

Persona y *ethos*: principales referentes en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand

Christian Duecker Garcia

Subjetividad personal y actitudes fundamentales

Una de las principales dificultades para la valoración crítica de los aportes fenomenológicos de Dietrich von Hildebrand reside en su radical opción por hacer de la persona la piedra de toque de toda su investigación filosófica. Hildebrand considera de la mayor importancia librarse del modo de pensar que hace de todo modo de ser o relación impersonal, el criterio de validez para todo ámbito del ser.¹ Así pues la subjetividad a la que se vuelve Hildebrand en sus análisis fenomenológicos es siempre una subjetividad personal, es decir, la subjetividad de una unidad substancial en el sentido más pleno del término, lo cual hace imposible "...entender al hombre como mera pieza de un espíritu universal (*Allgeist*), como parte de un a modo de continuo de carácter espiritual (*kontinuum Geist*), o como elemento de un continuo vital (*kontinuum Leben*)".²

Este modo de proceder puede ser puesto en evidencia en su Ética, cuando al adoptar como punto de partida la tradicional definición de lo bueno como, *aquellos que todas las cosas desean*, inmediatamente acota el sentido de *ese* desear al desear como acto personal y no como una mera tendencia al cumplimiento de un fin inmanente de todo ser en general. Dice textualmente: "queremos comenzar partiendo de un *desiderare* en el sentido de un acto personal tal y como se nos da en la experiencia".³ Este personalismo de Hildebrand no debe ser entendido como la adhesión a una corriente específica de personalismo, sea la de Scheler o algún otro, sino de un, si se quiere, obstinado intento de evitar el *olvido del ser-persona* como el *lugar* en el que se inscribe toda genuina experiencia. De esta manera como nos lo indica Sanchez-Migallon:

...la persona humana, viene a aparecer, *al final*, como un enigmático punto de confluencia de dos mundos; o con otras palabras, como participando de cualidades que en otros seres resultan incompatibles: el mundo de lo real y el de lo ideal, el de lo natural y el de lo valioso, el

de lo general y el de lo individual, el de lo temporal y el de lo eterno,
el de lo que es y el de lo que debe ser.⁴

La persona es pues la realidad en *quien* adquieren pleno sentido las descripciones fenomenológicas y en las que se integran de forma *orgánica* como partes de un todo. En este sentido es justo decir que con esta posición Hildebrand se guarda de caer en la unilateralidad y la consecuente desproporción de absolutizar los fenómenos que ocupan su reflexión incluso cuando estos muestran un carácter eminentemente constitutivo. En la reflexión de Hildebrand los fenómenos constitutivos no se excluyen entre sí, sino que se integran orgánicamente, de manera que es en esta integración donde logran mostrar toda la relevancia que poseen.

Este “personalismo” de Dietrich von Hildebrand no es la única dificultad para su valoración crítica, también resulta delicado, como ya se mencionó arriba, la particular interpretación que hace del método fenomenológico. Si bien es cierto que Hildebrand asistió a los cursos impartidos por Husserl en Gottinga y que desarrolló su tesis doctoral bajo la tutela del mismo Husserl, también lo es que la principal influencia fenomenológica —y de lo que ésta signifique— no proviene de este gran filósofo sino principalmente de Adolf Reinach, Max Scheler y Alexander Pfänder. “Volver a las cosas mismas” es para Hildebrand, fundamentalmente un salir del psicologismo y relativismo. Así pues, Hildebrand se inscribe entre aquellos que recibieron la impronta *realista* de la primera edición de las *Investigaciones lógicas*. “Volver a las cosas mismas” es volverse a los datos *a priori*,⁵ es decir, a la captación de los *momentos* necesarios, altamente inteligibles y absolutamente ciertos de la realidad. En este sentido el valor metodológico de la fenomenología reside en su consciente purificación de las teorías que impiden un contacto directo con las cosas mismas. La *epoje*⁶ que es necesario llevar a cabo, al parecer de Hildebrand, no es en relación a la existencia de un objeto sino de las hipótesis y abstraccionismos que impiden el contacto vivo con su auténtica naturaleza.

Ahora bien, esta posición “realista” de Hildebrand con respecto al método fenomenológico no lo priva de su carácter crítico. Este modo de comprender el “volver a las cosas mismas” implica también un examen profundo de los fundamentos subjetivos implicados en el darse las cosas mismas. En este sentido los análisis fenomenológicos de Dietrich von Hildebrand —parte fundamental del presente trabajo— en el ámbito de la axiología y la ética han puesto particular atención a la *actitud moral fundamental o disposición moral de fondo* como fundamento constitutivo de la vida moral y en último término de la personalidad ética en la cual el ser personal del hombre aparece con toda la potencia de su dignidad y misterio.

Como se dijo anteriormente, esta vuelta crítica se encuentra inscrita en la tensión hildebrandiana por comprender estos fenómenos en su relación orgánica con el ser en que tienen cabida. A Hildebrand le interesan en último

término los análisis *noéticos* porque ponen de manifiesto la estructura de la persona humana, la cual, lejos de ser la estructura de una “cosa” tiene la estructura propia de la subjetividad personal.

Resulta pues, importante poner un especial énfasis en la consideración de la persona, por parte de Hildebrand, como un todo unificado. Al ser personal le pertenece —frente a la disgregación de las cosas materiales en partes que poseen una configuración relativamente constante e independiente de lo que les rodea, pero cuya única radical distinción es su separación e independencia espacial; y ante las realidades orgánicas cuya auténtica articulación *desde un principio interno* de sentido que les permite aparecer como individuos de una misma especie— *por su ser consciente*, la índole de ser un *mundo para sí*, subsistente⁷ e individual, en su expresión suprema y prototípica.

Desde esta consideración de la persona humana, Hildebrand, afronta el análisis de las vivencias en que se dan los diversos fenómenos sobre los que intenta una clarificación netamente filosófica, recurriendo al logrado concepto de intencionalidad como nota distintiva de los actos propiamente personales.

Las vivencias intencionales incluyen una dirección significativa hacia el objeto realizada conscientemente; y esta es una manifestación de nuestro carácter de personas espirituales. La referencia significativa, en este caso, es personal; actuamos como personas; existe una relación que es posible únicamente si la realiza una persona. Nada en el mundo de lo impersonal podría ser interpretado intencionalmente.⁸

Frente a las vivencias teleológicas o los meros estados anímicos, Hildebrand, se vuelve a esas vivencias de carácter netamente personal, es decir, a aquellas vivencias cuyo carácter es necesariamente una consciencia *de* algo. De las vivencias *conscientes de* se apartan los meros estados como el tedio o el mal humor y también de las tendencias teleológicas, las cuales a diferencia de las vivencias intencionales no presentan una dirección significativa y una realización consciente hacia el objeto, más bien se presentan como algo finalizado de forma inmanente, lo cual en modo alguno muestra el modo de ser personal.

Más aun, entre las vivencias intencionales, Hildebrand, hace una importante distinción entre aquellas que tienen un carácter cognitivo y aquellas que él denomina *respuestas*. Entre las primeras, sitúa las percepciones, las imaginaciones y los recuerdos y en las segundas, la convicción, la duda, la tristeza o el amor. El carácter cognitivo de la percepción, la imaginación y el recuerdo, por mencionar algunos, les viene en razón de su ser esencialmente receptivo: “...son, si cabe expresarse así, actos ‘vacíos’, cuyo contenido yace enteramente del lado del objeto”.⁹ Esto es así porque estos actos tienen su fundamento en la aprehensión cognoscitiva, de la cual Hildebrand nos dice:

Aprender cognoscitivamente algo es esencialmente un “recibir”. Toda teoría del conocimiento que lo conciba como un “producir” espiritual malinterpreta su naturaleza más esencial. Pertenece al verdadero sentido de aprender cognoscitivamente el que un objeto, tal y como es realmente, sea captado por la persona, llegue a ser entendido y conocido, se revele y se despliegue ante nuestros ojos espirituales.¹⁰

Las respuestas, por el contrario, son caracterizadas por Hildebrand, como actos *llenos*, en el sentido que son traídos al ser *conscientemente* y por lo tanto, su contenido se halla en el lado del sujeto. Es la voz del sujeto la que llena el acto. Por el contrario, en los actos cognoscitivos es la voz del objeto la que llena el acto cognoscitivo. Con respecto a los actos cognoscitivos y las respuestas es importante señalar dos notas más, de los primeros, el carácter activo y no meramente pasivo de su esencial recibir y de las segundas su modo de ser espontáneo como opuesto a la esfera de la volición.

