

Las vivencias humanas en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand

Eugénio Lopes

Recibido 28/10/2023

Resumen

Cuando hablamos de la persona humana, también debemos hablar de sus vivencias. Sin embargo, cuando se abordan sus vivencias, muchas veces, o no se interpretan correctamente, o no se analizan todas, o no se establece una relación entre ellas, terminando así, en muchas situaciones, por caer en algunos reduccionismos. En este sentido, con este artículo pretendo presentar las vivencias humanas en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand, quien, en mi opinión, presenta una visión más realista. A tal fin dividiré este artículo en dos partes principales. En la primera analizaré las vivencias no-intencionales en la persona humana, según Hildebrand. Ya en la segunda analizaré las vivencias intencionales, también según Hildebrand.

Palabras clave: persona humana, vivencias, autorrealización.

Abstract

Human Experiences in the Thought of Dietrich von Hildebrand

When we talk about the human person, we must also talk about his experiences. However, when his experiences are addressed, many times, they are either not interpreted correctly, or not all of them are analyzed, or a relationship is not established between them, thus ending, in many situations, in falling into some reductionisms. In this sense, with this article, I intend to present the human experiences in the thought of Dietrich von Hildebrand, who, in my opinion, presents a more realistic vision. To that end, I will divide this article into two main parts. In the first, I will analyze the non-intentional experiences in the human person, according to Hildebrand. In the second, I will analyze intentional experiences, according to Hildebrand.

Key words: Human Person, Experiences, Self-fulfillment.

Las vivencias humanas en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand

Eugénio Lopes

Recibido 28/10/2023

§ 1. Vivencias no-intencionales

Para Hildebrand, las vivencias no-intencionales abarcan todas aquellas que no presuponen como motivación el conocimiento de un determinado objeto o acontecimiento; o sea no se caracterizan por establecer una relación significativa, consciente e intelectual entre el sujeto y ese objeto (Hildebrand, 1997: 191)¹. Por eso son inmanentes (*immanente*) y no-transcendentes (*transzendent*). Por ejemplo, el hambre y la sede no surgen con el conocimiento de la esencia del pan y del agua, respetivamente. Se trata apenas de una tendencia, aquella nutritiva, que necesita de ser satisfecha. De esta forma, no proviniendo del nuestro centro personal y libre, algo que estudiaremos posteriormente con más detalle, no nos permiten actuar a título personal (*ib.*: 193).

Según Hildebrand, estas vivencias pueden por tanto subdividirse en: tendencias teleológicas, meros estados (también denominados de sentimientos periféricos, inferiores y no-espirituales, donde figuran los sentimientos corpóreos, psíquicos y poéticos) y pasiones. Analicemos por tanto la especificidad de cada una de estas vivencias no intencionales.

¹ Si existen traducciones al español de las obras citadas de Hildebrand, primero cito la obra en español, seguida de la obra en alemán colocada entre paréntesis.

Husserl (1948: 198) también vio que existen experiencias que no son intencionales, pero fue Scheler quién más habló de estas vivencias (cfr. por ejemplo, Scheler, 2001: 81).

1. 1. Las tendencias teleológicas o instintos²

Además de las características que mencioné anteriormente y que son compartidas con las restantes vivencias no-intencionales, estas vivencias, que también encontramos en los animales irracionales³, se distinguen de aquellas por que poseen una «dirección», una finalidad y una tensión del tipo inmanente e inconsciente con relación a algo, a un objeto, a fin de satisfacer una necesidad, consista ella en descargar energías vitales o en apropiarse de algo⁴. Así, para Hildebrand, aquí el objeto es el *principiatum* u originado y la tendencia es el *principium* originante⁵. Por eso se puede afirmar que

² Hildebrand es ambiguo y no hace una distinción rigurosa entre «apetito», «instinto» y «tendencia», acabando así por confundir estos términos. O sea, muchas de las veces, usa los términos apetito, instinto y tendencia para referirse a la misma realidad, cuando debería de aplicar el término *instinto* para referirse a los animales irracionales, y aquel de *tendencia* para referirse solamente a la persona humana. Ya el término *apetito*, que proviene de la escolástica, es muy idéntico al concepto griego de *orexis* (ὄρεξις), que ya se encontraba en los poemas homéricos (cfr. Homero, *Ilíada*), en los presocráticos, sobre todo en Empédocles (cfr. Diels y Kranz, 1960), en Platón (cfr. *Lisis*, *Banquete*, *Fedón* y *República*) y en Aristóteles (cfr. *De anima*, *Retórica*, *Ética a Nicómaco*). Sin embargo, a pesar de las novedades introducidas por este concepto en el ámbito filosófico —pues afirma que todo el deseo natural tiene su causa eficiente y final en Dios (cfr. Aquino, 2019a: IV, *lect.* 10 y 2019c: I-II, q. 43, a.1), una noción que no es explicada por la *orexis*, no establece una distinción muy clara entre el apetito de las bestias y del hombre (cfr. Ricoeur, 2004: II, Chapitre IV). Así, Scheler es más pertinente en este análisis, pues afirma que para las bestias existe un ambiente, *Umwelt*, mientras que para el hombre existe un mundo, *Welt* (cfr. Scheler, 1949), idea que también es defendida por Ivaldo (cfr. Ivaldo, 2007: 230). Por esto, siguiendo a Scheler, se puede distinguir entre los instintos, que, como dije, se relacionan con las bestias, y las tendencias, que se relacionan con la persona humana. Por otro lado, en este análisis, me parece también pertinente la observación de Zubiri que afirma que en el instinto falta el sentido de realidad en cuanto tal, pues este es solamente el estímulo de un «ambiente» que se encuentra perfectamente definido (cfr. Zubiri, 1992: 333-337). Finalmente, para entender mejor no sólo esta distinción sino también para profundar las tendencias humanas, que puede complementar de forma positiva la visión de Hildebrand, sugiero la lectura del fenomenólogo P. Lersch (1938: *Vierte Kapitel*).

³ Parafraseando Aristóteles, idea similar se encuentra en Tomás de Aquino que afirma: «Las concupiscencias naturales son comunes tanto a los hombres como a los animales, porque para unos y para otros hay algo conveniente y deleitable según la naturaleza. Y en estas cosas también convienen todos los hombres. Por eso el Filósofo en III *Ethic.* las llama comunes y necesarias» (Aquino, 2019c: I-II, q. 30, a. 3; trad. D. González). Aquí, es también importante evidenciar la idea de Tomás de Aquino, que afirma que la sensibilidad es un elemento imprescindible para poderse dar este tipo de vivencias y aquellas psíquicas, como veremos. O sea, estas experiencias solamente se encuentran en las bestias y en los hombres porque solamente ellos pueden captar las «formas» de la realidad, de conocerlas, y de interactuar con ellas. Por esta razón, estas vivencias no se encuentran en los vegetales, ni tampoco en los seres inanimados (cfr. Aquino, 2019b: II, 47, n. 3).

⁴ Cfr. Hildebrand (1997: 193). Sin embargo, este no quiere decir que se trata de una respuesta motivada por el agradable (ib.: 213).

⁵ Así pues, sirviéndome de la terminología aristotélica-tomista de *acto* y *potencia* se puede equiparar con la noción de Hildebrand —para quien el objeto es el *principiatum* u originado y la tendencia el *principium*

existe una *ratio* entre aquello a lo cual se tiende y que puede satisfacer nuestra tendencia. Por ejemplo: la sed solamente puede ser satisfecha con líquidos, sin embargo, esto no quiere decir que tengamos obligatoriamente que satisfacerla, siempre que se presenta. No consiste, pues, en un tipo de mecanismo rígido: la persona puede optar por no satisfacer su tendencia nutritiva⁶.

De igual modo, hablando de tendencias, se puede también decir que poseen un carácter dinámico y no estático, lo que no significa aquí un ritmo dramático que se puede encontrar en los sentimientos corpóreos y psíquicos, que nos empujara ciegamente para algo sin implicar intrínsecamente el uso de la nuestra razón (*Vernunft*) y voluntad (*Willen*) (Hildebrand, 1997: 193). Así, por no provenir del nuestro «centro personal», se puede afirmar que la persona humana permanece fuera de la *ratio* de esas vivencias, no pudiendo de ningún modo trascenderlas (*id.*)⁷. O sea, no existe en ellas un contenido de fin⁸.

Finalmente, aquí se puede complementar la visión de Hildebrand con relación a las tendencias, afirmando que las tendencias —que sirven para mantener y conservar la vida del viviente⁹, en este caso de la persona humana— no pueden ser causadas por ninguna vivencia, sea intencional o no-intencional. Sin embargo, estas tendencias

originante— con el hecho de que en las tendencias existe un «dinamismo intrínseco», que posteriormente es «actualizado» a través de la presencia y del conocimiento, que anteriormente nos fue transmitido por alguien, del objeto que satisface esa tendencia, y que conduce finalmente a un *acto*, este es donde la tendencia es satisfecha. Esta equiparación nos ayuda ciertamente a comprender mejor la visión de la propuesta de Hildebrand en el estudio de la tendencia humana. Para profundizar esta visión, sugiero la lectura de: A. Malo (2004: 145-156) y Russo y Villanueva (1995: 65-86).

⁶ Este es un punto interesante que distingue los «instintos» animales de las «tendencias» humanas. Las segundas no son rígidas como las primeras. Por ejemplo, el león tiene hambre; ve la gacela y, si no encuentra un obstáculo externo, la come. El hombre tiene hambre, ve el pan, y puede negarse a comer, porque decide darlo a otra persona que lo necesita más que él.

⁷ Es verdad que Hildebrand afirma que estas vivencias son en sí mismas inmanentes y no trascendentes, por los motivos que presenté. Y tiene razón. Pero esto no quiere decir que aquí la persona no se pueda trascender a través de estas vivencias, como acontece en la culinaria. Esto es, satisfacer la tendencia nutritiva es inmanente en sí misma, como acontece en las bestias, pero en el comer la persona adopta posturas donde se puede trascender, como, por ejemplo: al escoger platos que tienen diferentes diseños; mezclar y dar preferencia a algunos sabores; servir la comida en diferentes modos y órdenes, etc. Por otro lado, el comer se mezcla con cuestiones sociales o amistosas. Idea idéntica es defendida también por A. Malo (*cf.* A. Malo, 2013: 57 y 90). Por otro lado, para entender la trascendencia de la persona en estas vivencias, es necesario distinguir y profundar en el hombre estos dos tipos de procesos: la *hominización* y la *humanización*. En este sentido sugiero la lectura de G. Martelet (1998: 124).

⁸ Esta idea también se encuentra en Scheler (2001: 81).

⁹ Esta idea se encuentra también en Aristóteles (1963: II, 4) y Tomás de Aquino (2019c: I, q. 78, a.2).

pueden originar los sentimientos corpóreos y psíquicos y también «favorecer», no-causar, aquellos espirituales. Por ejemplo, el hambre puede originar dolores de estómago, como también la irritación y favorecer la aparición de la tristeza.

1. 2. Meros estados¹⁰

Al contrario de las tendencias teológicas y de las pasiones, como veremos posteriormente, estos afectos se presentan como simples estados. Por tanto, son estáticos, eliminando así cualquier dinamismo y son causados (*verursacht*), sin que sea necesario conocer esta causa para que se den¹¹. El hecho de sentirnos cansados no presupone el conocimiento de una causa, al contrario de la alegría, que presupone siempre el conocimiento del objeto que la motiva, por ejemplo, la conversión de un amigo nuestro (Hildebrand, 1997: 190). Así, el hecho de que tienen una causa inconsciente los va a distinguir también de la afectividad intencional, como veremos¹².

Presentando distintos grados de subjetividades (por ejemplo, mi dolor de cuerpo es diferente del dolor de otro; o mi irritación es diferente de la de otro), hacen parte de esta esfera afectiva los sentimientos corpóreos, los sentimientos psíquicos y los

¹⁰ Hildebrand denomina estos sentimientos de «meros estados» en su libro *Ética*. Sin embargo, profundiza esta nomenclatura en su obra *El corazón* (2006a: 61). Aquí, él los denomina también como sentimientos o experiencias afectivas no-espirituales, inferiores o periférica; como afectividad temperamental, enérgica, simple, natural o apenas como «corazón débil». Además, a pesar de ser también un fenomenólogo, para P. Ricoeur todos los sentimientos, que son anteriores a la objetivación, son intencionales. O sea, la intencionalidad se da antes de la objetividad (*cfr.* Ricoeur, 2004: II, ch. IV). Por otro lado, Levinas también afirma que estos sentimientos son intencionales (*cfr.* Levinas, 1971: 103).

¹¹ Hildebrand dice que incluso aunque se conozca la causa, el estado no surge a través de la relación consciente sucesiva. El estado sí surge como efecto de una causa física o psíquica, de la cual yo no tengo conocimiento. O sea, la casualidad no surge a través de mi consciencia (Hildebrand, 1997: 193). Para profundizar en la noción de casualidad, que puede complementar esta visión de Hildebrand, sugiero la lectura de J. Seifert (1989: cap. 9 y 2012).

¹² En este sentido me parece pertinente la observación de Sánchez-Migallón que afirma que: «un estado de satisfacción, aun siendo efectivamente causado por algo (a menudo por un complejo de diversos factores), no incluye la conciencia significativa de su causa. Vivo perfectamente el estar satisfecho sin vivir la conciencia de su causa. Más aún, si posteriormente indago y encuentro la causa de mi satisfacción (cosa no siempre sencilla), paso a vivir un nuevo fenómeno, a saber, una alegría propiamente intencional que contiene significativamente el objeto que la motiva, y que vuelve a desaparecer cuando cesa la conciencia de dicho objeto, quedando de nuevo, tal vez, el simple estado de satisfacción» (Sánchez-Migallón, 2005: 18).

sentimientos poéticos¹³. Analicemos, por tanto, cuáles son las principales características y diferencias que existen entre ellos.

1. 2. 1. Sentimientos físicos o corpóreos¹⁴

Como el propio nombre indica, estos afectos se encuentran directamente relacionados con nuestro cuerpo, pudiendo encontrarse en una única parte específica de él (como son los casos del dolor de cabeza o el dolor de dientes), o en todo el cuerpo (como es el caso del cansancio; en este sentido, no podemos decir que tenemos cansancio en el brazo, por ejemplo). Son, pues, el núcleo más existencial de nuestra experiencia corporal (Hildebrand, 2016: 18), perturbándonos así de forma más aguda (Hildebrand, 2006a: 61). Un dolor de dientes es diferente de la tristeza, que se origina al recibirse una noticia triste, pues el primero la sentimos como perteneciente a nuestro cuerpo (*ib.*: 60). Así son inalterables, incluso aunque modifiquemos nuestra actitud delante a ellos (*ib.*: 71). A pesar de que Hildebrand no lo menciona, afirmo que podemos solamente darles un sentido. Por más que yo esté de buen humor, jamás eliminaré mi dolor de brazo. Sin embargo, aceptando este dolor por una causa noble, puedo conferirle un nuevo significado. Por ejemplo, puedo integrar este dolor de brazo en mi persona, pues sé que se debe al hecho, por ejemplo, de haber trabajado mucho para ayudar a una persona que pasaba por necesidades económicas.

Otra característica que no se debe aquí descartar en el estudio de estos sentimientos es que se presentan de forma distinta en el hombre y en los animales irracionales, pues existe una diferencia ontológica entre ellos (*ib.*: 62). Esto se ve sobre todo en los sentimientos corporales del acto sexual humano, que son modelados por el amor conyugal, algo que no acontece en las bestias, pues estas no tienen espíritu y, consecuentemente, no están dotadas de la capacidad para amar (*ib.*: 62 y 63). Por otro

¹³ Esta distinción Hildebrand solamente la hace en su libro *El corazón* (2006a).

¹⁴ Solamente en su libro *El corazón* (2006a), es que Hildebrand hace una distinción rígida entre sentimientos corpóreos y psíquicos. En las obras precedentes, Hildebrand considera a ambos como meros estados. Por esto los autores que analizan el pensamiento de Hildebrand no tienen en consideración esta distinción que es importante establecer. Para complementar la idea de Hildebrand sobre los sentimientos corpóreos, sugiero profundizar la noción de *background feelings* en A. Damásio (2003: 84 y 2010: 125). Damásio es un neurocientífico portugués cuyas líneas de investigación, sin ser específicamente filosóficas, crean un dialogo con la filosofía y ponen en cuestión muchas tesis filosóficas (*cfr. Enciclopedia filosófica*, 2006: 2513).

lado, nos sorprendemos más, quedamos más «afectados», cuando vemos que una persona sufre con muchos dolores corporales, que cuando se trata de una bestia.

Sin embargo, esta afectividad corporal tiene una buena finalidad, pues como «son voces del cuerpo», sirven para «tratar del cuerpo» (*ib.*: 71). Teniendo en consideración aquello que Hildebrand dice, en mi opinión los sentimientos corporales sirven para garantizar la supervivencia humana; es como una especie de «*homeostasis*». Una persona que se dedique a la construcción civil, después de trabajar muchas horas, es normal que se sienta cansada. Este cansancio lo obliga, en cierto modo, a descansar. El dolor de dientes informa a la persona que probablemente tiene una caries y que debe de ir al dentista, a fin de preservar su salud dentaria.

