

Hildebrand. Encontramos así un segundo capítulo con tres secciones: el conocimiento como contacto espiritual con el mundo (la realidad como inteligible); la motivación y el descubrimiento de los valores (la realidad como importante); la afectividad y su radical diferencia con la voluntad. Este capítulo se cierra con la exposición de la tesis de Hildebrand, según la cual en la persona humana se hallan tres *centros espirituales*, es decir: inteligencia, voluntad y corazón.

El autor sostiene que las perspectivas utilizadas por Hildebrand para analizar la esfera afectiva son cuatro: ontológica, que permite analizar desde los sentimientos físicos y psíquicos hasta los netamente espirituales; estructural, que ayuda a distinguir entre los fenómenos que tienen carácter de *respuestas afectivas* y las vivencias de *ser afectados* por algo; dinámica, es decir por el dinamismo interno que distingue los sentimientos de ternura de las emociones que son simple expresión de energía; y, finalmente, una perspectiva que analiza los sentimientos por su *profundidad*. Marcos considera que, en la base de todos estos análisis siempre se puede encontrar el concepto de *relación intencional*, tan característico del movimiento fenomenológico en el que se reconoce Hildebrand.

El tercer y último capítulo afronta de modo más directo la relevancia ética de la afectividad y el papel que le corresponde en la vida moral. Se comienza con el estudio de la estructura de la vida moral en su conjunto (los que Hildebrand llama *centros* del bien y del mal en la persona humana y las tres esferas de la moralidad, es decir, acciones, respuestas afectivas y volitivas y virtudes), para pasar después a ocuparse de la moralidad en la esfera afectiva: las conexio-

nes con las otras facultades espirituales y con la libertad, así como aquello que podría considerarse la aportación específica de la afectividad a la vida moral (la dimensión afectiva en la respuesta al bien y al mal).

La visión ética de Hildebrand, se subraya en el libro, se mueve siempre en torno a la distinción entre persona y personalidad, que él introduce para explicar la relación entre el ser del hombre y su vocación esencial al perfeccionamiento moral. Entre los individuos existen, de hecho, importantes diferencias que son, sin embargo, de carácter *cualitativo*; es decir, cada persona construye la propia *personalidad* precisamente con las respuestas que otorga a los valores morales.

La duda que surge espontáneamente es cómo situar los sentimientos dentro del ámbito de la libertad, ya que no se encuentran bajo dominio directo de la voluntad: las reacciones emotivas aparecen espontáneamente y sobre los afectos no resulta posible ejercer un control absoluto por parte de la voluntad. Para resolver este dilema, el autor analiza el estudio de Hildebrand sobre la libertad. Se nos explica que la esfera afectiva se encuentra en conexión con la libertad de una doble manera: indirectamente (el comportamiento habitual del individuo hace que su personalidad sea buena o mala y, por eso, los sentimientos que nacen espontáneamente se corresponden con su personalidad) y directamente (en todo caso, una vez que surgen espontáneamente, se pueden aceptar o rechazar con la voluntad, y sólo entonces adquieren pleno valor moral).

Finalmente, el autor ilustra el pensamiento de Hildebrand en lo que se refiere al modo peculiar con el que los fenómenos afectivos contribuyen a la edificación de la personalidad moral

(espontaneidad y alegría del corazón en las acciones moralmente positivas; cooperación entre entendimiento, voluntad y corazón y la relación que existe entre el corazón y la felicidad).

El proceso de santificación del cristiano viene interpretado por Hildebrand como una transformación en Cristo: es decir, como una profunda unión de todo el ser consciente y, por tanto, también de la dimensión afectiva y del corazón. En realidad, se especifica en el libro objeto de recensión, la verdadera vida cristiana implica una afectividad más noble y sensible, purificada de manifestaciones ilegítimas o pasionales. Se puede decir que el corazón humano es objeto de una *trasfiguración* en Cristo, ya que —en los sentimientos humanos del cristiano— se transparenta la caridad. Así se ve en el ferviente amor por Dios y por el prójimo, reboante de una peculiar bondad, que es característico de los santos.

En definitiva, la caridad, núcleo de la moral cristiana, es un amor dotado de una peculiar dimensión afectiva. Esto, además de representar una completa novedad frente a la ética natural de un pagano honesto, comporta que también las demás virtudes cristianas se hallan enriquecidas con esa específica tonalidad de carácter afectivo.

Sergio Sánchez-Migallón

Roman INGARDEN, *Sobre el peligro de una «petitio principii» en la teoría del conocimiento* (traducción de Mariano Crespo), Colección *Opuscula Philosophica*, Ediciones Encuentro, Madrid 2006, 103 pp., 15 x 21, ISBN 84-7490-815-9.

El presente escrito de R. Ingarden es una de las mejores muestras de su talante filosófico. Este filósofo polaco,

discípulo de Husserl, abordó diversos temas de filosofía del conocimiento y de metafísica con el método aprendido de su maestro. Aquí se aborda una cuestión básica de la teoría del conocimiento: nada menos que la de su misma posibilidad. Es decir, si la teoría del conocimiento ha de consistir en un conocimiento del conocimiento mismo, la primera objeción que debe salvarse es la de que, con ello, parece incurrirse en una petición de principio, falacia que la lógica prohíbe.

La estrategia que sigue Ingarden comienza poniendo de manifiesto el supuesto infundado que subyace en la argumentación de quienes creen que tal falacia se da en toda presunta teoría del conocimiento. El autor descubre que los impugnadores de la ciencia cognoscitiva arguyen, basándose en la neta distinción entre el acto de conocer y el objeto conocido, que para conocer un conocimiento es siempre necesario un acto de conocimiento completamente nuevo. No niega el fenomenólogo, evidentemente, la distinción irreductible entre todo acto de conocimiento y su objeto; pero precisamente en el caso de que tal objeto sea el propio conocimiento, la relación acto-objeto se torna peculiar. El conocer el conocer no es un conocer reflejo, separado y distanciado de su objeto, sino un conocimiento «en ejecución» que acompaña al conocimiento conocido. Se trata, en definitiva, de iluminar la índole característica del conocimiento concomitante o colateral. Además, al abordar un problema tan fundamental, Ingarden aclara asimismo no pocos puntos fundamentales del problema del conocimiento (y en particular en el seno de la tradición fenomenológica), como su objetividad, la penetración que lleva del primer conocimiento de algo a su reconocerlo en su sentido y poseerlo cognoscitivamente,