

PLENITUD AFECTIVA Y LIBERTAD

El problema planteado por D. von Hildebrand

A partir de una de sus últimas obras fundamentales, *Christian Ethics*, Dietrich von Hildebrand sostiene que el *dualismo* intelecto-voluntad debe ser reemplazado por la *trilogía* entendimiento-voluntad-corazón, debiéndose separar definitivamente de la voluntad el dinamismo afectivo, para ubicarlo en otro centro que él denomina *corazón*.

Ahora bien, la última y más decisiva de todas las razones expuestas y a la cual se reducirían todas ellas reside —a juicio de Dietrich von Hildebrand— en la *incompatibilidad* radical existente entre la *plenitud afectiva* y la *libertad*, siendo por lo mismo imposible ubicar estos dos fenómenos en un mismo e idéntico dinamismo.

Es evidente que tal estado de cosas plantea a la ética un problema digno de ser tenido en cuenta: a saber ¿cómo se explica que el hombre no sea libre justamente allí donde se realiza plenamente?; o, en otras palabras, ¿puede admitirse que el hombre se realice plenamente allí donde no actúa con plena libertad? Dietrich von Hildebrand es consciente de este problema, y para solucionarlo recurre, como veremos, a lo que él denomina *libertad de cooperación*.

Debemos tener en cuenta que nuestro autor ha llegado a tales conclusiones después de un concienzudo análisis fenomenológico llevado a cabo en la esfera consciente de la vida espiritual del hombre. Allí se ha detenido para analizar minuciosamente las *respuestas* del hombre frente al mundo de los valores, observando con especial cuidado las *respuestas afectivas*.

En consecuencia, a lo largo de nuestro trabajo, será necesario exponer en primer lugar los puntos principales de dicho análisis y las consiguientes conclusiones, emitiendo en segunda instancia nuestro juicio acerca de ellas. Así pues dividiremos nuestro trabajo en dos partes: en la *parte primera* —destinada a la exposición doctrinal— veremos qué entiende el autor por *respuestas*, a fin de comprender mejor su doctrina; continuando con las diferencias señaladas por él entre *respuestas volitivas* y *respuestas afectivas*; concluyendo finalmente con la solución al problema de la *libertad de cooperación*. En la *parte segunda* estableceremos nuestra crítica, ocupándonos de cada una de las razones en que nuestro autor fundamenta la separación de *voluntad* y *afectividad*.

PARTE PRIMERA: EXPOSICIÓN

A. Las respuestas

1. *Experiencias intencionales.*

Dietrich von Hildebrand distingue en la esfera consciente de la vida humana dos tipos de experiencias: intencionales y no-intencionales¹. Intencionales son aquellas que frente a su objeto involucran una relación consciente y racional. Toda experiencia intencional por lo tanto presupone el conocimiento del objeto que la ha motivado; presuposición esencial que les confiere a dichas experiencias el carácter de intencionales, conscientes y significativas.

2. *Intencionalidad y espiritualidad.*

Las experiencias intencionales están revestidas de un carácter dinámico, es decir, poseen una dirección inmanente hacia algo: un movimiento interno las conduce a su propio objeto. Ahora bien ese dinamismo o movimiento inmanente será netamente intencional en cuanto realizado por una persona². Por consiguiente, siendo la intencionalidad un fenómeno peculiar, exclusivo del mundo de las personas, pasa a ser por lo mismo una de las notas decisivas de *espiritualidad* de una experiencia³. Jamás se podrá verificar la intencionalidad en el mundo impersonal⁴.

3. *Actos cognoscitivos y respuestas.*

Una vez precisado el carácter espiritual y personal de las experiencias intencionales, nuestro autor distingue en ellas dos tipos fundamentales: *actos cognoscitivos* y *respuestas*⁵. Ambas experiencias —igualmente espirituales y personales— difieren en cuanto a la dirección o el sentido de su intencionalidad. La intencionalidad en los actos cognoscitivos está siempre dirigida del objeto al sujeto; en las respuestas en cambio, del sujeto al objeto, de allí su nombre: *respuestas*, o sea un *verbo interno* mediante el cual el sujeto responde a la exigencia de los valores.

¹ *Christian Ethics*, David Mc Kay, N. York, 1953, pp. 191 y ss.

² *Ibid.*, pp. 194 y ss.

³ *Ibid.*, p. 195; cfr. etiam *The Role of Affectivity in Morality* en Proceedings of the Amer. Cath. Philosophical Assoc. XXXII, Washington (1958), p. 86.

⁴ *Christian Eth.*, p. 195: "There exists nothing in the impersonal world which could be interpreted as intentionality. This relation must therefore be clearly distinguished from teleological relation".

⁵ *Ibid.*, pp. 195 y ss.

Es importante notar que ambas experiencias están íntimamente implicadas en su actuación. Toda respuesta presupone necesariamente un acto cognoscitivo⁶.

4. *Tres tipos fundamentales de respuestas.*

Las respuestas se reducen a tres tipos fundamentales: *teoréticas*, *volitivas* y *afectivas*⁷, de los cuales nos interesan por ahora tan sólo los dos últimos por estar implicados directamente en la separación propiciada por Dietrich von Hildebrand.

B. *Respuestas volitivas*1. *Voluntad como centro de las respuestas volitivas.*

De partida el autor nos advierte que el término *voluntad* no siempre ha sido usado en el mismo sentido. La mayoría de las veces se ha querido incluir en ella volición y afectividad indistintamente, dando al término un sentido amplio⁸. En otras ocasiones por el contrario se le ha utilizado en sentido estricto, sentido al que se ceñirá nuestro autor a través de toda su obra⁹, haciéndole sinónimo de las respuestas volitivas, a fin de evitar equívocos y confusiones funestas y a fin de hacer justicia —según él— a la naturaleza específica de la voluntad en su actuar libre y ubicar así en su verdadero sitio la plenitud afectiva de las voces del corazón¹⁰.

⁶ *Ibid.*, p. 197: "All responses necessarily presuppose cognitive acts; they are essentially based on cognitive acts".

⁷ *Ibid.*, pp. 197 y ss.

⁸ *Ibid.*, p. 199; cfr. etiam p. 204, allí el autor incluye a Santo Tomás entre los que usan el término voluntad en sentido lato, puesto que considera el amor como acto de la voluntad. Debemos tener en cuenta sin embargo que Santo Tomás no habla de *voluntas simpliciter*, sino que distingue entre *voluntas ut ratio* y *voluntas ut natura*, a la cual —a juicio de M.-D. CHENU en *Le Coeur*, Et. Carmelit., (1950), p. 127— correspondería el dinamismo afectivo.

⁹ *Ibid.*, p. 200 et p. 284.

