

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALENCIA

“SAN VICENTE MARTIR”



Título “El corazón como centro espiritual en Dietrich Von Hildebrand”

Máster Universitario: Antropología Personalista

Presentado por:

D. Pbro. Lic. Mario Raúl D’Angelo

Dirigido por:

Dr. Juan Manuel Burgos



Universid
ad
Católica
de
Valencia
San Vicente Mártir

ANEXO 3: PORTADILLA

D. JUAN MANUEL BURGOS

CERTIFICA:

Que el trabajo titulado: EL CORAZON CENTRO ESPIRITUAL DE LA PERSONA
EN DIETRICH VONHILDEBRAND ha sido realizado bajo mi dirección por el alumno
D. MARIO RAUL D'ANGELO

Madrid, a de mayo de 2018 Firmado:

I. Índice

II Resumen.....	4
III Introducción	5
IV Objetivos.....	6
V Plan de trabajo / Material y método	7
VI Desarrollo del trabajo	9
I. Dietrich von Hildebrand su reivindicación de la afectividad.....	9
A. Principales datos biográficos.....	9
B. Reivindicación de la afectividad y del corazón.....	12
II. El corazón como centro espiritual de la persona	21
A. Niveles de la esfera afectiva	22
B. La afectividad espiritual	26
C. El corazón como centro de la afectividad.....	31
III. Los tres centros espirituales	38
A. La esfera del entendimiento	39
B. La esfera de la voluntad.....	45
C. La esfera del corazón	52
VII Conclusión.....	58
VIII Bibliografía	60

II. Resumen

Este trabajo busca darle al corazón la atención y el tratamiento que históricamente se le negó en el ámbito de la filosofía, para esto hemos contado con la guía magistral de un pensador como Dietrich Von Hildebrand quien ha profundizado sobre el tema con una sistematicidad nunca vista. Nuestro trabajo expondrá “la naturaleza del corazón y la grandeza y la gloria de la verdadera afectividad”.

III. Introducción

Este trabajo se propone, en palabras de Hildebrand, “descubrir la naturaleza del corazón y la grandeza y la gloria de la verdadera afectividad”.

Compartimos plenamente este interés del autor, así como su metodología que permite exponer el tema con el rigor de un discurso racional y darle un lugar propio dentro de la filosofía.

La primera parte estará dedicada a *reivindicar* la esfera de la afectividad y el corazón como su centro. Esta reivindicación empezará exponiendo los diversos errores que históricamente causaron la descalificación de la afectividad y que aún hoy siguen conspirando contra ella.

La parte central del trabajo expondrá la naturaleza de los sentimientos: su estructura y su carácter espiritual, mostrando el corazón como centro espiritual de la afectividad. El mérito de Hildebrand consiste en definir los sentimientos como “actos intencionales” otorgándoles un rango espiritual y poniéndolos en el mismo nivel que la inteligencia y la voluntad. Con el autor descubriremos que el corazón constituye, en muchos actos, el yo real de la persona, más que su inteligencia o su voluntad y como constatación de esta verdad nos remite a las dos experiencias más decisivas y significativas de la persona como son la felicidad y el amor.

IV. Objetivos

1. Reivindicar la afectividad y la esfera de los sentimientos como una dimensión esencial de la persona.
2. Definir el corazón como raíz de la afectividad, es decir, el núcleo de las vivencias más profundas de la persona.
3. Reconocer y posicionar el corazón como centro espiritual de la persona junto a la inteligencia y a la voluntad

V. Plan de trabajo / Material y método

Contamos con material adecuado para estudiar el tema y poder cumplir los objetivos propuestos.

Afortunadamente, Hildebrand es un pensador sistemático, analítico y riguroso lo cual facilita notablemente cualquier trabajo de investigación.

Dentro de los límites de este trabajo, buscamos hacer una lectura abarcadora y comprensiva de los temas y las obras del que el autor ha publicado. Cada centro espiritual que ha estudiado tiene una obra de referencia en la que ha desarrollado de manera sistemática una fundamentación verdaderamente racional. Así ocurre con la esfera del entendimiento y su obra, “Qué es filosofía”; con la esfera de la voluntad y sus obras, “Ética” y de más escritos afines y, finalmente, la esfera del corazón y sus obras, “El corazón” y “La esencia del amor”.

Con respecto al corazón y su naturaleza, que es el objeto de nuestro interés cabe destacar como Hildebrand ha logrado no solo devolverle su lugar propio en la filosofía sino también darle un riguroso tratamiento filosófico. Sus análisis sobre el corazón, los sentimientos y la esencia del amor difícilmente pueden tener parangón en la historia de la filosofía.

A la hora de hacer nuestros aportes hemos seguido el mismo método del autor, apelando al análisis fenomenológico y agregando reflexiones oportunas en algunos temas.

Además, compartimos plenamente la utilización del análisis fenomenológico como medio de acceso al fundamento de la realidad. El objetivo de Hildebrand de lograr una “reivindicación” del corazón y de la afectividad, en verdad, ha resultado ser

algo mucho más notable y enriquecedor: La reivindicación de la persona en el seno de la filosofía.

VI. Desarrollo del trabajo

I. Dietrich von Hildebrand y su reivindicación de la afectividad.

A. Principales datos biográficos

Hildebrand nace en Florencia el 12 de octubre de 1889 del matrimonio formado por Adolf Von Hildebrand e Irene Schäubfelen, fue el menor y único varón de 6 hijos.

Tuvo una refinada educación. De su padre, que era escultor y teórico de la estética recibió el gusto por esta disciplina y de su madre el gusto de la filosofía de Kant y en particular su ética. La combinación de estos talentos paterno-materno forjarán la especial agudeza y sensibilidad del espíritu de Dietrich.

Dietrich no asistió a escuelas regulares, sino que su educación estuvo a cargo de destacados preceptores privados, como el arqueólogo Ludwig Curtius y el filósofo Alois Fischer, todo bajo el atento cuidado de su madre.

En 1898 la familia se traslada a Múnich.

Ya a los quince años, según unas páginas autobiográficas, leyendo los diálogos de Platón descubre su vocación a la Filosofía, atraído por la investigación de la verdad, cuestión que solo la filosofía puede responder.

En 1906 comienza sus estudios de filosofía en la Universidad de Munich bajo la tutela de Theodor Lipps y de Alexander Pfänder.

En 1907 conoce a dos filósofos que tendrán una notable influencia en su vida: Adolf Reinach de quien aprendió su incondicional amor a la verdad y Max Scheler que lo introducirá en el personalismo.

En 1909 se traslada a Gotinga para oír las enseñanzas de Husserl atraído por la refutación del psicologismo y el subjetivismo contenidos en las *Investigaciones Lógicas*. Este encuentro será decisivo para forjar el “realismo” que caracterizará su pensamiento.

En 1912 se casa con Margarete Denck.

Se doctora en Gotinga, con una tesis dirigida por Husserl, titulada: *La idea de la acción moral*.

Nace su hijo Franz.

En 1913 y con la publicación por parte de Husserl de *Ideas* se aparta del pensamiento del fundador de la fenomenología por su orientación inmanentista y comparte esta postura con su maestro Adolf Reinach.

A partir de este momento, Hildebrand dará un nuevo significado al término “fenomenología” y con Reinach a la cabeza y otros filósofos formará el “círculo de fenomenólogos realistas” de Gotinga.

En 1914 gracias a la influencia de Scheler ingresa junto a su esposa en la Iglesia Católica, según el mismo relata: “gracias a Scheler aprendí muchas cosas sobre la Iglesia y sobre la diferencia dogmática que existe entre la doctrina protestante de la justificación y la católica”¹.

Durante la Primera Guerra Mundial trabajó en la Cruz Roja en misiones de transporte de heridos y luego como ayudante quirúrgico en el Hospital Militar y en varios Hospitales civiles de Múnich.

En 1918 presenta su trabajo de habilitación de profesorado en la Universidad de Múnich titulado: “Moralidad y conocimiento ético de los valores”, en el cual, entre otros temas, estudia el fenómeno de la “ceguera de los valores”.

Por este año su postura contraria al nazismo, le atrajo el odio creciente del Movimiento Nacional Socialista dirigido por Adolf Hitler.

En 1925 organiza en su casa de Múnich coloquios quincenales sobre temas predominantemente religiosos, que llegaron a ser famosos en los círculos intelectuales y que se prolongaron hasta 1930; en ellos participaron distinguidas personalidades tanto del ámbito filosófico como eclesiástico: Monseñor Preysing (más tarde Cardenal de Berlín), el Profesor M. Grabmann, el Padre Przywara, etc.

En estos años al crecer su fama es invitado a dar conferencias en muchos países de Europa. En 1930 publica “Metafísica de la comunidad. Investigaciones sobre la esencia y el valor de la comunidad”, obra que puede considerarse uno de sus aportes más

¹ Alice von Hildebrand, Alma de León, (Madrid: Ediciones Palabra,2005),

valiosos al personalismo y en la que trata de demostrar que no cabe comprender al individuo sin su referencia esencial a la comunidad, pero sin absorberlo en la colectividad frente a las ideologías imperantes en la época.

En 1938 tras la anexión de Austria por Alemania viendo su vida en riesgo huye a Friburgo y de allí pasa a Francia donde enseña en la Universidad Católica de Toulouse y en el Seminario Mayor de esa ciudad.

En 1940 ocupada Francia por las tropas de Hitler es perseguido de nuevo y huye vía Lisboa hacia América recalando en Río de Janeiro y finalmente desembarca en New York.

En 1941 acepta el nombramiento de Profesor de Filosofía en la Fordham University de New York.

En 1950 aparece “El sentido del preguntar y conocer filosófico” escrito en 1933.

En 1952 aparece su “Ética” la cual supone un notable avance en el desarrollo de la ética fenomenológica de los valores iniciada por M. Scheler y N. Hartmann.

En 1957 publica “Sustitutos de la verdadera moralidad” obra en colaboración con Alice M. Jourdain.

Fallece su esposa.

En 1959 contrae segundas nupcias con Alice M. Jourdain su colaboradora y profesora en el Hunter College.

En 1960 publica “Qué es filosofía”, obra capital para entender su concepción de la Filosofía, ampliación de un escrito de 1933 publicado en 1950.

Se jubila de su puesto docente de la Fordham University.

En 1965 publica “El corazón. Análisis de la afectividad humana y divina”.

En 1971 publica “La esencia del amor”, la última obra aparecida en vida del filósofo y considerada el estudio fenomenológico del amor más importante de cuantos se han escrito.

En 1977 muere en su residencia de New Rochelle, en New York con 87 años.

B. Reivindicación de la afectividad y del corazón.

En su obra de madurez titulada “El corazón”, Hildebrand hace la siguiente declaración: “El corazón, de hecho, no ha tenido un lugar propio en la filosofía. Mientras que el entendimiento y la voluntad han sido objeto de análisis e investigación, el fenómeno del corazón, ha sido repetidamente postergado. Y siempre que se le ha analizado nunca se ha considerado al mismo nivel que el intelecto o la voluntad”².

Guiados por Hildebrand en esta primera parte del trabajo nos proponemos llevar adelante una reivindicación del corazón y de la afectividad, ésta en un primer momento planteará los errores que llevaron a la descalificación del corazón, para luego “exponer la naturaleza del corazón intentando hacer plena justicia a la profundidad y plenitud espiritual de este centro del alma humana”³.

Los escollos⁴ del corazón

- 1) El primer escollo del corazón que encontramos ya en el inicio de la filosofía radica en que la “esfera afectiva” ha sido excluida del ámbito espiritual”⁵. Esta exclusión se la debemos tanto a Platón como a Aristóteles.

Si bien Platón afirma en el Fedro que “la locura del amor es la más grande de las bendiciones del cielo”, cuando realiza una clasificación sistemática de las capacidades del hombre (La República) no concede al corazón un rango comparable al del entendimiento”⁶.

Pero es, sobre todo, Aristóteles quien juzgará que la esfera afectiva y con ella el corazón pertenecen a la parte irracional del hombre, lo cual significará de manera decisiva que no tendrá un tratamiento filosófico y tampoco será considerada una dimensión espiritual del hombre. Sin embargo, cabe advertir que a pesar de esta posición negativa de la afectividad la realidad lo obligó a concederle una cierta importancia en sus especulaciones sobre la Ética en dos puntos fundamentales:

² Dietrich von Hildebrand, El corazón (Madrid, Palabra,2009), 26

³ Íbid. 28

⁴ Utilizo el concepto de escollo para designar las dificultades que ha experimentado el corazón a través de la historia del pensamiento y que según Hildebrand son la causa de su descalificación. El autor los llama errores.

⁵ Íbid. 31

⁶ Íbid. 31

- La consideración del bien como fin del obrar humano cuando afirma que “el hombre bueno no solo quiere el bien, sino que también se alegra al hacer el bien” (Ética Nicómaco), lo cual es una experiencia afectiva.
- La consideración de la felicidad que según él es el bien supremo que da razón de todos los demás bienes, lo cual también es una experiencia afectiva.