Hablando de estos sentimientos, la nota distinta que Hildebrand hace resaltar en su estudio es que es fundamental ser conscientes de ellos, a fin de evitar que nos dominen. Así, hablando de dependencias del cuerpo, él distingue una dependencia consciente de una dependencia inconsciente. La dependencia consciente consiste en la capacidad de emanciparnos de nuestros sentimientos corporales. Algunas personas se abaten delante de dolores corporales, incomodidades o molestas físicas. Para esas personas, cualquier dolor es un drama (*ib.*: 70). De esta forma, y como profundizaremos más tarde, en muchas situaciones, ellas no son capaces de «ser afectadas» y de «dar una respuesta a los valores», como por ejemplo al apreciar la belleza de un bello paisaje o de una bella música. Otras personas tienen una gran independencia de su cuerpo (*id.*). Pueden, por tanto, ser afectadas y dar repuestas a los valores, incluso aunque tengan grandes dolores y tensiones corporales, como es el ejemplo del marido, que, estando sometido a grandes dolores corporales, consigue ser afectado por la personalidad de su esposa y de responderle *a posteriori* con amor, ofreciéndole una rosa. Así aquí se puede concluir, según Hildebrand, que los sentimientos corporales de ningún modo pueden causar los sentimientos intencionales, si bien pueden favorecer su origen. Una persona que tiene una cierta salud y vitalidad, al contrario de aquella físicamente enferma, está en mejores condiciones, tiene una mejor predisposición, para ser afectado y responder a los valores (*ib.*: 68).

Por su parte, la dependencia inconsciente del cuerpo se caracteriza porque la persona domina los sentimientos psíquicos, que son causados por el cuerpo. Por ejemplo, un individuo que ha dormido poco, o vive algunos cambios hormonales,

puede vivir momentos de cierta irritación. Así, la influencia de nuestro cuerpo en nuestro estado de ánimo no es experimentada de modo consciente. Se tiene un estado de ánimo que está originado por un sentimiento corporal y que la persona no sabe que proviene de su cuerpo. De esta forma, Hildebrand apela a la necesidad de saberse interpretar esta confusión ante nuestro mapa afectivo, a fin de evitarse, en este caso, una dependencia inconsciente del cuerpo o, en caso contrario, nos condicionará de forma negativa (*ib.*: 71). O sea, para evitar que nos dejemos invadir por esos sentimientos, permitiendo así que nuestro cuerpo nos domine (*ib.*: 70). Es verdad que esos sentimientos no son corregibles, como ya expliqué, pero, descubriendo esta situación, nos proporcionará una distancia espiritual de ese estado, invalidándolo y libertándonos *a posteriori* de su influencia.

1. 2. 2. Sentimientos psíquicos¹⁵

El mal humor, el optimismo, la satisfacción, la irritación, el nervosismo, etc. son ejemplos de sentimientos psíquicos. Los encontramos también en los animales irracionales. Sin embargo, se dan de una forma diferente en la persona humana, pues, como ya mencioné, esta está dotada de alma espiritual, espíritu, y abierta la transcendencia.

Estos sentimientos, que son vividos por la psique, se caracterizan pues sobre todo por tener una informalidad y un carácter transitorio y fluctuante. Son el precio que el hombre paga por su debilidad, vulnerabilidad y dependencia del cuerpo (Hildebrand, 2006a: 68). Por eso se puede afirmar que ellos pueden tener una causa fisiológica, corporal, psíquica o espiritual (Hildebrand, 2016: 18). Sin embargo, esto no elimina la diferencia ontológica que existe entre ellos. Por ejemplo, respectivamente, cuando tenemos hambre y pasamos algunas horas sin comer, es normal que nos sintamos irritados. Cuando estamos mucho tiempo de pie, nos sentimos cansados, y se origina un cierto nervosismo. Por otro lado, el malo humor puede tener origen en una

¹⁵ En el análisis de los sentimientos psíquicos, me voy a servir de la obra de Hildebrand, *El corazón* (2006a), pues es más completa en su abordaje que aquella presentada en su obra *Ética*, (1997). Según Scheler, los sentimientos de estado, *zuständlichen Gefühl*, se encuentran en esta región; por ejemplo, cuando sin saber la causa y el motivo nos sentimos angustiados, deprimidos, o reconfortados (*cfr.* Scheler, 1996: 72).

discusión que tuvimos en el día anterior. Y la depresión, puede tener un origen orgánico o ser causada por una situación mal asimilada (2006a: 64). De otro lado, la alegría que vivimos ante un acontecimiento noble, como la conversación con un amigo nuestro, puede originarnos satisfacción (2016: 19).

Por otro lado, estos sentimientos, que no son de ningún modo la voz del cuerpo, pueden o no ser acompañados por sentimientos corporales (*ib.*: 18 y 19). Por ejemplo, cuando estamos airados es normal que exista una resonancia somática, como es el caso del aumento de los latidos cardíacos, de la presión arterial y de la compresión muscular.

De igual modo, pueden favorecer, no causar, determinadas experiencias afectivas intencionales (2006a: 68). Cuando estamos de buen humor, tenemos una predisposición mayor para ser afectados por los valores, estamos más abiertos y receptivos a ellos; por ejemplo, cuando el padre está de buen humor es más fácilmente afectado por los éxitos escolares de sus hijos.

En esta misma línea de raciocinio, se bien Hildebrand no toca en este punto de forma muy explícita, se puede también afirmar que determinados estados psíquicos pueden favorecer indirectamente, y no causar, determinadas tendencias. Por ejemplo, cuando una persona está más airada, tiene tendencia a despertar su tendencia sexual o nutritiva. También se puede dar el contrario. Las personas que están bajo algunas presiones psíquicas tienden a tener una libido más débil y un deseo de comer menor. Casos extremos los podemos encontrar en la depresión.

Otro punto que Hildebrand no menciona, si bien no lo niega, y que se puede afirmar aquí, consiste en que estos sentimientos pueden convivir con otros psíquicos. Por ejemplo, el mal humor puede convivir con el nervosismo y viceversa.

Analizando esta parte afectiva inferior, no podemos no dar atención a la enorme controversia que levanta, pues muchas veces son asociados a los sentimientos espirituales, algo que analizaremos con más detalle cuando describamos las respuestas afectivas (2016: 25). Por ejemplo, frecuentemente se asocia un simple y vago entusiasmo al amor. O sea, es verdad que puede envolver la percepción de un objeto,

pero no su comprensión¹⁶. Así, no existe una respuesta, una relación consciente y significativa, con el objeto. Entonces, aparentando tener una justificación racional, una imponencia de la cual carecen, queriendo ser algo muy superior a su realidad objetiva, tórnalos ilegítimos. Cuando son ilegítimos, debemos controlarlos, hasta el punto de eliminarlos, recurriendo a nuestra voluntad, inteligencia y corazón (Hildebrand, 2006a: 68-69). Cuando los eliminamos, damos por tanto lugar aquellos sentimientos espirituales; «el nuestro corazón puede tener respuestas afectivas significantes, como por ejemplo podemos alegrarnos con la existencia de bienes grandes y permanentes, pero también el “ser afectado”» (*ib.*: 69-70). En contrapartida, si no se controlan, pueden dominar la persona, tornándola imprevisible. Sin embargo, según Hildebrand, existen sentimientos y humores psíquicos legítimos y justificativos, que no dejando de ser considerados aquí de no-intencionales, no son el efecto de causas corporales, pero sí el resultado de la resonancia de grandes experiencias intencionales, como ya mencioné anteriormente (*ib.*: 69). Por ejemplo, la satisfacción que el marido siente por la alegría que se originó al saber que a su mujer recuperó de una enfermedad. Estos pueden por tanto ocupar un lugar en nuestra persona. No obstante, yo voy un poco más lejos que Hildebrand. No solamente pueden; sino que deben sí de ocupar la persona, porque como provienen de buenas vivencias intencionales, jamás la pueden dominar y enclavijar.

Hablando de sentimientos psíquicos, también se evidencia aquí el hecho que, al contrario de los sentimientos corporales, los sentimientos psíquicos son cambiables y corregibles, en la medida en que tenemos consciencia de ellos. O sea, pierden mucha de su fuerza cuando los desenmascaramos; cuando sabemos, por ejemplo, que estos sentimientos fueron causados por procesos corporales (*ib.*: 71-72). Así, podemos distanciarnos y ya no nos aprisionan.

Finalmente, caracterizando estos tipos de afectos, se puede decir que ellos son más subjetivos que los anteriores (*ib.*: 64). Por ejemplo, el nervosismo es vivido de manera

¹⁶ Esta idea también se encuentra en Brentano (1990: 27 y 1973: 124-125) y en Husserl (1999: 492, 521 y 522). Para profundizar el influjo filosófico de Brentano en Hildebrand, recomiendo la lectura de Cajthaml y Vohánka (2019: 7-21).

diferente entre personas. Por otro lado, podemos estar de buen humor, aunque que tengamos un dolor físico¹⁷.

1. 2. 3. Sentimientos formalmente no-intencionales o poéticos¹⁸

Para Hildebrand, estos afectos son sentimientos que están arriba de los actos volitivos, pero no arriba de la voluntad, en el sentido fuerte de la palabra; que pertenecen a la habitación principal o lugar de las respuestas afectivas, al lugar más profundo del alma humana, pero que no llegan a ser espirituales, o sea no pasan por el centro amoroso, reverente y humilde de la persona, pues no responden a un objeto dotado de valor, ni tampoco son una palabra interna dirigida al mismo (*idem*: 88). Sin embargo, para Hildebrand, tienen una relación interna con el mundo objetivo y están íntimamente vinculados con los sentimientos intencionales; o sea, son su pared de resonancia. Por estos motivos solamente se pueden encontrar en la persona humana y en ningún modo en las bestias, algo que no acontecía en los anteriores.

Por otro lado, poseen un significado, una función indispensable en la vida del hombre, pues reflejan los altos y los bajos de la existencia humana, que es un punto característico de la situación metafísica del hombre en la tierra. A través de ellos, se manifiesta pues la riqueza del corazón humano; ofrecen una promesa de plenitud al corazón humano. De igual modo, tienen un contacto secreto y misterioso con el ritmo del universo y, a través de ellos, el alma humana se armoniza con ese ritmo. Por esto son también habitantes legítimos del hombre. Así, no se puede afirmar que sean

¹⁷ Hablando de sentimientos psíquicos, Hildebrand también afirma que ellos son fugaces (*cfr.* *ib.*: 68). Es verdad que algunos tienen esta particularidad, como es el caso de la ira o del miedo. Sin embargo, existen otros que no son tan fugaces, tienen una duración mayor, como acontece con la envidia y los celos. Menos fugaces todavía que estos es la depresión, por ejemplo. Pienso que la visión de Hildebrand en el estudio de estos «sentimientos» podría ser mejor, si él distinguiese dentro de esta área: las «emociones» (que tienen la misma valencia que las pasiones tomistas del bien concupiscible e irascible), «sentimientos» en sentido fuerte, y «estados de alma» (permanentes y disposicionales). En este orden de cosas, las emociones serían caracterizadas por una fugacidad mayor, una resonancia corpórea mayor y una mayor claridad de interpretación. Los estados de alma serían menos fugaces, o sea, más permanentes, con una menor resonancia corpórea y más oscuros, dificultando así su interpretación. De este modo, parece válida la observación de A. Malo, que está de acuerdo con esta línea (*cfr.* A. Malo, 2004: 164-168 y 2020: cap. VII).

¹⁸ Estas vivencias sólo se presentan en la obra de Hildebrand (2006a).

insignificantes y es injusto también considerarlos como algo poco serio o inclusive depreciable o ridículo.

Ejemplos de estos sentimientos, que desempeñan un papel importante no sólo en la poesía, sino que son algo poético, cuando son genuinos y profundos, son: la dulce melancolía, los vagos anhelos, la tristeza suave, todo el tipo de presentimientos, las expectativas y el sentimiento de vivirse una vida feliz de una vida feliz en la máxima plenitud, los sentimientos de ansiedad, de angustia y de inquietud del corazón (*ib.*: 86-87).

1. 3. Pasiones

Hildebrand lamenta el hecho de que la noción de pasión haya sido adulterada durante los tiempos (esta tendencia se encuentra ya en el período clásico y va a tener su auge en René Descartes, propagándose hasta el día de hoy¹⁹). Esto hizo sobre todo que se confundiesen y se asociasen las pasiones con todo el tipo de sentimientos no-intencionales e intencionales, como si se las considerasen siempre como opuestas a la

¹⁹ Descartes, que recibe una gran influencia de la filosofía estoica, analiza las pasiones y las ve como ideas oscuras y confusas, especialmente en su obra *Les passions de l'âme*, que dedicó a la princesa Isabel de Bohemia (1618-1680), y con quien había establecido una gran amistad. En este trabajo, él parte de la idea de que hay dos sustancias en los humanos: el alma o *res cogitans* y el cuerpo o *res extensa*. Posteriormente, él dice que la pasión es una acción de una otra sustancia. Así, a través de este razonamiento, para Descartes las bestias no tienen pasiones, porque tienen una sola sustancia, que es el cuerpo. En este sentido, sólo hay movimientos corporales en las bestias y, por tanto, esto no da lugar a ninguna pasión. Pero volvamos a nuestro tema: lo que en una sustancia es acción, en otra es pasión y viceversa. Escribe Descartes (2006: AT XI, 328): «Considero que todo lo nuevo que se hace o que sucede generalmente es denominado por los filósofos una pasión respecto al sujeto al que sucede y una acción respecto a aquel que hace que suceda. De suerte que, aunque el agente y el paciente sean a menudo muy diferentes, la acción y la pasión no dejan de ser siempre una misma cosa, que tiene esos dos nombres debido a los dos diversos sujetos a los que se la puede referir». Por esta razón, cuando Descartes habla de las pasiones del alma, afirma que son acciones del cuerpo: «También considero que no advertimos que haya ningún sujeto que obre más inmediatamente contra nuestra alma que el cuerpo al que está unida; y, por consiguiente, debemos pensar que lo que es en ella una pasión es comúnmente en él una acción» (*idem*). En este sentido se puede concluir que para el filósofo francés las pasiones siempre tienen un aspecto corporal. Sin embargo, lo más importante no es su origen corporal, sino la conciencia de la pasión. Si decimos que son pasiones del alma, significa que son conscientes, lo que es un error. Existen muchos otros errores en la propuesta de Descartes que pueden ser contraargumentados por la visión de Hildebrand. Para conocer y comprender mejor estos errores de Descartes en el abordaje de las pasiones, sugiero la lectura de Damásio (1994).

razón y a la voluntad²⁰. Por ejemplo, la pasión de lujuria es esencialmente diferente de la respuesta afectiva de amor que el marido tiene por su esposa. Así,

[...] mientras los patrones de toda la esfera de la afectividad sigan siendo las pasiones, mientras se siga considerando cualquiera respuesta afectiva a la luz de la pasión, estamos condenados a malinterpretar la parte más importante y autentica de nuestra afectividad. [Hildebrand, 2006a: 82]

Pero entremos en el análisis de las pasiones según Hildebrand: las pasiones se caracterizan por ser determinados tipos de experiencias afectivas que corresponden exclusivamente al significado primario del término (*ib.*: 72). O sea, son un determinado grado de experiencias afectivas, que se originan cuando ciertos sentimientos alcanzan un alto grado de intensidad y tienden a silenciar la razón y a dominar la voluntad libre (*ib.*: 78). Las pasiones, implican, por tanto, no sólo una antítesis al centro amoroso, reverente y humilde que responde al valor, pero, además de silenciar nuestro corazón, también poseen un carácter dinámico, salvaje y antirracional, de una profundidad abismal, que conduce en muchos casos a una esclavitud (*ib.*: 121). Actuar bajo la influencia de una pasión, disminuye el grado de moralidad (*Sittlichkeit*) de los actos de la persona. Pero, dejarse dominar, enredar, por la pasión, es en sí un mal moral. La persona aquí es moralmente responsable, pues ella debe de saber que con una pasión

²⁰ Cfr. Hildebrand (2006a: 72 y 1997: 203). Es verdad que Aristóteles, al abordar el término *pasión*, *pathe* (*πάθη*), abarca y no distingue los sentimientos intencionales de aquellos no-intencionales. Incluso cuando afirma que no es bueno que una persona no se alegre con acciones nobles (*cfr.* Aristóteles, 2014: I, 9; 1099a, 17-18). Sin embargo, no afirma que las pasiones se opongan siempre a la razón, como afirma Hildebrand. Dice, sí, que, como no tienen su origen en la razón son pre-morales y por tanto deben de ser siempre integradas por la razón, a través de un gobierno político y no despótico, teniendo en cuenta la circunstancia, porque ellas no conocen por naturaleza su justo medio. Por ejemplo: «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 (*ib.*: II, 6, 1106b 18-24). Si Aristóteles las considerase irracionales entraría en una especie de dualismo. Por otro lado, Tomás de Aquino habla de la afectividad espiritual: «El término alegría es usado apenas para el placer que acompaña la razón: por tanto, para los animales, no hablamos de alegría, pero de placer. Sin embargo, es siempre posible desear, mismo con placer de la razón, todo el que deseamos de acuerdo con la naturaleza: pero no el contrario. Por tanto, aquello que es objeto de placer también puede ser objeto de alegría en seres racionales, sin embargo, ni siempre sea así; de facto, a veces, siéntese placer en el cuerpo, del cual la razón no disfruta. Por tanto, el placer es más extenso que la alegría» (Aquino, 2019c: q. 31, a. 3; la traducción es mía). Así, si bien la visión aristotélico-tomista presenta debilidades en el abordaje de la afectividad, sobre todo porque no describen con pormenor la afectividad espiritual, Hildebrand no interpretó bien la visión de estos dos pensadores.

ella va a realizar determinados actos. Por otro lado, la persona que actúa debajo de una pasión es, según Hildebrand, moralmente menos responsable en comparación con aquellos casos en que la persona actúa cuando apenas está furioso (*ib.*: 73). Esto es evidente en los casos en que una fuerte pasión, si no es controlada, puede conducir a un hombre a cometer adulterio. La culpabilidad de este acto se encuentra en el hecho de este hombre haberse dejado encorralar por la pasión y no propiamente en su acto de adulterio²¹. Así, de la misma forma que acontece con la parte intelectual (como es el caso del racionalismo) y la voluntad (como es el caso del voluntarismo), es verdad que también existen desvíos en la esfera afectiva que debemos de tener en cuenta y no despreciarlos, a fin de evitar males mayores. Sin embargo, esto no sirve de justificación para quitar crédito a la esfera afectiva (*ib.*: 2006a: 83). Esto tornase claro en los casos en que la persona humana puede pasar de una afectividad intencional a una pasión, sin anular con esta transición la diferencia esencial que existe entre estas esferas afectiva. Por ejemplo, cuando sentimos tristeza —sentimiento intencional— por una injusticia cometida contra una persona, esta tristeza puede despertar en nosotros el odio, conduciéndonos posteriormente a hacerle mal. O el amor del marido a una mujer puede convertirse en celos enfermos. O el exceso de religiosidad puede favorecer el fanatismo, como son los casos de las muchas guerras religiosas (*ib.*: 84).