¹⁰ *Ibid.*, p. 200; cfr. etiam *The Role of Affect. in Mor.* (artículo citado en nota 3), pp. 89 y s. En una recensión de D. von Hildebrand al libro de J. MOURoux, *L'Experiencia Chrétienne*, en Theological St. (1954), p. 336, encontramos ya bien definida la posición de aquel frente al dualismo tradicional: "One will forgive the author of Christian Ethics for objecting to the traditional reduction of meaningful, intentional, affective responses to acts of will. The decisive difference between volitional and affective responses is lacking, a distinction which is indispensable in order to do justice to the specific nature of willing, the free act at the basis of all our actions, as well as to the affective plenitude of the voices of our hearts".

2. Perfecciones de la voluntad y dimensiones de la libertad.

Ahora bien, esa voluntad —en sentido estricto— aparecerá dotada de dos perfecciones peculiares correpondiéndole a cada una de ellas una dimensión diferente de la libertad¹¹. La primera perfección está referida al poder que ésta presenta de *engendrar* sus propias respuestas constituyendo —según quiere nuestro autor— la primera y más decisiva dimensión de la libertad¹². La segunda perfección está referida en cambio al poder anejo que ésta presenta de iniciar o *gobernar* cierto tipo de actividades destinadas a la realización de su objeto, constituyendo la segunda dimensión de la libertad¹³.

3. Objeto de las respuestas volitivas.

Precisado el sentido de la voluntad y el de la libertad pasemos a ver lo que entiende nuestro autor por respuestas volitivas. Las respuestas volitivas estarían abocadas en último término a la realización de su objeto por el hecho de estar dirigidas necesariamente a *algo aún-no-real*, pero intrínsecamente *realizable*¹⁴. Así pues el carácter específico de estas respuestas está determinado por un valor que exige ser introducido en la existencia real, lo cual dependerá de la libre decisión de la voluntad en virtud de sus perfecciones: sólo ella está capacitada para *engendrar* sus respuestas o para iniciar o *gobernar* las actividades que se requieren para la realización de su objeto. De esta manera la voluntad en su actuar libre se encontraría a la base de toda actividad humana¹⁵.

Precisemos un poco más el objeto al cual se vuelve la voluntad con el específico interés de introducirlo en la esfera de la existencia

¹¹ *Christian Eth.*, pp. 284 y ss.

¹² *Ibid.*, p. 285.

¹³ *Ibid.*, pp. 285-287.

¹⁴ *Ibid.*, p. 200: "In speaking of will in the strict sense, we mean the response which is directed toward something not yet real, but endowed with the possibility of being realized. In willing we turn to this not-yet-real fact with the specific interest of bringing it into existence. Willing in this sense is concerned exclusively with the realization of something not yet real". *Ibid.*, p. 201: "...it refers to something which is not yet real (though in principle realizable-and even realizable through me)..."

¹⁵ *Ibid.*, p. 200: "It is thus the basis of all actions. All human actions can be effected only as a result of the will. The will alone is able to command intentionally our bodily activities... It commands our movements, our speaking, all kinds of activities, and especially all actions in the strict sense of the word... The word with which the will directs itself to its object could be formulated thus: «Thou shouldst exist and thou wilt exist»... we find the will at the basis of all interventions of our person, from the most modest things, such as eating or dressing, to the most complicated process..."

real. Dietrich von Hildebrand al analizar los actos de la voluntad sostiene que sólo podemos *querer* que alguien sea salvado, que un incendio sea extinguido, o salir de paseo, bailar o cosas por el estilo¹⁶; de todo lo cual concluye que el objeto de la voluntad es algo impersonal¹⁷: nunca podemos *querer* —en sentido estricto— una persona¹⁸, sólo podemos mediante la voluntad pretender una *circunstancia* (estado de cosas) o una *actividad* por realizar¹⁹. Es de esta manera como las respuestas volitivas se encuentran a la base de toda la realización humana²⁰. Si quisiéramos expresar el *verbo interno* de las respuestas volitivas habríamos de formularlo así: "tú *debes* existir y en consecuencia tú *existirás*", en otras palabras conforme a la misión específica de la voluntad: "tú debes ser realizado y te realizaré"²¹. Verbo interno como se ve expresión pura de una decisión realizadora.

4. Libertad de las respuestas volitivas.

Si nos atenemos a todo lo expuesto anteriormente, resulta evidente que tan sólo las respuestas volitivas son libres en el estricto sentido de la palabra, en cuanto que sólo ellas estarían capacitadas para realizar su objeto.

Notemos sin embargo que tanto el sentido de la voluntad como el de la libertad han sido restringidos, apareciendo ambas revestidas de un carácter eminentemente realizador. Sólo así se entiende que la libertad sea la única y sublime perfección de la voluntad, la cual confiere el poder del único *fiat* de la existencia humana²². Pero —nos preguntamos— ¿es éste el verdadero sentido de la libertad? Pondremos especial empeño en responder a esta cuestión pues la consideramos decisiva a fin de solventar el problema planteado; ella constituirá

¹⁶ *Ibid.*, p. 206: "...the act of willing always refers to a state of fact or an activity. We will that somebody should be saved, or that a fire should be extinguished; or we will to take a walk or dance, and so on. But we cannot will a person".

¹⁷ *Ibid.*, p. 207: "...willing in the strict sense is always directed to something impersonal".

¹⁸ Cfr. texto citado en nota 16. Cfr. etiam *Die Geistigen Formen der Affektivität*, en *Phil. Jahr. der Görresgesellschaft*, München (1960), p. 187.

¹⁹ *Christian Eth.*, p. 206 (texto citado nota 16); *The Role of Affect. in Mor.*, p. 90; *Die Geistigen Formen der Affek.* (artículo citado en nota 18), p. 187.

²⁰ *Christian Eth.*, p. 200 (texto citado en nota 14).

²¹ *Ibid.*, p. 200 (texto citado en nota 15); *ibid.*, pp. 286-287; *The Role of Affect. in Mor.*, p. 90; *Die Geistigen Formen der Affek.*, pp. 182 y 188.

²² *Christian Eth.*, pp. 200 y s.: "He thus sees the unique and sublime perfection which the will possesses. The will is in our immediate power. Its unique character is clearly revealed by the fact that its immediate issuance from our spiritual center is the only case of a *fiat* in our human existence". *Ibid.*, p. 200 y s. (Cfr. texto citado en nota 15).

el intento primordial de la segunda parte de nuestro trabajo. Pasemos ahora a ver las diferencias entre las respuestas volitivas y las afectivas.

C. Respuestas afectivas

1. Espiritualidad de las respuestas afectivas.

El hecho de que no sea necesario reducir o adjudicar las respuestas afectivas a la voluntad, a fin de salvar su espiritualidad, constituiría una de las principales razones por la cual Dietrich von Hildebrand propugna la separación entre voluntad y afectividad²³.

