

## **CRÍTICA AL PAPEL DEL CORAZÓN EN LA ANTROPOLOGÍA Y LA ÉTICA DE DIETRICH VON HILDEBRAND**

**Jacob Buganza\***  
jbuganza@uv.mx

Corruptio optimi pessima

### **Resumen**

El trabajo tiene la intención de afirmar que los afectos que Dietrich von Hildebrand engloba bajo el concepto de “corazón” pueden reducirse a una serie de actos intermedios entre el entendimiento y la voluntad. El trabajo se refiere exclusivamente a los afectos intencionales o espirituales y no propiamente a las pasiones y emociones. En este contexto, el autor plantea que el valor moral tiene como característica su exigencia de realización, lo cual se aprecia de manera cabal al momento de valorar, es decir, al momento de realizar el juicio práctico moral, donde los afectos tienen una importancia decisiva, pues el afecto se encuentra implicado en tal juicio. Pero se trata de inclinaciones que pueden parcialmente explicarse racionalmente al momento de enfocarlas desde la perspectiva del entendimiento y la voluntad.

**Palabras clave:** Fenomenología de los afectos, valor moral, juicio práctico moral, entendimiento y voluntad.

## **CRITICISM TO THE ROLE OF THE HEARTH IN THE ANTHROPOLOGY AND ETHICS OF DIETRICH VON HILDEBRAND**

### **Abstract**

The work seeks to affirm the affections that Dietrich von Hildebrand included under the concept of “heart” can be reduced to a series of intermediate events between the intellect and will. The work refers only to intentional or spiritual affections and not strictly to the passions and emotions. In this context, the author argues that the moral value is conducting its demand feature, which can be seen at the time of valuation, at the time of moral practical judgment,

---

\* Jacob Buganza. Licenciado en Filosofía, con Maestría y Doctorado en Filosofía. Es actualmente Profesor-investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana. Coordinador de la Maestría y el Doctorado en Filosofía en la misma Universidad. Sus obras más recientes son: *Panorama de los sistemas éticos de los siglos XIX y XX* (RIHE, México, 2011) y *El ser y el bien* (Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa, 2010).

where affections are important. But these inclinations can be partially explained rationally when approached from the standpoint of understanding and will.

**Key Words:** Phenomenology of the affections, moral value, moral practical judgment, understanding and will.

## 1. Introducción

En esta exposición, nos proponemos reflexionar sobre algunos temas que ejemplifican tácitamente la estrecha relación entre la antropología filosófica y la ética. Trataremos específicamente de esta relación al enfocarnos a los afectos, muy destacados por la fenomenología, como se constata en autores como Dietrich von Hildebrand y Max Scheler. Nos referiremos en este trabajo a los afectos intencionales, es decir, a los afectos propiamente superiores, y no a los afectos corpóreos o pasionales, aunque tal distinción habrá que subrayarla frecuentemente<sup>1</sup>. De acuerdo con von Hildebrand, esta distinción también puede adquirir la nomenclatura de afectos espirituales y no-espirituales. La diferencia escriba, según él, al recurrir a la relación con la corporalidad, pues los primeros tienen una relación fenomenológica con el cuerpo, mientras que los segundos, aunque relacionados con el cuerpo, son más “subjetivos”, es decir, resultan menos localizables. El ejemplo clásico, y que retoma este autor, es el que se da entre el dolor, radicado en lo físico, y el sufrimiento. De entre los afectos intencionales o espirituales, nos interesan más en este momento las experiencias afectivas motivadas por valores, pues son las que se refieren más estrechamente al ámbito moral y, con él, al juicio práctico moral.

Esta estrecha relación entre el ámbito moral, los valores y los afectos nos parece que es caracterizada correctamente por Leonardo Rodríguez Duplá en el *ordo amoris*, que consiste en un orden de prioridades. En efecto, opina este filósofo español que los fenomenólogos como Scheler, Hartmann o von Hildebrand han concebido que la acción recta se refiere al respeto debido al orden objetivo de los valores<sup>2</sup>. Esta tesis logra apreciarse en *El corazón* de von Hildebrand, que retomaremos decididamente en este trabajo.

Primero trataremos el arduo problema filosófico que hay entre el apetito y la afectividad, pues nuestra hipótesis es que el primero engloba al segundo,

---

<sup>1</sup> Hildebrand, Dietrich von, *El corazón* (traducción de J. M. Burgos), Palabra, Madrid, 2005 (5a. ed.), p. 137.

<sup>2</sup> Cf. Rodríguez Duplá, Leonardo, “La benevolencia como categoría fundamental de la Ética eudemonista”, en: *Revista de filosofía*, III/3, (1990), pp. 220-221. Este filósofo se peca de la carencia de *τέλος* en los fenomenólogos, aunque Hildebrand parece escapar a la antedicha carencia.

lo cual no está en consonancia con la filosofía de von Hildebrand. Enseguida, trataremos el tema de la libertad de la voluntad y el afecto para desembocar en el problema del juicio moral o valoración, en donde tiene vital importancia el tema afectivo.