En el carácter receptivo de la aprehensión cognoscitiva se asienta la imprecisa realista de la reflexión fenomenológica de Dietrich von Hildebrand, ya que es en la intuición de los datos *a priori*, entendidos como aquellos datos estrictamente necesarios, altamente inteligibles y absolutamente ciertos, donde la aprehensión cognoscitiva encuentra pleno cumplimiento. En la intuición de los datos *a priori* la subjetividad personal se encuentra ante una realidad totalmente otra,¹¹ cuyo modo de ser le garantiza una completa autonomía respecto de la mente humana.

No podemos relegar un *eidos* genuino al reino de la fantasía, de la ficción, de la alucinación o de los sueños. Cualquiera que sea el modo en que estas unidades se revelen a nuestra mente, hasta tal punto se mantienen por sí mismas gracias a su potencia interior y a la necesidad de su plenitud de sentido, que resulta intocable la completa autonomía de su ser.¹²

Ahora bien, en el caso de la persona humana se da un caso particular de la relación entre el modo de ser ideal y su realización en un caso concreto individual, estudiada ampliamente por Hildebrand en su obra *¿Qué es filosofía?*, en ella declara que si bien algunos seres ideales están por su propia esencia excluidos de la realidad, otros tienen un modo específico de realización en el mundo que de ninguna manera los priva de su plena *existencia ideal* sino que más bien nos muestra el modo en que ésta se ordena a la plena realización. En este sentido, Hildebrand, además del caso particular de los números, los colores y los valores morales, presenta el caso de la persona humana, el cual, nos ofrece la *certeza absoluta* de una existencia plena, metafísica y objetiva de una esencia cuya incomparable inteligibilidad y necesidad intrínseca converge con la existencia real individual. Es desde esta convergencia en la

persona entre la existencia ideal y la existencia real que comprendemos la profunda ordenación interior de la existencia ideal a la plena realización.

La certeza absoluta con que captamos en este caso la existencia de nuestra propia persona, el hecho de que todo error posible y todo engaño presuponen necesariamente esa existencia real y la afirman como indudablemente cierta, concede una posición única al conocimiento de la existencia de una persona, conocimiento de una existencia plena, metafísica, objetiva.¹³

Tanto el *si fallor, sum* de San Agustín, como el *cogito ergo sum* de Descartes son verdades eminentemente filosóficas, o más bien expresiones de una verdad eminentemente filosófica: el hecho concreto, conocido con absoluta certeza, de la existencia real del que piensa.¹⁴

Ahora bien, la posición de Hildebrand con respecto a la persona está muy lejos de un mero substancialismo que cosifique el ser de la persona humana. Del hecho que reconozca el carácter estrictamente necesario del ser-así de la persona como fuente de conocimiento *a priori* sobre la misma no le priva de reconocer su carácter existencial junto con toda su problemática. Sus análisis sobre las actitudes fundamentales dan cuenta de la dramática situación en que se encuentra la existencia de la persona humana pues en las actitudes fundamentales la persona experimenta la finitud de su apertura originaria o radical rechazo al ser. Sendas actitudes distan mucho de ser posiciones teóricas y abstractas de un ser neutro y vacío, más bien indican la concreta y particular cerrazón o apertura ante una realidad cargada de valor y sentido, ante la cual, una pretendida *neutral indiferencia* resulta una ficción imposible. Es propio de la subjetividad personal encontrarse en una individuada *toma de posición* (*Stellungnahme*) que afecta el flujo de su concreto *vivenciar*¹⁵ el mundo.¹⁶

Por otra parte, Hildebrand distingue en todo tiempo el *ser persona* de su *ser consciente*. El ser de la persona no se reduce a su actualización consciente. *Ser persona* no se identifica y agota en la subjetividad en que se actualiza. En el caso de las actitudes fundamentales, aun cuando representan "... la última posición de una persona respecto de Dios y el mundo, es decir, del mundo de lo moral"¹⁷ y desempeñan un papel decisivo en la estructura de la persona por su particular profundidad ésta es siempre algo más. Sin embargo, la importancia de las actitudes fundamentales radica en que ese algo más que es la persona *acontece* de modo particular en dichas actitudes fundamentales.¹⁸

Actitud fundamental y subjetividad personal

Debemos al profundo interés por cuestiones éticas de Dietrich von Hildebrand sus importantes contribuciones al esclarecimiento de las estructuras

fundamentales de la moral en la persona. Desde su tesis doctoral *La idea de la acción moral*, Hildebrand no dejó nunca de profundizar, haciendo uso del método fenomenológico, en diversos temas de la moralidad humana y cristiana y por lo mismo de los actos de la conciencia en que son dados.

La cuestión sobre la esencia de la actitud fundamental (*Grundhaltung*) se encuentra abordada temática y sistemáticamente dentro del trabajo de habilitación *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. En esta obra Hildebrand enfrenta la añeja confrontación entre la postura socrática y aristotélica referente a la relación entre el conocimiento de los valores y la estatura moral del sujeto cognoscente. La pregunta por la relación de fundamentación entre estas dos realidades conduce a Hildebrand al análisis de aquellos actos y actitudes que tienen en la persona un papel constitutivo respecto al conocimiento de los valores morales.¹⁹ La actitud fundamental aparece en estos análisis como aquello que se encuentra “a la base de todo lo demás que realiza la persona”.²⁰ La relevancia de la actitud fundamental para la entera dimensión moral es pues, para Hildebrand, decisiva por su lugar en la estructura de la persona.

Hildebrand no es el único, ni el primero en abordar y poner de relieve el fundamento noético para una clara comprensión de las acciones morales. Importantes análisis filosóficos sobre esta dimensión de la subjetividad humana han sido desarrollados por Kant, Scheler y Pfänder.

Así pues, resulta imprescindible, antes de abordar el tratamiento que Hildebrand llevó a cabo sobre esta cuestión, presentar de manera sumaria la caracterización y el puesto que los filósofos antes mencionados concedieron a aquello que se encuentra a la “base” de la moralidad humana. Esta presentación servirá, sobre todo, para contrastar el trato de dicha cuestión en la filosofía de Kant y el abordaje que desde la fenomenología llevan a cabo Scheler y Pfänder.²¹ Si bien la posición de Scheler se encuentra en un diálogo crítico con la posición kantiana, la posición de Pfänder deja de lado esta confrontación crítica para hundirse en la reflexión fenomenológica de la misma. Tanto la posición crítica de Scheler como la posición fenomenológica de Pfänder son relevantes en el abordaje que de la misma hace Hildebrand dada la fuerte influencia que en su pensamiento ejercieron estos filósofos. Sin embargo, en Hildebrand se halla una trabazón orgánica más adecuada, gracias a sus finas descripciones fenomenológicas y comprensión de la persona.

2.1. La actitud fundamental o disposición moral de fondo (*Gesinnung*) en la crítica de Scheler a Kant

En la confrontación crítica de Scheler a la ética de Kant se afronta la cuestión sobre la fuente de la moralidad de las acciones. Es bien conocida la posición de Kant con respecto a la validez moral de toda conducta heterónoma, por lo cual, es comprensible que haya puesto especial atención en la investigación del fundamento subjetivo de la moralidad. En esta dirección Kant indica en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que “...lo esencialmente

bueno de la acción consiste en la disposición moral de fondo que a ella lleva".²² La disposición moral de fondo²³ es para Kant el fundamento último de la adopción de máximas. Kant coloca este fundamento subjetivo último en *la intención* de manera que la actitud moral fundamental es la *mera forma* en la que está puesta la intención, es decir, la conformidad o inconformidad de la intención con respecto a la ley moral.

A pesar del carácter meramente formal concedido por Kant a la actitud moral fundamental, ésta es justamente tratada como la fuente de la moralidad en tanto designa un *modo permanente* de la *posición* del agente y no, de la decisión misma. También encontramos en Kant la justa indicación sobre la inaccesibilidad de la libertad directa sobre la actitud moral fundamental.