Aunque las respuestas afectivas deberían portar desde su mismo origen el sello indeleble de espiritualidad al estar basadas en un acto cognoscitivo intencional y espiritual²⁴, sin embargo nuestro autor juzga que la espiritualidad de las respuestas afectivas se manifiesta de una manera más evidente en la relación de éstas con su objeto de valor²⁵. En dicha relación se harán evidentes tres notas espirituales: *intencionalidad, transcendencia e inteligibilidad*.

a) Intencionalidad:

Debemos tener en cuenta que la relación entre respuesta y objeto se establece a través del centro consciente y espiritual de la persona originándose así una vinculación significativa y racional. Al responder, el sujeto es consciente del *porque* de su respuesta; si bien responde afectivamente, es consciente de estar respondiendo *en razón* de tal objeto. Pues bien, a esa relación —consciente y significativa— Dietrich von Hildebrand denomina *intencional*, haciendo uso de las categorías husserlianas. Intencionalidad que será el primer presupuesto de la espiritualidad de las respuestas afectivas²⁶.

b) Transcendencia:

Ahora bien, mediante la antedicha relación se establece una estrecha *conformidad* entre el centro de la respuesta —el corazón— y el valor intrínseco del objeto análoga a la *adaequatio intellectus ad rem*²⁷. Con esto queda excluido el origen meramente natural de las

²³ Cfr. *Introducción; The Role of Affect. in Mor.*, p. 89 in fine.

²⁴ Cfr. *supra*, p. 50, donde se establece la relación necesaria entre actos cognoscitivos y respuestas.

²⁵ *The Role of Affect. in Mor.*, pp. 86 y ss.

²⁶ *The Role of Affect. in Mor.*, p. 86: "This relation has been called *intentional*. And this *intentionality* is the first presupposition for the spirituality of a human experience"; *Die Geistigen Formen der Affek.*, p. 182. Respecto a la relación intencionalidad-espiritualidad nos hemos referido anteriormente, cfr. *supra*, p. 50 y nota 3.

²⁷ *The Role of Affect. in Mor.*, pp. 86 in fine et sig.

respuestas afectivas, como de hecho sucede en los apetitos inferiores. El principium originador es el valor intrínseco del objeto. Es así que al responder el sujeto *trasciende* el ámbito de su immanencia conformándose con un valor. Tal *trascendencia* constituye la segunda nota de espiritualidad de las respuestas afectivas²⁸.

c) Inteligibilidad:

Dietrich von Hildebrand nos dice que basta analizar el principium que origina o motiva una respuesta y la naturaleza de ésta para entender que la respuesta es *debida*. Podríase establecer así anteriormente a toda experiencia afectiva de la misma índole que tal respuesta es debida en virtud del valor que la motiva. Pues bien, el hecho de que no necesitemos formalmente haber experimentado una respuesta afectiva para *entender* que ella es *debida* constituiría la tercera nota de espiritualidad de las respuestas afectivas y podríamos denominarla *inteligibilidad* de la relación²⁹.

La inteligibilidad se podría evidenciar de una manera más clara si se considerase que también entre el *verbo interno* de las respuestas afectivas y el valor al cual responden se manifiesta una relación de deber o axiológica³⁰. Tan es así que el verbo interno de las respuestas afectivas puede ser expresado adecuadamente por el gerundivo latino: *amandum, admirandum, deplorandum*, etc.³¹.

Con esto quedaría, pues, probada la innecesariedad de recurrir a la voluntad a fin de salvar la espiritualidad de las respuestas afectivas; sin embargo sabemos que esto no basta para pretender una separación definitiva entre voluntad y afectividad, para ello sería necesario demostrar que ambos dinamismos son específicamente distintos de todo punto de vista. Es lo que pretende Dietrich von Hildebrand, después de haber probado la espiritualidad del dinamismo afectivo.

2. Diferencias radicales entre las respuestas afectivas y volitivas.

Dietrich von Hildebrand propone tres diferencias entre ambos tipos

²⁸ *Ibid.*, p. 87; *Die Geistigen Formen der Affek.*, p. 183.

²⁹ *The Role of Affect. in Mor.*, pp. 87 y s.; *Die Geistigen Formen der Affek.*, pp. 183 y s.

³⁰ *The Role of Affect. in Mor.*, p. 88. Para precisar más el sentido de la *relación de deber* o axiológica, puede verse el capítulo 18 de *Christian Ethics*, pp. 244-256; allí el autor se extiende largamente analizando la relación de deber entre *verbo interno* y *merecimiento* de un valor.

³¹ *The Role of Affect. in Mor.*, p. 88: "This due relation, i.e. the fact that an adequate response should be given, that there are things which deserve a certain affective response, is expressed by the latin gerundive, such as *admirandum, amandum, deplorandum*, and so on"; *Die Geistigen Formen der Affek.*, p. 184.

de respuestas: en cuanto al *objeto*, a la *plenitud* y a la *libertad*. Sostiene que ellas son de tal índole que el no tenerlas en cuenta conduciría a equívocos inevitables menospreciando así la naturaleza de datos específicamente distintos ³².

a) *Diferencia en cuanto al objeto: objeto de las respuestas afectivas:*

Las respuestas afectivas a diferencia de las volitivas, de las cuales hemos hablado anteriormente— no aparecen dirigidas necesariamente a algo aún-no-real, lo cual bastaría para probar la diferencia en cuestión; pero —esto es lo más importante— aparecen en toda su autenticidad y plenitud al ser dirigidas a un ser personal. Si bien no podíamos *querer una persona*, podemos en cambio *amarla* en el sentido más pleno de la palabra, y de una manera análoga podemos amar a los animales, una obra de arte, una virtud... ³³. La misión específica de las respuestas afectivas no consiste por lo tanto en la realización de una circunstancia o una actividad, misión ésta de las respuestas volitivas ³⁴, sino más bien —tal como lo manifiesta su verbo interno— en amar lo amable, deplorar lo deplorable, admirar lo admirable... ³⁵; en otras palabras su misión específica consiste en aprobar y afirmar lo ya existente en la realidad.

Es evidente que tal como se presentan los fenómenos la diferencia de objeto se hace patente; sin embargo cabe preguntarse si la diferencia es tal que exija —como quiere Dietrich von Hildebrand— una separación definitiva entre los dos tipos de respuestas analizados. Más adelante nos pronunciaremos al respecto.

b) *Plenitud de las respuestas afectivas:*

Otra diferencia. Las respuestas afectivas sobrevienen cargadas de una *plenitud* de la cual carecen en absoluto las respuestas voliti-

³² Cfr. *supra*, p. 51 et nota 10.

³³ *Christian Eth.*, p. 202: "...it is not an essential mark of the affective responses as such to presuppose that their object is not yet real..."; *ibid.*, p. 207: "...there are affective responses which, though not essentially restricted to personal beings, nevertheless when directed to persons, assume not only another character but their most authentic character. Such are love and hatred. We can love animals, we can love a work of art, we can love a country, a home, a people, we can love a virtue, but plainly the love of a *person* is the most authentic love... Here alone love assumes its fullness. The love for a personal being is the pattern for love; all loves for an impersonal being are more or less analogies, derivations, copies of love in its fullest sense"; cfr. etiam *Die Geistigen Formen der Affekt.*, pp. 187 y s.

