siempre y cuando, no se lesione el derecho objetivo de cualquier otra persona extraña “a ser considerada la primera en una situación determinada”. Pues como dice Hildebrand: “Hay muchos deberes a los que, en determinadas situaciones, hay que conceder la primacía sobre la exigencia del orden del amor”. Siempre debe ser el bien más alto el que determine nuestra acción. Y pecara contra la caridad, quien descuide esas reclamaciones dictadas por el amor en su orden particular. Específicamente, en las exigencias del amor sponsal, la convivencia

³⁸¹ Cfr. O.c., 405.

estrecha y los lazos creados por los cónyuges imponen tomar en cuenta particularidades que no afectarían a otros tipos de amor.

Por consiguiente, la caridad nos va a exigir que en las diferentes relaciones con los demás, y que están construidas sobre el amor natural, “actuemos siempre como conviene al *logos* de las mismas, que hagamos justicia al derecho que, debido a la reciprocidad del amor, la otra persona tiene a nuestra entrega”, y que, el orden del amor nos exige, atendiendo a lo que la misma caridad nos manda; de manera que lo que sería falta de cariño en una clase de amor no lo sería en otra. Por tanto, son dos los factores que van a determinar el *logos* de la relación: “la particularidad categorial del amor (...), y su cualidad e intensidad.” Es patente que al amor conyugal y al amor de amistad no les conciernen las mismas exigencias o imperativos.

En efecto, para Hildebrand, el orden del amor va a tener una gran influencia respecto al comportamiento con la persona amada. Concretamente, en lo que se refiere al amor esponsalicio, y prescindiendo de la entrega corporal, que “excede con mucho la esfera del cariño y que solo es adecuada y permitida dentro del matrimonio”, hay que ver como una falta, por ejemplo, si uno está lejos, no escribir una vez al mes a la persona amada esponsalmente, ya que sería indicativo de una falta de cariño; caso que, no tendría la misma valoración si es a un amigo.

En efecto, el amor natural en sus diferentes formas, ya sea filial, de amistad o esponsalicio, “está llamado a consumarse con el espíritu de *caridad*.” De manera que solo cuando así ocurre, las diferentes formas de amor pueden hacerse presentes con naturalidad y mostrar su esencia más genuina. Si bien las distintas clases de amor en todas sus formas, son un don que nos excede, (...) todas ellas apelan a nuestra libre cooperación; siendo una tarea inexcusable del hombre el ejercitarse en aprender a dar en cada caso la respuesta congruente.

A continuación, pasamos a desarrollar las distintas clases de amor natural y sus diferencias categoriales.

IV.4.3.1. El amor de los padres a los hijos

Respecto al amor de los padres a los hijos. Aquí la *intentio benevolentiae* va delante de la *intentio unitiva*, pues los padres aman sin esperar nada a cambio. Hay una

sobreabundancia en la respuesta amorosa. Los padres no buscan reciprocidad en el amar, ya que de antemano saben que no pueden ser correspondidos en igualdad. Ellos querrán siempre a sus hijos, aunque no sean correspondidos. La sobreabundancia amorosa está por encima de la voluntad. Para Hildebrand, el amor de los padres a los hijos, y sobre todo atendiendo a la vulnerabilidad de su infancia, no va a estar motivado en principio por valores cualitativos, sino por el valor ontológico que los hijos tienen como seres humanos.

Destaco también que, además, acogiendo al hijo, los padres están cooperando con Dios, en el alumbramiento de un nuevo ser. Confianza divina que exige de los padres de modo incondicional, “una respuesta desde el punto de vista moral”, ya que el valor ontológico de la persona, al estar ordenada al mundo de los valores, hace que en ningún caso sea posible disociar el carácter de *imago Dei* del hombre de su facultad procreadora. Además, otro motivo que impera al amor paternal, se destaca en el hecho de que ordinariamente, el hijo es, para los esposos, “fruto de su amor y su unidad y la imagen del amado para cada uno de los cónyuges”³⁸².

En este amor de los padres, será la afinidad objetiva la que tiene prioridad sobre los valores ínsitos en los hijos. Este tipo de amor no se puede separar de la “afinidad objetiva”, pues es a través de esta que el amor se ve más claramente. El amor de los padres, es “anticipador y lleno de esperanza”. Por tanto, cuando el niño es pequeño, debido a la peculiaridad de su especial vulnerabilidad, exige mayor cuidado, entrega y preocupación, por lo que, durante este periodo, el hijo va por delante en rango del que corresponde al otro esposo. De ahí que esta particularidad categorial, independientemente de la peculiaridad individual del hijo, va a exigir este lugar preferente en el orden del amor, y no solo porque necesite una especial atención y entrega amorosa, sino, además, “porque es mi hijo, y no el hijo de otros padres”. Igualmente, apunta Hildebrand que este segundo argumento, el ser mi hijo, es en sí mismo, “un fundamento del lugar preferente del hijo propio. El hijo propio es un ser *amandus*”. El hijo siempre debería recibir el pleno amor que necesita. Para nuestro autor, el hijo propio, por nacimiento o adopción, detenta un lugar muy especial, (...) es origen de una ocupación especial y es motivo de preocupaciones frecuentes. Un ejemplo arquetípico es el de Mónica hacia su único hijo Agustín.

³⁸² O.c., 362.

IV.4.3.2. El amor del hijo a los padres

Respecto al amor filial, amor de los hijos a los padres. La benevolencia hacia los padres acaba imponiéndose a la primitiva necesidad originaria de buscar seguridad y protección, debido a que a los hijos se les muestra en toda su grandeza la individualidad de los padres y su situación relacional; lo que les lleva a una piedad sincera como forma de expresarles el amor.

Por su función de respuesta, este amor es “portador de valores moralmente positivos”. Hildebrand ve el carácter moral de esta respuesta expresada “en el mandamiento de honrar a los padres, aunque no hable directamente de amor.” Los padres no están ante los hijos solo como personas, sino “como representantes de Dios”, aun cuando no entendieran todavía intelectualmente la representación paterna. Por tanto: “La seguridad que ofrece la “omnipotencia” de los padres, su amor y bondad, la autoridad moral de la que aparecen revestidos para los hijos adultos, hace superfluo abordar aquí el papel de los valores morales en la motivación de este amor”³⁸³. Una de las características más peculiares de este tipo de amor es el no apelar en el a la correspondencia, ya que el amor de los padres siempre precede.

Así pues, el amor de los hijos va creciendo sobre el cimiento del amor paternal, cuya existencia se da por hecho. Así pues, el amor del hijo empieza por confundirse casi con la búsqueda de protección, aparece en una primera etapa a la sombra del amor paternal y envuelto en él; no obstante, esto no quiere decir que los niños “no amen por sí mismos a sus padres”, y que su amor solo sea consecuencia del amor paternal, sino que, para el niño, sus padres merecen amor porque van por delante de los hijos en todo en la vida. En este tipo de amor la *intentio unionis* prevalece sobre la *intentio benevolentiae*, ya que el niño quiere vivir de los padres ante todo como *padres*, más allá de los dones que como personalidades particulares puedan ostentar. Por el contrario, conforme el niño crece, y a partir de la pubertad, la *intentio unionis* deja paso a la *intentio benevolentiae* en el predominio; ya se quiere estar menos con los padres, aunque se busca su bien, creciendo en los hijos una “amorosa gratitud hacia los padres”; crece la comprensión hacia los padres, y “la nota fundamental de especial acatamiento del inicial amor filial se convierte

³⁸³ Cfr. O.c., 363.

en <<piEDAD>>”³⁸⁴. Un ejemplo literario emblemático es el de Eneas hacia su padre Anquises.

IV.4.3.3. El amor de los hermanos entre sí

Con relación al amor entre hermanos, un amor que sería fraternal, es la sola filiación la que reúne a los hermanos sin que haya un proyecto previo que los unifique, sino que cada hermano tiene sus propias preferencias y aspiraciones. Como dice nuestro autor, en este tipo de amor encontramos como característica de partida, “un típico <<estar juntos>>”; y aunque en este tipo de amor, como en todo amor en general, el estar frente a la persona amada, “implique el carácter- yo-tu”, esta relación de los hermanos entre sí, “es una expresa vinculación-nosotros”. Además, una característica fundamental va a ser que los que se aman con esta singularidad amorosa, no solo están juntos, sino como inmersos por adelantado en tal amor. El amor no surge de un vínculo posterior particular, sino que resulta de tener los mismos padres, en los que los hermanos se reconocen en común. Es un amor mediado por ello.

Por tanto, aquí las personas viven en íntima familiaridad y están relativamente abiertas unas para otras. Aunque se camine juntos hacia distintos puntos objetivos, en la raíz, las miradas “están estrechamente vinculadas”; y aunque aquí el amor no tenga su raíz en la afirmación de la individualidad especial del otro, hay un saberse hermanos y como tales comprendidos, un aire común por haber compartido casa y experiencias, que otorga una vinculación quasi-metafísica a la condición de hermanos.

IV.4.3.4. El amor simple a un hombre experimentado como digno de amor

Es el amor de las personas “amables” (más exactamente diríamos “amanda” con la expresión latina *gerundiva*) que diría Lain Entralgo. Urbano Ferrer al referirse a esta especie de amor, dice que es “el amor como tal (*Liebe schlechweg*)”; que para nuestro autor, es el simple amor motivado por la “singularidad axiológica irreductible y característica del ser personal del otro”. Por consiguiente, en este tipo de amor, son los valores del otro, como un alguien, quienes mueven mi respuesta amorosa, no su

³⁸⁴ Cfr. MdC., 52.

característica determinante amorosa de padre, hijo o hermano. Sin embargo, a diferencia de las otras especies, el otro no viene caracterizado aquí por uno u otro papel que desde el amor se le adscribiera (padre, hermano, amigo...), ni tampoco conlleva esta modalidad de amor primariamente y de suyo la reciprocidad: según ello el momento de la benevolencia adquiere en este amor la prioridad sobre la *intentio unitiva*.

Por sus características este tipo de amor está implícito en cualquiera de las otras modalidades de amor, ya que en todas las demás también está presente la persona en su particularidad. Dice Hildebrand, que aquí, al hablar del simple amor, nos referimos, más bien, “al grado del amor como tal, independientemente de su especificidad categorial.” Pone como ejemplo la pregunta que tantas veces hacemos sobre “¿a quién amas más, a tu madre o a la hermana? Diciendo que esta pregunta se puede hacer, “con independencia de la singularidad categorial”, ya que aquí, “amar” significa, por lo general, “simple amor”, refiriéndonos simplemente a la intensidad con que se manifiesta.

“Evidentemente, no pensemos en el amor como tal, que subyace en común a todas las especies de amor y en el que se ha de ver lo que, por así decir, marca como amor a las especies de amor. Tampoco se trata aquí de la esencia del amor en general, esto es, de un componente universal común a todas sus especies, sino de un *tipo* de amor que esta como tal junto a los otros tipos, y que hay que designar como amor simple porque no está <<conformado>> por ninguna caracterización específica especial”³⁸⁵.

IV.4.3.5. El amor de los amigos.

El amor de amistad, o amor entre amigos. Con relación a este tipo de amor, decir que aquí, “el otro es amado debido a su individualidad”. Aquí, el amor descansa específicamente “en el amor del otro”. En este tipo de amor se da una reciprocidad en la comprensión, “un específico comprender al amigo y un sentirse comprendido”. Sin embargo, este comunicarse mutuamente, no significa que aquí se comunique, “aquel auténtico desvelarse característico del amor matrimonial y del amor temáticamente santo”; igualmente, tampoco se está “completamente <<frente a >> como en el amor conyugal, pero tampoco se está simplemente uno junto al otro como en el amor entre hermanos”. Por tanto, no se busca aquí hacerse uno como busca la *intentio unionis* en el

³⁸⁵ MdC., 55.

amor conyugal, sino que avanza por su vida a su modo, pero sabiéndose acompañado por la sombra del otro, de cuya experiencia y consejos se beneficia.

Con relación a este punto, hay que decir que el compartir ciertos valores es o puede ser desencadenante de la amistad. En tanto que la disposición del alma a los valores comunes que se comparten le hace participar de la reciprocidad. Pues sin reciprocidad la amistad se resiente y puede desaparecer ya que es el carácter de gratuidad lo que la sostiene, además de la mutua benevolencia.

Para Hildebrand, la diferencia respecto a la calidad y profundidad en este tipo de amor va depender “de cuál sea el valor principal y cuál el motivo principal que hizo que naciera.” Por tanto, marca una gran diferencia según este afianzada la amistad en el ámbito de bienes y valores morales, o bien se refiera a los bienes y valores intelectuales. Si el ámbito es primariamente el de los valores morales, el amor tendrá una mayor excelencia. Para nuestro autor, la calidad del amor de amistad va a depender de la altura de los valores morales en la que se encuentren los amigos.

En el amor de amistad, se da también una graduación que concierne a su peculiaridad categorial. Por lo que debemos ahora preguntarnos, por los factores que, dentro de esta clase de amor, “motivan que se ame a un amigo “más” que a otro”, ya que cuando decimos “amigo”, la palabra puede tener una resonancia y un contenido distinto en las diferentes situaciones. Dicho de otra manera, en las distintas relaciones, hay grados de intimidad, por lo que, dentro del orden del amor, el lugar que en nuestro corazón va a ocupar un amigo o amiga dependerá “del tipo de amistad, de su intensidad, del grado de afinidad de los amigos y de la especial palabra singular que Dios ha hablado en ellos.” Pues hay una diferencia entre el amigo y un simple conocido. Para nuestro autor, el poder llamar a una persona “amigo”, supone una “copertenencia recíproca, (...) un *interesarse*”, ya que puedo estar con una persona a la que aprecio y quiero, pero que no tiene por qué ser mi amiga. Para que una persona sea mi amiga, tiene que haber una declaración de amistad, que no se formaliza con ninguna fórmula o acto social que le de legitimidad, sino que va creciendo paulatinamente. Saben los amigos que su amor de amistad es recíproco, aunque ninguno de los amigos necesita saber “que el otro sabe que es amado por él.” El amor de amistad no viene dado, sino que adquiere a medida que se van afianzando los motivos que lo despiertan.

En efecto, no es igual el grado de amistad suscitado entre personas que llevan un trabajo en común que la relación entre David y Jonatán. No es igual la consideración mostrada a un amigo que a un conocido. Aunque puede haber casos en los que prevalezca el amor al prójimo en el trato al conocido y esto nos plantee “mayores exigencias a nuestra capacidad de entrega”. A diferencia del amor esponsalicio, paternal o filial, el de amistad, por su particularidad categorial, “no contiene la exigencia de amar “más” a alguien. No nos explica el lugar en nuestro corazón a que un amigo tiene derecho”³⁸⁶.

No obstante, cuando a un amigo se le señala como tal por encima de uno que solo es conocido, queda establecido un vínculo por el cual tengo especiales obligaciones hacia él. Un ejemplo caracterizado de amistad fue entre el joven Agustín y Claudio, a quien acompañó en su muerte.

IV.4.3.6. El amor al prójimo

En este tipo de amor distingue Hildebrand dos clases de amor al prójimo, el natural y el sobrenatural cristiano, ambos son distintos. En el natural, “la otra persona es afirmada como criatura e imagen y semejanza de Dios”; en cambio, en el sobrenatural cristiano, “la otra persona es amada como hijo de Dios y como amada por Cristo y rescatada con su Sangre”. En concreto, en este amor sobrenatural cristiano comparte con el amor al prójimo todas las notas que son características de este. De ahí que señala nuestro autor que solo tratará este último. Este amor natural al prójimo guarda afinidad con el amor temáticamente santo, pero es distinto a él, ya que “se limita igualmente a los supremos dominios de valor, aunque no necesariamente a los valores sobrenaturales”; no obstante, se da un componente análogo que es el hecho de “permanecer en el esplendor de Cristo que se da al ejecutar este amor”.

Este amor no se sostiene por la reciprocidad, pero participa de la gratuidad. Haciendo abstracción de este amor al prójimo Hildebrand apunta que lo que nos mueve en él, son “las exigencias que proceden de su necesidad, su menesterosidad, y del hecho objetivo de que nos <<necesita>>”³⁸⁷. Y, concretamente, en la narración de la parábola del Buen Samaritano del Evangelio tiene su modelo. Aquí, la caridad, que va implícita en los demás desarrollos del amor, queda más identificada con el amor directo al prójimo, que queda

³⁸⁶ Cfr. HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 421-422.

³⁸⁷ HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 422.

indeterminado en sus rasgos singulares, de manera que, “se le quiere quienquiera que sea”, y donde la reciprocidad exigida, “es la mínima”. En concreto, “este amor es, entre todas las formas de amor, el que menos pretende la reciprocidad”³⁸⁸.

En particular, Urbano Ferrer, comentando este tipo de amor, en su singularidad respecto a los demás señalados, apunta que:

“Más que en los tipos anteriores prevalece aquí la *intentio benevolentiae*, hasta el punto de llegar a oscurecer la *intentio unitiva*; no obstante, sería falsearlo (...) como tipo de amor identificarlo sin más con la mera voluntad de realizar obras buenas, falto de un interés real por la persona del otro. La *intentio unitiva* no desaparece del todo tampoco en este género de amor, pero, en vez de figurar en un primer plano junto a la intención benevolente, queda pospuesta para el creyente a la unión consumada con el prójimo en el Reino de Cristo”³⁸⁹.

No obstante, esta descripción está orientada desde la fe en Cristo y la acogida imperativa de su mensaje de amar a Dios que ha quedado identificado en el amor al prójimo, de manera que el amar al prójimo va a desvelar la grandeza de nuestro amor a Dios; pero esto no quita para que el amor al prójimo, identificado cristianamente como amor de caridad, no tenga una ordenación natural. Estas formas naturales de amor al prójimo vendrían señaladas por los actos de filantropía, que pueden adolecer de impersonalidad, o si son movidos por actitudes morales fundamentales se traducirían en obras de beneficencia. Aquí la persona es mirada en su naturaleza, no en su singularidad de criatura divina.

Por otro lado, apunta Ferrer, siguiendo a Hildebrand, que, al considerar a la persona desde su ser de criatura divina, viendo la impronta de Dios en ella, este gesto de caridad, de amor al prójimo, adquiere una singularidad específica, ya que “el amor autentico al prójimo es, así, una fructificación de la bondad que alienta en la persona como resultado de su transformación interior por Cristo y se dirige en consecuencia al otro, no propiamente a través de sus cualidades características, sino como *imago Dei*”³⁹⁰. Igualmente, en este amor la mirada al otro se abre y pasa del exigir la reciprocidad del “tú” a orientar su amor hacia todo “él”. Aunque no tenga para mí la identidad próxima de un “tú” reconocible. Pues lo que prima en este tipo de amor es hacerle un bien a nuestro prójimo. Es la única modalidad de amor que no tiene carácter excluyente, abarcando en

³⁸⁸ MdC., 64.

³⁸⁹ Cfr: FERRER SANTOS, Urbano., *Amor y comunidad*. O.c., 17.

³⁹⁰ FERRER SANTOS, U., *Amor y comunidad*, O.c., 18.

su radio incluso a los enemigos. En concreto, hay personas que pueden sernos “antipáticas o indiferentes” y que, por tanto, no nos atraen en modo alguno; sin embargo, dice nuestro autor: “A todas deberíamos mostrar, naturalmente, el profundo interés y la verdadera entrega bondadosa en Cristo que forman parte del auténtico amor al prójimo”³⁹¹. Por tanto, predomina la *intentio benevolentiae* sobre la *intentio unionis*, ya que me dirijo al otro, no para unirme a él, sino para socorrerle en sus necesidades materiales y espirituales.

Añado con J. Rof Carballo que el hombre “en lo más entrañable de su existencia, y hasta en el acabado de su física armazón, (...) está constituido, de manera esencial, por su prójimo”³⁹². Por lo cual, hoy, como añade Pedro Laín Entralgo, “el <<yo soy nosotros>> de Hegel ha cobrado (...) una vigencia que el filósofo idealista estaba muy lejos de sospechar”³⁹³; pero que, sin embargo, resulta inadecuada, ya que la pluralidad de las conciencias personales es para el hombre un hecho radical y originario.

Por otro lado, para Laín Entralgo, el amor “pone en comunión real a las personas que se aman”. De ahí que, llámese “comunión” para Nedoncelle, o “unificación” (*Einswerdung*) para Hildebrand, esta comunión, “no es y no puede ser identificación e indiscernibilidad ontológicas.” Esta comunión amorosa tiene una estructura ontológica que como acto *bipersonal* se halla integrada por tres momentos: “la mutua donación del ser, la mutua transparencia y la mutua y libre asunción de las obras de la libertad ajena”³⁹⁴.

Desde esta postura de Laín Entralgo deseo destacar que, al amar a la otra persona, le estoy haciendo donación de una parte de mi ser que se ha hecho vida en forma de palabras, gestos, tiempos o actos psicofísicos de toda especie. Así, incluso puedo morir por una persona, y darle mi vida, sin embargo, “no quiere decir que yo le de *todo mi ser*. Tal empeño es metafísicamente imposible, (...) porque mi ser solo parcial, consecutiva y ejecutivamente es mío.” De manera que, como bien dice: “Amarse personalmente es *hacerse mutua donación de ser*”. Pero, el “soy tuyo”, tan coloquial en el lenguaje amoroso, no puede ser entendido de un modo total y ontológico. Como hemos dicho, solo

³⁹¹ Cfr., HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 422 cita 11.

³⁹² ROF CARBALLO, J., *Urdimbre afectiva y enfermedad. Introducción a una medicina dialógica*, Labor, Barcelona, 1961, Introducción, p. IX.

³⁹³ Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, Alianza Editorial S.A., Madrid, 1983, 355. En ese texto hace referencia al libro de J. Rof Carballo, *Urdimbre afectiva y enfermedad*, Barcelona 1961, anteriormente citado. Cita a P. Tillich, “*Das Neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie*”, en *Menach und Wandlung, Eranos-Jahrbuch XXIII*, (Zurich, 1954), para decir que la aceptación de sí mismo “es el supuesto de toda capacidad amorosa” (Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, O.c., 672 y cita 66.).

³⁹⁴ Cfr. O.c., 673.

cuando se hace *vida*, se puede entregar el ser, desplegado en los innumerables gestos de amor que lo corroboran³⁹⁵.

Igualmente, para Laín Entralgo, el *en*, del “yo soy en nosotros”, amoroso y diádico, “es Dios o un sucedáneo de Dios”. Así, puede ser para el hombre científico que rechaza los planteamientos de la metafísica, lo que llama “verdad científica”; la “suma belleza”, para el esteta; para el Hegeliano será “la conciencia de sí general”; para un discípulo de Comte o un marxista, será el ideal utópico de una humanidad que ha llegado a su último estadio o bien la sociedad sin clases.

En concreto, según San Agustín: “Solo los que se aman en Dios, se aman rectamente. Por lo tanto, para amarse es preciso amar a Dios”³⁹⁶. Y al respecto de esta frase, recoge Laín un comentario de Y B. Häring, donde este dice:

“Nuestro *yo* solo llega a su plenitud ante el *tú* de Dios. Mas para que el dilatado puente del amor de Dios alcance la orilla de la eternidad, tiene que ir apoyándose en sucesivos pilares, que son los del amor al prójimo (...) El hombre no puede hallarse a sí mismo en el amor, si en el amor no ha hallado antes el *tu* del prójimo. Pero ni el amor a sí mismo ni el amor al prójimo pueden alcanzar la profundidad que es necesaria para ser duraderos y perfectos, si ambos no han buscado y descubierto su centro en Dios”³⁹⁷.

Además, para Laín Entralgo, yo estoy en comunión amorosa con otro, siempre y cuando “el otro y yo nos demos mutuamente una parte de nuestro respectivo ser”. Y esta donación gozará de autenticidad, cuando el otro y yo hacemos la donación, “sabiendo de algún modo (...) que el ser por nosotros donado, (...) nos pertenece. (...) Cuando el otro y yo nos amamos según lo que real y mutuamente *somos*; esto es, siendo *en* Dios o – si no se quiere o no se sabe usar este nombre – *en* algunos de los sucedáneos de Dios.” Y añade que: “Quien así ama puede decir: “Yo soy contigo *en* aquello que nos permite ser *nosotros*”; *en* nuestra común naturaleza de hombres, y *en* el fundamento trascendente y único de nuestras dos personas”³⁹⁸.

No obstante, Laín Entralgo afirma todo esto, desde la consideración de que el hombre es naturaleza y persona; ya que, si solo fuese naturaleza, “eso que a ti y a mí nos hace

³⁹⁵ Ibid.

³⁹⁶ San Agustín, *Retractationes*, 1, 83.

³⁹⁷ HARING, Y B., *La ley de Cristo*, II, Barcelona, 1961, 20-21. En LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, O.c., 674 y cita 71.

³⁹⁸ Cfr. LAIN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro*, O.c., 674.

posible ser *nosotros*, sería la unidad *genérica* de todos los hombres, la realidad correspondiente al género *homo*.” Pero al ser naturaleza y persona, “eso que a ti y a mí nos hace posible ser *nosotros*, no es solo nuestra unidad genérica, sino también el fundamento unitario y unificante de tu persona y la mía”³⁹⁹. Se ve, como en otros lugares, la influencia decisiva de Zubiri en Laín.

Así pues, para Hildebrand, partir del análisis del amor no es solo partir del acto personal del amor al otro, limitándose por tanto “a la propia vivencia del amor”, de manera que cometiéramos el error de “creer que las actitudes personales nos son dadas en la propia vivencia y no en otras personas.” Sino que considera las actitudes originales de los otros, su ira, su alegría, su amor u odio, reflejado en la expresión de su rostro o comportamiento. De manera que esa esencia del amor nos es dada, no solo cuando nosotros mismos amamos, sino que, “nos es dada también de modo original e inmediato en el amor de los otros. (...) En la vivencia de que somos amados se nos da el amor del otro.” De forma que esa esencia del amor también nos es dada, “cuando otra persona sale a nuestro encuentro con amor.” Por tanto, no solo la analogía con el propio amor nos permite captar el amor de la otra persona, sino que personas que “desconocían cualquier forma de amor al prójimo fueron profundamente impresionadas y transformadas, al ser tocados y abarcados por el amor al prójimo de un santo.” De forma que el hecho de no haber amado nunca no nos incapacita para encontrar el amor y saber lo que es el amor, reflejado en otros hombres.

Hildebrand discierne tres grados de comunicación interhumana: “el mero *contacto espiritual* (*geistige Berührung*) de la mutua percepción, la *unión* interpersonal (*Vereinigung*) del “yo” y el “tu” en el “nosotros” – en un “nosotros” cooperativo – y la *unificación* del amor mutuo (*Einswerdung*.” Igualmente, el amor no está en la fusión de las personas en un todo, que disuelva lo privativo de cada una. Por tanto, como para todo el personalismo contemporáneo, también para Hildebrand, el amor pone en relación y en comunión amorosa a las personas, pero en esa comunión la persona es afirmada en su más energética indisolubilidad.

IV.4.3.7. El amor heterosexual y conyugal

³⁹⁹ Cfr. O.c., 674, cita 72.

En cuanto a este tipo de amor, el conyugal, reconoce Hildebrand su amplio tratamiento en libros propios como *Pureza y virginidad*, *El matrimonio* o *La esencia del amor*. En esta clase de amor, la *intentio unionis* tiene una palpable antecedencia sobre la *intentio benevolentiae*⁴⁰⁰. En este tipo de amor, se da un desvelarse la gracia y el atractivo de la otra persona. Así pues, la reciprocidad adquiere una temática propia que viene precedida por el enamoramiento, que tiene como base “el brillo axiológico global de la persona amada”. Igualmente, en la totalidad de este enamoramiento en el que es dado todo el encanto de aquel a quien se ama va incluido también el abarcar a la persona amada en su “esfera vital corpórea”. Por tanto, el enamoramiento, hace de salvoconducto hacia la parte sensible y orgánica de la persona amada.

Igualmente, el amor esponsalicio, como dice Juan Cruz Cruz en la Introducción a *La esencia del amor*, es “en primer lugar personal”, es un amor que se dirige “al ser mismo de ese sujeto”; por tanto, se distingue del simple enamoramiento en que mientras este permanece prendido y embelesado por las “cualidades” descubiertas en la persona, ahora se aman esas cualidades, pero “pasando por la persona”. Por lo cual, al amar al otro en su ser personal superamos el peligro de cosificarle y buscar en el solo lo que me agrada, el satisfacer mis propias apetencias respecto al otro, viviendo la relación, “al servicio del interés egoísta y del solo placer”. Así pues, en el amor esponsal, el otro es para el amante, insustituible, y nadie puede hacer las veces de él. Es afirmar como valor absoluto la bondad del otro: “es bueno que exista” que decía Josef Pieper.

Sin embargo, pueden existir casos extraordinarios en los que otra persona, “fuera del amor esponsalicio” pueda ser legítimamente “la persona de nuestra vida”; el que esta persona, una madre, hija o hermano, pueda ser amada, legítimamente de esta manera exclusiva, va a depender de su individualidad, no tanto por ser madre, hija o hermano, ya que las exigencias categoriales no desempeñan aquí un papel determinante, sino que lo que prevalece es que en esa persona, “coincide una respuesta especial al valor con los demás elementos de interés y afinidad”⁴⁰¹. No obstante, prescindiendo de estos casos extraordinarios en los que, por su particularidad individual, quede justificado que otro amor ocupe el primer lugar en nuestro corazón, una exigencia formal del amor

⁴⁰⁰ Cfr. MdC., 59.