Max Scheler reconocerá las acertadas reflexiones de Kant respecto a la actitud moral fundamental, sin embargo, dirigirá una importante crítica al carácter meramente formal concedido por este último. Scheler al igual que Kant considera que la actitud moral fundamental es un concepto fundamental en la reflexión ética pero a diferencia de Kant considera que ésta no puede ser considerada como un elemento formal de la intención sino que al ser "una dirección de valor que constituye un margen material *apriórico* para la formación de posibles intenciones, propósitos y acciones"²⁴ es una realidad distinta y anterior a la intención. La actitud moral fundamental en tanto *dirección de valor* es una tendencia a valores positivos y negativos. Esta caracterización se encuentra muy lejos del formalismo kantiano de mera conformidad o inconformidad con la ley moral. En la consideración de Scheler la actitud moral fundamental constituye un terreno de juego material *apriórico* que, con independencia de toda representación, determina la tendencia a los valores positivos o negativos dados en la percepción sentimental. Así pues, la actitud moral fundamental no solo "empapa" la acción y sus distintas fases, también el deseo, la vida fantástica y los fenómenos de expresión como los gestos se encuentran *afectados* por su radicalidad constitutiva.²⁵ De esta manera, la actitud moral fundamental posee un valor propio y no solo una validez con respecto a la ley moral o al resultado de la acción.

De estas consideraciones sobre la actitud moral fundamental en Scheler, Mariano Crespo nos hace notar que en relación a la concepción de persona del mismo Scheler, la actitud moral fundamental juega un papel muy importante que incluso excede el puesto que este filósofo le concede. En la actitud moral fundamental se da un revelarse de la persona, no como una substancia-cosa sino como un sujeto-subsistente.

...conocer a una persona significaría, pues, conocer su disposición moral de fondo en cuanto que ésta constituye el origen del cual brotan sus actos. Ahora bien, este darse de la persona, de su *Gesinnung*, no será al modo de un objeto, sino al modo de la corealización o la pre-realización o post-realización de sus actos. En tal corealización o

prerealización o post-realización de los actos de otra persona no hay tampoco objetivación.²⁶

Scheler no dará cuenta de las importantes implicaciones de esta descripción fenomenológica de la actitud fundamental y de su puesto en la estructura de la persona. Sin embargo, el hecho que admita, al igual que Kant, la imposibilidad de incidir por medio de la libertad directa en la actitud fundamental nos permite señalar un dato que revela a la persona como una subjetividad subsistente, es decir, como una realidad que se tiene a sí misma excediendo los límites de su subjetividad en su interioridad e incomunicabilidad.

En este sentido John F. Crosby indica lo siguiente:

Encontramos también en nuestra experiencia moral que las personas actúan a través de sí mismas viviendo en actitudes básicas como la generosidad, la reverencia o el egoísmo. Es verdad que estas actitudes, siendo distintas de los actos particulares, están excluidas de nuestra arbitrariedad (esto es, el mero querer cambiar estas actitudes fundamentales usualmente no es suficiente para cambiarlas), y sin embargo en ellas tenemos el camino más significativo, posiblemente *el más significativo*, en el cual la persona actúa a través de sí misma.²⁷

Por ahora baste con lo dicho, pues las implicaciones que Scheler no desarrolló serán retomadas por Hildebrand, y cuando exponamos su análisis sobre la esencia de la actitud fundamental y su lugar en la estructura de la persona serán puestas de relieve. Ahora es oportuno atender a los análisis que Alexander Pfänder llevó a cabo al respecto, ya que, como hemos dicho, influyeron decisivamente en el pensamiento de Hildebrand.

2.2. El análisis fenomenológico de Alexander Pfänder sobre las actitudes fundamentales o *Gesinnung*

El profundo análisis fenomenológico de las actitudes fundamentales llevado a cabo por Alexander Pfänder en *Zur Psychologie der Gesinnungen* se comprende atendiendo al interés de este “psicólogo” por el alma humana. La publicación de “Fenomenología de la voluntad” en 1900 y “Sobre el alma del hombre” en 1933, enmarcan la publicación anteriormente citada sobre la psicología de las actitudes fundamentales entre 1913 y 1916. En estas obras Pfänder:

...partiendo de los fenómenos psíquicos y progresando paso a paso en una elaboración mental consecuente, muestra al alma humana que, desde una tensión germinal radicada en su naturaleza fundamental y orientada por un impulso originario a una configuración concreta, se genera y constituye como un «ser viviente» con carácter personal, no

sólo por su diferenciación en un impulso originario transitivo y reflexivo, sino también en cuanto yo radicalmente activo²⁸.

Así pues, encontramos en Pfänder un primer nivel en el análisis fenomenológico que pretende develar el qué de las actitudes fundamentales a través de la intuición esencial, es decir, atendiendo a los datos necesarios e inteligibles.²⁹ Como resultado de este ejercicio de fenomenología descriptiva las actitudes fundamentales son caracterizadas primeramente como vivencias intencionales. Les es propia una referencia objetiva, es decir, siempre remiten a algo distinto de ellas mismas. Esta característica las distingue, como ya se ha dicho arriba, de los meros estados de ánimo. Pfänder, también da cuenta de la dirección esencial de dicha vivencia mostrando su carácter “centrífugo”. Las actitudes fundamentales son vivencias que “van” del sujeto al objeto y por ello implican necesariamente un movimiento, un cierto fluir frente a un mero apuntar o señalar el objeto. Les es propia también una tendencia a la unificación o separación con el objeto, por lo que Pfänder indica que pueden ser divididas en positivas o negativas, según el tipo de tendencia. Finalmente, en las consideraciones de Pfänder, al no ser características del objeto ni estrictamente una propiedad del sujeto, las actitudes morales fundamentales deben ser situadas entre el sujeto y el objeto. Son vivencias que *salvan* la “distancia anímica” entre sujeto y objeto.

También el análisis de Pfänder muestra el carácter afectivo de las actitudes morales fundamentales, pues formalmente las determinaciones generales de *calor*, *fluido* y *lugar psíquico*, nos las presentan como un cierto tipo de sentimiento. El calor psíquico indica la no neutralidad de la referencia intencional de estas vivencias. A diferencia del juicio, la referencia intencional de toda actitud moral fundamental entraña una cierta “coloración afectiva” que Pfänder denomina, como hemos dicho, *calor psíquico*. El *fluir* psíquico indica el grado de implicación de la persona toda en la vivencia. Finalmente el *lugar* psíquico explicita la relación que cada actitud fundamental guarda con el centro de la persona.

A estas determinaciones generales se añaden en el análisis fenomenológico otras determinaciones específicas, también formales, que precisan el carácter afectivo de las mismas, en primer lugar, la afluencia afectiva de carácter centrífugo y en segundo lugar, los momentos de *materia anímica*, *toma de posición* y *acto afectivo*. Además, pueden señalarse como vivencias positivas o negativas. Siendo el amor y el odio las vivencias paradigmáticas de este tipo.

También resultan importantes las clasificaciones que Alexander Pfänder hace de las actitudes morales fundamentales, que por ahora solo mencionaremos sin más detalle. Según la posición del sujeto de la actitud fundamental con respecto al objeto al que remite la afluencia afectiva centrífuga pueden clasificarse en *subordinadas*, *del mismo nivel* o *por encima* de la referencia significativa.

Ahora bien, la clasificación según el modo de actualización merece para los fines de esta investigación un especial señalamiento. Pfänder señala que las actitudes fundamentales pueden ser inauténticas, flotantes o refrenadas. Esta clasificación está articulada por la comparación con las actitudes auténticas, a saber, aquellas que proceden de la individualidad e interioridad de la persona. Es preciso decir que el término inauténtico no implica ninguna valoración negativa sino que indica la artificialidad consciente de la vivencia frente a la espontaneidad inconsciente de aquellas vivencias *llenas*, es decir, de aquellas vivencias que son auténtica expresión del *sí mismo*. Las actitudes fundamentales auténticas lo son por no estar a disposición de la voluntad. Por el contrario, las genuinas actitudes fundamentales inauténticas al caer bajo el dominio de la voluntad nos hacen responsables de las mismas. Las actitudes flotantes frente a las auténticas e inauténticas son aquellas que no echan su raíz en la persona y por lo tanto les falta plena realidad. Finalmente, las refrenadas indican la participación activa del sujeto que puede, así, contenerlas deliberadamente.

