

¿Es correcta la forma de cómo dietrich von hildebrand interpreta el pensamiento aristotélico?

E. LOPES

RECIBIDO 1/6/2021

Resumen

Al estudiar el pensamiento de Dietrich von Hildebrand, se nota su reiterada referencia a Aristóteles, al que hace algunas críticas; críticas que todavía son aceptadas y seguidas por sus discípulos más cercanos y comentaristas. No obstante, conociendo también el pensamiento aristotélico, parece que muchas de estas críticas no están bien hechas. O mejor, que en algunos puntos Hildebrand no ha comprendido bien a este autor, aunque haya influido muy su pensamiento (Cfr. Hildebrand, 1980; 486.). Así, con este trabajo, se quiere no solo evidenciar estas críticas, sino también mostrar como Hildebrand, en algunas de ellas, no ha entendido bien el pensamiento aristotélico.

Palabras-Clave: Aristotelismo, Bien, Felicidad, Virtud, Afectividad.

Abstract

Is correct how dietrich von hildebrand interprets the aristotelian thought?

Studying Dietrich von Hildebrand's thought, we can notice his repeated reference to Aristotle, to whom he makes some criticisms; criticisms that are still accepted and followed by his closest disciples and commentators. However, knowing Aristotelian thought as well, it seems that many of these criticisms are not well done. Or rather, in some points Hildebrand didn't correctly understand this author, although Aristotle has greatly influenced Hildebrand's thought too. Thus, with this article, I want not only to show these criticisms, but also to show how Hildebrand, in some of them, didn't understand Aristotelian thought well.

Keywords: Aristotelianism, Good, Happiness, Virtue, Affectivity.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

¿Es correcta la forma de cómo dietrich von hildebrand interpreta el pensamiento aristotélico?

IS CORRECT HOW DIETRICH VON HILDEBRAND INTERPRETS THE ARISTOTELIAN THOUGHT?

E. LOPES

RECIBIDO 1/6/2021

1. Contextualización del pensamiento de Hildebrand con el pensamiento aristotélico

Son algunos los autores que, en muchos puntos, han influido en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand; sobre todo, Edmund Husserl, Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Franz Brentano, Max Scheler, Agustín de Hipona, Buenaventura, Anselmo de Canterbury, Platón, Sócrates, Aristóteles y Tomás de Aquino. No obstante, Hildebrand, en algunos puntos, también hace críticas a la forma según cómo algunos de estos autores analizan ciertas realidades y plantean su pensamiento. Entre ellos, cabe destacar a Aristóteles, sobre todo en lo que dice respecto de la noción del bien, de la felicidad, de la virtud, de la circunstancialidad y de la afectividad; interpretaciones, que no parecen correctas. Veamos por qué¹.

2. La interpretación del 'bien' aristotélico

Es verdad que el pensamiento aristotélico presenta algunos límites. O sea, carece, en sentido fuerte, de un verdadero tratado de axiología, aunque se refiera a "las cosas nobles o honorables" y hable de las virtudes o de las buenas acciones como bienes *per se*. Del mismo modo, cabe sostener que Aristóteles yerra afirmando que todas las acciones tienden al bien². No necesariamente, pues muchas veces tienden al mal, como

¹ Un primer intento de analizar algunas interpretaciones de Hildebrand al pensamiento aristotélico se encuentra en S. Sánchez-Migallón, *¿Ética Aristotélica Versus Ética de los Valores? Un Acercamiento al Problema Desde Aristóteles y Hildebrand*, in *Scripta Theologica*, 32, I, 2000. También, en un cierto sentido, en M. Waldestein, *Dietrich von Hildebrand and St. Thomas Aquinas on Goodness and Happiness*, in *Nova et Vetera*, English Edition, 1, II, 2003. Sin embargo, pienso que este artículo no solo aborda nuevos tópicos como también mejora algunas interpretaciones de estos autores tanto a Hildebrand como a Aristóteles.

² "Parece que toda arte y toda investigación, e igualmente toda actividad y elección, tienden a un determinado bien; de ahí que algunos hayan manifestado con razón que el bien es aquello a lo que todas

se puede verificar, por ejemplo, en la calumnia o en el adulterio, que son actos intrínsecamente malos. Con relación a esta observación, también cabe pensar que el Estagirita yerra cuando afirma que todos desean el bien³. De hecho, no siempre una persona desea el bien, sino también el mal, como se verifica en la hipocresía o en el homicidio, por ejemplo.

En este sentido, teniendo como base estas observaciones, parece correcto, en parte, la crítica de Hildebrand a Aristóteles, con relación a la noción de bien. O sea, hablando del bien (*bonum/Gut*), Hildebrand hace una tripartición, distingüendo: el bien solo subjetivamente satisfactorio (*das nur subjektiv Befriedigende*), esto es, el objeto o acontecimiento que tiene importancia subjetiva, a causa de ser placentero o agradable, pudiendo así ser legítimo o no responderle; el valor (*Wert*), o sea el objeto o acontecimiento que tiene importancia intrínseca, independientemente de cualquier factor; y el bien objetivo para la persona (*das objektive Gut*), esto es, el objeto o acontecimiento que beneficia de un determinado modo a una persona. Esta distinción, en sentido fuerte, el filósofo de Estagira no la hace.

No obstante, esta distinción de Hildebrand parecer correcta, mucho más completa que aquella presentada por Max Scheler⁴, y además, no la podemos encontrar, explícitamente, en Aristóteles, parece errada la forma cómo Hildebrand interpreta el bien (*ἀγαθόν*) aristotélico. O mejor, Hildebrand piensa que Aristóteles confiere un sentido unívoco al 'bien'⁵. El bien platónico, la idea (*εἶδος*) de bien, tiene un sentido unívoco, y además, esta es una de las críticas que Aristóteles en su *Ética a*

las cosas aspiran" [Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1; 1094a, 1-3 (Para la *Ética a Nicómaco*, he usado la traducción española de José Calvo, editada por la Alianza Editorial, Madrid, en 2005)].

³ Cfr. *Ibidem*.

⁴ Ver en este sentido, M. Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Trad. H. Sanz, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pp. 173-183.

⁵ Con palabras del propio Hildebrand: "Falta también en Aristóteles la clara distinción entre lo importante en sí y lo sólo subjetivamente satisfactorio. Aunque en repetidas ocasiones cuando habla de cosas honorables o nobles, oponiéndolas a las puramente placenteras, y dice que el hombre bueno no sólo quiere el bien, sino que se alegra de él, apunta a esta distinción, aunque sólo de un modo implícito. Nunca se halla en sus conclusiones, en especial cuando discute el fin último del hombre. (...) Al no considerar que existen tipos esencialmente diferentes de importancia positiva, Aristóteles considera lo positivamente importante o lo bueno (...) como un concepto unívoco" (D. Hildebrand, *Ética*, Trad. J. Norro, Ed. Encuentro, Madrid, 1997, p. 299).

En este sentido, se vea este texto de Aristóteles, que fundamenta la opinión de Hildebrand: "Las acciones conforme a virtud son buenas y orientadas al bien, así que el hombre generoso dará con vistas al bien. Y lo hará bien, pues lo hará a quienes debe, cuanto y cuando se debe y todas las demás circunstancias que acompañan al recto acto de dar. Y ello además con agrado y sin pena, pues lo conforme a virtud es agradable y carente de dolor, y no es penoso en manera alguna. Quien da como no se debe o no por el bien, sino por cualquier otro motivo, no recibirá el nombre de generoso, sino cualquier otro. Ni tampoco el que lo hace con pesadumbre, pues preferiría el dinero antes que la buena acción y esto no es propio de un hombre generoso" (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 1; 1120a, 24-32).

Nicomáco procura resolver⁶. No obstante, a diferencia de Platón, Aristóteles, como Hildebrand erradamente piensa, no considera unívocamente el bien⁷. Para Aristóteles, el bien, como el ‘ser’ (*ὄν*), se dice en varios sentidos, concibiéndolo como análogo

⁶ “Puedes, por tanto, decir que lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce es la idea del bien, a la cual debes concebir como objeto de conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad; y así, por muy hermosas que sean ambas las cosas, el conocimiento y la verdad, juzgarás rectamente se consideras esa idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas. (...) ¡Qué inefable belleza – dijo – le atribuyes! Pues, siendo fuente del conocimiento y la verdad, supera a ambos, según tú, en hermosura (...) Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por otra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder” [Cfr. Platón, *Republica* XI, 508e-509b (Trad.: M. Fernández- Galiano)].