## **2. El apetito y la afectividad**

Si hubiera que destacar en especial una de las enseñanzas fenomenológicas en torno a la ética, tal vez sería la que se refiere a las afecciones que experimenta el hombre al momento de valorar, es decir, al momento de efectuar un juicio práctico moral que tiene como consecuencia natural una decisión, fruto de la libertad. Y dentro de la multiplicidad de autores que se inspiran en el método fenomenológico para realizar sus pesquisas filosóficas, destaca de manera diáfana Dietrich von Hildebrand. A pesar de que cada vez circulan más las publicaciones de y sobre él, en realidad parece que es poco conocido en la filosofía iberoamericana. Sin embargo, se trata, sin más, de un filósofo de primer orden por su profundidad al momento de indagar sobre las motivaciones humanas que se refieren a los valores, tema predilecto de Max Scheler, de quien fuera amigo von Hildebrand, discípulos ambos de Edmund Husserl.

Dentro de las múltiples obras de Dietrich von Hildebrand donde el asunto de los afectos es tratado, hay un texto que resulta fundamental. Nos referimos a *El corazón*, publicado originalmente en inglés como *The Heart*, donde hace muestra precisamente de una fenomenología personalista, al entender de Juan Manuel Burgos. *El corazón* resulta ser un análisis muy penetrante de los afectos representados precisamente por el símbolo del corazón humano, aunque es claro que no se trata del único corazón simbólico que recorre la literatura filosófica y teológica. *El corazón* se trata de una obra que no pierde su frescura y actualidad, y que relaciona a la fenomenología con uno de los temas predilectos que provienen de la tradición agustina, pasa por Pascal y desemboca en Scheler y en von Hildebrand.

De acuerdo con nuestro filósofo, el corazón y la naturaleza humana están vinculados, pues “Tener un corazón capaz de amar, un corazón que puede conocer la ansiedad y el sufrimiento, que puede afligirse y conmovirse, es la característica más específica de la naturaleza humana”. Se trata de la esfera “más interior” de la persona<sup>3</sup>. Según él, el “abstraccionismo” recurrente en la filosofía ha hecho de este centro, de este *cor*, algo menos serio, profundo e importante que el tratamiento del entendimiento o de la voluntad. Para el

---

<sup>3</sup> Ambas citas en: Hildebrand, Dietrich von, *Op. cit.*, p. 15.

filósofo florentino, tiene que evitarse este abstraccionismo, el cual consiste en hacer teorías sobre la realidad sin hacerle justicia precisamente a ella; en otras palabras, el abstraccionismo consiste en teorizar injustamente sobre lo real. Resuena seguramente el volver a las cosas mismas fenomenológico, por lo cual von Hildebrand tiene como meta estudiar y revalorar este centro afectivo que es el corazón humano. Es más, asegura este filósofo que “Mientras el entendimiento y la voluntad han sido objeto de análisis e investigación, el fenómeno del corazón ha sido repetidamente postergado”. Y más adelante sentencia: “Y siempre que se le ha analizado nunca se le ha considerado al mismo nivel que el intelecto o la voluntad”<sup>4</sup>.

En efecto, la filosofía griega, en especial la de raigambre aristotélica, considera que los afectos o la esfera afectiva no requieren postular una facultad especial que dé cuenta de dichos fenómenos. Intentaremos aclarar un poco este punto, pues tal vez aquí la interpretación de von Hildebrand puede complicarse, porque asegura que es en la filosofía aristotélica donde no se acepta el papel central de los afectos para la vida humana, pues resultan ser una dimensión que el hombre comparte con los brutos. De ahí que von Hildebrand asiente que no debe aceptarse la posición griega que niega la dimensión espiritual a la afectividad y al corazón<sup>5</sup>. Sin embargo, este autor no parece ir al centro del asunto, pues la filosofía de cuño aristotélico no niega la esfera afectiva o corazón humano; simplemente sostiene que no se requiere postular una tercera facultad racional, sino que con defender la existencia de las facultades cognoscitivas y apetitivas en su doble orden es suficiente para dar cuenta del fenómeno afectivo.

Seguramente el núcleo del argumento de von Hildebrand descansa en que los afectos son intencionales. Ahora bien, no hay que negar que lo son, pues parece ser verdad que los afectos se dirigen hacia algo, hacia un objeto. El afecto, el *factus ad*, el *afficio*, tiene ya un contenido intencional, aunque parece ser todavía oscuro con respecto al saber y al querer. Tiene ya una cierta disposición; tiene una cierta dirección. Lo que parece que sí hay que negar es que el corazón sea una facultad análoga al entendimiento y la voluntad.

Por otra parte, no es prudente negar que la afectividad juega un papel “importante y decisivo” en la esfera de la moralidad a través de la contrición, el amor y el perdón; en efecto, juegan dicho papel, pero no parece necesario postular como facultad lo que la tradición que representa von Hildebrand llama *cor*. En consecuencia, von Hildebrand propone tres esferas: cognitiva, volitiva y

---

<sup>4</sup> Ambas citas en: *Ibid.*, p. 26.

<sup>5</sup> Para esta interpretación, Cf. *Ibid.*, pp. 31-36.

afectiva. Nosotros proponemos, en cambio, que son dos únicamente las esferas, y que la cognitiva y la volitiva dan cuenta de la afectiva, aunque acierta en que hace falta recalcar aún más el papel que tiene esta última tanto en la vida del hombre, en general, como al momento de realizar el juicio moral, en particular.