Esta clasificación es muy importante pues en ella el sujeto no aparece únicamente como una realidad puntual donde tienen origen las vivencias sino también como un *sí mismo* con determinados lugares y extensiones. En este sentido, nos dice Mariano Crespo:

Sería un error considerar al sujeto psíquico como si se tratara de un “ser puntual” (*ein punktförmiges Wesen*) el cual no tuviera división alguna, cuando en realidad, es “una entidad con divisiones” (*ein in sich gegliedertes Gebilde*). El sujeto psíquico posee una cierta extensión de diferentes lugares. Estos lugares no están todos en el mismo orden, sino que hay uno de ellos que es el centro psíquico de la totalidad de los otros lugares. Este centro psíquico es al que Pfänder llama yo-sujeto central (*Ich-Zentrum*) y a la totalidad de los otros lugares o “capas” del sujeto psíquico se le denomina *sí mismo* (*Selbst*).³⁰

Así pues, las actitudes que acontecen en el *sí mismo* encuentran “su lugar” en referencia al yo-sujeto central y son “juzgadas” por las tomas de posición que el sujeto efectúa desde dicho centro. Hay pues, en el yo-sujeto central una actitud fundamental que determina no sólo el *ethos* del sujeto, también la persona toda.³¹

Es justamente por este carácter fundamental de las actitudes fundamentales en la estructura de la persona humana que Hildebrand, retomando los esfuerzos de Scheler y Pfänder, elaborará una profundización en las investigaciones sobre el puesto y la importancia de las mismas.

2.3. Las actitudes fundamentales en la reflexión de Dietrich von Hildebrand

Muchas de las intuiciones de Scheler y Pfänder se encuentran innegablemente presentes en el análisis fenomenológico de Dietrich von Hildebrand. Esto es comprensible en primer lugar por la estrecha amistad que lo unió por mucho tiempo a Scheler pero más aún por su profundo interés en cuestiones éticas, de modo que a pesar de la familiaridad de Hildebrand con el pensamiento de Scheler gracias a una convivencia y compañía cotidiana, encontramos en Hildebrand fuertes críticas a su pensamiento.³² Por otra parte, su inserción en el primer grupo de alumnos que estudiando con Theodor Lipps, encontraron en las *Investigaciones lógicas*, un mejor fundamento para la reflexión filosófica, lo acercan a la figura de Alexander Pfänder, quién participaba también en las discusiones de la *Akademischer Verein für Psychologie*.³³

La reflexión fenomenológica de Hildebrand respecto a las actitudes fundamentales puede ser considerada una continuación y una profundización de las investigaciones llevadas a cabo por Max Scheler y por Alexander Pfänder.

2.3.1. La profundidad propia de las actitudes fundamentales

Hildebrand, en consonancia con los análisis fenomenológicos de Pfänder, afronta la cuestión sobre el lugar que le corresponde a las actitudes fundamentales en la estructura de la persona, analizando los diversos sentidos en que se indica que una determinada vivencia es profunda o superficial. Al respecto, Hildebrand muestra al menos siete sentidos.

El primero corresponde a la *profundidad específica*, la cual, está determinada por la “altura” del valor del objeto al que se refiere o por el “peso” ético de la vivencia. El segundo, a saber, el de *profundidad cualitativa*, que indica la pureza y autenticidad de la vivencia. Tercero, el *llegar al fondo*; es el tipo de profundidad que se encuentra en relación con el centro afectivo de la persona. Cuarto, el *papel vital* que algo desempeña en la persona ocupando un cierto volumen en la conciencia actual o sobreactual (*überaktuell*), incluso volviéndose el centro de gravedad de la persona. Quinto, el *papel constitutivo*, que indica lo respectivamente más general en la persona, sea por la generalidad y la importancia constitutiva de la actitud, o por la generalidad y el peso del objeto al que se refiere. Sexto, la profundidad como *trascendencia a la vivencia* que frente a actitudes cuyo modo de ser es inmanente a la vivencia y se extinguen junto con ella, ciertas actitudes perduran más allá de la realización de la vivencia. Séptimo, la profundidad que indica el *grado de realidad* de una actitud por su enraizamiento en la persona.

El tipo de profundidad que corresponde a las actitudes fundamentales es el de lo respectivamente más general en la persona, sea por la generalidad y la importancia constitutiva de la actitud, o por la generalidad y el peso del objeto al que se refiere, ya que la actitud fundamental es lo *supremamente* general.

La actitud moral fundamental por ser la más general desempeña un papel constitutivo totalmente propio. En primer lugar, es posible poner en evidencia el carácter lógico con respecto a las actitudes particulares. Dice Hildebrand: “llegamos a una posible actitud general de la persona cuando partiendo de un deseo concreto, nos remontamos al respectivo fundamento más general del mismo”.³⁴ Sin embargo, esta relación no es meramente formal pues la actitud más general no determina directamente la actitud particular de modo que al darse la primera *necesariamente* se dé la segunda. La actitud más general, más bien, es el presupuesto constitutivo de la existencia de la más concreta. Así pues, “de la índole de la actitud más general depende en primer lugar, qué actitudes concretas son posibles, y, en segundo lugar, qué coloración e índole tienen si se producen”.³⁵

Ciertamente, no todos los actos particulares están condicionados necesariamente por la actitud fundamental pues se trata de elementos independientes que no solo presentan una relación lógico-formal sino que se encuentran en una relación óptica que tiene un fundamento material determinado. Sin embargo, la actitud fundamental tiene una importancia constitutiva para la persona porque afecta radicalmente su ser y vivir moral, pues, los tipos de actos morales que puede realizar la persona y el modo en que los realiza, sí dependen de la actitud fundamental según su peculiaridad cualitativa.

La profundidad de la actitud fundamental es esencialmente distinta de los otros tipos antes mencionados, pues la profundidad que le es propia no se ve afectada por la cualidad de la misma; una actitud fundamental puede ser tan carente de autenticidad y pureza como cualquier acto singular y concreto igualmente inauténtico. Con respecto a la profundidad específica, la actitud fundamental no se determina por su altura de valor y por el “peso” ético del objeto al que se refiere, más bien, se determina por el *peso constitutivo del objeto*, de modo que la profundidad que le es propia está fundada, como se dijo arriba, en la *generalidad* de la actitud y en su *importancia constitutiva*.

Con respecto a la profundidad en el sentido del *papel* que una vivencia desempeña en la persona la contraposición es clara pues actos totalmente *singulares* pueden ocupar y dominar la conciencia actual y sobreactual, de modo que frente al sentido de profundidad de la actitud fundamental, que depende de la generalidad y de su importancia constitutiva, resultan siempre, algo periférico. Lo mismo sucede con el *llegar al fondo*.

Finalmente, la profundidad de las actitudes fundamentales se distingue de la profundidad de la conciencia sobreactual en que con respecto a la actitud fundamental se trata de la estructura de la persona y no del modo de ser consciente una determinada actitud. La actitud fundamental, siempre pertenecerá por tanto a lo trascendente a la vivencia, incluso puede afirmarse que es la vivencia trascendente (*Erlebniztranszendent*) por excelencia. La actitud fundamental pertenece al acontecer de la persona, ésta en su modo de ser, excede el modo de ser de lo vivenciado. Lo vivenciado acontece *en* la persona, en cambio, las actitudes fundamentales *son* un acontecimiento

personal. Por otra parte, la actitud fundamental es de radical importancia pues modifica también el modo en que acontece el vivenciar³⁶ de la persona.

Ahora bien, las actitudes fundamentales no solo *colorean* lo que llena la conciencia actual sino que constituyen el fundamento de muchas tomas de posición inmanentes a las vivencias en tanto que tienen su fundamento en ellas, proceden de ellas. Frente a estas tomas de posición inmanentes a la vivencia y que tienen su raíz en una actitud fundamental se encuentran otras que “flotan” libremente por no serles esencial proceder de una actitud fundamental, sin embargo, Hildebrand señala agudamente que semejante “flotar libre” no es absoluto pues su libre discurrir se encuentra limitado por las actitudes fundamentales, de modo que solamente una parte de la toma de posición que es inmanente a la vivencia puede divergir de ésta sin perder del todo la autenticidad de su modo de ser. Si bien, en este caso la actitud fundamental no es la fuente de ciertas vivencias cuyos contenidos son inmanentes a la vivencia misma y por lo tanto flotan libremente, sí determinan estas vivencias modificando su autenticidad. Así pues, se logra ver en qué medida la corriente de las vivencias de una persona es diferente según sea su actitud fundamental.

