

LAS VIRTUDES MORALES FUNDAMENTALES O EL FUNDAMENTO DE LAS VIRTUDES MORALES

**A propósito del libro "Actitudes morales fundamentales"
de Alice y Dietrich von Hildebrand**

Autor: Sergio Sánchez-Migallón
Facultad Eclesiástica de Filosofía
Universidad de Navarra

Artículo publicado en: "Scripta Theologica" 36 (2004) 667-677

Hace sólo unos meses acaba de ver la luz en nuestra lengua una nueva obra de Dietrich von Hildebrand (esta vez en colaboración con su mujer, Alice), abonando aún más el creciente interés por el pensamiento de este autor. Y lo ha hecho con el título "Actitudes morales fundamentales" (Ed. Palabra, Madrid 2003). Se trata de una serie de nueve ensayos, de los cuales cinco de ellos fueron escritos en alemán y publicados por Dietrich von Hildebrand justamente con ese mismo título (*Sittliche Grundhaltungen*, Josef Habel Verlag, Regensburg 1969; 1ª edic., Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1933). El capítulo *La virtud hoy* procede de una conferencia publicada en la misma editorial, lugar y año que la obra anterior como *Heiligkeit und Tüchtigkeit, Tugend heute* (1ª edic., en "Geist und Leben", 35 Jahr), en respuesta a una obra de un filósofo existencialista, como señala el traductor de la presente edición de "Actitudes morales fundamentales". El conjunto de estos seis escritos constituye el volumen en castellano *Santidad y virtud en el mundo* (Rialp, Madrid 1972). En 1965 aparece ya en Estados Unidos, donde residía el matrimonio Hildebrand, el libro en su forma actual bajo el título *The Art of Living* (Franciscan Herald Press, Chicago 1965): es decir, junto al capítulo *El corazón humano*, que es un buen resumen de la primera parte de *El corazón* (Palabra, Madrid 1996; 1ª edic., *The Sacred Heart*, Helicon Press,

Baltimore 1965) y una buena síntesis de los análisis de la afectividad llevados a cabo en *Ética* (Encuentro, Madrid 1997; 1ª edic., *Christian Ethics*, David McKay, New York 1953); y junto a los capítulos *Comunión y Esperanza*, claramente escritos por Alice, con sus constantes referencias a Marcell. Como se ve, el título en castellano responde exactamente al rótulo que presidían y englobaban los cinco primeros trabajos, y por esta razón me referiré sobre todo, en lo que sigue, a ellos.

La precedente anotación bibliográfica tiene el sentido de introducir la cuestión principal que quiero plantear aquí, a saber: ¿en qué sentido nos está proponiendo Hildebrand un cuadro de "actitudes morales fundamentales"?

Según su pensamiento, una actitud consiste en una toma de postura, activa y consciente por parte de su sujeto, a favor o en contra de algo que no le es indiferente. Es decir, una respuesta a algo importante o no indiferente. Respuesta, además, que goza de cierta permanencia en el sujeto, viviendo en él aun cuando no se traduzca en efectos ocasionales voluntarios. Esto es, de nuevo con sus precisos términos, se trata de una respuesta afectiva sobreactual más o menos general. Y no a otra cosa llama Hildebrand virtud, también más o menos general, aunque sin dejar de advertir que es propio de la virtud un enraizamiento profundo y dominante en lo más hondo de la persona, lo que le da su característico rasgo de fuerza y capacidad. "Por consiguiente, vemos que una virtud no requiere únicamente actitudes sobreactuales y generales respecto de un dominio de bienes y su valor genérico, sino también que esta intención haya penetrado victoriosamente toda la personalidad de la persona virtuosa. Requiere que se hayan eliminado los obstáculos del orgullo y de la concupiscencia y que la actitud sobreactual y general forme parte del carácter de la persona en tal medida que se haya convertido en una segunda naturaleza. El término 'habitual' o 'hábito' pretende designar este aspecto de las virtudes"¹.