⁴⁰¹ Cfr. HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 418.

esponsalicio es precisamente que el otro sea la persona más importante para nosotros, con distancia de las demás.

Por otro lado, el matrimonio es una consecuencia del amor esponsalicio, y “encuentra su singular cumplimiento a través del consenso y la unión corporal”. De ahí que el fundamento para decir que “los cónyuges han de ocupar el primer lugar en el marco del amor”, va a estar, “en el entrelazamiento de la mirada del amor esponsalicio, en su particularidad categorial, en el consenso que resulta de él y en la mutua entrega corporal”. Por tanto, en el matrimonio, se llega a la unión de la vida, también de manera externa, con la persona amada, a querer ser <<una sola carne>> con ella para toda la vida. El matrimonio es la expresión objetiva más vigorosa de la primacía fundada en el entrelazamiento de la mirada del amor esponsalicio. Entrega que libre y voluntariamente quedará sellada de una manera singular en la *consummatio* de ese matrimonio. Por tanto, este tipo de amor es el que insta a la familia en su peculiaridad y sello propio.

Por otro lado, reconoce también Hildebrand que este “*amor esponsalicio*”, que precede al matrimonio, y que “debe ser realmente el fundamento para contraer matrimonio”, a veces no es tomado en serio en cuanto a su fundamentación amorosa; por el contrario, en estos casos, este amor matrimonial “solo se toma en serio cuando resulta del deber que se crea al haber contraído matrimonio”. De ahí que, al predominar en el matrimonio la idea de “obligación” que genera esta “unidad entre personas”, queda en un segundo plano la pregunta sobre el amor como motivo original y fuente propia del matrimonio y de la familia. Desde esta perspectiva, es, pues, el amor matrimonial consecuencia del haber contraído matrimonio e incluye responder a las obligaciones que el matrimonio reclama una vez contraído.

En cambio, para Hildebrand quedan identificados en su singularidad categorial el amor esponsal y matrimonial⁴⁰². Así pues, para nuestro autor, el amor esponsalicio precede y fundamenta el amor matrimonial. De manera que se aleja así del planteamiento de Santo Tomás, que fundamenta la primacía del amor conyugal, al referirse al amor de un hombre por una mujer, en que ese hombre, “debería amar a la mujer más que a ninguna otra persona porque es una parte de su cuerpo.” En cambio, para Hildebrand, con esta afirmación, se ignora que la otra persona “se convierte en parte de mi cuerpo *porque yo la amo*”; y reconoce que, con esta postura, Santo Tomás, “acepta que la primacía del amor

⁴⁰² Cfr. O.c., 420-421.

comienza con el matrimonio y, en lugar de ver el consenso y la *consummatio* como consecuencia del cumplimiento del amor esponsalicio, se considera el estar casado con la otra persona como el motivo del amor conyugal”. De ahí que Hildebrand considera que según esta concepción tomista, “no habría razón alguna para amar a la otra persona de un modo especial antes de estar casado con ella”⁴⁰³.

Por otra parte, esta tipología del amor esponsal se vuelve temática, y no solo implícita, y se instala en el centro de la familia, impregnando la cohesión familiar. Aquí, la *intentio unitiva* predomina ahora por vez primera sobre la *intentio benevolentiae*; de modo que, como nos dice Urbano Ferrer, “la amada llega a ser transparente en el amado (y a la inversa), a través de su timbre de voz, de la mirada, el paso, el gesto... Como en la amistad, es también aquí imprescindible la correspondencia; y al igual que en el amor como tal, se dirige al otro a partir del valor intransferible de su singularidad”⁴⁰⁴.

También en este tipo de amor que tiende a la en la unificación amorosa “se distinguen la *intención formal*, que apunta a la persona como un todo único, y las *cualidades materiales* a través de las cuales me es dada aquella y en las que se despierta la valiosidad del conjunto que la caracteriza”; siendo estas cualidades el encanto personal o la gracia que adorna a la persona, y que en el trato muestra “los valores morales que incorpora”. No obstante, sabiendo que, si el amor se detuviera solo en estas cualidades, y a través de ellas no apuntara a la persona, “no se adecuaría a su intención formal como amor, que está siempre disponible hacia los valores más altos realizables por su destinatario”⁴⁰⁵.

Finalmente, para Hildebrand, todas estas diferentes formas de amor natural, dígase amor filial, de amistad o esponsalicio, están llamadas, a coronarse con la *caridad*.” De manera que solo así pueden hacerse presentes y “desarrollar su esencia específica”. Además, todas estas clases naturales de amor, siendo un regalo que no podemos hacernos a nosotros mismos, encierran todas ellas, “una exigencia que apela a nuestra libre cooperación”; y nos exigen, además, la tarea de aprender a amar de verdad.

IV.4.3.8. El amor a las personas de mentalidad afín

⁴⁰³ Cfr. O.c., 420.

⁴⁰⁴ FERRER SANTOS, U., *Amor y comunidad*, O.c., 18.

⁴⁰⁵ Cfr. O.c., 19.

Es el amor a los afines el *amor de disposición anímica de fondo*, que señala Hildebrand con exclusividad en *Metafísica de la comunidad*⁴⁰⁶. Esta especie de amor se da cuando entre dos personas se da una afinidad movida por una especie de <<reciprocidad>> o <<correlación>> de caracteres; sin deducir ni reducir esta correlación a la mera aproximación que se favorece entre iguales. De ahí que “la afinidad no significa que no sea a veces costoso congeniar y sobrellevarse mutuamente. Se trataría de una afinidad objetiva, “querida por Dios y válida objetivamente que solo se puede desplegar en el ámbito del valor”⁴⁰⁷.

En esta categoría del amor, el interés por el otro, se da debido a que “posee la misma disposición anímica de fondo que yo”, y por tanto el otro aparece como “digno de amor”. No obstante, estas disposiciones anímicas “*objetivas*” han de referirse a “algo metafísicamente relevante”; de ahí que el mero compartir un ideal ético o religioso, no sea suficiente para calificar a la otra persona como digna de amor. El criterio para tal consideración está en que el otro se entregue de tal manera al ideal que esa misma entrega ilumina tanto su vida que “esa persona aparece para otro – que también vive decididamente en la esfera del ideal – como digno de amor”; hasta el punto que este hecho acaba fundando en esta persona una respuesta amorosa al valor. Por otro lado, los contenidos, “han de jugar *subjetivamente* un papel primario en la vida de las personas”. No se afirma la individualidad del otro, sino que lo que prima es “un pleno estar juntos”. Y aunque “la *intentio unionis* prevalece sobre la *intentio benevolentiae*”, la *unio* no es propiamente pretendida, sino que se parte de ella, se da ya.

La afinidad no va a suponer ser semejantes, pero la semejanza juega un papel en la afinidad de que estamos hablando, en la medida en que se refiera al encuentro de dos personas en el ámbito del valor. De ahí que la parte más importante de la afinidad objetiva se refleje cuando se cuestiona el ámbito de valores en los que se da la coincidencia. Así, por ejemplo, una asociación para delinquir excluye toda forma de respuesta al valor y no tendrá nada que ver con la afinidad objetiva, mientras que en el orden del amor hay algún valor que unifica a los afines.

Para Hildebrand, esta afinidad objetiva está basada en la peculiaridad especial de las individualidades; y puede adoptar formas enteramente distintas. De ahí que puede ser

⁴⁰⁶ Cfr. MdC., 65-67.

⁴⁰⁷ Cfr. HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 412.

recíproca y tiene su fundamento en Dios como expresión máxima de la comunidad entre los hombres. O bien tener un carácter unilateral; como ocurre en el hecho de que podamos ser amados por una persona, de manera muy especial, y ser importantes en su vida, pero nosotros no experimentemos ningún deseo especial de estar con ella.

He de destacar también la relación entre el amor y el agradecimiento; pues si alguien me ha hecho grandes beneficios, será para mí “una clara exigencia moral el estarle agradecido”. De ahí que, si bien para nuestro autor no es lo mismo amor y agradecimiento, también es verdad que, “aquel al que le estoy agradecido tiene también “derecho” a más amor por mi parte que la persona a la que no tengo nada que agradecer”⁴⁰⁸.

IV.4.3.9. El amor temáticamente santo

Este amor, temáticamente sacro, “solo es posible cuando se trata de un amor en Cristo”; y es un amor poco habitual porque no se funda en los diversos dominios de valor, a causa de que solo puede fundarse, “en el dominio axiológico supremo”. Aquí, el amor recíproco se hace temático, como en el amor conyugal. En efecto, este amor temáticamente santo, “comparte con el amor conyugal el puro estar frente a frente, e igualmente la *intentio unionis* que apunta al hacerse-uno”. En este amor, el entrecruzamiento de miradas pasa por Cristo. Es decir: es un amarse *en* Cristo y *desde* Cristo; un coejeutar el amor de Cristo al otro en su peculiar individualidad.

El que así ama, lo hace desde Cristo; y su obrar trasluce en la vida cotidiana “una individualidad de una clase especial”; como “un ser-elevado por encima del <<mundo>>”; esto es, como, “un ser-irradiado por la luz divina”. Un amor de estas características lo encontramos revelado en la correspondencia entre san Francisco de Sales y santa Juana Francisca de Chantal.

En cuanto a la vivencia de este tipo de amor dentro del matrimonio, dice nuestro autor que: “Ciertamente, por principio este amor también puede subyacer al amor matrimonial”. Concretamente, al otro se le ama desde Cristo y se busca que el otro, “pertenezca enteramente a Cristo”; también presupone el “entrecruzamiento amoroso de miradas” y solo puede desplegarse en su especificidad, “sobre el suelo de la *reciprocidad*”; ya que, la comunidad de disposición anímica, es para el amor conyugal de

⁴⁰⁸ O.c., 414, cita 7.

suma importancia. Sin embargo, tenemos que señalar que aunque esta comunidad de disposición de ánimo sea tan importante para el desarrollo del amor conyugal en el matrimonio, también puede tener lugar, “sin plena comunidad en tal disposición”, ya que como recuerda nuestro autor, el amor entre esposos puede ser también unilateral – aunque entonces será necesariamente infeliz y oscilante en sus gestos. No obstante, como en este amor temáticamente sacro, el “hacerse-uno se realiza aquí expresamente desde arriba: en Cristo”⁴⁰⁹; por tanto, si la expresión máxima del amor de Cristo se muestra en la cruz al ofrecer el perdón a sus enemigos, en mi opinión podemos hablar de amor crucificado en su expresión máxima, cuando en el amor matrimonial se mantiene el vínculo, a pesar de esta unilateralidad, dando siempre oportunidad a la reconciliación.

Por otro lado, voy a destacar que, pese a la gran afinidad de estos dos tipos de amor, el conyugal y el temáticamente santo, este último es cualitativamente distinto, a causa de que: “le falta en sí la tendencia a incluir la esfera sensible y un cierto modo de entrega de sí al otro”⁴¹⁰. Aquí, la *intentio unionis* y la *intentio benevolentiae* se mantienen en equilibrio, aunque es esta última, la que, en un cierto sentido, tiene la prioridad.

Por su especial vinculación con el amor esponsal desplegado en el matrimonio, vamos a tratar ahora de una manera más específica el tema del amor a Dios como una de las distintas categorías del amor, pero con una gran diferencia categorial respecto a las demás y que la identifica como diferente; y también el tema de la vivencia del amor desde la consideración del ser siempre hijos; concretamente del amor matrimonial. Para resaltarlo nos serviremos de las aportaciones específicas de otros autores, y que a modo de espejos nos sirven para reflejar adecuadamente los posicionamientos de nuestro autor.

IV.4.4. El amor a Dios

Dentro de la relación intencional e interpersonal que se da a través del intercambio recíproco, donde ya hemos presentado las distintas especies de amor y sus diferencias categoriales, nos disponemos a tratar el amor a Dios. Un amor que se presentará “tanto en su forma de amor a Dios cognoscible naturalmente, como del amor – incomparablemente más profundo – al Dios revelado y sobre todo a la Santísima Trinidad en su revelación en Jesucristo, el Hombre-Dios”. Cabe decir que Hildebrand en su libro

⁴⁰⁹ MdC., 62.

⁴¹⁰ Cfr. MdC 62-63.

La esencia del amor será donde se ocupe con más detalle de esta categoría del amor, la suprema y más importante.

En primer lugar, llama la atención que no destaque Hildebrand el amor a Dios como una categoría más del amor. Para él, en el amor a Dios, “todo es, ciertamente, único (y), no se puede comparar con ningún otro”; debido a que se trata de:

“(…) la más objetiva de todas las respuestas al valor (…), por ser Dios el paradigma de todos los valores; por ser la respuesta a su valor el centro de toda moralidad, de toda moralidad éticamente obligatoria”. Por tanto, el que el amado se convierta en bien objetivo para mí, tiene aquí, “el carácter de respuesta a un sobrevalor incluso en las demás categorías del amor”⁴¹¹.

Además, el “don” del amor, que surge de la respuesta al mundo de los valores, es un responder “en última instancia a Dios”. Pues, lo mejor de nosotros mismos al orientarnos al amado, es un regalo que de Dios hemos recibido. Como dice: “Lo <<mejor>> que damos en el amor es un regalo que nosotros hemos recibido y está latente en nosotros antes de que ese amor despierte”⁴¹².

Por tanto, tenemos que considerar a la persona como lo que es, “un don divino peculiar”⁴¹³. Apoyándonos en la descripción de la creación como “*donatio essendi*”, de Santo Tomás, Juan Fernando Selles, siguiendo a Leonardo Polo, dice que, si “la creación es la donación del ser”; en lo que respecta a la creación de la persona, el don divino se convierte para ella en “aceptante y otorgante” respecto al donante, Dios. De ahí que, el ser creado se va a doblar en dar y aceptar. Por lo que, como don, el ser es dado por Dios de dos modos: “de uno, para que el ser del universo sea para el hombre; de otro, para que el ser del hombre sea para Dios”. Por tanto, el hombre debe volcarse en el amor a Dios para llegar a su propia plenitud en el amor; ya que “un amor que no se dé, se queda solo, pero eso significa la muerte del amor, y con él el del ser personal, porque la soledad es la negación de este”⁴¹⁴.

⁴¹¹ Cfr. HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 160.

⁴¹² Cfr. O.c., 117.

⁴¹³ SELLES, Juan F., *Antropología de la intimidad. Libertad, sentido único y amor personal*, Rialp, Madrid, 2013, 248.

⁴¹⁴ Cfr. SELLES, Juan F., *Antropología de la intimidad*, O.c., 248.

Esta sensibilidad del hombre a los valores es precisamente la capacidad de captar las cosas importantes en sí mismas: “de que le afecten y sea motivado por ellas en sus respuestas”. Pero, por otro lado, el hombre no es solamente sensible a los valores, sino que está “unívocamente ordenado y destinado a captar y responder a lo importante en sí.” Para Hildebrand, las palabras de San Agustín “nos hiciste Señor para ti” (*Fecisti nos ad te, Domine*), son palabras que hacen hincapié en la realidad de que “hemos sido creados para conocer y amar a Dios, para trascender el dominio del mero desarrollo inmanente de nuestra naturaleza”. Por tanto, son palabras que ponen de relieve el hecho de que “estamos ordenados a una participación en lo Absoluto, a un diálogo con Dios vivido conscientemente”⁴¹⁵. Concretamente, reconoce Richard Swinburne que “el anhelo natural de la amistad humana con los seres humanos buenos y sabios encuentra su extensión natural en un anhelo de amistad con Dios”⁴¹⁶.

Por otro lado, este nuestro estar ordenados a una participación en lo Absoluto, este “estar orientados y destinados a un bien” no se opone, ni entra en contradicción con la respuesta al valor y el carácter de entrega de nosotros mismos que le caracteriza:

“No existe ninguna oposición entre, por un lado, la respuesta al valor, con su carácter de entrega de nosotros mismos, su trascendencia del desarrollo inmanente de nuestra naturaleza, su ser engendrado por el valor – a diferencia del impulso teleológico de satisfacer nuestras tendencias – y, por otro lado, la orientación del hombre al ser que responde”⁴¹⁷.

Por consiguiente, para Hildebrand, la orientación a Dios por parte del hombre es “la expresión precisa y típica del trascender humano”, debido a que la naturaleza del hombre está dotada de la capacidad de autotranscenderse. Por tanto, esto va a poner en evidencia, “la diferencia esencial entre el hombre y cualquier ser que posea únicamente un impulso inmanente e inconsciente a la autoperfección”. Como resultado, vemos que la orientación y ordenación del hombre a Dios; “el hecho de que todo nuestro ser haya sido creado y esté destinado a Dios” no es para Hildebrand “la antítesis de la genuina respuesta al valor de Dios”, sino que, al contrario, esta orientación a Dios “incluye que estamos destinados a conocer y amar a Dios”. Y, amar a Dios significa una genuina respuesta al valor dirigida a Él. Como apunta nuestro autor:

⁴¹⁵ Cfr. HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 218.

⁴¹⁶ SWINBURNE, Richard., *Fe y Razón*, Editorial San Esteban (Primera edición 1981. Traducción española en 2012, a cargo de Sixto Castro Rodríguez), Salamanca 2012, 292.

⁴¹⁷ Cfr. HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 219.

“La orientación a Dios entraña la capacidad de dar genuinas respuestas al valor; y, en verdad, alcanza su punto álgido en esta respuesta. El hombre como sujeto y como persona está orientado y destinado a esta relación personal con Dios; su naturaleza esta ordenada a trascenderse a sí misma y a ser capaz de hacer entrega de sí. El hecho de que esta entrega de sí mismo sea el único camino para que el hombre alcance su perfección, es decir, realice todos los valores de que es capaz y está destinado a realizar, no implica que la entrega de si sea un mero medio para la propia perfección”⁴¹⁸.

Así pues, podemos concluir con Hildebrand, que el carácter trascendente de la respuesta al valor; el hecho de que esté motivado exclusivamente por el valor del objeto, no contradice la orientación de todo nuestro ser a este bien, sino que ambas se compenetran.

IV.4.4.1. El amor a Dios como don y tarea dentro del orden del amor

Para nuestro autor, el amor es don y tarea. Concretamente, es don que despierta, cuando hay relación intencional con los valores personales de la otra persona; y a partir de ese momento, este don se convierte en tarea, es decir, en el objeto de atención más importante de la vida:

“El que la persona amada sea la fuente de mi felicidad representa, incluso, un especial aumento de interés por el valor. Lo entenderemos mejor cuando tratemos detenidamente aquellos casos en que el bien se convierte, por causa de su valor, en bien objetivo para mí. No obstante, y apoyándonos en el análisis de la relación entre el valor y la verdadera felicidad, podremos entender que el hecho de la tematicidad de la felicidad del amor no priva a este de su carácter de entrega ni de su trascendencia, sino que debe jugar un papel decisivo en todas las categorías del amor, tanto en el amor a Dios como en sus categorías naturales, con la excepción del amor al prójimo”⁴¹⁹.

Además, el que una persona sea para mí “fuente de mi felicidad personal”, significa que no solo aprecio el bien y valor que supone para mí, sino que me llama a una entrega de la propia vida como respuesta al valor. De ahí que el amor implique la respuesta a un

⁴¹⁸ Cfr. O.c., 219-220.

⁴¹⁹ HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 156.

sobrevalor: da una respuesta al valor de tal alcance que el amado se convierte incluso en un bien objetivo esencial para la persona.

Por lo cual, el gozo ante la presencia de la persona amada, lleva consigo una nueva dimensión de correspondencia al bien, donde queda resaltada la *intención unitiva*. De ahí que “el amor contenga la donación de sí mismo y sobrepase a todas las otras respuestas de valor, sean teóricas o afectivas.

Igualmente, comparado con las demás “respuestas al valor”, el amor tiene como algo específico el traer consigo un <<más>> de entrega y trascendencia, característica que se cumple por eminencia en el amor a Dios. Como dice:

“El amor a Dios no suprime la obediencia a Dios, sino que la realiza de modo enteramente singular. El amor a Dios excede la obediencia a Dios, pero no la extingue, sino que la contiene por *eminentiam*”. (...) La singular entrega y trascendencia, que es propia de la respuesta moral al valor, no se extiende solo a la respuesta moral de la voluntad, sino también a la respuesta moral y afectiva al valor. La respuesta afectiva y espontánea al valor (...) tiene lugar en el espacio de los mandamientos morales, de la glorificación de Dios, de la subordinación a Dios, y con plena conciencia de que el pecado es algo horrible. (...) Hacer el bien moral y omitir el mal es un llamamiento a mi conciencia”⁴²⁰.

Concretamente, refiriéndose al Dios revelado dice que: “El acto supremo y más central del amor es el amor a Cristo y, en Él y por Él, a la Santísima trinidad. Su pleno despliegue en la eternidad lo expresa San Agustín con las maravillosas palabras (...): Allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que habrá al fin, más sin fin”⁴²¹.

Además, en cuanto a la pregunta por los factores que motivan el amar a una persona más que a otra, o las exigencias de que esta persona ocupe “el lugar preferente y que

⁴²⁰ O.c., 132.

⁴²¹ Cfr. HILDEBRAND, D., *Moralia* (Obra póstuma), Ed. Palabra, Madrid 2020, 75. Donde hace referencia a: Cfr. San Agustín, La Ciudad de Dios, XXII,30,5. Esta obra póstuma de Hildebrand, está traducida por Sergio Sánchez Migallón sobre la obra publicada en Ratisbona a los tres años de la muerte del autor, por parte de la Dietrich von Hildebrand-Gesellschaft (Munich), en la editorial Josef Habel, y señalada como Volumen IX de sus obras reunidas y publicadas: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, Habel/Regensburg-Kohlhammer/Stuttgart, 1971-1984, 10 vols. Aunque en la presentación que hace de la misma, añade Sergio Sánchez Migallón que, “esta colección no recoge todas las obras del autor” (Cfr. O.c., 7.).

posea enteramente nuestro corazón”, hay que decir que, cuando se trata del amor a Dios, abarca a toda la persona para nuestro autor.

Por otro lado, ese amor a Dios, si es verdadero, nos llevará siempre a mirar a la persona amada en su verdad. Y en particular, en lo que respecta al amor conyugal, a mirar a la persona amada sin degradarla⁴²². Por tanto, los factores que van a determinar el logros de una relación, son “en primer lugar, la particularidad categorial del amor, y, en segundo lugar, su cualidad e intensidad, o, como también lo podemos expresar, la “palabra” que Dios ha hablado entre dos personas”⁴²³.

Por consiguiente, si amamos a Dios plenamente, podremos amar a las criaturas de forma adecuada sin dañarlas; respondiendo así al don que son para nosotros. De ahí que un amor donal verdadero exige un amor a Dios verdadero⁴²⁴.

Además, sabemos que este amor personal humano puede ser referido naturalmente o bien a las demás personas o a Dios. Referido a las demás personas, puede ser aceptado o no por parte de aquellas; pero en cuanto a su referencia a Dios, podemos tener la seguridad de que al respecto, “el hombre carece de problemas de aceptación divina, porque Él siempre acepta el amor humano”⁴²⁵.

IV.4.4.2. La voluntad general de ser moralmente bueno. Como respuesta al amor de Dios

Por otro lado, para Hildebrand, la voluntad de ser moralmente bueno es ya, en sí misma una genuina respuesta al valor: “la voluntad de ser moralmente bueno no es en absoluto un gesto inmanente de nuestra naturaleza, como lo es nuestra afirmación y

⁴²² Cfr. HILDEBRAND, Alice von., *La noche oscura del cuerpo*, Ediciones Cristiandad (Traducción del inglés de Mercedes Vaquero), Madrid, 2016, 14. Dice en concreto el Cardenal Carlo Caffarra, en el prólogo al libro: “Los ojos del amor conyugal pueden “ver a la persona” sin degradarla” (O.c., 14.).

⁴²³ HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 427, cita 12.

⁴²⁴ Dice Hildebrand que este “mas” de entrega y trascendencia, que distingue a la respuesta al valor moral, se encuentra solo en el amor a Dios y al prójimo, no en las demás categorías naturales del amor” (HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 120.).

⁴²⁵ SELLES, Juan F., *Antropología de la intimidad*. O.c., 267.

nuestra ansia de felicidad, sino que es una genuina y libre respuesta al valor”⁴²⁶. Con esto quiero decir que ser moralmente bueno, es para la persona un bien objetivo fundamental; y que, al mismo tiempo, está íntimamente unido con el bien supremo. Dice nuestro autor al respecto que: “La voluntad general de ser moralmente bueno (...) se encuentra únicamente en una persona moralmente buena y moralmente consciente, es una genuina respuesta al valor dirigida al mundo de los valores y, en último término, a Dios”⁴²⁷.

Por consiguiente, para nuestro autor, cada respuesta al valor que sea moralmente buena va a incluir “*la voluntad general de ser moralmente bueno, de actuar y comportarse de modo moralmente correcto*”. Sería un error ver en esta voluntad de ser moralmente bueno “una respuesta a nuestro propio bien objetivo”⁴²⁸. Por otro lado, por su misma naturaleza, esta destinación del hombre a la “bondad moral”; este estar destinado a Dios, según la frase de San Agustín: “*Fecisti nos ad te, Domine*” (*Conf. I, 1*), no significa que el hombre no esté destinado a dar una respuesta libre al valor. Esta respuesta libre al amor difiere esencialmente de lo que sería dejarse llevar por una tendencia teleológica inconsciente.

De ahí que, para comprender que la bondad moral es nuestro bien supremo, hemos de percibir primero la intrínseca importancia de la bondad moral en sí misma. Bondad moral que, en concreto, para nuestro autor, no va a ser una manifestación del amor a nosotros mismos, ya que esta actitud de solidaridad natural del hombre consigo mismo, “es propia del bueno tanto como del malo”; sino que va a ser, “la manifestación de nuestro amor a Dios”. Amor a Dios que se convierte en “el requisito indispensable para el auténtico amor a nosotros mismos”⁴²⁹.

Concretamente, Hildebrand refuerza el argumento con San Agustín en *Tract. In Joan. 123,5* que dice:

“No sé por qué motivo inexplicable, quien se ama a sí mismo y no ama a Dios, no se ama a sí mismo; y en cambio, quien ama a Dios y no se ama a sí mismo, se ama a sí mismo. Quien no puede vivir por sí, muere amándose a sí mismo; pues no se ama el que se ama para no vivir; más

⁴²⁶ HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 252-253.

⁴²⁷ O.c., 253.

⁴²⁸ Cfr. O.c., 252-253.

⁴²⁹ Cfr. O.c., 254.

cuando se ama a aquel por quien se vive, al no amarse a sí, ama más, porque no se ama a si por amar a aquel que es su vida”⁴³⁰.

Por tanto, se puede decir, con Hildebrand, que: “la voluntad general de ser bueno (...) es una genuina respuesta al valor y en su forma plenamente madura la respuesta de obediencia amorosa a Dios”. Además, esta voluntad general de ser bueno es general, no por ser propia del hombre, “sino porque es una respuesta fundamental que no está restringida a un bien o a una situación concreta singular”; solo secundariamente esta imbuida del saber que este camino es el verdadero bien para nosotros. Sin embargo, para Hildebrand, este conocimiento presupone “la aprehensión del valor y la respuesta al valor y pierde todo su sentido si tratamos de interpretarlo como algo semejante a nuestra legítima autodefensa o autoconservación”⁴³¹.

En particular, puede concluirse de aquí la tesis ontológica según la cual “la persona esta esencialmente destinada u ordenada a ser virtuoso, a participar de los valores morales”⁴³².

IV.4.5. La solidaridad en el amor como exigencia de la comunidad. La peculiar consideración del cuerpo místico de Cristo

IV.4.5.1. El valor ontológico de la comunidad de amor que es el matrimonio

En primer lugar, destacar que las exigencias del amor esponsal que sostienen la vida matrimonial quedan lúcidamente desarrolladas en la obra de Hildebrand *Metafísica de la comunidad* ⁴³³; donde nuestro autor deja claro, además, la necesidad de que toda esta

⁴³⁰ O.c., 254.

⁴³¹ Cfr. Ibid.

⁴³² SANCHEZ MIGALLON, S., *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Rialp, S.A. (con prólogo de Alejandro Llano), Madrid, 2003, 104.

⁴³³ Como ya indicamos, esta obra de Hildebrand, *Metafísica de la comunidad*, ha sido traducida al castellano por Urbano Ferrer y Sergio Sánchez-Migallón, pero se encuentra todavía en prensa.

circularidad esté orientada y sostenida en su base, fundamento y proyecto por el amor de Dios; siendo el amor a Dios lo que sustenta toda respuesta moral adecuada ⁴³⁴.

Para Hildebrand, el amor del hombre a Dios “es la forma más central del amor radicado en la persona”. Y además, hablar del amor del hombre a Dios, es referirse “tanto en su forma del amor al Dios cognoscible naturalmente, como del amor – incomparablemente más profundo – al Dios revelado y sobre todo a la Santísima Trinidad en su revelación en Jesucristo, el Hombre-Dios”⁴³⁵.

Sin embargo, Hildebrand ofrecerá una aclaración importante en la *Introducción* de su obra *Metafísica de la comunidad*, y que nos parece importante recoger. En ella, deja clara la legitimidad de la apreciación del párrafo anterior; y añade que, el hacer referencia en algunos momentos a la Iglesia, o hablar del matrimonio como sacramento, o de la fundamentación última en Cristo de “ciertas formas de amor”, lo hace solo en la medida en que, “aquellas objetividades «sobrenaturales» pertenecen de modo puramente *intencional* a sus «correlatos» objetivos y caracterizan como tales a las vivencias (...), de ningún modo tiene lugar aquí una presuposición ilegítima, desde un punto de vista filosófico, de hechos de la Revelación en su existencia real.” Y deslinda y aclara que estas referencias a veces vienen exigidas, “categóricamente en ciertos ámbitos desde el punto de vista puramente filosófico. No tiene que ver lo más mínimo con una confusión entre lo cognoscible de modo natural y lo accesible solo por Revelación, ni por tanto con una mezcolanza de los métodos filosófico y teológico”⁴³⁶.