³⁴ *The Role of Affect. in Mor.*, p. 90.

³⁵ Cfr. texto citado en nota 31.

vas ³⁶. Evidentemente al sobrevenir de nuestro ser más íntimo involucran las dimensiones más recónditas de nuestra personalidad, actualizando *dimensiones nuevas* de nuestro ser ³⁷. Así pues, el corazón —del cual proceden las respuestas afectivas según Dietrich von Hildebrand— pasaría a ser el representante más auténtico de la persona humana; la voluntad en cambio pasaría a representar sus posturas morales ³⁸. La diferencia entre ambas respuestas se hace así patente, pues las unas ciertamente *comprometen* a la totalidad de la persona, pero las otras —las afectivas— la *actualizan* en su totalidad ³⁹.

c) *Plenitud afectiva y libertad:*

Así y todo, la *diferencia decisiva* residiría según el autor en la *incompatibilidad* entre la plenitud afectiva y la libertad. Las respuestas afectivas —nota en la que insiste con frecuencia Dietrich von Hildebrand— sobrevienen como un *don*, por ejemplo el amor ⁴⁰; las respuestas volitivas por el contrario son *engendradas* libremente por la voluntad —primera dimensión de la libertad—; pues bien, los dos hechos se excluyen mutuamente: las respuestas afectivas no son *engendradas* como lo son las respuestas de la voluntad ⁴¹.

Por otro lado no estando abocadas a la realización de su objeto las respuestas afectivas no están dotadas del poder de *gobernar* acti-

³⁶ *Christian Eth.*, pp. 202 in fine et s.

³⁷ *Ibid.*, pp. 202 et s.; *The Role of Affect. in Morality*, pp. 90 y s.; *Die Geistigen Formen der Affekt.*, p. 188.

³⁸ *The Role of Affect. in Mor.*, pp. 90 y s.: "This become clearer if we realize that in some domains the heart is the representative or our most intimate self...". Cfr. etiam *Christian Ethics*, pp. 202 et s.: "While affective responses are 'voices of our heart, while in them our entire person is involved, the will has one dimensional, linear character, certainly committing our entire person, but being in itself exclusively a position of our personal center'".

³⁹ *The Role of Affect. in Mor.*, p. 90: "Apart from its freedom, the perfection proper to the will is its clear, precise character, its capacity of committing the person as a whole; though it by no means actualizes the entire person... New dimensions of the person are actualized in the affective responses; that is, facets and manifestations of the self more intimate than those to be found in the will".

⁴⁰ *Christian Eth.*, p. 203: "The will alone is free in the strict sense of being in our immediate power, whereas affective responses are not free in this sense. We never can engender any affective response by a *fiat*, nor can we command it by our will as we can any activity. Love for instance, is always granted to us as a gift". Más adelante, en la pág. 291, completa el pensamiento diciendo: "The really pertinent and decisive difference between willing and all affective responses is that willing never comes by itself as a gift. It always implies a free decision...". *Ibid.*, p. 324 (texto citado en nota 73).

⁴¹ *Christian Eth.*, pp. 319 y s., juntamente con los textos citados en nota 40.

vidades, poder exclusivo de la voluntad ⁴². Carecen también por lo tanto de la segunda dimensión de la libertad.

De todo ello Dietrich von Hildebrand concluye que al hombre no le es permitido poseer *plenitud afectiva y libertad* en un mismo e idéntico acto ⁴³ quedando así establecida la diferencia decisiva entre ambos fenómenos: las respuestas volitivas son libres; las afectivas, en cambio, un don ⁴⁴.

Así las cosas es obvio juzgar necesaria una separación radical, a fin de prevenir errores funestos queriendo confundir datos específicamente distintos ⁴⁵, en orden a hacer justicia a la libre actuación de la voluntad y a la plenitud afectiva del corazón ⁴⁶. Pero una separación tal suscita un problema serio como veremos a continuación.

D. Libertad de cooperación

1. El problema.

Para comprender la magnitud del problema hemos de tener en cuenta el importante papel que juega la afectividad en la realización del hombre ⁴⁷, importancia debida precisamente a la plenitud con que

⁴² *Ibid.*, pp. 200 (texto citado en nota 15) y 203: "To the will alone is given the capacity to make a conscious command, the will is the queen of the action, and by this fact too it distinguishes itself from all affective response".

⁴³ *Ibid.*, p. 320, texto que define la posición de Dietrich von Hildebrand, explicitada ya en las notas 38, 39 y 40, y que dice así: "In comparing the volitional and the affective responses, we can easily grasp the superiority which the former possess over the latter: freedom. But we can also see that affective responses possess a plenitude in which willing is deficient. In affective responses the heart and the plenitude of a human personality are actualized. It is not granted to man to possess this affective plenitude and freedom in one and the same act...".

⁴⁴ *Ibid.*, p. 203 (texto citado en nota 40).

⁴⁵ Cfr. nota 10; *Die Geistigen Formen der Affek.*, p. 187.

⁴⁶ Cfr. texto citado en nota 10.

⁴⁷ La importancia de la vida afectiva en la realización de la persona humana hace que Dietrich von Hildebrand se proponga como una de las principales tareas la defensa de las respuestas afectivas en el campo de la filosofía. Cfr. *Christian Eth.*, p. 204 y nota a pie de la misma página. El mismo propósito rezuman los artículos que hemos venido citando: *The Role of Affectivity in Mor.* (citado en nota 3); *Die Geistigen Formen der Affek.* (citado en nota 18); y a los que habría que agregar *Fest-Ansprache zur Herz-Jesu-Akademie*, en *Korrespondenzblatt des Collegium Canisianum*, 92 (Oktober 1957). Propósito que asimismo se hace notar en la segunda edición de *Liturgy and Personality*, Helicon Press, Baltimore, 1960. Hacemos resaltar este punto, pues nos parece importante para comprender en parte la obra de Dietrich von Hildebrand asimismo para poder valorar su aporte a la filosofía tradicional.

el hombre se actualiza mediante dicho dinamismo ⁴⁸. Ahora bien, si las respuestas afectivas no son libres en el sentido arriba precisado es lógico preguntarse cómo pueden realizar moralmente a una persona, siendo así que moralidad y libertad están íntimamente implicadas entre sí ⁴⁹. Para ser responsable de un acto se requiere la libertad del que actúa ⁵⁰. ¿Cómo puede una persona ser responsable de sus respuestas afectivas si no es libre para engendrarlas? ⁵¹. Sin embargo resulta bastante extraño explicarse cómo el hombre dejó de ser libre justamente allí donde se realiza y actualiza con más plenitud. Dietrich von Hildebrand acepta que si las respuestas afectivas han de realizar moralmente al hombre necesariamente han de ser libres bajo algún capítulo. He ahí su problema: ¿cómo hacer libres a las respuestas afectivas? ⁵².