Además de la relación óptica que las actitudes fundamentales guardan con las actitudes menos generales, Hildebrand muestra que existen importantes relaciones de deber, que no son de orden moral, entre los distintos tipos de profundidad por él analizados, de modo que, en primer lugar, se exige las vivencias cuyo contenido es inmanente a la vivencia misma, coincidir cualitativamente con el contenido trascendente de la actitud fundamental y, en segundo lugar, reconoce una tendencia de lo más profundo – la actitud fundamental – en la estructura de la persona al dominio de lo inmanente a las vivencias. La profundidad de lo trascendente a la vivencia tiende a colorearlo todo y a hacer que las vivencias estén en armonía con el contenido de la misma.

Esta relación, no moral, de deber vale también para todo lo que está llamado a desempeñar un papel, sin embargo, en la medida en que, por su profundidad específica *deba* desempeñar un papel, la tendencia a dominar lo inmanente a la vivencia, cobra un carácter de deber portador de valor. De esta manera tenemos que aquello que merece el papel principal debe dominar todo el vivenciar. Esta tendencia a vivir *desde dentro* regidos por lo específicamente más profundo se contrapone al mero “dejarse ir” en el flujo de las vivencias inmanentes (*Erlebnisinmanent*). Toda actitud moral fundamental prohíbe a la persona abandonarse en su corriente de vivencias a las impresiones exteriores y a dejarse prescribir por ellas una vida que renuncie a vivir desde el contenido de lo específicamente profundo.

2.3.2 La esencia de las actitudes fundamentales

Una vez identificado el lugar propio de las actitudes fundamentales en la estructura de la subjetividad personal, Hildebrand lleva a cabo un análisis de su esencia.

En primer lugar, aborda la generalidad que le es propia. Así pues, las actitudes fundamentales, a diferencia de las actitudes más concretas, les es propio dirigirse siempre a algo *típico*. Su objeto nunca es un contenido individual. En este sentido, una actitud es tanto más general cuanto más amplio sea el tipo al que se refiere. Ahora bien, “el objeto de la actitud fundamental es el mundo, el ente en general”.³⁷ Dicha generalidad nunca es de naturaleza puramente lógico-formal sino que se encuentra regida, como se vio más arriba, por condiciones materiales muy precisas. La actitud fundamental, dice Hildebrand, es algo real individual que al ser siempre *trascendente a la vivencia* puede aparecer como “general” dada su mayor duración y lejanía con respecto a lo puramente individual.

Ahora bien, dado que es esencial a la actitud fundamental ser una orientación explícita con respecto a su objeto ésta posee el carácter de una *toma de posición*³⁸ que sin embargo “no es una respuesta que la persona dé *conscientemente*”³⁹, sino que aparece en primer lugar como *mera posición general* de la persona. Por ello, para aclarar la esencia de la actitud fundamental, Hildebrand distingue tres “modos de ser relativa la persona a objetos”⁴⁰, de los cuales, la actitud fundamental es el momento que integra a los otros dos, los cuales, corresponden a lo que Hildebrand llama *posición fundamental de hecho e intención fundamental*.

La *posición fundamental (Grundstellung)* encarna la natural e inconsciente toma de posición que la persona lleva a cabo según las disposiciones *de facto* tanto de su orgullo y concupiscencia como del centro que responde a valores. En la posición fundamental la persona se encuentra “gravitando” en la limitación de sus disposiciones de facto de modo que, aún el positivo darse a lo bueno, nunca satisface realmente la exigencia de los valores. El modo de ser relativa a objetos y su valor de la posición fundamental es meramente accidental, ya que en ella, la persona toma posición de forma inconsciente, inconciencia que es tanto más profunda cuanto alto es el valor ante el que toma posición. Hildebrand hace notar que la posición fundamental entraña la dirección descendente del orgullo y la concupiscencia inherentes a la naturaleza humana.

Frente a la posición fundamental se encuentra la *intención fundamental (Grundintention)*, la cual entraña las características formales de la auténtica *disposición de ánimo (Gesinnung)*, a saber, 1) el carácter voluntario debido a su esencial relación con la sanción⁴¹; 2) la seriedad proveniente de la comprensión formal del carácter exigente de los valores; y 3) la orientación hacia lo alto. Materialmente, la intención fundamental se caracteriza por el *despertar del centro personal soberano* a la exigencia de los valores, la cual está en directa relación con la amplitud y profundidad de la comprensión

del valor fundamental,⁴² esto le permite a la persona salir de la *parálisis* de la posición fundamental en que se encuentre *de facto*. La intención fundamental aún por débil que sea, es decir, aun cuando se presente como mera intención formal, es “la más auténtica y profunda voz de la persona”.⁴³ Así pues, en tanto que modo de ser relativo a objetos, la intención fundamental encarna una materia completamente distinta a la mera posición de hecho (*faktische Haltung*). Esta materia “personal” nos permite hablar de la persona como un ser esencialmente moral.

Resumiendo, la *actitud fundamental* es caracterizada por Hildebrand como ese ser relativo de la persona a objetos que surge de la sanción animada por la intención fundamental que permite a la persona salir de sus disposiciones fácticas al identificarse con todo su ser con la intención moral que responde a valores. La actitud fundamental es pues, la intención fundamental que ha echado raíz y despertado a la persona más allá de la mera intención para volverse principio del ser, pues logra la transformación cualitativa de la posición fundamental, es decir, permite a la persona en su ser que toma posición, ser formalmente otro.

La actitud fundamental es la auténtica posición moral desde la cual la persona entra en relación con el mundo y su valor de forma consciente venciendo el abandono en que se encuentra anclada según su naturaleza. La actitud fundamental permite por tanto hablar de un *hombre* distinto, que mientras domina actualmente, excluye una serie de actitudes y posiciones, en las cuales, la persona está entregada de forma inconsciente a su naturaleza. La actitud fundamental hace posible tomas de posición que expresan genuinamente su particular y concreta interioridad. Así, en las actitudes morales fundamentales conocemos la cualidad del yo que busca valores, pues constituye el lugar de origen de todo un reino de actos consonantes con su cualidad propia.

De esta manera se comprende que la actitud fundamental moral sea un *habitus*,⁴⁴ es decir, un *modo de ser* en el que se puede captar la necesaria unidad de la persona. La estructura de la actitud fundamental es tal que no solo representa el punto de partida de toda toma de posición moral, también lo es de la captación y comprensión de los valores. Es por esto que dice Hildebrand: “Es el mismo yo en nosotros ese del que proceden la justicia, el amor, la humildad, la reverencia, y el que se halla en condiciones de ‘sentir’ y comprender los valores morales”.⁴⁵ La actitud fundamental *encarna* la interioridad de la persona, encarna una subjetividad que no se reduce a la consciencia actual.

En este sentido, las actitudes morales fundamentales deben ser distinguidas de 1) las disposiciones temperamentales (*puren Temperamentsdispositionen*), así como de 2) las actitudes disposicionales (*Anlagemäßige Tugenden*) con la finalidad de precisar su esencia.

1) En las disposiciones temperamentales encontramos elementos duraderos o habituales, sin embargo en ellas no se encuentra la aprehensión de una

cierta esfera de bienes ni una respuesta a esta esfera. Su carácter cualitativo consiste, según Hildebrand, en encarnar ciertas peculiaridades de la persona que están dadas de forma análoga a ciertas determinaciones físicas como lo puede ser el color de ojos o la altura. En la cualidad de este tipo de disposición natural no hay rastro alguno del carácter de toma de posición ante el valor fundamental de lo bueno y malo y por lo mismo se encuentran exentas del carácter moral que sí es propio, tanto de la posición fundamental como de las actitudes morales fundamentales. Las disposiciones temperamentales son simplemente "...camino ya hechos que pueden ser utilizados por tanto por una buena como por una mala actitud moral".⁴⁶

2) Con respecto a lo que Hildebrand llama *actitudes disposicionales*, la principal distinción estriba en el plano en que es llevada a cabo la aprehensión y la respuesta al valor que les son propias. Por su carácter superficial la cualidad de respuesta al valor es meramente accidental pues carece de la comprensión plena de la exigencia que proviene de los valores morales, ya que, en primer lugar, no se capta con claridad su relevancia moral y en segundo lugar, tampoco se logra distinguir los valores morales de los que estrictamente no son.⁴⁷ Hildebrand reconoce que éstas son cualidades auténticas y permanentes de una personalidad pero que no van más allá de ser "amables adornos".⁴⁸

Finalmente hemos de decir que, ni en las disposiciones temperamentales ni en las actitudes disposicionales, encontramos expresada la subjetividad personal propia de las actitudes morales fundamentales. Desarrollaremos esta dimensión de las actitudes morales fundamentales al ocuparnos de la reverencia en el siguiente capítulo, pues su análisis permitirá mostrar el peculiar carácter de respuesta al valor como columna vertebral de toda actitud fundamental pues como se verá, la reverencia, por su carácter propio, se encuentra a la base de toda la vida moral de la persona.