En definitiva, considera nuestro autor que hoy en día, en el mundo del pensamiento, hay una tendencia, que él considera reprochable, a que “en el momento en que en un trabajo filosófico se topa con el nombre de Cristo, se lo tenga por una confesión personal

⁴³⁴ El amor a Dios como categoría del amor es considerada por Hildebrand como “la suprema y más importante”. En MdC., 45, cita 4. Hildebrand desarrolla esta categoría del amor a Dios, sobre todo, en su libro *La esencia del amor*, Eunsa, Pamplona (Traducción de J.C. Cruz y J.L. del Barco), 1998.

⁴³⁵ MdC., 45.

⁴³⁶ Cfr. MdC., 13-14.

«acientífica», donde en vez de un análisis filosófico objetivo solo se encontraría «entusiasmo religioso»⁴³⁷.

Por otro lado, he de destacar que todos los hombres están objetivamente ordenados al mundo de los valores y orientados hacia Dios; tienen por tanto “la misma destinación”. Además, los hombres, son seres dotados de libertad; y, por tanto, también son capaces de “poseerse autoconscientemente y de comprender y responder a valores; seres que (...) pueden contactar y unirse espiritualmente con otras personas y que con estas tienen la capacidad y están destinados a formar comunidades”⁴³⁸.

Además, el hombre, debe ser consciente de su pertenencia a la humanidad como comunidad metafísica; y, desde ese sentido de pertenencia, tomar conciencia del mundo de los valores y del sumo bien que es Dios como valor. Valor supremo al que está ordenado como hombre y al que puede acceder por el conocer natural. Asumiendo su situación metafísica, que va a consistir en tomar conciencia: “de su naturaleza como criatura de Dios y de la tarea que se le ha asignado como persona espiritual contingente; de su estar destinado a la obediencia, al amor, a la glorificación de Dios y a una vinculación última y eterna con el Ser absoluto que encarna todos los valores”⁴³⁹.

Para Hildebrand, este glorificar a Dios como destinación, no solo es pedido al hombre, sino también a la comunidad. Así, refiriéndose a la humanidad, como comunidad de la que todos los hombres son miembros, y que nos viene dada por ser hombres, dice que el amor recíproco, aunque de manera secundaria, también juega un papel fundamental, ya que “no solo el individuo, sino también la comunidad como un todo, ha de glorificar a Dios”⁴⁴⁰.

Además, nuestro autor caracteriza a la humanidad como una comunidad metafísica; mientras que el matrimonio y la familia son “comunidades amorosas o <<comunidades del estar unidos>>. Y sitúa el amor entre sus miembros como temático en estas comunidades: “El valor de vincularse en el amor (...), forma el tema más propio”. Aquí se da una diferencia respecto de otras comunidades como pueden ser la nación, el partido

⁴³⁷ MdC., 14.

⁴³⁸ Cfr MdC., 216. Sobre la posibilidad del hombre de estar orientado al mundo de los valores y a Dios, dice Hildebrand en su *Ética*: “La sed filosófica es de naturaleza elemental y clásica en cuanto que está profundamente fundamentada en la situación metafísica del hombre, en su ser ordenado hacia Dios, Fuente originaria de todo ser y de toda verdad. La sed filosófica procede del deseo humano de penetrar cognoscitivamente la realidad como imagen de Dios y ordenación hacia Él. El hombre tiene la tarea de penetrar la realidad y abrazarla amorosamente” (HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 270.).

⁴³⁹ MdC., 217.

⁴⁴⁰ Cfr. MdC., 217-218.

político, el estado o una asociación vecinal, en las cuales, “la vinculación como tal no es centralmente temática. Estas comunidades no existen primariamente por el estar amorosamente unidos (...): su tema más propio no es el amor recíproco”⁴⁴¹.

Así pues, el amor recíproco no es el tema de estas comunidades, al contrario que en el matrimonio y la familia. Así, si en la comunidad humana, la humanidad, el tema propio es “la esfera metafísica”; y en las comunidades religiosas o la Iglesia, “la esfera sobrenatural”, en la nación, el estado o la asociación de intereses, la relación entre los miembros no viene del estar “amorosamente unidos”, de manera que: “la vinculación como tal no es centralmente temática”. Sin embargo, en el matrimonio y la familia, como comunidades “del estar unidos”, el tema primario es “el valor de la unión y del amor recíproco”, son comunidades que como dice Hildebrand: “existen por tal tema”; aunque haciendo el distingo: “(...) el tipo temático de amor es total y respectivamente distinto en el matrimonio, la pareja de amigos, otra comunidad amorosa, el círculo de amigos o la familia”⁴⁴².

Respecto al matrimonio como comunidad amorosa, para Hildebrand el amor recíproco es su temática propia. Es un amor que necesariamente va unido a otro elemento a considerar y del que “no puede separarse en absoluto”, y es que, para Hildebrand, el amor esponsal sustenta al matrimonio: “(...) presupone necesariamente como elemento objetivo el resplandor valioso de la persona amada”⁴⁴³; y donde el otro tiene para mí una plenitud de valor; y donde busco en la relación el amor recíproco, mutuo, como dirá Hildebrand: “En *nombre* del amor se realiza la unidad recíproca para amarse, para ser uno en el amor”⁴⁴⁴. De manera que “el dominio de sentido del matrimonio lo forman objetivamente el amor conyugal en su forma más profunda, y el valor del estar unidos, tanto en la esfera del valor personal natural y más profunda como en la esfera corporal-sensible”⁴⁴⁵. Siendo así, constituye el vínculo, el dominio de sentido de la comunidad matrimonial. El acto social que constituye formalmente el matrimonio introduce objetivamente a los esposos en esa profunda comunidad, incluso aunque no haya en su base ninguna clase de amor.

⁴⁴¹ Cfr. MdC., 219.

⁴⁴² Ibid.

⁴⁴³ Cfr. MdC., 220.

⁴⁴⁴ MdC., 220.

⁴⁴⁵ MdC., 221.

En esta investigación prestaremos atención, sobre todo, a la sobreabundancia y particularidad del amor conyugal, que brota de la comprensión total del otro, que en el matrimonio sacramental añade la característica de que “el dominio de sentido está anclado en lo sobrenatural y el vínculo es objetivamente un estar unidos en Cristo. Por tanto, lo que forma dicho dominio de sentido no es solo el más profundo y total vínculo natural, sino además un particular vínculo en Cristo”⁴⁴⁶. Con la exigencia de vivir un amor que llamamos crucificado, respondiendo así a la exigencia sacramental: ser imagen del amor de Cristo a su Iglesia. Y esta imagen que deben buscar los esposos, debe responder a un amor como el de Cristo: amor crucificado.

Un amor, el crucificado que, recíprocamente entregado, descubre a los esposos el regalo que el amor mutuo supone: “me ama y se entrega por mí”. Entrega que se va a ver colmada por la felicidad de la *unión*. Unión que supone: “por un lado la plena dualidad, la clara diferencia entre tú y yo, la plena conciencia del tú del amado y de su individualidad singular; por otro, la plena unidad que solo la mirada entrelazada del amor puede ofrecer, la extrema participación recíproca en el ser del otro”⁴⁴⁷. Descubriendo así que: “La felicidad no es el motivo ni el fin, y ni siquiera el tema primario, del amor, sino un regalo que fluye sobreabundantemente de él”⁴⁴⁸. El amarse crucificadamente, el amarse en Cristo, traerá sobre los esposos la felicidad que buscan al amar-se.

Como dice Benedicto XVI:

“El amor es la esencia de Dios mismo, es el sentido de la creación y de la historia, es la luz que da bondad y belleza a la existencia de cada hombre. Al mismo tiempo, el amor es, por decir así, el <<estilo>> de Dios y del creyente; es el comportamiento de quien, respondiendo al amor de Dios, plantea su propia vida como don de sí mismo a Dios y al prójimo. En Jesucristo estos dos aspectos forman una unidad perfecta: él es el amor encarnado. Este amor se nos reveló plenamente en Cristo crucificado”⁴⁴⁹.

Por consiguiente, para Hildebrand, el acoger este rostro de Cristo en nosotros supone dejarnos transformar por él. Pero deja claro que para mantener ese rostro de Cristo en nosotros es necesaria la vida sacramental. De ahí que:

“La fuente caudalosa y decisiva de nuestra transformación en Jesucristo no se halla en los actos que nosotros podamos realizar, en los que podemos hacer nuestra libre voluntad, sino en los

⁴⁴⁶ MdC., 221.

⁴⁴⁷ HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 285.

⁴⁴⁸ O.c., 286.

⁴⁴⁹ BENEDICTO XVI, *Ángelus*: 31 de enero de 2010.

dones que Dios nos dispensa en los sacramentos, especialmente en nuestra colaboración en el Santo Sacrificio y en el recibir la Sagrada Comunión. Sólo el Señor que nos ha redimido y que nos ha permitido nacer de nuevo en su preciosísima sangre, sólo Él puede acogernos en su naturaleza y transformarnos”⁴⁵⁰.

Pero también tenemos que tener presente que esta vida divina que recibimos en el sacramento del Bautismo, como dice Hildebrand, esta “nueva vida sobrenatural que Jesucristo nos confiere en el Bautismo es un don de la gracia que debemos a la misericordia de Dios”. Sin embargo, para el pleno desarrollo en nosotros de esta vida sagrada, “para nuestra transformación en Jesucristo, es menester nuestra libre colaboración”. Para Hildebrand nuestra transformación en Cristo no solo va a presuponer la fe en que la gracia hace en nosotros su obra, sino, “determinada dirección de la voluntad”. Como dice: “Solo podremos convertirnos en hombres nuevos en Jesucristo si con nuestra libre voluntad colaboramos en nuestra transformación”⁴⁵¹.

En definitiva, Dios nos ha hecho libres porque necesita de nuestra libertad en las relaciones con él y con el prójimo, pues como dice: “La libertad es el presupuesto necesario para la responsabilidad”. Además de que la libertad es exigible en nuestras relaciones con Dios, ya que como también dice nuestro autor: “Dios quiere en nosotros ese <<sí>> libre, que significa uno de los elementos más profundos de la imagen y semejanza de Dios con el hombre”⁴⁵².

Por tanto, para Hildebrand en un mundo sin libertad jamás sería imputable la culpa; y pone como ejemplo la naturaleza que, al carecer de libertad, tampoco puede ofender a Dios. Por consiguiente:

“La libertad es el supuesto necesario de hecho de que el hombre pueda ser moralmente bueno o malo, y, de una manera especial, constituye el supuesto para que pueda dar a Dios la respuesta adecuada a esta su libertad, respuesta que le magnifica más gloriosamente, sin comparación, de lo que cabría en cualquier ser no libre (...). Pues sin libertad jamás habría la culpa asomando en el mundo. La naturaleza, que no es libre, no puede ofender a Dios. Sin la libertad no existiría desarmonía alguna en el Cosmos. Y sin embargo Dios ha concedido al hombre la libertad, porque sin la libertad no es posible la respuesta que corresponde a Dios”⁴⁵³.

⁴⁵⁰ HILDEBRAND, D., *Nuestra transformación en Cristo* (tomo I), Rial S.A., Madrid 1953 (traducción de Jaime Bofill y Ferro a partir de la Edición de 1950 de Benziger Verlag, 2ª Ed. Ekinsiedeln 1950.). 346.

⁴⁵¹ Cfr. HILDEBRAND, D., *Nuestra transformación en Cristo* (tomo I), Rial S.A., O.c., 348-349.

⁴⁵² Cfr. O.c., 302.

⁴⁵³ O.c., 302-303.

IV.4.5.2. La filiación constitutiva de la identidad y sus derivaciones éticas. La piedad como respuesta adecuada del ser hijo

En primer lugar, el nacimiento del hijo o hijos hace de los esposos padres y de los hijos hermanos, estableciéndose la relación entre los hermanos a partir de la colateralidad que les viene de tener unos mismos padres. Tomamos de Urbano Ferrer: “La característica personal primera que abre el espacio familiar es la natividad originaria que acompaña conscientemente desde siempre al hijo y por la que está referido a sus padres”⁴⁵⁴. Por tanto, es de vital importancia el tomar conciencia personal de nuestra vinculación al origen paterno y que nos hace hijos por naturaleza; condición que nos define naturalmente.

Por otro lado, Leonardo Polo, desde una consideración metafísica, va a decir que, “la familia surge con el hombre y el hombre con la familia; (...) si la madre no estuviese dispuesta a un largo periodo de cuidado de la cría, y el padre a un largo periodo de aprovisionamiento, la humanidad no existiría”. Y todo esto porque el ser humano a diferencia de los animales nace en precariedad, dependiente de la madre; quien al mismo tiempo necesita tener asegurado, en el tiempo de cría, el aprovisionamiento conveniente que el padre garantiza. De ahí la necesidad de la estabilidad del vínculo matrimonial para garantizar el desarrollo de la hominización, y por otro, respecto a la valoración de la autonomía y posibilidades que da la estructura corporal humana, a diferencia de la de los simios más desarrollados, para el desarrollo de la familia, ya que permite más facilidad a la hora de proveer los alimentos. Así se muestra especialmente en la estructura de la mano humana como fundamental en este desarrollo de la hominización, visto que es la mano materna, la que acoge al niño, lo acaricia, lo asea, lo alimenta, es agarrada por el niño, etc. Para Leonardo Polo, toda la estructura anatómica del hombre, lo señala como un ser familiar.

Al mismo tiempo, pone Leonardo Polo a la familia como un hecho diferencial en la evolución, y dice que, “sin la familia, la historia no es posible, ni las tradiciones y tipificaciones humanas, ni las formas sociales suprafamiliares, ni la diferenciación del trabajo (...). La familia es una unidad suficientemente firme para construir lo que se llama

⁴⁵⁴ FERRER SANTOS, U., “Contribuciones a una ética de la familia”, en CRUZ CRUZ, Juan., (ed.), *Metafísica de la familia*, Eunsa (1ª ed. 1995), Pamplona, 2010, 175.

una *institución*⁴⁵⁵. Por consiguiente, podemos afirmar que, por naturaleza, el hombre es un ser familiar. El hombre necesita a la familia para su inserción en la sociedad. Inserción desde la que se facilita su aprendizaje y crecimiento, pues en aislamiento el ser humano fenece. De ahí que es función primordial de la sociedad (...) la acogida, la educación, de las nuevas generaciones.

Por tanto, es en la familia, como institución surgida fruto del amor esponsal desplegado e instituido en el matrimonio, donde va a recaer la tarea de llevar a cabo esta labor de nidificación, de acoplamiento del individuo a la sociedad. Lo que nos confirma que ser padres no es solo engendrar, sino llevar a cabo la ardua tarea de enseñar y favorecer la incorporación a la sociedad del nuevo miembro que es el hijo. Esta tarea la llevarán a cabo los padres a través de la cercanía y la educación; y a través de ellas, pueden adquirir una verdadera clarividencia respecto al mundo de los valores. Lo que se les exigirá a ellos es no solo tener una “mirada limpia y perspicaz para captar la jerarquía de los valores”, sino saber mostrarlos, de forma que una vez adquiridos, y teniendo en cuenta esta jerarquía de los mismos, sepa ofrecerles una respuesta adecuada. Se contribuye así al desarrollo de una personalidad, en la que va a ser importante esta capacidad de discernimiento personal. Pues como dice Hildebrand:

“Cuanto más espacio deje uno internamente para los valores más elevados, y no se pierda en los valores inferiores; cuanto más sea uno capaz de pulsar en su interior registros incesantemente nuevos, siempre que surjan ante su mirada espiritual valores más elevados: tanto más será una verdadera personalidad”⁴⁵⁶.

Por tanto, el amor entre los esposos tiene su prolongación en los hijos; amar no solo es, engendrar, sino cuidar y educar, ya que el hombre nace necesitado, pues este hijo humano nace en precario, requiriendo un largo desarrollo para su maduración personal y su inserción en la comunidad; en este desarrollo tienen una parte muy destacada los progenitores. El amor desplegado en la familia contribuirá al desarrollo afectivo del niño, debido a que es en la relación con los demás miembros de la familia donde va a aprender a integrar su propia afectividad; la cual estará más consolidada en la medida que goce su entorno de cierta estabilidad afectiva, pues como indica Leonardo Polo, tomando palabras de A. Polaino:

⁴⁵⁵ POLO, L., *Quien es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp (5ª edición), Madrid, 2003, 72-74.

⁴⁵⁶ Cfr. HILDEBRAND, D., *Liturgia y personalidad*, Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona (Cuadernos Phase 216), Barcelona, 2013, 45-46.

“la inseguridad del padre (o de la madre), cualesquiera que sean sus contenidos, con toda probabilidad se prolongara en la inseguridad de los hijos. En un contexto personal dubitativo solo puede crecer la inseguridad personal, (...). El hijo no puede confiarse en sus padres si a la vez no se fía de ellos. Los hijos son tanto más felices cuanto más seguros se sienten de ellos mismos, lo que exige formarlos en la confianza de su propio valer: ser respetados y confirmados en la verdad de su ser por aquellos que son su origen”⁴⁵⁷.

Por otro lado, este origen debe ser asumido en su carácter trascendente, ya que, si todo hijo es un regalo remitido a una paternidad-maternidad, “el hombre sabe de quién procede”; y, además, los padres toman conciencia de su paternidad respecto a ese hijo. De ahí que, si el fundamento de la paternidad, en su origen, está en hacer presente de manera original y exclusiva un nuevo ser humano, una persona, podemos decir que la paternidad “es un acto trascendente que sobrepasa la mera unión sexual de un hombre y una mujer. La paternidad humana constituye de un modo nuevo al hombre por hacerlo respectivo a un nuevo ser humano”⁴⁵⁸.

Igualmente, el saberse hijo en relación a unos padres nos sitúa ante un valor trascendente; pues nos remite al origen del propio ser personal. De ahí que, aceptando la filiación, que nos remite a unos padres, nos situamos en un contexto biográfico que no comienza y acaba solo con nosotros como si fuésemos el centro de todo; librándonos de ahogarnos en un narcisismo identitario que nos hiciera creer que somos nuestro propio origen y meta y respondiendo solo a nosotros mismos, ya que solo por nosotros somos interpelados. Por el contrario, el sabernos hijos, nos recuerda continuamente que tenemos que responder trascendentalmente a un origen que no podemos ignorar. Somos hijos.

Por consiguiente, este ser hijos, nos introduce en un mundo relacional-personal, al que tenemos que aprender a responder como tales, pues no somos meros individuos cerrados sobre sí, que mantienen solo relaciones de intercambio con los demás; sino que somos personas que a través de unas relaciones familiares en reciprocidad, caracterizadas por la comunicación, el dialogo y la cooperación, logran integrar su afectividad en relación con los otros, a los que dan y de quienes reciben, en un “otorgamiento reciproco de aportaciones”. Pues como sigue diciendo Polo, “como ser dialógico el hombre no es individuo sino persona. Cooperación y comunicación comportan relaciones más estrechas

⁴⁵⁷ POLO, L., El hombre como hijo, en CRUZ CRUZ, Juan., (ed.) *Metafisica de la familia*, Eunsa (1ª ed. 1995), Pamplona, 2010, 321-322.

⁴⁵⁸ Cfr. O.c., 322.

que la interacción entre individuos (...). Es así, como la voluntad y la inteligencia funcionan en un régimen interpersonal abierto siempre a novedades”⁴⁵⁹.

Por tanto, es en la relación interpersonal que los seres humanos crecen y se enriquecen mutuamente. Concretamente, es en el desarrollo de esta reciprocidad que el amor crece y se despliega en la vida matrimonial y familiar; pues es en el dar y recibir, el ofrecer y acoger, donde se dan unas relaciones que buscan “un pleno encontrar-se”; donde se da el respeto dentro de “una mutua resonancia del amor”, que busca complementarse; y donde “la acogida plenamente confiada es para el donante un regalo inconcebible”⁴⁶⁰.

Por último, esta gratitud dentro de las relaciones humanas solo puede darse de forma perfecta cuando se dan “en y por Cristo”. De ahí la llamada que hace a un dejarse transformar por Cristo que implique “un corazón conformado y fundido por la gratitud hacia Dios”. Sin embargo, si no nos dejamos transformar por Cristo, difícilmente podremos mantener la tensión de la llamada a la humildad, y será la soberbia la que se imponga. De ahí que, como dice nuestro autor: “Quien no posee la auténtica humildad puede caer en una cierta rebelión y quedar privado, por ello, de la verdadera gratitud”⁴⁶¹.

IV.4.5.2.1. El ser hijo como condición de lo humano. La paternidad creadora de Dios

Apoyados de nuevo en las reflexiones de Leonardo Polo, descubrimos que la filiación, el ser hijo, es una condición primordial de lo humano. Aunque aparentemente sea secundaria respecto a la primaria y urgente necesidad del recibir todo el despliegue efectivo y afectivo de la paternidad-maternidad sobre la persona nacida; debido a su dependencia originaria, pues el hombre nace dependiente y lo que primero necesita es unas manos que le acojan, un pecho que le alimente y unos brazos que le protejan y arropándole le den el calor necesario para sentirse vivo. Así pues, el niño al nacer necesita la oferta de unos padres que le busquen, que vayan hacia él. Debido a que, a diferencia de los animales, el niño nacido se mantiene en la quietud, no se desplaza en busca de la seguridad y la comida. Por tanto, aparentemente, lo primario en el hombre sería la actitud

⁴⁵⁹ Cfr. O.c., 323.

⁴⁶⁰ Cfr. HILDEBRAND, D., *La Gratitud* (Publicación póstuma. Título original: *Über die Dankbarkeit* (1980). Traducción de Elisabeth Wannieck), Encuentro, Madrid, 2000, 49.

⁴⁶¹ Cfr. HILDEBRAND, D., *La Gratitud*, O.c., 48-50. Añade Hildebrand al respecto: “Mientras el corazón de un hombre rebosa de gratitud no queda sitio en su alma para actitudes malas como la envidia, la venganza o el odio” (O.c., 50.).

paterno-materna de acogida que se vuelca sobre él, y que me permite no solo nacer sino vivir, al favorecer con esa actitud de acogida, mi desarrollo efectivo (biológico) y afectivo (educación, aceptación personal e inserción en el mundo)⁴⁶².

Por consiguiente, el ser hijo sigue siendo lo primordial de lo humano, debido a que, “la consideración del origen biológico no es suficiente para dar razón del surgimiento de un ser personal, como es el hombre”. Y esta condición primordial de ser hijos con la que nos situamos en el mundo, es posible porque consideramos como primaria una paternidad originaria y primigenia, la paternidad de Dios respecto a la primera pareja, que a través de sucesivas generaciones, se puede decir que ha dado origen a toda la humanidad. Por tanto, el hombre es primordialmente hijo porque al ser Dios el creador de esa primera pareja, “no es la paternidad humana la primaria, sino la paternidad creadora de Dios. Según esa paternidad, el primer hombre es primordialmente hijo”⁴⁶³.

Leonardo Polo, al considerar esta condición primordial del hombre como hijo, desde la paternidad originaria de Dios, nos señala que, aunque los padres den la condición biológica a sus hijos, el carácter espiritual y trascendente del hombre no viene de sus padres biológicos sino de Dios, que, amando al hombre con un amor de predilección, les sitúa como existentes respecto a los no existentes, y hace de cada hombre un original único e irremplazable o no sustituible. Dice así: “Trascendentalmente el hombre es hijo de Dios. Solo Dios – no los padres humanos – puede escoger a sus hijos trayéndolos a la existencia, (...) lo que corresponde a los padres humanos es reconocer como suyo el hijo que Dios les ha dado”⁴⁶⁴.

Sin embargo, esta consideración del hombre como hijo, no va en detrimento de la importancia de la paternidad-maternidad humana, sino que al contrario esta va a quedar más esclarecida y reforzada, ya que no hay competencia entre la paternidad-maternidad humana y la Divina, debido a que es desde su ser hijo de Dios como el hombre está llamado a ser padre. Pero un padre, cuya paternidad va a enlazar, “con el amor de predilección de la paternidad eterna de Dios”. De manera que, “el hombre no deja nunca de ser hijo, (...) puede llegar a ser padre, pero, en cambio, ser hijo le constituye”⁴⁶⁵.

⁴⁶² Cfr. POLO, L., “El hombre como hijo”, O.c., 323-327. En estas páginas desarrolla también la relación del hombre respecto a la paternidad creadora de Dios, y la necesidad de su asimilación por parte del hombre.

⁴⁶³ O.c., 324. Leonardo Polo justifica su aseveración citando la genealogía de Jesús en Lc. 3,38, que llega hasta Adán, como primer hombre, el cual procede de Dios.

⁴⁶⁴ O.c., 325.

⁴⁶⁵ Cfr. Ibid. Emplea Leonardo Polo el término *novum* para referirse a cada hombre en cuanto su original procedencia radicada en Dios y no solo en sus padres humanos: “cada persona humana es un *novum*, en el

En definitiva y en pocas palabras, desde esta perspectiva del ser hijos como actitud primordial relacional es como nos acercamos a otras formas necesarias y que implican también relación de proximidad entre los miembros de la familia, como pueden ser las relaciones de ayuda, educación o crianza, y que serían derivadas respecto a la relación de proximidad que establece el ser hijo. Pues siempre se es hijo aun cuando haya acabado el proceso educativo considerado por los padres o llegado a la mayoría de edad. El conseguir estas metas, no anula la consideración filial. El ser hijo, como condición de naturaleza, no acaba cuando cumplidas las obligaciones paterno-maternas de educación, alimento y cuidado, la criatura es dejada en el mundo para que despliegue su autonomía vital, como ocurre en el mundo animal⁴⁶⁶. Siempre se es hijo; también en el desarrollo de los otros dos modos de relaciones establecidas en el seno de la familia y que exigen espacios propios para su desarrollo interpersonal, como son, las establecidas entre los hermanos, las relaciones fraternas, y las relaciones conyugales, entre los esposos.

IV.4.5.2.2. La piedad, respuesta ética desde la condición libre de hijo. También a Dios. Exigencias del amor matrimonial

Dice Juan José Pérez Soba que: “La virtud de la piedad (...), es esencial para mantener una disposición *agradecida a lo recibido de otros* (...). Sin este agradecimiento, las relaciones humanas pueden ser regidas por una justicia estricta, pero, desde luego, dentro de una tendencia hacia una profunda deshumanización y dureza”⁴⁶⁷.

Por tanto, es necesaria una respuesta ética al amor recibido desde la condición de hijo. Concretamente, una respuesta dada al amor paternal de Dios desde una libertad que no se desentiende de sus orígenes y que asume igualmente las tres consideraciones que afectan al hombre en su origen, y que, siguiendo a Leonardo Polo, lo sitúan como: un ser que nace contingente y necesita ser llenado para desarrollarse; un ser que nace dependiente, que no busca ser alimentado, sino que lo espera; pero un ser que es amado por Dios con un amor de predilección. Y al que tenemos que responder con agradecimiento.

En particular, podemos preguntarnos ahora cómo debe de ser la respuesta de este hombre a todas estas actitudes volcadas sobre él y que contribuyen a su desarrollo

sentido más estricto de la palabra: una criatura para cuya existencia no basta la línea generativa de orden natural, histórica” (Cf. O.c., 324.).

⁴⁶⁶ Cf. FERRER SANTOS, U., “Contribuciones a una ética de la familia”, O.c., 175.

⁴⁶⁷ PEREZ SOBA, J. J., *Amor, justicia y caridad*, Eunsa, Pamplona, 2011, 178.

personal, a su ser persona de una manera irremplazable e irrenunciable; sabiendo que la respuesta que ofrezca al amor divino es, en palabras de Polo, “el sentido más profundo de la ética”⁴⁶⁸. Concretamente, para Hildebrand, Dios, gloria y amabilidad infinitas, “es el bien absoluto para la persona”, de manera que en la medida que respondemos al valor que es para nosotros, amándole, “la respuesta al valor de su belleza infinita, es tan profunda que se convierte, también vivencialmente, en bien absoluto para nosotros y hace que anhelemos la unión eterna con Él más que ninguna otra cosa”. Así, en lo referente al amor, Dios se convierte, para nosotros en “absoluto bien objetivo”⁴⁶⁹. Un bien que espera una respuesta desde mi libertad. Si para nuestro autor la libertad va unida a los valores ontológicamente fundados, es una libertad que coopera en el desarrollo del amor y lo sostiene; de manera que el amor, sin libertad, sería solo una tendencia. Como dice Perez-Soba respecto de esta unión entre libertad y amor: “Antes de ser un simple impulso irresistible que me arrebatara sin remedio, el amor verdadero *es una llamada a mi libertad que la saca de la indiferencia*”⁴⁷⁰.

El amor subyace a los valores morales y hace que el bien moral crezca sostenido por actos voluntarios y libres de amor. Para nuestro autor el hombre tiene una dignidad ontológica que está fundada en Dios, que lo ha creado libre y con capacidad de responder. Dignidad sostenida por Dios y que no depende del uso que haga de su libertad. Sin embargo, es una dignidad en crecimiento convertida en libertad moral, orientada hacia actos de bien. Y donde, “no ofender a Dios y glorificarle es, de hecho, más importante que cualquier bien creado”⁴⁷¹.