En las virtudes podemos considerar su lado por así decir subjetivo, o sea, en cuanto cualidad del sujeto; o su lado objetivo, atendiendo a lo que esa disposición o postura apunta. Acordamos en definir la virtud, en cuanto cualidad del carácter, tal como hace Hildebrand: como una actitud o respuesta sobreactual de tipo afectivo (en su sentido preciso, insistimos, expuesto en *Ética* y en *El corazón humano*). Considerando aquello a lo que se dirige la respuesta, ha de decirse que la virtud tiene por objeto estados de cosas o situaciones en alguna medida valiosos; y si nos referimos a la virtud propiamente moral, dicho objeto habrá de ser lo que Hildebrand llama 'moralmente relevante': "La expresión 'moralmente relevante' indica únicamente que la respuesta positiva motivada por tal valor es, por necesidad, moralmente buena y que, para el hombre moralmente consciente, la aprehensión de este valor está incondicionalmente vinculada a la comprensión de la relevancia moral"². Algunos de aquellos estados de cosas o situaciones podrán venir a la realidad por la eficacia del sujeto, y entonces la virtud impulsará a acciones voluntarias; o bien se

tratará de estados que el sujeto no puede cambiar, y entonces la virtud consistirá sencilla, pero profundamente, en esa misma toma de postura afectiva ante la correspondiente realidad.

Adviértase que esos estados de cosas reales no abarcan sólo situaciones ajenas o exteriores, sino también el propio sujeto. Es decir, no sólo hay virtudes encaminadas a la mejora de, o referidas a, la realidad exterior u otras personas, sino también hacia la propia persona. Lo cual se apoya y confirma en la misma dinámica esencial peculiar de la virtud, donde el mejoramiento de la obra hecha va unido al mejoramiento del carácter del sujeto.

Por último, nada impide pensar esos estados de cosas valiosos justo en tanto que valiosos. Y si se tiene en cuenta que precisamente en calidad de ello queremos lo que queremos en la virtud, no es errado decir que la virtud se refiere a su sujeto en cuanto que encarna una cualidad de bondad, de valor. Valor que cuando atañe de modo esencial a su portador, al bien que lo encarna, adquiere la mencionada relevancia moral.

De todos modos, convenza o no la precedente y sumaria descripción hildebrandiana de la virtud, no será difícil coincidir con este filósofo en su idea de fondo, a saber: el corazón de la virtud es el amor a lo bueno; y según sea uno u otro el género de bien, se hablará de una u otra virtud. Si se trata de auténtico amor, él impulsará a obrar cada vez que se presente la ocasión propicia y requerida de actualizarlo; de modo que la frecuente falta de esa requerida actualización no exige necesariamente trasladar la sede esencial, por así decir, de la virtud a la facultad operativa, sino tan sólo revela que ese amor no es suficientemente auténtico o profundo. La virtud en general entraña y consiste esencialmente en amar lo bueno, y hace bueno al que así vive.

Pues bien, he aquí el punto que queremos iluminar. Hildebrand nos dice, en la obra que nos sirve de referencia, que concibe la *bondad* como la actitud general de quien responde adecuadamente a los valores moralmente relevantes, de quien vive moralmente bien. Ella es la actitud que resplandece y brota como fruto en el virtuoso. Pero para que esa actitud o virtud general se engendre son necesarias otras actitudes previas como presupuesto. Actitudes éstas también, lógicamente, generales, pero que igualmente pueden llamarse virtudes. Así, la *reverencia* o *respeto* es la actitud que posibilita todo reconocimiento de algo valioso y superior, toda aceptación de la entrega que pide lo moralmente relevante. La *fidelidad* hace posible que el sujeto asuma la exigencia moral en los diversos estratos de su persona, y no sólo en un plano superficial o momentáneo; sólo en virtud de dicha profundidad podrá mantenerse la fidelidad distendida en el tiempo. Gracias a la *responsabilidad* la persona es consciente de que debe, por esencia, responder activamente a algo superior. Y la *veracidad* o *sinceridad*, en fin, hace que el hombre no se engañe respecto a su situación metafísica como criatura, y que no niegue el valor que las cosas poseen y merecen.