Ahora bien, llama poderosamente la atención que Aristóteles teniendo una comprensión tan adecuada del obrar humano y de su fin último no haya percibido la naturaleza propia del corazón y de la afectividad. Aquí el filósofo queda preso de su elevada estima del “Logos” dando lugar a una “lógica de la razón” que siempre verá con desconfianza la “lógica del corazón”.

2) El segundo escollo que señala Hildebrand es la incapacidad de distinguir cosas que se deben distinguir y este error se agrava cuando la falta de distinción conduce a identificar algo más elevado con algo mucho más inferior.

Esto concretamente es lo que ha ocurrido con la esfera afectiva dado que se ha confundido y reducido a elevados sentimientos espirituales con los sentimientos inferiores (sentimientos corporales). Es preciso, entonces, distinguir y definir que la esfera afectiva comprende experiencias de nivel muy diferente y, además, estas diferencias no son solo de orden superficial, sino que son de carácter estructural y ontológico.

3) La cuestión terminológica.

Empecemos por establecer algunas precisiones terminológicas ya que la ambigüedad de los términos utilizados para referirse al mundo de los sentimientos muestra claramente la complejidad de esta esfera y la falta de atención que ha tenido principalmente por parte de la filosofía.

1. ¿Sensaciones o sentimientos?

Estos dos términos muestran la estrecha relación que la afectividad tiene con el cuerpo y los sentidos, y como afirma Juan Manuel Burgos, “aquí aparece ya la polisemia de los sentimientos”⁷

Burgos señala que si nos referimos a la “acción” se debe usar el verbo “sentir” porque es el que abarca unívocamente todo el mundo de la afectividad, pero si nos referimos al

⁷ Juan Manuel Burgos, *Antropología: una guía para la existencia* (Madrid, Palabra 2013)115

“hecho”, la cosa cambia ya que disponemos de dos palabras distintas: sensación y sentimiento. Para introducir una cierta claridad en este nivel, que Burgos, siguiendo a von Hildebrand, titula “afectividad corporal” podemos hablar de “sentimientos sensibles” y “sentimientos corporales”⁸

a) Los sentimientos sensibles

Estos están ligados a los órganos de los sentidos y se caracterizan porque están *localizados corporalmente y extendidos*, como, por ejemplo, el dolor y el placer, el calor y el frío, etc. La localización se debe a su directa vinculación a los sentidos. Otra nota es que estos sentimientos son *actuales* porque se dan en el presente y a causa del estímulo que lo provoca.

b) Los sentimientos corporales

A diferencia de los anteriores los sentimientos corporales no están localizados y afectan al cuerpo en su totalidad; además se caracterizan por su unitariedad ya que no informan de situaciones puntuales sino del estado global del cuerpo.

El Dr. Burgos señala que por este estado global que nos transmiten los sentimientos corporales “dan también información sobre la situación de nuestro entorno que puede fundirse con nuestra situación corporal”⁹

Esta información que nos transmiten es de singular importancia si la pensamos desde su relación con los otros centros espirituales, como la inteligencia y la voluntad. Lejos de ser un obstáculo, se convierten en un elemento significativo que permite al hombre no solo un mejor conocimiento de la realidad sino, principalmente, la posibilidad de “sentir” la maravillosa armonía del universo.

Cuando Hildebrand afirma que los sentimientos corporales son “la voz de nuestro cuerpo” pienso que está diciendo mucho más que eso, dado que esos sentimientos nos

⁸ Hildebrand los llama “sentimientos físicos”

⁹ Burgos, Antropología, 118

conectan de manera significativa con el entorno, podemos afirmar también que son “la voz del universo”¹⁰

De hecho y para abonar esta interpretación el mismo von Hildebrand destaca: “es importante darse cuenta que la relación de estos sentimientos con el cuerpo no se limita a una vinculación causal con los procesos fisiológicos, implica también una relación consciente y experimental con el cuerpo”.¹¹

Finalmente, no se pueden identificar los sentimientos corpóreos de los hombres con los de los animales porque, “aun concediendo que algunos procesos fisiológicos son homólogos, en la vida consciente de un ser humano todo es radicalmente distinto al estar insertado en el mundo misteriosamente profundo de la persona y al ser vivido y experimentado por un yo”¹²

2. Emoción, sentimientos y pasiones

Dado que se trata de una cuestión compleja y discutida por los autores, seguiremos la categorización planteada por Juan Manuel Burgos que, a su vez, sigue a Von Hildebrand y a Max Scheler¹³

Emoción: “es una vivencia subjetiva que posee una cierta intensidad, carácter puntual y manifestaciones fisiológicas patentes”¹⁴

Se trata entonces de vivencias que tienen un fuerte impacto en la persona produciendo alteraciones notorias y transitorias a nivel del cuerpo como sonrojarse, sudoración, palpitaciones o disfunciones en la respiración. Además, la emoción tiene un carácter “intencional” por la relación directa que tiene con el objeto o causa que la provoca. Resulta interesante que el carácter intencional de las emociones está reflejado en la etimología de esta palabra, la cual viene del latín *emotio, emotionis* que deriva del verbo *emovere*. Este verbo se forma de *movere* = mover, trasladar; con el prefijo *e/ex* = de, desde y significa hacer retirar, alejar, hacer mover. Es por eso que una emoción es algo

¹⁰ Se abre aquí una veta muy rica que puede aportar desde una antropología de la afectividad elementos muy valiosos para la ecología integral que propone el Papa Francisco en la *Laudato Si*: “Dado que todo está íntimamente relacionado, y que los problemas actuales requieren una mirada que tenga en cuenta todos los factores de la crisis mundial, propongo que nos detengamos ahora a pensar en los distintos aspectos de una *ecología integral*, que incorpore claramente las dimensiones humanas y sociales”(LS,137).

¹¹ Hildebrand, *El corazón*,60

¹² *Ibid*,67

¹³ Burgos, *Antropología*,120.

¹⁴ *Ibid*, 120

que saca a uno de su estado habitual. Un análisis etimológico destaca ese *algo* que es lo que pone en movimiento a la persona de una manera notoria. Aquí se deja ver claramente su “intencionalidad”. En el siglo XX ha sido Max Scheler¹⁵ uno de los más destacados defensores de la intencionalidad de las emociones/sentimientos analizando la estructura y la autonomía propias de la vida emocional.

¹⁵ “Esencia y formas de la simpatía” (Salamanca, Sígueme,2005)

Sentimientos

A pesar que la distinción entre emoción y sentimiento no es tan nítida, siguiendo a Burgos fijaremos los siguientes elementos: “el sentimiento se diferencia de la emoción en que es más persistente, más profundo y más espiritual, y su manifestación externa es más débil”¹⁶

La intencionalidad del sentimiento es más débil porque su relación con el objeto es más indirecta y esto, en parte, se debe a que es el resultado de muchas causas. Es lo que pasa, por ejemplo, con sentimientos como la alegría y la tristeza. Podemos estar tristes, pero a veces no sabemos por qué, no identificamos directamente la causa de la tristeza, será necesario hacer un análisis retrospectivo para identificar los motivos.

Pasiones

Pasión es otra palabra importante en el mundo de la afectividad, pero también cargada de ambigüedad y oposiciones. Portadora de una larga y ajetreada historia¹⁷, su valoración va desde posturas negativas que la han enfrentado a la razón, hasta posturas positivas que la han postulado como el motor de la existencia. La oposición entre las pasiones y la razón es un lugar común en la tradición filosófica y cultural occidental.

Sin entrar en este debate, siguiendo a Burgos la definiremos como “una vivencia afectiva especialmente poderosa que posee la capacidad de arrastrar en pos de si a la persona”¹⁸

Pero volvamos a poner la atención en los escollos que han llevado al descrédito de la afectividad y del corazón.

4) El principal escollo

Hildebrand sostiene que “la razón más contundente para el descrédito en que ha caído toda la esfera afectiva se encuentra en la caricatura de la afectividad que se produce al separar una experiencia afectiva del objeto que la motiva y al que responde de modo significativo”¹⁹

¹⁶ Ibid, 121

¹⁷ Sirva como ejemplo en tratamiento crítico y opuesto que hicieron sobre ellas Descartes (Tratado de las pasiones del alma, 1649) y Pascal (Discurso a cerca de las pasiones del amor) en la época moderna

¹⁸ Ibid, 122

¹⁹ Hildebrand, El corazón, 36

Aquí se percibe no solo la razón de la descalificación de la afectividad sino también la “estructura ontológica” sobre la que el autor centrará sus análisis sobre la esfera afectiva. Esta tiene una estructura “intencional”, es decir, es una respuesta a un objeto que le da sentido, la justifica racionalmente. Este es un punto crucial ya que Hildebrand a través de la intencionalidad de las respuestas afectivas vuelve a conectar los sentimientos con la racionalidad devolviéndole a los “sentimientos su intrínseca sustancialidad, dignidad y seriedad”.

Además, Hildebrand señala que hay tres razones²⁰ que pervierten la naturaleza intencional de las respuestas afectivas:

- 1) El desplazamiento del tema desde el objeto a la respuesta afectiva. Se trata de una sustitución subjetiva, se atribuye al sujeto lo que corresponde al objeto.
- 2) Se “absolutiza” la respuesta separándola del objeto y dándole su sentido en sí misma.
- 3) Se reduce 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. Hildebrand pone el ejemplo de la promesa: en una promesa no se puede confundir la responsabilidad que resulta de una promesa con un “mero” sentimiento de responsabilidad.

Las tres perversiones tienen en común que atentan contra la “objetividad” de las respuestas afectivas destruyendo su “estructura ontológica”

Ahora bien, todas estas perversiones y errores no son causa suficiente para descalificar la esfera afectiva, de la misma manera que los errores que se han dado a lo largo de la historia sobre la naturaleza del entendimiento no llevaron a una descalificación de la esfera racional; sino que contrariamente y a causa de estos mismos errores llevó progresivamente a una mejor comprensión de la racionalidad humana. Así también, entonces, asumir los errores que se han dado en torno al sentimiento debería llevarnos a una mejor comprensión de la afectividad humana; y más aún, a valorar su intrínseca relación con la esfera racional y volitiva.

²⁰ Ibid, 37-38

5) Falta de autenticidad

Este es otro escollo que señala Hildebrand y proviene del seno mismo de la esfera afectiva y “no tiene paralelo en los ámbitos del entendimiento de la voluntad”: se trata de la “falta de autenticidad”. Ésta pone de manifiesto la notable capacidad que tiene la persona de falsificar sus sentimientos y ocultar sus verdaderas intenciones. Hildebrand señala tres tipos:

A) el primer tipo está representado por el hombre que ostenta un “falso pathos” y tiene cierta afinidad con el fanfarrón; posee verborrea, facilidad de expresión y predilección por lo ampuloso. Es una falta de autenticidad retórica. La fuente que alimenta este exhibicionismo retórico es el orgullo.

B) El segundo tipo está causado por una profunda inmersión en uno mismo que lleva a disfrutar el sentimiento en cuanto tal. Se trata de la persona sentimental que goza conmoviéndose hasta las lágrimas como medio de procurarse placer. Aquí se comprueba la primera forma de perversión de las respuestas afectivas que señalaba Hildebrand y que consiste en el desplazamiento del objeto al sujeto: “el contenido de la experiencia se desplaza de su objeto al sentimiento ocasionado por el objeto. El objeto asume así el papel de un medio cuya función es proporcionarnos un cierto tipo de sentimiento”²¹.

Aquí es la “introversión” la que corrompe la verdadera naturaleza del sentimiento alterando su carácter “intencional” y su referencia al objeto. A partir de esta perversión Hildebrand llega a formular un axioma: “ todo sentimiento se pervierte y corrompe al disfrutarlo de modo introvertido”²²

Muchas veces se tiende a identificar esta introversión sentimental con la capacidad de “conmoverse” que tiene todo ser humano, pero nada más alejado de la realidad, ya que “conmoverse” equivale a “concentrarse” (*being focused*) en el objeto; además advierte Hildebrand que “la disponibilidad para dejarnos “conmover” está, de hecho, indisolublemente ligada a una percepción plena y profunda de ciertos *valores*”²³

²¹ Hildebrand, El corazón, 91

²² Ibid 42

²³ Ibid 43

Entonces, de ninguna manera puede reducirse a un “sentimentalismo introvertido” una experiencia que tiene su fuente en una realidad objetiva y que guarda con ella una clara “intencionalidad”.

Aquí la fuente que alimenta este sentimentalismo es la concupiscencia.

C) El tercer tipo de falso sentimiento es el “egocentrismo histérico”²⁴. Se trata de personas que siempre quieren acaparar la atención y ocupar el centro de la escena y para conseguir este objetivo no dudan en mentir y recurrir a todo tipo de “falsedades”.

Dado que el término “histérico” está rodeado de confusión y ambigüedad, esto ha llevado a calificar de “histéricas” a determinadas experiencias afectivas que tienen totalmente otra naturaleza. En este sentido advierte Hildebrand que “se debe subrayar con fuerza que hay una diferencia fundamental entre el grado de intensidad de una experiencia afectiva y el carácter irracional e inconsistente de ciertos estados emocionales”²⁵

Suele ser muy común el atribuir a cualquier grado elevado de intensidad en la esfera afectiva el calificativo de “histérico”, descalificándola y dándosele un significado peyorativo; de esta manera la naturaleza elevada de determinados sentimientos queda negada y corrompida intrínsecamente. Esta calificación y falsificación de algunos actos humanos en el terreno moral ha dado lugar a la célebre sentencia: “*corruptio optimi pessima*” (la corrupción de lo mejor es la peor), la cual, por supuesto, tiene toda su aplicación en la esfera afectiva.