De ahí que, a la luz de Dios, “cualquier cosa moralmente relevante se manifiesta de un modo más luminoso, con una mayor relevancia y nuestro interés por ella se hace más profunda e intensa”⁴⁷². Y la libertad, tanto indirecta como cooperadora, en la respuesta a los bienes y valores, adquiere una importancia decisiva en la adquisición de las virtudes y en la formación de la personalidad, ya que: “No estamos (...), forzados en absoluto a abandonarnos a nuestras respuestas espontáneas”. Ya que, desde nuestra libertad, “podemos contribuir indirectamente a apartar los obstáculos que impiden que las respuestas sobreactuales y generales moralmente buenas reinen en nuestra alma”; y

⁴⁶⁸ Cfr: POLO, L., “El hombre como hijo”, O.c., 326.

⁴⁶⁹ Cfr, HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*. O.c., 159.

⁴⁷⁰ PEREZ SOBA, J J., *Amor, justicia y caridad*, O.c., 22.

⁴⁷¹ HILDEBRAND, D., *Etica*, 268.

⁴⁷² O.c., 269.

también con nuestra libertad “cooperadora”, en algunos momentos, el hombre puede ser capaz de “transcender sus respuestas sobreactuales y darles un giro decisivo”. Es el caso de San Francisco dando un beso a un leproso.

Así pues para nuestro autor, “nuestra libertad tiene un papel muy determinado en la preparación de la tierra donde van a brotar nuestras respuestas afectivas”. La libertad, desempeña, “la gran tarea moral de transformar nuestra naturaleza, de perfeccionarnos moralmente para alcanzar un nivel moral superior”, que implique un avance en la necesaria transformación de los fundamentos últimos de nuestra personalidad. Dice Hildebrand que así cumplimos “el mandato de Cristo de “sed, pues, perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto (Mt 5, 48)”⁴⁷³.

Por consiguiente, la respuesta que encontramos es, la de amar con un amor a la altura del recibido. Pero, ¿cómo responder al amor paternal de Dios recibido con tal predilección? La respuesta nos vendría desde la Revelación: amando como nos ha mostrado el Hijo, con un amor que aquí llamaremos crucificado⁴⁷⁴. De manera que solo amar con un amor crucificado está a la altura del amor divino recibido, a través de “la autorrevelación de Dios en la humanidad santa de Jesucristo, que comprende el misterio más céntrico de la encarnación y de la redención del hombre por la muerte de Cristo en la Cruz”⁴⁷⁵.

Pero la pregunta que nos surge inmediatamente al planteamiento inicial es, si podemos amar con un amor crucificado. La respuesta sería sí, con la ayuda de la gracia; para la que estamos dotados por ser hecho el hombre a imagen y semejanza de Dios. Un estar hechos a su imagen que nos hace volvernos con agradecimiento por la “*magnalia Dei*”; agradecidos, “por los dones sobrenaturales de Dios”, y que, se añaden al “regalo fundamental de la vida natural, del existir como persona humana”. Dones que nos llegan a través del “don sublime de la Gracia santificante, del renacer en Cristo”. Y al mismo tiempo, gracia santificante, que nos sobreviene como “un regalo de la implantación de la vida sobrenatural en el alma del hombre”. Regalo que es vivido y celebrado litúrgicamente a través de los sacramentos por parte del hombre transformado en Cristo; y, en el cual, “la gratitud por la <<*magnalia Dei*>> ha de ocupar también el primer lugar

⁴⁷³ Cfr. O.c., 333.

⁴⁷⁴ Esta expresión, “amor crucificado”, a la que hacemos referencia para significar el amor total y entregado, al modo del amor de Cristo crucificado, queremos dejar claro que no es original, en su uso, pero nos sirve para identificar un amor, el de Cristo y por ende el cristiano, al que nuestro autor hace continuas referencias.

⁴⁷⁵ Cfr. HILDEBRAND, D., *La gratitud*, O.c., 32-33.

en la vida privada”; pues, por esta Gracia santificante, que nos viene a través de la autorrevelación de Dios en la humanidad santa de Jesucristo; por esta, <<*magnalia Dei*>>:

“(…) también la vida natural y todos los bienes naturales elevados alcanzan una nueva significación, un nuevo resplandor y cae sobre ellos una luz transfiguradora. Por <<*instaurare omnia in Christo*>> (“renovación de todo en Cristo”. Cfr. Ef 1,10) surgen posibilidades absolutamente nuevas para el hombre; no solo la esperanza que impregna todo, sino también el *amare in Deo, amare in Jesu* (Amar en Dios, amar en Jesús), que es lo único que da a todo amor de criatura la posibilidad de realizar la suprema *intentio unionis e intentio benevolentiae*”⁴⁷⁶.

Como dice Seifert, apoyándose en quien considera su maestro: “Solo en el amor a Dios – ante todo, en sus dimensiones religiosamente motivadas – puede brillar toda la dignidad de ser amado propia de cada prójimo e incluso de nuestro enemigo”⁴⁷⁷.

Visto que el amor a Dios es el fundamento del amor al prójimo, la asunción del amor crucificado de Cristo es la garantía de una gratuidad en el amor, que nos lleva en todos los órdenes de la vida a asumir el amor al enemigo; también en el desenlace de la vida matrimonial.

Dando luz al tema, Leonardo Polo concluye que “la filiación humana no podría tener sentido sin una correspondencia absoluta en Dios”. Esa correspondencia no es otra que: Dios es también Hijo (así lo muestra la doctrina de la Revelación, también asumida por Dietrich von Hildebrand). Siendo de esta manera, como afirma Polo, que, “el hombre se asimila precisamente – y por eso puede decir que está hecho a imagen y semejanza de Dios – a Quien es la Imagen pura de Dios, que es el Hijo eterno”⁴⁷⁸.

Pero si bien somos hijos en el Hijo, desde esta consideración, lo moralmente aceptable es responder como tales e ir configurándonos como hijos de una manera destinal. Por tanto, la respuesta ética adecuada, lo ético, va a ser “la aportación del desarrollo ontológico, que es justamente aquello que el hombre puede devolver”⁴⁷⁹. Cosa que el hombre hará desde una libertad siempre exigible e irrenunciable para la consideración del hombre como hijo.

⁴⁷⁶ Ibid.

⁴⁷⁷ SEIFERT, J., *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*, Encuentro, Madrid, 2013, 178.

⁴⁷⁸ Cfr: POLO, L., “El hombre como hijo”, O.c., 327.

⁴⁷⁹ O.c., 326.

Por otra parte, esta libertad debe ser educada y considerada para que el hombre crezca. Y si educar es ayudar a crecer, el crecimiento se llevará a cabo desde esa libertad asumida en la que el hombre como hijo debe de desenvolverse. Libertad que debe de permanecer siempre, para evitar así que la falta de fuerza de voluntad produzca en la persona “discontinuidad” en “el carácter de su actitud de respuesta al valor”, y se de en él, “una tendencia fundamental a abandonarse al estado de su alma”; y como resultado e ignorando su responsabilidad moral, se niegue a “emprender con su libre voluntad una lucha permanente y continua contra su orgullo y su concupiscencia”⁴⁸⁰. Concupiscencia que le haría insensible a comprender y responder a los valores moralmente relevantes, viviendo en una indiferencia e inconsciencia respecto a Dios y a estos valores; y por tanto, ignorante de su “deber de acatar las leyes morales”; y su “estar metafísicamente ordenado a Dios”. Permaneciendo en una constante, “rebelión contra los valores y contra la voz de Dios implícita en ellos”⁴⁸¹.

Por eso, educar en libertad va a ser, “entregar lo que se trasmite a una libertad nueva, que se hará cargo de esa ayuda, en la que lo entregado renace: es asumido, apropiado, integrado”⁴⁸². Concretamente, hablamos de una libertad anclada en una persona que no se desentiende de sus orígenes de hijo, sino que se hace cargo de su destinación, de su responder no solo como el hijo biológico que es, sino como el hijo cuyo referente paterno está en Dios. Como diría Polo: “(...) la libertad del hijo no es la independencia (ser independiente es contradictorio con ser hijo), sino el hacerse cargo de su destinación desde la aportación del desarrollo de su propio carácter de *novum*. (...) Por tanto, la dependencia del hijo no conlleva restricción, sino que exige la libertad: el desarrollo de propio ser”⁴⁸³.

De aquí se desprenden dos consideraciones necesarias para que la respuesta ética pueda ser la adecuada en quien se ha asumido radicalmente como hijo desde una libertad que Polo llama “nativa” y de “destinación”. La libertad nativa se desplegaría en ética mediante la virtud de la piedad como tendencia a considerar el propio origen honrándolo y venerándolo, lo que nos da un sentido y evita el vivir desarraigados, ya que tenemos un origen desde el que nos consideramos, miramos y actuamos. Por otro lado, esta piedad y veneración nos llevan a no olvidarnos del padre, del origen; que en última instancia está

⁴⁸⁰ Cfr. HILDEBRAND, D., *Ética*, O.c., 412-413.

⁴⁸¹ Cfr. O.c., 419-420.

⁴⁸² POLO, L., “El hombre como hijo”, O.c., 326.

⁴⁸³ *Ibid.*

puesto en la paternidad de Dios. Además, la libertad de “destinación” completa la virtud de la piedad con la tendencia al honor como virtud, vivido desde la humildad y alejado de la envidia o vanagloria. Dice Leonardo Polo que “ambas virtudes son propias de quien es radicalmente hijo”⁴⁸⁴.

Por tanto, en el despliegue de las relaciones interpersonales, desde esta concepción de la persona como un *novum*, el hombre, todo hombre y cada hombre, no puede perder o ignorar su condición de hijo. Condición de hijo, que le remite siempre a la paternidad creadora de Dios, ante la que tiene que responder con afecto, respeto y consideración. Por tanto, no da igual cualquier comportamiento, sino que todo comportamiento tiene que estar modulado por esta consideración: somos hijos de Dios.

Así pues, viviendo y relacionándonos según esa condición de hijos de Dios, nos situaríamos cerca del Hijo; del amor del Hijo, como modelo en la respuesta amorosa intratrinitaria: amar es amar con un amor crucificado, amor propio de los hijos en cuanto respuesta al amor del Padre. Amor crucificado que incluye en su desarrollo el respeto, la piedad y veneración antes indicada. Pues, así nos lo ha mostrado el Hijo: obediente en todo, hasta la muerte, y muerte de cruz. Este amor como modelo y símbolo se desplegará, y estará recogido como exigencia, en el matrimonio. Comunidad donde el amor es tarea para los esposos:

“Ya que la comunión de amor constituye el sentido más profundo del matrimonio, no sólo será el amor un presupuesto suyo, sino también algo que ha de ser querido, cuidado y cultivado por los esposos; algo que es tarea y obligación para ellos. El matrimonio, como singular objetivación que es del amor conyugal específico, requiere una vez celebrado, amor de ambas partes. Y amor conyugal (...). Conservar ese amor en toda su grandiosidad y pureza, en todo su ardor, hondura y vigilancia, es un deber para los esposos, nacido de la celebración del matrimonio”⁴⁸⁵.

Por otro lado, cada matrimonio es diferente, las personas somos diferentes. Jacques Leclercq refiriéndose en concreto al matrimonio, dice que en él: “El amor reviste tantas formas como parejas hay”. En cambio, también es verdad que, “esta variedad infinita es una de sus bellezas”⁴⁸⁶. Precisamente por ello, para Hildebrand, cada matrimonio, en su

⁴⁸⁴ Cfr. Ibid.

⁴⁸⁵ HILDEBRAND, D., *El matrimonio*, Ed. FAX (traducción de Jose Maria Bernaldez Montalvo) Madrid, 1965, 67-68.

⁴⁸⁶ Cfr. LECLERCQ, Jacques., *El matrimonio cristiano*, Rialp S.A. (Decimotercera edición, traducido por Arsenio Pacios López, del original francés de 1949), Madrid, 1968, 197.

particularidad tiene la irrenunciable misión de, “no descuidar la vigilancia de nuestro amor hacia Cristo”. Vigilancia que, para los que como nuestro autor dice, “consideramos a aquel amor como comprensión profunda y como relación querida por Dios en el matrimonio”, va a llevar también aparejada “la obligación de combatir contra todo lo que pueda disminuirlo o adormecerlo”⁴⁸⁷.

Sin embargo, para cada matrimonio, esta tarea presentará matices diferentes, siempre asistidos por la gracia ofrecida dentro del orden sobrenatural y que hará descubrir a cada matrimonio, su singularidad; “la tarea determinada” encomendada por Dios a cada matrimonio, y que trascienden las exigencias objetivas de “el amor mutuo y la fidelidad conyugal”. Cada matrimonio debe descubrir esas exigencias particulares que le llevan a amarse con un amor crucificado, como respuesta a la vivencia de las particularidades que los identifican. En concreto, pone nuestro autor el ejemplo extremo del matrimonio de Santa Mónica; donde a pesar de que el amor no es correspondido, eso no impide, que, a pesar de todo, subsista, “la obligación de realizar conforme a su sentido el vínculo objetivo creado por las nupcias”. Aunque como reconoce nuestro autor: “De suyo, el matrimonio no existe para ser una cruz o una escuela de resignación, sino para fundir dos seres en el amor total y en total unión; de modo que sean un reflejo de eso que, de manera más sublime, es la unión del alma con Dios”⁴⁸⁸.

No obstante, también es verdad, que puede darse el caso, que nuestro autor vincula a los matrimonios “desgraciados”; en los que en la convivencia no pueda desplegarse ese amor ideal; y donde “un cónyuge sólo podrá concebir al otro dentro de una categoría particular de limpio amor al prójimo: queriéndole, porque es la persona con la que contrajo matrimonio; sacrificándose por él y soportándolo. La tarea de este matrimonio concreto es, ante todo, sacrificio, cruz, renuncia, y procurar la salvación del amado”⁴⁸⁹. Así, para nuestro autor, “la forma objetiva del matrimonio tiende de suyo al cumplimiento subjetivo por parte de los esposos de una comunión de amor perfecta; y (...) todo matrimonio apartado del sentido para el que fue creado, es un error”⁴⁹⁰.

Por consiguiente, considero que es desde esta perspectiva del ser hijo de Dios, desde la que podemos ofrecer al hombre la posibilidad de una conciencia que retome la

⁴⁸⁷ HILDEBRAND, D., *El matrimonio*, O.c., 68-69.

⁴⁸⁸ Cfr. O.c., 72-73.

⁴⁸⁹ O.c., 72.

⁴⁹⁰ O.c., 73.

seguridad perdida por la inseguridad paterna-materna en la que se puede desenvolver su vida. De manera que, en esta conciencia de la filiación divina, el hombre es recuperable; al igual que la seguridad en sí mismo, que ya no va a estar en la conquista de una autocomplacencia orgullosa o narcisista, sino en cuanto a la valía personal inaugurada en el origen.

Soy hijo de Dios, y esa dignidad es irrenunciable, ya que no depende de nosotros, aunque sí podemos vivir como si no existiera, ignorándola, y sin considerar la respuesta ética exigida a tal consideración: que es una vida acorde con la voluntad de Dios manifestada en Cristo. Siguiendo a Polo, podríamos decir que el hombre necesita recuperar la conciencia de su ser hijo de Dios para integrar plenamente su ser hijo, abierto a la posibilidad de ser padre, según el modelo que es el Hijo, Jesucristo.

De todo esto se desprende que, es desde nuestro ser hijos, en cuanto hijos de Dios, desde donde debemos considerar nuestra aportación a las relaciones interpersonales, no renunciando nunca a esa conciencia. Es más, viviéndola como una exigencia ética relacional: me debo de comportar siempre como hijo de Dios. Y además asumiendo el modelo de hijo ya establecido en el Hijo, Jesucristo. De manera que el amar crucificadamente según el modelo del Hijo, Cristo, será la norma de exigencia en la que mirarnos para contrastar nuestro comportamiento relacional. Haciendo nuestro, tantas veces como haga falta, el remitirnos al perdón, asumido por cada quien, respecto a Dios, que en Cristo nos ha perdonado. Y asumiendo como respuesta adecuada al amor el: “haced vosotros lo mismo” de Cristo. El amor crucificado, será por tanto una respuesta irrenunciable y que habla en si misma de nuestro ser hijos en el Hijo.

Igualmente, para Hildebrand, las características de este amor que hemos llamado crucificado, deben de estar recogidas en las exigencias del amor matrimonial y familiar. Porque el amor hunde sus raíces en el amor recibido de Dios. Y si el enamoramiento es un acto que va del corazón, donde el otro me ha impresionado y pide una respuesta que luego será sancionada por la voluntad de amarte esponsalmente, también es verdad que:

“(…) el hecho de que el valor de una persona me conmueva y encante hasta el punto de convertirse en bien objetivo para mí y de insertar como bien objetivo en mi vida la respuesta de amor, que está motivada por el valor, no significa eludir ni abandonar la actitud de respuesta al valor ni su trascendencia, sino avanzar más en mi entrega y aceptar más decididamente el valor

(...) Se trata de una entrega personal, de una entrega de mí mismo como sujeto, y, como tal, es una respuesta a un sobrevalor”⁴⁹¹.

Por consiguiente, amo al otro desde, y sin abandonar mi amor a Dios.

Así estoy favoreciendo el cumplimiento de: “lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre”; porque el amar matrimonialmente, aunque parta del sujeto, como impresión, no es subjetivo ni afectado por el sentimentalismo que puede argumentar: “el que no siento nada”; porque la voluntad que ratifica, ratifica la verdad del amor originario, y lo expresa en la verdad relacional. De modo que puede hablarse del matrimonio y pedir su ratificación, incluso si el amor hubiese desaparecido; cosa improbable si se alienta con los actos de amar.

Dietrich von Hildebrand, no habla por tanto de un amor débil en su origen afectivo, incapaz de perseverar o fundamentar el matrimonio, sino de un amor sólidamente anclado en Dios, al que, en última instancia, responden sus actos de amor esponsal. De ahí la exigencia de amar crucificadamente. De asumir un amor con apellido: Amor crucificado; donde no se eludan los compromisos matrimoniales adquiridos; sino que, en todo lo posible y teniéndolos presente, a pesar de las dificultades que en algunos momentos pueda haber por una falta de compenetración que impida la expresión de “un amor conyugal supremo y ardiente”, la tarea de ambos cónyuges será, “procurar la realización de lo máximo, dentro de las posibilidades de su matrimonio concreto”. Y procurando vivir el uno para el otro, “alejarse y evitar cuantas cosas puedan distanciarlos o desunirlos”. Y llegado el caso en el que faltare “el amor en una de las partes”, como en el ya referido ejemplo de Santa Monica: “subsistirá, a pesar de todo, la obligación de realizar conforme a su sentido, el vínculo objetivo creado por las nupcias”⁴⁹².

IV.4.6. La gratitud y el agradecimiento como respuesta adecuada al amor gratuito de Dios

Dice Alejandro Llano respecto al amor que este, “arranca con el sobresalto de descubrir a una persona única e irreplicable, que se muestra como especialmente cercana, y en cuya proximidad se quiera estar siempre, contemplar continuamente su rostro, con

⁴⁹¹ HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 160.

⁴⁹² Cfr. HILDEBRAND, D., *El matrimonio*, O.c., 67-73.

la firme disposición de favorecer su felicidad, por encima incluso de la propia”⁴⁹³. Además, Hildebrand señala que, en estas relaciones es donde uno mira con profundo respeto al otro y que implican un encontrarse, una reciprocidad, “la gratitud es un elemento esencial de su amor”. Actitud de gratuidad que está llamada a ser mutua; ya que como dice nuestro autor, “en toda relación de dos personas existe un recibir recíproco; no hay ninguna donde el que recibe principalmente no de algo también al donante a quien mira con profundo respeto”⁴⁹⁴. Por tanto, debemos ser conscientes de todo lo que debemos agradecer al otro, teniendo además en cuenta que: “Cuanto más elevado es el bien objetivo que tenemos que agradecer al copartícipe, más se nos exige moralmente una respuesta de gratitud”⁴⁹⁵.

Por otro lado y aconsejados por el mismo Hildebrand ⁴⁹⁶, nos preguntamos con Balduin Schwarz, desde su obra *Del agradecimiento*, ¿Cómo se encuadra el agradecimiento en general? Es decir, el agradecimiento como respuesta a los beneficios y dadas recibidos; y, asimismo, preguntarnos si el agradecimiento, contribuye al desarrollo y expresión de la personalidad; o, si promueve o impide, el positivo desenvolvimiento de la vida personal. Como dice Balduin Schwarz, la respuesta solo puede encontrarse con ayuda de una psicología del recibir⁴⁹⁷.

Por tanto, a la pregunta sobre ¿cuál es el mejor receptor?, es decir, ¿qué receptor está en mejor situación de hacer de lo bueno que recibe, “de las buenas cosas de la vida”, una fructífera parte de su vida personal? Dice Schwarz que: “En tales bienes se hallan presentes auténticos valores. Y se convierten en “bienes para mí” en la medida en que se me ofrecen. (Ej.) La sinfonía tiene en sí misma su belleza, pero se vuelve un bien para mí cuando la oigo”⁴⁹⁸.

⁴⁹³ LLANO, Alejandro., *Deseo y amor*, Encuentro, Madrid, 2013, 192.

⁴⁹⁴ HILDEBRAND, D., *La gratitud*, O.c., 49.

⁴⁹⁵ Cfr. O.c., 48-49.

⁴⁹⁶ Cfr. HILDEBRAND, D., *Moralia*, O.c., 122. En esta página dice expresamente: “Balduin Schwarz, ha mostrado convincentemente en un trabajo sobre el agradecimiento la esencial referencia de este a Dios”. También en la pág. 124, nos remite a él para algunas aclaraciones.

⁴⁹⁷ Cfr: SCHWARZ, B., “*Del agradecimiento*”, Encuentro, Madrid, 2004, 39.

⁴⁹⁸ Cfr: SCHWARZ, B., “*Del agradecimiento*”, O.c., 39-40. Dice el autor que “Con “las buenas cosas de la vida” aludimos aquí a lo que (...) en terminología Hildebrana se empezó llamando “bien objetivo de la persona”. Y estas “buenas cosas de la vida” son muy diversas: vida, salud, bienestar, fuerzas y aptitudes; mas también la vida, la salud y cercanía de los seres queridos, una amistad, la paz y la libertad, los felices encuentros y las gratas ocasiones, el oír una obra musical, un día radiante, la risa de un niño; en una palabra, todo lo bello y lo bueno, todo lo que, si pudiera, querría darme una persona que me ama” (Ibid.).

Igualmente: “Para recibir verdaderamente un “bien para mí” (...), un bien que no solo me dé satisfacción, sino que me proporcione dicha, es precisa una determinada actitud interior. En esta se halla implícita una cierta medida de reverencia y de humildad”. De ahí que todo intento de apropiación, sin más, de los bienes recibidos; de atraparlos con codicia, tiende a empequeñecerlos e incluso reduce y paraliza “su capacidad dispensadora de dicha”⁴⁹⁹.

Así pues, recogiendo palabras de Balduin Schwarz, sobre el agradecimiento, decir que:

“(...) es el fundamento más fecundo con el que pueden actualizarse el reconocimiento reverente y el recibir autentico con su aspecto de humildad. (...) El agradecimiento es una respuesta que sigue al recibir, pero es también una disposición que en cierto modo precede al recibir y se coaliga con él. Lo que recibo exteriormente solo me lo apropio interiormente, por así decirlo, con agradecimiento. Mientras la reverencia y la esperanza representan de manera patente actitudes previas que preparan el camino al fecundo contacto con los bienes objetivos para mí, el agradecimiento se sitúa, como quien dice, en el punto de ese contacto y se convierte en un elemento de gratificación en la recepción”⁵⁰⁰.

Además, hay que señalar también que, “todo agradecimiento contiene un elemento de conocimiento y de reconocimiento”. Cuando mostramos agradecimiento por aquellos dones que son signos de amistad, de afecto, cercanía, o adhesión amorosa; cobramos receptivamente un conocimiento del peculiar y específico “sí” que el otro nos dice mediante su don; “de manera que en ese don recibido recibimos también la autodonación del otro”. El otro, el donante, quiere que disfrutemos de su don, pero quiere también que lo reconozcamos como lo que es: “signo y prenda de la “palabra” de la palabra interior que nos dice desde su centro personal y que debe abrazar a nuestra persona en su totalidad y tocarla en lo profundo”. Quedaría decepcionado el donante, si disfrutásemos del don, pero desconociéramos su intención. Es el elemento cognitivo que hay “entre” el gozo y el agradecimiento el que es también aquí de decisiva importancia. Pues “ha de darse una aprehensión comprensiva de la intención amorosa del otro, y con una especial precisión, para que el receptor pueda corresponder al regalo con sus gracias”. Si alguien recibiera un don que se le da por amor, como si fuera tan solo signo de una general benevolencia, el donante quedaría decepcionado. “Cuando recibo un regalo sin saber de quién es, mi

⁴⁹⁹ Cfr: O.c., 40.

⁵⁰⁰ O.c., 40-41.

agradecimiento, no solo no halla destinatario, sino que tampoco recibo el don más allá del don, el efecto y obsequio amoroso del ser humano que es el donante del don”⁵⁰¹.

Concretamente, para Hildebrand el agradecimiento es la respuesta adecuada “a la bondad de quien da un bien objetivo”. Para nuestro autor el agradecimiento es “una virtud moral central”, donde “la respuesta agradecida al donante es una respuesta a un valor: a la bondad del donante”, a su generosidad. Y se distingue de otras respuestas al valor como la veneración, el entusiasmo o la admiración, en cuanto que “el agradecimiento contiene (...), una específica relación con el bien objetivo para la persona”⁵⁰².

Por otro lado, dirigido a Dios, el agradecimiento se puede llevar a cabo de manera inconsciente o consciente. Los actos inconscientes de agradecimiento, se soportan sobre la base de la humildad y de nuestra conciencia de ser criatura. Y serían, “aquellos actos que no tienen entidad sin referencia objetiva a Dios, pero que se realizan muchas veces sin una atención expresa. Un ejemplo sería agradecer una brisa fresca en un día caluroso. Para nuestro autor, a la base de estos actos encontramos también un corazón humilde.

También, respecto al agradecimiento, “(...) es incomparablemente superior en su valor moral (...), es una de las virtudes supremas y una actitud fundamental imprescindible para todas las demás virtudes”; y dice: “Todas las demás virtudes (...), justicia, pureza, la generosidad, la sinceridad o la fidelidad, pierden su verdadero resplandor moral en una persona que en su actitud fundamental hacia Dios no es agradecida”⁵⁰³. El mismo Hildebrand nos remite a los trabajos de su discípulo Balduin Schwarz sobre el tema del agradecimiento.

Este recorrido nos despejará el terreno para situar un tipo de comunidad enraizada fuertemente en el amor como es la comunidad matrimonial. Vistas las características del verdadero amor que necesariamente debe desplegarse en el amor esponsal que lleva al matrimonio y lo sostiene. Aunque antes nos adentraremos en un esclarecimiento de la moralidad, vinculada a la virtud, y la afectividad en nuestro autor; tan necesaria para entender los fundamentos morales que alimentan la comunidad matrimonial y familiar.

⁵⁰¹ Cfr. O.c., 29.

⁵⁰² HILDEBRAND, D., *Moralia*, O.c., 117-118.

⁵⁰³ Cfr. O.c., 123-124.

IV.4.6.1. La temática de la conversión en Hildebrand. El arrepentimiento y la transformación en Cristo

En particular, desarrollamos el tema de la conversión y el arrepentimiento por su implícita dirección a Dios. “El arrepentimiento se parece en varios aspectos al perdón. Está estructuralmente emparentado con este, pues es igualmente una combinación de acto y toma de postura”⁵⁰⁴. Igualmente, ambos implican una toma de postura afectiva, que abarca a lo más profundo de la persona, al corazón. Igualmente podemos decir del arrepentimiento. Es un acto que necesita veracidad y exige un despliegue de la voluntad que lo sostenga; una toma de postura voluntaria que es el alma del arrepentimiento.

Por otro lado, la conversión supone un acto instantáneo, hay un momento concreto que lo identifica; sin embargo, el dolor de un auténtico y pesaroso arrepentimiento se prolonga en el tiempo, y es uno de los dolores “más profundos y llenos de sentido que la persona humana es capaz de vivir. Sin embargo, hay en él un elemento de esperanza en la absolución”⁵⁰⁵. Ejemplos de arrepentimiento que acompaña a la conversión, sería el del Rey David tras matar a Urías para acostarse con su mujer, o San Pedro tras negar a Jesús.

Con penetración se pregunta Hildebrand si para un verdadero arrepentimiento es necesario ser conscientes, y distingue entre el arrepentimiento entre las personas moralmente conscientes y las que no lo son. El moralmente inconsciente: “no captará el disvalor moral ni se acusará ante Dios. No apelará a la misericordia de Dios ni buscará la absolución de su culpa. Tal persona moralmente inconsciente no tiene verdadero arrepentimiento, sino solo un pesar o un dolor por la injusticia infligida al otro. Ni siquiera hay un auténtico pedir perdón, sino solo un análogo”⁵⁰⁶. Por ejemplo, una mujer o marido que han engañado al cónyuge y no se arrepienten.

Por el contrario, en la persona moralmente consciente, el arrepentimiento implica el dolor de haber ofendido a alguien otro lesionándole en sus bienes, a la vez que está abierto a la esperanza, por contraposición a la desesperación. No obstante, es imposible “un arrepentimiento imperfecto sin reconocer también la injusticia moral y no solo el mal infligido al otro”⁵⁰⁷. Como vemos, hay una referencia a Dios cuando menos implícita en

⁵⁰⁴ O.c., 440.