Hablando de pasiones, Hildebrand dice también que se puede emplear este término en dos sentidos: en un «sentido estricto» y en un «sentido amplio». Las pasiones en sentido estricto se refieren a lo «sólo subjetivamente satisfactorio» (1997: 215), como por ejemplo la ambición, el deseo de poder, la codicia, la avaricia, el odio, la envidia, la lujuria. Por esto ellas son las más auténticas, pues presentan un carácter oscuro, salvaje e irracional, y son de una profundidad abismal, que endurecen siempre el corazón, cosa que jamás sucede, como veremos, con las respuestas al valor y el ser afectado (2006a: 121-122). Por ejemplo, la pasión de la avaricia nos lleva a cerrar nuestro corazón a las necesidades de los otros. Por otro lado, ellas tienen siempre una

²¹ Un ejemplo del influjo negativo de la pasión se puede encontrar en el rey David. La pasión lo ciega hasta el punto de matar a Urías, para poderse apoderar de su mujer Betsabé. La pasión tiene una fuerza tan fuerte en la persona, que para colocar un punto final a su influjo es necesario siempre el juicio práctico (*frónesis/φρόνησις*), usando la perspectiva aristotélica tomista, de una otra persona, como aconteció con Natán. Natán fue la persona que hizo ver al rey David el influjo negativo de su pasión en sus actos. Para comprender mejor la importancia de las otras personas en la rectificación de nuestras pasiones sugiero la lectura de A. Malo (2004: 181-183).

enemistad intrínseca con la razón y la voluntad, independientemente de la situación. Por ejemplo, todo el odio procura la destrucción de la otra persona.

Hablando de este tipo de pasiones, Hildebrand también afirma que sólo las pasiones alcanzan un determinado grado y dominio en la persona (*ib.*: 52). Esto es, no se puede decir que una persona que esté airada momentáneamente tiene una pasión.

Sin embargo, cuando estas pasiones adquieren un determinado grado de intensidad, acaban por dominarla y esclavizarla por completo, adquirido entonces el más alto grado del estado apasionado o de la esclavitud habitual (*ib.*: 79).

Caracterizando este tipo de pasiones también se puede decir que se distinguen, a su vez, de todas las manifestaciones del orgullo y de la concupiscencia. O sea, a pesar de que el orgullo y la concupiscencia tienen una incompatibilidad intrínseca con el centro que responde al valor, el centro amoroso, reverente y humilde, solamente algunas manifestaciones del orgullo y de la concupiscencia tienen el carácter obscuro e irracional, o sea constituyen una pasión.

En contrapartida, las pasiones en sentido estricto no sólo implican una antítesis que responde al centro amoroso, reverente y humilde, sino que tienen también siempre un carácter de dinamismo salvaje y antirracional de una profundidad abismal (*ib.*: 79-80). No obstante, las pasiones, que tienen origen en la concupiscencia, son más desastrosas para el corazón que aquellas que tienen otro origen. Una persona lujuriosa tiene más corazón que un avariento, por ejemplo.

Por otro lado, también se puede afirmar que, en términos de destrucción del corazón, las pasiones que provienen del orgullo son peores que aquellas que proviene de la concupiscencia. Por ejemplo, la pasión del deseo de poder es peor que la pasión de la avaricia.

Ya las pasiones en «sentido amplío», según Hildebrand, pueden ser de cuatro tipos:

1) Pasiones en sentido estricto, que, como vimos, tienen siempre un carácter obscuro e irracional, etc. (*ib.*: 80).

2) Pasiones que tienen un carácter explosivo, como la ira. Sin embargo, esta ira es diferente de la ira causada por la ambición, venganza, odio, codicia. Así, a pesar de esta ira, con carácter explosivo, tener un carácter imprevisible, explosivo e incontrolable, confiriéndole así el carácter de la pasión, no tienen el carácter irracional y obscuro como en el caso de la ira que es causada por aquellas pasiones. Sirviéndome

de la analogía, esta ira asemejase a un arma cargada, pronta a disparar (*id.*). Es una ira que está motivada por un daño objetivo que nos fue infligido por una persona, pareciéndonos así que es razonable. O sea, esta ira consiste en la respuesta al mal objetivo, como acontece por ejemplo con la ira que nos surge cuando somos testigos de una injusticia (*id.*)²². De este modo se puede distinguir la ira de la cólera. Esta última solamente tiene en consideración algo «solo subjetivamente satisfactorio para mí. Por esto se puede hablar de un “santa ira” y jamás de una “santa cólera”» (1997: 210)²³.

3) Todos los impulsos que no tienen la nota oscura de las pasiones del primer tipo, pero que tienen sí un dinamismo irracional e inteligible, acaban así por esclavizar la persona; son pues como tentáculos o una camisa de fuerza, tales como las dependencias de los vicios de la pornografía, del alcohol, de las drogas, de los juegos, etc. (2006a: 80 y 88).

4) Las respuestas afectivas que, a pesar de responder al valor, pueden escapar de nuestro control, tales como «el amor» que un hombre tiene por una mujer. En este modo «cuando este tipo de amor alcanza una gran intensidad se convierte en un flujo tumultuoso que coloca por tierra todos los bastones morales y arrastra la persona», acabando también por encadenar el amado (*id.*). Sin embargo, mientras que los tres tipos anteriores de pasión tiene el veneno en sí mismos, este puede ejercer una tiranía peligrosa que depende justamente de elementos extraños (*ib.*: 81).

De acuerdo con el pensamiento de Hildebrand, anteriormente afirmé que existen pasiones que no siempre se oponen a la razón y la voluntad. Antes, por el contrario, estas pasiones elevan estas dos facultades espirituales. Veamos, por tanto, cuando una pasión se opone, o no, a la razón y a la voluntad. Hildebrand parte del presupuesto de que existen dos tipos de locuras, dos tipos de «estar fuera de sí», que se oponen entre sí y también a la situación normal, que él denomina de «estar con los pies seguros en la tierra», donde la razón domina con facilidad y la voluntad elige con facilidad (*ib.*:

²² Es semejante la caracterización que Hildebrand atribuye a esta ira y la ira aristotélica: «El deseo impulsivo y doloroso de venganza por un insulto aparente que es dirigido a nosotros mismos o a lo que es nuestro, cuando este insulto no es merecido», Aristóteles, *Retórica* (II, 2; 1378a 30-32). Traducción hecha por mí.

²³ Como, por ejemplo, cuando nos encolerizamos porque una persona fue, con todo el mérito, promovida en nuestro local trabajo. Teniendo en consideración aquello que Hildebrand dije, para mí, la ira se asocia a la injusticia, mientras la cólera se asocia a la envidia.

72-73). Un tipo de «estar fuera de sí» es denominado de «pérdida del control ilegítima»; lo otro, por su vez, es denominado de «verdadera pérdida de sí» (de esta forma, se consigue refutar a Nietzsche, que confundió estas dos pasiones en su noción dionisiaca)²⁴. Analicemos por tanto estas dos formas de «estar fuera de sí».

La pérdida de control ilegítima es, según Hildebrand, el modo débil o inferior de «estar fuera de sí». Se define por el «estar apasionado», por el ofuscamiento y la confusión de la nuestra razón, y por el estrangulamiento y superación de nuestro «centro amoroso, reverente y humilde», impidiendo así su uso más modesto y colocando la persona en un bruto dinamismo biológico; o sea, somos arrastrados por cosas inferiores a nosotros (2006a: 73-75). Arrancarse los cabellos ante una situación de desespero y ser dominado por la lujuria son algunos ejemplos de la pérdida de control ilegítima.

No obstante, hablando de este tipo de «estar fuera de sí», se puede decir que tiene diferentes modos y grados, que son tanto peores cuanto más ofuscan la razón y la voluntad (*ib.*: 76 y 79). Por ejemplo, el estar fuera de sí causado por la ira es diferente de aquel causado por el deseo sexual o por el temor. Por otro lado, el estar fuera de sí típico de la ira admite diferentes grados. También existen durabilidades diferentes entre la ira y la avaricia, por ejemplo. Esto es, la avaricia caracterízase por presentar una mayor durabilidad (*ib.* 77).

Sin embargo, conviene evidenciar que existen casos de pérdida del control ilegítimo, donde la pasión no ofusca ni paraliza, de cierta forma, la razón y la voluntad. Solamente las domina. O sea, aquí la razón y la voluntad están al servicio de la pasión, como es el caso de aquella persona que quiere cometer adulterio y usa su razón y voluntad a fin de alcanzar tal objetivo. Aquí el sujeto premedita todas las acciones, a fin de satisfacer su pasión. Sin embargo, la libertad moral permanece frustrada, pues trátase de un desvalor (*ib.*: 77-78).

Ya el «verdadero modo de estar fuera de sí», que es legítimo, consiste, por tanto, en toda situación de «éxtasis» o de estar «poseído» por un algo mayor que nosotros mismos o, mejor, por un bien valiosísimo. De ahí que sea opuesta a la situación anterior, al estar apasionado, aquella esclavitud. En esta situación, a pesar de que la

²⁴ Para comprender mejor esta crítica de Hildebrand a Nietzsche, aconsejo la lectura de: F. Nietzsche (1969).

persona deja su situación de confort, su razón y voluntad no permanecen ofuscadas. Antes, por el contrario, no incluyendo las tendencias que desean dominarlas a la fuerza, aquí la razón y la voluntad son en efecto elevadas, confiriéndoles un carácter suprarrazional y luminoso. La libertad (*Freiheit*) de la persona es pues aquí elevada, pues ella es liberada de las cadenas que la mantienen atada a la tierra (*ib.*: 74-75)²⁵. De este modo, se puede decir que son vivencias intencionales, con diferentes grados y modos, que responden consciente, intelectual y significativamente a un objeto dotado de valor elevadísimo y reclaman la «sanción» del nuestro centro amoroso reverente y humilde.

Después de haber caracterizado las vivencias no-intencionales, analicemos aquellas intencionales en el pensamiento de Hildebrand, que todavía nos va a posibilitar profundizar las nociones referentes a las primeras.

§ 2. Vivencias intencionales

Para Hildebrand, las vivencias intencionales no son sinónimo de algo hecho a propósito, su significado más común. Teniendo en consideración la filosofía de E. Husserl, la quinta de sus *Investigaciones lógicas* (Hildebrand, 2000: 21)²⁶, *intencional*²⁷ significa una relación significativa (*bedeutsame*), intelectual (*intellektuelle*)²⁸ y

²⁵ Sé bien que Hildebrand no lo dice explícitamente, creo que en la verdadera pérdida de sí, él se refiera a las experiencias místicas. Como esta tesis es de filosofía y no de teología, no avanzaré en este análisis. Sin embargo, dejo aquí alguna bibliografía, que puede ayudar a interpretar este tipo de «pérdida de sí» en Hildebrand: J. de la Cruz, *Obras completas*. Madrid, BAC, 1982; Teresa de Jesús, *Obras completas*, 5.ª ed. Madrid, Espiritualidad, 2000; J. Ruysbroeck, *Die Zierde der Geistlichen Hochzeit*. Einsiedeln, Graphischen Unternehmen Benziger, 1987.

²⁶ En este sentido, Alice von Hildebrand dice: «Después de pasar dos años y medio enriquecedores en la Universidad de Múnich, durante los que maduró su mente, Dietrich decidió trasladarse a la Universidad de Gotinga, en el semestre de verano de 1909 para estudiar con Edmund Husserl, autor de la innovadora *Investigaciones lógicas*: había conocido esta gran obra a través de una excelente conferencia dada por Moritz Geiger años antes en la *Akademischer Verein*. Después, en la primavera de 1907, el joven había leído el primer volumen de este libro y se entusiasmó: “Fue para mí como experimentar un amanecer [...]. El escepticismo y el psicologismo eran refutados de una vez por todas, y el libro de Husserl descubría la bendita promesa de que la mente humana podía alcanzar la certeza absoluta. Entonces pensó que había llegado el momento de dejar Múnich y estudiar con el maestro en persona» (A. Hildebrand, 2017: 81).

²⁷ La palabra *intencional*, proviene del verbo latino *intendere*, que significa ‘tender a’; ‘propósito’; ‘dirigirse a un fin’.

²⁸ La palabra *intelectual* aquí puede crear una cierta perplejidad. Esto es, es verdad, como veremos, que todos los actos cognoscitivos son directa y esencialmente intelectuales. Pero no se puede decir que las

esencialmente consciente (*bewusste*)²⁹, motivada (*motiviert*) y no causada (*nicht verursacht*), entre el sujeto (*Subjekt*) y un objeto (*Objekt*) o acontecimiento (*Geschehen*), un «estado de cosas» (*Sachverhalt*)³⁰. Por ejemplo, el amor, no una simple atracción

respuestas y el ser afectado son directa y esencialmente intelectuales. Cuando Hildebrand dice aquí que una de las características de las vivencias intencionales es el ser intelectual, quiere pues decir que o participan directamente o bien indirectamente del intelecto. Participan directamente, y por eso son esencialmente intelectuales, los distintos actos cognoscitivos. Participan indirectamente del intelecto, y por eso no son esencialmente intelectuales, las distintas respuestas y el ser afectado. Por ejemplo, una persona, como veremos, solo puede ser afectado se aprehender cognoscitivamente un objeto dotado de importancia. Sin embargo, no se puede decir que el ser afectado sea esencialmente intelectual.

²⁹ V. Hildebrand (1997: 190-193). Según Sánchez-Migallón (2002: 41 y 42), la persona no solo vive el objeto, sino que también se vive viviéndolo. Por esto, existen dos formas conciencia distintos, pero simultáneamente indisociables: una formal y otra lateral, respectivamente. En caso contrario, se conduciría a una disolución de la intencionalidad. Esta idea ya se encontraba en Brentano, que afirmaba (1968: 34) que «la percepción de un objeto primario está siempre ligada a la percepción del objeto secundario correspondiente. El pensar un objeto primario y secundario está dado en uno y el mismo acto, que é últimamente unitario; Y el uno y el otro (esto es, la conciencia primaria y la conciencia secundaria) son completamente inseparables» (traducción hecha por mí).