En este sentido, Aristóteles afirma: “Conque quizá sea mejor examinar, y plantearse como problema, en qué sentidos se dice el bien en general, pese a que una indagación de esta índole resulta ardua por el hecho de que nuestros amigos han introducido las Formas. Aunque quizá parecería mejor, e incluso necesario para salvaguardar la verdad, dejar de lado los asuntos familiares sobre todo porque somos filósofos. Bien, los que introdujeron esta opinión, no postulaban formas para aquellas cosas en las que contaban lo anterior y lo posterior -por lo que tampoco dispusieron una forma de los números-. Pero el bien se predica tanto en la categoría del *qué-cosa-es* como en la *cualidad* y en el *con-relación-a-algo*, y lo que es por sí mismo y la entidad son anteriores por naturaleza a lo *con-relación-a-algo* (esto, en efecto, parece algo sobreañadido y concurrente de la entidad); de manera que no podría haber una forma común para ellos. Más aún: dado que el bien se dice en los mismos sentidos que *lo-que-es* -pues se dice tanto en el *qué-cosa* (así, dios y el pensamiento) como en la *cualidad* (las virtudes), en la *cantidad* (lo medido), en lo *con-relación-a-algo* (lo útil), en el *tiempo* (la oportunidad), en el *lugar* (la residencia) y otras cosas de esta clase es evidente que no podría ser común un bien general y único, pues no podría decirse en todas las categorías, sino en una sola. Y, además, puesto que de las cosas que caen bajo una sola forma hay también una sola ciencia, también habría una sola ciencia de absolutamente todos los bienes. Ahora bien, hay muchas ciencias incluso para las cosas de una sola categoría, como por ejemplo la de ‘oportunidad’: en la guerra la ciencia es la Estrategia, en la enfermedad, la Medicina; o la de ‘lo medido’: en el alimento es la Medicina, en el ejercicio, la Gimnástica. Mas podría uno preguntarse qué entienden ellos por ‘cada cosa en sí’, si es que en ‘el-hombre-en-sí’ y en el ‘hombre’ es una y la misma la definición de hombre, ya que, *en tanto que hombre*, no habrá diferencia. Mas si es así, tampoco la habrá del bien en tanto que bien. Pero es que, además, tampoco por ser eterno va a ser más bien, puesto que tampoco es más blanco lo duradero que lo efímero” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 6; 1096a, 11 – 1096b, 5).

⁷ “Evidentemente, los bienes se dirían tales en dos sentidos: unos por sí mismos, y otros por éstos. Ahora bien, separemos de los bienes útiles los que son por sí mismos y examinemos si se dicen tales bajo una sola Forma. Mas ¿qué bienes supondría uno por sí mismos? ¿No serán todos los que se persiguen incluso estando solos, como el tener juicio, el ver y algunos placeres y honores? Porque incluso si perseguimos éstos por causa de otra cosa, con todo podría uno situarlos entre los que son bienes por sí mismos. ¿O acaso ningún otro lo es, sino la Forma de bien? Entonces la especie será vana. Mas si también estos pertenecen a los que son por sí mismos, la definición de bien tendrá que manifestarse en todos ellos, lo mismo que la de blancura se manifiesta tanto en la nieve como en el albayalde. Pero las definiciones de honor, prudencia y placer son distintas y difieren específicamente *en tanto que* bienes. Por consiguiente, no existe el bien como algo común en una sola Forma” (*Idem*, I, 6; 1096b, 13-25).

(*anáλογο*) o homónimo (*ομόνυμο*) *pros hen* (*προς εν*), ligado a un primer bien⁸. O sea, para Aristóteles, en el bien se pueden distinguir los bienes por sí mismos y los bienes instrumentales, que ayudan a alcanzar los bienes por sí mismos⁹, visión que, posteriormente, es adoptada y perfeccionada por Tomás de Aquino. Este distingue en el *bonum* entre el bien deleitable (*bonum delectabile*), el bien honesto (*bonum honestum*) y el bien útil (*bonum utile*)¹⁰.

3. La interpretación de la 'felicidad' aristotélica

Hablando de bienes, Aristóteles identifica jerárquicamente la felicidad (*εὐδαιμονία*) con el bien supremo, o mejor, con el primer bien de todo el hombre, al cual todos los otros bienes tienden¹¹. Para ser feliz, según Aristóteles, es necesario vivir según la virtud (*αρετή*), y como las virtudes son muchas, esto le lleva al filósofo de

⁸ Cfr. *Idem*, 1096b.

Para profundar esta visión de Aristóteles, recomiendo la lectura de I. Yarza, *Ma in che modo si dice il Bene? Sull'omonimia – Analogia del Bene in EN, 1-4*, in *Acta Philosophica*, I, 26, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2017.

⁹ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 6; 1096b.

¹⁰ En este modo, Tomás de Aquino afirma: “*Haec divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes. Dicuntur tamen illa proprie delectabilia, quae nullam habent aliam rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia et inhonesta. Utilia vero dicuntur, quae non habent in se unde desiderantur; sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinae amarae. Honesti vero dicuntur, quae in seipsis habent unde desiderantur*” (T. Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 6, ad. 2). “Esta división no se hace por realidades opuestas, sino por conceptos opuestos. Sin embargo se llama deleitable a lo que no tiene más razón de ser apetecido que el placer, aunque a veces sea perjudicial y deshonesto. Se llama útil a lo que no tiene por qué ser apetecido, pero que conduce a otra cosa, por ejemplo una medicina amarga. Se llama honesto a lo que en sí mismo contiene el porqué del deseo” (Trad.: J. Martorell).

¹¹ “Puesto que los fines son manifiestamente más de uno, y elegimos entre ellos a uno por causa de otro como, por ejemplo, la riqueza, las flautas y en general los instrumentos, es evidente que no todos son últimos, y es obvio que lo mejor es lo último. De manera que, si es último un solo fin, éste sería el que buscamos; y, si lo son más de uno, el último de todos. A lo que se persigue por ello mismo lo llamamos más ‘final’ que a lo que se persigue por causa de otra cosa; y a lo que nunca se elige por otra cosa, más final que a las cosas que se eligen tanto por sí como por esto otro. Sencillamente, es último lo elegible por sí mismo siempre y nunca por causa de otra cosa. Y una cosa así parece ser, sobre todo, la felicidad, pues ésta la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud las elegimos, desde luego, por ellas mismas (pues elegiríamos a cada una de ellas aunque de ellas nada resulte), pero las elegimos también por causa de la felicidad, por suponer que vamos a ser felices por su causa. En cambio, nadie elige la felicidad por causa de éstas, ni en general por otra cosa. Y es manifiesto que esto mismo se deriva de su autosuficiencia, pues parece que el bien completo es autosuficiente (...) Entendemos por ‘autosuficiente’ aquello que, por sí solo, hace la vida preferible y sin que carezca de nada; y una cosa así creemos que es la felicidad” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 7; 1097a, 24 – 1097b, 17).

Idea idéntica se encuentra en Hildebrand: “Nadie buscará conscientemente la infelicidad como fin último ni puede hacerlo. Es más, el hombre está objetivamente ordenado a la felicidad: el ser feliz pertenece a la naturaleza misma del hombre y a su sentido. Su destino objetivo es indudablemente a verdadera felicidad” (D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 302)

Estagira a distinguir entre virtudes éticas o morales (*ηθικές αρετές*) y dianoéticas o intelectuales (*διανοητικές αρετές*), con la mejor¹², o sea la contemplación (*νοεῖν*), porque es una actividad que no depende de una necesidad vital, sino fin en sí misma, y al mismo tiempo, absolutamente perfecta¹³. La contemplación se elige, pues, por sí misma y nunca en vista de algo.

Hablando de felicidad (*Glück*), a la cual naturalmente todo el hombre tiende, Hildebrand distingue entre la “felicidad egocéntrica” (*egozentrisches Glück*) y la “verdadera felicidad” (*wahres Glück*). Mientras la primera se realiza a través de plegarnos al ‘solo subjetivamente satisfactorio’, la segunda se realiza siempre que nos plegamos a los valores¹⁴.

Antes que nada, conviene indicar que no parece correcta la distinción que Hildebrand hace entre la felicidad auténtica y la felicidad egocéntrica, pues vivir una vida para lo solo subjetivamente satisfactorio jamás conduce a una persona a la felicidad. Esto se puede comprobar en la realidad, pues muchas personas viven todo el tipo de placeres y ellas mismas se consideran auténticamente infelices. O sea, vivir una vida para lo solo subjetivamente satisfactorio nunca puede hacer que una persona sea feliz, sino solo el vivir para los valores, lo que no excluye poder responder al solo subjetivamente satisfactorio legítimo. No obstante, en mi opinión, una vida dirigida por el solo subjetivamente satisfactorio no hace parte de la esencia de la felicidad.

¹² “Quizá sea obvio que hay acuerdo en llamar a la felicidad ‘el Bien Supremo’, pero persiste el deseo de que se explique todavía más claramente qué cosa es. Y, claro, esto quizá sería posible si se toma en consideración la función del hombre. (...) Y cuál podría ser, entonces, ésta? Porque la vida es obviamente común con las plantas y se busca lo específico: hay que descartar, entonces, la vida nutritiva y del crecimiento. A continuación le seguiría la vida sensitiva, mas parece que también ésta es común al caballo y al buey y a todo animal. Queda, entonces, la vida activa del elemento que *posee razón* (...). Entonces, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y, si las virtudes son más de una, conforme a la mejor y la más completa-. Y -todavía más- en una vida completa, pues una sola golondrina no hace verano, ni tampoco un solo día: y así ni un solo día ni un corto tiempo hacen al hombre feliz ni próspero” (*Idem*, 1097b, 23 – 1098a, 21). En este sentido, Aristóteles añade diciendo: “Y encontramos también confirmación de ello en la opinión de que no hay felicidad ni en un solo día, ni para los niños, ni para ningún período de la vida; por eso, es concreta la afirmación de Solón de que no se debe llamar feliz a un hombre mientras vive, sino sólo cuando ya ha alcanzado su fin, ya que nada incompleto es feliz, al no ser un todo” [Aristóteles, *Ética Eudemia*, II, 1219b, 4-8 (Trad.: J. Pallí)].