⁵⁰⁵ Cfr. O.c., 440.

⁵⁰⁶ Cfr. O.c., 442-443.

⁵⁰⁷ O.c., 444.

todo arrepentimiento. Así pues, desde esta valoración del arrepentimiento desde la consciencia o inconsciencia moral, decir que:

“No se puede intuir el disvalor moral de una conducta sin captar el carácter trascendente de la culpa moral. La dirección a Dios está siempre implícita en cuanto se capta la culpa moral como tal. También podemos decir: existe necesariamente una dirección implícita a Dios tan pronto como se es consciente de la culpa moral⁵⁰⁸.

Por otro lado, el arrepentimiento nos introduce en la bondad: fruto del arrepentimiento, que abarca el perdón y la disolución de toda amargura, cuando este, como hemos dicho es verdadero. Esta bondad surge cuando el alma se ha dejado confrontar con Dios, “a través del conocerse y traslucirse a sí mismo a la luz de Dios, a través del amor inflamado por el rostro de Cristo y de la voluntad de caminar por los caminos del Señor”⁵⁰⁹. Camino de conversión y transformación en Cristo que nos hace entrar en la comprensión de que, “nuestra tarea no es más que una libre *cooperación* con la gracia, un dejarse transformar por Dios”.

Con respecto a esta actitud de cooperación, es ya conocida la pregunta obligada en nuestro autor: “¿en qué medida son libres el arrepentimiento y el amor?”, y responde que, tanto el dolor por el arrepentimiento, o las lágrimas derramadas, son un regalo vivido a través de la “libertad cooperadora”, como también ocurre respecto al amor, que no se puede poner con un acto de voluntad.

En esta dirección José y Carlos Granados tienen el amor como el afecto principal, por lo que se hace necesaria una educación para el amor, para la vida afectiva.

“Precisamente porque el amor no es solo sentimiento que nos llega y se nos impone, es posible enseñar a amar. Esto significa, por una parte, educar el afecto, para que conduzca hacia el bien:

⁵⁰⁸ O.c., 445. Dice Hildebrand con respecto al hombre consciente o inconsciente a los valores morales que: “Conciencia y atención moral son un prerequisite imprescindible para la perceptibilidad de los valores reales, para una genuina responsabilidad y, como consecuencia, para la posesión de valores morales. El inconsciente en lo relativo a la moral puede muy bien ser bueno, fiel, justo y amante de la verdad; pero solo en el sentido de un pálido reflejo de estas virtudes (...) El que tiene conciencia de responsabilidad hace justicia a la profundidad más seria, que radica en la exigencia del mundo de los valores. No solo comprende el resplandor, la belleza y la majestad interna del mundo de los valores, sino también el dominio que a este mundo le compete de una manera objetiva sobre nosotros, la hondura inexorable de sus exigencias, el sentirse personalmente reclamado por los valores. Percibe el <<tú debes>>, que irradia de ellos (...). Frente al mundo de los valores (...), le permite en cada momento ser consciente de su propia posición y quehacer en el cosmos, y sentir con claridad que el no es su propio señor y dueño, que pueda determinarse a capricho; que no es juez de sí mismo, sino que tiene que responder ante otro superior” (HILDEBRAND, D., *Santidad y virtud en el mundo*, Rialp, Madrid 1962, 161-162.).

⁵⁰⁹ HILDEBRAND, *Liturgia y personalidad*, Centre de Pastoral Litúrgica de Barcelona (Cuadernos Phase 216), Barcelona, 2013, 90.

el bien de la otra persona y el bien de la alianza con ella. Esta plasmación del amor como afecto, hace posible el acto de amar, por el que acogemos al otro y nos entregamos a él”⁵¹⁰.

Educar este “amor-afecto”, va a consistir en “llenarlo de razón o sentido”. Y la clave de esta educación va a estar en “la integración de toda la persona, en sí misma y con los demás”⁵¹¹. Y puesto que, respecto al amor desplegado en el matrimonio, el amor atraviesa todos los estratos de la persona, ya sea, el cuerpo junto con los afectos, o, la sensualidad con el querer libre y espiritual, se hace necesario ahora presentar un esclarecimiento de la moralidad vinculada a la virtud y la afectividad en nuestro autor; este esclarecimiento es previo al tratamiento específico del matrimonio y la familia, que para Hildebrand se sustentan precisamente en el amor.

⁵¹⁰ GRANADOS, José; y, GRANADOS, Carlos., *Educación los afectos. Un reto para la familia y la escuela*, Didaskalos, Madrid, 2021, 43.

⁵¹¹ Cfr. GRANADOS, José; y, GRANADOS, Carlos., *Educación los afectos*, O.c., 43-44.

QUINTO CAPÍTULO

V. UN DESENTRAÑAMIENTO DE LA COMUNIDAD MATRIMONIAL Y FAMILIAR FUNDADA EN EL AMOR

V.1. Una mirada a comunidad matrimonial desde el corazón. Necesidad de un equilibrio entre voluntad, intelecto y corazón, que evite el engañarnos a nosotros mismos

El amor que fundamenta el matrimonio es al mismo tiempo el vínculo que va a lubricar el buen desenlace tanto de la vida esponsal como familiar. Ya que siendo la familia “la forma comunitaria más elemental”, necesita el amor para llevar a cabo la amplia variedad de relaciones que se establecen en su interior, a la vez que ofrece una “síntesis primaria entre las diferentes modalidades de relación comunal”, que ya comenzaban a vislumbrarse en el matrimonio, el cual “combina aquella relación interpersonal en que el amor se vuelve temático con el compromiso formal entre las personas que es propio de los actos sociales”⁵¹².

Hildebrand presenta tanto el matrimonio como la familia como comunidades amorosas o como dice, “comunidades del estar unidos”; donde el valor de vincularse en el amor es temático.

En concreto, el amor conyugal es el propio del matrimonio, comunidad formada por dos personas de distinto sexo. En cambio, y en un sentido más amplio que el matrimonio, la familia es una comunidad amorosa, inserta en el dominio amoroso de sentido del amarse mutuamente propio del matrimonio; sin embargo, se advierte en ella “una

⁵¹² FERRER SANTOS, U., *¿Qué significa ser persona?*, O.c., 217.

profunda diferencia estructural frente al matrimonio y a toda comunidad amorosa de dos personas. Por ser pluripersonal, la configuración comunitaria logra una mayor independencia respecto a los miembros”⁵¹³.

Para Hildebrand, tanto el matrimonio como la familia son comunidades vitales originarias, y aunque la comunidad vital se desarrolla en el matrimonio de una forma más profunda y completa que en la familia, sin embargo, en esta “este elemento vital juega (...) un papel incomparablemente mayor”, debido a que en ella se hacen temáticas otras categorías del amor, en especial la de los hermanos y con más o menos intensidad las comunidades que nacen del parentesco.

La comunidad amorosa que es la familia tiene su base en la comunidad de amor que es el matrimonio, y este se aposenta en el corazón, por lo que ofrecemos ahora esa mirada de Hildebrand a la realidad matrimonial desde el corazón, teniendo en cuenta la importancia del amor en su constitución. Nuestro autor reconoce que se hace necesario a la hora de acercarse al tema un equilibrio entre el intelecto, la voluntad y el corazón, que deben cooperar entre sí, pero sin perder su especificidad. De ahí que:

“El intelecto o la voluntad no deberían intentar proporcionar lo que solo puede dar el corazón. Y éste no debería arrogarse el papel del intelecto o de la voluntad. Cuando el corazón va más allá de su dominio y usurpa papeles que no le competen, desacredita a la afectividad y causa una general desconfianza sobre sí mismo incluso en su propio terreno”⁵¹⁴.

No obstante, este ir “más allá” del corazón trae como consecuencia el peligro de abrimos a todo tipo de ilusiones. Concretamente pone nuestro autor como ejemplo el hecho de que, al intentar comprobar un hecho, lo hacemos, no apoyados en nuestro intelecto, sino que nos dejamos llevar por la interpretación de lo que nuestro corazón nos dice. Y, por tanto, sofocamos al intelecto dejando que el corazón realice un servicio que no le compete. Como sería el ejemplo de un hombre que quisiera comprobar si una acción suya es moralmente reprobable o no llevándose por sentimientos que le invaden y, por tanto, sin atender a razones.

Igualmente, otra ilusión a la que nos puede llevar este desorden en el uso de la afectividad, y que, en vez de cooperar con el intelecto y la voluntad, provoca una “hipertrofia del corazón”, que niega a la voluntad su misión específica, es “confundir el

⁵¹³ Cfr. MdC. 218-223.

⁵¹⁴ HILDEBRAND, D., *El corazón*, O.c., 106.

entusiasmo por una virtud con la posesión de la virtud en cuestión”. Ahí el engaño estaría en confundir la intensidad del entusiasmo con la práctica sosegada y serena de la virtud. Es un ejemplo el creerse obediente o humilde y hacer pasar la vibración sentimental que acompaña al gusto y admiración por esas virtudes con la aptitud para ejercitarlas.

No obstante, considera Hildebrand que la posibilidad real de engañarnos a nosotros mismos no desacredita el entusiasmo o cualquier otra respuesta afectiva, al igual que “la voluntad no se desacredita por el hecho de que algunas veces se confunda la voluntad del ser entusiasta con el verdadero entusiasmo”. Y pone como ejemplo el hecho de que cuando tomamos una decisión libre y con firmeza, podemos estar firmemente convencidos de que nada ni nadie nos hará modificarla, o podemos afirmar como amantes que nuestro amor no disminuirá nunca. Pero la verdad es que puede pasar que más adelante seamos incapaces de mantener la decisión tomada e incluso el amor jurado disminuya o desaparezca.

Pero también deja claro que sería un error el sostener que la esfera afectiva sea la responsable de esta flaqueza de la voluntad, pues, aunque el hombre sea consciente de su debilidad, posee la “convicción de permanencia”. Una convicción que es necesaria para perseverar en su fe, en su firme voluntad y en su amor. Toma de Scheler la observación de que el amor es eterno, no conociendo como acto limitación en su duración. Un amante que dice: <<Te amo ahora, pero no me atrevo a decir por cuanto tiempo>>, no ama, porque pertenece a la verdadera esencia del amor la convicción de que nada ni nadie es capaz de revocarlo. De ahí que una persona que no mostrara una convicción inamovible, en su fe, en el ejercicio de su voluntad o en el amor, no amaría realmente. Para nuestro autor, esta “hipertrofia del corazón”, este mal uso de la afectividad, no se debe, ni a una afectividad demasiado intensa, o a una debilidad generalizada de la naturaleza del hombre, sino a la perturbación originaria de un primer pecado con el que todos nacemos. Mientras el alma respete “la cooperación querida por Dios entre el corazón, el intelecto y la voluntad, la afectividad nunca puede ser demasiado intensa”. Al contrario, cuanto más grande y profunda sea la capacidad afectiva del hombre, mejor, pues la capacidad de amar, no constituye un peligro en el hombre, como no lo constituye su fuerza de voluntad o capacidad intelectual. De ahí que afirme con Leonardo da Vinci que, cuanto más grande es el hombre, más profundo es su amor. En efecto, “un hombre cuyo centro de respuesta

al valor y al amor ha superado victoriosamente el orgullo y la concupiscencia, la afectividad no puede ser demasiado grande”⁵¹⁵.

V.2. El amor esponsal y su despliegue desde el enamoramiento al consentimiento matrimonial. Desarrollo de la *intentio unitiva* y la *intentio benevolente*

El matrimonio es fruto maduro del amor esponsal, que consolida lo que comenzó como enamoramiento y a partir del consentimiento como exigencia de vinculación jurídica, genera el matrimonio, propiciando el paso de una relación informal a una objetiva y formal, donde se da una pertenencia mutua que señala como esposos, marido y mujer, a los contrayentes, al ser uno del otro debido al vínculo matrimonial establecido.

Por tanto, podemos decir que la formalidad matrimonial hunde sus raíces en la informalidad del primer encuentro o enamoramiento. O sea, el amor esponsal para concretarse ha participado de un despliegue que tiene, normalmente, un origen: el enamoramiento. Igualmente, en el enamoramiento quedan de manifiesto el valor fenomenológico de las vivencias mutuas compartidas, pero que todavía no son suficientes para poder hablar de matrimonio. Debido a que, aunque el matrimonio hunda sus raíces en estas vivencias, todavía no son motivo de unión, no son suficientes para que haya matrimonio, pues este solo se da cuando hay una pertenencia objetiva del uno al otro, que ha sido sellada jurídicamente por la libre decisión de los contrayentes. Así pues, pasar del enamoramiento al matrimonio a través del sello del consentimiento es pasar a formar parte de un modelo de comunidad, la matrimonial, con unos lazos que comprometen objetivamente a los contrayentes y que tiene en el horizonte el acoger a los hijos e inaugurar un nuevo modelo de comunidad: la familiar.

Por otro lado, en el matrimonio, el amor queda destacado en su peculiar especificidad como respuesta al valor⁵¹⁶. De ahí que, como ya hemos apuntado, el asombro y atractivo

⁵¹⁵ Cfr. O.c., 111.

⁵¹⁶ Respecto a las objeciones de Nygren contra el amor como respuesta al valor, y donde dice que solo el *eros* está motivado por valores, siendo el *ágape* el único que es amor en sentido más verdadero, no está motivado por ningún valor, sino que se da de Dios al hombre y del hombre a Dios, pero que es independiente de toda motivación por valores, objetando así contra la posición filosófica de que el amor es una respuesta al valor. Traigo aquí las palabras de Josef Seifert donde dice a la contra que, “el dato del amor *ágape*, tal como indudablemente se halla en la vida de los santos cristianos, también puede ser investigado por un filósofo por lo que respecta a su contenido de experiencia y motivación (...). Por eso, puede decirse sin exagerar que una filosofía del amor que no logra hacer justicia al *ágape* equivale a su condena como adecuada concepción filosófica de la esencia general del amor” (SEIFERT, J., *Amor verdadero*, Encuentro (traducción de Ramón Caro), Madrid, 2018, pag 64.). Un tratamiento del tema sobre la relación Eros-

del enamoramiento se materializa en la mutua unión. El amor esponsal desplegado en el matrimonio considera a la otra persona valiosa en sí misma. Los esposos se miran mutuamente como, “valor digno de amor”. Y su respuesta, por tanto, va a ser, la de una verdadera entrega, que aspira a una unión permanente: “la unión de la mutua mirada del amor”. No obstante, esta unión, para nuestro autor, solo se constituye en el amor reciproco. De ahí que el amor, como respuesta al valor, se destaca de todas las demás formas del mero deseo o apetito o del interés por las cualidades del otro. En el matrimonio, el amor queda delimitado. Además, este amor esponsal, que envuelve al matrimonio, se distingue respecto de otras respuestas afectivas al valor porque en él quedan desplegados los dos rasgos fundamentales o esenciales del amor que lo integran: la “*intención unitiva*” y la “*intención benevolente*”. Por tanto, igual que ocurre al contemplar la belleza de una obra artística, los esposos, contemplándose en su dignidad interna, sienten la necesidad de donarse su amor, de aproximarse mutuamente con respeto y de la conciencia agradecida del don que cada uno representa para el otro. En este respeto se basa la exigencia de fidelidad mutua.

Así pues, para Hildebrand, los dos rasgos esenciales que distinguen el amor de las demás respuestas afectivas al valor que de “modo positivo se dan a las personas”⁵¹⁷, son la “*intención unitiva*”, como aspiración a “una unidad espiritual con el amado”, y la “*intención benevolente*”, que asume “el deseo de hacer feliz al otro”. En concreto, la intención unitiva aspira a conseguir el entrelazamiento de corazones que solamente puede ofrecer el amor mutuo, y que encuentra en la reciprocidad su materialización. Esto se ve reflejado de manera más específica en el amor esponsal vivido en el matrimonio, donde “cada amor busca la correspondencia al amor”. Aunque esta correspondencia es un gesto propio del amor, manifestado en sus distintas diferencias categoriales, donde adquiere su especificidad; como se ve, por ejemplo, en el amor al prójimo dentro de la Iglesia: “Incluso en el amor al prójimo, yo deseo que el otro se pueda llenar de amor al prójimo hacia mí, que yo este unido a él en la gran comunidad amorosa de Cristo”⁵¹⁸.

Ágape, interesante a nuestra temática, la encontramos más en profundidad en: PIEPER, J., *El amor*, Ed. Rialp, Madrid, 1972; MELINA, L., Y ANDERSON, Carl. A. (Ed), *La vía del amor. Reflexiones sobre la Encíclica Deus caritas est de Benedicto XVI*, Ed. Monte Carmelo, Burgos, 2006.; LEGAZ Y LACAMBRA, Luis; *El derecho y el amor*. BOSCH, Casa Editorial, Barcelona, 1976, 11-45. ; BENEDICTO XVI, *Carta encíclica Deus caritas est*, en: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html .

⁵¹⁷ Cfr. HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, O.c., 85-88.

⁵¹⁸ O.c., 86.

Por otro lado, voy a destacar junto a la *intención unitiva* el valor de la *virtus unitiva*, que reconoce la importancia de mi amor como “factor esencial en la constitución de la unidad”; unidad que acontece como *unión* real en la *intención unitiva*, y se da “cuando el amor es correspondido y el amado se apresura igualmente hacia mí como yo hacia él”. Así pues, el amor para nuestro autor, no solo tiene una *intención unitiva*, sino que es también una *virtud unitiva*. De manera que el amor: “aspira a la *unión* que solamente nos puede ser dada por la correspondencia al amor, pero en la medida en que está en su poder, el amor constituye ya algo de esa *unión*”⁵¹⁹.

Por tanto, en el amor en sus diversas categorías, uno busca darse. Un darse que, en el amor sponsalicio, fundamento de la comunidad matrimonial, tiene unas características determinadas en cuanto a la manera de ofrecerse que lo hacen distinto de las demás categorías del amor. Por consiguiente, la *intención unitiva* y la *virtus unitiva* asumen una forma característica en el amor matrimonial.

El querer hacer feliz al otro es una consecuencia que acompaña al verdadero amor, y es una característica que define a la “*Intención benevolente*”. En concreto, en el amor sponsalicio se traduce en un “deseo de colmar de favores al amado”. A la intención benevolente le preocupa el bienestar del amado.

Además, distingue fenomenológicamente la *intención unitiva* y la *intención benevolente* de lo que es la benevolencia general, que es propia “de toda respuesta al valor”. En esta no se da el hecho de la solidaridad con el otro, tal que lo llega a ver como cosa propia. En cambio, en la *intención benevolente* sí se da esa solidaridad. Y particularmente, en la *intención unitiva*, no solo vemos al otro como cosa nuestra, sino que espiritualmente uno se pone en lugar del otro, dándose un deseo de unidad, por lo cual encontramos aquí una incoación del amor.

Por tanto, para Hildebrand, el centro de toda intención afable hacia el otro es el amor. Por tanto, toda orientación seria, afable y positiva, dirigida a la otra persona, posee ya algo de amor. Sin embargo, se hace necesario distinguir el singular elemento de amor que está presente en todas las respuestas afectivas y positivas al valor, y que aparece singularizado y diferenciado en sus distintas categorías.

⁵¹⁹ Ibid.

V.3. Dinámica del amor esponsal desde la condición sexuada de la persona

Los cónyuges se presentan ante los demás como esposos, ya que el matrimonio deja una marca irrenunciable en la propia persona, en su sí mismo. Como lo deja también por ejemplo la filiación, el ser hijos. Y esto, debido a que los cónyuges son, uno para el otro, esposos. Y así, como esposos y padres se presentan ante los hijos y la sociedad. De manera que el ser esposos afecta a la identidad de la persona igual que el ser hijos.

Por otro lado, en el caso de los cónyuges, su ser personal incluye para ellos el ser esposos e hijos. De manera que este ser hijos, padres y esposos, con el que nos desenvolvemos en la vida intrafamiliar, será el mismo con el que nos presentamos en las relaciones planteadas en el exterior de la familia. Así pues, la impronta de las relaciones esponsales está considerada al mismo nivel que la del ser hijos. Por lo cual, como apunta Urbano Ferrer, al hablar de las relaciones esponsales nos situamos “ante una versión constitutiva hacia la persona del otro sexo, análogamente a como por el hecho de nacida la persona está también vuelta hacia sus progenitores”⁵²⁰.

Los esposos están llamados a enriquecerse mutuamente en el desarrollo de su vida matrimonial mediante la entrega del don mutuo. Esta reciprocidad en la entrega enriquece a ambos. Por lo que las relaciones esponsales, para ser tales, deben ser recíprocas y bilaterales, desde la propia identidad sexual diferenciada, como esposo y esposa. Diferencia que señala e identifica, en la presentación familiar, el papel del padre y de la madre ante los hijos. Es decir, se presentan ante los hijos como padre y madre, como esposo y esposa. Lo que, como resultado, favorecerá el que los hijos puedan ser conscientes de su propia identidad por puro reflejo. Por otro lado, queda claro que el asumir esta diferenciación sexual personal ni sobreestima ni rebaja la dignidad personal de un sexo respecto al otro. Y esto debido a que: “precisamente en la medida en que están diferenciados en el sexo como personas, varón y mujer son iguales – igualdad fundamental de personas – en aquello en que son distintos”⁵²¹.

Es en el desarrollo de la actividad intrafamiliar llevada a cabo en el hogar donde esta diferenciación sexual queda más patente y muestra las distintas cualidades específicas que adornan al hombre y la mujer. Son cualidades que, sin afectar a la consideración de

⁵²⁰ FERRER SANTOS, U., “Contribuciones a una ética de la familia”, en Juan Cruz cruz (ed.), *Metafísica de la familia*, Pamplona, Eunsa, 2010 (1ª ed 1995), p.175-176

⁵²¹ FERRER SANTOS, U., “Contribuciones a una ética de la familia”, O.c., 176.

su dignidad, los distinguen en cuanto diferentes. En concreto, el hombre y la mujer son distintos a la hora de afrontar situaciones idénticas. Por otro lado, sexo, matrimonio y familia, por separado, son realidades distintas que pueden existir como realidades referenciales por separado. Puede haber relaciones sin que se dé por medio el matrimonio o la familia; o matrimonios que no lleven a cabo vida familiar ni sexual; o también pueden darse núcleos familiares donde no se dé, ni el matrimonio ni el sexo, como pueda ser una persona que adopta a un niño. Por consiguiente, una cosa es ser familia, otra ser matrimonio, y otra las relaciones sexuales. Sin embargo, cuando todas confluyen en la familia de origen matrimonial, monógama, y formada por un hombre y una mujer:

“El sexo es genéticamente imprescindible para el *nacimiento* de la persona. la familia (...) es genéticamente la pieza básica para el *desarrollo* de la persona humana en cuanto tal. (...). (Y) El matrimonio – como unión estable de los padres – es el mejor sistema para construir una familia que eduque”⁵²².

Además, si ampliamos esta diferenciación a lo que sería la familia humana, esto nos llevaría a “valorar por igual la aportación complementaria que el varón y la mujer deparan en los diversos ámbitos en los que se proyecta su actividad”⁵²³. Por tanto, aunque diferentes sexualmente, y con actividades diversas, ambos tienen el mismo valor en cuanto a su entrega y cuidado, en unos casos más maternal de la prole, en sus comienzos, concretamente, atendiendo las necesidades de alimentación y protección del entorno del hogar haciendo posible el desarrollo del vivir cotidiano, así como el llevar a cabo la actividad, más paternal, del cuidado y defensa del espacio donde desarrollar la vida, así como la aportación de alimentos, buscando fuera lo necesario para vivir.

Por tanto, el fin será el mismo: contribuir a la estabilidad del clan familiar, aunque la actividad de cada cual será diferente. Por otro lado, esta diferenciación viene desarrollándose desde los inicios de una humanidad, donde se convivía al principio “en grandes colectivos, hordas, equivalentes a las manadas animales”, hasta llegar en esta larga trayectoria de la humanidad a la formación de “unidades separadas (monoendogamia estable) compuestas por un hombre y una mujer, con su

⁵²² Cf: ALVIRA, R, “Sobre la esencia de la familia”, en Juan Cruz cruz (ed.), *Metafísica de la familia*, Pamplona, Eunsa, 2010 (1ª ed 1995), 35.

⁵²³ FERRER SANTOS, U., “Contribuciones a una ética de la familia”, O.c., 176. Citando como referente la aportación al respecto de B. Castilla, “La persona y su estructura familiar. Dimensiones paterna y materna de la Doctrina Social”, en *Estudios sobre la Encíclica Centesimus Annus*, Union Ed., Madrid, 1992, p 199-266.

correspondiente pro genie”⁵²⁴. No obstante, se ha pasado antes por un progresivo adelgazamiento desde la horda a la tribu, pasando por el clan, con sus distintos liderazgos patriarcales o matriarcales. Proceso evolutivo que, como dice Carlos Díaz, “continúa con nuevas unidades de agrupación familiar más complejas y polimorfas según las ideologías, el hábitat, la tecnología, etc”⁵²⁵.

Por otro lado, si bien es verdad que la dignidad es compartida en igualdad por el hombre y la mujer, también es de justicia el reconocer que históricamente la mujer ha visto caer sobre ella cierta marginación e infravaloración, no solo en el ámbito familiar, sino también socio-laboral. De ahí que, en la actualidad, igualdad y paridad, son una exigencia respecto al papel de la mujer en la vida pública y las relaciones socio-laborales y políticas.

Como hemos visto, matrimonio, familia y sexo, aun siendo realidades distintas, su combinación en la familia de origen matrimonial es muy relevante para la vida humana, de manera que como bien dice Rafael Alvira:

“En general, sin el apoyo de las familias – sean matrimoniales o no – ni la persona ni la sociedad en general pueden *humanizarse*. En este sentido, se puede decir que el sexo es una *determinación humana* básica, el matrimonio una *institución* del amor verdadero y exclusivo entre hombre y mujer, y la familia el *constitutivo y constituyente* esencial de toda sociedad humana. No hay sociedad que no se constituya sobre ella, y toda persona tiene una referencia a ella”⁵²⁶.

V.4. Autonomía de la voluntad y proyecto de vida. Amor y derecho: La articulación jurídica de la institución matrimonial surgida del amor natural.

Acerca de la autonomía de la voluntad, hacemos un excursus explicativo que nos sirva para introducir el estudio de la articulación jurídica de la institución matrimonial, del entrelazamiento jurídico del matrimonio y la familia como cauce necesario para favorecer la vivencia del amor. Así pues, hay que decir que la voluntad, en el ejercicio de su autonomía, se adecua constantemente a las necesidades que se le plantean, al mismo

⁵²⁴ DIAZ, C., “Cultura familiar para la construcción de la sociedad”, en *La familia esperanza de la sociedad*, Congreso nacional 16-18 noviembre 2001 en Madrid, Edice, Madrid, 2002, 47.

⁵²⁵ DIAZ, C., “Cultura familiar para la construcción de la sociedad”, O.c., 47.

⁵²⁶ ALVIRA, R., “Sobre la esencia de la familia”, O.c., 35.

tiempo que se ajusta también a las normas legales vigentes. A la vez que es consciente de sus propios límites, los requiere y establece.

Por otro lado, en derecho existen dos tipos de normas, las dispositivas y las imperativas. Las dispositivas, son normas que “sirven para suplir la autonomía de la voluntad en aquellos sitios en donde la autonomía de la voluntad no haya establecido algo expresamente (por ejemplo, el caso de sucesión intestada)”. En cambio, la norma imperativa (impositiva) actúa como norma de obligado cumplimiento; y, por tanto, constituye un límite a la autonomía de la voluntad, que, por ejemplo, debe adecuarse a ellas cuando son legítimas. En el Derecho público, donde el Estado debe regular la convivencia, de manera que el comportamiento exigido sea igual para todos, se encuentran muchas más normas imperativas; sobre todo, de tipo sancionador y que limitan esta autonomía de la voluntad⁵²⁷.

Leonardo Rodríguez Duplá, en su libro *Ética*, se refiere a *la autonomía de la voluntad*, como “la capacidad de la voluntad de darse leyes a sí misma”. Por ello se revela como “principio supremo de la moralidad”. Por consiguiente, toma como punto de referencia a Kant, que define la voluntad como “facultad de determinarse a obrar por la representación de ciertas leyes”. Kant afirma que la facultad que concibe leyes es únicamente la razón; de ahí que la voluntad no es otra cosa que razón práctica. Por eso, afirmar que la voluntad es autónoma, “equivale a sostener que la razón es autolegisladora”. De ahí que la razón pura por sí misma, sin recurrir a estímulos sensibles, se nos muestra como la fuente normativa de la que procede el imperativo categórico; y no hará falta encarecer la importancia de este resultado, “toda vez que el propósito de Kant era desde el principio el de elaborar una ética de la pura razón”. Así pues, “cuando calificamos a la autonomía de la voluntad de principio supremo, queremos decir que ella es el origen y condición de la posibilidad de toda norma moral”⁵²⁸.

Desde esta perspectiva kantiana, el principio subjetivo de la moralidad es la autonomía de la voluntad, es decir, la capacidad de la razón de ser ella misma normativa. Y a la inversa, una voluntad heterónoma, que obedece a principios empíricos que ella toma de la sensibilidad, “habrá de ser calificada de servil o esclava”. Para Kant son términos sinónimos autonomía de la voluntad, libertad y capacidad de darse normas.