La fuente de esta “falta de autenticidad” es tanto el orgullo como la concupiscencia.

En conclusión, diremos con von Hildebrand que no solo “no se puede justificar el descrédito de la esfera afectiva y del corazón simplemente porque estén expuestos a tantas perversiones y desviaciones”²⁶; sino que a causa de ellas esto nos lleva a “reconocer el lugar que el corazón ocupa en la persona humana, un lugar de igual categoría que el de la voluntad y el entendimiento”²⁷

En la parte siguiente trataremos de clarificar los distintos niveles de la esfera afectiva y su estructura correspondiente y precisar cuál es la naturaleza del corazón.

²⁴ Aquí histérico no es una categoría psicológica o psiquiatra sino fenomenológica.

²⁵ Ibid 48

²⁶ Ibid 51

²⁷ Ibid 52

II. El corazón como centro espiritual de la persona

Una primera aproximación al término corazón nos permite constatar que se usa para designar la vida interior del hombre. Es como un sinónimo de “alma”. Se trata de una concepción común a diversos pueblos y culturas. En este sentido no podemos dejar de destacar la cultura bíblica para la cual el corazón no solo es lo más representativo del hombre, sino el lugar íntimo donde Dios se le manifiesta.²⁸

Lamentablemente, en el ámbito filosófico el corazón no ha tenido la misma consideración y ha permanecido silenciado durante demasiado tiempo. Debemos agradecer al personalismo como corriente del pensamiento y a pensadores como von Hildebrand el haber reivindicado un tratamiento filosófico sobre el corazón. Sus análisis tienen el doble mérito de ser actuales, pues derivan de la fenomenología y de proponer una visión integral del hombre.

Compartimos plenamente con Hildebrand el enfoque metodológico pues se trata de “explorar la naturaleza del corazón centrándonos en los datos que nos ofrece la vida...queremos comenzar desde lo dado de modo inmediato”²⁹

En una primera aproximación al corazón como representativo de la afectividad podemos distinguir cuidadosamente dos significados:

- 1) como raíz de la afectividad, es decir, “del mismo modo que el intelecto es la raíz de todos los actos de conocimiento, el corazón es el órgano de toda la afectividad”³⁰
- 2) Como centro de la afectividad, se trata del verdadero núcleo de esta esfera, refiere lo más profundo y lo más íntimo donde se toca la identidad de la persona. Este es el significado que da al corazón la revelación judeo-cristiano y que según von Hildebrand constituye “el centro de gravedad de toda la afectividad”.

²⁸ “En la antropología el corazón del hombre es la fuente misma de su personalidad consciente, inteligente y libre. La sede de sus elecciones decisivas, la de la ley no escrita (Rm.2,15) y de la acción misteriosa de Dios. En el AT como en el NT, el corazón es el punto donde el hombre se encuentra con Dios”. Art. Corazón, Vocabulario de Teología Bíblica, X León Dufour, Herder, Barcelona, 1985

²⁹ Ibid, 58

³⁰ Ibid, 58

A. Niveles de la esfera afectiva

El análisis de los distintos niveles y estructuras de la esfera afectiva nos mostrará la complejidad y riqueza del universo de los sentimientos y cómo estos no pueden ser considerados de manera homogénea y mucho menos desestimados como carentes de importancia y significado para cada persona y para el universo de las relaciones interpersonales. Esta estructura sintoniza notablemente con el diagrama de la persona que propone el Dr. Burgos en su antropología:



a) Los sentimientos físicos o corpóreos

Ya hicimos una presentación de estos sentimientos al plantear algunas precisiones terminológicas en la primera parte de este trabajo, ahora solamente diremos con von Hildebrand que "la relación de estos sentimientos con el cuerpo no se limita a una vinculación causal con los procesos fisiológicos, implica también una relación

consciente y experimental con el cuerpo. Mientras sentimos estos dolores o placeres, los vivimos como algo que tiene lugar en nuestro cuerpo”³¹

Se trata de experiencias vinculadas a nuestro cuerpo pero que tienen un eminente carácter personal, es decir, están determinadas de manera diferente en cada individuo y según la personalidad de cada uno.

b) Los sentimientos psíquicos

En este ámbito es donde se da la mayor variedad de sentimientos y donde encontramos las más desastrosas equivocaciones sobre el término “sentimiento”.

Cabe recordar aquí la precisión terminológica que establecimos más arriba sobre “emoción, sentimiento y pasiones”

Los sentimientos psíquicos tienen un componente fisiológico y orgánico. Se trata de reacciones fisiológicas frente a determinados sentimientos. Dado que algunas reacciones generalmente se asocian con determinados sentimientos los psicólogos han intentado establecer si cada sentimiento produce unas reacciones fisiológicas específicas. Pero, a pesar de ciertas asociaciones, resulta muy difícil asociar sentimientos concretos con pautas específicas, por la complejidad de la persona.

También podemos señalar otro tipo de manifestaciones fisiológicas, no ya como reacciones incontroladas sino como expresiones externas que pretenden expresar intencionalmente lo que sentimos. Se trata de un verdadero lenguaje corporal. Si bien este lenguaje varía según las diferentes culturas, por lo que respecta al rostro existe una cierta universalidad confirmada por estudios experimentales. Así lo afirma Burgos: “parece, en efecto, que en todas las culturas los sentimientos fundamentales (alegría, enfado, sorpresa, etc.) se expresan del mismo modo de manera que personas de culturas muy diferentes pueden determinar sin error la emoción que expresan”³²

Finalmente, en la relación emoción-expresión cabe destacar la posibilidad de la *simulación*. Una manifestación particularmente interesante que revela ante todo la “intencionalidad” que puede acompañar el lenguaje de los sentimientos. La simulación es una forma de engaño que ha dado lugar a dos manifestaciones contrarias: por un lado, una positiva que ha generado una rica rama del arte como es el teatro, a través de la

³¹ Ibid 60

³² Burgos, Antropología, 124

comedia y la tragedia; por otro lado, una negativa que tiene que ver con la “falta de autenticidad” de la persona y que ya hemos referido junto a von Hildebrand como una de las causas que ha llevado a la descalificación de los sentimientos y del corazón.

Estructura del proceso sentimental

Lo propio de los sentimientos más que su manifestación corporal radica en que son *estados de mi interioridad*. Se han definido como “estados del yo” (T. Lipps) o “estados de la subjetividad”.

Encontramos diversas teorías que buscan explicar la estructura del proceso sentimental. Sin entrar en detalles, nos parece que la “teoría de los dos factores de Schachter”³³ es la más adecuada por su visión integral.

Las diversas teorías estuvieron concentradas en un primer momento en explicar la relación de los sentimientos con las necesidades fisiológicas, olvidando un elemento fundamental en este proceso, a saber: ¿cuál era el papel de la cognición?

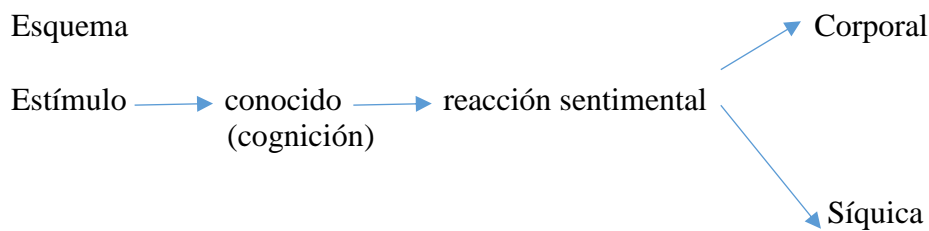
“Stanley Schachter fue uno de los primeros que formuló de modo más convincente esta postura indicando que toda emoción comprende dos factores: una respuesta física más un rótulo cognitivo, es decir, una interpretación del fenómeno; y que ambos interactúan entre sí”³⁴

De todos modos, diremos con Burgos que se trata de una cuestión no cerrada y en proceso de investigación.

La estructura sería la siguiente: el estímulo causa la reacción sentimental en la medida que es conocido.

³³ Schachter, Stanley – Jerome Singer. La Teoría de las emociones o Teoría bifactorial

³⁴ Ibi, 129



Ejemplo:

Alguien me sigue → me doy cuenta → Tiemblo, (Corporal); Miedo (Psíquico).

En el ejemplo se pueden ver los dos aspectos, el cognitivo y la emoción, que interactúan entre sí: “la conciencia corporal del miedo- las piernas me tiemblan, el corazón me late más de prisa aumentan mi sensación de miedo, y si no la controlo, puede bloquearme o conducirme al pánico. Al contrario, si razono y me esfuerzo para no dejarme vencer por el pánico puedo lograr que mi ansiedad disminuya”³⁵

La estructuración afectiva de la realidad

Una de las tesis más importantes que surgen del análisis de la esfera afectiva consiste en que: “los sentimientos constituyen uno de los principales modos de vinculación que tenemos con el mundo”³⁶

Esto es así porque la afectividad determina en buena medida lo que nos interesa o no, lo que aceptamos o rechazamos, lo que consideramos nuestro y lo que queda fuera del centro de nuestros intereses³⁷. De esta manera nuestros “gustos” no son meras inclinaciones subjetivas, sino la forma en que estructuramos afectivamente la realidad que nos rodea dotándola de sentido.

Burgos destaca que “esa estructuración no responde fundamentalmente a criterios lógicos o racionales sino a preferencias afectivas, a gustos, lo cual no debe verse como

³⁵ Ibid, 130

³⁶ Ibid, 131

³⁷ Cfr Castilla del Pino, teoría de los sentimientos

algo negativo, sino, como una propiedad de la vida personal que introduce la diversidad y la alogicidad en el mundo”³⁸.

Superada, hoy, la visión sesgada de la realidad exclusivamente racional, es decir, la lógica de la razón, podemos sostener que es posible otra mirada, una visión desde la afectividad, una “lógica del corazón”. Esta lógica incorpora de manera real al sujeto en la comprensión y estructuración de la realidad de tal manera que ya no miramos con sospecha la subjetividad, sino que la consideramos como una riqueza. Esto, sin embargo, no debe entenderse como una “canonización” de la “subjetividad”, porque como advierte Hildebrand: “no hay nada humano que no pueda ser pervertido ni falsificado”³⁹

B. La afectividad espiritual

Avanzando por sucesivas y progresivas precisiones arribamos al nivel más elevado y profundo de la afectividad que denominamos “afectividad espiritual”. Esta es una, sino la principal de las novedades propuestas por Von Hildebrand en su original teoría acerca de la afectividad humana.

¿Cuáles son los presupuestos o fundamentos de la afectividad espiritual?

Hildebrand los desarrolla claramente en su obra “Las formas espirituales de la afectividad”⁴⁰

1) Fundamentos de la afectividad espiritual:

1º) Intencionalidad⁴¹: determina la relación significativa entre persona y objeto.

Distingue las respuestas significativas tanto de los puros estados como la depresión, la alteración, el mal humor, la irritación, etc., como de los instintos e impulsos meramente teleológicos, como por ejemplo la sed y el hambre.

Si bien en los impulsos o tendencias se da una orientación hacia un objeto, estos no tienen el carácter de respuesta, no son “intencionales” porque no presuponen el conocimiento del objeto.

³⁸ Burgos, Antropología 132

³⁹ Hildebrand, El Corazón, 51

⁴⁰ Dietrich von Hildebrand, Las formas espirituales de la afectividad (Madrid, Encuentro, 2016)

⁴¹ Ibid, 11-12

Los instintos tienen una *ratio* que no es nuestra, en la que no participamos como personas, pero en las respuestas intencionales descubrimos una *ratio* que es nuestra, la ponemos nosotros y en la que participamos plenamente como personas.

2º) Respuesta al valor⁴²: los sentimientos espirituales no solo son intencionales sino también una *respuesta al valor*. “Esto significa una referencia muy especial al sentido y al valor del objeto, un conformarse con él, un adecuarse a él”. Por ejemplo, la alegría que me produce un acto de justicia es claramente una respuesta al valor de la justicia que ha triunfado en ese acto.

Tomando este carácter de “adecuación”, Hildebrand establece una analogía válida entre la convicción, el querer y las respuestas afectivas porque:

De manera análoga a como se realiza en el conocimiento y en la convicción una *adaequatio intellectus ad rem* (adecuación del entendimiento con el objeto) se produce también en las respuestas afectivas una *adaequatio cordis* (adecuación del corazón) con el valor de objeto/acontecimiento.