³⁰ V. Hildebrand (1997: 190-193). Para entender mejor esta visión de Husserl, aconsejo sobre todo la lectura de su obra *Investigaciones lógicas*, II (1999, pp. 489-530). Sin embargo, se la puede sintetizar con esta cita expresiva: «Es ésta (la intencionalidad) una peculiaridad esencial de la esfera de las vivencias en general [...]. La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido [...]. Entendemos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de “ser conciencia de algo”. Ante todo, nos salió al encuentro esta maravillosa peculiaridad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el cogito explícito: una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un deseo, de un objeto deseado, etc. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc. En todo cogito actual, una “mirada” que irradia del yo puro se dirige al ‘objeto’ que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo una muy diversa conciencia de él» (Husserl, 1949: 198 y 199). Además, aquí también se puede decir que esta intencionalidad es diferente de aquella de Brentano, pues para él lo intencional es una característica esencial de lo mental. Esto es, para Brentano, la intencionalidad, que implica un juicio psíquico y un acto psíquico del conocimiento, es toda la presentación consciente, que implica un conocimiento evidente e inmediato. Así para él no existirían estados conscientes no intencionales (cf. Brentano, 1973).

Aquí, también quería decir que Levinas es uno de los autores que critica la forma como Husserl interpreta la conciencia, pues oscurece algunos fenómenos psíquicos, como por ejemplo el miedo. Para el filósofo francés, el miedo es también un fenómeno de conciencia a pesar no ser una representación objetiva. En este sentido, él piensa que la consideración husserliana de las sensaciones y de los sentimientos se asemeja a aquella cartesiana, que las considera como ideas oscuras y confusas (cf. Levinas, 1971: 103). Por otro lado, K. Wojtyła esta más dentro de la línea de Husserl, pues considera que el aparecer de los fenómenos de conciencia, que tienen un carácter no-objetivo, no es intencional, porque en ellos la conciencia no conoce todo aquello que es representado (cf. Wojtyła, 1994: 80-82). Esto se pueden dar debido a la complejidad que la palabra *intencionalidad* presenta, haciendo con que sea interpretada de diferentes modos.

Finalmente, creo que A. Malo es aquel que resulta más creíble en la caracterización de la intencionalidad. Así, distingue dos tipos de intencionalidad: no objetiva y objetiva. A la primera corresponden los fenómenos de conciencia que no corresponden a ningún pensamiento o volición. A la segunda, por su parte, le corresponden las representaciones de los pensamientos y voliciones. En este

física, que el marido «dirige»³¹ a su mujer, es motivado por el valor de la personalidad de esta, siendo al mismo tiempo intelectual, consciente, porque envuelve el conocimiento de la esencia del objeto extraño a la mente del marido, dotándolo así de sentido y de significación (Hildebrand, 1997: 190 y 191). O sea, se el marido en este caso no conoce el valor de la personalidad de su mujer, no se puede dar esta respuesta (*ibidem*: 196). El simple «acontecimiento» no basta, pues, para criar este amor. Es necesaria la operación intelectual del conocimiento, también una vivencia intencional, que posteriormente analizaremos con mayor detalle³².

De este modo, *intencional* implica una polaridad específica de la persona, bien como opuesta al objeto, bien como la transcendencia de su mente. Así, estas vivencias sólo existen en la persona humana, pues ella es espiritual, pudiéndose abrir a la transcendencia. Es propio de estas vivencias el ser totalmente transcendidas (Hildebrand, 2016: 13)³³. Así, en contraposición a las vivencias no-intencionales, estas

segundo tipo, A. Malo también habla de la reflexión, que puede tener una intencionalidad objetiva parcial (cuando no se puede objetivar la distinción entre el sujeto y lo que se siente, como sucede en la reflexión sobre el miedo) o total (cuando se objetiva perfectamente la distinción entre los diversos elementos del ato, como sucede en la reflexión sobre los pensamientos y las voliciones). Pero, según este autor, también se tiene que notar que el sujeto y el acto no son objetivables (Malo, 2004: 75 y 76). En este sentido, para saber de los diferentes modos en que se usa la palabra *intencionalidad*, aconsejo la lectura de: Follon. y Mc Evoy. (eds.), 1992. Aquí también gustaría de mencionar que, para profundizar en el concepto de estado de cosas, sugiero la lectura de: A. Pfänder (2000); A. Reinach (1997); M. Crespo (1995 y 1998).

³¹ Para Hildebrand, las vivencias intencionales se dirigen a un objeto. Como vimos, es verdad que las tendencias teleológicas también se dirigen a un objeto. Pero, se trata de una analogía, o sea de una dirección inmanente, de un movimiento interior, hasta un objeto que pueda satisfacer una necesidad, sin envolver así cualquier tipo de relación personal, como acontece en las vivencias intencionales. O sea, la tendencia empuja la persona hasta algo, no envolviendo una relación significativa con el sujeto. Es verdad que las tendencias teleológicas tienen una cierta inteligibilidad y significación. Sin embargo, tratase de una inteligibilidad que es propia de la causa final. Toda causa final presupone un voluntad e inteligencia. Sin embargo, no es la inteligencia y la voluntad del hombre que actúa aquí; fue Dios, con Su inteligencia y voluntad, quien colocó una finalidad inmanente e inconsciente en tales tendencias (esta idea también se encuentra en Tomás de Aquino, 2019d: q. 9, q. 5, a. 1). Una situación idéntica se encuentra en los órganos, como por ejemplo el hígado o el páncreas, que fueron dotados de una dirección final hacia la realización de una determinada función en nuestro organismo (*cf.* Hildebrand, 1997: 193).

³² Scheler, en contrapartida, afirma que existen sentimientos intencionales en los cuales la inteligencia no participa (*cf.* Reiner, 1964a: 138-139; Palacios, 1980: 292-298).

³³ En este sentido, «La facultad de trascenderse a sí mismo es una de las características más profundas del hombre. Mientras consideremos sus actividades como el mero desarrollo determinado por su naturaleza de su entelequia, o como la consecuencia de los principios inmanentes que pertenecen a su esencia no comprenderemos el rasgo más decisivo de su ser persona» (Hildebrand, 1997: 215-216).

no son «necesitadas» con la finalidad de desarrollar nuestra naturaleza. El conocimiento no es algo que yo necesito, como sucede en las tendencias teleológicas, por ejemplo.

Para Hildebrand, existen diferentes tipos de vivencias intencionales. Siguiendo a su maestro Reinach³⁴, ellas pueden subdividirse, teniendo en cuenta el tipo de «dirección», en vivencias receptivas (actos cognoscitivos y «el ser afectado») y vivencias de respuesta (teóricas, volitivas y afectivas) (v. Hildebrand, 1997: 194-196). Sin embargo, para caracterizarlas voy a seguir otro orden, a fin de que se entienda mejor la vivencia del «ser afectado». Así, analizaré inicialmente los actos cognoscitivos, para después pasar a las respuestas teóricas, volitivas y afectivas, terminando con la interpretación del «ser afectado».

2. 1. Actos cognoscitivos o intencionalidad general³⁵

Los actos cognoscitivos —como la percepción (*Wahrnehmung*) o la aprehensión cognoscitiva (*Kenntnisnahme*), el conocer (*Kennen*), el saber (*Wissen*) y la contemplación (*Kontemplation*)— se caracterizan por ser la consciencia del «ser» de un objeto o de un acontecimiento. Usando la expresión medieval, tratase pues de una *adaequatio rei et intellectus*³⁶. De este modo, participándose de él de una única manera, se puede afirmar que el contenido se centra en el lado del objeto para posteriormente pasar al del sujeto. O sea, inicialmente el sujeto está vacío (*unvollständig*) (Hildebrand, 1997: 196). Por ejemplo, cuando percibimos el color (*Färbt*) de un objeto, por ejemplo el azul, se afirma

³⁴ Reinach distingue entre actos de aprehensión, que pueden ser de mención o de representación, y actos de tomar posición, que pueden ser positivos o negativos (cf. Reinach, 1997: 30). Esta distinción es pues idéntica aquella de Hildebrand.

³⁵ Hildebrand establece la distinción entre «intencionalidad general», o sea los actos cognoscitivos, y la «intencionalidad estricta», o sea los actos de la persona (1973: 226 y 227). Aquí se puede ver la influencia de Scheler en Hildebrand, pues el primero distinguió entre «funciones» y «actos». Las primeras pertenecen a la esfera del psíquico, son intencionalmente menos significativas y pasivas. Mientras los segundos pertenecen más propiamente a la persona, son intencionales y activos (cf. Scheler, 2001: 387, 518 y 519).

³⁶ Esta expresión también se encuentre en Brentano (cf. 1958: 23 y 24). Sin embargo, él afirma que muchas a veces la han interpretado mal, apartándose así de aquella visión escolástica (cf. Aquino, 2019e: q. 1. a.1). También es importante decir aquí que Aristóteles también afirmaba que deseamos vivir porque deseamos conocer y que, en cuanto al conocer, deseamos ser nosotros mismos el objeto conocido (cf. Aristóteles, 2017: VII, 12, 1245a 10-11).

que el color está en el objeto y no en el sujeto. Este no está azul. Sin embargo, tiene la conciencia de este color. Lo mismo no sucede con una respuesta afectiva, por ejemplo. El amor del padre para con sus hijos, está en el padre y no en sus hijos. El contenido cualitativo que es dirigido a sus hijos está en el acto del padre; él aquí está lleno y no vacío.

El amor es una entidad conscientemente realizada y no una conciencia de algo. Teniendo en cuenta esta característica, se puede obtener otra en relación con los actos cognoscitivos: estos tienen un carácter receptivo, una receptividad activamente realizada o, si preferimos, una pasividad activa, no una simple pasividad, pues el sujeto no permanece totalmente indiferente³⁷. Es pues en esta receptividad, donde se encuentra la esencia de todo el conocimiento, pues la respuesta teórica es, como veremos en seguida, irreceptiva; o mejor, es espontánea.

Si bien son esencialmente diferentes de las respuestas, como veremos, esto no quiere decir que no exista una relación imprescindible entre estas y los actos cognoscitivos. Por ejemplo, para conocer el color azul del objeto es mejor quitar las gafas de sol, sino el color del objeto va a ser otro. De igual modo, para que un chico conozca la personalidad de una chica, con la intención de establecer un noviazgo con ella, es mejor que elija frecuentar ciertos lugares que otros. Para estudiar, es preferible hacerlo en una biblioteca que en una discoteca, etc.

Finalmente, en el caracterizar los actos cognoscitivos, se puede también afirmar, según Hildebrand, que en ellos, al contrario que en las respuestas, la «intención» parte del objeto o del acontecimiento y se dirige hacia el sujeto. O sea, el objeto nos habla y nosotros escuchamos, usando la expresión de Hildebrand. Por ejemplo, usando los ejemplos ya dados, el color azul del objeto es quién nos habla y no somos nosotros que introducimos aquella característica, aquel color, en el objeto. El objeto no es azul a causa de nosotros. En contrapartida, el amor del padre, una respuesta, es dirigido hasta sus hijos; la intención parte del padre y se dirige hasta sus hijos. Él tiene amor por algo, por sus hijos, en este caso. En este caso es el padre quien habla y no sus hijos (Hildebrand, 1997: 195).

³⁷ Esta idea también se encuentra en Husserl (1999: 507). También es defendida por Seifert (1972: 41, 66, 67, 77 y 78).

2. 2. Respuestas o intencionalidad estricta

He afirmado que existe una relación imprescindible entre los actos cognoscitivos y las respuestas. Hemos visto cómo las respuestas influyen los actos cognoscitivos. Por otro lado, las respuestas no se pueden disociar de los actos cognoscitivos, pues las primeras se presuponen obligatoriamente y siguen a los segundos (*ib.*: 225). Esto hace así con que las respuestas no sean esencialmente meras reacciones infundadas o ciegas, como acontece con los estímulos o las tendencias teológicas (*ib.*: 197)³⁸. Por ejemplo, para poder dar una respuesta de gratitud, debo tener «conocimiento» que estoy delante de un «bien objetivo» para mí, por ejemplo, que alguien me haya ofrecido un libro de Hildebrand para poder desarrollar mis conocimientos sobre un determinado tema. Para que el padre se alegre con la conversión de su hijo, tiene que saber de esa conversión. Para «querer» comer el helado, tengo que conocer su sabor, etc. Así,

[...] el objeto debe revelarse primero en su naturaleza, antes de que se convierta en objeto de nuestras respuestas [...]. Solamente después que hemos captado directa o indirectamente un hecho, una cosa, una persona, podemos responderles; o en otras palabras: sólo después que una cosa es conocida, puede motivar una respuesta en nuestra alma. [Hildebrand, 1997: 196]³⁹

De aquí se puede concluir que en las respuestas, que se dirigen tanto a personas como a cosas, no adquirimos conocimiento. Cuando respondo con alegría delante de una bella sinfonía, esta respuesta no me va a dar ningún tipo de conocimiento.

Hablando de respuestas, Hildebrand distingue tres tipos: cognitivas o teóricas, volitivas y afectivas. Veamos, por tanto, cuál es la diferencia entre ellas.

2. 2. 1. Respuestas teóricas

La expectativa, la creencia, la duda, la suposición y la convicción son ejemplos de este tipo de respuestas. Todas ellas son en cierto modo partes del conocimiento;

³⁸ En este sentido, Hildebrand sigue a Brentano y a Husserl. El primero afirmaba que las representaciones son fenómenos psíquicos o están en la base de estos (1973: 112-125). Ya el segundo afirmaba que la representación es la base de cualquier acto (Husserl, 1999: 531-533), como también que toda la vivencia intencional proviene de un ato objetivante o es un acto objetivante (*ib.*: 578 y 579).

³⁹ Idea idéntica se encuentra en también en Tomás de Aquino que afirmaba que nadie tiende a algo por un deseo o inclinación sin que le sea de antemano conocido (*cf.* Aquino, 2019b: I, 5; 2). También en Aristóteles se puede ver que el conocimiento está en la base del deseo (*cf.* Aristóteles, 1963: 425-435).

pertenecen a su ámbito, pues su contenido (*Gehalt*) es el mismo de los actos cognoscitivos, o sea el contenido de la existencia y de la verdad. Pero, como vimos anteriormente, mientras en los actos cognoscitivos conocemos el «ser» del objeto o del acontecimiento, el objeto dirigiese a nosotros, en las respuestas teóricas afirmamos, negamos, suponemos, o dudamos de ese mismo «ser»⁴⁰.

Así, somos nosotros que nos dirigimos a ese objeto, sin que adquiramos posteriormente cualquier tipo de conocimiento. La intención va por tanto de nosotros hasta al objeto y no al contrario. De aquí se puede concluir que en estas respuestas repetimos, trasmitimos una palabra, aquello de lo que el objeto nos informó anteriormente en el conocimiento (Hildebrand, 1997: 198 y 2000: 26)⁴¹. Sin embargo, esto no quiere decir que esta palabra de las respuestas teóricas no sea una novedad delante de la autorrevelación del objeto. En esta palabra hablada, la inteligencia de la persona se actualiza, demostrando así el carácter propio de la misma (1997: 197)⁴².

Siguiendo esta línea de raciocinio, en las respuestas teóricas damos un «sí», un «no», un «quizá», un «callarse» al «ser tal», de acuerdo con la existencia del objeto que encontrase en nuestra mente. Por ejemplo, en la convicción (*Gesinnung*), afirmamos con un «sí» que tal objeto existe *de facto* (1997: 193 y 2000: 26)⁴³. Se trata de una relación unívoca. Copulamos nuestras mentes con la autoafirmación del objeto. En contrapartida, en la negación, que también es una relación unívoca, nos despersuadimos de la existencia de tal objeto. En la suposición, damos un «sí» limitado, suspendiendo así nuestro asentimiento intelectual definitivo, pues el objeto se revela como algo probable. Ya en la duda evitamos dar un «sí» final; antes, por el contrario, tendemos más a un «no». Sin embargo, este «no» no es decisivo, pues el objeto no nos revela unívocamente su naturaleza y existencia en el conocimiento (1997: 197).

De acuerdo con la caracterización de Hildebrand, estas respuestas no son libres, en el sentido fuerte del término, como acontece con la voluntad, ni son el resultado de

⁴⁰ Idea idéntica se encuentra en Anselmo da Canterbury, que afirmaba que el fin de la afirmación es expresar lo que es (cf. Anselmo, 2019: II).

⁴¹ Reinach habla también de la representación receptiva y del mentar espontáneo (1997: 19-22).

⁴² En este sentido, Brentano afirmaba que el juicio era una segunda referencia intencional para con el objeto de que fue representado, donde se lo niega o se lo afirma (cf. Brentano, 1971: 65 y 1990: 28).

⁴³ Ya Edith Stein afirmaba que «hay que seguir estableciendo una separación entre la posición de la convicción y la captación de la realidad efectiva a que ella se refiere» (Stein, 2005: 459).

una libre elección, pues son engendradas por el objeto que hemos captado en el conocimiento. O sea, no precisamos de ser convencidos, o no, cuando nos deparamos con un «dado» en nuestro conocimiento. De este modo, la voluntad no puede ejercer cualquier poder sobre estas respuestas, como acontece en una elección entre dos posibilidades. Apenas dudamos, suponemos, lo afirmamos o lo negamos. El conocimiento es quien prescribe cómo debemos de dar una respuesta. Así, «tan pronto como hemos captado algo, nuestra convicción sobre ello surge orgánicamente», afirma Hildebrand (*ib.*: 198).