2. Intento de solución: libertad de cooperación.

De partida hemos de descartar todo influjo inmediato y directo de la voluntad sobre ellas, puesto que no son engendradas libremente, ni pueden ser invadidas a la manera de actividades corporales o mentales. Nos recalca Dietrich von Hildebrand que no sólo es imposible gobernar una respuesta afectiva, sino que una tal posibilidad estaría en patente contradicción con la naturaleza de ésta ⁵³, sería privarla de su perfección esencial, a saber, el ser *motivada* por un valor y de ninguna manera *engendada* por un acto de voluntad ⁵⁴.

Frente a una respuesta que sobreviene espontáneamente a la voluntad por lo tanto sólo le está permitido *desaprobarla* o *sancionarla* ⁵⁵.

⁴⁸ Cfr. notas 39 y 43.

⁴⁹ *The Role of Affect. in Mor.*, pp. 92 in fine y s.

⁵⁰ *Christian Eth.*, p. 256: "Responsibility clearly presupposes the freedom of the person".

⁵¹ Cfr. nota 49.

⁵² *Christian Eth.*, p. 256: "Although it is easy to see that the volitional value response is free, it is yet problematic in which sense an affective value response... can be called free. It would be necessary, were they really to be endowed with moral values, that they should be free".

⁵³ *Christian Eth.*, pp. 318 y ss.: "We must realize that not only is it impossible to command an affective response in the same way as we command certain bodily activities, but beyond that such a possibility would be in contradiction to the essential nature and rank of affective responses".

⁵⁴ *Ibid.*, p. 319: "The idea of being to command affective responses by our will... would by implication deprive them of their meaningful relation to the importance of the object. It would deprive them of their essential perfection, which is that of a response motivated by the importance of the object..."; *ibid.*, p. 320: "but —como consecuencia de lo dicho anteriormente— the idea of ever being able to command an affective response is nonsensical...".

⁵⁵ *Ibid.*, 320 y ss. En las páginas 334-337, el autor sintetiza o resume en nueve puntos el papel que le corresponde a la libertad con respecto al dinamismo afectivo.

a) *Desaprobación de las respuestas afectivas:*

La desaprobación consiste en emanciparse contra una respuesta pernicioso, contrarrestando de esa manera su influjo negativo. Se trata de un apartarse de ella a fin de desustancializarla, o si se quiere, decapitarla⁵⁶; pero en ningún caso se trata de una disolución: la disolución de una respuesta está fuera de los límites del poder directo de la voluntad⁵⁷.

b) *Sanción de las respuestas afectivas:*

La sanción no se limita como podría creerse a primera vista a una mera aprobación. La sanción de una respuesta implica algo más: la *identificación*. Mediante la sanción el sujeto logra unirse a una respuesta haciendo causa común con ella⁵⁸; la sanción por lo tanto presupone la existencia de las respuestas afectivas⁵⁹, dejando intacta su plenitud⁶⁰.

Como vemos la intervención de la voluntad se limita para Dietrich von Hildebrand a una mera cooperación. De esta manera salva la plenitud y espontaneidad afectivas introduciéndolas en la esfera moral de la realización humana.

Hasta aquí la exposición doctrinal de Dietrich von Hildebrand.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 322 y ss.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 322 in fine et s.: "...disavowal of a response does not yet eradicate it... whereas the invalidation of the response is completely in our power..., the dissolution of the response is not in the zone of our direct power". *Ibid.*, p. 335, párrafo (9).

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 323 y ss.; *The Role of Affect. in Mor.*, pp. 93 y s.

⁵⁹ *Christian Eth.*, p. 322: "Again we must stress that this sanction or disavowal does not refer to the coming into being or the disappearance of affective responses as such. Neither is the sanction an engendering of an affective response nor is the disavowal a dissolving of a response. The sanction presupposes the existence of an affective response...". *Ibid.*, p. 334, párrafo (3), allí se pone nuevamente de manifiesto que el papel de la libertad con respecto a las respuestas afectivas es de mera *cooperación*.

⁶⁰ *The Role of Affect. in Mor.*, p. 94: "Through sanctioning, affective value-responses..., without, however, losing anything of their affective plenitude. It would thus be a great error to believe that through our sanction these affective value-responses cease to be voices of the heart and become mere acts of willing". De tal posible error, ya nos prevenía el autor en *Christian Eth.*, pp. 324 in fine y s.: "They —las respuestas afectivas— become —mediante la sanción— free positions of ourselves, notwithstanding the fact that their affective plenitude is not something which we can give to ourselves. but which is granted to us".

PARTE SEGUNDA: CRÍTICA

A. *La realidad como objeto de las respuestas*

Hasta aquí hemos propuesto sistemáticamente la doctrina de Dietrich von Hildebrand referente a las respuestas volitivas y afectivas. Según él, habíanse de separar ubicándolas en centros diversos. Las razones que fundamentaban su proposición eran las siguientes: 1) no era necesario recurrir a la voluntad para salvar la espiritualidad de las respuestas afectivas, resultando, pues, innecesario interpretarlas a éstas como actos de la voluntad; 2) aparecían tales diferencias en cuanto al *objeto*, a la *plenitud* y a la *libertad* que era preciso separarlas definitivamente para no confundir datos específicamente diversos. Pero la *razón más decisiva*, a la que en cierta manera se reducían todas las demás, se basaba en la *incompatibilidad* que, a juicio del autor, existía *entre la plenitud* de las respuestas afectivas y la *libertad* de las volitivas.

Ahora bien, en cuanto al primer punto estamos fundamentalmente de acuerdo con el autor: nos basta un detenido análisis de los fenómenos para evidenciar el carácter espiritual de las respuestas afectivas. Pero en lo que respecta al segundo punto y a la incompatibilidad entre plenitud y libertad, creemos necesaria una ulterior discusión, ateniéndonos a los mismos fenómenos. En otras palabras, creemos que el análisis hasta aquí propuesto se puede y se debe proseguir a fin de hacer justicia a la plenitud afectiva y a la verdadera experiencia de libertad.

Ateniéndonos al análisis del autor, la primera pregunta que debemos plantearnos es la siguiente: ¿se da tal diferencia *radical* en cuanto al *objeto* de las respuestas volitivas y afectivas?, ¿hasta qué punto podemos decir que se trata de objetos radicalmente diferentes?