3º) Trascendencia⁴³: en este carácter de “adecuación” de los tres centros espirituales de la persona se percibe “un rasgo que *solo* lo espiritual posee, un elemento real de la espiritualidad”. Se trata de la “trascendencia propia del hombre”, es un rasgo fundamental de la persona espiritual. Para entender esta nota de trascendencia el autor la compara con los apetitos, tendencia puramente entelequiales que buscan satisfacer determinadas necesidades, son inmanentes al sujeto y buscan perfeccionar nuestra naturaleza; en cambio las respuestas afectivas al valor rompen con este inmanentismo, lo trascienden están motivadas por el valor del objeto. Nuestro corazón abraza ese objeto no solo porque es un bien *para mí*, sino fundamentalmente porque es valioso *en sí*, más aún, porque puede ser un bien objetivo para otro hombre. En el ejemplo que mencionamos se trata de la alegría por el triunfo de la justicia no solo porque me beneficia, sino porque es un valor en sí y, especialmente cuando beneficia a otro hombre, como cuando alguien injustamente preso ha sido liberado.

Hildebrand dirá que “en tanto no comprendamos la trascendencia del hombre, no podremos hacer justicia a su índole de persona”

⁴² Ibid, 12

⁴³ Ibid,13

4°) Intelligibilidad: se trata de la inteligibilidad de la relación de la respuesta con su objeto. Se percibe como una evidencia fruto de una intuición intelectual. Frente a determinados valores o disvalores evidenciamos cuál es la respuesta que le corresponde. Por ejemplo, la alegría es la respuesta adecuada frente a cualquier acto de justicia y, por el contrario, la indignación es la respuesta frente a las injusticias.

5°) Correspondencia: otra nota que suma a estos fundamentos es la correspondencia y no de cualquier rango sino “la correspondencia sorprendentemente diferenciada que existe entre la esencia del bien al que respondemos y la palabra de la alegría con que respondemos”⁴⁴

Es la esencia y el rango del valor lo que determina la cualidad de la respuesta afectiva. “Cuanto más alto es el valor del bien, tanto más honda será la alegría por él y más sublime su cualidad”⁴⁵

El ejemplo particularmente significativo que usa Von Hildebrand y que no puedo dejar de mencionar es el “*nunc dimittis*” de Simeón, en el Evangelio de san Lucas. La alegría que experimenta Simeón (y también la anciana Ana) cuando contempla al Niño Jesús es una alegría sublime, encumbrada podríamos llamarla “santa”. Sus palabras lo expresan de una manera incomparable:

“Ahora, Señor, puedes dejar que tu siervo muera en paz, como lo has prometido, porque mis ojos han visto la salvación que preparaste delante de todos los pueblos: luz para iluminar a las Naciones paganas y gloria de tu pueblo Israel” (Lc.2, 29-32).

6°) El deber ser: la relación entre la respuesta afectiva y su objeto no es solamente una “relación de hecho” sino que el sujeto la percibe como un “deber ser”. Debemos alegrarnos con el triunfo de la justicia y entristecemos con cualquier forma de injusticia y aun cuando esto no sucede así en la realidad, lo lamentamos.

Hay un ejemplo muy significativo en la forma del gerundivo latino *admirandum*, *amandum*, *deplorandum* que suele traducirse como: que debe ser admirado, que debe ser amado, que debe ser deplorado respectivamente.

⁴⁴ Ibid., 15

⁴⁵ Ibid, 15

Como vemos no son pocos los datos que avalan la espiritualidad de las respuestas afectivas y son estos elementos los que expresan la estructura y consistencia de la afectividad espiritual.

2) Carácter específico de la espiritualidad de la afectividad:

A partir de éste sólido fundamento, con Hildebrand debemos determinar el carácter específico de la espiritualidad de la afectividad, porque como bien señala: “la espiritualidad de una respuesta afectiva no queda garantizada por una “intencionalidad” formal; requiere además la trascendencia característica de una respuesta al valor”⁴⁶

La intencionalidad formal bien puede ser garantía de racionalidad, por lo menos así se entendió en la tradición filosófica occidental desde Aristóteles hasta Husserl, pero no es garantía de espiritualidad. Es decir, no se puede reducir la intencionalidad a la racionalidad, aquella dice más que esta, implica un acto de trascendencia que saca al sujeto de todo posible ensimismamiento y lo abre a la realidad. Y también debemos decir que hay intencionalidad no solo en la razón sino también en el corazón. Esta notable observación de Hildebrand sirve para entender no solo la descalificación de la afectividad dentro de la filosofía sino también su particular criterio de verdad, el cual quedó atado exclusivamente a la racionalidad; no había chance en esta historia para apelar a las “razones del corazón” según el conocido pensamiento de Pascal.

Y llamativamente, cuando la filosofía reacciona frente al subjetivismo de la modernidad reclamando el retorno “a las cosas mismas” y recurriendo al conocimiento como “intencionalidad”, después de un primer atisbo de realismo, paradójicamente termina encerrándose en una nueva forma de inmanentismo: el idealismo trascendental.

Hildebrand vive de manera decepcionante este proceso como discípulo de Husserl, pero tiene el coraje y el talento intelectual de seguir su propio camino, recogiendo los valiosos aportes de la fenomenología, entre ellos, la concepción del conocimiento como intencionalidad, pero al mismo tiempo por su sano “realismo” tuvo la lucidez de percibir que no es en el inmanentismo de la propia razón donde se halla la verdad, sino en la trascendencia de la propia respuesta hacia la realidad que le reclama. Y esto vale tanto para el conocimiento como para las respuestas afectivas:

⁴⁶ Hildebrand, El corazón,84

“Nuestra respuesta es tan trascendente - es decir, tan libre de necesidades y apetitos puramente subjetivos y de un movimiento meramente entelequial - como lo es nuestro conocimiento cuando capta la verdad y se somete a ella”⁴⁷.

Pero hay algo más, Hildebrand señala que la trascendencia propia de la respuesta al valor es mayor que la del conocimiento porque la unión del corazón con un objeto es mayor que la del conocimiento pues es una unión que abarca a *toda* la persona. Es toda la persona la que se une a un objeto determinado, la respuesta es totalizante. Podríamos decir que se da una adecuación total, es la “adaequatio *cordis*” como la define Hildebrand y, además, afirma que esta “adecuación” es la nota que mejor revela la trascendencia de la persona, es decir, su capacidad de responder a un objeto y esta respuesta está “motivada” no solo porque ese objeto es un bien para mí, sino también porque es valioso *en sí mismo*.

De todos modos, no debemos olvidar, como advierte Hildebrand que “las respuestas afectivas espirituales incluyen siempre una cooperación del intelecto con el corazón”⁴⁸

Si estamos hablando de *notas* constitutivas de la espiritualidad de la afectividad y, en síntesis, de la persona, no podemos entenderlas de una manera fragmentada. Lo que predicamos de la afectividad vale también para el conocimiento y para la voluntad. Por eso afirma Hildebrand: “Las respuestas afectivas espirituales incluyen siempre una cooperación del intelecto con el corazón. El intelecto coopera en la medida en que se trata de un acto cognitivo en el que captamos el objeto de nuestra alegría, pena, admiración o amor y también es un acto cognitivo aquel en el que captamos el valor del objeto”⁴⁹.

Y acto seguido añade: “una vez concedido que la respuesta afectiva al valor presupone la cooperación del intelecto, hay que añadir que también se requiere la cooperación del libre centro espiritual”⁵⁰

⁴⁷ Ibid,84

⁴⁸ Ibid,85

⁴⁹ Ibid,85

⁵⁰ Ibid, 85

C. El corazón como centro de la afectividad

Hasta ahora hemos visto los distintos niveles de la esfera afectiva con sus respectivas características y estructuras, esto nos muestra la riqueza y complejidad que tienen los sentimientos en el conjunto de la experiencia humana y que, de ninguna manera pueden ser subestimados.

“ El corazón, en el sentido más amplio del término es el centro de esta esfera” ⁵¹

Esta es la primera afirmación que encontramos en el libro homónimo. Hildebrand es muy cauteloso cuando se refiere a él, y es normal que así sea cuando está detrás de un doble objetivo, por un lado, rescatarlo de su descalificación ancestral, y por otro exponer su “naturaleza”

¿Cuál es, entonces la naturaleza del corazón?

Siguiendo atentamente sus palabras reconocemos al corazón como *centro* de la afectividad, pero reconociendo que este juega un papel específico en la constitución de la persona y del yo. El corazón no se identifica ni con la persona ni con el yo, pero en significativas ocasiones es lo que más define y revela tanto a la persona como al yo. El corazón muestra una estrecha relación con la persona. Allí donde ha prevalecido una visión del hombre como persona, el corazón ha sido su “centro espiritual”. Esto es lo que ocurre en la tradición bíblica, tanto en el seno del judaísmo como del cristianismo. El Catecismo de la Iglesia Católica lo define de este modo: “El corazón es la morada donde yo estoy, o donde yo habito (según la expresión semítica o bíblica: donde yo “me adentro”). Es nuestro centro escondido, inaprensible, ni por nuestra razón ni por la de nadie; sólo el Espíritu de Dios puede sondearlo y conocerlo. Es el lugar de la decisión, en lo más profundo de nuestras tendencias psíquicas. Es el lugar de la verdad, allí donde elegimos entre la vida y la muerte. Es el lugar del encuentro, ya que a imagen de Dios, vivimos en relación: es el lugar de la Alianza” (n. 2563). Dado que se trata de una tradición religiosa esto llevó históricamente a su exclusión del ámbito filosófico. Pero resulta muy llamativo que contemporáneamente sea la misma filosofía la que reclama

⁵¹ Ibid, 88

un lugar para el corazón en sus estudios y que esta recuperación provenga de un movimiento como el personalismo.

El Dr. Burgos como representante del personalismo y estudioso del pensamiento de Hildebrand sostiene que “el corazón lo debemos entender como *uno de los centros espirituales de la persona* (junto a la inteligencia y a la libertad), un centro que, *en ocasiones se constituye como el elemento último y decisivo del yo*”⁵².

También el Prof. Rovira se suma a esta Tesis señalando que “este papel (del corazón) se echa de ver ante todo en dos dominios principales: la felicidad y la vida moral”⁵³.

Tanto en la felicidad como en la vida moral el corazón constituye el yo real de la persona, mucho más que el entendimiento o la voluntad, porque tanto en la felicidad como en la vida moral se trata de experiencia que alcanzan su plenitud cuando son “sentidas”, es decir, cuando son asumidas por el corazón.

Hildebrand no tiene ningún prejuicio ni reparo en darle al corazón el tratamiento filosófico que durante tanto tiempo se le negó.

Hemos expuesto hasta ahora a través de los análisis de los distintos tipos de sentimiento la estructura y valor que posee la esfera afectiva y como merece ser considerada como un centro más junto a la inteligencia y la voluntad. Pero debemos seguir avanzando para poder preciar la verdadera naturaleza del corazón. Hasta aquí el corazón se nos ha revelado como el centro de la esfera afectiva, pero todavía hay más datos que nuestro autor nos invita a descubrir.

Siguiendo los análisis de Hildebrand podríamos titular el siguiente paso: “afectividad enérgica y afectividad tierna”

Afectividad enérgica y afectividad tierna

Lo dicho hasta ahora forma parte de una consideración de la afectividad en sentido amplio, pero es preciso considerarla en sentido más estricto: “en el sentido más estricto se refiere solo a un tipo particular de sentimientos que implica un *ethos* específico”⁵⁴.

⁵² Burgos, Antropología, 138

⁵³ Rovira, Los tres centros espirituales, 62

⁵⁴ Ibid,89

A este sentido más estricto lo llama “afectividad tierna” ¿A qué se refiere Hildebrand con esta expresión?

Después de la primera guerra mundial se dio una fuerte tendencia anti afectiva y como reacción contra el *ethos* del siglo XIX. A esta tendencia se le dio el nombre de “nueva objetividad” o “funcionalismo”. Se dio especialmente en el ámbito artístico, pero también afectó a la esfera religiosa.

Hildebraham, con su habitual agudeza, advierte que esta tendencia se dirige contra un determinado tipo de afectividad que él llama “tierna”

“Afectividad tierna” se opone aquí a “afectividad enérgica” que es la que defienden “los campeones del funcionalismo y de la objetividad”. Estos toleran sentimientos como ira, ambición, lascivia y las pasiones que mueven al hombre porque desempeñan un papel legítimo en la vida y en el arte. Pero lo que critica Hildebrand no es la utilización de las pasiones en el arte, sino que la “afectividad tierna” esté excluida del arte por los campeones de la “nueva objetividad”⁵⁵

¿Qué es esta “afectividad tierna”?

La “afectividad tierna” se refiere a los sentimientos más nobles del corazón humano. Así lo expresa nuestro autor: “la afectividad tierna se manifiesta en el amor en todas sus formas: amor paternal y filial, amistad, amor fraterno, conyugal y amor del prójimo. Se muestra al “conmoverse” en el entusiasmo, en la tristeza profunda y auténtica, en la gratitud, en las lágrimas de grata alegría o la contrición. Es el tipo de afectividad que incluye la capacidad para una noble rendición y en la que está implicado el corazón”⁵⁶

La distinción que hace Hildebrand es decisiva porque determina dos ámbitos diferentes de afectividad: “existe una cierta dimensión del sentimiento que implica la tematicidad del corazón y que solo se actualiza en la afectividad tomada en sentido propio”⁵⁷

Entonces, es la “afectividad tierna” la que expresa la verdadera naturaleza del sentimiento y del corazón; Hildebrand la llama la “voz del corazón”. Sus notas son: intimidad, dulzura, ternura. Son estas notas las que conforman el *ethos* específico de la afectividad; es un *ethos* personal, es decir, el sello distintivo propio de la persona. Es la intimidad de la afectividad, la voz del corazón, la que revela el rostro de la persona.