¹³ “Parecería incluso que esto es cada uno, si es lo dominante y mejor. Por consiguiente, sería absurdo que alguien no eligiera su propia vida, sino la de algún otro. (...) Ahora bien, para el hombre lo es la vida conforme al intelecto -ya que, en verdad, éste es, precisamente, el hombre-; luego esta vida será también la más feliz. En cambio, la vida conforme al resto de la virtud lo es secundariamente, porque las actividades relativas a ésta son humanas” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 8; 1178a, 2-10).

¹⁴ “Desde el punto de vista moral, la cuestión decisiva es precisamente la de si un hombre busca ante todo la felicidad auténtica o egocéntrica. Aunque es verdad que ‘todo el hombre persigue por naturaleza la felicidad’ es erróneo aceptar que todos deseen subjetivamente la misma felicidad. (...) La genuina felicidad (...) presupone precisamente que nos entreguemos a un bien que posee un valor genuino, *por sí mismo*” (D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 302).

En este sentido, que Hildebrand adoptase esta distinción es porque tenía también que dar razón a Scheler, que ha considerado los placeres, lo agradable, como un tipo de valor inferior, visión que el propio Hildebrand ha criticado, pues se trata de dos categorías (*Kategorien*) distintas¹⁵. Para resolver esta situación, creo que lo mejor es el haber hablado sí de una ‘falsa felicidad’.

Volviendo a nuestro argumento, según Hildebrand, Aristóteles no plantea esta distinción, considerando la felicidad también como un concepto unívoco¹⁶. O mejor, para él, Aristóteles no distingue entre la felicidad egocéntrica y aquella auténtica. Esta visión de Hildebrand sobre pensamiento de Aristóteles no parece correcta, porque el filósofo de Estagira, aunque no presenta un verdadero tratado de axiología, como ya se referió, después de llegar a la conclusión que la felicidad es el bien último del hombre, se cuestiona donde se puede encontrar esa felicidad, o sea en el placer, en las riquezas, en la honra o en las virtudes, sobre todo, en la contemplación, considerando en este sentido la felicidad analógicamente¹⁷. Como vimos, según Aristóteles, a causa

¹⁵ Teniendo en consideración los criterios de “duración” (*Dauer*); ‘extensión y divisibilidad’ (*Teilbar*); “fundamentación” (*Fundierung*); satisfacción (*Tiefe der Befriedigung*); y relatividad (*Objektivität*) [Cfr. M. Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, o.c., pp. 155 - 167], Scheler distingue estas categoría y jerarquía de valores: “valores de lo agradable o desagradable” (*Angenehm und Unangenehm*), que hacen referencia a la sensibilidad; “los valores del percibir afectivo vital” (*vitalen Fühlens*), como por ejemplo el bien estar, la alegría, la tristeza, el coraje, la ira la angustia, etc.; “valores espirituales” (*geistigen Wert*), que hacen referencia a la belleza o a fealdad, la verdad o falsedad, lo justo o injusto; “los valores del sacro y del profano” (*das Heilige und Unheilige*), se perciben con el amor e a los cuales se responde con la fe, la veneración y la adoración, experimentándose así la beatitud (Cfr. *Idem*, pp. 173-183).

La mujer de Hildebrand, Alice von Hildebrand, comenta que la propuesta de su marido “constituía una clara rotura con la ética de Scheler, basada en la tesis de que el placer era también un valor, aunque bajo en la escala de importancia. Pero Dietrich vio claramente que, si fuese así, la elección del placer frente a un valor se explicaría solo como un error intelectual, y esto, obviamente, no correspondía con la realidad. Vio con aplastante claridad que el placer apelaba a un “centro” totalmente diferente del alma humana. Por lo tanto, no era una cuestión de más alto o más bajo, sino una cuestión de dos diferentes fuentes de motivación que eran radicalmente distintas una de otra” (Cfr. A. Hildebrand, *Alma de León*, Trad. A. Ansaldo, Ed. Palabra, Madrid, pp. 122 y 123).

¹⁶ “Jamás diferencia (Aristóteles) explícitamente entre el egocentrismo y la verdadera felicidad, que sólo nos pueden proporcionar los bienes que portan un autentico valor. Al no considerar que existen tipos esencialmente diferentes de importancia positiva, Aristóteles considera (...) la felicidad, como un concepto unívoco” (D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 299). Ver también *Idem*, pp. 297-302.

Cfr. también en este sentido, D. Hildebrand, *Moralía*, o.c., p. 72.

¹⁷ “Sobre la felicidad -qué cosa es- ya disputan y la gente no lo explica de la misma manera que los sabios. En efecto, unos la consideran una de las cosas visibles y manifiestas, como el placer, la riqueza o el honor; otros, otra cosa -y a menudo una misma persona la tiene por cosas diferentes: la salud, cuando está enfermo, y la riqueza cuando es pobre-. Mas si son conscientes de su propia ignorancia, admiran a los que dan una explicación imponente y superior a ellos: algunos pensaban que, además de todos esos bienes, existe otro por sí mismo, el cual es causa de que todos ellos sean bienes. (...) A juzgar por las clases de vida, no parece que la mayoría y los más groseros consideren sin razón que el bien y la felicidad es el placer, por lo que se contentan con la vida de goce. Tres, en efecto, son las clases de

del hombre poseer un alma racional, que lo distingue de los otros seres vivos, vivir según virtud, sobre todo con la mejor, esto es la contemplación, pues ella ser fin a sí misma, es como el hombre puede ser auténticamente feliz, usando la terminología hildebraniana. En esto sentido solo la persona que vive según virtud puede ser auténticamente feliz, al contrario de las personas que asocian la felicidad al placer, a las riquezas y a la honra.

Una vez que Hildebrand piensa que el filósofo de Estagira concibe la felicidad unívocamente, él critica el hecho de que, según Aristóteles, no pueden escoger los fines, sino solo los medios que conducen a los fines¹⁸. O sea, no podemos escoger el

vida que se destacan especialmente: la que acabamos de señalar, la política y, en tercer lugar, la contemplativa” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 4; 1095a, 20-28 y I, 5; 1095b, 15-19).

Ver en este sentido también la *Física* de Aristóteles, II, 3.

En este modo, Yarza afirma: “*Di fatto Aristotele presenta i modi più diffusi tra gli uomini di concepire la felicità: la vita secondo il piacere, l'onore, le ricchezze o la contemplazione*” (I. Yarza, *Ma in che modo si dice il Bene? Sull'omonimia – Analogia del Bene in EN, 1-4*, o.c., p. 142).

Veamos, en este sentido, la opinión de Tomás de Aquino, que ayuda a clarificar la visión de Aristóteles: “*De ultimo fine possumus loqui dupliciter, uno modo, secundum rationem ultimi finis; alio modo, secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur. Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi, quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quae est ratio ultimi finis, ut dictum est. Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine, nam quidam appetunt divitias tanquam consummatum bonum, quidam autem voluptatem, quidam vero quodcumque aliud*” (T. Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.1, a.7). “El fin último puede considerarse de dos modos: uno, refiriéndonos a lo esencial del fin último; y otro, a aquello en lo que se encuentra este fin. Pues bien, en el primer caso, todos coinciden en desear el fin último, porque todos desean alcanzar su propia perfección, y esto es lo esencial del fin último, como ya se dijo (a.5). Pero, en cuanto a aquello en lo que se encuentra el fin último no coinciden todos los hombres, pues unos desean las riquezas como bien perfecto, otros los placeres, y otros cualquier otra cosa” (Trad.: Á. Martínez).

¹⁸ “La tendencia de Aristóteles a encuadrarlo todo en el esquema de los medios y el fin es, en parte, culpable de su afirmación de que la libre elección está limitada a los medios. (...) Por no conocer el significado esencialmente diferente del término bueno (*ἀγαθόν*), e interpretar la relación correspondiente como una relación final, Aristóteles llega a la conclusión de que nuestra libertad de elección se limita a los medios; la meta, es decir, la felicidad (o como decimos nosotros: lo positivamente importante) es siempre la misma y se nos da como un presupuesto inalterable de todo querer. Pero, tan pronto como distinguimos lo bueno en el sentido de lo subjetivamente satisfactorio y lo bueno en el sentido del valor y del bien objetivo para la persona, comprendemos asimismo que la tarea principal de la libertad humana consiste precisamente en elegir entre lo satisfactorio sólo subjetivamente y el valor. (...) Así, “nuestra libertad se extiende tanto a los fines como a los medios” (D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 298 e 300).