Pero veamos el asunto con un poco más de detenimiento. El argumento que esgrime von Hildebrand a favor de su postura es igualar la intencionalidad que se da en los afectos con la intencionalidad cognoscitiva y volitiva. Él escribe que la intencionalidad es una marca esencial de la espiritualidad: “El carácter intencional está presente en cada acto de conocimiento, en cada respuesta teórica (como la convicción o la duda), en cada respuesta volitiva y en cada respuesta afectiva”<sup>6</sup>. La premisa no resulta ser falsa: la intencionalidad, en su sentido más preciso, tiene que ver con la conciencia, es decir, con lo espiritual. Así, la facultad cognoscitiva es intencional, pues se refiere a contenidos objetivos; de igual manera, la facultad apetitiva racional es intencional, pues tiende a los contenidos objetivos que le presenta la facultad cognoscitiva. Igualmente, puede decirse que los afectos son intencionales, en cuanto los afectos son motivados y se dirigen a un objeto. Aún cuando es verdad que la conciencia de que cierto objeto sea la razón del afecto, no se sigue la tesis del florentino, a saber, un tercer nodo o facultad racional. El argumento que puede darse en contra de su postura es que la afectividad puede reducirse, al menos parcialmente, a las otras dos facultades, pues las implica. No puede haber afecto si no hay contenido u objeto intencional, y es la facultad cognoscitiva la que permite dicho contenido. Igualmente, la afectividad puede reducirse a la voluntariedad, pues lo propio de ésta es amar (por supuesto que nos referimos al amor espiritual), y el propio von Hildebrand coloca dicho acto intencional entre los sentimientos espirituales<sup>7</sup>; luego, el afecto es en parte voluntad. No parece ser otra la tesis del propio Aquinate, quien al explicar el sentido del salmo 83 (“Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo”) asegura que “*ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo*”<sup>8</sup>.

El afecto se ha relacionado frecuentemente con el apetito. En efecto, el apetito (*appetitus*) generalmente significa tendencia o inclinación, y cierta relación hay precisamente con el *affectus*. *Affectus* proviene de *afficere*, que significa el influjo o acción que se ejerce en algo; la forma pasiva del verbo es *affici*, que significa ser atraído, inclinado y, también, apeteído. Pero parece

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, p. 65.

<sup>8</sup> Aquinatis, Thomae, *Summa Theologiae*, I-II, q. 24, a. 3c.

que hay una diferencia: *affici* tiene una forma pasiva, en cuanto indica que la acción ejercida se da del objeto al sujeto, mientras que *tendere* indica el movimiento del sujeto al objeto (*ex subiecto ad obiectum*). El apetito envuelve ambos conceptos, pues puede utilizarse en sentido lato o en sentido estricto. En sentido lato indica cualquier operación o estado o acto del apetito; en sentido estricto indica el movimiento del sujeto al objeto o la pasión del sujeto por parte del objeto. En este segundo sentido, el apetito se distingue de la afección porque en la apetencia (*appetitione*) el sujeto tiene un papel más activo que en la afección. Por ello mismo se relaciona el afecto con el sentimiento, pues los sentimientos son inclinaciones leves que se relacionan (*coniunctae*) con una mayor o menor cognición del objeto, pero que implican poca transmutación orgánica, a diferencia de las emociones que sí la implican.

En este contexto es que en la Escuela se afirma que el amor es el sentimiento fundamental; el amor es la raíz de todos los estados afectivos y de todas las voliciones, pues la inclinación hacia algo o la querencia de alguna cosa se da por amor al bien (*ex amore boni*), pues todo lo que se busca se lleva a cabo porque algo bueno hay en ello. De esta suerte, el nombre “corazón” (*cor*) suele referirse al complejo de afectos y apetencias, es decir, al complejo de la vida apetitiva. En otros términos, y consecuentemente, el corazón suele apreciarse como *symbolum amoris*. Pero hemos dicho que lo propio de la voluntad es el amor, por lo cual resulta que el afecto espiritual puede reducirse, en realidad, a un acto de la voluntad, aunque de manera todavía oscura e indeterminada. En este sentido, al parecer, se haría justicia a la tesis de von Hildebrand que diferencia la esfera afectiva de la volitiva en cuanto que la primera no es accesible, agregaríamos “por completo”, al centro libre de la segunda<sup>9</sup>. Pero no lo es por completo en cuanto implica al apetito sensitivo, que no obedece, sino con poder político, a la voluntad. Por ello es que la esfera afectiva implica una cierta claroscuridad en sus actos.

Hay que defender, pues, la división entre las facultades humanas en cognoscitivas (sensitivas e intelectivas) y apetitivas (tanto el apetito sensitivo como el racional). De esta manera, el afecto es un acto o estado del apetito, que se relaciona con cierto conocimiento. A menudo, incluso, significa la misma percepción sensitiva (intuición) y también una cognición intelectiva oscura, es decir, sin motivos. Empero, no se requiere una facultad especial para dar cuenta de estos fenómenos psicológicos del hombre sino que, como se aprecia, es una suerte de participación tanto de lo cognoscitivo como de lo apetitivo.

<sup>9</sup> Cf. Hildebrand, Dietrich von, *Op. cit.*, p. 103.