⁵⁵ Ibid, 93

⁵⁶ Ibid,93-94

⁵⁷ Ibid, 95

El corazón como yo real.

Hildebrand sostiene que “en muchos aspectos, el corazón constituye el yo real de la persona más que su intelecto o su voluntad”⁵⁸

Si pensamos en los tres centros espirituales que hemos señalado, junto a nuestro autor, como constitutivos de la persona cada uno de ellos tiene una relación específica con nuestro yo, pero ninguno agota por separado el yo.

Si consideramos cada esfera separadamente ya partimos de sus respectivas acciones y observaremos que el yo se identifica con su órgano o facultad respectiva. Así en la esfera cognitiva, el yo se identifica parcialmente con la razón, en la volitiva con la voluntad y en la afectiva con el corazón.

Pero hablar de tres centros espirituales plantea dos cuestiones fundamentales: la primera es la unidad de estos centros, como unidad de la persona y cuya manifestación queda expresada en el “yo”; la segunda cuestión plantea el rango y jerarquía de cada centro en su relación con el yo.

La primera cuestión la dejamos para la tercera parte de nuestro trabajo en que hablaremos de los tres centros espirituales en función de esta problemática. Ahora nos detendremos en la segunda cuestión para poder determinar la verdadera naturaleza del corazón y su relación con el yo.

Podríamos afirmar que el yo se dice de la inteligencia y de la voluntad, pero en última instancia se dice del corazón. Es esta nota de intimidad la que da al corazón su prioridad relativa sobre los otros centros y esto se pone de relieve cuando nos detenemos en las experiencias fundamentales de la persona como son el amor y la felicidad.

En el amor “el corazón es el verdadero yo no solo porque el amor, es esencialmente una voz del corazón; lo es también en la medida en que el amor apunta de un modo específico al corazón del amado”⁵⁹

En el amor se da una correspondencia tal entre los amantes que los corazones se funden en uno solo y se comunican en un mismo lenguaje: *cor ad cor loquitur* (el corazón habla al corazón); y este sentimiento no puede ser reemplazado por ninguna otra respuesta. “Cuando amamos a una persona y deseamos que nos corresponda, lo que

⁵⁸ Ibid, 133

⁵⁹ Ibid, 133

queremos es que sea su corazón el que nos llame. En la medida en que solamente ‘decide’ querernos y conformar su voluntad a nuestros deseos nunca creeríamos que poseemos su verdadero yo”⁶⁰

En este encuentro de corazones se observan, por lo menos, dos notables paradojas: la primera, es la renuncia al propio yo para reencontrarse en el yo del amado; la segunda, es que amar es poseer al otro.

Podríamos decir que la mayor autoposesión de la persona está en la posesión del otro en la donación de amor. Volveremos sobre el tema en la tercera parte al hablar de la esencia del amor.

La felicidad

La felicidad es otra experiencia realizadora de la naturaleza humana y aquí también el corazón se revela como el verdadero centro del yo. Por encima de la inteligencia y de la voluntad, la felicidad solo se puede experimentar con el corazón. Pero aquí mismo hay algo más revelador todavía. Porque si nos preguntamos por la naturaleza de la felicidad constatamos con Hildebrand que “la felicidad es un regalo, un puro regalo. Por mucho que podamos preparar el terreno, la auténtica felicidad constituye siempre un regalo que se derrama sobre nuestro corazón y que brilla gratuitamente en nuestra alma como un rayo de sol”⁶¹

Esto significa una singular paradoja, que lo más propio del hombre, su deseo más profundo y lo que da sentido a su vida no depende de él. No es una conquista de su voluntad, es un regalo, un don y solo el corazón lo puede atesorar.

Hildebrand lo expresa con estas palabras: “Resulta sorprendente que algo que surge en el alma espontáneamente y como un regalo constituya una manifestación más profunda del verdadero yo de una persona que una manifestación de su libre centro espiritual”⁶²

Esto nos hace ver que si bien estamos habituados a reconocer la voluntad como el verdadero yo de la persona, en la medida en que la libertad manifiesta de modo específico la peculiaridad de la persona como “auto posesión”, esto no significa que la voluntad tenga la última palabra completa de nuestro auténtico yo.

⁶⁰ Ibid, 133-134

⁶¹ Ibid, 136

⁶² Ibid, 234

“Debemos aceptar, por el contrario, un hecho que la realidad nos impone, que, en muchos ámbitos, el corazón es, por encima de la voluntad, lo que constituye nuestro verdadero yo. Esto nos obliga, por lo tanto, a ir al fondo en nuestro análisis del hombre”⁶³

Más allá de la libertad y de la voluntad, la realidad nos plantea la siguiente pregunta: ¿qué significa que la felicidad se nos conceda solo como regalo? Y lo mismo ocurre con el amor y con muchas experiencias afectivas.

Hildebrand responde afirmando que en la esfera afectiva hay dos niveles: “uno está habitado por sentimientos que se colocan por debajo de los actos que pueden ser alcanzados inmediatamente por nuestra libertad”⁶⁴ Por ejemplo, los sentimientos corporales como el cansancio o los psíquicos como el buen humor o la depresión.

Otro es un nivel más elevado, por encima de los actos volitivos, aunque no de la voluntad en cuanto tal y que tiene el carácter de un “don de lo alto”; es la “voz” del corazón en sentido estricto y estas respuestas afectivas vienen de lo más profundo del alma de la persona. Se trata de una profundidad misteriosa y que no controlamos. Hildebrand saca de esta experiencia la siguiente conclusión: “la existencia de una dimensión profunda del alma que no cae bajo nuestro dominio, como sucede con los actos volitivos, es algo característico del carácter creado del hombre”⁶⁵

Hildebrand no duda en dar el paso del orden natural al sobrenatural. El dinamismo propio de la experiencia humana y su análisis lo empujan a ello, pero desde un análisis estrictamente fenomenológico se podría objetar que se trata de un salto injustificado. El concepto de creación, estrictamente hablando, pertenece a la esfera teológica. Pero sin entrar en este debate y manteniéndonos en el terreno filosófico no se puede negar que hay en el alma humana una profundidad que se vuelve “misteriosa” y además advierte que “no se trata de la profundidad del subconsciente; es una profundidad misteriosa y no la poseemos del mismo modo que poseemos las acciones o los actos que están bajo nuestro poder inmediato”⁶⁶

Cabe aclarar que el uso que hace nuestro autor del concepto de “misterio” no tiene un sentido teológico sino estrictamente fenomenológico, por lo menos así lo entendemos.

⁶³ Ibid,135

⁶⁴ Ibid, 137

⁶⁵ Ibid, 137

⁶⁶ Ibid,137

Y el significado fenomenológico de misterio nos advierte que nos encontramos en un nivel fronterizo donde la experiencia más profunda y significativa de lo humano no encuentra una respuesta adecuada en el orden natural: “el hombre es más grande y más profundo que las cosas que puede controlar con su voluntad libre; su ser alcanza profundidades misteriosas que van mucho más allá de lo que él puede engendrar o crear”⁶⁷

Natural-sobrenatural es uno de los tantos binomios que recibe la misma y constante experiencia de la existencia humana para expresar un hecho ineludible: el hombre es más que sí mismo. Se lo ha llamado también humano y divino; finito e infinito; inmanente y trascendente. La experiencia arroja siempre el mismo dato: hay en el hombre una “desproporción” en su misma naturaleza que lo empuja siempre a ir más allá de sí mismo. Esta desproporción se manifiesta en los tres centros espirituales, pero pareciera que alcanza su mayor expresión en la afectividad, porque es a través de los sentimientos más elevados donde el hombre puede experimentar que su existencia es un don y descubrir su verdadera identidad: “Procediendo como proceden -los sentimientos elevados- de lo más profundo de su persona, son de un modo particular las voces de su verdadero yo, de la plenitud de su ser personal”⁶⁸.

¿En qué consiste esta “plenitud” de la persona?

Hildebrand pone esta plenitud en la “**libertad cooperativa**” que según él es la manifestación más profunda de nuestra libertad. Y, a su vez, “la manifestación más elevada de la libertad cooperativa se encuentra en la aceptación (*sanctioning*), en el “sí” de nuestro libre centro espiritual que se produce cuando nos sentimos afectados por estos valores y, sobre todo, cuando respondemos afectivamente a ellos”⁶⁹

La libertad cooperativa se entiende como una cooperación entre nuestro “libre centro espiritual” y la respuesta de nuestro corazón, que también supone la participación del conocimiento. Entonces la plenitud de la persona se da cuando hay una total cooperación de los tres centros espirituales y alcanza su máxima expresión en el sí de nuestra respuesta. Este “sí” como aceptación (*sanctioning*) que es la máxima expresión de nuestra libertad reclama la cooperación de dos condiciones fundamentales:

⁶⁷ Ibid,137-138

⁶⁸ Ibid, 138

⁶⁹ Ibid,138

1. “se produce cuando nos sentimos afectados por valores y, sobretudo, cuando respondemos afectivamente a ellos”⁷⁰

2. “solo puede ser dicho si se nos concede una experiencia afectiva elevada, presupone la presencia de una voz en nuestro corazón que es un don de lo alto”⁷¹

Las experiencias más plenas de la existencia humana son la plasmación más elocuente de este “sí”. Pensemos en el “sí” del amor en todas sus formas: paternal, maternal, filial, fraternal, esponsal, etc; en el sí de la amistad; en el sí de la felicidad; en el sí de la fe y de la esperanza, tanto humanas como divinas. La plenitud de estas experiencias nos lleva a preguntarnos: ¿cuál es la naturaleza del sí? Encontramos una luminosa respuesta en estas palabras de A. von Speyr. “Esta es la naturaleza de un sí: atar al que lo pronuncia y a la vez dejarle plena libertad en la configuración. Quien lo pronuncia lo llena con su personalidad, le da su peso específico y su color único, y a la vez el mismo es formado, liberado y realizado por su sí”⁷²

Por supuesto, Von Speyr está analizando el sí de María, y Hildebrand coincide en emplear el mismo modelo: “existen unas palabras preciosas en las que el significado y naturaleza de la libertad cooperativa se contienen del modo más sublime: “he aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu Palabra”⁷³

Entonces, la mayor respuesta de una persona en su “sí” no está tanto en la *autonomía* sino en la *autodonación*.

III. Los tres centros espirituales

Después de hacer este recorrido a través de la esfera afectiva hemos ido reconociendo su funcionamiento y su estructura, es decir, su propia naturaleza, y cómo tiene su centro propio en el corazón. Para hacerlo siempre fue necesario hacer referencia a los otros dos centros: la inteligencia y la voluntad.

Ahora queremos dirigir nuestra atención a estos tres centros porque así entenderemos mejor los aportes más significativos de nuestro autor no solamente en lo que respecta a la esfera afectiva y al corazón sino al pensamiento filosófico en general.

⁷⁰ Ibid,138

⁷¹ Ibid,139

⁷² A. von Speyr, *Ancilla Domini*, (Rafaela, Fundación san Juan,2005)

⁷³ Hildebrand, *El corazón*, 138

El texto que debe encabezar este apartado es una nota que encontramos en su *libro El corazón*: “Cuando nos referimos al entendimiento, la voluntad y el corazón como tres potencias fundamentales o raíces en el hombre, cada una de las cuales gobierna su propio campo de experiencia, no pretendemos decir que cualquier vivencia, actividad o aventura del hombre se puede clasificar en uno u otro de estos ámbitos. La misteriosa riqueza del ser humano tiene tantos aspectos que el intento de clasificar toda la experiencia humana en alguno de esos tres reinos implicaría necesariamente el peligro de hacer violencia a la realidad”⁷⁴

La nota encierra una clave hermenéutica que no debemos olvidar: al hablar de esta triada con sus respectivas esferas y sus tres potencias fundamentales no debemos olvidar que, en verdad, estamos hablando del hombre y “la misteriosa riqueza del ser humano” nos impide reducir a ellas la inagotable experiencia de la existencia humana.

Con todo, diremos con Hildebrand, que “sea cual fuera la naturaleza de muchas otras experiencias, estos tres reinos desempeñan un papel preponderante y tenemos toda la razón al hablar de tres centros fundamentales”

Además nos guiará la clara presentación que hace del tema el profesor Rogelio Rovira en su libro “Los tres centros espirituales de la persona”⁷⁵

A. La esfera del entendimiento

Entre los temas que ha abordado filosóficamente Hildebrand se encuentra el problema del conocimiento.