1. *Realización y realidad en las respuestas volitivas.*

Veámos, al desarrollar la parte doctrinal, que la misión de las respuestas volitivas era insertar su objeto —aún no realizado— en el ámbito de la existencia real. Evidentemente que —ateniéndonos a este primer hecho— el objeto de las respuestas volitivas consiste en algo que aún no ha sido realizado; pero además debe ser intrínsecamente *realizable*; de lo contrario también lo irrealizable postularía su realización, en virtud de ser aún-no-real. En consecuencia, el objeto de la voluntad es lo *intrínsecamente realizable*, y en este sentido se entiende lo *aún-no-real*, a lo cual tienden las respuestas volitivas⁶¹. Sin embargo, no es esto lo último que podemos decir. Podemos y debe-

⁶¹ Cfr. texto citado en nota 14.

mos inquirir un tanto más en los mismos fenómenos, hasta sus últimas razones.

Observemos además el *verbo interno* formulado en las respuestas volitivas —expresión de la decisión realizadora de la voluntad al enfrentarse a lo realizable—: “Tú debes existir y tú existirás; i.e., tú *debes ser realizado* conforme a la misión específica de la voluntad, por lo tanto, serás introducido en la realidad”⁶². ¿Cuál es el fundamento último en que descansa tal *deber* que así especifica y determina la acción de la voluntad? Una cosa es evidente, a saber, que tanto el verbo interno, como la misión específica, o en otras palabras, el deber de la voluntad aparecen condicionados en última instancia no por lo aún-no-real, sino por la *realidad* que se manifiesta en lo *realizable* y a la cual éste se encuentra estrechamente vinculado. Es, ciertamente, la realidad quien da el verdadero sentido a toda realización y —por consiguiente— a toda respuesta volitiva; realización que se lleva a cabo no conforme a lo que aún-no-es, sino conforme a la realidad.

Es así que debemos concluir que el verdadero objeto de la voluntad, el objeto último de las respuestas volitivas es la *realidad*, sin la cual no tendrían sentido alguno. La realidad es la única capaz de señalar el verdadero camino de toda realización.

Con todo para responder a la pregunta si se daba diferencia *radical* en cuanto al objeto de las respuestas volitivas y afectivas, hemos de responder a esta otra: es también la *realidad* objeto último de las respuestas afectivas? De ser así, no se justificaría una distinción radical de ambos dinamismos en lo que respecta al objeto; se daría diferencia sólo en el plano fenoménico.

2. La realidad en el objeto de las respuestas afectivas.

Análogamente, si no de una manera más evidente, a lo que sucede en las respuestas volitivas, el objeto último de las respuestas afectivas es también la *realidad*. Así nos lo evidencia la misión específica de las respuestas afectivas, destinadas a aprobar y afirmar la realidad inserta en su objeto. El objeto de las respuestas afectivas —considerado en un plano meramente fenoménico— aparece aún más estrechamente vinculado con la realidad que el objeto de las respuestas volitivas; están ellas —las respuestas afectivas— dirigidas de una manera más auténtica y plena a un *ser real* y, en el mejor de los casos, a un ser real personal⁶³.

Nos parece suficiente esta consideración para concluir que no se justifica distinguir radicalmente el objeto de ambas respuestas si bien éste aparece —en un plano fenoménico— bajo dos aspectos distintos.

⁶² Cfr. *supra*, pp. 53 y s.; etiam *nota* 21.

⁶³ Cfr. *supra*.

B. Realización y libertad

La segunda pregunta que debemos formularnos antes de proseguir con nuestro análisis ha de ser la siguiente: ¿se da tal *incompatibilidad* entre la plenitud afectiva y la libertad volitiva, que justifique la separación o distinción definitiva entre los dos dinamismos? Tal como aparecen los fenómenos, las respuestas volitivas están privadas en absoluto de la plenitud afectiva; y a su vez las respuestas afectivas parecen no manifestar indicios de libertad. Sin embargo nos parece apresurado deducir o argüir incompatibilidad entre dos fenómenos sin antes inquirir si tales fenómenos se presentan en sí esencialmente incompatibles. En consecuencia hemos de ver, en primer lugar, si las respuestas volitivas excluyen de sí toda plenitud afectiva y las respuestas afectivas todo indicio de libertad.

1. Realización y libertad en las respuestas volitivas: liberación.

Si bien las respuestas volitivas estaban abocadas a la realización de su objeto, debido a que éste se presentaba como intrínsecamente realizable, sin embargo tenía en su poder el sí o no definitivos: se manifestaban libres de realizar o no a su objeto. A ello se reducían las dos dimensiones de la libertad: poder de engendrar sus respuestas (primera dimensión) y poder de iniciar o gobernar actividades con el fin de realizar (segunda dimensión).

Así presentados los fenómenos, cabe preguntarse todavía: ¿constituyen tales dimensiones la *dimensión última* de la libertad? Intente-mos una ulterior inquisición a partir de los mismos datos fenoménicos, a fin de responder a la pregunta; sin olvidar, por supuesto, que el objeto propio de la voluntad es la *realidad* presente, de alguna manera, en lo realizable.

Según el mismo Dietrich von Hildebrand la libertad —manifestada por la voluntad en una acción o respuesta realizadora— consiste en último término en la decisión de la voluntad frente a una *situación* dada⁶⁴. Es claro, toda vez que la voluntad se enfrenta a algo aún-no-real, intrínsecamente realizable, se encuentra en una circunstancia especial, debida a la bivalencia intrínseca de su objeto: por un lado no-real, por otro lado estrechamente vinculado a la realidad. Ante tal circunstancia, ante *situación* tan especial, la voluntad necesariamente habrá de poner en juego sus posibilidades a fin de alcanzar su verdadero y último objeto: la realidad, a la cual tiende naturalmente y con todas sus fuerzas.

Pues bien, de todo ello hemos de concluir que estamos más bien

⁶⁴ *Christian Eth.*: “Our freedom displays itself in the capacity to say *yes* or *no* with our will to the invitation of a situation...”.

en presencia de una libertad presionada por las circunstancias que en presencia de una *libertad* en el sentido pleno de la palabra. Estamos en presencia de una voluntad que busca —por así decirlo— su *liberación* en medio de las circunstancias, en su afán de alcanzar la *realidad* a la que tiende espontáneamente ⁶⁵.

Sólo así se explica que las dimensiones de la libertad descritas anteriormente se manifiesten en la capacidad de decir *sí* o *no* a la invitación de una *situación*; pero ¿es ésta la dimensión última de la libertad? Hemos visto que no.

2. Plenitud y libertad en las respuestas afectivas: verdadera dimensión de la libertad.

Bien señalaba nuestro autor que las respuestas afectivas en ningún momento se manifestaban dotadas de los poderes que acompañaban a toda respuesta volitiva, concluyendo así que no eran libres en el sentido que éstas lo eran. Las respuestas afectivas, más bien, sobrevenían a la manera de un *don gratuito* que involucraba una *plenitud afectiva* de actualización, de la cual carecían en absoluto las respuestas volitivas. Tales datos constituían la diferenciación más decisiva y radical ⁶⁶.