### **3. La libertad de la voluntad y el afecto**

La libre voluntad es precisamente la que establece el vínculo con el ámbito moral. ¿En qué sentido es que la libertad se puede vincular al ámbito moral? ¿De qué manera la libertad se relaciona con lo que denominamos “lo moral”, que es un fenómeno exclusivamente humano? Tal vez una suerte de respuesta, si no definitiva, al menos sí provisional, podemos apreciarla cuando vivimos la experiencia de un valor que reclama su afirmación y realización. Se trata de un valor que no es fácil eludir; se trata de un valor que exige su cumplimiento y realización. A este valor suele llamarse “valor moral”. En efecto, este valor implica una exigencia, y parece ser una experiencia humana fundamental. De ahí que Emerich Coreth asegure que existe una diferencia esencial entre bien y mal, lo cual no es otra cosa que un dato primordial del cual la humanidad ha tenido y tiene conciencia. Se trata, para este filósofo austriaco, de una experiencia básica y universal.

A esta vivencia se le han dado varias respuestas o ha tenido distintas interpretaciones. Algunos han interpretado que lo bueno tiene una relación con un objetivo práctico, como el marxismo, para el cual lo bueno es lo que lleva a la construcción de una sociedad comunista. Otros han interpretado lo bueno en términos de causas psicológicas y sociológicas, como sucede en la psicología profunda de Freud, donde la formación de la instancia obligatoria se construye o configura en lo que se llama *super-ego*. Otros más han buscado alejarse del relativismo y por ello han postulado una región de valores vigentes, una región de cualidades de contenido que valen en vez de ser. Tienen, como explica Coreth, un existir objetivo, aunque independiente del ser y acontecer empíricos. Se trata de cualidades que se perciben afectivamente, es decir, son contenidos que expresan sentimientos valorativos, muchas veces sin comunicación alguna con la racionalidad.

Pero estos contenidos valorativos no tienen por qué estar en pugna con la racionalidad. Lo más conveniente parece que es partir de la noción de bien, pero más que en la línea platónica, que suele ser la línea de algunos axiólogos, en la línea aristotélica. La definición aristotélica de bien es muy conocida, y es la que los latinos traducen como *quod omnia appetunt*. Esta definición implica que algo puede volverse objeto de un deseo o volición, lo cual implica, a su vez, que “posee un contenido esencial que responde a la aspiración de un ser hacia su autodesarrollo y perfección”<sup>10</sup>. Pero este ente que posee dicho contenido esencial es bueno en sí mismo porque tiene una plenitud óptica correspondiente a su

<sup>10</sup> Coreth, Emerich, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, p. 153.

esencia, por lo cual es un bien en sí mismo, es decir, un bien ontológico. Pero este bien puede serlo también para otro, por lo que se trata de un bien en sentido secundario. Es lo que tradicionalmente se denomina *bonum alteri*. Se trata de dos perspectivas acerca del bien; aunque relacionadas, se distinguen realmente, porque una cosa es que algo sea bueno en sí mismo (bien ontológico) y otra que sea un *bonum alteri*. El *bonum ontologicum* no implica necesariamente que un ente sea un *bonum alteri*.

Con esto aclarado, vale traer a cuenta un texto de Coreth que engarza esta visión aristotélico-escolástica con la ética fenomenológica. El texto no tiene ningún desperdicio, por lo que cabe recuperarlo íntegramente:

En la concepción tradicional aristotélico-escolástica prevaleció, cuando no se impuso de forma exclusiva, el aspecto de la captación o realización del valor “para mí”; y así se entendió también la actuación moral como una realización de valores, con los cuales se enriquece y desarrolla la personalidad ética. Sólo la fenomenología de los valores, especialmente la de Max Scheler y Dietrich von Hildebrand, ha centrado su atención en el aspecto de la respuesta y entrega al valor en sí. No hay aquí, sin embargo, ninguna oposición insuperable, porque sólo puedo dar la respuesta de valor generosa en tanto que está en la orientación ideológica de mi propia realización. Pero cuanto más alta sea la cualidad del valor “en sí”, tanto más en segundo plano se sitúa la referencia explícita a la propia autorrealización y más se destaca la pura respuesta y entrega a los valores. Precisamente porque me abro y respondo a este valor, la misma realización queda definida por la cualidad valiosa: *actus specificatur ab obiecto*<sup>11</sup>.

Esta tesis lleva a la conclusión de que la realización de la conducta que responde al valor, que responde a la exigencia del valor moral, es una realización que se dirige no exclusivamente al propio provecho, sino que responde al valor puramente.

Ahora bien, como ya adelantamos en la Introducción, a las experiencias afectivas motivadas por valores von Hildebrand las distingue de las meras pasiones. En efecto, se trata de experiencias propiamente espirituales, y tienen que ver, como su nombre lo indica, con la respuesta al valor. No se trata, como las pasiones, de algo meramente pasivo, sino que se trata de algo parcialmente activo, lo cual se relaciona más bien con la tendencia en el sentido ya descrito. Ahora bien, con respecto a la respuesta al valor, las palabras del florentino resultan muy ilustrativas y vale la pena traerlas a colación. Dice que lo distintivo

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 160-161.