En su libro *¿Qué es filosofía?*, deja planteado su objetivo en estos términos: “Un estudio que versa sobre la naturaleza de la investigación filosófica debe incluir un análisis de la naturaleza del modo filosófico de conocer, de la clase de conocimiento que busca la filosofía y de sus objetos”⁷⁶

La naturaleza del conocimiento

Hablando del conocimiento en general señala las siguientes características:

⁷⁴Ibid 58-59

⁷⁵ Cfr. Rogelio Rovira, *Los tres centros espirituales* (Salamanca. Kadmos,2006)

⁷⁶ Hildebrand, *¿Qué es filosofía?* (Madrid, Encuentro, 2000), 19

- Es la captación espiritual del mundo, la participación intencional en él.
- Casi a manera de definición afirma, “es un contacto totalmente único en el cual un ser toca a otro poseyéndolo de una forma inmaterial... es un contacto unilateral en el que el objeto es captado por el sujeto, es decir, un contacto que supone una modificación, pero solo en el sujeto cognoscente y no en el objeto conocido”.⁷⁷
- Aprender cognoscitivamente algo es esencialmente un “recibir”, no “producir”, pero no se trata de un recibir pasivo: “no cabe confundir, según Hildebrand, este carácter receptivo del conocimiento con la mera pasividad. La aprehensión cognoscitiva exige que el sujeto cognoscente complete activamente su participación intencional en la cosa conocida “acompañándola” espiritualmente, “infiltrándose” con el entendimiento en ella”⁷⁸
- Hildebrand pone especial énfasis en distinguir la aprehensión cognoscitiva de cualquier otra forma de conocimiento porque: “El fracaso a la hora de distinguir con claridad entre la aprehensión cognoscitiva, por un lado, y la convicción, el pensar y el juzgar, por otro, ha conducido a la incompreensión del rasgo, decisivo, de la aprehensión cognoscitiva como un “recibir”. Esto conduce al fatal error idealista de concebir nuestro conocimiento de un objeto como una especie de “producir”⁷⁹
- Otra distinción importante se da entre la aprehensión cognoscitiva y el saber. Ambos se distinguen por las siguientes notas:

<u>Aprehensión cognoscitiva</u>	<u>saber</u>
Dinámica	Estático
Apropiación	posesión
Limitada a un momento	perdura = existe
<u>sobreactualmente</u>	

El saber sobreactual y la afectividad

Aquí debemos hacer un paréntesis, para profundizar en este saber sobreactual porque tiene una influencia significativa sobre la afectividad.

Cuando se afirma que el saber puede existir sobreactualmente quiere significar lo siguiente:

⁷⁷ Ibid, 21

⁷⁸ Rovira, Los tres centros espirituales, 38

⁷⁹ Ibid, 28

- Perdura en nosotros de manera que podemos actualizarlo inmediatamente en nuestro interior. Resulta aquí fundamental la relación del saber con la memoria, piénsese en la visión del conocimiento como anamnesis en Platón.

- Se trata de una “posesión espiritual” que subsiste aun cuando estamos centrados en otros objetos.

- Implica una conciencia permanente del objeto que vive en nuestra mente como un trasfondo que da sentido a nuestra vida.

- Versa sobre hechos y objetos que tienen una importancia metafísica decisiva. Se refiere a cuestiones existenciales fundamentales, como, por ejemplo: los elementos básicos de una *weltanschauung* y, sobretodo, se da en la esfera religiosa; pero también, en la esfera afectiva y en la experiencia del amor.

Estas palabras de Hildebrand confirman la importancia del saber sobreactual para nuestro trabajo: “en síntesis, todo bien dotado de un alto valor, un bien que desempeña un papel tal en nuestra vida que sin su conocimiento nuestra vida sería diferente, constituye un objeto de saber sobreactual o, en otras palabras, un objeto cualquiera lo es de un saber sobreactual si su conocimiento afecta radicalmente a la vida”⁸⁰

De forma análoga, los grandes males relativos a la situación del hombre sobre la tierra son objeto de un saber sobreactual.

El objeto del conocimiento filosófico.

Hildebrand sostiene que “ el objeto de la filosofía es de naturaleza *a priori*”⁸¹

¿Qué quiere decir con *a priori*?

No se trata de una declaración de innatismo, sino más bien lo contrario. En un primer momento *a priori* significa no empírico. Lo cual nos lleva a clarificar el significado de ambos conceptos, porque ambos resultan ambiguos en el uso común que se ha hecho de los mismos.

Las notas del conocimiento *a priori*

El conocimiento *a priori* presenta, según Hildebrand, tres notas fundamentales:

a) Su estricta **necesidad**.

⁸⁰ Ibid,36

⁸¹ Hildebrand, Qué es filosofía? 66

- b) Su incomparable **inteligibilidad**.
- c) Su absoluta **certeza**

Las tres notas establecen ya en el punto de partida la diferencia radical con el conocimiento empírico. Analicemos ahora cada uno de esos rasgos.

- a) Necesidad estricta

La necesidad estricta se refiere a la naturaleza de un estado de cosas que trasciende la esfera de lo accidental y de lo fáctico, es decir, posee una cierta clase de **universalidad**. La necesidad está ligada a la universalidad, aunque no se identifica con ella. Hildebrand lo pone en estos términos: “el estado de cosas accidental es un hecho singular, individual. Por su parte, el estado de cosas necesario es siempre de naturaleza universal. Se funda en la esfera de las esencias y no en la esfera concreta de los individuos”⁸².

Además, hay que agregar que este momento de necesidad es un dato último, no puede ser explicado ni deducido. La otra nota que acaba de introducir Hildebrand es que se trata de una necesidad *esencial*, es decir, se funda en la esencia de la cosa en cuanto tal y su necesidad es absoluta, por ejemplo, cuando decimos “los valores morales solo pueden ser portados por personas” o “algo no puede existir y no existir al mismo tiempo”.

- b) Inteligibilidad

Esta segunda nota se desprende de la primera porque el conocimiento de la necesidad intrínseca de un objeto va acompañado de una incomparable “inteligibilidad”, es decir, entendemos que algo es así y por qué es así. Se trata de una intuición intelectual: “Este *intelligere*, este entender desde dentro, es posible únicamente si se trata del conocimiento de un hecho esencialmente necesario. Esta “inteligibilidad” que nos permite entender el *logos* interno del hecho necesariamente presupone la necesidad esencial del hecho mismo, pues aquella se funda enteramente en esta”⁸³

- c) Certeza absoluta

La certeza absoluta hace referencia al modo en que un estado de cosas se presenta a nuestra mente, es decir, a la relación o *nexus* entre ambos. Hasta ahora venimos

⁸² Ibid, 68

⁸³ Ibid, 72

planteando dos modos de conocimiento: el *a priori* o intuitivo generado por el conocimiento de la necesidad esencial de un estado de cosas y el empírico o inductivo que parte de la observación de la existencia de algo y de hechos contingentes y accidentales.

“Esta diferencia entre estados de cosas *a priori* y empíricos... está íntimamente ligada al modo en que se conocen estas dos clases de hechos. El conocimiento *a priori* se obtiene gracias a la intuición de un estado de cosas esencial... pone así mismo de relieve de un modo especial la diferencia entre el conocimiento de la existencia de un objeto y el de su “ser así” o esencia. Sobre todo clarifica la diferencia entre la intuición de esencias y la mera observación de la existencia de algo”⁸⁴.

En síntesis, el conocimiento inductivo es probable y nunca sale del terreno de la probabilidad; en cambio el conocimiento intuitivo (intuición de esencias) es cierto y con una certeza absoluta.

La distinción de estos dos modos de conocimiento en Hildebrand es fundamental tanto para defender el carácter filosófico de su pensamiento como para fundamentar filosóficamente la esfera afectiva: “la existencia en la esfera total del conocimiento de esa diferencia fundamental entre proposiciones esencialmente necesarias y absolutamente ciertas, por una parte, y proposiciones no esencialmente necesarias y meramente probables, por otra, constituye una de las intuiciones más importante de la auténtica filosofía”⁸⁵

¿Por qué nos interesa plantear esta distinción? En primer lugar, porque es fundamental entender el “talante filosófico” de nuestro pensador. Sus reflexiones en torno al significado de los conceptos de “*a priori*” y “*experiencia*” marcan un hito dentro del pensamiento filosófico que no puede ser eludido. Sus análisis plantean a partir de la fenomenología una alternativa al “idealismo trascendental” de Husserl, dándole a esta corriente un fundamento metafísico. Podríamos llamarlo el giro metafísico de la fenomenología llevado cabo por los fenomenólogos realistas de Gotinga.

En segundo lugar, por el anclaje metafísico que le devuelve a la fenomenología. Con sus propias palabras: “para descubrir la diferencia radical entre el conocimiento *a priori* y el empírico es ante todo necesario comprender que el conocimiento *a priori* depende de

⁸⁴ Ibid 74

⁸⁵ Ibid 79

cierta clase de estructura de la esencia”⁸⁶ Dicho de una manera más simple, “la posibilidad del conocimiento *a priori* depende de la clase de objeto conocido”⁸⁷

En tercer lugar, porque este es el sólido fundamento sobre el cual Hildebrand basa sus análisis sobre la afectividad y le permite hablar sobre la naturaleza de los sentimientos y del corazón.

En resumen, el fundamento del conocimiento *a priori* no está en el sujeto sino en el objeto, “la posibilidad del conocimiento *a priori* proviene de objetos que poseen una esencia necesaria susceptible de una percepción intuitiva”⁸⁸, como por ejemplo: en el campo de la matemática: $2 \times 2 = 4$, en el campo de la lógica: algo no puede ser y ser al mismo tiempo; pero también en la metafísica: todo efecto tiene una causa, “especialmente en la ontología de la persona, en ética, estética y en muchas otras áreas del conocimiento humano”⁸⁹. Estos ejemplos prueban claramente que la necesidad en inteligibilidad de los objetos no dependen del grado de abstracción sino de la naturaleza intrínseca de una esencia, de un ser – así.

Pero aquí con Hildebrand podemos plantear la siguiente pregunta, “¿cómo podemos saber si estamos tratando con un objeto que posea un ser – así necesario que puede captarse de forma intuitiva? ¿Qué criterios tenemos?”⁹⁰.

Hildebrand responde, “el criterio se presenta él mismo al contemplar el ser - así de un objeto...Si podemos ver intuitivamente la unidad esencial y necesaria de un objeto, podemos entender esencialmente y con completa certeza que estamos tratando con un ser de inteligibilidad y unidad suprema...El carácter de unidad necesaria inteligible constituye su propio criterio; criterio que se da sin ambigüedad alguna en la medida en que captamos plenamente el ser así del objeto. Nuestra intelección va de la mano, de la plenitud de nuestra atención a ese ser – así”⁹¹.

Finalmente, para cerrar este capítulo digamos que el fruto más importante de estos análisis del conocimiento *a priori* tiene un doble mérito: por un lado, la refutación de toda forma de relativismo, y, por otro lado, la afirmación de la capacidad del hombre de poder alcanzar un conocimiento trascendente, objetivo e independiente de nuestra

⁸⁶ Ibid, 97

⁸⁷ Ibid 99

⁸⁸ Ibid 126

⁸⁹ Ibid, 128

⁹⁰ Ibid 128

⁹¹ Ibid 128

mente: “en esta clase de conocimiento tocamos un ser plenamente autónomo. Somos admitidos en el mundo de la plena objetividad y de la validez objetiva. Las intuiciones absolutamente ciertas en las esencias necesarias que están bañadas en una luminosa inteligibilidad son los golpes que derriban todas las teorías del conocimiento relativista”⁹².

B. La esfera de la voluntad

El segundo ámbito que estudia Hildebrand es el de la voluntad y al cual le dedica gran parte de sus esfuerzos intelectuales. La mayor parte de sus escritos están enfocados en el tema de su Tesis Doctoral: “La idea de la acción moral”; su escrito de habilitación al profesorado, “Moralidad y conocimiento ético de los valores”; su obra central, “Ética”; escritos complementarios: “Actitudes morales fundamentales”, Sustitutos de la verdadera moralidad”, “Ética de situación” y el libro “Moralía” publicado póstumamente.

El interés de Hildebrand por la ética apunta a dilucidar la esencia de la moralidad y busca determinar sus estructuras fundamentales. Esta preocupación lo lleva a poner su atención en la cuestión de los valores en general y de los valores morales. En este sentido, pertenece a la llamada “ética de los valores” iniciada por Max Scheler y Nicolai Hartmann que contribuyó notablemente al esclarecimiento de la esencia del valor.

Los valores

Hildebrand apela al concepto de “importancia” para esclarecer la naturaleza de los valores: “llamaremos *importancia (bedeutsamkeit)* al carácter que permite que un objeto llegue a ser fuente de una respuesta afectiva o motive nuestra voluntad... aquí lo emplearemos como término técnico, 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 de indiferencia”⁹³.

⁹² Ibid 136

⁹³ Hildebrand, *Ética* (Madrid, Encuentro, 1983), 34

Valor, entonces, es esta propiedad que tiene un objeto de movernos (motivar) de suscitar una respuesta, de atraernos, sacándonos de nuestra indiferencia, por eso se vuelve “importante” en un sentido muy preciso. Como se trata de una “cualidad” del objeto podemos analizarlo estableciendo algunas precisiones. Hildebrand distingue tres categorías de importancia:

- a) Los subjetivamente satisfactorios.
- b) Lo importante en sí.
- c) El bien objetivo para la persona.