2. 2. 2. Respuestas volitivas

Las respuestas volitivas, como el querer, el prometer, el obedecer, se distinguen tanto de los actos cognoscitivos, como también de las respuestas, sean ellas teóricas o afectivas. Son distintas de los actos cognoscitivos, sobre todo, y como ya hemos explicado anteriormente, porque no investigan la naturaleza y la existencia de algo. Además, cuando yo tengo una percepción, por ejemplo el color azul del objeto, es independientemente de mi voluntad.

En contrapartida, en las repuestas volitivas somos nosotros quienes nos dirigimos al objeto y no es el objeto que se dirige a nosotros. El objeto aquí no nos habla, como acontece en los actos cognoscitivos.

Por otro lado, estas respuestas son esencialmente libres. Por ejemplo, yo quiero caminar, porque quiero. Esto es, mi intención de caminar es mía, porque, por ejemplo, antes tuve conocimiento de su importancia⁴⁴, o sea porque sé que hace bien a la salud⁴⁵. Y aquí se puede ver la verdadera naturaleza de la voluntad, constituyendo así un elemento esencial de «*Imago Dei*» (Hildebrand, 1997: 354): Se la puede tener siempre presente; siempre que nosotros la necesitamos. Está siempre a nuestra disposición en el momento en que la queremos para ejecutar algo. Para caminar, puedo hacerlo

⁴⁴ Importancia es «aquella propiedad de un ser que le da el carácter de *bonum* o de *malum*; en una palabra, importancia se usa aquí como antítesis de neutralidad o indiferencia» (Hildebrand, 1997: 34).

⁴⁵ Idea similar se encuentra en Tomas de Aquino cuando decía que «*intentio est actus voluntatis respectu finis*» (Aquino, 2019c: I-II, q. 12, a. 1, ad. 4). «La intención es acto de la voluntad relativa al fin» (trad. de Ángel Martínez Casado en: Aquino, 2022).

siempre que quiera. Es inmediata⁴⁶. Por tanto, la voluntad en su misma esencia no depende de nada; es libre (Hildebrand, 2016: 22).

No obstante, a pesar de que la voluntad y los actos cognoscitivos son en sí mismos independientes, esto no quiere decir que ellos no se puedan relacionar y cooperar entre sí. Así, como acontece en las otras respuestas, la voluntad también se sirve de los actos cognoscitivos (1997: 196), a fin de «tomar postura» (*stellungnahme*) o «mandar la ejecución de otras actividades», las dos dimensiones de la voluntad, aunque ellos sean esencialmente diferentes. Al mismo tiempo, sin el conocimiento, la voluntad sería ciega, infundada⁴⁷. Yo camino porque un experto me ha informado, tuve conocimiento, que hace bien a la salud. En contrapartida, sin la voluntad no es posible por ejemplo juzgar⁴⁸.

O sea, como se puede ver, se crea una especie de simbiosis⁴⁹ entre los actos cognoscitivos y las respuestas volitivas, aunque sean esencialmente actos independientes⁵⁰. En este sentido, no se puede decir que Hildebrand atribuya más valor a una respuesta volitiva, o a otra respuesta, que a un acto cognoscitivo, debido a esta relación. O que ontológicamente los actos cognoscitivos se encuentren por encima de los volitivos. Si sucediera una de estas dos situaciones, se caería en un voluntarismo o en un racionalismo, respectivamente, o, como veremos al analizar la esfera afectiva,

⁴⁶ Agustín fue un autor que ha interpretado de forma muy clara la verdadera naturaleza de la voluntad (cf. Hipona, 2010a: III, 3)

⁴⁷ Idea idéntica se encuentra en Anselmo que decía: «*Omnis voluntas sicut vult aliquid, ita vult propter aliquid. Nam quemadmodum considerandum est quid velit, sic videndum est cur velit [...]. Quapropter omnis voluntas habet quid et cur. Omnino namque nihil volumus, nisi sit cur velimus*» (Canterbury, 2019: XII). «Todo el acto de voluntad quiere algo. De hecho, así como se debe considerar lo que quiere, también es necesario ver por qué lo quiere [...]. Por lo cual, todo el acto de querer tiene un qué y un por qué. Sin duda, no queremos nada si no existe un por qué lo queremos» (la traducción es mía).

⁴⁸ Idea similar se encuentra en Tomás de Aquino que decía «*quod quamvis iudicium sit rationis, tamen libertas iudicandi est voluntatis immediate*» (Aquino, 2019e: q. 24, a. 6, ad. 3). «Aunque el juicio pertenece a la razón, la libertad de juzgar depende directamente de la voluntad» (la traducción es mía).

⁴⁹ Esta palabra griega *symbiosis* (συμβίωσις), que significa 'vida en común', se forma por la unión del prefijo griego *syn* (σύν), que significa 'con', a la palabra griega *biosis* (βίωσις), que significa 'vivientes' o 'modo de vivir'. Según la Real Academia Española esta palabra significa «asociación de individuos animales o vegetales de diferentes especies, sobre todo si los simbioses sacan provecho de la vida en común». Aquí y posteriormente la uso en sentido figurado. En este sentido, para profundizar este concepto a fin de comprender la analogía aquí usada recomiendo, de entre muchas de sus obras, la lectura de L. Margulis (1998).

⁵⁰ Esta idea también se puede encontrar también en A. Malo (2013: 207-209).

en un sentimentalismo. Todas estas posiciones van contra el pensamiento de Hildebrand.

Pero, regresemos de nuevo a la distinción de las respuestas volitivas. Ellas también se distinguen de los otros tipos de respuestas. Así, se distinguen de las respuestas teóricas, porque para la voluntad le interesa más la importancia de un «estado de cosas», un objeto o hecho, y su futura existencia que la verdad de estos⁵¹. O sea, nuestras respuestas volitivas se caracterizan por ser el acto específico que está en la base de todas nuestras acciones (*Handlungen*), que van desde las cosas más simples, como comer o caminar, hasta aquellas más complejas, como escribir un libro. Así, se dirigen a algo «importante» (*bedeutung*), todavía «no real», pero, al mismo tiempo, con la «potencia», usando la nomenclatura aristotélico-tomista, de ser «realizado»⁵². Queremos traer ese hecho a la existencia, a la realidad (*Realität*)⁵³. Algo que no se pasa en las distintas respuestas teóricas. En la convicción yo ya tengo presente la realidad, el «sí», por ejemplo, dado al objeto o hecho.

Esto es, por lo tanto, la base de todas nuestras acciones, demostrando así su particularidad: traer a la existencia algo que todavía no es real, pero con la potencialidad de ser realizado por mí, o en parte por mí (Hildebrand, 1997: 199). «Él ha de ser así, él va a existir» es la palabra interior que la voluntad dirige a su objeto, según Hildebrand (2016: 24). Así, para nuestro autor, una acción contiene siempre estos tres elementos: el conocimiento de una situación, pero realizable; un acto de querer, que es motivado por la situación; las actividades de nuestro cuerpo, ordenadas por la voluntad, que iniciarán una cadena causal, que culminarán en la realización de la situación objetiva en cuestión (1997: 338).

⁵¹ «Nada puede quererse si no se nos da como siendo importante de algún modo» (Hildebrand, 1997: 34).

⁵² Según Hildebrand (1997: 212), «Igual que las respuestas afectivas —como veremos— las respuestas volitivas pueden ser motivadas por los valores, por lo subjetivamente satisfactorio o por un bien objetivo para la persona. No es necesario mencionar que esta diferencia ejerce un gran influjo en muchos rasgos del querer. Pero siempre se presenta un acto de querer». Por tanto, estas son para Hildebrand las denominadas «categorías de importancia» que están en la base de las respuestas volitivas y afectivas (*idem*: 42-69). Mi «querer» puede ser motivado por el «valor» de un objeto o acontecimiento, que tiene una importancia intrínseca, por él «solo subjetivamente satisfactorio», que apela a nuestros centros de orgullo y concupiscencia, y al «bien objetivo» para la persona, que, como el propio nombre indica, se refiere a algo que tiene importancia para nosotros.

⁵³ Scheler afirmaba lo mismo (*cf.* Scheler, 2001: 91).

El término voluntad o «querer» (*Wollen*) es polisémico. O sea, se usa en dos sentidos: en uno «amplio» y en uno «estricto». En un sentido amplio, la voluntad abarca todas las respuestas, tanto volitivas como afectivas (*id.*: 198). Esto se debe al hecho de que el «querer» y las respuestas afectivas son ambas «tomas de posición» (*Stellungnahmen*) ante conocimientos donde se recibe algo (Hildebrand, 2006b: 20).

En sentido estricto, como vimos, se caracterizan por que se dirigen a algo «importante», todavía «no real», pero, al mismo tiempo, con la «potencia» de ser «realizado» (1997: 199)⁵⁴. Por ejemplo, si un varón quiere casarse, una respuesta volitiva, con su futura mujer, supone que este hecho todavía no es real, que él todavía no se ha casado con ella, pero que se puede realizar. Este varón quiere traer a la existencia el hecho del matrimonio. En contrapartida, este raciocinio no se puede aplicar, por ejemplo, a la respuesta afectiva de la alegría que este varón experimenta después de casarse, pues este objeto que motiva su alegría, esto es su matrimonio, está ya presente, ya existe de facto, es real⁵⁵.

Así, las respuestas como la alegría y la admiración no son, en sentido estricto, respuestas volitivas, porque los objetos de estas respuestas son ya reales (Hildebrand, 1997: 201)⁵⁶. Tampoco las puedo engendrar con un acto de mi voluntad (*ib.*: 201). Solamente, de forma indirecta, como vamos a ver posteriormente. Más interesante es que algunas respuestas afectivas solo se pueden dirigir a valores, como es el caso de la admiración. No se puede admirar, en contrapartida, el subjetivamente satisfactorio. Esto no acontece con la voluntad, que se dirige a las diferentes categorías de motivación. Así, la voluntad jamás nos muestra el valor, al contrario de la admiración que sí nos lo muestra (*ib.*: 345 y 346). Siempre que no se hace esta distinción, o se

⁵⁴ En cierto sentido, esta idea ya se la puede ver en Scheler (2001: 80 y 81). Seifert critica esta visión de su maestro y amigo, pues algunas respuestas volitivas, como el amor y la veneración (esto es, el amor y la veneración son simultáneamente volitivas y afectivas) no se dirigen a un estado de cosas no reales sino a personas. Por ejemplo, el amor de un marido a su mujer se dirige a una persona y no a un estado de cosas (Seifert, 1995: 44 y ss.). Por otro lado, según este autor, algunas respuestas volitivas pueden dirigirse a estados de cosas reales, como acontece en la afirmación de la persona amada o en la benevolencia (*id.*). Hildebrand, en su *Moralia*, acepta esta observación de Seifert. Sin embargo, también hace notar que aquí él se refiere a las respuestas volitivas en sentido estricto, o sea como reinas de las acciones.

⁵⁵ Es verdad que se puede tener alegría antes de casarse. Sin embargo, el objeto, el matrimonio, ya está presente en mi mente, a pesar de que me casaré posteriormente.

⁵⁶ En este sentido Reiner hace la misma distinción entre tomas de postura y respuestas afectivas (*cf.* H. Reiner, 1964b: 294-296).

confunde el general con el particular, se cometen grandes errores en el análisis de la naturaleza humana, afirma Hildebrand (2016: 23).

2. 2. 3. Respuestas afectivas

Hildebrand lamenta que durante todo el tiempo se desconsidere la espiritualidad de la esfera afectiva (*id.*: 24)⁵⁷. Para él, esto se debe a tres motivos: 1) el tener reducida toda la afectividad a aquella no-intencional o inferior. Esto se debe al hecho de que se piensa que todo aquello que está situado metafísicamente en un plano inferior es más sólido y en consecuencia, epistemológicamente más seguro, como por ejemplo los instintos. En contrapartida, aquello que es superior, tórnase epistemológicamente más dudoso, como por ejemplo el acto espiritual del perdón ante a una ofensa recibida, o de la compasión, ante una necesidad de una determinada persona (2016: 8). 2) Se considera la afectividad inferior como la «causa ejemplar» de toda la afectividad superior o intencional (*id.*). 3) Se piensa que toda la afectividad depende o presupone el cuerpo, de un modo distinto al que acontece con la razón y la voluntad (*id.*: 17-19), consideradas por la corriente aristotélico-tomista como las únicas facultades espirituales. Como vimos, esto no niega que existan sentimientos que dependan única y exclusivamente del cuerpo, tales como el cansancio, un dolor muscular, etc. De igual modo, como vimos, esto tampoco niega que una gran alegría pueda producir sentimientos corporales o tener una repercusión corporal, debido a la unión de alma (*Seele*) y cuerpo (*Körper*), como sucede con el padre que se alegra al saber que sus hijos obtuvieron buenos resultados académicos, sintiendo así un cierto tipo de palpitación corporal, o demostrando un lenguaje corporal más desinhibido, harmónico y sereno

⁵⁷ Así, para salvaguardar la espiritualidad de la afectividad se la ha interpretado como un acto de voluntad (*cf.* Hildebrand, 2016). Sin embargo, en este sentido, Hildebrand exceptúa a algunos autores, como por ejemplo Agustín de Hipona, que confiere espiritualidad a la afectividad y la distingue de la voluntad, por ejemplo, cuando afirmaba: «*parum est voluntate, etiam voluptate traheris*» (Agustín de Hipona, *Tratados sobre el evangelio de San Juan*: XXVI, 4). «Poco es “con la voluntad”; incluso el placer tira de ti» (trad. M. Fuertes Lanero y J. Anoz Gutiérrez en Hipona, 2009). Por otro lado, Brentano, a fin de evitar el relativismo, la arbitrariedad y el desprecio de la afectividad, también afirmaba que algunos fenómenos afectivos son tomas de posición práctica y emotiva y no cognoscitiva (*cf.* Brentano, 1990: 28 y 29 y 1971: 99-100 y 104-106). Sin embargo, Hildebrand, como también Scheler, se alejan de Brentano, pues este ve el ámbito judicativo como análogo a aquello valorativo, pues ambos tienen fundamentos diferentes.

(*id.*: 19)⁵⁸. El contrario, como expliqué, ya no puede acontecer, o sea que un sentimiento corporal pueda engendrar una respuesta afectiva (2006: 68). Esto no quiere decir que un determinado estado corporal (salud y vitalidad) no pueda ser un presupuesto dispensable para una respuesta afectiva.

Como ya afirmé, todas estas tesis son pues para Hildebrand invidentes e indemostrables (2016: 17).

Hay en esto un claro error, pues los sentimientos superiores, las respuestas afectivas, como el amor son radicalmente distintos de esos sentimientos inferiores no espirituales [...]. La diferencia dentro de la esfera afectiva es tan grande, que el término de sentimiento solo es totalmente análogo; en cuanto se le usa como unívoco se vuelve inmediatamente equívoco. [*Id.*: 8]⁵⁹

Para Hildebrand, las respuestas afectivas, como también acontecía en las respuestas volitivas, son «tomas de postura» «motivadas» esencialmente por la «importancia», previamente conocida, de un objeto o de un acontecimiento⁶⁰. Así, la importancia de

⁵⁸ Russo y Lombo también defienden esta visión. Además, me parecen curiosas sus observaciones que pueden complementar el pensamiento de Hildebrand: que existe siempre una proporcionalidad entre los sentimientos y la resonancia corpórea y que el cuerpo es el lenguaje de la afectividad (cf. Russo y Lombo, 2005: 136 y 137).

⁵⁹ Lo mismo afirmaban Pfänder y Brentano. El primer decía que «el acto afirmativo del amor tiene siempre un cierto calor y es un acto de participación personal a favor de la existencia del ser amado. Por ello, debe caracterizarse como un acto espiritual afectivo, y en especial como un acto de afirmación de la persona amada con materia afectiva» (Pfänder, 1930: 369; para la trad. v. Ferrer, 2003). El segundo decía que «A nosotros, hombres, en la medida en que nuestra vida anímica funciona normalmente [...] nos corresponde en general esta forma superior de actividad emocional» (Brentano, 1952: 146; para la trad. v. Sánchez-Migallón, 2002). Russo y Lombo también defienden la intencionalidad de la esfera afectiva, como acontece con la tristeza, que no son reducibles a eventos físicos ni tampoco a funciones vegetativas. Esto se ve, por ejemplo, en la tristeza por la muerte de una persona querida, que no se reduce a la secreción lacrimal, ni tampoco a la activación de neurotransmisores. Así, se puede hablar de intencionalidad en estos sentimientos porque «hanno un contenuto e rimandano a qualcosa, vale a dire che i sentimenti sono sempre sentimento di o rispetto a qualcosa che li muove, come abbiamo spiegato più volte. Anche se si volesse sostenere che c'è una situazione affettiva rispetto al nulla, il nulla stesso verrebbe considerato, attraverso l'elaborazione intellettuale, come un certo oggetto o contenuto dell'affetto» (Russo y Lombo, Antropologia filosofica, 2005: 135 y 136).