de la respuesta al valor es que “Lo único que genera nuestra respuesta y nuestro interés es la intrínseca importancia del bien; nos conformamos al valor, a lo que es importante en sí mismo. Nuestra respuesta es tan trascendente —es decir, tan libre de necesidades y apetitos puramente subjetivos y de un movimiento meramente entelequial— como lo es nuestro conocimiento cuando capta la verdad y se somete a ella”<sup>12</sup>. La clave de su tesis, y donde nos parece que encontramos nuestra discrepancia, es cuando afirma, un poco más abajo, que el hecho de que “nuestro corazón se conforme al valor; que lo que es importante en sí mismo sea capaz de movernos, produce una unión con el objeto mayor que la del conocimiento. Y es que en el amor, la unión que establece toda la persona con el objeto es mayor que en el conocimiento”<sup>13</sup>. El argumento en contra es que lo propio de la voluntad es el amor; luego, es la voluntad la que establece la relación de adecuación con el valor. La afectividad, en cuanto intermedia entre el entendimiento y la voluntad, es concomitante a esta relación, pues adecuarse voluntariamente al valor moral puede implicar, por ejemplo, un gozo acompañante.

Ahora bien, el espíritu finito de acuerdo con Coreth sale de sí mismo cuando actúa, es decir, salta las “barreras del propio ser” para establecer y establecerse en una realidad ontológica nueva. De acuerdo con él, el espíritu finito se caracteriza precisamente por esta autotrascendencia que lleva a cabo de manera consciente y libre en el horizonte infinito del ser. En este sentido, para él, el hombre es trascendencia. ¿Cómo logra, pues, el hombre trascenderse a sí mismo en sentido corethiano? Atento a la tradición, Coreth asegura que el hombre o espíritu finito se trasciende a través del saber y el querer, lo cual hace referencia evidentemente a los actos propios del entendimiento y la voluntad. Es en este contexto que se plantea si no se olvida o infravalora el campo de la vida afectiva o emocional. Se plantea si no se infravalora el corazón en sentido pascaliano. Su respuesta es, en cierto modo, afirmativa, pues no parece encontrarse un tercer elemento o una dimensión distinta al saber y al querer, sino que el afecto resulta ser algo intermedio, con lo cual redundaría en lo que afirmamos en el apartado anterior. En términos más corethianos, puede decirse que el afecto puede reducirse al conocimiento como conocimiento confuso; pero también puede reducirse al querer en cuanto que se manifiesta como una propensión o inclinación o, como dice el filósofo austriaco, a “un movimiento

---

<sup>12</sup> Hildebrand, Dietrich von, *Op. cit.*, p. 84.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

aspirativo que preexiste al querer<sup>14</sup>. En síntesis, el afecto no parece ser otra cosa que una zona intermedia, no diferenciada, entre el saber y el querer.

Lo que demuestra el afecto es la íntima unidad que mantiene el hombre. El hombre es una totalidad en quien todas sus dimensiones están estrechamente relacionadas, y donde muchas veces resulta difícil, si no imposible, determinar lo que es acto de una facultad o de otra, pues se auto-implican y reclaman entre ellas. Por eso es que el afecto es una suerte de vibración de la totalidad del ser personal. “Es un acontecimiento en el que se revela más que en ninguna otra parte la unidad y totalidad esencial del hombre”<sup>15</sup>.

#### 4. El juicio moral y su relación con el corazón

Con lo que hemos dicho, pasemos a decir algo sobre el problema del juicio moral y la importancia que tiene el mundo afectivo o corazón en él. Para ello, será necesario mencionar, al menos de manera general, qué entendemos por el juicio moral. Consideramos que es la conclusión de la deliberación que efectúa la razón práctica en orden a la operación, es decir, con respecto a la praxis. El juicio moral es la aplicación de la norma moral a casos cada vez más concretos. Ahora bien, nos parece que en la deliberación y, consecuentemente, en la conclusión o juicio moral, está implicado el corazón. De esta suerte, los afectos no están separados del juicio moral y, por tanto, de la razón. Por el contrario, son parte integral, y aunque no respondan del todo a la racionalidad por ser una suerte de punto intermedio entre el entendimiento y la voluntad, no dejan de ser potencialmente razonables. Tal vez esta tesis no sea del todo correcta si se implica al apetito sensitivo, que corresponde a los afectos no-intencionales de von Hildebrand, porque, en efecto, también pueden participar y hasta en cierto modo influenciar al juicio moral o valoración. Pero, como enseñan ya los antiguos, incluso tales afectos (o pasiones) son susceptibles de cierta conducción o educación (pues como ha enseñado la psicología moderna, puede resultar contraproducente intentar eliminarlos).

Ahora bien, el propio von Hildebrand da pie para aplicar su propuesta al juicio moral. El juicio moral es resultado tanto de la parte cognitiva del hombre como de su parte apetitiva. Aquí el florentino nos resulta muy acertado, pues afirma que el juicio es objetivo cuando está determinado por la materia o tema en cuestión<sup>16</sup>; si es así, entonces el juicio moral es objetivo cuando

<sup>14</sup> Coreth, Emerich, *Op. cit.*, p. 179.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Cf. Hildebrand, Dietrich von, *Op. cit.*, pp. 99-100.

está determinado por el valor moral, al cual ha de responder el hombre que se encuentra en la situación descrita por Coreth.