Veámoslas en las experiencias que propone el autor:

a) En la primera, supongamos que alguien nos elogia. Esto nos resulta una experiencia agradable y placentera, no nos es indiferente ni neutral. Se presenta como poseyendo el carácter de un *bonum*, en suma, como algo importante. El elogio nos resulta subjetivamente satisfactorio.

b) En la segunda, supongamos que somos testigos de una acción generosa: un hombre perdona una ofensa grave. El acto de perdón brilla como algo notable y valioso. Nos conmueve y engendra en nosotros la admiración; pero hay algo más: la importancia de ese acto añade un plus, nos damos cuenta de que es mejor que ocurra a que no ocurra, de que es mejor que el hombre actúe de ese modo que de otro. Aquí estamos ante un acto que es importante en sí, que debe ser así.

Para ahondar en la comprensión de estas dos categorías Hildebrand plantea 4 diferencias esenciales:

1) La primera diferencia esencial ya queda apuntada, el elogio es **subjetivamente importante**, mientras que el acto de perdón es importante en sí mismo. La importancia del elogio depende de su relación con nuestro placer o satisfacción; el perdón se nos presenta como intrínseca y autónomamente importante. Esta diferencia fundamental se expresa muy bien en el lenguaje. La importancia de lo que es agradable o satisfactorio siempre se expresa mediante la preposición “para”. Algo es agradable o satisfactorio “para” alguien. En cambio, lo que es importante en sí mismo no necesita de ninguna preposición, se expresa con conceptos sólidos como “heroico”, “bello”, “noble”, ect.

Entonces, concluye Hildebrand “denominamos “valor” a la importancia intrínseca con que está dotado un acto generoso de perdón, para distinguirla de la importancia de todos

aquellos bienes que motivan nuestro interés simplemente porque son agradables o satisfactorios”⁹⁴.

2) La segunda diferencia esencial entre el valor y lo subjetivamente satisfactorio radica en la naturaleza del deleite que cada uno provoca en el hombre. Lo que es subjetivamente satisfactorio depende de nuestra reacción ante él, es un placer egocéntrico y conlleva el riesgo de arrojarnos en nuestra propia limitación, aprisionándonos dentro de nosotros mismos. El gozo que causa el valor “surge de nuestra relación con un objeto que posee una importancia intrínseca; con un objeto que se presenta ante nosotros majestuosamente, autónomo en su sublimidad y nobleza”⁹⁵.

El valor tiene la fuerza de elevar al hombre liberándolo de todo egocentrismo y transportándolo a un orden trascendente y además causa una experiencia gozosa incomparable. “Implica una armonía que solo se desprende de lo intrínsecamente bueno, de lo esencialmente noble; y despliega ante nosotros un brillo que es consustancial (congenial) con la belleza intrínseca y con el esplendor del valor”⁹⁶

Aquí también el lenguaje tiene la virtud de expresar de manera adecuada la diferencia esencial entre ambas formas de deleite. La búsqueda de lo que es subjetivamente satisfactorio siempre se ha centrado en el concepto de “placer”, dando lugar a una teoría que ha recibido el nombre de **hedonismo** y que recorre la larga historia del pensamiento occidental desde Aristipo pasando por Epicuro, Hobbs, Locke, Hume, hasta Stuart Mill y Spencer. En cambio, el deleite que causa el valor se expresa a través de los conceptos de “gozo” y “felicidad”, como acabamos de ver en nuestro autor.

3) La tercera diferencia esencial se encuentra en el **modo** en el que cada tipo de importancia se dirige a nosotros: “ todo bien que posee un valor nos impone, por decirlo así la obligación de darle una respuesta adecuada”⁹⁷

No se trata de una obligación moral sino de algo más radical. Pensemos en lo que nos pasa cuando nos enfrentamos a algo intrínsecamente importante, por ejemplo, la belleza de la naturaleza o del arte, la majestad de una verdad o el esplendor de valores morales. Frente a estos bienes no podemos responder de cualquier manera, no podemos dar una respuesta arbitraria sino adecuada. La respuesta adecuada es aquella que emana de

⁹⁴ Ibid 43

⁹⁵ Ibid,44

⁹⁶ Ibid,45

⁹⁷ Ibid,46

nuestro libre centro espiritual y que empeña a toda la persona. La respuesta adecuada se abre paso por encima de todo capricho y reconoce objetivamente el valor que la convoca.

Percibimos claramente que los objetos nos exigen una respuesta *adecuada* que no queda librada a nuestro arbitrio o a nuestro estado de ánimo. Hildebrand afirma que “el valor se dirige a nosotros de una manera soberana pero discreta y sobria. Apela a nuestro centro espiritual...nos habla desde arriba a una distancia respetuosa; nos habla con la fuerza de la objetividad, empleando una llamada majestuosa que nuestros deseos no pueden alterar”⁹⁸

4) La cuarta referencia esencial se refleja con claridad en el **tipo de respuesta** que le damos. El valor exige siempre una respuesta adecuada; podríamos decir que hay una proporción entre la exigencia del valor y la respuesta que le damos. En cambio, la fuerza de atracción de lo subjetivamente satisfactorio “a menudo asume el carácter de tentación, intenta desviar y silenciar nuestra conciencia moral y apoderarse abusivamente de nosotros”⁹⁹.

Y no solo eso. Además, la respuesta al valor está marcada por el “entusiasmo”. Pensemos en el entusiasmo con que respondemos a una acción moral heroica o a cualquier respuesta suscitada por un valor. Nuestra respuesta tiene el carácter de entrega, trascendencia y sumisión. Es como un inclinarse ante la majestad del valor. En cambio lo que es subjetivamente satisfactorio “revela un encogimiento en nosotros mismos, una dependencia del objeto hacia nosotros que lo usamos para la satisfacción de nuestro egocentrismo”¹⁰⁰

c) El bien objetivo para la persona

Es posible destacar, todavía, una tercera categoría de importancia distinta de las dos que acabamos de analizar: se define como un “bien objetivo para la persona”.

Lo significativamente distintivo de esta tercera categoría de la importancia radica en que “auna” y “personaliza” la noción de lo que es importante ya que destaca la objetividad de lo que es importante en sí mismo, pero al mismo tiempo se convierte en un bien *para la persona* haciéndolo subjetivamente satisfactorio.

⁹⁸ Ibid 46

⁹⁹ Ibid,47

¹⁰⁰ Ibid,47

Además, hablar de un bien objetivo para la persona tiene un doble mérito. Por un lado, evita toda forma de extremismo que terminan atentando contra el hombre: ni objetivismos, ni subjetivismos; por otro lado, pone esta categoría en su auténtica orientación: el bien de la persona y de las personas. El ejemplo que propone Hildebrand es el agradecimiento: “si reflexionamos sobre el agradecimiento y su verdadero objeto descubrimos que el beneficio que alguien nos concedió y por el que estamos agradecidos no pertenece ni al punto de vista de lo subjetivamente satisfactorio ni a lo importante en sí mismo”¹⁰¹.

Pero aquí lo que importa destacar no es tanto la distinción de las categorías apuntadas sino su integración superadora que permite ordenar de una manera adecuada la esfera de la voluntad al bien de la persona. Así lo entiende el Profesor Rovira: “entre tales bienes objetivos para la persona hay que contar tanto el estar dotado de valores y el poseer bienes que proporcionan felicidad, como también las cosas imprescindibles para la vida y aun lo meramente agradable que apela a un centro legítimo de la persona”¹⁰²

Los valores morales

Después de plantear la cuestión de los valores en un nivel ontológico, Hildebrand pasa a considerar los valores en el orden moral. Aquí se plantea la cuestión ética fundamental: ¿Qué puede ser en el hombre portador de valor o de disvalor moral?

Hildebrand está en sintonía con la filosofía clásica en la respuesta a ésta pregunta al buscarla en la naturaleza humana: recordemos la conocida tesis: *Operari sequitur esse* (el obrar sigue al ser). Pero para evitar las objeciones planteadas por Hume sobre la imposibilidad lógica de inferir de lo que el hombre es lo que debe ser, propone un análisis de la naturaleza humana a partir de los valores. Y como los valores implican la libertad de la persona se ocupará de analizar la voluntad y las distintas formas de libertad.

¹⁰¹ Ibid,56

¹⁰² Rovira, Los tres centros espirituales,51

La voluntad

En el caso de la voluntad distingue:

- Voluntad que toma postura: aquí se ve la voluntad en relación con su objeto y frente al cual toma una postura específica, aceptándolo o rechazándolo. Hildebrand entiende esta perfección como motivación. “Solo en la libertad de la persona está el dejarse motivar y el rendirse a su poder motivador: el decirle *si o no*”¹⁰³
- Voluntad que manda: es la voluntad como “dueña” de las acciones y que se ordena a un estado de cosas que aún no es real.

La libertad

La libertad “consiste en que está por completo en nuestro poder seguir la invitación del objeto o rechazarla o, en muchos casos, elegir libremente entre distintas posibilidades e incluso decidir una dirección que contraría nuestro gusto o las tendencias de nuestro corazón”¹⁰⁴.

Hildebrand distingue la libertad en:

- 1) Directa o de elección
- 2) Indirecta
- 3) Cooperadora

1) Libertad de elección: alcanza a nuestra decisión definitiva entre el valor y lo solo subjetivamente satisfactorio como norma de nuestra vida y, en particular, cuando en una situación concreta hemos de escoger entre la invitación de lo agradable o la exigencia de un valor moralmente relevante. Como vemos, lo objetivo y lo subjetivo son criterios de la libertad entrelazados de tal manera que hacen posible que la persona pueda elegir de una manera equilibrada.

2) Libertad indirecta: se refiere a todos los actos que se dirigen a un fin donde el poder de su realización está fuera del ámbito directo, pero del cual somos responsables, que es lo que ocurre con la virtud.

¹⁰³ Hildebrand, *Etica*, 280

¹⁰⁴ *Ibid*, 285

3) Libertad cooperadora: es “la actitud libre ante las vivencias que ya existen en nuestra alma. Poseemos la libertad de tomar postura respecto de las vivencias que tienen lugar sin nuestra libre intervención y que nuestra libre influencia no puede hacer que desaparezcan”¹⁰⁵ Ejemplos de esta libertad serían: soportar un dolor y darle un sentido o las respuestas afectivas como la alegría, la nostalgia y el amor.

Esta libertad cooperadora actúa desde dentro y es la que permite sancionar o desautorizar las propias actitudes espontáneas.

Finalmente Hildebrand concluye afirmando que “nuestra libertad muestra su mayor importancia en el modelado de nuestra personalidad”¹⁰⁶

Las tres esferas de la moralidad

Después de estas distinciones Hildebrand destaca tres esferas de la moralidad: las acciones, las respuestas y las virtudes y vicios.

El estudio de los actos humanos, las virtudes y los vicios corresponden al tratamiento clásico de toda ética, pero su aportación más valiosa se da en torno a unas vivencias intencionales que él llama “respuestas” y que en el ámbito moral se denominan “respuesta al valor” (*wertantworten*) y que solo se dan ante estados de cosas valiosos. Es la respuesta adecuada al valor la que determinará la moralidad de las acciones, las respuestas y los hábitos. Y a su vez es ella la que determina de manera decisiva la fuente de la moralidad. Así lo entiende el profesor Rovira: “la bondad moral de una acción, de una respuesta, o de una actitud permanente de la persona nace por una parte de la referencia de estos actos a estados de cosas portadores de valores morales o moralmente relevantes y, por otro, de que el sujeto mismo esté motivado en su conducta por esos valores”¹⁰⁷.

Además, señala también el profesor Rovira que esta consideración de la respuesta adecuada a los valores como fuente originaria de la moralidad representa una solución más pertinente que la de Scheler a la cuestión de la esencia de la bondad y de la maldad morales porque la maldad moral no consiste, como quería Scheler en obrar en desacuerdo con la jerarquía ideal de los valores, sino, más bien, según Hildebrand en interesarse únicamente por lo subjetivamente satisfactorio.

¹⁰⁵ Ibid 309

¹⁰⁶ Ibid, 331

¹⁰⁷ Rovira, Los tres centros,55

A. La esfera del corazón

Después de exponer los datos más significativos de la esfera del entendimiento y de la voluntad volvemos sobre la esfera del corazón, pero para referirnos a un tema pendiente y que constituye una de las aportaciones más valiosas de Hildebrand al tema de la afectividad: sus reflexiones sobre la esencia del amor.

Tomaremos como base su obra: “La esencia del amor”¹⁰⁸, ya que representa la culminación de su pensamiento y una de las aportaciones más importantes a la reflexión filosófica sobre el amor.

El amor es una respuesta al valor

La consideración del amor como respuesta al valor es el núcleo más significativo de su reflexión sobre la esencia del amor.

“En todo amor es esencial que el amado se presente ante nosotros como excelente, bello, digno de amor... Amor es una respuesta al valor”¹⁰⁹

Lo que suscita esta respuesta tan específica del amor es la consideración del valor de la persona o, se podría decir también, de la persona como valor.