Estas actitudes se revelan, en efecto, como fundamento y presupuesto de la bondad en general. Además, no es difícil ver en ellas la nota común de la humildad, como ha visto desde siempre, más agudamente que la ética griega, la moral de inspiración cristiana. Pues bien, justo en este sentido es en el que nos parece que Hildebrand propone las mencionadas actitudes propiamente como virtudes morales fundamentales.

Nosotros añadiríamos a continuación, sobre ellas, pero como formas básicas de la bondad por el hecho de ser la persona humana como es, las virtudes del agradecimiento, de la benevolencia y de la pureza. Estas tres virtudes emanan inmediatamente de la bondad profunda y general adquiriendo la correspondiente modalidad al amoldarse a la peculiaridad de la naturaleza humana. El agradecimiento, porque el ser humano, desde su precariedad, debe gratitud por todo lo que ha recibido como beneficio; lo cual recibe el nombre de piedad cuando se refiere a los padres. La benevolencia, porque es propio de un ser social amar el bien en los demás; cuya forma más perfecta es la amistad y la comunión (de ahí la importancia que Alice von Hildebrand le otorga, y también Dietrich³). Y la pureza o castidad, porque el amor a los demás, y a uno mismo, pasa por el misterio ontológico de la espiritualidad encarnada que es la persona humana. Para confirmar el papel basilar de estas tres virtudes basta ver cómo su ausencia estorba enormemente, e incluso impide, el desarrollo de toda vida moral, y hasta la comprensión misma de su sentido; y, por el contrario, cuánto ayuda su fomento para la educación moral de la persona.

Pero volvamos a Hildebrand y situemos su tesis en el marco general de la tradición de nuestro pensamiento moral. Y la pregunta que enseguida emerge entonces es: si aquellas son las virtudes morales fundamentales, ¿qué papel corresponde a las cuatro virtudes que la filosofía moral de raíz greco-latina denomina cardinales (la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza)?

Hildebrand no se planteó expresamente esta cuestión, quizá por su declarada enemistad con discusiones de orden sistemático, aunque tal vez también por su respeto a la tradición moral más asentada y fecunda de nuestra historia. Pero, ensayando y presumiendo una correcta interpretación de la mente de Hildebrand, nosotros nos aventuramos a proponer la siguiente hipótesis: mientras que las virtudes señaladas por él son fundamentales para el ser moral, las llamadas cardinales son fundamentales en un orden distinto y posterior, que mira más bien, por así decir, al obrar humano. Nos apresuramos a advertir que la naturaleza de la virtud impide separar, como se hizo notar antes, el ser virtuoso del obrar virtuoso. Pero a la vez nos parece claro que las cuatro virtudes cardinales hacen referencia directa a decisiones que la persona debe tomar, y ejecutar, en vista de situaciones coyunturales exteriores. Tal vez por esto la doctrina de estas virtudes se ha desarrollado preponderantemente sobre la base de la estructura de las facultades

operativas humanas. Las actitudes primeras, en cambio, se resuelven sobre todo en el interior del sujeto y necesitan menos de la temporalidad. Las actitudes fundamentales de Hildebrand se poseen o se adquieren de modo muy distinto al aprendizaje y adiestramiento de las llamadas virtudes cardinales.