Tan importantes son los afectos, que Antonio Rosmini, quien se distingue entre los filósofos morales por su objetivismo, afirma en sus *Principj della scienza morale*, que “Si, por tanto, somos libres de querer o no las acciones, lo somos porque somos libres de acrecentar o disminuir nuestro amor o nuestro odio acerca de aquella acción u omisión. Por tanto, esta potencia nuestra que se llama *libertad* se ejercita, antes sobre los afectos de nuestro corazón, y sólo en consecuencia se ejercita después en las acciones mismas, en la medida en que están fundadas inseparablemente en nuestras afecciones: en suma, las acciones son libres, pero debido a la libertad de los afectos”<sup>17</sup>. En efecto, con esto Rosmini acentúa la importancia de los afectos y pretende que su sistema explique cómo es que se da el fenómeno del acto libre, acto que implica tanto la racionalidad como el afecto.

Rosmini mismo asegura que la relación que establece la voluntad con su objeto (que son los *enti conosciuti*) lleva por nombre afección (*affezione*), por lo cual la voluntad, para ser buena y lograr lo que Kant denomina buena voluntad, ha de distribuir su afección a los diversos entes conocidos en proporción y de acuerdo con el orden de sus entidades. De ahí que el bien moral, llamado también honesto, consiste en que el orden de la afección de la voluntad corresponda al orden del ser, objeto propio de ella y de sus actos<sup>18</sup>. Pero esta afección, que de esta suerte podría denominarse *affezione rationale*, depende de la *stima pratica* que se lleva a cabo sobre los objetos, por lo que son racionales los afectos dependiendo de la estima que los precede. Es así que la estima práctica es la base de los afectos que puede controlar la voluntad (de ahí el nombre, ciertamente, de racionales). Esta estima práctica es, en definitiva, el juicio práctico de la razón.

De esta suerte, el juicio moral implica al afecto. Es lo que otros investigadores, por otras vías, han concluido, como es el caso de Zagzebski<sup>19</sup>. También está en consonancia con el aristotelismo, pues la disposición o virtud hacia el bien es, desde la interpretación que MacIntyre hace de Aristóteles, una disposición en cierto modo afectiva, en el sentido de que la afección está

<sup>17</sup> Rosmini, Antonio, *Principios de la ciencia moral*, V, a. 3, n. 133.

<sup>18</sup> Idem., *Compendio di etica*, nn. 33-34.

<sup>19</sup> Esta investigadora propone que el juicio moral es: a) expresión de una emoción, por lo cual es motivante; b) formalmente es proposicional, es decir, tiene valor de verdad; Cf. Zagzebski, Linda, “Emotion and Moral Judgment”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, LXVI/1, (2003), pp. 104-124.

presente en el juicio práctico que motiva la virtud. Por ello escribe MacIntyre que “Las virtudes son disposiciones no sólo para actuar de maneras particulares, sino para sentir de maneras particulares. Actuar virtuosamente no es, como Kant pensaría más tarde, actuar contra la inclinación; es actuar desde una inclinación formada por el cultivo de las virtudes”<sup>20</sup>.

Así es como nos parece que el corazón, símbolo máximo de los afectos, está presente en el juicio moral. Pero el corazón se comprende más, por racionalizarse, en la voluntad, uno de cuyos actos es precisamente la afección. De esta manera, lo que parece indeterminado en la esfera del corazón, adquiere mayor nitidez en la voluntad, pues esta última es capaz de comprender la inclinación original del corazón. Para decirlo con otras palabras, las afecciones resultan concomitantes al juicio moral o valoración, de tal manera que se trata de experiencias espirituales que se relacionan con la respuesta al valor, pues el valor puede emocionar al agente moral, puede provocar amor u odio en el agente de tal suerte que se vuelve una propensión o inclinación al querer racional de la voluntad.

## 5. Conclusión

Las indicaciones de Dietrich von Hildebrand resultan muy pertinentes para hacer el caso oportuno a la esfera afectiva. La esfera afectiva, como se desprende de lo que se ha visto, en realidad implica multiplicidad de dimensiones, que van desde las pasiones, pasando por las emociones, hasta alcanzar los sentimientos, el carácter y la personalidad. Nosotros, en este breve trabajo, sólo nos hemos referido, aunque indirectamente, a los afectos espirituales, que son los que se relacionan más inmediatamente con el juicio moral. Los otros afectos, como sucede en el caso de las pasiones, han merecido su tratamiento en la ética, pues pueden influenciar sin duda al juicio moral. El problema que surge en la ética al prestar mucha atención a los afectos es que pueden llevar al emotivismo ético o al sentimentalismo. Tener como guía a los afectos para la realización de actos morales, puede llevar a paradojas insolubles, como sucede con aquel siente placer al realizar el mal. La guía de la ética, pues, no deja de ser la razón; los afectos no son sino indicaciones o bien actos concomitantes que acompañan la valoración moral.

---

<sup>20</sup> MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud* (traducción de Amelia Valcárcel), Crítica, Barcelona, 2004 (2a. ed.), p. 189.