Notas

¹ En su texto *Gibt es eine Eigengesetzlichkeit der Pädagogie?* Hildebrand da cuenta de la *legalidad propia* que gobierna las diferentes regiones del ser y del error que reside en interpretar los fenómenos de una región transfiriendo los principios válidos de otra. Allí afirma: "Existen muchas regiones ópticas en el cosmos. Si le sostenemos la mirada a nuestro mundo, encontramos objetividades de muy diverso tipo, pertenecientes a las más variadas categorías y dominios de lo real... Para todos esos objetos son válidas leyes enteramente generales, como el principio de no contradicción o el principio de razón suficiente pero dichos contenidos encierran igualmente en mayor o menor medida, peculiares principios que valen únicamente para ellos y que no permiten ser transferidos a otras esferas del ser". Pero también advierte del error de aislar completamente una región del ser. "No se haría completa justicia a la peculiaridad de una esfera óptica si no se consigue captar su lugar específico en el cosmos, así como las variadas relaciones que mantiene con otros sectores de la realidad y que pertenecen

también de manera necesaria a su legalidad propia". Caer en dicho error supone perder en los diversos campos particulares la comprensión de toda su dimensión y profundidad propias. HILDEBRAND, Dietrich (2006): "¿Existe alguna legalidad o autonomía propia de la pedagogía?", *Educación y Educadores* 1, pp. 88-89.

² YANGUAS, José María (1994): *La intención fundamental*, Barcelona, EIUNSA, p. 22.

³ HILDEBRAND, Dietrich (1983): *Ética*, Madrid, Encuentro, p. 37.

⁴ SANCHEZ MIGALLÓN, Sergio (2003): *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Madrid, RIALP, p. 17.

⁵ Hildebrand considera que "...la cuestión de si existe el conocimiento *a priori*, en el sentido de un conocimiento absolutamente cierto de estados de cosas altamente inteligibles y esencialmente necesarios, es la cuestión epistemológica. Constituye el problema cardinal cuya solución decide el grado de dignidad que puede alcanzar nuestro conocimiento. Se trata de una cuestión tan fundamental que su decisiva importancia afecta incluso a los problemas filosóficos más delicados y remotos" HILDEBRAND, Dietrich (2000): *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Encuentro, p. 90. El capítulo IV de la obra en que se encuentra el texto aquí citado desarrolla ampliamente, siguiendo en parte los aportes de Adolf Reinach y Max Scheler sobre la cuestión, el significado de semejante conocimiento contribuyendo con decisivas precisiones al respecto. Remitimos pues al capítulo IV de *¿Qué es filosofía?*, pp. 66-96, en el cual Hildebrand trabaja detenidamente la naturaleza del conocimiento *a priori*.

Sobre el concepto de *a priori* en Hildebrand y su distinción respecto a al sentido del mismo concepto en Kant ver WHITE, John (1992): "Kant and von Hildebrand on the Synthetic A priori: A contrast", *Aletheia*, pp. 290-320.

⁶ "...dice mucho de la clase de ser-así de un objeto si el ahondar en ella dejando de lado cualquier consideración sobre su existencia real posee o no interés cognoscitivo y si da lugar al conocimiento de estados de cosas absolutamente ciertos y esencialmente necesarios.

En resumen, la posibilidad de conocimiento *a priori* depende de la clase de objeto conocido. Para obtener una intuición absolutamente cierta y esencialmente necesaria, no es suficiente que tengamos experiencia de un ser-así y que prescindamos de la cuestión relativa a su existencia real y de la intuición. HILDEBRAND, Dietrich (2000): *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Encuentro, p. 99. Lo que llevo a Husserl al idealismo trascendental al parecer de Hildebrand fue haber pasado por alto esta insuficiencia de la *epoje* pues "no vio que, a excepción de las esencias necesarias, todos los objetos de conocimiento pierden interés tan pronto como prescindimos de su existencia concreta, real, y no dan lugar a conocimiento *a priori* alguno, por mucho que pongamos entre paréntesis la existencia". HILDEBRAND, Dietrich (2000): *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Encuentro, p. 99.

La *epoje* hildebrandiana se dirige más bien a la suspensión de los prejuicios provenientes de las interpretaciones teóricas que condicionan la aprehensión de lo dado. Hildebrand denuncia, en los prolegómenos de su *Ética* la prematura clasificación de los filósofos en escuelas en función de parecidos terminológicos e invita a mirar al objeto a través del significado que los términos reciben en el contexto del análisis fenomenológico. "Uno de nuestros principales objetivos será evitar cualquier tesis que no se

nos imponga por los datos, y, sobre todo, abstenernos de presupuestos tácitos que ni son evidentes ni están probados. Tomamos la realidad en serio, en el modo en que se descubre a sí misma. Respetamos muchísimo todo lo que se da inmediatamente, todo lo que posee un auténtico significado intrínseco y una inteligibilidad verdadera”. HILDEBRAND, Dietrich (1983): *Ética*, Madrid, Encuentro, p. 14.

⁷ Sería un error identificar sin más la noción de sustancia aquí implicada con la de la metafísica aristotélica, la cual, es puesta de relieve principalmente en términos de independencia del ser, de una individualidad estando en sí misma, sin pertenecer a otro como parte o propiedad. Sin embargo, como dice Crosby, cuando el término sustancia es aplicado al ser humano y en especial a su carácter de sujeto “expresa algo que no puede ser reducido a la subjetividad sin residuo alguno”, es decir, sustancia aquí significa un cierto algo más que el ser consciente, que se actualiza en el ser consciente pero que no se agota en él.

Remito al desarrollo sobre esta cuestión en los capítulos III y IV en CROSBY, John (1996): *The selfhood of the Human Person*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, pp. 82-144.

⁸ HILDEBRAND, Dietrich (1983): *Ética*, Madrid, Encuentro, p. 194.

⁹ ROVIRA, Rogelio (2006): *Los tres centros espirituales de la persona*, Salamanca, Fundación Emmanuel Mounier, p. 33.

¹⁰ HILDEBRAND, Dietrich (2000): *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Encuentro, p. 22. También deben considerarse las distinciones elaboradas en *La idea de la acción moral*. En la aprehensión cognoscitiva, “Si me miro a *mí*, mi yo está vacío en el aprehender cognoscitivo. Todo lo esencial está fuera de mí, como frente a mí. (...)”

“El “tener”, que aparece idéntico como tal cualquiera que sea su contenido objetivo, se caracteriza en principio por no poseer ningún contenido vivencial en el lado subjetivo, de modo que toda su riqueza descansa en el contenido objetivo”. HILDEBRAND, Dietrich (2014): *La idea de la acción moral*, Madrid, Encuentro, pp. 26-27.

¹¹ Las esencias necesarias son esta realidad. Estas son las esencias cuyo grado de plenitud de sentido es orgánicamente significativo en virtud de su necesaria unidad interna. Hildebrand aborda detenidamente en el capítulo IV de *¿Qué es filosofía?* la cuestión y distingue, de la unidad meramente accidental y externa de un garabato, las unidades genuinas como el oro, el agua o el delfín pero que no son necesarias pues a pesar de ser algo dotado de un sentido objetivo, su modo de aparecer oculta la naturaleza del tipo de cosa que posee tal aspecto. De estas unidades genuinas distingue finalmente las esencias necesarias, en las cuales no se encuentra estrato alguno sino que aparecen tal cual son, lo que no significa que su conocimiento sea una mera obviedad o sea asequible sin más para cualquier persona. En esta sección, Hildebrand aborda la importante cuestión sobre el modo de ser *ideal* de estas esencias necesarias. Gracias a su validez objetiva fundada en la inteligible unidad no dependen en modo alguno del acto en que se captan, incluso carece de sentido intentar la duda cartesiana pues su claridad y distinción es tal que no necesitan criterio alguno proveniente del acto que las capta como aval. Es verdad que según su modo de ser ideal no todas las esencias necesarias guardan una relación con el ser-real, sin embargo, a diferencia de los entes de razón, los números y los colores, encontramos en los valores y las personas una

plenitud de realidad que no poseen los anteriores. Su existencia real es posible no solo en el sentido de no implicar contradicción alguna sino que están profundamente ordenadas a la existencia real. HILDEBRAND, Dietrich (2000): *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Encuentro, pp. 100-128.