Una importante manifestación de esta diferencia entre ambos grupos de virtudes es que para las cardinales vale la famosa definición aristotélica del término medio; mientras que para las otras actitudes semejante concepción encuentra menos acomodo. En efecto, la descripción aristotélica de la virtud hace referencia directa a las pasiones y acciones. "La virtud tiene que ver con pasiones y acciones, en las cuales el exceso y el defecto yerran, mientras que el término medio es elogiado y acierta; y ambas cosas son propias de la virtud"⁴. Y, así, la definición resultante reza: "Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente"⁵. De acuerdo con ello, los ejemplos que de ello se ofrecen se refieren a situaciones (afrontar peligros, alimentarnos, disponer de las riquezas, compartir nuestra intimidad, etc., etc.) en las que debemos calcular lo adecuado "relativo a nosotros", esto es, la medida justa de un tipo de acciones que de suyo no es bueno ni malo, pero que con "relación a nosotros" nos benefician o perjudican en sentido integral, no en una acepción meramente utilitaria. Y ciertamente el acierto de lo adecuado, de lo medido, atendiendo a ese término medio es "desde el punto de vista de lo mejor y del bien, un extremo"⁶.

Pero no se le escapa a Aristóteles que reconocemos casos que escapan a esta definición. Así leemos a renglón seguido: "Sin embargo, no toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas, no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas sino que siempre se yerra"⁷. Nos las tenemos aquí, claramente, con una esfera de acciones, y de pasiones –de deseos, diríamos hoy–, que son malas (y sus contrarias buenas) en sí mismas. Ciertamente también en un sentido "relativo a nosotros", si se quiere, pero en un sentido manifiestamente muy distinto al anterior. Antes era esa pura relación con nuestro bien lo que confería bondad o maldad moral a las conductas; ahora se trata de comportamientos cuya bondad o maldad intrínseca nos beneficia o perjudica por ese valor mismo, por lo que el cálculo de lo adecuado resulta superfluo.

Mas, si hay dos clases de acciones muy distintas en cuanto a la determinación de su moralidad (extrínseca en unas; intrínseca en otras), y muy diferentes también respecto a nuestro modo de ejecutarlas o sancionarlas correctamente (en unas se aprende y acierta tras evaluar las circunstancias; en otras se decide de modo inmediato tras la intuición

directa de su esencia), ¿no habrá de corresponder también dos tipos de virtudes? Si para aquellos casos encontráramos la definición de la virtud como término medio, ¿cómo entender el hábito que facilita y engendra estas segundas acciones, la actitud que en ellas subyace? Bien puede ofrecerse como respuesta válida lo que proponemos aquí, con Hildebrand, como virtudes fundamentales.

Hay todavía, sin embargo, una razón aún más profunda y definitiva para diferenciar uno y otro conjunto de virtudes. Y es que mientras que podemos imaginar actos de las virtudes cardinales externamente correctos pero en realidad inauténticos, en las otras virtudes no es concebible semejante distinción. Alguien puede llevar a cabo acciones prudentes, justas, fuertes o templadas faltándole la motivación del amor a lo bueno: "Lo mismo tratándose de las acciones injustas que de las justas, es posible que lo sean por accidente; en efecto, uno puede restituir un depósito involuntariamente y por miedo, y entonces no debe decirse de él que hace una cosa justa o que obra justamente, a no ser por accidente"⁸. Hará entonces lo correcto –diríamos con W. D. Ross–, pero no algo bueno; o –como gusta decir a la actual filosofía anglosajona– se obra tan sólo desde la perspectiva de la tercera persona.

Se objetará seguramente que justo el ideal de las virtudes cardinales, las auténticas, es el modo verdadero y perfecto de vivirlas y actualizarlas, esto es, informadas por el amor a lo bueno; y que, además y a la vez, eso no se alcanza sin el ejercicio previo de esos mismos actos, por lo que las virtudes cardinales no dejan de ser primeras y fundamentales. Al parecer, la primera de estas objeciones se refiere a la primordialidad esencial, y la segunda a una suerte de prioridad temporal. Pues bien, hay que decir, en el primer caso, que la mencionada objeción habla sin duda más bien en favor que en contra del carácter esencial de las actitudes fundamentales propuestas por Hildebrand, en la medida en que se conciben como necesariamente informadoras de las virtudes cardinales perfectas.