Para fundamentar esta su afirmación, Hildebrand se sirve de este texto de Aristóteles: “¿Acaso los hombres deliberan acerca de todo y todo es objeto de deliberación? ¿O acerca de algunas cosas no hay deliberación? (...) Por supuesto que acerca de las cosas eternas nadie delibera. (...) Pero tampoco acerca de las cosas que están en movimiento y que se producen siempre de la misma manera, ya sea por necesidad, por naturaleza o por cualquier otra causa. (...) Tampoco sobre las que se producen cada vez de una manera, como las sequías y las lluvias. Tampoco acerca de las que se producen por azar, como el hallazgo de un tesoro, pues ninguna de estas cosas podría producirse por agencia nuestra. En cambio, deliberamos acerca de las cosas que dependen de nosotros y son realizables. (...) Tampoco deliberamos

tipo de felicidad, sino solo los medios que conducen a la felicidad. Una vez más, parece Hildebrand no ha interpretado bien a Aristóteles, pues, como ya se ha dicho anteriormente, Aristóteles plantea otros ‘falsos’ tipos de felicidad: una vida para el placer, las riquezas y la honra. Pero, para Aristóteles, la ‘auténtica’ felicidad solo se puede alcanzar viviendo según virtud y este es el punto.

Hildebrand usa la expresión de Aristóteles “no deliberamos sobre los fines, sino sobre lo que conduce a los fines”. Sin embargo, Aristóteles también afirma, un poco después de esa expresión, que “una vez que se ha establecido el fin, los hombres examinan de qué manera y por qué medios va a producirse”¹⁹. De este modo, después de Aristóteles llegar a la conclusión que todo el hombre quiere ser feliz, que la felicidad es el bien supremo del hombre, algo que es evidente y claro para todos, demuestra de qué modo se puede, esencialmente, ser feliz. Según el filósofo de Estagira, viviendo según virtud, que culmina en la virtud dianoética de la contemplación. Como se puede verificar, Aristóteles considera otros modos de felicidad, aunque para él sean falsos. Así, después de haber identificado como se alcanza la auténtica felicidad esboza un tratado sobre las virtudes, o sea los medios que permiten a la persona humana alcanzar la felicidad.

Otra crítica que Hildebrand hace al filósofo de Estagira, con relación a su planeamiento de la felicidad, es que este considera ‘el ser moralmente bueno’ como el medio para ser feliz. O mejor, según Hildebrand, no se puede ser moralmente bueno con la intención de así encontrar la felicidad. O sea, para Hildebrand, debemos ser

acerca de todas las cosas humanas: por ejemplo, ningún lacedemonio delibera sobre cómo los escitas podrían tener el mejor régimen de gobierno. Cada grupo de hombres delibera sobre las cosas que son realizables por propia agencia. Además no hay deliberación sobre las ciencias exactas y autosuficientes, por ejemplo, acerca de la Gramática (...) en cambio deliberamos sobre todas aquellas cosas que se producen por agencia nuestra y no siempre de la misma manera, como por ejemplo, sobre los asuntos referentes a la Medicina o a los negocios; y más sobre el arte de conducir que sobre la Gimnástica por cuanto éstas son menos exactas, e igualmente en lo demás. Y deliberamos más acerca de las artes que de las ciencias, pues de aquéllas dudamos más. La deliberación, pues, se da en aquellas cosas que suceden por lo general, pero que es incierto cómo van a resultar y en aquellas en las que es indefinido el resultado y tomamos consejeros para los asuntos importantes porque desconfiamos de que nosotros mismos seamos capaces de decidir. Y no deliberamos sobre los fines, sino sobre lo que conduce a los fines. Ni el médico delibera si va a curar ni el orador si va a persuadir ni el político si va a crear un buen gobierno, ni ninguno de los otros acerca del fin, sino que, una vez que se ha establecido el fin, los hombres examinan de qué manera y por qué medios va a producirse. Y si parece que va a producirse por más de uno, examinan a través de cuál se producirá más fácilmente y mayor (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 3; 1112a, 17-1112b, 17).

¹⁹ Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, también afirma que “*Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quae sunt ad finem. Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem; et deinde de actibus eius quibus movetur in ea quae sunt ad finem*” (T. Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q.8 Prooemium). “La voluntad se mueve hacia el fin y hacia lo que es para el fin. Por consiguiente, debemos estudiar primero los actos de la voluntad con los que se mueve hacia el fin, y después los actos con los que se mueve hacia lo que es para el fin” (Trad.: Á. Casado). Para profundar todavía este argumento en el Aquinate sugiero leer toda esta cuestión octava como también *Idem*, qq.13-16.

moralmente buenos por 'sí mismo', porque los valores exigen esta respuesta (*Wertantwort*) adecuada de nosotros, y no en vista de alcanzar otras cosas, como por ejemplo la felicidad.

Esta observación que Hildebrand hace al pensamiento de Aristóteles tampoco parece correcta. Como se ha referido, si bien Aristóteles no presenta un tratado de axiología, aunque hable de 'la vida virtuosa' (que en sí mismo posee valores), no considera que debemos de hacer buenas acciones con vista a alcanzar la felicidad. Solamente ha identificado la felicidad como el fin (*τέλος*) último del hombre, su bien supremo, y, además, como el hombre se tiene que comportar a fin de alcanzar, o sea viviendo según virtudes. Sin embargo, Aristóteles no considera que se tiene que hacer buenas acciones con la finalidad de ser automáticamente feliz, como si las primeras fueran la causa de las segundas, algo que se pasa entre la comida y la energía, el agua y la hidratación o entre el alcohol y el relajamiento muscular, por ejemplo. Es verdad, el filósofo de Estagira no deja todo esto claro, pudiendo así haber confundido a Hildebrand; sin embargo, se puede interpretar así el pensamiento de Aristóteles²⁰.

Además, Aristóteles considera las buenas acciones como fines en sí mismos, como se puede verificar en su distinción entre *poiêsis* (*ποίησις*) y *práxis* (*πρᾶξις*), o mejor, entre la producción y el hacer. La acción moral es fin en sí misma, al contrario de lo que sucede en las actividades que anteceden a la construcción de una casa, que no son fines en sí mismos, sino en vista de algo²¹. Hildebrand tampoco ha interpretado bien esta distinción aristotélica, como veremos seguidamente hablando de la noción de virtud según el filósofo de Estagira y tal como Hildebrand la interpreta.

4. La interpretación de la 'virtud' aristotélica

Para Aristóteles la felicidad, el bien supremo y último del hombre, se encuentra en vivir según virtud. Sin embargo, Hildebrand tampoco ha comprendido bien la noción de la virtud aristotélica, pues llega a la concepción de virtud a través la distinción entre "posición moral fundamental" (*Grundstellung*), "intención moral fundamental" (*Grundintention*) y "actitud moral fundamental" (*Grundhaltung*).

La posición moral fundamental se caracteriza por ser una posición moral de hecho efectiva, real, pero, al mismo tiempo, inconsciente. Se trata de una postura moral meramente fáctica y, por tanto, no plena y conscientemente asumida por la persona.

²⁰ En este sentido, el filósofo de Estagira afirma: "Quede, pues, delineado el bien de esta manera, que quizá se debe primero hacer un bosquejo y luego completar el dibujo. Parecería estar al alcance de cualquiera proseguir hasta articular por completo lo que está bien en el bosquejo, y el tiempo es un buen descubridor o colaborador de tales empeños (de donde se producen los progresos de los artesanos), pues es propio de todos añadir lo que falta" (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 7; 1098a, 22-25).

En este sentido, pienso que Tomás de Aquino puede clarificar la visión de Aristóteles pues él decía que para sersé feliz es necesario que exista la rectitud de la voluntad como condición antecedente y como efecto concomitante (Cfr. T. Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 4, a. 4).

²¹ Cfr. *Idem*, VI, 4; 1140b.

Sin embargo, esto no quiere decir que la persona que vive de su posición moral fundamental esté totalmente dominada por el orgullo o por la concupiscencia. Al contrario, puede estar dirigida a los valores. Sin embargo, su dirección a los valores no es firme ni “sobreactual” (*überaktuel*), pues se realiza de un modo inconsciente, pudiendo cambiar de la noche a la mañana²².

En cambio, la intención moral fundamental se caracteriza por el ‘propósito’ que una persona adopta auténtica, libre y conscientemente, para con los valores o para con lo solo subjetivamente satisfactorio. Aquí se puede ver que la intención moral fundamental también puede ser buena o mala. Además, también se puede decir que la intención moral fundamental puede ser parcial o total²³.

Por último, la actitud moral fundamental se caracteriza, según Hildebrand, por ser la consecuencia de la intención moral fundamental, de haber dominado por completo a la persona, por haber echado completamente sus raíces en la persona y, así, por haber transformado la posición moral fundamental (a su vez, la actitud moral fundamental sustenta y refuerza la intención moral fundamental). Por esto, la actitud moral fundamental se caracteriza por ser consciente y libre, y sobre todo, ‘sobreactual’, pudiendo del mismo modo ser buena o mala, parcial o total²⁴.

Cuando la actitud moral fundamental enraíza en toda la persona nace lo que Hildebrand denomina de virtud. La actitud moral fundamental es, pues, la columna vertebral de la virtud. O mejor, para él, la virtud (*Tugend*) surge cuando una persona ‘posee’ totalmente la actitud moral fundamental correspondiente²⁵. La virtud es aquella bella ‘flor’ que ha nacido de un fuerte árbol que posee simultáneamente buen tronco y vigorosas raíces, donde se asocia el tronco y las raíces a la actitud y a la intención moral fundamental, respectivamente.