Evidentemente que la voluntad en toda acción realizadora manifiesta dos poderes bien definidos, a saber: *engendrar* sus respuestas y *gobernar* o iniciar actividades destinadas a la realización; pero si tenemos presente que el objeto último de la voluntad —al que tiende natural y espontáneamente— es la realidad, resulta también evidente que cuando la realidad se presente sin inmisión alguna —tal como sucede en los seres reales— la voluntad podrá lanzarse natural y espontáneamente en su búsqueda, sin necesidad de poner en juego sus poderes realizadores. Pues bien, tal sucede en el caso de las respuestas afectivas. Por lo tanto, ni por parte del objeto, ni por parte de la plenitud, pareciera necesario excluir de la voluntad las respuestas afectivas.

Sin embargo queda en pie todavía la *incompatibilidad* aludida entre *plenitud* afectiva y *libertad*; pues aún se puede objetar que si bien la voluntad se lanza espontáneamente, no por ello se lanza libremente. Pero la objeción pierde fuerza después que hemos visto que la *libertad* —en sentido pleno— no consiste propiamente en las dimensiones manifestadas en la acción realizadora; aquello, más bien, es una *liberación*.

⁶⁵ Nos parece más acertado hablar pues de *liberación* que de *libertad* en sentido estricto como quiere Dietrich von Hildebrand —restringiendo el sentido de la libertad—; puesto que el verdadero sentido de la libertad —como lo demostraremos más adelante— está dado por las respuestas afectivas.

⁶⁶ Cfr. *textos* citados en notas 40, 42 y 43.

Para saber si la *plenitud* afectiva y espontánea, que sobreviene a la manera de un don gratuito es compatible con una *libertad* en sentido pleno; hemos de averiguar, en primer lugar, en qué consiste la verdadera dimensión de la libertad.

Ya en la decisión realizadora de las respuestas volitivas vislumbramos la existencia de una *libertad* anterior a la *liberación*. Ahora bien, si atendemos al *verbo interno* de las respuestas afectivas, notaremos que también ellas involucran una *decisión*, a pesar de su espontaneidad ⁶⁷. *Decisión* que no se explica suficientemente por la sola presencia de la realidad que, si bien la *motiva*, de ninguna manera la *engendra*. Si las respuestas afectivas son, pues, una *decisión* ¿no se hace evidente la existencia de una *libertad* originaria y radical que decide? Estamos en presencia de la *verdadera dimensión de la libertad* que, por un lado, al no hallarse en *situación* puede actuar plena y espontáneamente y por otro lado —como consecuencia de lo anterior— es totalmente compatible con las respuestas afectivas. Hemos de concluir por lo tanto que si las respuestas volitivas son libres en un sentido restringido, las respuestas afectivas lo son —en cambio— en el sentido más pleno de la palabra.

Sólo nos resta decir que si se da una diferencia en cuanto al objeto, plenitud y libertad se trata de una *diferencia fenoménica*, pero en ningún caso de una diferencia radical o definitiva, como quería Dietrich von Hildebrand.

3. Respuestas afectivas y moralidad.

Si las respuestas afectivas son libres en el sentido más propio y pleno de la palabra, resulta innecesario recurrir a la *libertad de cooperación* para atribuirles un carácter moral. Sanción y desaprobación vienen a constituir más bien una intervención de segunda mano en vistas a tomar una actitud refleja frente a dinamisismos que surgen libres desde su mismo origen. Las respuestas afectivas —aunque no sancionadas o desaprobadas explícitamente— según se infiere del

⁶⁷ Las respuestas afectivas son en sí mismas y originariamente una *decisión*, una actitud tomada frente a un valor, anterior a toda sanción o desaprobación; implicando en sí naturalmente un carácter moral. *Christian Eth.*, p. 324: "The affective response is in itself the position which we take toward an object...; *ibid.*, p. 325: "Affective responses arising in our soul without the direct intervention of our freedom have, nevertheless, the character of a position we take toward an object. So long as our free spiritual center does not disavow them, the person implicitly identifies himself with them". *Ibid.*, p. 334, párrafo (2): "Despite the fact that they are not free in their becoming, affective responses have, by their very nature, the character of a position we take toward an object, and they can possess a morally positive or negative character".

mismo pensamiento de Dietrich von Hildebrand implican una identificación del sujeto con ellas⁶⁸.

Así pues, las respuestas afectivas cuando dirigidas a un valor moral implican en sí mismas una *conciencia de obligatoriedad* no tan sólo por estar dirigidas a tal valor, sino también —y en forma más específica— por devenir libremente desde el centro más íntimo de nuestro ser⁶⁹.

CONCLUSIÓN

Resumiendo todo lo dicho anteriormente, podemos consignar las siguientes conclusiones:

1. — No se da diferenciación radical *en cuanto al objeto* de las respuestas afectivas y volitivas; unas y otras están dirigidas en último término —como a su objeto propio— hacia la realidad, presente aunque de distinta manera tanto en lo real como en lo realizable.

El gran mérito de Dietrich von Hildebrand es haber precisado la diferente manera de aparecer de la realidad en el plano *fenomenológico*; pero no estamos de acuerdo con él en decir que ello constituya una diferenciación radical.

2. — Las respuestas afectivas —aunque espontáneas en su devenir— son libres en el sentido más pleno de la palabra, y nos manifiestan —por lo tanto— la *verdadera dimensión de la libertad*; libertad que en el caso de las respuestas volitivas se manifiesta más bien como una *liberación* debido a que la realidad se presenta en una *situación* o circunstancias especiales, portando en sí una posibilidad intrínseca bivalente. En consecuencia no se da *incompatibilidad* entre plenitud afectiva y libertad. Es más, también las respuestas volitivas implican en su origen una plenitud y espontaneidad afectiva —al estar destinadas a la realidad—; si bien dada la situación especial a la cual se enfrentan deben poner en juego sus poderes que le permitirán llevar a cabo o no la realización conforme al *fiat* definitivo, frenando —por decirlo así— la espontaneidad primigenia.

3. — Los datos fenomenológicos no nos dan una razón suficiente para separar corazón y voluntad, haciendo de ellos centros específicamente diversos; si bien hemos de distinguir con Dietrich von Hildebrand —ya sea en la voluntad, ya en el corazón, según sea el nombre

⁶⁸ Cfr. *textos* citados en nota precedente.

⁶⁹ Cfr. *Moral Auténtica y sus Falsificaciones*, Ed. Guadarrama, Madrid, pp. 215-221 (praesertim pp. 218-219).

que se quiera dar al centro que responde— dos maneras diferentes de actuar condicionadas por el aparecer fenoménico de la realidad, a saber: actuar *efectivo* —tales son las respuestas volitivas— y actuar *afectivo* —tales las respuestas afectivas.