La segunda objeción señala un problema que ya, como es sabido, abordó y trató Aristóteles. En la *Ética a Nicómaco* se dice, en efecto, y de muchas maneras, que es a base de actos propios de una virtud como venimos a ser virtuosos con el hábito correspondiente. "Así ocurre con las virtudes: apartándonos de los placeres nos hacemos morigerados, y una vez que lo somos podemos mejor apartarnos de ellos; y lo mismo respecto a la valentía: acostumbrándonos a despreciar los peligros y a resistirlos nos hacemos valientes, y una vez que lo somos seremos más capaces de afrontar los peligros"⁹. Pero esos actos primeros, al no proceder todavía de la virtud respectiva (pues no está aún formada), son del tipo que antes hemos descrito como inauténticos. Hacen lo virtuoso, pero no virtuosamente: no son propiamente virtuosos. Y no lo son porque les falta el alma, el motivo, de realizar lo virtuoso por amor a ello mismo; amor que surge poco a poco con la reiterada consideración de lo noble y facilitado por la familiaridad con ello ganada por la repetición de actos que lo tienen por objeto. El conocimiento de la directriz de esos actos ha de

llegar entonces al aún no virtuoso de la mano de alguien ya virtuoso, que conozca y ame lo bueno: se trata de la labor pedagógica y, al final, política.

Al final de su tratado moral dice Aristóteles: "Como la mayor parte de los hombres viven a merced de sus pasiones, persiguen los placeres que les son propios y los medios que a ellos conducen y huyen de los dolores contrarios; y de lo que es hermoso y verdaderamente agradable ni siquiera tienen noción, no habiéndolo probado nunca. (...) El llegar a ser buenos piensan algunos que es obra de la naturaleza, otros que del hábito, otros que de la instrucción. En cuanto a la naturaleza, es evidente que no está en nuestra mano, sino que por alguna causa divina sólo la poseen los verdaderamente afortunados; el razonamiento y la instrucción quizá no tienen fuerza en todos los casos, sino que requieren que el alma del discípulo haya sido trabajada de antemano por los hábitos, como tierra destinada a alimentar la semilla, para deleitarse y aborrecer debidamente, pues el que vive según sus pasiones no prestará oídos a la razón que intente disuadirle, ni aun la comprenderá, y ¿cómo persuadir a que cambie al que tiene esta disposición? En general, la pasión no parece ceder ante el razonamiento, sino ante la fuerza. Es preciso, por tanto, que el carácter sea de antemano apropiado de alguna manera para la virtud, y ame lo noble y rehuya lo vergonzoso. Pero es difícil encontrar desde joven la dirección recta para la virtud si no se ha educado uno bajo tales leyes, porque la vida templada y firme no es agradable al vulgo, y menos a los jóvenes. Por esta razón es preciso que la educación y las costumbres estén reguladas por leyes, y así no serán penosas, habiéndose hecho habituales"¹⁰.

Y no en una dirección sustancialmente apunta, aunque quizá con acentos distintos, la fina y original descripción de Hildebrand de lo que llama 'libertad indirecta' y 'libertad cooperadora'¹¹. "El papel de la libertad en las actitudes sobreactuales y generales es, sin lugar a dudas, del mayor interés, pues equivale al papel de la libertad en la adquisición de virtudes. Modificar nuestra posición sobreactual respecto de una esfera de bienes –por ejemplo, respecto de la comodidad corporal– no está en nuestro poder directo como lo está un acto de la voluntad o –en un plano más profundo– la sanción o la desautorización. Pero podemos contribuir indirectamente a apartar los obstáculos que impiden que las respuestas sobreactuales y generales moralmente buenas reinen en nuestra alma. Estas últimas son la columna vertebral de la personalidad moral. Su presencia es el factor espiritual decisivo. Aquí se manifiesta de modo especial el extraordinario papel de nuestra libertad indirecta. La principal tarea moral se encuentra dentro de la esfera de la libertad indirecta y de la libertad cooperadora. (...) Vemos, pues, que nuestra libertad tiene un papel muy determinado en la preparación de la tierra donde van a brotar nuestras respuestas afectivas"¹². (Por otra parte y naturalmente, tanto en el conocer lo virtuoso como en el serlo hay grados. Hildebrand ha dedicado uno de sus más ricos y profundos trabajos al problema de las relaciones entre esos respectivos grados, de modo que sólo y

precisamente considerando éstas es posible resolver la paradoja de origen socrático según la cual sólo quien conoce lo bueno llega a serlo, pero sólo quien lo es está en disposición de conocer lo bueno¹³).