Siguiendo esta línea de raciocinio, para Hildebrand, las virtudes se distinguen de las actitudes inconscientes, de las disposiciones temperamentales, de las facultades, de los hábitos de la costumbre, de la facilidad, habilidad y la capacidad de realizar algo, si bien, aunque estas particularidades son esencialmente distintas de las virtudes, pueden favorecer su crecimiento en la persona²⁶.

En este sentido, Hildebrand critica a Aristóteles, pues según él el filósofo de Estagira asocia la virtud moral a un hábito de la costumbre. Interpretando a Aristóteles, dice que se adquiere una virtud moral a través de la repetición de actos buenos numerosas veces, hasta que una persona llega a realizarlos posteriormente

²² Cfr. D. Hildebrand, *Moralidad y Conocimiento Ético de los Valores*, Trad. J. Palacios, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2006, p. 138-172.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 332-333 y 352-353.

²⁶ Cfr. *Idem*, pp. 353-366.

automática y inconscientemente²⁷. Para Hildebrand, no se puede adquirir una virtud moral por el simple hecho de repetirse constantemente buenas acciones hasta el punto en que llegamos posteriormente a realizarlas automáticamente y sin una previa elección.

Sin embargo, pienso que Hildebrand en este punto tampoco ha entendido bien a Aristóteles. Es verdad que Aristóteles concibe la virtud moral como un hábito (ἔξις). No obstante, también añade que este accidente cualitativo, el hábito, es electivo (ἔξις προαιρετική), y que es determinado racionalmente (ῥοισμένη λογῶ), como hace el hombre prudente (φρόνιμος ὀρίσειεν)²⁸. O sea, para el filósofo de Estagira una persona adquiere una virtud moral realizando buenas acciones. Al mismo tiempo, la virtud nos posibilita realizar posteriormente buenas acciones, o mejor, nos predispone a tal²⁹. Por esto, estas buenas acciones no son realizadas inconscientemente, sino que son pre-

²⁷ "Dieser Irrtum, der die Moral auf eine Stufe mit der Askese stellt, trat selten in reiner Form auf. Wohl aber enthält die Aristotelische These, man erreiche eine Tugend durch immer wiederholte Handlungen, eine gewisse Tendenz in dieser Richtung" (D. Hildebrand, *Moralia*, o.c., p. 302).

Ya en su *Ética*, Hildebrand afirma "'Habitual' significa aquí que esas actividades se llevan a cabo sin plena conciencia, por así decirlo, automáticamente y se hundan en la esfera de la espontaneidad animal debido a que nos hemos acostumbrados a ellas mediante repetición. Anteriormente vimos que las acciones en el sentido estricto del término nunca se pueden llevarse a cabo de este modo" (D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 359).

Para profundizar esta crítica de Hildebrand, ver también *Idem*, pp. 358-366.

²⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6; 1106b, 35-1107a, 1.

En este sentido, el Aquinate afirma: "*Virtus nominat quandam potentiae perfectionem. Uniuscuiusque autem perfectio praecipue consideratur in ordine ad suum finem. Finis autem potentiae actus est. Unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum. Sunt autem quaedam potentiae quae secundum seipsas sunt determinatae ad suos actus; sicut potentiae naturales activae. Et ideo huiusmodi potentiae naturales secundum seipsas dicuntur virtutes. Potentiae autem rationales, quae sunt propriae hominis, non sunt determinatae ad unum, sed se habent indeterminate ad multa, determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supradictis patet. Et ideo virtutes humanae habitus sunt*" (T. Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 55, a.1). "La virtud designa una perfección de la potencia. Ahora bien, la perfección de cada cosa se entiende principalmente en orden a su propio fin. Siendo, pues, el fin de la potencia su propio acto, la potencia será perfecta en cuanto que se determine a su propio acto. Ahora bien, hay potencias que está determinadas por sí mismas a sus propios actos, como son las potencias naturales activas. De ahí que estas potencias naturales se llamen, ellas mismas, virtudes. Mas las potencias racionales, que son propias del hombre, no están determinadas a un solo acto, sino más bien indeterminadas respecto a muchos; pues se determinan a los actos por los hábitos, según consta por lo dicho anteriormente (q. 49, a. 4). Por tanto, las virtudes humanas son hábitos" (Trad.: V. Rodríguez). Se vea también, en este modo, *Idem*, q. 63, a. 1 y 2.

²⁹ "Por el hecho de realizarlas muchas veces, las acciones se convierten en justas y moderadas. Pues bien, las acciones reciben el nombre de justas y templadas cuando son tales como podría realizarlas el hombre justo o el templado. Y es justo y templado no el que realiza tales acciones, sino también el que las realiza tal como las realizan los hombres justos y templados. Por consiguiente es acertado decir que el hombre se hace justo por el hecho de realizar acciones justas y templado por realizarlas templadas; y también que como consecuencia de no realizar éstas nadie podría ni siquiera estar en disposición de ser bueno" (Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6; 1105b, 4-12).

elegidas racionalmente; la virtud solo predispone. En este sentido, la visión aristotélica es correcta y difiere de la interpretación hildebrandiana del hábito aristotélico.

Hablando de la noción de virtud aristotélica, Hildebrand también critica al filósofo de Estagira por tornar como sinónimos la virtud moral y la capacidad de tocar un instrumento musical. O sea, según Hildebrand, Aristóteles piensa que la facilidad que la virtud permite en realizar buenas acciones es igual a la facilidad que se adquiere tocando un instrumento musical. Pero para el filósofo alemán no se puede comparar o asociar la virtud moral con la capacidad de tocar un instrumento, pues la facilidad de la virtud proviene de una actitud moral fundamental orientada a los valores³⁰. Sin embargo, en este punto Hildebrand tampoco ha entendido bien a Aristóteles, pues éste hace una analogía, como es normal en su planteamiento filosófico, cuando compara la virtud moral con la capacidad de tocar un instrumento. Esta idea se verifica cuando él afirma: “tampoco hay en esto semejanza entre las artes y las virtudes, pues aquello que se realiza por obra de las artes posee en sí mismo la excelencia. Es suficiente, por tanto, que se realice de una forma determinada, mientras que aquello que se realiza conforme a las virtudes no se realiza con justicia o con templanza porque estas mismas acciones sean de una determinada manera, sino porque, además, las realiza el agente estando de una determinada manera: en primer lugar si actúa con conocimiento; después, si lo hace por elección y si las elige por ellas mismas; y en tercer lugar, si también las realiza manteniéndose firme e inmovible”³¹.

Interpretando la virtud moral en el pensamiento Aristotélico, Hildebrand también critica la visión aristotélica de *mesotēs* (μεσότης), o sea del término medio³². O

³⁰ En este sentido Hildebrand afirma: “Die Mühelosigkeit, die dem richtigen Handeln des Tugendhaften eigen ist und die Aristoteles mit Recht betonte, ist aber in keiner Weise die Mühelosigkeit einer Fertigkeit, die wir durch Übung und Gewohnheit erworben haben, wie z.B die Technik des Pianisten oder Geigers. Sie ist vielmehr die Folge des Sieges über Hochmut und Begehrlichkeit, die volle Herrschaft der generellen überaktuellen Wertantwort, das bewusste Austilgen der Wurzeln von Hochmut und Begehrlichkeit” (D. Hildebrand, *Moralia*, o.c., p. 301).

Ver también *Idem*, p. 301; 367-368; 370-372; 379 y D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 353.

Vea-se el texto donde Aristóteles relaciona la virtud con el tocar un instrumento: “Toda virtud se origina como consecuencia y a través de las mismas acciones. Y el arte, igual: de tocar la cítara se originan los buenos y los malos citaristas. Y de manera similar los constructores y todos los demás: de construir bien se harán buenos constructores y de construir mal, malos. Porque de no ser así, ninguna necesidad habría de que alguien enseñara, sino que todos habrían nacido buenos o malos. Pues bien, así sucede también con las virtudes: es realizando las acciones relativas a las transacciones con los hombres como unos nos hacemos justos y otros injustos; y realizando las acciones relativas a las situaciones de peligro, y acostumbrándonos a temer o a tener valor unos nos hacemos valientes y otros cobardes. E igualmente sucede con los apetitos y la ira: unos se hacen templados y mansos y otros intemperantes e irascibles - unos por de- senvolverse de una manera y otros de otra en las mismas circunstancias” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 1; 1103b, 7-21).

³¹ Cfr. *Idem*, II, 4; 1105a, 26-31.

La visión de Tomás de Aquino puede ayudar a entender esta visión de Aristóteles. En este sentido se puede ver su *Summa Theologiae*, I-II, q. 63, a. 1 y 2.