El gran aporte, pues, que debemos a Dietrich von Hildebrand es haber señalado esas dos maneras diferentes de responder del hombre conforme la realidad se presente de una u otra manera en el plano de los fenómenos, lo cual no justifica sin embargo una separación radical entrabmas.

Lo que sí podemos afirmar es que las respuestas afectivas —significando con ellas de una manera más auténtica el amor personal— constituyen uno de los dinamismos irreductibles de la persona humana juntamente con el dinamismo cognoscitivo. El *amor* viene a ser pues una de las expresiones más auténticas de la actividad espiritual del hombre frente al mundo de los valores.

APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO

1. — *Obras de Dietrich von Hildebrand.*

Bibliography of Dietrich von Hildebrand's Work, en *The Human Person and the World of Values: a Tribute to Dietrich von Hildebrand by his Friends in Philosophy*, editado por B. V. SCHWARZ; Fordham Univ. Press, New York, 1960, pp. 193-210 (bibliografía exhaustiva —libros y artículos— hasta el año 1960). Debemos agregar:

Un problema de Estética, la Belleza del Paisaje y de la Música (versión castellana de *Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren and Hörbaren*), en *Ciencia y Fe*, 7 (1951), octubre-dic., pp. 38-47.

The Modes of Participation in Value, en *Internat. Philosophical Quarterly*, Fordham Univ., 1 (1961), pp. 58-84.

2. — *Sobre su pensamiento.*

Los dos artículos citados a continuación constituyen una *síntesis* introductoria a la obra ulteriormente desarrollada por el autor.

B. V. SCHWARZ, *Dietrich von Hildebrand on Value*, en *Thought*, 24 (1949), pp. 655-676 (la noción de *valor* según la mente del autor).

L. CENCILLO, *Ética de los Valores contra Ética de la Situación*, en *Pensamiento*, 11 (1955), pp. 67-76 (se refiere sólo a la obra *Christian Ethics*).

3. — *Obras consultadas.*

Exponemos a continuación las obras del autor que dicen relación directa con nuestro trabajo.

a) *artículos:*

Die Idee der Sittlichen Handlung, en *Jahr. für Philos. und Phänom. Forschung*, III. Halle Verlag Max Niemeyer (1916), pp. 126-251. (Allí el autor desarrolla por primera vez la noción de *respuesta a un valor*

que, tal como ha sido propuesta por él, ha de ser considerada como uno de los aportes decisivos a la ética.)

Fest-Ansprache zur Herz-Jesu-Akademie, en *Korrespondenzblatt des Collegium Canisianum*, 92 (1957), pp. 11-19. (Allí establece expresamente la *trilogía* entendimiento-voluntad-corazón que defenderá posteriormente).

The Role of Affectivity in Morality, en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Assoc.*, 32 (1958), pp. 85-95. (Presentación del problema, al que nos hemos referido en nuestro trabajo, y defensa de la *trilogía*).

Die Geistigen Formen der Affektivität, en *Philosophische Jahrbuch der Görresgesellschaft: Festschrift für Alois Dempf*; München, 1960, pp. 180-190. (En cuanto al contenido, este artículo es paralelo al anterior).

The Modes of Participation in Value (artículo citado en la página anterior, párrafo 1). Precisa las diversas maneras de participación en la esfera de los valores.

b) libros:

Christian Ethics, David McKay, New York, 1952, 470 págs. Traducido al castellano bajo el título de *Ética Cristiana* (traducción de Salvador Gómez Nogales, S. J.), Edit. Herder, Barcelona.

True Morality and its Counterparts: A Critical Analysis of Existentialist Ethics, David McKay, New York, 1955, 179 págs. Traducida al castellano bajo el título de *Moral Auténtica y sus Falsificaciones* (traducción de Dionisio Garzón y Garzón), Edic. Guadarrama, Madrid, 1960, 286 págs.

Graven Images: Substitutes for True Morality, David McKay, New York, 1957, 204 págs.

En estos tres libros, Dietrich von Hildebrand ha sistematizado su *ética* teniendo en cuenta todas las implicaciones de una *ética* de la situación y de una *ética* cristiana.

Por R. DELFINO, E. E. FABBRI, M. A. FIORITO, H. SALVO
y J. Ig. VICENTINI

FILOSOFIA

La *Metafísica* de E. Coreth¹ merece un comentario aparte: metafísica bien pensada, con un plan general bien premeditado², claro y profundo, tradicional y actual a la vez, en diálogo constante con los grandes pensadores del pasado (Aristóteles y San Agustín, Santo Tomás y Suárez), comprensivo de las diversas opiniones en lo que tienen de positivo y no se excluyen; en fin, uno de los pocos libros que merecen ser leídos del principio hasta el fin, y en el que todos encontrarán —aún los lectores que no piensan totalmente como el autor— algún punto de vista coincidente³. Es un acierto titular *metafísica* a este tratado completo de la filosofía, desde su comienzo —la cuestión o pregunta— hasta su término que es la teodicea (o teología natural), pasando por la cosmología, la psicología y la ética: porque toda verdadera filosofía es metafísica, y esto es lo que la distingue esencialmente de la ciencia que parece tener el mismo objeto —sea ciencia fisicoquímica o psicológica, etnológica o histórica— pero que no lo tiene, porque sólo la filosofía tiene como objeto al ser real que, en cuanto tal, es objeto de la metafísica. En el tema del ser, discutido en las escuelas tomistas, y sobre todo en el tema de la esencia y la existencia, tal vez podría ser nuestro autor más comprensivo, aunque ya lo es bastante, respecto de Suárez. Entre el planteo *óntico* —típicamente tomista, y que

¹ E. CORETH, *Metaphysic*, Tirolia, Wien, 1961, 672 págs.

² Cfr. *Aufgaben der Philosophie*, en la cual el autor esbozó el plan de su concepción metafísica, tradicional y a la vez en contacto vital —de asimilación, y no de mera crítica— con las corrientes metafísicas modernas, que ha tenido amplia repercusión; tan es así que la parte que Coreth tiene en esa obra, ha sido traducida prontamente al castellano, en la revista *Crisis*.

³ No queremos con esto decir que sea exhaustivo en toda la línea, ni creemos que esto lo pretende el autor, pues lo incluye en una colección de *Compendios*. Por ejemplo, no menciona la tentativa de comenzar a filosofar, muy similar a la suya, de A. J. MAYDIEU, *Le désaccord*, PUF, París, 1952; pero, así y todo, es lo bastante completo como punto de partida de una reflexión personal actual. Tampoco encontramos citado el estudio de S. GÓMEZ NOGALES, *Horizonte de la metafísica aristotélica* (cfr. *Ciencia y Fe*, 13 (1957), pp. 204-205) que tiene una bibliografía muy completa —y temática— sobre metafísica aristotélica. La bibliografía del final del libro de Coreth es sólo selecta; pero el aparato crítico del texto es más amplio.