Pero, entonces, ¿no nos vemos aquí llegados de nuevo al punto anterior, esto es, a la primacía esencial del amor a lo bueno y, por tanto, de las virtudes señaladas por Hildebrand como presupuestos suyos?

Sin embargo, hay una consideración de Aristóteles, de orden más fundamental y en cierto sentido meramente sistemático, que puede matizar la cuestionada tesis de Hildebrand. Se trata de que el discípulo de Platón (que tal es aunque le pese este título) concibe precisamente la ética (o filosofía moral, ambas expresiones son sinónimas) sobre todo como tarea, como camino que el ser humano ha de recorrer hasta vivir una vida perfecta, más propia de la divinidad que de los hombres. Dice el Estagirita refiriéndose a la felicidad perfecta: "Tal vida, sin embargo, sería demasiado excelente para el hombre. En cuanto hombre, en efecto, no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él algo divino, y en la medida en que ese algo es superior al compuesto humano, en esa medida lo es también su actividad a la de las otras virtudes. (...) lo que es propio de cada uno por naturaleza es también lo más excelente y lo más agradable para cada uno; para el hombre lo será, por tanto, la vida conforme a la mente, ya que eso es primariamente el hombre. Esta vida será también, por consiguiente, la más feliz. Después de ella, lo será la vida conforme a las demás virtudes, ya que las actividades que a éstas corresponden son humanas, puesto que la justicia, la fortaleza y las demás virtudes las practicamos los unos respecto de los otros en contratos, servicios y acciones de todas clases, y también en nuestros sentimientos, observando con cuidado lo que a cada uno conviene, y es evidente que todas estas cosas son humanas. (...) Estando unidas a los sentimientos o pasiones las virtudes morales lo serán del compuesto, y las virtudes del compuesto son humanas; por consiguiente, también lo serán la vida y la felicidad conforme a ellas. En cambio, la virtud o excelencia de la mente está separada"¹⁴

Con otros términos también suyos, las virtudes éticas son las encargadas de que la parte del alma irracional pero capaz de escuchar y obedecer a la razón haga efectivamente justo eso, y llegue a amar lo noble, sin dejarse arrastrar por la parte del alma irracional que escapa al gobierno de la razón. "Resulta, por tanto, que también lo irracional es doble, pues lo vegetativo no participa en modo alguno de la razón, pero lo apetitivo y, en general, desiderativo, participa de algún modo en cuanto le es dócil y obediente. (...) Y si hay que decir que esto también tiene razón, lo que tiene razón será doble, de un lado primariamente y en sí mismo, de otra parte como el hacer caso del padre. También la virtud se divide de acuerdo con esta diferencia: pues decimos que unas son dianoéticas y otras éticas, y así la sabiduría, la inteligencia y la prudencia son dianoéticas, la liberalidad y la templanza, éticas; pues si hablamos del

carácter no decimos que alguien es sabio o inteligente, sino que es amable o morigerado¹⁵.

Desde esta perspectiva, las virtudes propias y fundamentales de la ética son, sin duda, las cardinales, y las apuntadas por Hildebrand serían más bien el fin, deseado primero y logrado después, de eso que llamamos ética.

Pero, ¿no se atribuye entonces a las virtudes éticas cierto carácter de medio, con lo que desaparece en ellos todo amor a lo bueno por sí mismo y, por ende, todo valor moral? No lo ve así Aristóteles cuando aguda, y nada artificiosamente, distingue en su mismo tratado de moral entre lo que es sólo fin en sí mismo, lo que es fin y a la vez medio, y lo que es sólo medio. De la primera clase es la felicidad perfecta; de la segunda, los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud; y de la tercera, lo querido puramente por otra cosa¹⁶.