⁶⁰ «Mientras el objeto está ante nosotros completamente indiferente o neutral, es, por esencia, incapaz de motivar nuestra voluntad o de engendrar en nosotros una respuesta afectiva» (Hildebrand, 1997: 34 y 35). Idea idéntica se encuentra en Brentano (cf. Brentano, 1952: 150). Además, Russo y Lombo pueden completar bien esta visión de Hildebrand cuando afirman que el lenguaje de la afectividad sería incomprendible si los afectos, teniendo en consideración el esquema estímulo-respuesta, fuesen una mera respuesta al influjo de las realidades externas sobre el cuerpo (contra-argumentando así la visión funcionalista y comportamentista de W. James y de F. Lange), o se fuesen una manifestación de procesos

estos objetos o acontecimientos, puede referirse a valores, a lo solo subjetivamente satisfactorio o a bienes objetivos para la persona (1997: 211-212). Para Hildebrand, las respuestas afectivas a los valores son prioritarias, porque estas tienen una importancia intrínseca, que no depende de cualquier creencia, ideología, convención. Este objeto es valioso por sí mismo y no somos nosotros quienes atribuimos o estipulamos ese valor. Lo mismo no sucede con lo subjetivamente satisfactorio y los bienes objetivos. Así, los valores se encuentran ontológicamente en un nivel superior que los anteriores. Por ejemplo, la belleza de un paisaje se encuentre en un nivel ontológico a la supuesta «alegría» que puedo tener comiendo el helado.

Así, las respuestas afectivas a los valores consisten pues en la máxima manifestación de la transcendencia de la persona, una vez que, en esas respuestas, ella participa sobre todo con su «corazón» (*Herz*), ella se pliega y adecua su corazón al «logos» del objeto, a algo que es mayor que ella, cosa que no acontece en la cognición o en las otras respuestas (*id.*: 313), como también con lo subjetivamente satisfactorio, donde la persona participa con los «centros del orgullo y de la concupiscencia»⁶¹. Son pues una respuesta, una donación, una voz y una efusión del corazón, a pesar de que durante mucho tiempo se les han conferido diferentes significados⁶²; son una subjetividad y un calor en el sentido kierkegaardiano del término (2016: 17, 24-25). De ahí que, poseyendo una plenitud y una calidez peculiar, alejando la persona de su egocentrismo, no se oponen a la espiritualidad (*id.*: 24). En este sentido, de la misma forma que en el conocimiento existe una *adaequatio intellectus ad rem*, en la respuesta afectiva existe una *adaequatio cor ad rem* (*id.*: 12)⁶³. Solo de esta forma se puede hacer justicia ante el valor de ese objeto (2016: 14).

internos, independientes del conocimiento (*cf.* Russo y Lombo, 2005: 137). Para comprender la crítica al conductismo (*Behaviorism*) se puede ver A. Malo (2004: 37-45).

⁶¹ En la respuesta al solo subjetivamente satisfactorio solamente nos queremos apropiarnos, apoderarnos, del objeto. Mientras que, en la respuesta al valor, el objeto no es destruido. Queremos preservar su dignidad e integridad ontológica (Hildebrand, 1997: 214). Pero, Hildebrand no niega que no existan respuestas a lo solo subjetivamente satisfactorio legítimas, como veremos (*cf. id.*: 225).

⁶² *Cf.* D. Hildebrand (2006a: 58). Véase por ejemplo las definiciones que fueron atribuidas al corazón por la cultura judaica, hinduista, islámica y cristiana. Para profundizar este estudio, sugiero la lectura de esta obra Adidevananda, Bazin *et al.*, *Le coeur* (1950: 41-102).

⁶³ Esta idea de puede también verla en Brentano que afirmaba: «Se ha interpretado esa coincidencia —decía Brentano de la *adaequatio rei et intellectus*— como una especie de identidad entre algo que está contenido en el juicio, o en la representación que sirve de base al juicio, y algo que se halla fuera del espíritu. Pero éste no puede ser el sentido; coincidir significa aquí más bien ‘convenir’, ‘estar en

Por otro lado, si bien la voluntad tiene la capacidad de comprometer toda la persona, las respuestas afectivas actualizan esta dimensión de la persona humana, que no es actualizada directamente por el querer (*id.*: 24). Así, el amor del marido por su esposa, que proviene de esta respuesta total del corazón, es moralmente más alta que la mera voluntad de querer hacerle bien⁶⁴. Es por tanto frustrante si el marido le dice a su esposa que solamente tiene voluntad de amarla. Esto significa que no le entregó todo su «yo», porque su corazón todavía no le habló (2016: 25). No se verifica pues aquí una unidad espiritual en este marido. Aquí se ve que, en muchos ámbitos, el corazón desempeña nuestro «yo» más profundo y autentico, tornándose así en uno sinónimo de «alma» (2006a: 57 y 1997: 232). En otros es la voluntad, como por ejemplo acontece en el ámbito moral (2016: 25)⁶⁵. Ya en otros casos es la razón.

Las respuestas afectivas son esencialmente distintas de la cognición y de la voluntad. No obstante, esto no quiere decir que la cognición y la voluntad sean

armonía', 'corresponder'. Es como si alguien, en el terreno de la actividad sentimental, dijera que la justeza del amor o del odio consiste en la coincidencia de la actividad sentimental con el objeto. Bien entendida, esta afirmación sería indudablemente justa; pues quien ama y odia justamente tiene un sentimiento que es adecuado al objeto, es decir, conveniente, correspondiente. En cambio, sería evidentemente ridículo quien creyera que en el amor justo y en el odio justo existe una identidad entre esos sentimientos, o también las representaciones que le sirven de base, y algo fuera del espíritu, identidad que faltaría cuando el sentimiento actúa en modo incorrecto (Brentano, 1990: 65, n. 26). En este sentido, Reinach también afirmaba que la aprobación del juicio es diferente de aquella del corazón (*cf.* Reinach, 1997: 9). Idea idéntica se encuentra en Pascal, que afirmaba que «*Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point*» (*Pensées*, 2011). Esta idea también es usada por Scheler, por ejemplo: «“El corazón tiene sus razones”. El corazón posee algo estrictamente análogo a la lógica, en su propio dominio, que, sin embargo, no coincide con la lógica del entendimiento. [...] Amar y odiar ciega o evidentemente no significa cosa distinta del poder juzgar ciega o evidentemente» (Scheler, 1996: 54 y 55); por Hartmann (*cf.* Hartmann, 2011: 155) y por Guardini (*cf.* Guardini, 1991: 144).

⁶⁴ Hildebrand, en algunas de sus obras, ha considerado explícitamente el amor, la compasión, el arrepentimiento, etc., sólo como respuestas afectivas. Pero, en otras, los ha considerado no solo como respuestas afectivas, sino también como respuestas volitivas. Por ejemplo, el arrepentimiento está en nuestra esfera directa de libre acción, pues el «esqueleto» del arrepentimiento es el acusarse y el rechazo de toda la solidaridad con lo malo, con nuestra mala acción. Por esto es una respuesta volitiva. Sin embargo, no está en nuestra esfera de poder directa de la voluntad el dolor y las lágrimas por la ofensa cometida. Esto la persona no lo puede colocar libremente. Por esto es también una repuesta afectiva (*cf.* 2020: 364-366). En el mismo sentido, muchas de las veces amamos a una persona sin que el corazón responda como tal. Por ejemplo, en un caso de adulterio, el marido puede continuar a hacer actos de amor a su mujer, sin embargo, su corazón puede permanecer en silencio, no responder afectivamente.

⁶⁵ Esto no quiere decir que la razón y la afectividad sean excluidas de la moralidad. Solamente se quiere decir que la voluntad desempeña el papel principal en la moralidad (*cf.* Hildebrand, 2016: 26). En este sentido, Hildebrand afirma que: «las actitudes morales que nos edifican y despiertan nuestro entusiasmo son sin duda en gran parte respuestas afectivas al valor, tales como la alegría santa, una profunda compasión un gran arrepentimiento, un noble entusiasmo y, sobre todo, el amor» (*id.*: 27).

dispensadas para las respuestas afectivas (Hildebrand, 2016: 20). Vimos que los actos cognoscitivos estaban en la base de todas las repuestas. Así, quien capta el valor de un objeto o acontecimiento es la razón. Si la persona no capta este valor, ciertamente no se da una respuesta adecuada. Por otro lado, una respuesta afectiva correcta presupone el uso de la «libertad directa» e «indirecta», a fin de adoptar una «postura» que permita captar y conocer el valor del objeto o acontecimiento⁶⁶. Se necesita nuevamente de la voluntad para aceptar esa respuesta, o rechazarla, si ella se adecua o no, respectivamente, al valor en cuestión. Por ejemplo, para que un marido dé una respuesta afectiva de amor a su mujer tiene que crear las condiciones necesarias para captar el valor asociado a ella, si bien como un «sancionar» con un «sí» ese amor, recorriendo a su «libertad cooperadora»⁶⁷. Esta respuesta afectiva es pues distinta de cualquier atracción sexual que surge cuando un hombre se depara ante una persona del sexo femenino (1997: 38). Aquí, no existe una motivación cualquiera, ni tampoco estamos delante de una relación racional y significativa. Existe apenas una causación psíquica. Es verdad que para que el hombre sienta atracción sexual por una persona del sexo femenino, tiene que verla. Sin embargo, se trata de una mera sensación, no implicando así cualquier comprensión de esta (2016: 9). Lo mismo sucede con un animal irracional, que se siente atraído por el sexo opuesto (*id.*: 17).

Con el amor, la persona humana se interesa, se conforma, se pliega, vibra pues con la esencia y el valor «en sí» del objeto (*id.*: 12)⁶⁸. El valor de la personalidad de la persona amada existe por sí. Así, entre el bien y nuestra respuesta afectiva, existe del lado del objeto una relación, no apenas *de facto*, pero sobre todo de deber. Es nuestro deber dar una respuesta al valor y no hacerlo es errado. El marido debe pues responder afectivamente con su amor al valor de su mujer. En otras palabras: al valor de esa esposa corresponde la respuesta de amor. «¡No es solo así, sino que debe de ser así [*sein sollen*]»(Hildebrand, 2016: 16). Que ese marido se alegre por la conversión de sus

⁶⁶ En este sentido, Scheler (2001: 449) afirmaba que: «Los sentimientos no son en principio dominables ni pueden ser encauzados deliberadamente; lo son únicamente de un modo indirecto, gracias a la dominación de sus causas y efectos (expresión, acción)».

⁶⁷ Analizaré esta temática posteriormente con mayor detalle.

⁶⁸ Así se distinguen de las respuestas teóricas, porque su contenido no es la existencia de un objeto. Pero «es como la convicción, no solamente una repetición de lo que el objeto confiere a nuestra mente, una repetición de la autoafirmación del objeto por nuestra parte, sino una palabra completiva, una nueva palabra. El contenido no es por tanto noético, tal como encontramos en el conocimiento, sino afectivo» (Hildebrand, 1997: 201).

hijos o se indigne por sus malos hábitos o actitudes de estos, son otros casos donde se puede verificar la necesidad y la obligatoriedad de dar una respuesta adecuada. Son interminables los casos que el día a día nos depara y debemos dar una respuesta afectiva adecuada. Por otro lado, también esperamos que todas las otras personas den una respuesta afectiva delante de una determinada situación, como también nos lamentamos en el caso en que esto no acontezca. Que este marido espere que sus hijos amen a su madre o se alegren por la belleza de su personalidad, o que lamente el caso en que ellos no respondan adecuadamente, son también casos en que «debería ser» (*id.*: 17). Así, las respuestas afectivas no se relacionan apenas con los valores, sino también con los desvalores, como acontece en las respuestas volitivas o en el ser afectado. Si a los valores se debe una respuesta correcta y obligatoria, con los desvalores debe de acontecer lo mismo⁶⁹.

De la caracterización precedente, se puede obtener otra de las respuestas afectivas, y que se puede también verificar en algunos actos cognoscitivos: el perdurar. En este sentido, mientras las respuestas volitivas tienen un carácter momentáneo, ocurren una sola vez (por ejemplo, la persona o se casa o no se casa; o camina o no camina)⁷⁰, las respuestas afectivas perduran (por ejemplo, la admiración y el amor por una persona perduran y no son momentáneas) (2020: 387-388; 404-405 y 440-441).

Dije que, para Hildebrand, solamente la voluntad es libre en el sentido fuerte. Así, solamente las respuestas volitivas pueden ser valoradas del punto de vista moral. Pero esto no quiere decir que, indirectamente, las respuestas afectivas y el ser afectado, como veremos, no puedan también ser valoradas moralmente, pues estos sentimientos son condiciones previas de los principios morales (1997: 324-325)⁷¹. O sea, las posturas que adoptamos antes y después de las respuestas afectivas y del ser afectados sí

⁶⁹ Idea idéntica se puede encontrar en Brentano (1958: 25), que afirmaba: «Así podemos decir que un amor y un odio son correctos según en ellos amamos lo bueno u odiamos lo malo, o incorrectos según, inversamente, amamos lo malo y odiamos lo bueno; además, podemos decir que en los casos de conducta correcta nuestra emoción corresponde al objeto, está en armonía con su valor (*mit seinem Werte*), por el contrario, en los casos de conducta trastocada lo contradice, desarmoniza con su valor (*mit seinem Werte*)» (trad. Sánchez-Migallón).

⁷⁰ Es verdad que la persona puede caminar, reposar y volver a caminar. Sin embargo, este segundo caminar es un nuevo acto, diferente del primero.

⁷¹ Idea idéntica se encuentra también en Brentano (1952: 56).

pueden ser valorados moralmente⁷². Por ejemplo, sentir inicialmente alegría delante a una injusticia, sin que nosotros tengamos adoptada una postura que permita tal respuesta, por ejemplo, defender deliberadamente el desvalor de la injusticia, no tiene valoración moral. Pero aceptar o permanecer indiferente a este sentimiento intencional es malo moralmente⁷³.

Por otro lado, caracterizando la respuesta afectiva, se puede también decir que no se trata de un despliegue inmanente de la entelequia de su propio ser (2016: 13). La naturaleza del hombre está destinada a entregarse a algo y así en las respuestas a los valores ella se trasciende⁷⁴. Esto no quiere decir adquirir auto-perfección. La respuesta afectiva al valor posee sentido en sí mismo y la perfección moral es el premio. No se trata pues de una relación medio y fin. Se vio que en las tendencias entelequiales, nuestra naturaleza o necesidad es el «*principium*» (originante) y el objeto que satisface esa tendencia es el «*principiatum*» (originado). Aquí, se da lo opuesto: el objeto o acontecimiento es «*principium*» y la respuesta afectiva es el «*principiatum*».

Otra característica de estas respuestas es que no es necesario tenerse experimentado anteriormente un acontecimiento semejante para despertar cualquier respuesta afectiva. Por ejemplo, en la situación anterior, no es necesario que el marido haya amado a otra mujer, para así responder con su amor al valor de su esposa. Basta su mujer para que se origine esta respuesta amorosa. En contrapartida, para saber que el exceso de alcohol torna una persona embriagada, esa persona habrá de haber pasado por tal experiencia, o haber visto alguien a pasar por la misma situación, o que alguien le haya contado que el exceso de alcohol origina la embriaguez. Así, para que el marido entienda que el valor de su esposa está en la base de su amor, basta que considere solamente la esencia y el valor de su mujer. De esta forma, verifica que a su mujer corresponde semejante respuesta.

Según Hildebrand (1997: 205), la respuesta afectiva puede ser dirigida tanto a un ser personal como a un ser impersonal. Por otro lado, ella también depende cualitativa y profundamente del tipo de objeto al cual se dirige. Son puntos que no se debe de

⁷² Esto es el error de Kant, que atribuyó solamente a la voluntad la moralidad (cf. Kant, s. f.: Erster Abschnitt, AA IV, 393). Para él, las respuestas afectivas no pueden ser valoradas moralmente, como se puede ver en la distinción entre amor patológico y el amor moral (cf. Kant, 2015: Zweites Buch, 5, AA V, 126 ss.).

⁷³ Sin duda que esta es una novedad en el ámbito filosófico.

⁷⁴ Crosby desarrolla bien este punto en *The Selfhood of the human Person* (1996: 149-151).

ninguna forma despreciar en el análisis de las repuestas afectivas (*id.*: 206). Por ejemplo, el amor que el marido tiene por su mujer debe ser superior a aquel que él tiene por su equipo de futbol, pues el valor ontológico de la persona humana es superior al valor ontológico del equipo de fútbol (2016: 15). Por otro lado, en el primero caso, nos enfrentamos con un valor cualitativo moral, mientras que en el segundo solamente existe un valor extra-moral, de carácter personal-preferencial. Así, cuanto más alto es el grado ontológico del objeto o del acontecimiento, tanto más profunda y sublime debe ser la respuesta afectiva. De este modo, el amor a Dios debe ser la respuesta más profunda de cualquier persona, pues Dios es el valor supremo y el origen de cualquier amor. Por tanto, el marido debe de amar más a Dios que a su mujer, pues el valor de Dios es absoluto e infinito (*id.* 16).