### **Bibliografía**

- Aquinatis, Thomae, *Summa Theologiae*, Marietti, Taurini, 1952.
- Coreth, Emerich, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica* (traducción de Claudio Gancho), Herder, Barcelona, 1991 (6a. ed.), 268pp.
- Hildebrand, Dietrich von, *El corazón* (traducción de J. M. Burgos), Palabra, Madrid, 2005 (5a. ed.), 221pp.
- MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud* (traducción de Amelia Valcárcel), Crítica, Barcelona, 2004 (2a. ed.), 350pp.
- Rodríguez Duplá, Leonardo, “La benevolencia como categoría fundamental de la Ética eudemonista”, en: *Revista de filosofía*, III/3, (1990), pp. 215-222.
- Rosmini, Antonio, *Principios de la ciencia moral* (traducción de J. Buganza), Universidad Veracruzana/Plaza y Valdés, México, 2010.
- Rosmini, Antonio, *Compendio di etica e breve storia di essa*, Desclée/Lefebvre, Roma, 1907, 296pp.
- Zagzebski, Linda, “Emotion and Moral Judgment”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, LXVI/1, (2003), pp. 104-124.

**LAS SOCIEDADES DE LA SOCIEDAD CIVIL**  
**El sistema de las necesidades y la exterioridad de lo social,**  
**en la Filosofía del Derecho hegeliana.**

**Juan Antonio González de Requena Farré\***  
jagref8@gmail.com

**Resumen**

La sociedad civil desempeña un papel central en una reconstrucción del Estado europeo moderno, como la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Las antinomias y mediaciones (que tienen lugar entre la particularidad y la universalidad, la subjetividad y la objetividad, la libertad y la necesidad; pero, también, entre las necesidades y el reconocimiento, la cultura y el extrañamiento, la división del trabajo y la eticidad) se despliegan a través de la sociedad civil –el Estado exterior–, y no resultan canceladas en la organización interna del Estado racional. Este artículo explora las escisiones y contingencias que atraviesan el sistema de necesidades de la sociedad civil, y hacen posible la diferenciación y apertura de lo social.

**Palabras clave:** Sociedad civil, eticidad, cultura, necesidades, trabajo, Estado.

**THE SOCIETIES OF CIVIL SOCIETY**  
**The system of needs and the outerness of the social,**  
**in Hegel's *Philosophy of Right*.**

**Abstract**

Civil society plays a central role in a rational reconstruction of the modern European State, such as Hegel's *Philosophy of Right*. Antinomies and mediations (that take place between particularity and universality, subjectivity and objectivity, freedom and necessity; but also, between needs and recognition, culture and alienation, division of labour and eticity) develop through civil society –the outer State–, and are not cancelled in the inner organization of the rational State. This article explores the scissions and contingencies that cross

---

\* **Juan Antonio González de Requena Farré:** Universidad Austral de Chile. Es Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid; Magíster en Ciencias Sociales por la Universidad ARCIS de Chile; Diploma de Estudios Avanzados por la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, y Doctorando en la Universidad Complutense de Madrid. C/ Volcán Corcovado 5036, Puerto Montt.

the system of needs of civil society, and render possible the differentiation and opening of the social.

**Key words:** Civil society, eticity, culture, needs, labour, state.

En la filosofía política de Hegel, cabe reconocer tantos relatos, como narraciones podríamos hallar en esa gesta dramática del espíritu que es el sistema hegeliano. En términos generales, el sistema hegeliano despliega el drama absoluto de la autoconcepción y autoabsolución del espíritu: se trata de una auténtica trilogía pan-dramática en la cual el espíritu se automanifiesta en su inmediatez, para luego exteriorizarse en sus determinaciones y reintegrarse en su interioridad plena, de modo que finalmente se consume la reapropiación de sí por parte del espíritu. Como todo drama, el drama de la absolución del espíritu se organiza siempre en tres actos, que articulan también cada momento dramático: se presupone la unidad o la identidad absoluta, que da paso a la exposición de la diferencia y a la oposición de lo múltiple, para componer finalmente la unidad de lo uno y lo múltiple, o la identidad de lo idéntico y lo diferente (Bourgeois, 1972, 12-19). No obstante, el ciclo narrativo de semejante dramatización de lo absoluto despliega un contrapunto de relatos bastante heterogéneos: puede ser leída como el relato de la automanifestación del pensamiento del ser; como el relato del autoextrañamiento del espíritu a través del ser mundano y del quehacer histórico (Lukacs, 1976, 518-519); como la narración del autocercioramiento reflexivo y la autocertidumbre absoluta del sujeto (Heidegger, 1979, 114-118. Habermas, 1989, 28-35); como el relato del desarrollo de las astucias de la razón, a través del juego contingente de intereses y pasiones particulares en el orden inmanente de la historia universal (Renaut, 1993, 221-223). También puede abordarse el drama absoluto y la saga del espíritu como la narración de las peripecias históricas y los conflictos sociales en la lucha por el reconocimiento intersubjetivo (Kojève, 1971, 12-38. Honneth, 1997, 26-44); como la narración de la organización racional de la comunidad, del reconocimiento de los particulares en el universal concreto del Estado (Weil, 1970, 67-70) y de la institución objetiva de una libertad socio-políticamente fundamentada (Ricoeur, 1986, 180-186); como la divina comedia de la reconciliación en la historia universal, e, incluso, como el relato de una teodicea en que el mal, la negatividad y la escisión se van tornando inteligibles y devienen providencialmente racionales (White, 2001, 124).