¹² *Ibid.*, p. 112.

¹³ *Ibid.*, p. 122.

¹⁴ *Ibid.*, p. 142.

¹⁵ "...el 'vivirme como tomando posición' no es mentado como captar, sino solo como vivenciar en el sentido de realizar. Sería conveniente reclamar la expresión «vivenciar» para esto y contraponerla al captar como genuina conciencia de objetos". HILDEBRAND, Dietrich (2014): *La Idea de la acción moral*, Madrid, Encuentro, p. 30.

¹⁶ Al respecto dice Scherler: "Al investigar la esencia de un individuo, una época histórica, una familia, un pueblo, una nación, u otras unidades sociales cualesquiera, habré llegado a conocerla y a comprenderla en su realidad más profunda, si he conocido el sistema, articulado en cierta forma, de sus efectivas estimaciones y preferencias. Llamo a este sistema el *ethos* de este sujeto. Pero el núcleo más fundamental de este *ethos* es la *ordenación del amor y del odio*, las formas estructurales de estas pasiones dominantes y predominantes, y, en primer término, esta forma estructural en aquel estrato que haya llegado a ser *ejemplar*. La concepción del mundo, así como las acciones y hechos del sujeto van regidas desde un principio por este sistema". SCHELER, Max (1996): *Ordo amoris*, Madrid, Caparrós Editores, p. 22.

¹⁷ HILDEBRAND, Dietrich (2006): *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Madrid, Ediciones Cristiandad, p. 120.

¹⁸ It is true that these attitudes, being distinct from particular acts, are withdrawn from our arbitrary freedom (that is, the mere wanting to change such fundamental attitudes usually does not suffice to change them), and yet in them we have one of the most significant ways, perhaps *the most significant way*, in which the person act through themselves. CROSBY, John (1996): *The Selfhood of the Human Person*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, p. 37.

¹⁹ La espina dorsal del pensamiento ético de Dietrich von Hildebrand se encuentra en su aguda distinción entre aquel tipo de importancia que tiene su origen en placer o displeacer para una persona singular y la importancia propia del valor, a saber, una importancia objetiva, completamente independiente de una determinada motivación. La distinción fenomenológica de estos tipos de importancia la lleva Hildebrand a cabo en el tercer capítulo de su *Ética*. HILDEBRAND, Dietrich (1983) *Ética*, Madrid, Encuentro, pp. 42-70. Allí confronta la *autonomía* propia del valor con la dependencia inherente de lo subjetivamente satisfactorio "para" alguien; estrechamente ligado a esta autonomía se encuentra el gozo que genera la participación en una realidad cuya importancia no depende de la propia subjetividad frente al inmanente placer que ofrece lo subjetivamente satisfactorio; en la participación del valor se tiene la experiencia de ser elevado, por el contrario, el placer de lo subjetivamente satisfactorio arroja al individuo en su propia limitación; por otra parte, el valor presenta a la experiencia con un carácter exigente, lo subjetivamente satisfactorio, no. El valor demanda una respuesta adecuada, lo subjetivamente satisfactorio no; el valor se dirige al centro

libre de la persona de forma soberana pero discreta, por el contrario, lo subjetivamente satisfactorio se encuentra ligado estrechamente al instinto y por lo mismo su llamada es insistente al punto de desterrar al sujeto de su centro libre y consciente. Finalmente, por todo lo anterior el valor permite en su respuesta una verdadera entrega y salida de sí mismo, una superación del propio ego, al contrario la entrega a lo subjetivamente satisfactorio entraña una reducción del mundo a nuestro propio ego y su autoafirmación.

Ahora bien, el dato de la importancia y en especial el valor representa un *momento* distinto del ser del objeto, y por ello no puede ser reducido a este, tampoco a su habilidad para engendrar el interés de alguien, incluso es irreducible a las perfecciones que especialmente fundan en un ser su valor. Sin embargo, es preciso tener cuidado en no identificar esta importante distinción del valor respecto del ser con una radical separación al modo en que Rickert hace en su filosofía de los valores, al grado de poner en riesgo la unidad del valor con el ser que lo porta quedando como única solución el acto valorativo del sujeto.

John f. Crosby, desarrollando las intuiciones de Hildebrand ha mostrado suficientemente cómo el conocimiento de los valores presupone necesariamente un ser que lo porta. Sin embargo, también señala que, aunque en muchos casos las perfecciones que determinan el valor o disvalor de un ser no son aprehendidas con gran claridad teórica, no por ello se ha de separar el valor del ser. CROSBY, John F (1978): "The idea of value and the reform of the traditional metaphysics of Bonum", *Aletheia* I, 2, pp. 308-312.

Por otra parte, Crosby muestra desde una perspectiva ontológica y axiológica que el valor no sólo es portado por un ser cuyas perfecciones son portadoras de valor sino que éste "*procede de* la existencia de un ser y de ciertos elementos cruciales de su esencia (aquellos que conforman el portador) y que se encuentra completamente fundado en estos factores. (...) En este *proceder* o *brotar* de un ser, el valor se muestra profundamente "formado" por el ser siendo un tipo de irradiación del ser. *Ibid.*, pp. 313-314. Hildebrand emplea para designar y caracterizar esta compenetración del valor en el ser, la expresión *el corazón y el alma del ser*.

²⁰ HILDEBRAND, Dietrich (2006): *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Madrid, Ediciones Cristiandad, p. 116.

²¹ Para la elaboración del siguiente apartado se ha recurrido principalmente al trabajo de Mariano Crespo y sus importantes investigaciones sobre la *disposición moral de fondo* o *Gesinnung* en diversos ensayos, los cuales se encuentran recogidos en su libro *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*. CRESPO, Mariano (2012): *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile.

También puede consultarse la tesis doctoral de SANCHEZ, Alberto (2010): *Acción humana y "disposición de ánimo" desde la perspectiva fenomenológica*, España, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarr, en <http://hdl.handle.net/10171/7219>

²² Cf. KANT, Emmanuel (2003) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. De M. García Morente, opuscula philosophica, 18, Madrid, Ediciones Encuentro, p. 50.

²³ Se debe a Mariano Crespo el concepto de “disposición moral de fondo” como una mejor traducción del concepto alemán *Gesinnung* frente a las traducciones al castellano que del término se han hecho en las obras de Kant y Scheler. “‘Disposición de ánimo’ tiene la ventaja de reflejar el carácter conativo de *Gesinnung*, pero presenta los inconvenientes de suscitar la impresión de que estamos hablando de una realidad semejante a nuestros cambiantes estados de ánimo y de no reflejar la permanencia de esta disposición. Por último, ‘moral basic tenor’ pierde el carácter disposicional. En este trabajo he optado por ‘disposición moral de fondo’”. CRESPO, Mariano (2012): *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, pp. 67-68.

²⁴ SCHELER, Max (2001): *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Caparrós Editores, p. 188.

²⁵ La naturaleza ontológica de esta realidad está puesta por Max Scheler al deslindarla del concepto psicológico de carácter con el cual podría confundirse. “Puesto que la disposición de ánimo no es una aptitud, sino algo dado actual e intuitivamente, será fundamentalmente distinta de lo que comúnmente se designa como el “carácter” de un hombre. Pues se entiende por tal, habitualmente, la causa constante, en él existente, de sus acciones particulares, las cuales son lo primero en oponérsenos desde fuera. El “carácter” es siempre, según esto, una admisión meramente hipotética de algo que nunca nos es dado y que sólo es admitido, a base de la inducción, en la constitución de tal ser, de modo que las acciones dadas en la experiencia han de ser explicadas por ese supuesto”. *Ibid.*, pp. 190-191

²⁶ CRESPO, Mariano (2012): *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, p. 81.