2. 3. Ser afectado

Muchas veces tenemos actitudes que no dejan indiferente la persona a la cual nos dirigimos. Actitudes hostiles, como los insultos, las calumnias, las faltas de respeto, etc., la hieren. En contrapartida, gestos de delicadeza, como por ejemplo ofrecer un ramo de flores, o de compasión para con su situación trágica, la conmueven. Así, se puede decir que en ambas experiencias ella es «afectada» por nuestras actitudes⁷⁵.

Son pues también vivencias intencionales, porque existe una relación significativa, intelectual y consciente entre el sujeto y el objeto o acontecimiento, dotándolas así de una espiritualidad formal (Hildebrand, 1997: 207 y 2006a: 86-87). O sea, existe una afinidad intrínseca entre el sujeto y el objeto; una correspondencia entre sus naturaleza y significación, pues el objeto aparece a él fácilmente.

Continuando con la caracterización del ser afectado, se puede decir que existen similitudes como también diferencias entre él y las respuestas. Así, en sintonía con aquello que dije anteriormente, en el ser afectado se presupone también el

⁷⁵ Sé bien que no usa esta expresión, el concepto de «ser afectado» ya lo podremos ver en Agustín de Hipona, cuando escribe: «*Et cuius erant nisi tua verba illa per matrem meam, fidelem tuam, quae cantasti in aures meas? Nec inde quidquam descendit in cor, ut facerem illud*» (Hipona, 2010b: II, 3; 7). «¿Y de quién eran, sino de ti, aquellas palabras que por medio de mi madre, tu creyente, cantaste en mis oídos, aunque ninguna de ellas penetró en mi corazón para ponerlas por obra?» (trad. en Hipona, 2010c).

conocimiento, la captación, de un objeto o acontecimiento dotado de importancia⁷⁶. Por ejemplo, la novia se conmueve con las flores porque conoce, o mejor capta, el valor de este gesto de su novio. Si fuese su padre a ofrecerle estas flores, o ella viese en el gesto de su novio otra intención, este ser afectado sería cualitativamente diferente. Por otro lado, si la novia no se diese cuenta de este gesto o estuviese preocupada con problemas en su trabajo, podría no ser afectada y permanecer indiferente. Aquí se puede ver, por lo tanto, que el ser afectado es diferente de cualquier estado psíquico como la irritación y el malestar, que, como vimos, no se dirigen a ningún objeto o acontecimiento, no presuponen su conocimiento, y son causales. La paz que existe en mí, en el escuchar música clásica, proviene del valor estético de la música. Es diferente de la «tranquilidad» que origina el beber alcohol. En esta situación, existe un proceso causal, sin que sea necesario un conocimiento del objeto. Toda persona, sin excepción, se tranquiliza al beber alcohol. Sin embargo, no todos se llenan de paz escuchando música clásica, porque no han captado su belleza (Hildebrand, 1997: 229-230).

Por otro lado, de la misma forma que acontecía en las respuestas, el ser afectado puede de igual modo ser motivado por un valor, algo solo subjetivamente satisfactorio o por un bien objetivo para la persona. Así «cuando es exclusivamente un valor el que nos afecta, entonces vivimos algo totalmente distinto que cuando influye en nosotros un objeto subjetivamente satisfactorio» (*id.*: 223). La cuestión de si el principio generador es un valor o solo subjetivamente satisfactorio es así de igual importancia en las respuestas como en el ser afectado. Por otro lado, existen ciertos tipos de ser afectado que solamente pueden ser producidos por los valores, como es el caso de la «conmoción». Lo solo subjetivamente satisfactorio no puede conmovernos o emocionarnos. Por ejemplo, una conversación sobre impureza, que apela a nuestro centro concupiscible, no nos puede conmover (*id.*: 223-224).

Continuando con la caracterización del ser afectado, también se puede decir que no se dirige a la verificación de la existencia de un objeto, como vimos que acontecía en las respuestas cognitivas. Por otro lado, tampoco se dirige a un ser real y no realizable,

⁷⁶ Existe pues una «distinción significativa entre los objetos que se nos presentan como indiferentes o neutrales, y por tanto incapaces de conmovernos y afectarnos, y aquellos que se nos presentan como importantes» (Hildebrand, 1997: 35). Vimos que el ser afectado también presupone los actos cognoscitivos. Convergentemente a esta situación, se puede también decir que el ser afectado tiene una influencia en los actos cognoscitivos. Una persona que es afectada puede mejorar la cualidad de los distintos actos cognoscitivos. Se da por tanto una relación simbiótica entre ellos.

como vimos que acontecía en las respuestas volitivas. Las flores que conmueven a la novia ya existen, son reales.

Otra nota importante del ser afectado es que aquí también participa nuestro corazón, actualizando nuevas dimensiones de la persona. Es el corazón de la persona que, delante de un objeto, es afectado y no la voluntad o la razón⁷⁷.

Continuando con la descripción del ser afectado, se puede también decir que no se puede engendrar el ser afectado en nosotros. O sea, no es libre como lo es la voluntad (Hildebrand, 1997: 326). Se yo «quiero» caminar, puedo hacerlo pronto, como dije anteriormente. En contrapartida, no puedo llenarme de paz siempre que quiera. Sin embargo, esto no quiere decir que con mi razón y voluntad no pueda intervenir e influenciar mi ser afectado. O mejor, en muchas situaciones, la persona no es afectada, aunque ella quiera (*id.*: 230). Una persona puede no conmoverse delante de una injusticia, por ejemplo, delante a la calumnia hecha a alguien, aunque que supiera que es una injusticia. Sin embargo, esto no quiere decir que la persona no pueda con su libertad crear directa o indirectamente las condiciones para ser afectado. Por ejemplo, con su voluntad directa ella podría eliminar todos los prejuicios que tiene. Ya con su libertad indirecta puede también escoger otro periodo para repensar mejor sobre esta situación que ha visto.

Por otro lado, con mi libertad cooperadora, puedo también sancionar o desaprobarme mi ser afectado, en el caso de si él es bueno o malo, respectivamente. Y estos son puntos que tener en consideración en el análisis de este tipo de vivencias. Sobre todo, porque hasta hoy ningún comentador de Hildebrand detectó que él también dice que puede usarse la libertad cooperadora, no solo en las respuestas, sino también en el ser afectado (*id.*: 309-311)⁷⁸. Por este motivo, muchos de estos pensadores colocan las respuestas afectivas sobre el ser afectado, porque no tienen en consideración que la libertad cooperadora se usa también en el ser afectado.

Continuando con el análisis del ser afectado, también se puede decir, como también sucedía en las respuestas afectivas, que no se trata de un despliegue inmanente de la entelequia de su propio ser, algo que ocurre en las tendencias teleológicas. Por esto,

⁷⁷ «Es evidente que el hecho de que el valor actúe en mi corazón de una manera más profunda y significativa, al derretirlo, al atravesar la costra de mi indiferencia y embotamiento, constituye un contacto nuevo y más íntimo» (Hildebrand, 1997: 230).

⁷⁸ Cf. Hildebrand (1996: cap. 18, en particular, 310-314).

como acontece en las respuestas afectivas, en el ser afectado, el objeto o acontecimiento es el «*principium*» (originante) y el ser afectado es el «*principiatum*» (originado). Así, el ser afectado no consiste en una necesidad a ser satisfecha para adquirir la auto-perfección. Ni tampoco se basa en una relación medio-fin. En el ser afectado, la persona se trasciende porque se adhiere y se pliega a algo.

Con relación a las diferencias entre el ser afectado y las respuestas afectivas, la principal se encuentra en el hecho de que las primeras no son tomas de posición. Esto es, tienen un carácter «centrípeto» (*zentripetal*), pues el objeto me proporciona algo, mientras las segundas tienen un carácter «centrífugo» (*zentrifugal*), donde yo comunico algo al objeto⁷⁹. O sea, en las primeras, el objeto se dirige a mí, él me habla, teniendo sí un carácter receptivo. Es un carácter análogo a la percepción⁸⁰. O mejor, la relación

⁷⁹ Esta idea, Hildebrand la toma de A. Pfänder que hace la distinción entre vivencias centrípetas y centrífugas (cf. Pfänder, 1963: 128-129). En este sentido, él afirma que: «Si nos orientamos por el ejemplo de una disposición anímica actual de enemistad, tenemos que constatar que la disposición tendida entre sujeto y objeto no es una magnitud sin dirección, sino que al ser vivida tiene una dirección y que esta dirección no es de doble sentido, hacia el sujeto y hacia el objeto, sino que es unívoca. Aunque el movimiento disposicional de la enemistad sea suscitado palpablemente por alguien que molesta y aunque esta suscitación se dirija del objeto al sujeto, por tanto, sea centrípeta, esta dirección centrípeta no es inmanente a la disposición anímica, esto es, la disposición no se dirige del objeto al sujeto, sino del sujeto al objeto, por tanto, centrífugamente. Lo cual conviene no solo a las disposiciones actuales de enemistad, sino también a las disposiciones actuales amistosas, benevolentes... Vale para todas las disposiciones anímicas en general» (Pfänder, 1930: 333, trad. en Ferrer: 2003: 64-65). Sin embargo, otros autores también han adoptado esta distinción. Por ejemplo, Ortega y Gasset, que conocía bien el pensamiento de Pfänder (v. 1973: 69). Y Bauman afirma: «*Love is, on the other hand, the wish to care, and to preserve the object of the care. A centrifugal impulse, unlike centripetal desire. An impulse to expand to go beyond, to stretch to what is out there. To ingest, absorb and assimilate the subject in the object, not vice versa as in the case of desire. Love is about adding to the world – each addition being the living trace of the loving self; in love, the self is, bit by bit, transplanted into the world. The loving self through giving itself away to the loved object. Love is about self's survival-through-self's alterity. And so love means an urge to protect, to feed, to shelter; also to caress, cosset and pamper, or to jealously guard, fence off. Incarcerate. Love means being-in-service, standing-in-disposition, awaiting command – but it may also mean expropriation and seizing of responsibility. Mastery through surrender; sacrifice rebounding as aggrandizement. Love is a Siamese twin of power greed; neither would survive the separation*» (2003: 9-10).

⁸⁰ Sin embargo, como dice Hildebrand, esto no quiere decir que no exista una diferencia entre la «percepción» y el «ser afectado». En la percepción, yo estoy completamente vacío. Por ejemplo, el color del objeto no está, ni nunca estuvo en mí. Yo lo recibo. Mientras en el ser afectado, yo ya tengo un contenido que ha provenido de la percepción. No es pues una recepción meramente teórica de la esencia del objeto. Por ejemplo, me conmuevo por causa de la belleza de un cuadro, que he percibido anteriormente. La percepción está pues en la base de ser afectado (1997: 230). Así se puede decir que con el ser afectado existe una unión, una intimidad, entre el sujeto y el objeto mayor que aquella que existe solo a través de la percepción o de otro acto cognoscitivo. O sea, según Hildebrand, el grado máximo de unión con el objeto se puede encontrar, por ejemplo, en la persona que percibe la belleza de un paisaje, es conmovida posteriormente por ella y responde afectivamente a este paisaje, que aquella

entre ser afectado y respuesta afectiva es análoga a aquella que existe entre la percepción y la respuesta teórica⁸¹. Ya en las respuestas afectivas, yo tomo una postura y me dirijo al objeto, yo le hablo; se le otorga algo que específicamente le es complementario. Así tiene un carácter espontáneo activo (Hildebrand, 1997: 208). O sea, mientras en el ser afectado el contenido (*Gehalt*) permanece en mí, en la respuesta yo transmito este contenido al objeto. Por ejemplo, yo me conmuevo con la belleza del cuadro, soy afectado por él. Posteriormente le doy una respuesta y digo: «es bello». O sea, inicialmente recibo algo —ser afectado; posteriormente doy algo— respuesta afectiva⁸².

Doy otro ejemplo, que clarifica la distinción entre estas vivencias: cuando el marido dice a su mujer que la ama, inicialmente la mujer, y esto es el punto principal, no da ningún tipo de respuesta a él. Solamente se conmueve. Pero ella puede posteriormente alegrarse, como también dar una respuesta volitiva: dirigirse a su marido y darle un beso como prueba también de su amor. Por otro lado, si alguien asiste al gesto de este hombre, también se sentirá conmovido. Esta conmoción es por tanto distinta de la respuesta del amor del hombre. No es de ninguna forma una réplica (*id.*). Son situaciones *sui generis*, pues a esta conmoción le sigue una palabra, que por referirse a

que percibe solamente la belleza y se conmueve. Todavía existe mayor unión en esta persona que aquella que solamente percibe el valor. En aquella que tampoco lo percibe, no existe unión, pues está ciega para los valores (*cf. id.*: 231).

⁸¹ En este sentido me parece interesante la visión de Sánchez-Migallón (2002: 28): «Así como una cosa es percibir un hecho y otra responder con nuestro asentimiento o creencia, una cosa es sentirse injuriado, por ejemplo, y otra reaccionar con un movimiento interior de ira».

⁸² «Por un lado, se debe deslindar el ser afectado de las respuestas afectivas y se considera a este como un tipo de vivencia *sui generis*, por otro lado, es claro que está muy próximo a ellas y que normalmente las precede [...]. Están tan íntima y orgánicamente vinculados, la cualidad de aquellas es tan afín a la palabra de esta, que puede inducirnos a confundirlas. Pero sería un error manifestarlo. Aunque hay casos en los que puede ser muy difícil separar el ser afectado y las respuestas afectivas, existen asimismo muchos otros casos en los que ambas difieren claramente en su cualidad y en sus estructuras formales y constantes, mostrando así la esencial distinción entre ellas» (Hildebrand, 1997: 208). Por otro lado, Lewis afirma que una cosa es decir «me gusta», otra cosa es tener estos sentimientos (*cf. Lewis, 1943: cap. 1*).

la misma situación, muchas de las veces, se pueden confundir⁸³. Aquí se puede pues concluir que el ser afectado precede la respuesta afectiva⁸⁴.

Por todas estas razones presentadas, para Hildebrand la vivencia del ser afectado tiene un papel importante para el desarrollo de la personalidad, pues en este canal conviven la seducción, el estrechamiento, el empequeñecimiento, el embrutecimiento, el envenenamiento, como también la liberación, el engrandecimiento, la purificación y la elevación moral. Así, del mismo modo como sucedía en las respuestas afectivas, también debemos de hacer algo a fin de ayudar a las otras personas para que sean afectadas por los valores.

§ 3. Conclusiones

Después de este viaje, podemos obtener algunas conclusiones. La primera es que las experiencias intencionales difieren de las no intencionales por el hecho de que en las primeras el sujeto establece una relación significativa, intelectual y consciente con un objeto o acontecimiento. Esto nunca sucede en las experiencias no intencionales. Por ejemplo, el amor de un marido por su esposa está motivado por el conocimiento de su valor. Por esta razón es una experiencia significativa. Ya el hambre, el cansancio,

⁸³ «La belleza de un alma conmueve mi corazón y me afecta profundamente. Respondo con mi amor. Aunque la respuesta de amor aparece en este caso como semejante al ser afectados, sin embargo, el movimiento espiritual del amor hacia la otra persona, la entrega de nosotros mismos a ella, la suprema palabra interior que le dirigimos, todo ello constituye un nuevo estadio en la unión espiritual con la otra persona, frente al encantamiento de mi corazón, que tan típico es del ser afectados» (Hildebrand, 1997: 231).

⁸⁴ Por otro lado, si bien Hildebrand no lo menciona, aquí también se puede acreditar que el ser afectado y la respuesta afectiva varían en una razón de proporcionalidad directa. Esto es, cuanto más profundo es el ser afectado, mayor será la respuesta afectiva. Por otro lado, cuanto menor es el ser afectado, menor será la respuesta afectiva. De ningún modo una persona puede ser profundamente afectada y dar una gran respuesta afectiva. En el mismo sentido, ninguna persona puede ser poco afectada y en contrapartida dar una gran respuesta afectiva. Por ejemplo, una persona no puede ser profundamente afectada delante de una obra de arte y tener una pequeña respuesta afectiva. Tampoco, puede ser poco afectada delante de una obra de arte y tener una pequeña respuesta afectiva. Se puede usar esta analogía, que nos permite describir mejor esta situación: cuando se salta en un trampolín, la superficie de este va más a fondo, cuanto mayor es la fuerza impulsiva que una persona usa en el salto. Varían proporcionalmente estas dos realidades. Sin embargo, la eyección posterior, esto es cuando el trampolín lanza fuera la persona, depende también de esta elasticidad adquirida por la fuerza impulsiva usada por la persona en el salto. Aquí existe también una proporcionalidad, que no se puede disociar, a no ser que el trampolín esté estropeado. Del mismo modo también deberá de acontecer entre nuestro ser afectado y la respuesta afectiva.

el mal humor, etc. no están motivados por ningún objeto. Por esta razón, se puede afirmar que las experiencias intencionales son trascendentes «*per se*», mientras que las no intencionales son inmanentes «*per se*», pero con la posibilidad de ser trascendidas.