En lo que concierne al relato filosófico-político de la objetivación del espíritu y de la determinación social e histórica de la libertad autoconsciente en las esferas de reconocimiento de la eticidad y en las instituciones del Estado, también cabe reconocer una notoria dispersión en las tramas narrativas que

los intérpretes destacan. Se puede realizar una lectura cuyo guión enfatiza el estatismo hegeliano, es decir, el culto al Estado como cumplimiento del espíritu en la historia, más allá de los imperativos de la moral abstracta o de las abstractas exigencias humanitarias, e, incluso, se puede leer la filosofía política hegeliana como la consagración de cierto imperialismo del *Volksgeist* hegemónico, al considerar que sólo tiene derechos históricos el pueblo que constituye la vanguardia del espíritu epocal (Cassirer, 1985, 311-324). En el otro extremo de las lecturas concebibles de la filosofía política hegeliana, se ha podido reconocer una defensa idealizada del Estado de Derecho, como formato de asociación ética característica de los Estados europeos modernos, que –más que dirigirse a la promoción de objetivos comunes o a la satisfacción de necesidades específicas– tan sólo aúna a los asociados en torno a las condiciones autónomamente reconocidas que hacen posible el reconocimiento intersubjetivo de la autonomía personal; a saber: la autoridad de la ley y de los procedimientos jurídicos estatalmente sancionados (Oakeshott, 2001, 115-123). Por nuestra parte, pretendemos seguir el guión de lectura que reconoce en la filosofía política hegeliana un vívida reconstrucción racional de las antinomias que atraviesan a la moderna sociedad civil (y que no logran cancelarse en la esfera del Estado); en ese sentido, puede considerarse a Hegel como el filósofo de las escisiones, mediaciones e integraciones de la eticidad social y la libertad pública, que se despliegan de modo privilegiado en las esferas de la sociedad civil (Cohen y Arato, 2000, 120-144).

### **1. La articulación de la sociedad civil como figura de la eticidad**

Se ha señalado, con justa razón, que Hegel es el responsable de una de las acuñaciones conceptuales más decisivas en el curso de la filosofía política moderna (comparable con la introducción del concepto de “soberanía” en Bodino o del postulado de la “voluntad general” en Rousseau), a saber: el concepto de “sociedad civil”, como un ámbito de relaciones distinguible de la esfera del Estado (Riedel, 1989, 123). La figura emergente del concepto de “sociedad civil” articulado por Hegel sólo se entiende cabalmente como una redescrición decisiva del horizonte histórico-semántico de este concepto en la tradición de la filosofía política europea. Y es que el término “sociedad civil” ya circulaba en la Antigüedad, como *koinonia politiké* (en Aristóteles) o *societas civilis* (en Cicerón), y, a través de la escolástica medieval, se implantó en el derecho natural moderno y en la filosofía de la Ilustración (Riedel, 1989, 198). En el horizonte histórico-semántico de la tradición europea, “sociedad civil”



es un concepto político que presupone una homogeneidad estructural entre la sociedad y el Estado; designa la esfera de la ciudadanía público-política, esto es, la *res publica*, que reúne a quienes disponen de la posición política que confiere la *civilitas* (o sea a los habitantes de la comunidad que participan de la condición de ciudadanos). Por otra parte, en su inscripción tradicional, “sociedad civil” se contrapone al ámbito privado del *oikos*, a la sociedad doméstica en que se desarrollan las labores necesarias para la satisfacción de las necesidades vitales. No en vano, la tradición política europea, desde Aristóteles hasta Kant, había identificado la esfera pública estatal con la sociedad civil (es decir, con la condición cívico-política de los ciudadanos), en la misma medida en que distinguía lo público-político, con respecto a unas relaciones socio-económicas prácticamente indiscernibles de la dependencia doméstico-señorial (Riedel, 1989, 203-205). En ese sentido, Hegel redescubre radicalmente el horizonte de sentido de la “sociedad civil”, toda vez que asume la separación entre la esfera política del Estado y el ámbito de lo social; de ese modo, la expresión “civil” pierde su significación público-política, y adquiere un sentido social, que designa las relaciones entre ciudadanos privados. Este corte histórico-semántico entre la sociedad y el Estado, así como la liberación de una esfera civil de ciudadanos burgueses, corresponde no sólo a la creciente concentración de lo político en el Estado, sino, también, a la irrupción de una sociedad despolitizada (basada en relaciones económicas privadas), como consecuencia de la revolución política e industrial moderna. En ese momento, la ciudadanía burguesa se emancipa de la significación jurídico-política, al tiempo que la moderna sociedad civil y sus relaciones económicas disuelven todo vínculo doméstico-señorial (Riedel, 1989, 206 y 214).

Desde luego, con la redescubierta histórico-semántica del concepto de sociedad civil que Hegel emprende, se le plantea una nueva problemática a la filosofía política moderna, a saber: la trascendencia del ciudadano-*bourgeois* privado, en el ciudadano-*citoyen* del Estado de derecho (Marini, 1989, 242). No en vano, la necesaria superación dialéctica del burgués en el ciudadano marca el decurso de las relaciones intersubjetivas en el sistema de la eticidad hegeliano, de tal modo que nos permite apreciar el rol preciso que cumple la sociedad civil en la realización concreta de la razón y de la libertad, dentro de esferas comunitarias de reconocimiento: la sociedad civil –en la exposición hegeliana de la eticidad– surge de la disolución de la eticidad inmediata de la familia (vinculada por la unidad natural del sentimiento), y, como momento de la eticidad diferenciada y de la dispersión de los intereses particulares, apunta a la plena realización sustancial del reconocimiento ético en la eticidad del Estado.