³² “Hemos visto que la columna vertebral de toda virtud es una respuesta general y sobreactual al valor que se dirige hacia una esfera de valores moralmente relevantes. Teniendo esto en cuenta, resulta

sea, para Hildebrand, Aristóteles considera la virtud moral como el medio matemático entre un defecto y el exceso, ambos vicios. Por ejemplo, la virtud de la generosidad es el término medio entre el vicio de la avaricia, su defecto, y el vicio de la prodigalidad, su exceso³³. Para Hildebrand, esta visión es incorrecta, pues la virtud moral jamás puede consistir en el término medio entre dos vicios³⁴. O sea, entre dos vicios no se puede encontrar nada bueno, pues los vicios son malos *per se*, una vez que provienen de la incorrecta actitud moral fundamental para con la categoría de lo sólo subjetivamente satisfactorio, mientras la virtud, que es buena *per se*, proviene de la buena actitud moral fundamental para con los valores, sobre todo los valores moralmente relevantes. Por esto, la virtud, algo bueno *per se*, jamás puede ser el justo medio entre dos vicios, pues entre ellos, entre dos incorrectas actitudes morales fundamentales para con el sólo subjetivamente satisfactorio, no existe nada bueno³⁵.

Parece errada la forma como Hildebrand ha interpretado la noción de término medio en Aristóteles. Partamos de la definición de virtud moral en el Estagirita. Según él, la virtud es “un estado electivo que se encuentra en la condición media relativa a nosotros, el cual se define con la definición con que lo definiría un hombre sensato”³⁶. Para él, la virtud moral es pues un hábito (ἔξις) bueno, elegido por la recta razón, que se adquiere realizando actos que corresponden a ese buen hábito, teniendo en consideración las circunstancias donde se encuentra la persona, y que, a su vez, lo refuerzan, lo solidifican y lo sustentan. Del mismo modo, este buen hábito electivo va, posteriormente, a permitir que el sujeto pueda actuar bien en otras situaciones.

En este sentido, cuando no actuamos de modo correcto, proporcional, con relación a una determinada circunstancia, actuamos o por defecto o por exceso, algo que es malo. Para Aristóteles, la mala acción se forma siempre que actuamos por defecto o exceso con relación a una determinada situación, o sea desproporcionalmente³⁷. Por esto, se puede decir que la virtud moral es un término medio (no matemático), que depende, o mejor se va a tener en consideración, en el momento de la persona actuar, la circunstancia. Por otras palabras, el término medio no es pues un término aritmético, sino que tiene en consideración la situación en la cual la persona tiene que actuar. Es pues la circunstancia en la cual el sujeto se

evidente la insuficiencia de la teoría aristotélica del justo medio (μεσότης). La diferencia entre la virtud y el vicio no puede reducirse a una cuestión de proporción, en la que el vicio fuera un defecto o un exceso y la virtud el punto medio entre ambos” (D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 366).

³³ Cfr. En este sentido Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 2; 1103b, 26-1104b, 2 y VI, 1; 1138b, 17-1139a, 17.

³⁴ Esta idea se encuentra explícitamente en Tomás de Aquino, siguiendo el pensamiento de Aristóteles (Cfr. T. Aquino, *Summa Theologiae*, II, q. 58, a. 10, ad. 2 y q. 104, a.2, ad. 2).

³⁵ Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 366-368.

³⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6; 1106b, 35-1107a, 1.

³⁷ Hildebrand también defiende que nuestras respuestas tienen que ser proporcionales (*Proportionalität*) con relación al objeto o acontecimiento que las motivan (Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 244).

encuentra la que va a decir cual es el término medio³⁸. Así, “el justo medio cuantitativamente es algo intermedio, pero a la vez, por su cualidad constituye un extremo. Por tanto, si consideramos el justo medio bajo su aspecto de bondad, hay una inversión: lo virtuoso que se ha definido como un medio aparece ahora como un extremo, como lo más elevado y excelente”³⁹.

Es verdad, como ya he mencionado, que Aristóteles no hace claramente una tripartición en el término bueno, como lo hace Hildebrand, distinguiendo así en este término “lo solo subjetivamente satisfactorio”, “el valor” y “el bien objetivo para la persona”, distinción que trae novedades en el ámbito de la ética. Sin embargo, la noción de proporcionalidad, que se refiere al término medio aristotélico, es un concepto que de ningún modo se debe desconsiderar. O sea, es verdad que podemos responder de forma correcta a un valor o al solo subjetivamente satisfactorio. No obstante, si nuestra respuesta no es proporcional con relación al objeto o acontecimiento que la motiva, nuestra respuesta será cualitativamente distinta, pues también erramos siempre que respondemos por exceso o por defecto, como propone la noción aristotélica de término medio.

Hablando todavía de virtud, otra crítica que Hildebrand hace a Aristóteles es que el filósofo helénico no relaciona las virtudes intelectuales con las morales⁴⁰. En este punto, pienso que Hildebrand también no ha entendido bien al filósofo de Estagira. Hemos visto que Aristóteles, hablando de virtud, distingue entre virtudes éticas o morales y dianoéticas o intelectuales. En las virtudes dianoéticas, Aristóteles las distingue teniendo en consideración las dos facultades racionales: la científica (*ἐπιστημονικόν*) y la razonadora o de opinión (*λογιστικόν*). La primera hace referencia

³⁸ Por esto, el filósofo de Estagira, hablando de actos intrínsecamente malos, añade: “mas no toda acción ni toda afección admiten el término medio: en efecto, algunas han tomado su nombre directamente por estar envueltas en la vileza: por ejemplo, la malevolencia, la desvergüenza, el rencor, y, entre las acciones, el adulterio, el robo, el asesinato. En efecto, todas estas acciones y otras tales son censuradas por el hecho de ser malas en sí y no se censuran sus excesos o defectos. No es posible, efectivamente, acertar nunca con ellas, sino siempre errar. Y el ‘obrar bien o no bien’ con respecto a tales cosas no reside en el con quién, cuándo, y cómo hay que cometer adulterio, sino que realizar sencillamente cualquiera de estas acciones es errar. Semejante es, pues, el pretender que hay término medio, exceso y defecto en el ser injusto, cobarde o libertino, pues en ese caso habría un término medio del exceso y del defecto, así como un exceso del exceso y un defecto del defecto” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1107a 9-21).

Con relación a la noción de término medio, también se puede ver la visión de Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 64, a.1, ad, 2 y a.2.

³⁹ I. Yarza, *Historia de la Filosofía Antigua*, Eunsa, Pamplona, 2010, p. 187

⁴⁰ “Es de una extraordinaria importancia entender que es imposible estar de acuerdo con Aristóteles y considerar que la moralidad y las actitudes contemplativas se excluyen mutuamente. Aristóteles da por supuesto que la moralidad y las virtudes morales sólo tienen que ver con la esfera práctica y que, por ende, son incompatibles con el elemento contemplativo. Este se reserva a las virtudes dianoéticas, como la sabiduría filosófica, que son superiores a las virtudes morales precisamente en razón de su carácter contemplativo. Aunque Aristóteles acertó al conceder a la actitud contemplativa preferencia sobre la activa, cometió, sin embargo, un grave error al confinar la moralidad a la esfera práctica” (D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 343 y 344).

a los objetos que son necesariamente y que no admiten contingencia; ya la segunda hace referencia a los objetos contingentes.

Las virtudes de la facultad científica son el *epistēmē* (ἐπιστήμη) y el *noûs* (νοῦς) o razón intuitiva. O sea, respectivamente, la disposición por la cual demostramos y probamos algo; la disposición por la cual alcanzamos una verdad o principio universal evidente, después de la experiencia de algunos ejemplos particulares. Así, según Aristóteles, la unión del *epistēmē* con el *noûs* origina la sabiduría teórica (*σοφία*), que se dirige a los objetos más elevados o excelsos, que incluyen tanto los objetos de la metafísica, como de las ciencias naturales y de la matemática. Por esto, en la contemplación (*νοεῖν*) de estos objetos de mayor valor reside la actividad más perfecta, o mejor la felicidad perfecta⁴¹.

Ya las virtudes de la facultad razonadora o de opinión son el arte (*τέχνη*) y la sabiduría práctica o prudencia (*φρόνησις*). O sea, respectivamente, la disposición por la cual hacemos las cosas recorriendo a una regla verdadera; la disposición a la acción, recorriendo a una regla, que hace referencia a las cosas buenas o malas para nosotros. La sabiduría práctica, a su vez, se divide en sentido estricto, se hace referencia al bien individual, y en sentido amplio, se hace referencia al bien de la familia o de la casa (*οἰκονομία*) o al bien del estado (*πολιτικά*)⁴².

No obstante Aristóteles hace estas distinciones, él no dice que la sabiduría teórica, la *σοφία*, no se relaciona con la sabiduría práctica o prudencia, *φρόνησις* y estas con las virtudes morales. Por el contrario, es con la prudencia que se obtiene el verdadero conocimiento ético. O sea, es con ella que se delibera correctamente con relación al bien, como debemos de actuar a fin de alcanzar la felicidad, según las circunstancias. Así, en esta línea, para ser bueno es necesario ser prudente. O mejor, como hemos visto, según el filósofo helénico, la virtud moral es un hábito electivo, que consiste en un término medio a nosotros, regulado por la recta razón, con el cual actúa el hombre verdaderamente prudente. De igual modo, en esta línea, para ser prudente es necesario también poseer las distintas virtudes éticas, como asimismo él menciona⁴³.