⁵²⁷ Cfr. https://es.wikipedia.org/wiki/Autonom%C3%ADa_de_la_voluntad

⁵²⁸ Cfr. RODRIGUEZ DUPLA, L., *Ética*, BAC, 2006. (2001, primera edición) 155, y cita 14. 5.

Así pues, la autonomía de la voluntad es un principio básico del Derecho contractual, cuyo valor se aprecia en el hecho de que es una manifestación de la libertad individual reconocida por la ley positiva; y, que se traduce “en la posibilidad que tienen las personas de regular libremente sus intereses, ejercitar los derechos subjetivos de los cuales son titulares y concertar negocios jurídicos”⁵²⁹.

En efecto, la autonomía de la voluntad es un concepto que procede de la filosofía kantiana, y que se refiere a la capacidad del individuo para dictarse sus propias normas morales. Este concepto es hoy un principio básico del Derecho privado; la autonomía de la voluntad parte de la necesidad de capacitar por parte del ordenamiento jurídico a los individuos para establecer, así, unas relaciones jurídicas acordes con su libre voluntad, siendo los propios individuos los que dictan sus propias normas para regular sus relaciones privadas. En este actuar de los particulares, “se podrá realizar todo aquello que no se encuentre expresamente prohibido o que atente contra el orden público, las buenas costumbres y los derechos de terceros”⁵³⁰.

Por otro lado, el carácter institucional del matrimonio queda, pues, acentuado en aquellos matrimonios que además han creado una familia, ya que esto genera nuevos deberes de amor tanto de los padres hacia los hijos y abuelos (desde ese ser siempre hijos); como de los hijos hacia los padres (no solo desde la justicia, sino desde la piedad), como respuesta al amor gratuito recibido por ser hijos, y que los ama por ellos mismos, no por lo que pueden aportar. Es por lo que corresponde al Derecho regular la estrecha relación entre “los miembros de la sociedad conyugal y los de la paterno-filial”, en todas sus manifestaciones, ya que, con el surgir de la familia de origen matrimonial, basado en el amor: “hay una comunidad de vida que reúne a los miembros de los dos grupos y mezcla

⁵²⁹ *El principio de autonomía de la voluntad contractual civil. sus límites y limitaciones*, de Katuska Hernández Fraga, profesora de las asignaturas de Derecho sobre Bienes y Derecho de Contratos de la Universidad de Cienfuegos, y Danay Guerra Cosme, jueza del Tribunal Municipal de Cienfuegos. En: <http://www.eumed.net/rev/rejie/06/hfgc.pdf> Al hilo de tales ideas, cabe añadir que: “El contrato es un acuerdo creador de relaciones jurídicas entre personas, y constituye un medio de realización social para intereses privados. Según Rivera1 el negocio jurídico, obra de la voluntad del hombre, con finalidad jurídica, aparece como la expresión técnica del reconocimiento de la autonomía privada, como fuente creadora de efectos jurídicos; el negocio jurídico constituye entonces el medio fundamental de realización del principio de autonomía de la voluntad. Entre todos los hechos o actos jurídicos generadores de obligaciones, el contrato es, indudablemente, aquel en el que la voluntad de los particulares cumple una función más importante ya que su elemento característico, es el consentimiento, o sea el acuerdo libre de la voluntad de las partes.” RIVERA, J. (2004). *Instituciones de Derecho Civil*. Buenos Aires: Editorial Abeledo Perrot.

⁵³⁰ En: https://es.wikipedia.org/wiki/Autonom%C3%ADa_de_la_voluntad

y confunde en alguna medida los respectivos destinos. Hay una solidaridad familiar, no solo física sino económico y moral, y esto pertenece a la realidad de la vida”⁵³¹. Por tanto, podemos concluir que, al darse el matrimonio, se crea una comunidad con una proyección social que debe ser regulada por el derecho por lo que tiene no solo de bien para los esposos sino de bien para los hijos y la sociedad. Bienes sobre los que hay que legislar.

Por otro lado, legislar sobre el matrimonio, es legislar sobre una institución en la que el amor es centro y tema. Legaz y Lacambra, en su libro, *El derecho y el amor* ⁵³², hace un recorrido histórico que muestra la evolución de la idea de amor, resaltando cómo la idea griega del *Eros* no da una idea exacta del amor, sino que necesita ser completada con la idea cristiana del amor sobrenatural de *ágape*, que procediendo de Dios desciende sobre nosotros, ofreciendo una visión radicalmente nueva del amor y que San Agustín recoge en la idea de *Caritas*, relacionando de alguna manera ambas concepciones: *Eros* y *Ágape*.

Igualmente, como desde el punto de vista cristiano el amor exige reciprocidad, en línea con San Agustín destaca Lacambra la trascendencia jurídica de la caridad, por su carácter de precepto. La caridad supera a la justicia, pero no la desplaza, impregnando las estructuras del derecho, favoreciendo una humanización del derecho por el amor. Aunque el autor habla de un “Derecho del amor”, no ve la necesidad de introducirlo como categoría jurídica, siempre y cuando ya está delimitado por el Derecho natural, desde su apreciación <<personalista>>, y que comporta el reconocimiento del valor de la persona humana con independencia de su comportamiento ético. Al mismo tiempo, como en el matrimonio confluyen amor y derecho, es interesante ver cómo se plantea con San Agustín si la caridad puede ser objeto de precepto jurídico, y afirma que sí, ya que ambas, caridad y justicia, tienen a la base la consideración tanto de la libertad del hombre como de su proyección social; y aunque la filantropía debido al proceso de secularización ha sustituido a la caridad, no está de más que recordar la contundencia de la frase de Kierkegaard: “¡Debes amar! Solo cuando el amor es un deber resulta asegurado eternamente (...). Cuando el amor ha absorbido dentro de sí la eternidad convirtiéndose

⁵³¹ LEGAZ Y LACAMBRA, L., *El derecho y el amor*, Casa Editorial Bosch, Barcelona, 1976, 136.

⁵³² Este libro recoge y amplía el discurso de ingreso del autor, Luis Legaz y Lacambra en la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, en Madrid en el año 1969, y que tenía por título: “*Amor, Amistad y Justicia*”.

en deber, adquiere la estabilidad (...). Solo por tanto cuando es deber resulta eternamente asegurado”⁵³³.

Por tanto, como normalmente el amor es la causa del matrimonio, y este enlace en el amor crea una comunidad amorosa con una proyección social y unos deberes específicos, esta debe ser regulada y sancionada por el Derecho. Por otro lado, y aunque la idea de la justicia debe ir unida a la promoción del hombre como persona, en su aplicación, hay unos requerimientos debidos en estricta justicia, pero, sin embargo, la caridad no puede exigirse. No obstante, cuando el Derecho se enfrenta con la necesidad de articular jurídicamente la institución matrimonial surgida del amor natural, lo hace considerando “que debe sobrevivir a este”. De ahí que el núcleo de la crisis en la regulación jurídica de la comunidad matrimonial esté en “esta tensión, que pertenece a su esencia, entre lo que hay en él de hecho de la vida personal fundada en el amor – en el amor de enamoramiento – y de la institución social, que debe subsistir, aun cuando la pasión amorosa haya desaparecido, porque sigue sometido a la <<ley del amor>>, al amor como caridad, que debe subsistir entre los esposos”⁵³⁴.

También afirma que si actualmente es una conquista el hecho de que “la familia y el matrimonio se parezcan lo menos posible a una pura organización autoritaria basada en un derecho de subordinación y donde cuenta poco el hecho real del amor”, también es verdad que:

“no podemos reducir el matrimonio a mera comunidad presocial de amor como enamoramiento y afirmar jurídicamente la libertad indiscriminada de los miembros de la familia, su radical autonomía y su propia personalidad en términos que impliquen prácticamente la falta de respeto a la personalidad del Otro – el padre o la madre, incluso en su rol social de tales –”.

Si esto ocurriese, constituiría precisamente un retroceso desde el punto de vista del amor; pues produciría el desencuentro y la tensión entre los miembros que componen el núcleo de la comunidad familiar, ya que “conduce al desamor entre los próximos”. Al mismo tiempo que esta situación de libertad indiscriminada en el interior de la comunidad familiar, no garantiza el que “produzca más amor hacia el prójimo más lejano”. Es por lo que se concluye el peligro de que si falla la base sociológica de obediencia, respeto y

⁵³³ Cfr. LEGAZ Y LACAMBRA, L., *El derecho y el amor*, O.c., 121, cita 1. La referencia a Kierkegaard está tomada de: KIERKEGAARD, Der liebe tun, 1847, en “Gesammelte Werke”, t. XIX, Dusseldorf-Colonia, 1966, pp. 34,37, y sig.

⁵³⁴ LEGAZ Y LACAMBRA, L., *El derecho y el amor*, O.c., 131.

asistencia, que en el seno de la familia están prácticamente cubiertos, es entonces el Estado el que tiene que hacerse cargo de garantizar la parte asistencial “como sujeto de prestaciones”, pero al mismo tiempo cuando esto se da, cuando el Estado tiene que ir ocupando cada vez más parcelas, sustituyendo actitudes y oficios que deberían darse dentro del núcleo familiar y que lo reforzarían en la mutua cohesión, queda al descubierto el hecho de que lo que ha quedado relegado es el amor como base de la convivencia en el matrimonio y en la familia, cuyas funciones está usurpando en parte el Estado.

Así pues, coincide Legaz y Lacamba con Hildebrand en cuanto a lo personalísimo del acto de la *fundación* del matrimonio, donde “es el amor que se corona, culmina y realiza en plenitud (...) y al realizarse se objetiva, aunque corre también el riesgo de desrealizarse y perderse”. Sin embargo, ambos discrepan en cuanto a considerar el filósofo del derecho que “el amor solo puede ser tomado en serio cuando se está obligado a él”. De manera que el amor esponsal “comienza con el matrimonio y en virtud de él”, por lo que el estar casado sería lo que favorecería el surgir del amor, en vez de pensar que el amor esponsal surge como “consecuencia o prolongación del amor de enamoramiento”. Este planteamiento de raíz tomista lo justifica en parte Legaz y Lacamba al decir que: “Esta doctrina refleja una realidad social, en la que el matrimonio, por principio, no es decidido por los cónyuges y por eso es irrelevante el hecho de un amor previo; el amor surge más bien como deber matrimonial”⁵³⁵.

V.5. La comunidad familiar de raíz matrimonial.

En cuanto a la vinculación establecida entre el matrimonio y la familia, la vivencia del amor matrimonial está a la base del surgir de la familia. Pero, por otro lado, el matrimonio se distingue de la familia, en cuanto que la familia tiene como base objetiva la descendencia. De ahí que, para Hildebrand, el nacimiento de la familia está unido a la descendencia que viene del matrimonio y que, formando linajes, constituyen otras familias que son la base de los Estados.

Dicho de otra manera, la familia surge por el amor de los padres (cónyuges), los cuales hacen sitio al hijo, en la medida en que su amor crea un nuevo espacio de acogida. Y como resultado, a partir de los tres, ya hay familia. Así pues, desde el amor de los padres,

⁵³⁵ O.c., 134. Donde hace referencia a Hildebrand, concretamente: HILDEBRAND, D., *Das Wesen der Liebe*, <<Gesammelte Werke>>, Habel-Kohlhammer, Regensburg, 1971, pp. 470 y sig. Y 476.

se hace sitio al hijo. Por tanto, la familia tiene su origen en un amor que generosamente deja sitio, crea espacio para que el otro crezca y se desarrolle. Así, dice nuestro autor al respecto que el matrimonio se constituye con un acto determinado de los esposos mediante el cual estos se dirigen uno al otro. De ahí que la familia nace a consecuencia de un acto de ambos que hunde sus raíces en el amor mutuo. Así pues: “La comunidad amorosa es conformada desde fuera mediante un contrato matrimonial, no por cualesquiera consideraciones practicas; sino que a partir de la palabra de amor más profunda se yergue el peculiar acto social que da vida a la comunidad formal del matrimonio”⁵³⁶.

Así pues, para Hildebrand el amor es una actitud de naturaleza espiritual, que en el hombre “puede estar en orgánica relación con lo vital”, como en el caso del matrimonio. Y dado que “el carácter orgánico de las comunidades materiales está fundado exclusivamente, o al menos primariamente, en la particular índole de su espiritualidad y no en lo vital”, podemos concluir que en el matrimonio se da un entrelazamiento de elementos comunitarios de índole material y formal. No obstante,

“En él (el matrimonio) no se encasqueta, mediante el contrato matrimonial, una comunidad formal a una comunidad amorosa material de cualquier índole; sino que el solemne acto social por el que se contrae matrimonio es la orgánica continuación del peculiar acto amoroso con el que los esposos se dirigen uno al otro”⁵³⁷.

Por otro lado, Hildebrand nos va a ofrecer un estudio detallado de las distintas especies de amor y sus diferencias categoriales para “poder edificar sobre ellas el tejido comunitario de la vida pública”. En particular, en *Metafísica de la comunidad* destaca la familia, “como modelo originario de comunidad orgánica y claramente delimitada, compuesta por distintas relaciones bipersonales cruzadas, en cada una de las cuales cuenta la persona en su singularidad irreductible”⁵³⁸.

Igualmente, tenemos detalladas en nuestro autor comunidades de adscripción y de pertenencia. Las primeras serían aquellas que surgen y se mantienen por la participación consciente de las personas que la integran; en las de pertenencia, por el contrario, no hay una adscripción voluntaria explícita, sino que se forman sin contar con el consentimiento

⁵³⁶ Cfr. MdC, 203.

⁵³⁷ Ibid.

⁵³⁸ FERRER SANTOS, U, *Amor y comunidad. Un estudio basado en la obra de Dietrich von Hildebrand*, Instituto de Ciencias para la Familia, Servicio de publicaciones de la universidad de Navarra, Pamplona, 2000. 5.

de sus miembros. Las primeras se originarían de manera contractual, mientras que en la segunda los motivos de pertenencia de la persona vendrían de fuera, dando por hecho la pertenencia al margen de la voluntad de la persona.

Según Urbano Ferrer, la familia participaría de una situación de índole mixta entre los dos grupos de comunidades indicados. Y esto, debido a que, “si bien el matrimonio del que deriva se inscribe en la primera tipología, el espacio familiar ya dispuesto proviene, en cambio, del segundo modelo”. La familia, pues, no la elegimos, se pertenece a ella. Sin embargo, el matrimonio surge a través de un acto constituyente de los contrayentes, que manifiesta su firme voluntad de contraer. Por el contrario, los hijos se encuentran formando parte de la familia, antes de ser conscientes de su pertenecer a la misma. Diríamos pues que la familia es una comunidad de pertenencia, no asociativa, “pero con la particularidad de que posee en su centro un acto voluntario-formal en los cónyuges-miembros, en lo que se asemeja a las comunidades adscriptivas”⁵³⁹.

Para Ferrer, en la lectura que hace de la *Metafísica de la comunidad* hildebrandiana, la familia como comunidad material crece y se expande desde dentro, en la solidaridad de conjunto; “no se extiende según unas estipulaciones voluntarias interindividuales, ya que las tomas de posición característica de sus miembros y creadoras del espacio comunitario de que se nutre no consisten primordialmente en unos actos imperados por las voluntades, sino que son respuestas a los valores y bienes personales manifiestos en su seno”⁵⁴⁰. Una vez más nos sale al paso el papel de la voluntad cooperadora en la consolidación de las comunidades primarias; lo que antes hemos visto como cooperación de la voluntad con las respuestas afectivas al valor, ahora encuentra aplicación en el ámbito de aquella comunidad primaria que está fundada y sostenida en el amor recíproco.

V.5.1. La familia como la forma orgánica adecuada para la comunidad de amor que es el matrimonio. El matrimonio sacramental

En *Metafísica de la comunidad*, Hildebrand, presenta el componente de comunidad formal que tiene la familia como “la comunidad de vida que se edifica orgánicamente

⁵³⁹ Cfr: FERRER SANTOS, U., *Amor y comunidad*, O.c., 21-22. Con todo, dice Urbano Ferrer que, “para los padres los hijos como personas son un don inmerecido y los esposos son, por su parte, cada uno para el otro un obsequio peculiar”.

⁵⁴⁰ O.c., 24.

sobre la comunidad amorosa del matrimonio”⁵⁴¹. Esta comunidad de amor que es el matrimonio, no es formada desde fuera solo por unos intereses prácticos entrelazados de forma contractual; “no es una comunidad estructurada autoritariamente de modo univoco”, sino que se erige desde la *palabra* interior del amor. Así pues, “en su carácter primario de comunidad amorosa, *no* es estructura de autoridad”. Es desde el amor como el matrimonio se singulariza como acto social que lo hace nacer. Acto social exigido para que se constituya el matrimonio, pero que hunde sus raíces en el amor interior personal⁵⁴².

Así pues, en el matrimonio las relaciones entre las dos personas que lo componen, por el amor esponsal que las sustenta, son temáticamente iguales, hay una completa apertura y donación mutua, como dice nuestro autor: “La *intentio unionis* de ambas personas no solo es igual de fuerte, sino que además está dirigida totalmente de igual manera al hacerse-uno con la persona amada”⁵⁴³. Además, la comunicación es compartida, ya que, “cada uno se comunica sabiéndose comprendido y sintiéndose acogido por el otro”, y donde cada uno es para el otro, “<<recipiente>> para el despliegue de la esencia de la personalidad (...) en el pleno entrecruzamiento de miradas, donde ambas personas con su esencia son de igual modo temáticas”⁵⁴⁴.

Hildebrand compara aquí el matrimonio con un estuche que tiene un contenido. La formalidad exigida para el matrimonio sería la caja, el estuche; y la parte material sería el contenido. Si el estuche es pura formalidad, estaría vacío. Pero sin el estuche, el contenido se derrama. Así que, en el matrimonio, se exigen los dos elementos, una comunidad material y una comunidad formal. Por ser una comunidad material, el dinamismo interno y vivencial del matrimonio llega hasta el acoger a los hijos; por ser formal, es una comunidad integradora y concreta, con un ropaje interno diferenciado de las otras. Así pues, el tema “de la persona en su individualidad plenamente valiosa” es lo primero que se aborda con el matrimonio, antes que cuestiones que afecten a los valores morales o intelectuales, la persona está en el centro, de ahí que el dominio de sentido lo formen de manera objetiva el amor conyugal y el valor del estar unidos. Por otra parte, en la reflexión sobre el matrimonio sacramental se añadiría que el dominio de sentido “está anclado en lo sobrenatural y el vínculo es objetivamente un estar unidos en Cristo”⁵⁴⁵. En particular,

⁵⁴¹ MdC., 213.

⁵⁴² Cfr: MdC., 212-213.

⁵⁴³ MdC., 81.

⁵⁴⁴ Cfr. MdC., 81-82.

⁵⁴⁵ Cfr: MdC., 220-221.

nos sirve esta clarificación de Augusto Sarmiento sobre el matrimonio como sacramento, cuando dice:

“Por el sacramento del matrimonio <<el Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia sale al encuentro de los esposos cristianos>> haciendo que la comunidad de vida y amor conyugal, fundada por el Creador, sea asumida y elevada en la caridad esponsal de Cristo. La alianza matrimonial queda de tal manera integrada en la alianza de amor entre Dios y los hombres que pasa a ser <<símbolo real>> de ese amor. <<Su recíproca pertenencia es representación real, mediante el signo sacramental, de la misma relación de Cristo con la Iglesia>>”⁵⁴⁶.

Esta exigencia de formalidad, que envuelve la vivencia material, es tan necesaria que, sin ella, se caería en la frivolidad del vivir sin las exigencias del matrimonio y su aceptación pública y reconocimiento jurídico, propios de la formalidad matrimonial. Perdiéndose por tanto la conciencia del don y la de pertenencia objetiva a una comunidad. Además de la co-pertenencia entre los elementos material y formal del estuche que dice Hildebrand.

Por otro lado, el amor conyugal atravesado por el sacramento, sin perder ninguna de las características del matrimonio natural como son la mutua entrega de sí, la reciprocidad y el vivir el uno para el otro, reproduce en el bautizado, miembro del <<Cuerpo Místico de Cristo>>, “una honda transformación, incluso *cualitativa* (...), ve el amor conyugal con distinta hondura, con una seriedad nueva, con otra pureza, con otra abnegación”⁵⁴⁷. Debido a que, considera las cosas a la luz de la divinidad, captando su pleno sentido en Cristo, y, sintiendo el peso del amor de Dios en su particularidad, y la necesidad de responder, también desde el amor conyugal, al amor al prójimo, “hace de la santificación propia y ajena su verdadera misión”⁵⁴⁸.

V.5. 2. Las relaciones interpersonales y sus características en el seno de la familia. La relación interpersonal. Las diferentes formas de relación interhumana

En primer lugar, apuntemos que el despliegue de la vida social no se concibe sin la familia. Esta es una institución básica en la sociedad humana. Es más, en ella se aprenden y ejercitan los recursos necesarios para un aprendizaje que ayude a nuestra inserción en

⁵⁴⁶ SARMIENTO, A., *El secreto del amor en el matrimonio*, Ed. Cristiandad, Madrid, 2003, 132-133. Hace referencia Sarmiento a: *Gaudium et Spes*, nº 48 y *Familiaris consortio* nº 13.

⁵⁴⁷ Cfr. HILDEBRAND, D., *El matrimonio*, O.c., 83-84.

⁵⁴⁸ *Ibid.*

la misma sociedad. Al mismo tiempo que es en la convivencia familiar donde se desarrolla y madura nuestra afectividad.

Por otro lado, al hablar de familia, nos referiremos a la forma monógama, entendiéndola como “no solo la más lograda, sino también la definitiva para una consideración ética”⁵⁴⁹. Debido a que la misma dignidad de los cónyuges pide una relación monógama y generadora de espacios donde acoger a los hijos. Además de facilitar la educación personalizada de estos y favorecerles el sentirse queridos por ellos mismos, es la experiencia que quedará más señalada que en otros modos y variantes de vida familiar donde los lazos que unen no están tan comprometidos.

Así vemos adecuado responder a la pregunta sobre cuáles son las actitudes y virtudes que tienen en la familia el cauce más adecuado para su nacimiento y desarrollo y que acompañarán al hombre en su devenir interrelacional, familiar y social. Teniendo en cuenta que las relaciones humanas dentro de la familia, constituyen un modo específico dentro de las relaciones interhumanas, donde quedan remarcadas las relaciones entre sus miembros desde su ser personas. Así pues, es en el seno de la comunidad familiar donde la persona experimenta el valor de ser querida por lo que ella misma es, y no en función de lo que aporta o los méritos del rol que ocupa. A diferencia de otros roles que son tenidos a distancia, en la familia el rol es inseparable de la persona, lo es ella para siempre, lo que hace tomar conciencia del propio valor personal. Autoestima tan necesaria para el buen desarrollo personal.

Pero como cada hombre es un ser personal con una identidad propia, es bueno poner a continuación la mirada en lo específico de las relaciones interpersonales.

Las relaciones interpersonales son aquellas en que las personas se dirigen mutuamente, como tales personas, la una a la otra, desde la identidad del ser persona. De manera que al terminar la relación en ambas ha quedado algo de lo ofrecido y compartido de la otra persona, como puede ser, desde los frutos de un consejo, hasta un resolver juntos una situación de controversia; lo que lleva a ambas a tener una compenetración nueva, ya que se ha ampliado su mundo relacional común con la aportación de la nueva situación compartida. Son relaciones que no dejan indiferente. A partir de ese momento, la relación no es la misma que cuando se desconocían o no había tenido lugar ese encuentro con las

⁵⁴⁹ Cf: FERRER SANTOS, U., “Contribuciones a una ética de la familia”, O.c., 173.

características que lo definen, pues entre ellas se ha creado y llenado un espacio relacional nuevo que antes no existía⁵⁵⁰.

Dentro de la familia, estas relaciones se dan teniendo en cuenta el distinto lugar que cada quien ocupa en la misma. Así, cada uno se relaciona con el otro desde ese lugar irrenunciable que nos caracteriza e identifica como padre, madre, hijo o hermano. De manera que el espacio nuevo que se crea entre ellos, el “entre”, vendrá condicionado por el distinto papel que cada uno ocupa.

V.6. Virtud y realización personal en el amor. Bien y valor. Actitudes éticas básicas desplegadas en el seno de la comunidad familiar de raíz matrimonial. Las distintas actitudes éticas que se vislumbran en el interior de la familia

Para Hildebrand “los valores morales son siempre valores personales. Solo pueden radicar en el hombre y ser realizados por el (...). Solamente el hombre, como ser libre y responsable en su actividad y en su comportamiento, en su voluntad y aspiraciones, en su amor y en su odio, en su alegría y en su tristeza, en sus permanentes actitudes fundamentales, puede ser moralmente bueno o malo”⁵⁵¹.

En concreto, sobre los valores moralmente relevantes, dice Sergio Sanchez Migallon siguiendo el pensamiento de Hildebrand:

“(...) puesto que en la respuesta a valores moralmente relevantes la persona se trasciende y se enriquece participando más plenamente de los valores más elevados, los morales, puede decirse que el virtuoso se realiza más como persona. (...) De esta manera, puede concluirse, (...) la tesis ontológica según la cual la persona esta esencialmente destinada u ordenada a ser virtuoso, a participar de los valores morales”⁵⁵².

Dietrich von Hildebrand nos señala que, en la moralidad, “la indispensabilidad de la respuesta al valor (...) evidencia la unidad esencial de todos los actos moralmente buenos”. Siendo todo acto moralmente bueno una respuesta a valores moralmente

⁵⁵⁰ Urbano Ferrer comenta: “son relaciones interpersonales aquellas en las que se crea el espacio nuevo del “entre”. A diferencia de los otros modos de intercambio, no están condicionadas por el objetivo común (del tipo de ganar en una competición) ni por el bien material escaso (como acaece en la operación de compraventa), sino que las personas se dirigen como tales la una a la otra...” (Cf: FERRER SANTOS, U., “Contribuciones a una ética de la familia”, O.c., 174-175.). Para X. Zubiri, estas relaciones serian de compenetración (Cf: ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Ed., Madrid, 1986, 270.).

⁵⁵¹ HILDEBRAND, D., *Santidad y virtud en el mundo*, O.c., 116.

⁵⁵² Cfr. SANCHEZ MIGALLON, S., *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, O.c., 104.

relevantes, cuando el objeto inmediato que motiva nuestra respuesta es el bien objetivo de otra persona, “el interés por ese bien objetivo mana del amor, que es la respuesta al valor *par excellence*”. Esta respuesta parte de lo que Hildebrand llama “el centro amoroso y reverente de respuesta al valor”. Centro amoroso y reverente, del que derivan “todas las actitudes moralmente buenas”. A diferencia del mal moral, que deriva de dos fuentes distintas como son el orgullo y la concupiscencia.

El hablar de estos tres centros de los que parten los actos morales, el positivo, “amoroso, humilde y reverente” y los centros negativos, “el orgullo y la concupiscencia”, que son el origen de todas las actitudes moralmente malas, no implica sostener que estos tres centros sean como partes o facultades ontológicas del alma. Sino que los centros que tienen su fuente en el orgullo y la concupiscencia son “perversiones manifiestas”, y el centro positivo, amoroso, humilde y reverente “no es algo dado en el hombre como su carácter de *imago Dei*, sino algo que el hombre está destinado a actualizar, como la *similitudo Dei*”. Para Hildebrand el término “centro” viene a expresar una forma de acercarse al universo y a Dios que, se actualiza como un yo que se afirma integrado en la personalidad cuando esta realiza un acto moralmente bueno.

Así pues, vemos que la plenitud de una persona va a depender en gran medida de su capacidad afectiva, de su capacidad para percibir valores. De esta percepción dependen las realizaciones morales actualizadas que la cualifican.

Además, sin negar el papel del acto cognitivo a la hora de percibir el valor, sí queda resaltado sobre todo que para Hildebrand la percepción del valor “presupone ya la existencia de un corazón grande y profundo. (...) Es en la esfera afectiva, en el corazón, donde se almacenan los tesoros de la vida más individual de la persona; es en el corazón donde encontramos el secreto de una persona y es aquí donde se pronuncia su palabra más íntima”⁵⁵³. Por tanto, debemos aceptar con nuestro autor un hecho que la realidad nos presenta, y es que, al analizar al hombre, vemos que “en muchos ámbitos, el corazón es, por encima de la voluntad, lo que constituye nuestro verdadero yo. (...) (Y) que, en muchas situaciones, el corazón sea, por encima de la voluntad, el núcleo de la persona”⁵⁵⁴.

Al destacar Hildebrand el papel del corazón y de la vida afectiva, no por ello niega el papel básico del conocimiento, del que forma parte la percepción del valor. Pero como

⁵⁵³ HILDEBRAND, D., *El corazón*, O.c., 117-118.

⁵⁵⁴ O.c., 135.

apuntamos, la percepción del valor presupone ya la existencia de un corazón “grande y profundo”. De manera que una persona desarrollará su personalidad en la medida que “se imbuje de los valores que percibe y si su corazón se conmueve ante estos valores y se enciende en respuestas de alegría, entusiasmo y amor”. Es en el corazón donde quedan guardadas las experiencias más íntimas e individuales de la persona, su mundo interior. Es en el corazón donde reside lo más recóndito de la persona, pronunciándose esta con su palabra más auténtica.