Las consecuencias para la pedagogía de las virtudes que de todas estas consideraciones se desprenden no son pequeñas: entender bien el sentido relativo según el cual la virtud ética es medio (más en sentido modal que utilitario); la necesaria presencia de la motivación hacia lo bueno; el papel protagonista de la esfera desiderativa en la formación del carácter, etc.

Y bien puede el lector, llegado a este punto, preguntarse: ¿no es esto lo que la ética ha enseñado siempre y por doquier?, ¿no estarían de acuerdo en cosas tan evidentes Aristóteles y Hildebrand? Indudablemente. Pero esta constatación del sentido común no sirve sino para confirmar, de nuevo, aquella idea propuesta por Hildebrand, que viene entonces a iluminar una verdad profunda y latente de la moral.

Queda en pie, con todo, una cuestión pendiente (o la inicial formulada ahora de otra manera), y que no es meramente verbal: si consideramos, con Aristóteles, la ética como una tarea y excluimos de ella el fin, ¿no haría falta entonces una ciencia propia de tal fin?, ¿no sería necesaria una ciencia que sirviera de fundamento a la disciplina de la ética? Platón y Hildebrand dirían que sí¹⁷, y a ese saber le darían el nombre de "axiología" (ciencia de lo noble o valioso). Aristóteles enmudece y se muestra cauto en este punto. A nosotros nos resta la duda: ¿es ese silencio coherente con el pensamiento moral del Estagirita, o más bien se debe a su recelo hacia la filosofía de tendencia idealista de su maestro? Hay muchas razones para pensar lo segundo. Por otra parte, ¿no es cierto que la enfermedad moral más radical y grave de nuestra sociedad no es tanto falta de conocimiento, de voluntad o de amor, sino antes bien su fundamento, esto es, una tara para percibir valores superiores a los sensibles y vitales?

NOTAS

¹ *Ética*, ed. cit., p. 353; y también el estudio de J. M. Yanguas, *La intención fundamental*, Eiusa, Barcelona 1994. He tratado con más detalle esta caracterización de la virtud en *El personalismo ético de Dietrich von Hildebrand*, Euns, Pamplona 2003.

² *Ética*, ed. cit., p. 273 y 274.

³ Especialmente en su *Metaphysik der Gemeinschaft*, Josef Habbel Verlag, Regensburg 1975.

⁴ *Ética a Nicómaco*, 1106 b, 23-26 (siempre por la edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002).

⁵ 1106 b, 35-1107 a, 2.

⁶ 1107 a, 6.

⁷ 1107 a, 7-13.

⁸ 1135 b, 3-8.

⁹ 1104 a, 32-1104 b 4.

¹⁰ 1179 b, 11-35.

¹¹ Véanse los capítulos 24 a 26 de su *Ética*.

¹² *Ética*, ed. cit., p. 332 y 333.

¹³ Se trata de *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, Patris Verlag, Vallendar-Schönstatt 1982; de próxima aparición en español como *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, en Ediciones Cristiandad.

¹⁴ 1177 b, 26-1178 a, 24.

¹⁵ 1102 b, 27-1103 a, 6.

¹⁶ "Tal parece ser eminentemente la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos ciertamente por sí mismos (pues aunque nada resultara de ellas, desearíamos todas estas cosas), pero también los deseamos en vista de la felicidad, pues creemos que seremos felices por medio de ellos", 1097 b, 1-5.

¹⁷ Concretamente Hildebrand en su misma tesis doctoral *Die Idee der sittlichen Handlung*, siguiendo las enseñanzas que por entonces sostenía Husserl, y que quedarían recogidas en *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre, Husserliana XXVIII*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988; Max Scheler se encargaría después de dar cuerpo y forma a estas intuiciones.