Como podemos ver, para Aristóteles la felicidad consiste en vivir según la virtud y si las virtudes son muchas con la mejor, la contemplación. Con esto, él demuestra también que se puede ser feliz viviendo según las virtudes éticas, que son fines en sí mismas y no deben ser vistas exclusivamente como medios para alcanzar la contemplación, no obstante, la contemplación exige el ejercicio de las virtudes morales. “No son, pues, dos posibilidades contrapuestas o disyuntivas de entender la felicidad, sino complementarias. La felicidad, en su sentido pleno, será la vida según la virtud total, esto es, la virtud más perfecta que incluirá implícitamente como su condición lo

⁴¹ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 3; 1139b, 14 – 7; 1141b, 3.

⁴² Cfr. *Idem*, 4; 1140a, 9 – 5; 1140b, 6

⁴³ Cfr. Aristóteles, *Idem*, VI, 13; 1144b, 30-32.

que es menos perfecto; pero lo menos perfecto, por ser también en sí mismo perfecto, es en cierto modo -deuterus- eudaimónico”⁴⁴.

Hemos visto que las virtudes se relacionan con las acciones morales y viceversa. Hablando de acciones morales, Hildebrand tampoco interpreta bien la relación entre acción moral y los actos inmanentes / transeúntes que, en cierto sentido, se puede relacionar con el pensamiento aristotélico. Hablando de acción humana, el filósofo de Estagira distingue tres tipos: la *theoresis* (θεωρησις), la *práxis* (πρᾶξις) y la *poiêsis* (ποίησις)⁴⁵. La *theoresis* (o pensamiento teórico), corresponde al pensamiento teórico; mientras que la *práxis* (o actuar, u obrar o acción moral) y la *poiêsis* (hacer o acción productiva) corresponden al pensamiento práctico. En este sentido, mientras la *theoresis* tiene como objeto aquello que es necesario y inmutable, la *práxis* y la *poiêsis* tienen como objeto lo que es contingente y mutable. No obstante, la *práxis* y *poiêsis* tienen fines (τέλος) distintos. La *práxis* tiene el fin en sí mismo⁴⁶. La *poiêsis* tiene como fin el objeto producido⁴⁷. Por esto, la *poiêsis* envuelve un proceso, algo que no acontece en la *práxis*, que es intemporal y en ella no existe una diferencia entre un antes y un después. Por ejemplo, la acción moral tiene el fin en sí misma y no envuelve ningún proceso, mientras en la construcción de la casa existe un proceso, que se verifica entre el acto de construir la casa y su fin, su resultado, o sea la casa construida. Esta distinción será adoptada en el periodo medieval, más concretamente por Tomás de Aquino, que distingue los actos inmanentes (y que corresponden a la *práxis* aristotélica) de los actos transeúntes (y que corresponden a la *poiêsis* aristotélica)⁴⁸.

⁴⁴ I. Yarza, *Historia de la Filosofía Antigua*, o.c., p. 191.

⁴⁵ “Ahora bien, esta clase de Intellecto y de verdad son relativas a la acción, mientras que en el intelecto teórico, y no relativo a la acción o a la fabricación, su actividad buena o mala es lo verdadero y lo falso. Porque esto es función de toda actividad intelectual, pero de la actividad intelectual referida a la acción lo es la verdad correspondiente a la tendencia recta” (*Idem*, VI, 2; 1139a, 27-31).

⁴⁶ Hablando de *práxis* en el pensamiento aristotélico, quería decir que para él este término es analógico, pues se refiere tanto a las operaciones vitales (*práxis* vital), como por ejemplo el vivir, el nutrirse, el ver, etc., como también a la acción moral, que depende de la razón práctica (Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IX, 6; 1048b.)

⁴⁷ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 4; 1140b.

⁴⁸ “Differt autem facere et agere quia, ut dicitur in IX *Metaphys.*, factio est actus transiens in exteriorem materiam, sicut aedificare, secare, et huiusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi” (T. Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 57, a. 4). “Ahora bien, difieren el hacer y el obrar, porque, según se dice en el libro IX, *Metaphys*, la hechura es un acto que pasa a la materia exterior, como edificar, cortar, y cosas parecidas, mientras que el obrar es un acto que permanece en el mismo agente, como ver, querer, y cosas parecidas (Trad.: V. Rodríguez).

El Aquinate también afirma en este modo: “Facere autem dupliciter potest accipi, uno modo, proprie; alio modo, communiter. Proprie autem facere dicitur operari aliquid in exteriori materia, sicut facere domum vel aliquid aliud huiusmodi. Communiter autem dicitur facere pro quacumque actione, sive transeat in exteriorem materiam, sicut urere et secare; sive maneat in ipso agente, sicut intelligere et velle” (*Idem*, II-II, q. 134, a. 2). “Pero el hacer puede tomarse en dos sentidos: uno propio y otro común. En sentido propio, significa realizar algo en una materia exterior, como hacer una casa o algo semejante. En sentido común, se aplica

Hildebrand no ha entendido bien la distinción entre los binómios *práxis* / actos inmanentes y la *poiêsis* / actos transeúntes, pues considera como acto transeúnte toda la actividad en que se actúa hasta el exterior. Como vimos, la acción moral se dirige hasta el exterior y sin embargo es inmanente y no transitiva, pues no envuelve un proceso y tiene el fin en sí misma⁴⁹.

Hildebrand defiende que existe una jerarquía en los valores⁵⁰. En este sentido, para captarse los valores superiores, como por ejemplo el valor de la humildad y de la pureza, se requiere que la persona posea un *ethos* (ἔθος) más elevado, de que aquello que es necesario para captar los valores inferiores, como por ejemplo el valor de la justicia. Al mismo tiempo, algunos valores muestran su verdadera preciosidad sólo con la revelación cristiana⁵¹.

Pero, hablando de la humildad, Hildebrand afirma que Aristóteles ha desconsiderado por completo la virtud de la humildad, llegando a defender el orgullo⁵². Parece exagerada esta visión de Hildebrand sobre el pensamiento aristotélico, primero, porque aunque Aristóteles no hable claramente de la humildad, virtud desconocida y desconsiderada para el pensamiento helénico, en ciertas expresiones él ofrece ciertos indicios de ella, por ejemplo, cuando habla de que la persona modesta, no el magnánimo, se considera digna de pequeñas cosas⁵³; segundo, porque no se ve dónde Aristóteles defienda el orgullo en sus obras.

5. La Interpretación de la 'afectividad' aristotélica

Hablando de la afectividad en la persona humana, Hildebrand hace una distinción entre la afectividad no intencional y intencional. Las tendencias hacen parte

a cualquier acción, ya trascienda a una materia exterior, como el quemar y el cortar, ya permanezca en el mismo agente, como el entender y el querer (Trad.: J. Franco).

En este sentido se puede ver también estos textos de Tomás de Aquino donde él habla de esta distinción: *Idem*, I, q. 23, a.2, ad. 1; I, q.56, a.1; I, q. 103, a.2, ad. 2.; II-II, q. 134, a. 2 y I-II, q. 74, a. 6, ad. 1.

⁴⁹ “La contemplación es, sin embargo, y en el sentido más eminente, según expone Jacques Maritain en su ensayo sobre ‘Acción y Contemplación’ en la ‘Revue Thomiste’, un estado activo del espíritu, pero inmanente, a diferencia de la actividad transeúnte. Es transeúnte toda actividad en la que operamos hacia el exterior; en el sentido más amplio todo trabajo. Una adoración amorosa, en cambio, es un estado de actividad espiritual de carácter puramente inmanente. La despierta actualización de nuestro espíritu, la intensa realización de una actitud espiritual, es algo que tiene lugar en la misma persona, y no en la realización de algo fuera de ella, sea un contenido real que alcanza su efectividad mediante un acto, o un objeto que creamos, o una modificación que operamos en un objeto. El estado de actividad inmanente significa una forma más elevada y más intensa de actividad” (Cfr. D. Hildebrand, *Nuestra transformación en Cristo*, Trad. M. Wannick, Ed. Encuentro, Madrid, 1996, p. 86).

⁵⁰ En este sentido, Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 132-141.

⁵¹ Cfr. *Idem*, pp. 444-448.

⁵² “Ein so grosser, edler Geist wie Aristoteles, der ein tiefes Verständnis für die sittliche Sphäre hatte, übersah ganz den hohen Wert der Demut und pries sogar den Hochmut” (D. Hildebrand, *Moralia*, o.c., p. 83).

⁵³ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IV, 3; 1123b, 5

de la afectividad no intencional; asimismo, los meros estados (como por ejemplo los sentimientos corpóreos, los sentimientos psíquicos y los sentimientos poéticos) y las pasiones, pues aquí no existe una relación intelectual, significativa y consciente entre el sujeto y un objeto o acontecimiento. En contrapartida, hacen parte de la afectividad intencional (o espiritual, como Hildebrand también dice) el ser afectado y las respuestas afectivas, pues, seguido la quinta de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl, aquí existe sí una relación intelectual, significativa y consciente entre el sujeto y el objeto o acontecimiento que motiva estas vivencias afectivas⁵⁴.