“El amor encierra siempre en todas sus formas una conciencia de la excelencia de la persona amada y una donación de valor tan unida a la persona, que esta se me presenta como valiosa y bella en sí misma y toda su fuerza de atracción y complacencia fluye de esta excelencia y belleza suyas”¹¹⁰

La identificación del valor con la persona y de la persona como valor que se da en el amor es de tal naturaleza que impide absolutamente que la persona pueda ser utilizada, mediatizada o cosificada: “en el amor, la donación de valor es de tal índole que eleva y ennoblece a la persona *qua* persona y excluye completamente cualquier posibilidad de que yo enfoque al amado como medio de mi felicidad y de mi entusiasmo”¹¹¹.

¹⁰⁸ Hildebrand, La esencia del amor, Pamplona, Eunsa, 1998

¹⁰⁹ Hildebrand, La esencia del amor (Pamplona, Eunsa, 1998), 49

¹¹⁰ Ibid, 51

¹¹¹ Ibid, 51

Otro error que señala Hildebrand es la identificación del amor con un *apetito* o un *impulso*. Y la diferencia es decisiva: en el apetito lo esencial es la satisfacción de una necesidad y en la respuesta al valor el objeto es relevante en sí mismo. Pero al mismo tiempo advierte: “esta diferencia fundamental no significa que algo que satisface un apetito no nos puede simultáneamente atraer y mover en virtud de su valor. Dicho de otro modo, es del todo posible que un apetito y una respuesta al valor coexistan en una conducta determinada o una actividad determinada”¹¹²

Notas esenciales del amor

1. El amor como respuesta afectiva al valor

Esta nota supone dos distinciones importantes: por un lado, no confundir el amor como respuesta afectiva con una respuesta volitiva; por otro lado, distinguir el amor como respuesta afectiva de las otras respuestas afectivas al valor.

Hildebrand se pregunta si es el amor es una respuesta volitiva o afectiva al valor. Responde, “la tesis propia de la filosofía tradicional, de que el amor es un acto de la voluntad no debe entenderse como si el amor hubiera de ser equiparado con la voluntad en sentido estricto”¹¹³

La distinción entre respuestas volitivas y afectivas es esencial. La voluntad está siempre orientada a un hecho realizable, pero todavía no realizado. Además, la voluntad se caracteriza por la libertad. Solo la voluntad es libre en el pleno sentido de la palabra y, finalmente la voluntad tiene la capacidad de comandar las acciones. Al considerar estas notas enseguida descubrimos que no podemos identificar el amor con un acto de la voluntad, el amor tiene una riqueza y unas notas propias que desbordan el ámbito de las respuestas volitivas y que vamos a describir.

Pero antes también es preciso distinguir el amor de las demás respuestas afectivas al valor. “Para nuestro cometido baste indicar que en el interior de las respuestas afectivas al valor cabe distinguir entre respuestas solamente apreciativas, como el respeto, y

¹¹² Ibid, 63

¹¹³ Ibid,75

respuestas propiamente afectivas en sentido estricto, como la veneración, la admiración y el entusiasmo”¹¹⁴

2. El amor es esencialmente “sobreactual” en sentido estricto

Ya hablamos sobre la sobreactualidad del saber al referirnos a la esfera del conocimiento. Aquí nos encontramos con otra forma de sobreactualidad referida a la afectividad. Y se puede establecer una correspondencia, ya que, así como la sobreactualidad del conocimiento expresa el punto culminante del conocimiento humano en la forma del saber, así la sobreactualidad de las respuestas afectivas expresan su culminación en la forma del amor.

La sobreactualidad del amor en sentido pleno tiene dos significados importantes según el profesor Rovira: “En la vivencia del amor, en efecto, no solo perdura la validez de la actitud tomada, sino que la actitud amorosa sigue viva en el alma y tiende incesantemente a su actualización plena y modifica el estado íntegro de las vivencias del amante”¹¹⁵

Dicho con la elocuencia de Hildebrand, “Estas respuestas al valor, en virtud de su profundidad constitutiva, no solo se extienden en su validez más allá de la realización actual, sino que forman un plano estructuralmente profundo en nuestra alma y allí perduran en plena realidad e identidad, irradiando sobre todo lo actualmente vivido. Finalmente en virtud de semejante sobreactualidad, esta actitud tiene la tendencia a volver incesantemente a su actualización plena”¹¹⁶

Esto es lo que ocurre con las formas más elevadas del amor: esponsalicio, paternal, filial, amical, etc.

3. El “encantamiento” del amado

Esta nota nos lleva a distinguir entre el placer o agrado y la donación de valor que se dan en el amor. Más aun, guardan entre sí una relación de causa y efecto.

¹¹⁴ Ibid, 77

¹¹⁵ Rovira, Los tres centros, 67

¹¹⁶ Hildebrand, La esencia, 80

Hildebrand advierte que “se ha dicho falsamente que el amor consiste en agrado o placer, de modo que este agrado se orienta a lo que meramente produce placer subjetivo”¹¹⁷

Este reduccionismo falsificador es el que actualmente domina en la concepción que se tiene del amor en muchos ámbitos de la experiencia humana. Las consecuencias están claramente a la vista, y han conducido a forjar, en palabras de San Juan Pablo II, la “cultura de la muerte”. Resulta preocupante y perturbador constatar que las formas del amor hoy proclamadas tengan como consecuencia la negación de la vida, desde su comienzo hasta su final. Frente a esta falsificación, Hildebrand advierte: “en verdad, la función de lo deleitable en el amor significa justamente que presupone una profunda donación de valor, a saber: una penetración hasta el punto en que la belleza del valor y su índole deleitable se despliegan plenamente y se revelan”¹¹⁸.

El ejemplo de esta identificación del amor con el placer es el tipo donjuanesco que ve la belleza femenina como algo que le atrae y le gusta, como algo que le place subjetivamente. En cambio, el verdadero amante ve las cualidades femeninas como valores. Estas elevan a la otra persona, la hacen valiosa en sí misma. La mujer está ante él como valor digno de amor. Más aun, esas cualidades no quedan aisladas, sino que son la expresión de un valor general, de la nobleza de toda la individualidad (persona).

Otro aspecto a destacar es que “la donación de valor presupuesta por el amor, no solo es distinta en el contenido, por cuanto se trata de la belleza integral de una individualidad, sino distinta también en la forma de la donación”¹¹⁹. Esta donación ha de ser dada intuitivamente, es decir, de forma inmediata. Y, finalmente, se requiere que esa belleza integral nos afecte, es decir, que toque nuestro corazón.

A continuación, desarrollamos dos rasgos más que son esenciales en el amor: la “intención unitiva” y la “intención benevolente”.

4. La intención unitiva

Se trata de una “unidad de corazones” que solo puede brindar el amor mutuo. Si bien esta unidad se da de manera peculiarísima en el amor esponsalicio también se encuentra presente en cada amor de una manera determina.

¹¹⁷ Ibid,83

¹¹⁸ Ibid, 83

¹¹⁹ Ibid, 85

Esta intención unitiva se realiza cuando se da la correspondencia entre los amantes: “la unión real solo acontece cuando el amor es correspondido y el amado se apresura igualmente hacia mi como yo hacia él”¹²⁰

Además, el amor no solo tiene una “intención unitiva” sino que es también una “virtus unitiva”; es decir, es no solo un “actus” sino también un “habitus”. Este doble aspecto es de gran importancia porque diferencia claramente el amor de todas las demás respuestas afectivas al valor.

5. Intención benevolente

“La intención benevolente consiste en hacer feliz al otro, es, sobre todo, el interés real en su felicidad, en su bienestar, en su salud”¹²¹.

Ocorre algo aquí algo análogo a la intuición unitiva, en el sentido de que no solo es un deseo de unidad, sino también un comienzo de la unión (¿virtus benevolente?); además la intención benevolente es algo que solo se encuentra en el amor y le distingue de las demás respuestas afectivas al valor. Vemos así que el amor se distingue de todas las demás respuestas al valor que de modo positivo se les dan a las personas por estos dos rasgos esenciales: la intención unitiva y la intención benevolente.

6. Autodonación

Según Hildebrand, las palabras de este amor son: “yo soy tuyo”. Uno quiere pertenecer al amado, se da el espiritualmente en el amor, le entrega el corazón propio. Puede pensarse que esta autoentrega compromete la autonomía pero Hildebrand responde: “ el amante que se entrega en su amor al amado no tiene en modo alguno la conciencia de una autoanulación, al contrario, en esta entrega él se hace más en sí mismo” ¹²².

¹²⁰ Ibid 86

¹²¹ Ibid, 86

¹²² Ibid, 88

7. Un “compromiso” muy peculiar. Amor y libertad

El amor encierra un “compromiso” completamente distinto de las otras respuestas afectivas al valor, y además implica una peculiar relación con la libertad. Debemos recordar aquí que el amor es una respuesta afectiva al valor y no un acto de voluntad que responde al valor. En este sentido, el amor no es libre en el mismo sentido que lo es la voluntad: “no podemos darnos amor, aunque lo quisiéramos. No está en nuestro poder el poner libremente semejante respuesta del corazón, como si fuera una respuesta volitiva, ni tampoco comandarla como una acción. Entre la mera voluntad de amar a alguien y el amor real hacia él hay un abismo”¹²³

Pero, aunque el amor es un puro regalo esto no significa que la libertad no tiene nada que hacer aquí. Debemos recordar la tesis sostenida por Hildebrand “de que una respuesta afectiva al valor posee su carácter pleno de ser actitud válida de la persona sólo cuando está confirmado por nuestro libre centro espiritual”¹²⁴

Hildebrand define esta peculiar relación entre amor y libertad como dos dimensiones de la autodonación: una es la vibración del corazón que es un puro regalo, la otra, es el sí que aprueba este amor, un sí que emite el libre centro personal (confirmación). Solo cuando existen las dos logra la autodonación su plenitud.

¹²³ Ibid, 90

¹²⁴ Ibid, 91

VII Conclusión

En la conclusión de este trabajo queremos destacar la consecución de los objetivos propuestos.

Así en la primera parte hicimos una “reivindicación” del corazón y de la esfera afectiva. Esta reivindicación tuvo como eje señalar los errores que históricamente no permitieron una clara comprensión de la naturaleza de la afectividad y su rol en la comprensión del hombre. Además, los minuciosos análisis del autor nos permitieron exponer distinciones y precisiones que han revelado que la afectividad encierra una estructura propia de carácter “intencional”. Siguiendo a Hildebrand expusimos particularmente los errores que han pervertido la naturaleza intencional de las respuestas afectivas.

En la segunda parte, que expone el tema central de este trabajo, hemos presentado el corazón como centro espiritual de la persona. Expusimos los niveles de la esfera afectiva, los cuales nos han mostrado que hay una estructura en la afectividad humana que responde a una estructura de la persona, así hablamos de sentimientos corpóreos, síquicos y espirituales.

Esto nos ha revelado no solo que la afectividad tiene una naturaleza y una estructura propia, sino fundamentalmente que podemos hablar de una “estructuración afectiva de la realidad”

Así llegamos al núcleo de este trabajo exponiendo la naturaleza propia de la afectividad espiritual.

A su vez, los sentimientos espirituales nos remiten a un *centro* propio que es el corazón. Este centro tiene una naturaleza propia y experiencias altamente significativas que lo definen. En estas experiencias profundamente humanas el corazón se revela como el verdadero *yo* de la persona, esto es lo que ocurre con la felicidad y el amor (León Dufour 1985)mor.

En la tercera parte, expusimos los tres centros espirituales de la persona. Esto nos permitió constatar el carácter sistemático del pensamiento de Hildebrand, su visión

integral de la persona y la reivindicación e integración de la esfera afectiva en su nivel espiritual.

En la presentación de cada centro hemos expuesto los elementos esenciales que nos muestran la sistematicidad y solidez su pensamiento a la vez que su clara integración.

Para concluir con esta reivindicación pusimos nuestra atención en el logro más importante del pensamiento de Hildebrand, la exposición de la esencia del amor.

VIII Bibliografía

- Burgos, Juan Manuel. *Antropología Breve*. Madrid: Palabra, 2010.
- . *Antropología: una guía para la existencia*. Madrid: Palabra, 2013.
- . *El giro personalista: del qué al quién*. Salamanca: Kadmos, 2011.
- . *Introducción al personalismo*. Madrid: Palabra, 2012.
- . *Repensar la naturaleza humana*. Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2007.
- Catecismo de la Iglesia Católica.
- Hildebrand, Alice Von. *Alma de León*. Madrid: Palabra, 2005.
- Hildebrand, Dietrich Von. *¿Qué es filosofía?* Madrid: encuentro, 2000.
- . *El Corazón*. Madrid: Palabra, 2009.
- . *Ética*. Madrid: Encuentro, 1983.
- . *La esencia del amor*. Pamplona: Eunsa, 1998.
- . *Las formas espirituales de la afectividad*. Madrid: Encuentro, 2016.
- Husserl, Edmund. *Ideas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- León Dufour, Xavier. *Vocabulario de Teología Bíblica*. Barcelona: Herder, 1985.
- Rovira, Rogelio. *Los tres centros espirituales de la persona*. Salamanca: Kadmos, 2006.
- Speyr, Adrienne Von. *Ancilla Domini*. Rafaela: Fundación San Juan, 2005.
- Varios. *Quien*. *Revista de Filosofía personalista*, 2016-2017.
- Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1985.