²⁷ We also find in our moral experience that persons act through themselves even in living in basic attitudes such as generosity, or reverence, or selfishness. It is true that these attitudes, being distinct from particular acts, are withdrawn from our arbitrary freedom (that is, the mere wanting to change such fundamental attitudes usually does not suffice to change them), and yet in them we have one of the most significant ways, perhaps *the most significant way*, in which person act through themselves. CROSBY, John (1996): *The Selfhood of the Human Person*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, p. 37.

²⁸ AVÉ-LALEMANT, E (2005): “Alexander Pfänder” en VOLPI, Franco, *Enciclopedia de obras filosóficas*, Volumen 2, Barcelona, Herder, http://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Volpi:Alexander_Pf%C3%A4nder

²⁹ “On the basis of the galley-proofs of Pfänder’s contribution “Zur Psychologie der Gesinnungen”, Reinach did however organize a seminar on this work, in fact his first seminar for advanced students. Reference was made in the seminar also to Husserl’s *Ideen*, Reinach insisting, in opposition to Husserl, that there is still room for a type of phenomenology as descriptive psychology.” SHUMMAN, Karl (1987): “Adolf Reinach: An intellectual Biography”, en K. Mulligan, *Speech Act and Sachverhalt: Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht/Boston/Lancaster: Nijhoff, pp. 1-27. http://ontology.buffalo.edu/smith/book/Reinach/Reinach_Biography.pdf

³⁰ CRESPO, Mariano (2012): *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, p. 64.

³¹ “El mismo yo central, que cuando está bajo el influjo de los movimientos disposicionales se sume en la pasividad, o que se recubre en parte con las disposiciones afectivas procedentes de la periferia, es el que también puede desprenderse de ellas, cuando se pronuncia voluntaria y responsablemente. Desde la centralidad del yo, que toma una u otra posición en relación con las disposiciones afectivas, se hace posible su consideración ética. Asimismo, la orientación centrífuga de estas permite que tengan su verdad y razón de ser en lo que las especifica, abriendo así la vía a su adecuación moral. Este es el punto sistemático de enlace con las respuestas afectivas, tratadas en detalle por Hildebrand”. FERRER, Urbano (1992): *Desarrollos de ética fenomenológica*, Murcia, PPU, p. 61.

³² “La amistad de Dietrich con Scheler, que duró unos catorce años, merece un atento estudio. Aunque es erróneo interpretar que las ideas de Dietrich von Hildebrand fueron modeladas sobre las de Scheler, pues de hecho, como él mismo dijo repetidamente, debía su formación filosófica a Adolf Reinach, a quien llamaba “mi verdadero maestro”, su relación con Scheler fue para él una fuente sin límite de delicia e inspiración. Desde el primer instante, Dietrich supo que había conocido a un filósofo extraordinariamente dotado. A pesar de lo trágico e indisciplinado que Scheler era como persona, irradiaba genialidad. Todo lo que tocaba lo convertía en oro. Tenía un don misterioso para arrojar luz sobre cualquier tema que tratase, desde el más profundo al más insignificante”. HILDEBRAND, Alice (2001): *Alma de león*, Madrid, Palabra, p. 74.

³³ “El grupo había sido fundado en 1884 por Lipps. A estas reuniones de las tardes acudían miembros del claustro de la facultad y estudiantes, que en su mayoría seguían cursos de filosofía. Entre los primeros estaban, Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Alois Fischer, Herr Gallinger y Herr von Aster; los profesores Lipps y Cornelius también acudían de vez en cuando”. *Ibid.*, p. 69.

³⁴ HILDEBRAND, Dietrich (2006): *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Madrid, Ediciones Cristiandad, p. 117.

³⁵ *Ibid.*, p. 118.

³⁶ El vivenciar indica el modo de estar presente el *contenido vivencial* de una toma de posición según la conciencia ejecutora. En el vivenciar el contenido vivencial nunca se encuentra “tenido” como contenido objetivo y por ello no es mentado como captar alguno sino solo como vivenciar en el sentido de realizar. En el vivenciar no hay ninguna objetivación del contenido vivencial. Cf. HILDEBRAND, Dietrich (2014): *La idea de la acción moral*, Madrid, Encuentro, pp. 29-30.

³⁷ HILDEBRAND, Dietrich (2006): *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Madrid, Ediciones Cristiandad, p. 98.

³⁸ Uno de los principales cometidos de la tesis doctoral de Dietrich von Hildebrand se encuentra dedicado al análisis fenomenológico de este concepto. La toma de posición (*Stellungnahme*) aparece allí como una vivencia intencional que en su ser más auténtico se articula como una respuesta del sujeto a un contenido objetivo con un contenido vivencial cuya correspondencia ideal complementa la voluntad con el carácter

personal de dicha vivencia. HILDEBRAND, Dietrich (2014): *La idea de la acción moral*, Madrid, Encuentro.

³⁹ HILDEBRAND, Dietrich (2006): *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Madrid, Ediciones Cristiandad, p. 98.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 152.

⁴¹ Hildebrand ve en la sanción una manifestación del núcleo más íntimo de la libertad humana cfr. HILDEBRAND, Dietrich (1983): *Ética*, Madrid, Encuentro, p. 313. y por lo tanto del hombre moralmente consciente. “Mientras respondamos al valor sin esta cooperación de nuestro libre centro espiritual, nuestra respuesta todavía tiene el carácter de algo accidental; carece de la conformidad plenamente consciente con el valor que exige el bien. Nuestro libre centro personal no coopera con el valor. Pero sólo esta cooperación puede hacer que la respuesta esté en auténtica ‘armonía’ con el valor, sólo esta cooperación hace justicia a la majestad del valor, pues el valor exige una respuesta adecuada independientemente de nuestra inclinación natural a dar esta respuesta o a dejar de darla”. *Idem.*, p. 316.

⁴² Hildebrand dedicó su trabajo de habilitación *Moralidad y conocimiento ético de los valores* al análisis de la relación entre el conocimiento de los valores y la moralidad del sujeto cognoscente que lo llevan a desarrollar muchos análisis sobre la estructura de la persona entre los cuales el lugar y la naturaleza de la actitud fundamental tiene un lugar central tanto por su carácter constitutivo en la moralidad de la persona como en los fenómenos de ceguera moral allí analizados.

⁴³ HILDEBRAND, Dietrich (2006): *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Madrid, Ediciones Cristiandad, p. 145. Hildebrand lleva a cabo un análisis sobre los modos de la intención fundamental distinguiendo entre ellas, la forma finita y limitada; la ilimitada tanto formal y potencialmente; finalmente aquella que es material y actual de la cual es propio la desautorización general de la posición fundamental fáctica. *Ibid.*, pp. 158-165.

⁴⁴ La “...búsqueda de valores y vista para el valor y todas las virtudes proceden de un centro: el yo humilde, amante del valor y buscador del valor. Así como los valores morales constituyen cualitativamente una unidad, culminan en el valor ‘bueno’ y se hallan reunidos de una singular manera, así también todos los actos *moralmente positivos* que son portadores de esos valores están unidos realmente de singular manera al fluir de una actitud fundamental y general. Proceden en cierta medida de uno y el mismo hombre en nosotros, en contraposición a aquel del que procede en nosotros lo moralmente negativo. Las virtudes no están, pues, *desunidas*, o sólo unidas cualitativamente unas con otras, sino que existe un *habitus*, un *ser* de la persona, del que todas en común proceden...” *Ibid.*, p. 189.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 190.

⁴⁶ HILDEBRAND, Dietrich (1983): *Ética*, Madrid, Encuentro, p. 356.

⁴⁷ Hildebrand lleva a cabo una importante distinción entre los valores morales y los valores que son moralmente relevantes. “Es moralmente relevante, en un primer sentido puramente funcional, el valor de un bien o un estado de cosas, a diferencia del valor de una acción o de una respuesta de la persona. Es moralmente relevante, en otro sentido, el valor ontológico o cualitativo de un bien o de un estado de cosas, a diferencia

de los valores específicamente morales. Y es, en fin, moralmente relevante, en un último sentido, el valor de un bien o de un estado de cosas por el que es moralmente necesario interesarse, a diferencia de los valores de los bienes o estados de cosas que carecen de significación moral". ROVIRA, Rogelio (2006): *Los tres centros espirituales de la persona*, Salamanca, Fundación Emmanuel Mounier, p. 52.

⁴⁸ HILDEBRAND, Dietrich (1983): *Ética*, Madrid, Encuentro, p. 357.