Hablando de la afectividad, Hildebrand también critica a Aristóteles pues, según el filósofo alemán, el Estagirita considera la afectividad ‘irracional’, opuesta a la razón⁵⁵. Pero Hildebrand no ha interpretado bien el pensamiento aristotélico en este punto, pues Aristóteles no considera la afectividad irracional, algo que sí hacen, fruto de una visión dualística, Descartes y sus discípulos. Para estos autores, la afectividad es irracional⁵⁶. En contrapartida, para el filósofo de Estagira, la afectividad no tiene origen en la razón, pero tiene que ser siempre integrada por la razón y la voluntad, visión que es muy distinta de la visión propuesta por los autores que consideran la afectividad como irracional.

Es verdad que el filósofo de Estagira no presenta un mapa afectivo tan desarrollado como el de Hildebrand. Al mismo tiempo, abordando el término pasión (*πάθη*), incluye y no distingue la afectividad ‘no intencional’ de aquella ‘intencional’. Lo mismo cuando afirma que es bueno que una persona se alegre con acciones nobles⁵⁷. Sin embargo, hablando de pasiones, Aristóteles no afirma que las pasiones se oponen siempre a la razón, o sea que son irracionales, como interpreta Hildebrand. Lo que Aristóteles dice es que ellas no tienen su origen en la razón y, como no tiene su origen en la razón, son pre-morales, y por tanto deben de ser siempre integradas por la razón y la voluntad, a través de un gobierno político y no despótico, teniendo en cuenta la

⁵⁴ En este sentido se vea, D. Hildebrand, *Las formas espirituales de la afectividad*, Trad. J. Palacios, Ed. Encuentro, Madrid, 2016.

⁵⁵ “Sobre todo, es el papel que se asigna a la esfera afectiva y al corazón en la filosofía de Aristóteles lo que pone de manifiesto los prejuicios sobre el corazón. Hay que decir, de todos modos, que Aristóteles no se aferra de modo permanente a esta posición negativa sobre la afectividad. Así, por ejemplo, encontramos en la *Ética* a Nicómaco que “el hombre bueno no sólo quiere el bien, sino que también se alegra al hacer el bien”. Pero, a pesar de que se conceda semejante papel a la alegría (que es obviamente una experiencia afectiva); a pesar, por tanto, de que la realidad forzó a Aristóteles a una contradicción entre sus planteamientos generales y el análisis de los problemas concretos, la tesis abstracta y sistemática que tradicionalmente ha sido considerada como la postura aristotélica sobre la esfera afectiva da testimonio inequívoco del menosprecio del corazón. Según Aristóteles, el entendimiento y la voluntad pertenecen a la parte racional del hombre, mientras que la esfera afectiva, y con ella el corazón, pertenecen a la parte irracional del hombre, esto es, al área de la experiencia que el hombre comparte supuestamente con los animales” (D. Hildebrand, *El corazón*, Trad. J. Burgos, Ed. Palabra, Madrid, 2005, p. 32).

⁵⁶ Cfr. en este sentido, R. Descartes, *Les passions*, AT XI, 328.

⁵⁷ Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 9; 1099a, 17-18.

circunstancia, porque ellas no conocen, por naturaleza, su justo medio. En este sentido, si el filósofo de Estagira las considerara irracionales, entraría en una especie de dualismo, algo que contradeciría su pensamiento filosófico⁵⁸.

Interpretando la afectividad en el pensamiento aristotélico, el filósofo alemán también afirma que Aristóteles comete el error de asociar la felicidad a la parte racional y volitiva del hombre y, en este sentido, que desconsidera la afectividad, pues para ser feliz es necesario también sentirla⁵⁹. Aunque el filósofo de Estagira no hable de afectividad espiritual, tal como Hildebrand la plantea, conecta la felicidad a la afectividad.

Esto se puede ver en el hecho de que Aristóteles une la actividad al placer (*ἡδονή*)⁶⁰. Entonces, la actividad propia del hombre es vivir según virtud, que culmina en la contemplación, lo que, como vimos, permite con que la persona sea feliz. En este sentido, se puede asociar la afectividad a la felicidad; o mejor, tomando Aristóteles, se puede decir que en la felicidad, que se alcanza viviendo según virtud, está el sumo placer⁶¹.

Concluyendo

⁵⁸ En este modo, miremos a esta afirmación de Aristóteles: “sentir miedo, audacia, deseo, ira o piedad, o, en general, sentir placer o dolor es posible en mayor o menor grado -y en ambos casos ello no está bien-. Pero sentirlo ‘cuando’ y ‘en los casos en que’, y ‘con respecto a quienes’, y ‘para lo que’ y ‘como’ se debe, eso es el término medio y lo mejor -lo cual es propio de la virtud” (*Idem*, II, 6; 1106b 18-24).

⁵⁹ Este lugar inferior reservado a la afectividad en la filosofía de Aristóteles es particularmente sorprendente ya que él mismo declara que la felicidad es el bien supremo de que da razón de todos los demás bienes. Ahora bien, la felicidad tiene su lugar en la esfera afectiva, sea cual sea su fuente y su naturaleza específica, puesto que el único modo de experimentar la felicidad es sentirla. Esto es verdad incluso en el caso de que Aristóteles tuviese razón al sostener que la felicidad consiste en la actualización de lo que considera la actividad más excelente del hombre: el conocimiento. El conocimiento sólo podría ser la fuente de la felicidad, pero la felicidad misma, por su naturaleza, tiene que darse en una experiencia afectiva. Una felicidad solamente ‘pensada’ o ‘querida’ no es felicidad; se convierte en una palabra sin significado si la separamos del sentimiento, la única forma de experiencia en la que puede ser vivida de modo consciente” (Cfr. D. Hildebrand, *El corazón*, o.c., pp. 32 y 33).

⁶⁰ “Sin actividad no se produce placer y el placer hace perfecta toda actividad. (...) Las actividades específicamente diferentes son perfeccionadas por placeres específicamente diferentes. Y los del entendimiento difieren de los de la sensación y éstos entre sí en cuanto a la especie. (...) Cada uno de los placeres está íntimamente ligado a la actividad a la cual perfecciona, puesto que el placer propio colabora al incremento de la actividad” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 4; 1175a, 15-31).

⁶¹ “Sentir placer pertenece a las cosas del alma y para cada uno es placentero aquello a lo que se dice que ‘tiene tal o cual afición’ (...). Las actividades conforme a la virtud serían por sí mismas placenteras. Pero es más: también buenas y bellas. Y cada una en sumo grado, si es que el hombre virtuoso juzga sobre ellas rectamente; y las juzga tal como hemos dicho. Luego la felicidad es lo mejor, lo más bello y lo más placentero” (*Idem*, I, 8; 1099a, 7-24).

Muchos autores han forjado el pensamiento de Dietrich von Hildebrand. Uno de ellos fue, sin duda, Aristóteles, como se puede comprobar leyendo sus obras. No obstante, Hildebrand, planteando su pensamiento, también hace algunas críticas al filósofo de Estagira, críticas que han contribuido a desarrollar la ética de una forma general. Pero, como se ha intentado demostrar en este trabajo, podemos verificar que el filósofo alemán, en algunos puntos, no ha interpretado bien el pensamiento aristotélico. Por esto, algunas de sus críticas no están bien formuladas.

Bibliografía citada

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, traducción española de José Calvo, editada por la Alianza Editorial, Madrid, en 2005.
- Descartes, R. *Les passions*, AT XI, 328.
- Hildebrand, A. *Alma de León*, Trad. A. Ansaldo, Ed. Palabra, Madrid, pp. 122 y 123).
- Hildebrand, D. (1980), *Moralía*, GW IX, Josef Habbel, Regensburg.
- Hildebrand, D. *Ética*, Trad. J. Norro, Ed. Encuentro, Madrid, 1997, p. 299).
- Hildebrand, D. *Moralidad y Conocimiento Ético de los Valores*, Trad. J. Palacios, Ediciones
- Hildebrand, D. *Nuestra transformación en Cristo*, Trad. M. Wannick, Ed. Encuentro, Madrid, 1996,
- Hildebrand, D. *Las formas espirituales de la afectividad*, Trad. J. Palacios, Ed. Encuentro, Madrid, 2016.
- Hildebrand, D. *El corazón*, Trad. J. Burgos, Ed. Palabra, Madrid, 2005, p. 32).
- Scheler, M. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Trad. H. Sanz, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pp. 173-183.
- Platón, *Republica XI*, 508e-509b (Trad.: M. Fernández- Galiano)].
- Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 23, a.2, ad. 1; I, q.56, a.1; I, q. 103, a.2, ad. 2.; II-II, q. 134, a. 2 y I-II, q. 74, a. 6, ad. 1, I-II, q. 57, a ; q. 63, a. 1 y 2. II, q. 58, a. 10, ad. 2 y q. 104, a.2, ad. 2.
- Yarza, I. *Ma in che modo si dice il Bene? 4Sull'omonimia – Analogia del Bene in EN, 1-4*, Cristiandad, Madrid, 2006, p. 138-172 ; in *Acta Philosophica*, I, 26, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma, 2017.
- Yarza, I. *Historia de la Filosofía Antigua*, Eunsa, Pamplona, 2010, p. 187