Así pues, el matrimonio entre dos personas es un proyecto común. En el amor esponsal-matrimonial, se establece una reciprocidad amorosa, donde el amor de cada cónyuge da de sí mismo, es una fuente que desborda. La unión matrimonial es fruto de esa respuesta sobreabundante que doy al otro, a aquel con el que voy a convivir amorosamente. Donde, además, la respuesta al otro es sobreactual; y, está presente en muchos comportamientos que no se entenderían sin que esa respuesta esté latente, aunque no siempre se actualice. Los esposos no necesitan decirse siempre “te quiero”, sino que ese amor queda patente en el comportamiento que lo manifieste. El amor esponsal es fruto de una respuesta a la persona que amo. Es una respuesta del corazón, no es un acto voluntario que me propongo. El enamoramiento es algo que ocurre. Y este amor esponsal es la respuesta del corazón al enamoramiento. Donde la voluntad está presente como cooperadora, no como fundadora. Así pues, matrimonio, se consolida, desde la propia dinámica del amor conyugal entre los esposos, desde la propia dinámica del don ofrecido y recibido en reciprocidad. Igualmente, la entrega conyugal deriva en la aceptación de la posibilidad de engendrar, de ahí que podemos concluir que la posibilidad de la procreación es en sí misma “un fin inscrito en la verdad de la entrega conyugal al que los cónyuges deben *respeto*.”⁵⁵⁵ Por tanto, la realidad familiar es consecuencia de ese proyecto común que llamamos matrimonio.

V.6.1. El respeto. El respeto como primera actitud moral básica. En las relaciones intrafamiliares

⁵⁵⁵ FERRER SANTOS, U., “Contribuciones a una ética de la familia”, O.c., 177.

Para Hildebrand, el respeto es “aquella actitud fundamental que también puede ser llamada madre de toda vida moral, porque en él adopta el hombre primordialmente ante el mundo una actitud de apertura que le hace ver los valores”⁵⁵⁶.

Así pues, como actitud moral básica, ya encontramos esta exigencia del respeto en el acto conyugal como expresión recíproca de la donación esponsal. Acto que exige estar abierto a la posibilidad de una nueva vida. Pues, si bien es el amor mutuo, y no la procreación el fin que motiva la puesta en marcha de la incipiente relación, que culminará en el matrimonio, tras un proceso que va desde el enamoramiento hasta la esponsalidad; no obstante, si bien, como decimos, la procreación, no es el “fin-motivo” de la relación esponsal, sí aparece como el fin-efecto al que se dirige de un modo natural la vida entre los cónyuges.

De ahí que no se entendería un amor esponsal que no aceptara la apertura a la procreación. Además, la posibilidad de procrear va implícita en la misma naturaleza con que es expresado el acto amoroso de la donación mutua, que conlleva la vida conyugal, pese a que esta no lo haya instituido. Por lo cual, igual que no podemos asegurar que todo acto amoroso concluya en la procreación, tampoco podemos faltar el respeto a ese acto de entrega mutua, falsificando su significado al arrancarle artificialmente la posibilidad de concebir. Es decir, como la posibilidad de procrear va implícitamente contenida en la naturaleza propia del acto conyugal, la falta de respeto introducida en el acto recíproco de la donación conyugal estaría en la adulteración de ese significado por una actitud de dominación técnica mediante un fármaco.

Por ello, si la comunión sexual no es una comunicación meramente biológica, sino que expresa la naturaleza humana y revela la intimidad de la persona en cuanto tal, la orientación a la procreación va a ser, por tanto, como apunta Augusto Sarmiento, “una dimensión inmanente a la estructura de la sexualidad”; de manera que podemos concluir con el mismo autor que: “la apertura a la fecundidad es criterio de autenticidad del amor matrimonial”⁵⁵⁷.

Por tanto, si el amor conyugal es expresión y desarrollo de la dinámica donal recíproca que se establece entre los esposos, va a ser la propia expresividad del “don” que da visibilidad al amor conyugal la que rechace, por su propio dinamismo interno, cualquier

⁵⁵⁶ HILDEBRAND, D., *Santidad y virtud en el mundo*, O.c., 119-120.

⁵⁵⁷ SARMIENTO, A., *Vademecum para matrimonios*, Pamplona, Eunsa, 2013, 97.

forma de reserva, exigiendo una apertura y entrega plena, sin las interferencias que puedan matizar la gratuidad del don, recíprocamente entregado con toda su carga de bondad y exigencia mutua. Paternidad y maternidad que, abiertos como proyecto en el matrimonio, deben esperar y acoger con respeto la nueva vida que convertirá en familia la comunidad de amor que es el matrimonio, pues

“¡Que sería el amor materno sin respeto al hijo que crece; sobre todo, sin respeto a las posibilidades de valor dormidas en él, a la riqueza de su alma! (...). El respeto al milagro del surgimiento de una nueva vida, en virtud de la estrecha unión corporal de dos seres humanos, fundamenta el horror a la destrucción artificial (...), de esa relación misteriosa que existe entre el amor y el surgir de un nuevo hombre”⁵⁵⁸.

También vemos requerida esta actitud de respeto en la salvaguarda que la persona hace de sí misma y de lo que constituye su intimidad, mediante el pudor. Con el pudor, no se niega el bien de la sexualidad, sino que como dice Karol Wojtyła: “(...) el pudor no se refiere tanto al bien mismo cuanto al hecho de exteriorizarse lo que debería permanecer oculto; es esa exteriorización lo que se presenta como un mal”⁵⁵⁹. La vivencia del pudor indica respeto por uno mismo, por lo propio, por guardar la intimidad que constituye mi persona. El pudor indica un autorrespeto reverencial que protege la intimidad propia de la mirada ajena. Y aunque el hombre este volcado hacia el exterior, es consciente de su subjetividad, de su individualidad constitutiva. El pudor, por tanto, como dice Wojtyła está íntimamente unido infectiblemente a la persona y al despliegue de sus virtualidades, de manera que toda ética sexual, quede fundada, “en la interpretación correcta del pudor sexual”. Así pues, la persona es el centro y la base sobre la que se asienta la reflexión sobre el pudor: “Aun cuando los valores sexuales sean el objeto directo del pudor, su objeto indirecto es la persona y la actitud adoptada para con ella por la otra persona”⁵⁶⁰.

Como dice Urbano Ferrer, el pudor guarda la finitud del hombre y los defectos morales que la hacen presente ante sí mismo. Lo que lleva al pudor a situarse cerca del arrepentimiento y la humildad. Del arrepentimiento, en cuanto que tenemos presentes los actos previos al estar arrepentidos. Y de la humildad, en cuanto que el hombre, “siente pudor de sí mismo a la luz todavía confusa y solo instantánea de unos valores que sabe que le faltan”⁵⁶¹. Por otro lado, la humildad se convierte en antesala del amor, que lleva

⁵⁵⁸ HILDEBRAND, D., *Santidad y virtud en el mundo*, O.c., 126-127.

⁵⁵⁹ WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2009, 213.

⁵⁶⁰ Cfr. WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, O.c., 214-218.

⁵⁶¹ Cfr. FERRER SANTOS, U., “Contribuciones a una ética de la familia”, O.c., 178.

al hombre a ofrecerse en la humildad del propio yo, de su verdad. Siendo al mismo tiempo consciente de sus posibilidades y de su finitud.

Para finalizar, unas palabras de Hildebrand donde dice que:

“Únicamente al hombre respetuoso puede abírsele toda la grandeza y profundidad del valor inviscerado en cada hombre como persona espiritual, como ser consciente y libre; entre todos los seres por nosotros conocidos, sólo éste es capaz de captar racionalmente a los demás seres, de entrar en contacto con ellos, de tomar ante ellos una posición con sentido; solamente él es capaz – y está dotado para ello – de realizar en sí mismo un rico mundo de valores, de convertirse en un recipiente de bondad, de pureza, de fidelidad y de humildad”⁵⁶².

V.6.2. El amor como la segunda actitud ética que entreteje la vida familiar

Por otro lado, entendimiento, afectividad y voluntad, como componentes de nuestro ser personal, son requeridos en el despliegue del amor desarrollado en el seno de la familia. Sin embargo, se hacen presentes sin un necesario orden lineal en su despliegue, pero si requiriéndose mutuamente. Concretamente, en el consentimiento matrimonial, la voluntad se adelanta y manifiesta una fidelidad que como afecto se corroborara posteriormente, aunque necesita ser anticipada, como opción a señalar y asumida por el entendimiento. Otras veces podrá ser un sentimiento, como por ejemplo el del amor debido al otro el que se adelante en cuanto intuición, aunque tendrá que ser ratificado posteriormente por la voluntad, que iluminada por el entendimiento concrete el acto debido como respuesta a ese amor.

También hago mía la opinión de Urbano Ferrer en cuanto a que lo que va a atraer la atención del amante, en un principio, no van a ser las cualidades ni las actitudes de la persona por sí misma, sino en cuanto que están incorporadas a la persona amada y la realizan tal como se expone a la mirada del amante. De manera que lo primero que sale al encuentro de la mirada amante, no son las cualidades del otro sino la persona portadora de esas cualidades. Y porque se quiere a la persona se quieren sus cualidades.

Por tanto, la voluntad no crea el amor, sino que es el amor quien responde con sobreabundancia a una situación objetiva que provoca la respuesta amorosa. De ahí que lo primario sea una situación objetiva que atrae la mirada y que pide una respuesta

⁵⁶² HILDEBRAND, D., *Santidad y virtud en el mundo*, O.c., 125.

amorosa, la cual, acompañada por la voluntad, queda ratificada. Por tanto, sin la voluntad que la guía, no hay respuesta amorosa adecuada. Así pues, el entendimiento, estimulado por el afecto, necesita de la voluntad para generar una donación afectiva que garantice la gratuidad de la experiencia amorosa.

Por último, concluimos con Ferrer que “el amor incluye un componente de donación que no puede ser imperado por la voluntad, sino más bien sancionado por ella simultáneamente o con posterioridad a su suscitarse”⁵⁶³. No podía ser de otra forma si el amor es una respuesta al valor, todo lo cualificada que se quiera. Tanto la espontaneidad de la donación que esclarece la sinceridad de la misma y muestra su verdad, como la libertad que dirige el querer y orienta la voluntad, y que sitúa al querer igualmente en la verdad, son exigibles en el acto de amar, junto con la información del entendimiento para no caer en un sentimentalismo ineficaz y disperso; de poca raíz y menos perseverancia, que no refleja la verdad del amor hacia una persona querida, aquel amor que, como apunta Hildebrand, se sitúa en las capas más hondas de la persona, allí donde esta se encuentra consigo misma.

V.6.3. La solidaridad. La solidaridad como tercera actitud que envuelve la comunión matrimonial

Con respecto a la solidaridad en cuanto actitud comunitaria intrafamiliar, en ella se recoge, por una parte, la afirmación de los miembros en cuanto sujetos singulares en el seno de la comunión familiar establecida. En este caso de relaciones más personales, “ser solidario con alguien implica volverse hacia él en sus necesidades e interpelaciones particulares”⁵⁶⁴.

Por otra parte, podemos contemplar la solidaridad desde la mirada a la familia como una comunidad singular en contraposición con otras formas de comunidad, a las que uno se siente adscrito por el hecho de compartir nación o cultura. Y descubrimos que en el seno de la familia las relaciones de solidaridad vienen a señalar la peculiaridad orgánica y espiritual de la misma como comunidad que se desenvuelve con un criterio común compartido dentro de estas asociaciones tipo nación o adscripción cultural y que ofrecen un ambiente común entre sus miembros. En otras épocas anteriores, este espíritu comunal

⁵⁶³ FERRER SANTOS, U., “Contribuciones a una ética de la familia”, O.c., 180.

⁵⁶⁴ FERRER SANTOS, U., “Contribuciones a una ética de la familia”, O.c., 180.

que afecta a la familia se traslucía exteriormente en que la familia era unidad de producción; hoy se puede decir que la unidad familiar se ha reducido al núcleo constituido por los padres e hijos

La manera propia de ejercer la actitud de la solidaridad es la simpatía. Simpatía que es un acercarse a las vivencias del otro, haciéndolas propias, lo que exige una implicación personal⁵⁶⁵. Así pues, podemos solidarizarnos en los éxitos y placeres, tanto como en las desgracias, pero teniendo en cuenta que mientras que la solidaridad en el placer lleva consigo una común valoración ética del mismo, la solidaridad con el mal físico o moral del otro miembro de la familia no me exige, ni me lleva necesariamente “a asumir los efectos morales negativos, sino más bien (los asumo) para librar de ellos”⁵⁶⁶. Lo que nos pone ante la necesidad de que sea el amor quien deba orientar la dirección de la simpatía y sostenerla en el seno de la familia. Una solidaridad anclada y sostenida por el amor. De manera que “la simpatía ha de estar abarcada por el radio del amor dirigido a la persona con la que se simpatiza para que le sea conferida a la simpatía su valencia ética”⁵⁶⁷.

Respecto a la solidaridad que afecta a la familia como una unidad de espíritu compartido, y que participa en las vivencias con otras familias, respecto, por ejemplo, al desarrollo de la vida nacional o cultural, aspecto que haría referencia a la solidaridad orgánica de la familia, es a partir del siglo XVIII cuando la familia como comunidad doméstica deja de ser el medio directo de acceso a la vida social. Al mismo tiempo que por el desarrollo interno de su propia estructura tampoco está en las condiciones adecuadas de asumir la función protectora de sus miembros, que antes desarrollaba a partir de la fortaleza y cohesión que el clan familiar proporcionaba; pues como comunidad de amor, se separa de la producción y de la hacienda común que en su comienzo le estaban asignadas y frente a la presión del entorno tecnológico e industrial se cierra sobre sí o encapsula.

No obstante, es una exigencia en el interior de la familia atender al desarrollo de sus miembros mediante la común participación en las vivencias que se despliegan en la vida

⁵⁶⁵ FERRER SANTOS., “Contribuciones a una ética de la familia”, O.c., 180. Como dice Ferrer: “A diferencia del deplorar o del lamentar, simpatizar no es simplemente un tener ob-jetivamente, a distancia, las vivencias del otro, sino que significa estar implicado en ellas, haciéndolas propias” (Cfr. Ibid).

⁵⁶⁶ O.c., 181. Urbano pone de ejemplo el como una madre puede asumir los defectos de su hijo, pero sus consejos y solidaridad personal pueden hacerle cambiar de vida. El empeño de Santa Mónica cambio la vida de su hijo San Agustín.

⁵⁶⁷ Ibid.

familiar. El compartir tareas y servicios identificaba en sus orígenes a sus miembros y los posicionaba en cuanto a las exigencias de la propia aportación requerida para mantener la cohesión y el desarrollo intrafamiliar de cada uno de los miembros. Se crece mientras se camina. Como diría Machado, se hace camino al andar, las ideas surgen mientras se dialoga sobre un tema. En efecto, como dice Alvira, “no tenemos primero ideas y luego hablamos, (...) sino que al hablar surgen las ideas. Es decir, fuera del clima adecuado, no podemos *humanizarnos*. Este clima es el de las relaciones que se apoyan en el amplio mundo de la voluntad y los afectos”⁵⁶⁸.

Por tanto, es en la familia donde el hombre, viviendo, aprende e integra las diferentes dimensiones de lo voluntario-afectivo, ya que en su seno se es querido por sí mismo y se aprende a querer a los demás de esta manera. Al mismo tiempo que se asume la realidad del otro en lo que es, no por lo que pueda aportar, quedando así remarcado el valor de su dignidad. Además, a través de las relaciones gratuitas y espontáneas entre los miembros, se desarrolla no solo el respeto y la veneración, sino también la amistad y simpatía hacia el otro, favorecida por la unión de la sangre, por la convivencia, por la historia hecha en común. Al mismo tiempo que las relaciones paterno-filiales, se convierten en una escuela de amor desde su procedencia en el enamoramiento de los padres, que irradia sobre los hijos.

V.7. Las virtudes cimentadas y desplegadas en el seno de la estructura familiar: la piedad y el honor, la fraternidad, la responsabilidad, la prudencia, la fortaleza y la justicia

El seno de la familia es el lugar adecuado para el justo desarrollo de las virtudes morales, cuya disposición es requerida a lo largo de las múltiples vivencias a las que la persona se enfrenta en su seno, y que le piden una respuesta que viene acompañada de una exigencia moral determinada, pues no va a ser igual compartir la exigencia de una fiesta de cumpleaños que el responder y hacer frente al cuidado de un padre enfermo. Todas las vivencias no tienen la misma importancia, aunque sean vividas por el mismo sujeto. La virtud se afianzará más cuanto mayor sea la exigencia a la que se enfrenta.

⁵⁶⁸ ALVIRA, R., “Sobre la esencia de la familia”, O.c., 39-40.

Así pues, es desde el interior de la familia como la persona aprende el tratamiento de las virtudes; desplegándolas también hacia afuera, en el exterior de la misma, “aproximando de este modo el ideal ético de la familia al conjunto de la sociedad”⁵⁶⁹. Y por tanto, nutriendo al entramado social de la misma sabia elaborada en la comunidad familiar; visto que es el mismo sujeto el que va y vuelve de la familia a la sociedad y viceversa, portando los valores morales adquiridos en el seno familiar. Al mismo tiempo que en el recorrido de vuelta, también la familia queda impregnada de los comportamientos y hábitos adquiridos en la sociedad. Para beneficio o perjuicio de la misma.

Es por lo que, desde esta perspectiva, urge reforzar la identidad de la comunión familiar y responder a la pregunta sobre quién o qué es la familia, y cuál su identidad, a partir del despliegue en su seno del desarrollo del amor matrimonial. La respuesta de Juan Pablo II a esta pregunta: “*Familia, sé lo que eres*”, es una llamada urgente a tal exigencia valorativa. Por lo que consideramos la aportación de Dietrich von Hildebrand al esclarecimiento del matrimonio a la luz del amor, una aportación que puede dar luz y visibilizar un aspecto de este “sé” de la familia, a través del despliegue en ella del amor sponsal, filial, fraternal o de amistad.

Por otra parte, el hombre no ha caído a este mundo por un azar y por sorpresa sin saber de dónde viene o cuál es su origen; huérfano de naturaleza y condición, como una pizarra en blanco en la que cualquiera pueda escribir un nombre que lo señale, y unas características que lo definan artificialmente. No. El hombre puede estar aturdido por el combate vital al que se enfrenta desde su nacer, debido a que es dependiente, pero lleva consigo una placa de identidad que lo sitúa como “hijo de”, y más en concreto como “hijo de Dios”, creado a su imagen y semejanza. Y la intimidad o no con este origen y su aceptación humilde, determinará su comportamiento en esta lucha por la existencia, y que propiciará o un vivir en la libertad de los hijos de Dios, o un ser esclavo de todo aquel que le ofrezca o garantice una paternidad artificial, que garantice una subsistencia colmada en lo material pero de una manifiesta debilidad espiritual, al estar fundamentada en los intereses de aquellos otros que quieren la ascendencia sobre ti, y ofrecen su paternal seguridad a costa de tu libertad. Ya que el fundamento de esa paternidad es siempre

⁵⁶⁹ FERRER SANTOS, Urbano, “Contribuciones a una ética de la familia”, O.c., 184. Urbano Ferrer señala a este respecto que “la separación que efectúa Tönnies entre las comunidades naturales (Gemeinschaften) y las sociedades artificiales (Gesellschaften) pasa por alto que son unas mismas virtudes humanas las que comunican ambos comportamientos” (Cf: Ibid.).

subjetiva, distinta a la ontológica que procede y hunde sus raíces en Dios, y que haciéndote hijo te hace digno, valioso por ti mismo desde su amorosa paternidad. De manera que esa dignidad acompañará siempre la identidad del ser personal.

Es desde esta perspectiva del ser hijos, nacidos y no arrojados a este mundo, que atenderemos a mostrar algunas de las virtudes que desarrollan en el seno de la familia. Partiendo de la consideración que Urbano Ferrer hace de las virtudes como aquellas “disposiciones constantes y consolidadas en la voluntad de las que derivan los actos correspondientes, siempre inéditos pese a su pertenencia a una misma especie virtuosa”. Y entendiendo al mismo tiempo que: “Las virtudes en general proporcionan su cauce y estabilidad a la libertad, al arraigar en tendencias no fijadas”⁵⁷⁰.

-*La piedad y el honor.* La piedad como virtud, responde a la deuda contraída por el hijo respecto a sus padres, pues, aunque estos le amen en gratuidad y sin esperar nada a cambio, lo hayan amado por el mismo, estos le devuelven ese amor en forma de piedad, cuidándoles y respetándoles, mirando así su honra. Por honrar al padre, se hace mejor el hijo. Y por agradecimiento a los padres se desarrolla la piedad en el hijo. De manera que el honor señala a la piedad el camino a desarrollar para llegar a su destino. De ahí que, si la piedad remite al hijo y a su condición respecto al padre, el honor remite al padre y señala al hijo el camino. Estas virtudes aprendidas en el seno familiar, se despliegan en las relaciones sociales una vez adquiridas; por ejemplo, cuando somos agradecidos por el bien que se nos ha realizado. Igualmente, el honor, en cuanto que procuramos no romper o deteriorar nuestra imagen pública con actitudes que la deshonen, tiene que ver con el cuidado personal y el respeto exigido.

-*Fraternidad.* Esta virtud, aprendida en el seno familiar en cuanto los hermanos comparten los mismos padres. Hace por tanto a los hijos hermanos entre ellos. Por tanto, es desde este ser hermanos como se relacionan, aprendiendo en el seno de la familia a perdonarse, quererse, reír juntos y entretenerse, compartir las cosas, valorar lo común y cuidarlo, etc. Este aprender mientras se comparte la vida, se proyectará luego en las relaciones sociales, de manera que en ella se plasma lo aprendido en estas vivencias, como puede ser respetar a los otros y sus cosas, saber tener paciencia y ocupar mi espacio sin exigencias, valorarme a mí y a los otros en la justa medida y verdad, sin sobrevaloraciones

⁵⁷⁰ O.c., 185.

o minusvaloraciones predeterminadas, saber compartir y afrontar proyectos de colaboración con otros, etc.

Por el contrario, el hijo único atrae sobre sí toda la atención y una sobreabundancia de todo que lo señala como exclusivo y original, generando el orgullo de pensar que todo me lo merezco. Por tanto, el compartir la vida con más hermanos, hace que la atención paterna y las atenciones del entorno familiar queden repartidas, y se favorezca así el saber situarse respecto a los demás con respeto y consideración, pues no estoy solo, sino ante otros. Además, la vida fraternal, desarrolla el agradecimiento a todo lo recibido, así como otras actitudes como pueden ser el asombro y la delicadeza ante un nuevo hermano, o la fortaleza para superar los celos por su llegada, así como, el saber aceptar que no soy el único, y ceder en mis exigencias de ser atendido con premura. En pocas palabras, las relaciones fraternales me llevan a comprender que en este mundo hay más gente, que, como yo, también necesita su espacio y protagonismo. No estoy solo, aunque sea único.

-La responsabilidad. Es la manera con que afrontamos la atención de los padres respecto a los hijos, el cuidado de los propios bienes familiares, el desarrollo del trabajo para sostener la familia, el cuidado paterno ante la debilidad o enfermedad de los miembros de la familia sean hijos o abuelo, el cuidado del hogar, etc. Lo que trae como resultado el que esta responsabilidad se aprenda en el seno de la familia, de hecho, se dice que los niños trataran a sus padres y respetaran en la medida en que ellos ven que sus padres lo hacen con los abuelos. La responsabilidad se aprende en la familia, y después se llevará a la vida laboral o a la manera de responder a una encomienda asignada en la vida pública, o el uso que hago de mis bienes. Los hijos valoran lo que han visto en sus padres, ya que el mundo se les abre a través de ellos. Miran el mundo y a sí mismos con la mirada que los padres se lo proyectan. De ahí la gran responsabilidad de los padres en cuanto al testimonio y enseñanza de los hijos.

-La prudencia. Es una virtud que integra distintos elementos, como son la capacidad de calcular riesgos, hacer abstracción de problemas para analizar la solución, hacer o guardar memoria de acontecimientos anteriormente afrontados, tener receptividad ante lo inesperado, etc. Estas disposiciones de atención, aunque se adquieren en el desarrollo de la propia vida, también la vida familiar nos prepara para su adquisición más plena, ya que se intuyen en el despliegue de las actividades llevadas a cabo por la familia, que las debe cuidar, fomentar orientar o corregir. De ahí que, unos padres que ven que un hijo es prudente le encomendará el cuidado de los hermanos; o un hijo perspicaz será el elegido

para acompañar al padre en el trato de un negocio; o quizás, un hermano en el que se ve capacidad de juicio y ansias de saber, será animado a estudiar. Así pues, la prudencia, es una virtud que como la fortaleza o justicia se captan en el desarrollo de la vida familiar.

-La fortaleza y la justicia. Estas virtudes están configuradas por la resistencia, la paciencia o la templanza, y como las demás, también se van adquiriendo en cuanto que nos enfrentamos al arduo trabajo de vivir, y vivir en familia. Un vivir que nunca será una aventura, pues las aventuras las elige uno y las abandona, pero la vida se te presenta y la gestionas con sus gozos y sombras, y sin derecho a renuncia. Pero con las claves suficientes para ser feliz en la medida que haya una entrega amorosa, la cual tampoco puede ser catalogada de aventura, sin caer en la frivolidad, ya que requiere también esfuerzo y tesón. Pues el amar es un esforzado trabajo para el que también debemos prepararnos con un aprendizaje que nos permita llevarlo a cabo con fruto y aprovechamiento.

Fortaleza y justicia que con las otras virtudes de la paciencia y templanza tienen en la familia un espacio vivencial inicial. Es aquí donde se da el compartir equitativamente la comida, el ocupar en la mesa el lugar asignado, o el ser solícito a la ayuda exigida para el buen funcionamiento del hogar; así como también ser fuerte ante las desobediencias o altercados por el sinfín de nimiedades que hay que gestionar con fortaleza, justicia, paciencia y templanza, y todo, para mantener unido el cuerpo familiar en torno al amor desplegado en el matrimonio y que da cuerpo al hogar.

Por otro lado, añadiría que el hombre desarrolla estas virtudes en el seno de la familia según sus disposiciones personales. Pues cada quien goza de unas disposiciones que, por naturaleza, ponen un límite a las posibilidades personales en las que nos empeñamos, contando con la aportación del ambiente en el que nos desenvolvemos y crecemos. Pero que son básicas a la hora de emprender la tarea de vivir conscientemente.

También hay que reconocer éticamente que los hijos son, para el matrimonio, un regalo, un don que propicia el surgir de la familia. Sin embargo, el hijo es otra persona distinta; con otra identidad propia respecto a la de los padres. Así pues, la filiación no es caprichosa, el niño no es un derecho de los padres, sino un don. La filiación no es algo que me pasa, como el enamoramiento, sino que responde al valor. En particular, me exige posicionarme ante el valor que supone recibir la bondad de mis padres, y lo que han hecho por mí. De manera que la piedad filial es la respuesta adecuada a esa actitud bondadosa

de los padres desplegada para con el hijo; y que luego les será devuelta en la ancianidad cuando ellos sean objeto de la piedad filial.

Así pues, concluyo que el amor esponsal es el fuego sagrado que decían los antiguos romanos, fuego que nutre a la familia y que deja espacio a los hijos. Si se deja que ese fuego se valla apagando, la muerte de la familia aparecerá en el horizonte con sus dramáticas consecuencias para el desarrollo de la estabilidad de la persona que surge en su seno y que tanto contribuye al bien de la sociedad. Por eso se hace necesario una urgente protección de la institución matrimonial fundada en el amor, cuidando sobre todo que ese amor pueda ir desarrollándose sin interferencias que le agoten. De ahí la necesidad de desarrollar políticas que favorezcan esa convivencia ad-intra la familia y la cohesionen, en vez de dispersarla y propiciar su rápida ruptura.

V.8. El amor crucificado como condición de estabilidad del amor desplegado en el consentimiento y vida matrimonial

Para concluir el desarrollo de la investigación, donde hemos seguido la estela del pensamiento hildebrantiano, y reconocido la necesidad de asumir en el seno de las relaciones matrimoniales y familiares las expresiones del amor crucificado de Cristo, quisiera hacer hincapié en que esto se debe a que el amor es el fundamento de la comunidad de amor que es el matrimonio y a que justamente la asunción de un amor extremo, como el manifestado en la cruz, es garantía de estabilidad y desarrollo, tanto para la vida matrimonial como familiar y social; vemos clarividente, traer a la memoria las palabras de otro filósofo, Karol Wojtyła, San Juan Pablo II en su *Carta a las familias* con motivo de la celebración del Año de la Familia de 1994, que fundamentan en Cristo todo amor que aspire al extremo de llamarse *crucificado*, y que sin ninguna duda Dietrich von Hildebrand suscribiría: “La agonía de Getsemaní y la agonía del Gólgota son el *culmen de la manifestación del amor*. En una y otra se manifiesta el Esposo que está con nosotros, que ama siempre de nuevo, que <<ama hasta el extremo>> (Cf. *Jn* 13,1). El amor que hay en Él y que de Él va más allá de los confines de las historias personales o familiares, sobrepasa los confines de la historia de la humanidad”⁵⁷¹.

⁵⁷¹ Juan Pablo II *Carta a las familias*, N° 22, BAC- documentos, Madrid 1994, 89

CONCLUSIONES

Una vez finalizada esta investigación, cabe señalar los puntos más relevantes a los que hemos podido llegar. A saber:

- Hildebrand no pretende apuntar una teoría más, sino descubrir la esencia de la comunidad valiéndose del método fenomenológico según el lema Husserliano: “A las cosas mismas”.
- Las comunidades se dividen conforme a los dos criterios de amor de benevolencia, y amor de unión. Desde ahí, da lugar a las distintas formas de comunidad que se establecen. De manera que, según la forma de coordinarse la

intentio benevolentiae y la *intentio unitiva*, se dará lugar a una u otra forma de comunidad.