Según Hildebrand, los actos cognitivos, las respuestas (teóricas, volitivas y afectivas) y el ser afectado forman parte de las experiencias intencionales. Por otro lado, las tendencias, los sentimientos corporales, psíquicos y poéticos, y las pasiones forman parte de las experiencias no intencionales.

En cuanto a las experiencias intencionales, que es la sección que nos interesa analizar y comprender con más detalle, podemos concluir, sobre todo:

1) La diferencia entre los actos cognitivos y las respuestas radica en el hecho de que el sujeto recibe primero algo del objeto; el objeto «le comunica algo». Mientras que en las respuestas es el sujeto quien transmite algo al objeto. Es decir, en la percepción de un paisaje bello, es el paisaje el que se dirige al observador; mientras que su respuesta afectiva «es bella» del observador, se dirige a este paisaje.

2) Los actos cognoscitivos son la base de todas las respuestas y también del ser afectados. Para que un novio quiera casarse con su novia, primero debe conocer a la mujer con la que quiere casarse. Por otra parte, para que el novio ame a su novia, también debe conocerla.

3) Las respuestas, volitivas o afectivas, y el ser afectado están «motivadas», no causadas, por la importancia del objeto o acontecimiento. Según Hildebrand, hay varias categorías de importancia: valores, bienes objetivos para la persona y solo subjetivamente satisfactorios. Los valores, que pueden ser de diferentes tipos, tienen una importancia intrínseca en sí mismos, independientemente de cualquier otra cosa. Por lo tanto, están «por encima» de nosotros. Lo solo subjetivamente satisfactorio, sin embargo, no tiene ninguna importancia intrínseca, ya que apela a nuestro egocentrismo. Así, al responder a este objeto o evento dotado de esta importancia, salimos de nosotros mismos y para volver a entrar en nosotros mismos. Por lo tanto, es una experiencia trascendente que termina en la inmanencia. El bien objetivo para la persona puede o no ser un valor, como veremos. Por esta razón, también permanece bajo la categoría de valores. Con esta descripción, llegamos a la conclusión de que los valores están ontológicamente por encima de las otras dos categorías y, por lo tanto, deben ocupar el primer lugar en la motivación de nuestras respuestas.

4) Parte de la afectividad humana es también espiritual y con ella la persona puede trascenderse a sí misma, como puede comprobarse en las respuestas afectivas y en el ser afectado, donde la persona participa con el corazón, algo que nunca sucede en las experiencias psíquicas. La alegría motivada por un acto de heroísmo es esencialmente diferente de un estado de buen humor. Al mismo tiempo, ni en los actos cognoscitivos (excepto la contemplación) ni en las respuestas volitivas la persona participa con su corazón. Para entender que Roma es la capital de Italia, la persona no usa su corazón.

5) Los autores que querían salvaguardar la espiritualidad de una parte de la afectividad humana la asociaron erróneamente con un acto de voluntad. Por ejemplo, han visto la alegría como un acto de voluntad. Pero la alegría no es un acto de voluntad. Sin embargo, como dice Hildebrand, esto no significa que la voluntad sea indiferente a la alegría. Por otra parte, lo que distingue una respuesta afectiva de un acto de voluntad, según Hildebrand, reside en el hecho de que el objeto de la respuesta afectiva ya es real, mientras que el objeto de la respuesta de la voluntad, en sentido estricto, no es todavía real (sin embargo, quiere tornarlo real).

6) A veces las respuestas afectivas pueden confundirse con el ser afectado, porque son experiencias *sui generis*. La diferencia entre estas dos vivencias afectivas espirituales radica en que, en la segunda, el objeto se dirige al sujeto; es el novio quien afecta a su novia, dándole rosas. Mientras que en el primero, es el sujeto quien se dirige al objeto, como se puede ver en la respuesta afectiva «te amo» que la novia da a su novio después de haber recibido las flores.

7) Al mismo tiempo, el ser afectado se distingue de los actos cognitivos, porque en estos últimos la persona está vacía, mientras que la afectación proviene del contenido recibido por el acto cognitivo de percepción. La persona se ve afectada porque ha percibido la injusticia que ha sufrido la otra persona.

8) Muchos pensadores entendieron que solo los actos humanos pueden ser evaluados desde el punto de vista moral, porque son libres en el sentido fuerte de la palabra. Las respuestas afectivas y el ser afectado también pueden ser evaluados desde el punto de vista moral. Esto se hace más evidente en el hecho de que la persona es moralmente responsable de cómo se coloca, de la actitud que adopta, antes y después de estas experiencias afectivas intencionales. Por ejemplo, aceptar la alegría que

sentimos ante un asesinato es algo que nunca se puede aceptar. No querer comprender la belleza de una obra de arte que permite que me afecte es también algo malo.

9) Finalmente, se puede concluir que todas las experiencias intencionales se relacionan entre sí. Por ejemplo, el acto cognitivo está en la base del ser afectado, al que siempre sigue una respuesta afectiva. Por otro lado, la voluntad juega un papel muy importante, porque con ella podemos, o no, aceptar estas experiencias afectivas, así como crear las condiciones que nos permitan captar mejor los valores para ser afectados y responder a ellos. Como puede verse, se crea una «simbiosis» entre todas las experiencias intencionales.

A menudo se tiende a transmitir, en muchos ámbitos, una mala concepción de la persona humana, también en relación con sus vivencias. En este sentido, creo que la propuesta de Hildebrand sobre las experiencias humanas, al ser muy realista, podría ayudarnos a comprender y desmitificar su verdadera esencia, permitiéndonos posteriormente autorrealizarnos de mejor manera.

Bibliografía

- Adidevananda, Swami; Bazin, Germain *et al.* (1950), *Le cœur*. Paris, Desclée de Brouwer. Col. Les Études Carmélitaines.
- Aquino, Santo Tomás de (2022), *Suma de teología*, parte I-II. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Aquino, Santo Tomás de (2019a), *De divinis dominibus*, en *Corpus Thomisticum*. Fundación Tomás de Aquino, <<https://www.corpusthomisticum.org/>>, [03/09/2023].
- Aquino, Santo Tomás de (2019b), *Summa Contra Gentiles*, en *Corpus Thomisticum*. Fundación Tomás de Aquino, <<https://www.corpusthomisticum.org/>>, [03/09/2023].
- Aquino, Santo Tomás de (2019c), *Summa Theologiae*, en *Corpus Thomisticum*. Fundación Tomás de Aquino, <<https://www.corpusthomisticum.org/>>, [03/09/2023].
- Aquino, Santo Tomás de (2019d), *Quaestiones de quodlibet*, en *Corpus Thomisticum*. Fundación Tomás de Aquino, <<https://www.corpusthomisticum.org/>>, [03/09/2023].
- Aquino, Santo Tomás de (2019e), *De veritate*, en *Corpus Thomisticum*. Fundación Tomás de Aquino, <<https://www.corpusthomisticum.org/>>, [03/09/2023].
- Aristóteles (2017), *Ética eudemia* (Carlos Megino Rodríguez, trad.). Madrid, Alianza.
- Aristóteles (2014), *Ética a Nicómaco* (J. Calvo Martínez, ed.). Madrid, Alianza.
- Aristoteles (1963), *De anima* (W. D. Ross, ed.). Oxford, Clarendon Press.
- Aristoteles (1959), *Ars rethorica* (W. D. Ross, ed.). Oxford, Oxford University Press.
- Bauman, Z. (2003), *Liquid Love*. Cambridge, Polity Press.

- Brentano, Franz (1990), *El origen del conocimiento moral*. Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País.
- Brentano, Franz (1973), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I. Hamburg, Felix Meiner.
- Brentano, Franz (1971), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, II. Hamburg, Felix Meiner.
- Brentano, Franz (1968), *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, III. Hamburg, Felix Meiner.
- Brentano, Franz (1958), *Wahrheit und Evidenz*. Hamburg, Meiner.
- Brentano, Franz (1952), *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Bern, A. Francke Verlag.
- Canterbury, Anselmo de (2019), *De veritate* (Eduardo Otero, ed.). Salamanca, Sígueme. Bilingüe.
- Cajthaml, M. y Vohánka, V. (2019), *The Moral Philosophy of Dietrich von Hildebrand*. Washington, Catholic University Press.
- Crespo, M. (1998), «Fundamentos de una teoría fenomenológico-realista del juicio», en *Humanitas*, n.º 25, pp. 93-130, <<https://humanitas.uanl.mx/index.php/ah/article/view/1327>>, [01/10/2023].
- Crespo, M. (1995), «En torno a los estados de cosas. Una investigación ontológico-formal», en *Anuario Filosófico*, 28/1, pp. 143-156.
- Crosby, John F. (1996), *The Selfhood of the human Person*. Washington, Catholic University of America Press.
- Damásio, António (2010), *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*. New York, Pantheon Books.
- Damásio, António (2003), *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando, Harcourt.
- Damásio, António (1994), *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*. New York, Grosset Putman.
- Descartes, René (2006), *Las pasiones del alma* (J. A. Martínez Martínez y P. Andrade Boué, trads.). Madrid, Tecnos.
- Diels, H. y Kranz, W. (1960), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Ed. 10. Berlin.
- Enciclopedia filosofica* (2006), vol. 3. Milano, Bompiani.
- Ferrer, Urbano (2003), *Desarrollos de ética fenomenológica*, 2.ª ed. Albacete, Moralea [1992], <https://www.um.es/urbanoferrer/documentos/Desarrollos_E.pdf>, [03/02/2023].
- Follon, J. y Mc Evoy, J. (eds.) (1992), *Finalité et intentionnalité: doctrine thomiste et perspectives modernes. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Louvain, 21-23 mai 1990*. Paris, Vrin.
- Guardini, R. (1991), *Christliches Bewusstsein, Versuche über Pascal*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag.
- Hartmann, N. (2011), *Ética*. Madrid, Encuentro.
- Hildebrand, Alice von (2017), *Alma de león: biografía de Dietrich von Hildebrand*, 2.ª ed. Madrid, Palabra.
- Hildebrand, Dietrich von (2020), *Moralía: obra póstuma*. Madrid, Palabra.
- Hildebrand, Dietrich von (2016), *Las formas espirituales de la afectividad*. Madrid, Encuentro.
- Hildebrand, Dietrich von (2006a), *El corazón*. Madrid, Palabra.
- Hildebrand, Dietrich von (2006b), *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Madrid, Cristiandad.
- Hildebrand, Dietrich von (2000), *¿Qué es filosofía?* Madrid, Encuentro.
- Hildebrand, Dietrich von (1997), *Ética*. Madrid, Encuentro.
- Hildebrand, Dietrich von (1996), *Nuestra transformación en Cristo*. Madrid, Encuentro.

- Hildebrand, Dietrich von (1973), *Situationsethik und kleinere Schriften*, GW VIII. Regensburg, Josef Habel.
- Hipona, Agustín de (2010a), *De libero arbitrio*, en *Sant'Agostino/Agustinus Hipponensis* (Franco Monteverde, curatore). Tolentino (Italia), Città Nuova Editrice/Nuova Biblioteca Agostiniana, <<https://www.augustinus.it/latino/index.htm>>, [03/08/2023].
- Hipona, Agustín de (2010b), *Confessionum*, en *Sant'Agostino/Agustinus Hipponensis* (Franco Monteverde, curatore). Tolentino (Italia), Città Nuova Editrice/Nuova Biblioteca Agostiniana, <<https://www.augustinus.it/latino/index.htm>>, [03/08/2023].
- Hipona, Agustín de (2010c), *Las confesiones* (A. C. Vega Rodríguez, trad. y J. Rodríguez Díez, rev.), en *Sant'Agostino/Agustinus Hipponensis* (Franco Monteverde, curatore). Tolentino (Italia), Città Nuova Editrice/Nuova Biblioteca Agostiniana, <<https://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>>, [03/08/2023].
- [Hipona,] San Agustín [de] (2009), *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (36-124): Obras completas, XIV* (J. Anoz Gutiérrez y M. Fuertes Lanero, trads.), 2.^a ed. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Homero (2019), *Iliada* (Emilio Crespo Güemes, ed.). Barcelona, Gredos.
- Husserl, Edmund (1999), *Investigaciones lógicas*, II. Madrid, Alianza.
- Husserl, Edmund (1949), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, FCE.
- Ivaldo, M. (2007), *Persona umana e natura umana, in Natura umana, evoluzione ed etica*. Milano, Guerini.
- Kant, Immanuel (s. f.), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *Werke in zwölf Bänden*. Band 7, Frankfurt am Main [1977], en <<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Grundlegung+zur+Metaphysik+der+Sitten>>, [02/01/2023].
- Kant, Immanuel (2015), *Kritik der praktischen Vernunft* [1913], en *The Project Gutenberg EBook of Kant's gesammelte Schriften* (Jana Srna, Norbert H. Langkau y Online, eds.), <<https://www.gutenberg.org/files/49543/49543-h/49543-h.htm>>, [02/01/2023].
- Lersch, P. (1938), *Der Aufbau des Charakters*. Leipzig, Johann Ambrosius Barth Verlag.
- Levinas, E. (1971), *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye, Nijhoff.
- Lewis, C. (1943), *The abolition of man*. Oxford, Oxford University Press.
- Malo, A. (2020), *Antropología de la integración*. Madrid, Rialp.
- Malo, A. (2013), *Essere Persona*. Roma, Armando Editore.
- Malo, A. (2004), *Antropología de la afectividad*. Pamplona, Eunsa.
- Margulis, Lynn (1998), *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. New York, Basic Books.
- Martelet, G. (1998), *Évolution et création. Sens ou non-sens de l'homme dans la nature?* Paris, Éditions du Cerf.
- Nietzsche, F. (1969), *Also Sprach Zarathustra*, en *Nietzsche Werke*, vol. VI. Berlin, Walter de Gruyter.
- Ortega y Gasset, J. (1973), *Estudios sobre el amor*. Madrid, Espasa-Calpe.
- Palacios, J. (1980), «El conocimiento de los valores en la ética fenomenológica», en *Pensamiento*, vol. 36, n.º 143, pp. 287-302.
- Pascal, Blaise (2011), *Les Pensées de Blaise Pascal* (D. Descotes y G. Proust, eds.). Clermont-Ferrand, Clermont Université, <<https://www.penseesdepascal.fr/index.php>>, [02/01/2023].
- Pfänder, A. (2000), *Logik*. Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter.
- Pfänder, A. (1963), *Motive und Motivation*. München, Johann Ambrosius Barth.

- Pfänder, A. (1930), «Zur Psychologie der Gesinnungen», en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Goettingen [1913].
- Platón (1964), *Platonis opera*, t. II (J. Burnet, ed.). Oxford, Oxford University Press.
- Platón (1963), *Platonis opera*, t. III (J. Burnet, ed.). Oxford, Oxford University Press.
- Platón (1962), *Platonis opera*, t. V (J. Burnet, ed.). Oxford, Oxford University Press.
- Platón (1961), *Platonis opera*, t. I (J. Burnet, ed.). Oxford, Oxford University Press.
- Reinach, A. (1997), *Teoría del juicio negativo*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid. Col. Excerpta Philosophica, n.º 22.
- Reiner, H. (1964a), *Die philosophische Ethik*. Heidelberg, Quelle & Meyer.
- Reiner, H. (1964b), «La libertad del querer humano», en *Vieja y nueva ética*. Madrid, Revista de Occidente.
- Ricoeur, Paul (2004), *Philosophie de la volonté*, 2 t. Paris, Points.
- Russo, F. y Lombo, J. (2005), *Antropologia filosofica*. Roma, Edusc.
- Russo, F. y Villanueva, J. (1995), *Le dimensioni della libertà nel dibattito scientifico e filosofico*. Roma, Armando Editore.
- Sánchez-Migallón Granados, Sergio (2002), *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*. Pamplona, Universidad de Navarra, Pamplona. Tesis doctoral.
- Scheler, Max (2001), *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid, Caparrós.
- Scheler, Max (1996), *Ordo amoris*. Madrid, Caparrós.
- Scheler, Max (1949), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. München, Nymphenburger Verlagshandlung.
- Seifert, J. (2012), «Person and causes», en *Journal of East-West Thought*, n.º 3, vol. II.
- Seifert, J. (1995), *¿Qué es y qué motiva una acción moral*. Madrid, Universidad Francisco de Vitoria.
- Seifert, J. (1989), *Essere e persona*. Milano, Vita e Pensiero, Milano.
- Seifert, J. (1972), *Erkenntnis objektiver Wahrheit*. Salzburg, Pustet.
- Stein, Edith (2005), *Obras completas*, II. Burgos, Monte Carmelo.
- Wojtyła, K. (1994), *Osoba i czyn*. Towarzystwo naukowe kul. Lublin.
- Zubiri, Xavier (1992), *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid, Alianza, 1992.