- Se descubre en la integridad un criterio de autoridad a la hora de valorar la calidad del pensamiento. Cabe, pues, plantearse si dicha integridad de vida puede ser, además de un criterio de autoridad que refuerce la validez de un pensamiento, una argumentación intelectual. El desenvolvimiento de la propia vida, el desenlace ¿sirve de refuerzo, como criterio de valoración de la veracidad de un pensamiento y su utilidad moral? En nuestro autor podemos afirmar que sí es criterio, ya que la integridad de su vida da solidez moral y refuerza la veracidad de su pensamiento.

- La epistemología asumida por nuestro autor, su mirar fenomenológico hace presente la realidad, al mismo tiempo que descarta y pone al descubierto la fragilidad del subjetivismo. En Hildebrand, lo que es existe y muestra su rostro al ser señalado. Asume, por tanto, el pensar fenomenológico sin renunciar a su fe católica.

- Con respecto a una ética de los valores, asumida tanto por Max Scheler como por Dietrich von Hildebrand, hay una diferencia entre ambos autores: mientras para Scheler los valores constituyen cualidades esenciales que no tienen arraigo en el ser, sino que se presentan como correlatos objetivos en los actos de sentir intencional (Fühlen), para Hildebrand los valores, de cualquier especie que sean, están centrados en el ser, quedando destacado el papel de la libertad en el consentimiento con la respuesta motivada al valor.

- Para Hildebrand el sujeto se posiciona ante el objeto en función de la *importancia* que esta tiene para él. De manera que se pueden distinguir tres categorías de lo importante: a) que me produzca una satisfacción “meramente subjetiva”, b) que sea “importante en sí mismo”, o bien c) aquello que es objetivamente bueno para una persona, como un acto de agradecimiento o de perdón. El valor, para nuestro autor, lo constituye aquello que es importante en sí mismo a diferencia de lo que solo es un bien útil o un bien agradable para mí.

- Su fidelidad al pensar filosóficamente no le impide acercarse intelectualmente a la teología, deslindando ambos campos del pensamiento, que no mezcla, pero asume y no descarta su validez. En nuestro autor el pensar teológico y filosófico son dos alas que le permiten elevarse en el conocimiento y vivencia de la verdad y a las que no renuncia, por coherencia. En Hildebrand, la mirada es para ver, no para cegar. Observa lo real desde la fe y la razón.

- Asume con naturalidad postulados ajenos siempre que sirvan para clarificar el pensamiento propio y sumar; Hildebrand defiende el pensamiento de “caminar a hombros de gigantes”, es decir, la asunción acumulativa de todos los pensamientos en un rango de igualdad en su valor; al mismo tiempo que critica posicionamientos que considera demagógicos o poses intelectuales sin criterio, que solo buscan el halago y la apariencia intelectual, pero que se alejan de la verdad. Por tanto, él es un caballero para la verdad, como diría su segunda esposa Alice.

- El fundamento del matrimonio en Hildebrand es el amor entre los esposos. El amor hildebrantiano en su máxima expresión asume los postulados del amor crucificado de Cristo: generosidad en la entrega y práctica del perdón, quedando salvaguardado en ese amor mutuo el propio amor esponsal (es un bien para los esposos); el amor filial (es un bien para los hijos); y el bien de la sociedad. De manera que amarse crucificadamente da estabilidad y favorece las relaciones sanándolas con actitudes de perdón y agradecimiento.

- La obra de Hildebrand hace posible acceder a los fundamentos del vínculo jurídico, que señale el amor esponsal como matrimonial a partir del consentimiento, donde queden reflejados los derechos y deberes de la comunidad de amor que surge del matrimonio; de manera que lo bueno esté bien hecho y queden resaltados y protegidos el bien del matrimonio para los cónyuges y los hijos, beneficiando así, el desenlace de la vida social y pública.

- Advierte Hildebrand del peligro de vivir en la inconsciencia y crear lazos inestables basados en meros sentimientos personales que buscan solo el propio beneficio egoísta, y no son conscientes del mal que generan sus decisiones provocando fracturas matrimoniales que rompen la armonía social y personal. Por lo tanto, Hildebrand asume la necesidad de vivir de manera consciente el amor en sus distintas categorías.

- La estabilidad matrimonial que viene de poner en práctica la vivencia del amor crucificado de Cristo es un bien para los hijos, que responderán un día con piedad y agradecimiento al amor de los padres. Siendo el amor de Dios (a Dios), fundamento de todo amor.

- El pensamiento filosófico, sin desprenderse de la búsqueda del bien de la persona y sus fundamentos, no debe ignorar lo que aporta al bien de la comunidad; más bien, debe señalar los cauces por los que han de transitar las relaciones entre los miembros que forman los distintos tipos de comunidad en su singularidad.

- Por último, conviene resaltar el pensamiento de un autor cuya epistemología nos invita a superar prejuicios intelectuales, dotando de libertad el noble arte de pensar sin someterlo a la esclavitud exigente de las ideologías o sistemas de pensamiento preconcebidos a los que responder, precisamente porque va atado al valor del amar, considerando la libertad y el amar como dos vertientes y prerequisites de la verdad.

Como esta investigación no ha pretendido agotar la amplia figura de Dietrich von Hildebrand, sino que nos hemos centrado sobre todo en resaltar aquellos aspectos biográficos que ahondan en la raigambre de su pensamiento y obra, así como la asunción de la fenomenología como método de acercamiento que permite desentrañar la realidad matrimonial y familiar, esta tesis doctoral abre las puertas para que se emprendan nuevos caminos y futuras investigaciones a partir de las reflexiones de nuestro autor:

- Una profundización en las consecuencias prácticas que para la vida familiar tiene el vivir un amor crucificado. El desarrollar el paso de la consolidación de un amor de caridad que incorpore y oriente toda la pulsión del amor erótico.
- El estudio en profundidad de la circularidad compuesta por persona, libertad, amor, vínculo conyugal (matrimonio), familia, persona. Tales conceptos exigen la consideración de Dios en el centro de dicha circularidad, para evitar así su dispersión y garantizar su perfecta cohesión. Es el amor de Dios el eje de sentido y fundamento de la circularidad que despliega el amor sponsal, y que partiendo de la persona se orienta al matrimonio y deviene en la familia, sostén de la persona, llamada a desarrollar una libertad orientada al amor, que es exigencia de plenitud y verdad.
- A raíz de haber profundizado en el pensamiento de Hildebrand ligado a la comunidad matrimonial y su estabilidad, se hace necesario, para garantizar el bien de la persona, el estudio detallado para la elaboración de un ropaje jurídico que garantice la vivencia del amor en el matrimonio y en la vida familiar.

BIBLIOGRAFÍA

A. Fuentes principales

Obras de Hildebrand

HILDEBRAND, D., *Metaphysik der Gemeinschaft (Metafísica de la Comunidad)*, Hass und Grabherr, Augsburg 1930. Urbano Ferrer y Sergio Sanchez-Migallón han llevado a cabo la tarea de traducir esta obra de Hildebrand, pero en este momento aún no ha visto la luz, por lo que agradezco a mi director de tesis Urbano Ferrer el que me facilitara el tener acceso a la misma. Señalan los traductores que, el título original de la obra es: *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*. Y señalan como 1ª edición, Institut Haas & Grabherr, Augsburg 1930; como 2ª edición, Verlag J. Habel, Regensburg 1955; y como 3ª edición, revisada por el autor, la aparecida en *Gesammelte Werke IV*, Verlag J. Habel, Regensburg 1975. En adelante haré referencia a esta obra de Dietrich von Hildebrand como: MdC.

HILDEBRAND, D., *¿Qué es filosofía?* en Ed. Encuentro, Madrid 2000, traducción de una edición inglesa de 1991. La traductora es Araceli Herrera. En castellano hay otra traducción de 1965: *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Razón y Fe, 1965.

(La obra que nos ocupa, HILDEBRAND, D., *¿Was ist Philosophie?*, aparece en el volumen I de estos *Gesammelte Werke*, (Trabajos recogidos), J. Habel Verlag y W. Kohlhammer Verlag, Regensburg y Stuttgart, 1976. Publicado en 1960, el libro, tiene una edición inglesa, J. Habel, Regensburg 1976. La traducción castellana es sobre una versión inglesa de 1991.

HILDEBRAND, D., *La filosofía y la personalidad de Max Scheler* (Traducción e introducción de Israel Castillo), Encuentro, Madrid, 2019.

HILDEBRAND, D., *Ética*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1997 (primera reimpresión. 1983 primera edición; en nota del traductor a la edición española, a partir de la segunda edición inglesa)

HILDEBRAND, D., *Ética*, Ediciones Encuentro S.A. (Traducción de Juan José García Norro), Madrid, 2020 (Tercera edición revisada)

HILDEBRAND, D., *Metafísica de la comunidad*, (traducida al castellano por Urbano Ferrer y Sergio Sánchez Migallón, pero se encuentra todavía en prensa). Agradezco a Urbano Ferrer, director de esta tesis, el que me haya favorecido, generosamente, el acceso a la misma. También indicar que a partir de ahora esa fuente se citará como MdC.

HILDEBRAND, D., *Moralía* (Obra póstuma), Ed. Palabra, Madrid 2020. Presentación y traducción de Sergio Sánchez Migallón con la autorización de la The Dietrich von Hildebrand Legacy Project, sobre la obra publicada en Ratisbona a los tres años de la muerte del autor, por parte de la Dietrich von Hildebrand-Gesellschaft (Munich), en la editorial Josef Habbel, y señalada como Volumen IX de sus obras reunidas y publicadas: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, Habbel/Regensburg-Kohlhammer/Stuttgart, 1971-1984, 10 vols. Añade Sergio Sanchez Migallon en la presentación que, “esta colección no recoge todas las obras del autor”(O.c., 7).

HILDEBRAND, D., *La esencia del amor*, Eunsa, Pamplona (Traducción de J.C. Cruz y J.L. del Barco), 1998.

HILDEBRAND, D., *Nuestra transformación en Cristo* (tomo I) Ed Rial S.A., Madrid 1953 (traducción de Jaime Boffil y Ferro a partir de la Edición de 1950 de Benziger Verlag, 2ª Ed. Ekinsiedeln 1950).

HILDEBRAND, H., *Nuestra transformación en Cristo*, Encuentro, Madrid, 1996 (traducción de M^a. Elisabeth Wannieck, sobre texto original de 1948 en Ed. Benziger, Einsiedeln (Suiza)).

(La obra que nos ocupa, HILDEBRAND, D., *Die Umgestaltung in Christus. Über christliche Grundhaltung* (La transformación en Cristo. Acerca de la actitud cristiana), Einsiedeln, Köln 1940; tiene traducción inglesa: *Transformation in Christ*, San Francisco 2001; y dos traducciones al castellano: *Nuestra transformación en Cristo*, Madrid, Rialp, 1952 (2 vols.); y también: *Nuestra transformación en Cristo: sobre la actitud fundamental del cristianismo*, trad. M^a. Elisabeth Wannieck, Madrid 1996. Encuentro).

HILDEBRAND, D., *Moralidad y conocimiento ético de los valores* (presentación y traducción de Juan Miguel Palacios. El libro fue publicado originalmente en 1922 por Max Niemeyer Verlag Halle a. S), Ediciones Cristiandad, Madrid, 2006.

HILDEBRAND, D., *El Caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, Ed. Fax, Madrid, 1969.

(La obra que nos ocupa, HILDEBRAND, D., *Trojan Horse in the City of God*, Franciscan Herald Press, Chicago 1967. Y también señalamos otras publicaciones: *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg, 1969; trad. Inglesa *Trojan horse in the City of God*, Manchester [N. H.] 1993; traducción castellana: *El Caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, (trad. Constantino Ruiz-Garrido), Madrid 1970).

HILDEBRAND, D., *La <<Humanae vitae>> signo de contradicción*, Ediciones FAX, Madrid, 1969, (trad. José Cosgaya a partir de: *Die Enzyklika «Humanae Vitae»*, ein Zeichen des Widerspruchs, Regensburg 1968).

HILDEBRAND, D., *La Gratitud* (Publicación póstuma. Título original: *Über die Dankbarkeit*, Sociedad "Dietrich von Hildebrand", editorial EOS Archiabadía St. Ottilien, 1980. Traducción de Elisabeth Wannick), Encuentro, Madrid, 2000.

HILDEBRAND, D., *Liturgia y personalidad*, Centro de Pastoral Litúrgica (Cuadernos Phase nº 216), Barcelona 2013.

HILDEBRAND, D., *El corazón. Un análisis de la afectividad humana* (traducción de Juan Manuel Burgos), Ed. Palabra, (sexta edición), Madrid, 2009 (1ª edición 1997),

HILDEBRAND, D., *Pureza y virginidad*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1960 (Tercera edición, traducción de A. de Miguel Miguel).

HILDEBRAND, D., *La idea de la acción moral*, Ed. Encuentro, Madrid, 2020 (Traducción de Sergio Sánchez-Migallón). Título original: *Die Idee der sittlichen Handlung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969.

HILDEBRAND, D., *El matrimonio*, Ediciones fax, Madrid, 1965. El título original: *Die Ehe*, München -*Matrimonio: el misterio del amor fiel*- 1929; la traducción inglesa: *Marriage: the mystery of faithful love*, Manchester, 1991.

HILDEBRAND, D., *Mi lucha contra Hitler* (trad. Gloria Esteban), Rialp, Madrid 2016.

Nota sobre su obra: De la fundación encargada de custodiar su obra, la "Dietrich von Hildebrand Gesellschaft" ("Sociedad Dietrich von Hildebrand") son los 10 volúmenes de

sus “Obras Completas”, que no incluyen todos los escritos de este autor, ya que murió en 1977, el 26 de enero, con ochenta y ocho años y en pleno proceso de revisión y edición. Las encontramos en: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von der Dietrich von Hildebrand Gesellschaft, Verlag Josef Habel/Regensburg-Verlag W. Kohlhammer/Stuttgart, 1971-1984, 10 vol.

HILDEBRAND, D., *Santidad y virtud en el mundo*, Rialp, Madrid 1962.

B. Fuentes secundarias

Obras sobre Hildebrand

DIAZ OLGUÍN Ramón., “Esbozo biográfico de Dietrich von Hildebrand”, en: <https://diazolguin.wordpress.com/2012/01/31/dietrich-von-hildebrand1/>

Información sobre el autor en: <https://diazolguin.wordpress.com/about/>

DUEKER GARCIA, Christian., (2018). “Persona y ethos: principales referentes en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand”. *La lámpara de Diógenes*, 16(30), 93-116. Recuperado a partir de <http://rd.buap.mx/ojs-dm/index.php/lampdiog/article/view/112>

FERRER SANTOS, Urbano., *Amor y comunidad. Un estudio basado en la obra de Dietrich von Hildebrand*, Instituto de Ciencias de la Familia, Eunsa, Pamplona, 2000.

GERL-FALKOVITZ, Hanna Barbara., “El don del amor. Fenomenología del amor en Dietrich von Hildebrand”, en GARCIA CASAS, Pedro. y MIÑON, Antonio R. (Coord.) *La humildad del maestro. En homenaje a Urbano Ferrer*, Ed. Encuentro, Madrid, 2019, (192-204).

HILDEBRAND, Alice von., *Alma de León*, Palabra, Madrid, 2005.

HILDEBRAND, Alice von., “Dietrich von Hildebrand: Un caballero para la verdad”, en *Anuario Filosófico*, Vol 12, N° 2 (1979), 185-198.

Lo encontramos en:

<http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/2048/1/02.%20ALICE%20VON%20HILDEBRAND%2c%20Dietrich%20von%20Hildebrand%20Un%20caballero%20para%20>

[la%20verdad.pdf](#). Enlace permanente: <http://hdl.handle.net/10171/2048> y aparece en las colecciones: [REV - AF - 1979](#), vol. 12, n. 2

HILDEBRAND, Alice von., *La noche oscura del cuerpo*, Ediciones Cristiandad (Traducción del inglés de Mercedes Vaquero), Madrid, 2016.

LEGAZ Y LACAMBRA, Luis; *El derecho y el amor*. BOSCH, Casa Editorial, Barcelona, 1976

PITHOD, Abelardo., “Dietrich von Hildebrand, filósofo personalista cristiano”. En *Revista Cultura Económica*, Año XXVI, N° 71. mayo 2008: 58-67.

RODRIGUEZ DUPLA, Leonardo., *Deber y Valor*. Investigaciones Éticas, Tecnos / Universidad Pontificia de Salamanca, 1992.

ROVIRA, Rogelio., *Los tres centros espirituales de la persona. Introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand*, Fundación Emmanuel Mounier (colección Persona n° 19), Madrid, 2006.

SÁNCHEZ LEÓN, Alberto., *Fenomenología y personalismo en la filosofía de Dietrich von Hildebrand*, en <http://www.personalismo.org/sanchez-leon-alberto-fenomenologia-y-personalismo-en-la-filosofia-de-dietrich-von-hildebrand/>

Publicado en la Asociación Española de Personalismo y actualizada la consulta el 19 abril 2022

SÁNCHEZ LEÓN, Alberto., “*Hildebrand: hacia una ética fenomenológica más cristiana y realista*” <http://www.mercaba.org/Filosofia/Valores/hildebrandhaciaunaeticafenom.htm>

Y en: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/20138>

Actas del III Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea “Idea cristiana del hombre”, Eunsa, Pamplona 2002.

URI : <https://hdl.handle.net/10171/20138>

SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS, Sergio., “Dietrich von Hildebrand”, en Fernández Labastida, F. – Mercado, J.A. (editores) *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: [Sergio Sánchez-Migallón Granados VERSIÓN DE](#)

ARCHIVO

2009

<http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/hildebrand/Hildebrand.html>

SANCHEZ MIGALLÓN, Sergio., *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Rialp, S.A., Madrid, 2003. Con prólogo de Alejandro Llano.

STEIN, Guido., “Dietrich von Hildebrand: semblanza biográfica”, En *Anuario Filosófico*, 2002 (35), 241 -245. Universidad de Navarra, 31080, Pamplona, España: <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/807/5/3.%20DIETRICH%20VON%20HILDEBRAND%2C%20SEMBLANZA%20BIOGR%20C3%81FICA%2C%20GUIDO%20STEIN.pdf>

SCHWARZ, Balduin., *Del agradecimiento*, Encuentro, Madrid, 2004.

YANGUAS, José María., *La intención fundamental*. El pensamiento de Dietrich von Hildebrand: Contribución al estudio de un concepto moral clave, Ediciones Internacionales Universitarias, Eiunsa, S.A., Barcelona, 1994.

C. Otras obras consultadas

ALVIRA, Rafael., “Sobre la esencia de la familia”, en Juan Cruz cruz (ed.), *Metafísica de la familia*, Pamplona, Eunsa, 2010 (1ª ed 1995)

ANDERSON, Carl A. y GRANADOS, José., *Llamados al amor. Teología del cuerpo en Juan Pablo II*, Monte Carmelo-Didaskalos, Burgos, 2011.

ARENDT, Hannah., *El concepto de amor en San Agustín*, Ed. Encuentro (traducción de Agustín Serrano de Haro), Madrid, 2001.

ARENDT Hannah., *La condición humana*, Paidós (Espasa Libros, S.L.U.) Colección Surcos (8ª impresión) Madrid 2014, 38. La traducción es de Ramón Gil Novales, del título original en inglés: *The Human Condition*, de Hannah Arendt. Publicado con licencia concedida por The University of Chicago Press, Chicago. La primera edición en la colección Surcos es de 2005.

ARISTOTELES., *Ética a Nicómaco*, traducción de José Luis Calvo Martínez, Alianza Editorial, Madrid 2001.

BARATELLA, Nils.; MAFFEIS, Stefania.; LORENZ, Ansgar.; REICHERT, Juliane E.; “*Hannah Arendt. Filosofía ilustrada*”, Taugenit, Salamanca, 2021.

BAUMAN, Zygmunt., *Amor líquido. Sobre la fragilidad de los vínculos humanos*, Paidós, Barcelona, 2021, 131. La traducción es de Albino Santos

BENEDICTO XVI, *Angelus*: 31 de enero de 2010.

BENEDICTO XVI (RATZINGER, J.), *El amor se aprende. Las etapas de la familia*, Romana Editorial, Madrid, 2012.

COMISION EPISCOPAL ESPAÑOLA DE LITURGIA, “Del tratado de San Cipriano, obispo y mártir, sobre la muerte” (Cap. 18, 24. 26.: CSEL. 3, 308. 312-314), en “Liturgia de las horas. Según el rito romano”, vol. IV, Tiempo Ordinario, semanas XVIII-XXXIV), Coeditores litúrgicos (Quinta edición), Barcelona, 1998.

DIAZ, C., “Cultura familiar para la construcción de la sociedad”, en *La familia esperanza de la sociedad*, Congreso nacional 16-18 noviembre 2001 en Madrid, Edice, Madrid 2002.

FERRER RODRIGUEZ, Pilar., *Persona y amor, un clave de lectura de la obra de Karol Wojtyla*, Grafite Ediciones, Bilbao, 2005.

FERRER SANTOS, Urbano., *Acción, deber y donación dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, Dykinson, Madrid 2015.

FERRER SANTOS, Urbano., “Contribuciones a una ética de la familia”, en CRUZ CRUZ, Juan., (ed.), *Metafísica de la familia*, Eunsa (1ª ed. 1995), Pamplona, 2010.

FERRER SANTOS, Urbano., *Desarrollos de ética fenomenológica*, Ed. Moralea, Albacete, 2003.

FERRER SANTOS, Urbano., “Filosofía del amor y del don como manifestación de la persona”, Rev. *Quien* (revista de filosofía personalista ISSN 2443-972X) nº 3, 2016, 23. En: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5577873>. También encontramos el texto en: <https://www.almudi.org/articulos/15877-filosofia-del-amor-y-del-don-como-manifestacion-de-la-persona>

FERRER SANTOS, U., *¿Qué significa ser persona?*, Ed. Palabra, Madrid, 2002.

FERRER SANTOS, Urbano., voz “Fenomenología”, en *Historia universal del pensamiento*, vol. V (Director Armando Segura Naya), Liber, Madrid, 2007. 79-125. (Urbano Ferrer da aquí una amplia información sobre la influencia de Husserl y la deriva de su pensamiento)

GRANADOS, José; y, GRANADOS, Carlos., *Educación de los afectos. Un reto para la familia y la escuela*, Didaskalos, Madrid, 2021.

HERVADA, Javier., *Una vida, escritos sobre el matrimonio*, Eunsa, Pamplona, 2000.

HIRSCHBERGER Johannes y MARTINEZ GOMEZ, Luis., *Hitos en el mundo del pensamiento. Historia de la filosofía*, Círculo de Lectores, Barcelona (Edición especial para Círculo de Lectores por cortesía de Editorial Herder) 1968.

JUAN PABLO II., *Carta a las familias*, BAC. Madrid, 1994.

JUAN PABLO II., *Enc. Redemptor Hominis*, en: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html

LAIN ENTRALGO, Pedro., *Teoría y realidad del otro*, Alianza Editorial S.A., Madrid, 1983.

LECLERCQ, Jacques., *El matrimonio cristiano*, Rialp S.A. (Decimotercera edición, traducido por Arsenio Pacios López, del original francés de 1949), Madrid, 1968.

LLANO, Alejandro., *Deseo y amor*, Encuentro, Madrid, 2013.

- MARIAS, Julián., *Historia de la filosofía*, Alianza Editorial, (Tercera reimpresión), Madrid 2020.
-
- MELENDO, Tomas, y, MILLAN PUELLES, Lourdes, *Asegurar el amor*, Rialp, Madrid 2011 (tercera edición, primera de 2002).
- MELINA, Livio, “*Amor y responsabilidad en la antropología de Karol Wojtyla*”, Conferencia, Pontificio Instituto Juan Pablo II – Sección Española – Valencia 30 Marzo de 2011. Pág. 12 (El dinamismo del amor).
- ORTIZ LLUECA, Eduardo., “La luz del don, guía para el hombre”, en “*Una ley de libertad para la vida del mundo*”, Actas del Congreso Internacional sobre Ley Natural, Juan José Pérez Soba – Juan de Dios Larrú – Jaime Ballesteros (Eds.), Facultad de Teología de San Dámaso, Madrid 2007, pág. 95-109, (ISBN: 978-84-96318-41-0).
- PALACIOS, Juan Miguel., *Bondad moral e inteligencia ética*. Nueve ensayos de la ética de los valores, Encuentro, Madrid, 2008.
- PASCAL, Blaise, *Pensamientos*, Alianza, Madrid, 1986.
- PEREZ SOBA, Juan José., *Amor, justicia y caridad*, Eunsa, Pamplona, 2011.
- PLATON., *La republica o el estado*, (libro noveno) traducción de Patricio de Azcarate, Medina Navarro Editores, Obras completas de Platón, Tomo VIII, Madrid 1872. <http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf08135.pdf>
- POLO, Leonardo., “El hombre como hijo”, en CRUZ CRUZ, Juan., (ed.), *Metafísica de la familia*, Eunsa (1ª ed. 1995), Pamplona, 2010.
- POLO, Leonardo., *Quien es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp (5ª edición), Madrid, 2003, 72.
- RATZINGER, Joseph., *Verdad, valores, poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Rialp, (Traducción de José Luis del Barco, Octava edición), Madrid 2020.
- RATZINGER, Joseph., *Introducción al Cristianismo*, Sigueme, Salamanca, 2005

RAWLS, John., *Teoría de la justicia*, Primera edición en inglés, 1971 Primera edición en español, 1979 Segunda edición en español, 1995 Sexta reimpression, 2006 Rawls, John Teoría de la justicia / John Rawls; trad. de María Dolores González. Título original: A Theory of Justice © 1971, The Presiden! and Fellows of Harvard College Publicado por The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. ISBN 674-88014-5. Seguiré el citado libro en: https://etikhe.files.wordpress.com/2013/08/john_rawls_-_teoria_de_la_justicia.pdf. Pag 392

REALE, Giovanni y ANTISERI, Dario, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, tomo III (Del Romanticismo hasta hoy), Herder, Barcelona, 2019 (1ª edición, 5ª reimpression).

REINACH, Adolf., *Sobre Fenomenología*, (Presentación, traducción y notas de Rogelio Rovira), Ediciones Encuentro S. A., (Opuscula Philosophica 54), Madrid, 2014.

RODRIGUEZ DUPLÁ, Leonardo., *Ética*, BAC, 2006.

RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo., *Ética de la vida buena*, Ed. Desclée De Brouwer, Bilbao 2006.

ROF CARBALLO, J., *Urdimbre afectiva y enfermedad. Introducción a una medicina dialógica*, Labor, Barcelona, 1961.

SÁNCHEZ LEÓN, Alberto., ¿Es posible salir del objeto pensado? , *Pensamiento. Revista De Investigación E Información Filosófica*, 73(275), 187-194. <https://doi.org/10.14422/pen.v73.i275.y2017.011>. En <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/7842/7632> .

SAN AGUSTIN, *De libero arbitrio*, III, 3, 7 (trad.: Evaristo Seijas).

SAN AGUSTIN, *Trac. In Joan*, 26, 4 (Trad. Teófilo Prieto).

SAN AGUSTIN, *De Doctrina christiana*, I, 27, 28. (Trad. Balbino Martin)

SAN AGUSTIN, *De civ. Dei*, XIV,13.

SAN AGUSTIN, Confesiones, libro 7, 10. 18,27.

SARMIENTO, Augusto., *El secreto del amor en el matrimonio*, Ed. Cristiandad, Madrid, 2003.

SARMIENTO, Augusto., *Vademecum para matrimonios*, Pamplona, Eunsa, 2013.

SCHELER, Max., *Amor y conocimiento, y otros escritos*, trad. de Sergio Sánchez-Migallón, Palabra, Madrid, 2010.

SEIFERT, Josef., *Amor verdadero*, Encuentro, Madrid, 2018.

SEIFERT, Josef., *Conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*, Encuentro, Madrid, 2013.

SEIFERT, Josef., *Discurso de los métodos* (traducción de Rogelio Rovira), Encuentro, Madrid, 1998.

SELLES, Juan Fernando., *Antropología de la intimidad. Libertad, sentido único y amor personal*, Rialp, Madrid, 2013.

STEIN, Edith, *Estrellas amarillas*, (traducción de Carlos Castro y Ezequiel García), Espiritualidad, Madrid, 1992.

SWINBURNE, Richard., *Fe y Razón*, Editorial San Esteban (Primera edición 1981. Traducción española en 2012, a cargo de Sixto Castro Rodríguez), Salamanca 2012.

VANDER ZANDEN, James., *Manual de Psicología Social* Edit. Paidós, Buenos Aires, 1986. En <https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/14285/1/TEMA%202%20SOCIALIZACION%20Y%20DESARROLLO%20SOCIAL.pdf>

YUBERO, Santiago., Socialización y aprendizaje social (capítulo XXIV, pag 819-844), en Dario Paez Rovira, Itizar Fernandez Sedano, Silvia Ubillos Landa, Elena Mercedes

Zubieta, (Coord.), *Psicología social, cultura y educación*, Pearson, Madrid, 2005, pag 819-844. ISBN 978-84-205-3724-5. Texto del capítulo en :
<https://www.ehu.es/documents/1463215/1504276/Capitulo%20BXXIV.pdf>. (Pag 1)

WOJTYLA, Karol., *Amor y responsabilidad*, Palabra (Edición de Juan Manuel Burgos y traducción de Jonio Gonzalez y Dorota Szmidt), Madrid, 2009.