

Claves de la Metafísica de la Comunidad de von Hildebrand

Keys to von Hildebrand's Metaphysics of Community

URBANO FERRER*

Resumen: El artículo atiende a la vigencia hoy de la obra de Hildebrand recién traducida *Metafísica de la Comunidad*, actualizada según la última edición de 1975. En ella se ponen de relieve las bases personalistas de las distintas comunidades, frente a los colectivismos de distinto signo y frente a la disolución de los vínculos comunitarios. Se empieza destacando los sucesivos pasos en la aproximación intencional al otro hasta llegar a las respuestas afectivas al valor de la persona del otro en su integridad. En todas ellas hay un componente de amor, que Hildebrand desglosa en sus diferentes modalidades de amor al prójimo, amor paterno-filial, amor conyugal, amor de amistad o amor a la nación, entre otras. Desde cada una de ellas se edifica una u otra forma comunitaria. El problema ulterior está en ordenar según su rango axiológico las comunidades descubiertas e indagar las diversas formas de tangencia, exclusión o copertenencia que cabe adscribirles. Concluimos comentando algunas observaciones críticas.

Palabras clave: Persona, comunidad, amor, rango axiológico

Abstract: The paper focuses on the currency of the recent Hildebrand's work translated on the metaphysics of community, updated according to the latest edition of 1975. The personalist bases of the different communities stand out against collectivism of different signs and against the dissolution of community ties. We begin by highlighting the successive steps in the intentional approach to the other up to the affective responses to the value of the person of the other in its completeness. In each one of them there is a component of love, which Hildebrand breaks down into its different modes of love for one's neighbor, parental-child love, spousal love, love for the nation, among others. From them one or another community form is built. The next problem is to classify the discovered communities by axiological rank and to search for the different forms of tangency, exclusion or co-belonging

* Universidad de Murcia. E-mail: ferrer@um.es

that can be assigned to them. We conclude by some comments on two critical remarks.

Keywords: Person, community, love, axiological rank.

Recibido: 05/07/2023

Aceptado: 24/10/2023

Planteamiento

Durante el periodo de entreguerras se produce en el solar europeo una crisis flagrante en la noción de comunidad en sus diversos niveles, suplantada por los distintos colectivismos –marxista, nacionalsocialista y fascista–, en los que queda diluida la persona como sujeto comunitario y como destinatario de la vida en común. Es sobre este trasfondo histórico como hay que entender la obra de Dietrich von Hildebrand, recientemente traducida, *Metafísica de la Comunidad. Investigaciones sobre la esencia y el valor de la comunidad*¹, publicada en 1930 y revisada por el propio autor en la tercera edición de 1975, que es la que se ha tomado por guía principal para su versión al castellano. Con miras a poner de relieve lo distintivo de la comunidad ningún procedimiento más adecuado, a juicio de Hildebrand, que sorprender los sucesivos pasos en los que eidéticamente se constituye esta a partir de la vida biográfica de los individuos.

Un intento en parte semejante, en relación con la acción social y siguiendo también el paradigma del análisis fenomenológico, había sido emprendido por Alfred Schutz, quien contaba a su vez con el antecedente de la Sociología comprensiva de Max Weber. El empleo metodológico del comprender (*verstehen*) por Weber en sustitución del explicar (*erklären*) le permite acceder a lo característico de la acción social, como sillar para la edificación de las unidades macrosociales. Pero Schutz añade a ello los análisis relativos a la temporalidad de la conciencia inmanente, ya que sin ellos la acción flotaría en el vacío, así como la incardinación en el mundo de la vida, sobre los cuales se construye el entorno social (*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*), yendo de este modo más allá de la

¹ D. VON HILDEBRAND, *Metafísica de la Comunidad. Investigaciones sobre la esencia y el valor de la comunidad*, Trad. de Urbano Ferrer y Sergio Sánchez-Migallón, Colección Diálogos, UFV, Madrid 2023, 395 pp. Previamente a su traducción empecé un ensayo sobre las dos nociones clave en esta obra: U. FERRER, *Amor y comunidad. Un estudio basado en la obra de Dietrich von Hildebrand*, Instituto de Ciencias para la Familia, EUNSA, 2000, 52 pp.

opacidad de que todavía se resienten las herramientas conceptuales de Weber². Sin embargo, Hildebrand toma centralmente en cuenta que sin su anclaje en la persona y sin los correlativos dominios de valor, en los que incorpora en cada caso su actuación, faltan los mimbres decisivos para delimitar la vida comunitaria.

Siguiendo el hilo de esta obra, vamos a examinar por separado las bases personalistas de la comunidad, en especial las categorías de amor sobre las que se asientan respectivamente las diversas comunidades, y los tipos resultantes de comunidades, en sus relaciones mutuas y sobre todo en los distintos modos de entrelazamiento entre ellas o bien, en ausencia del mismo, de mera yuxtaposición o adosamiento. Terminaremos mostrando con Hildebrand si es posible jerarquizarlas desde el criterio de su relevancia para la persona. Pero de un modo todavía introductorio pasaremos revista antes a los distintos escalones a través de los que las personas llegan a constituir gradualmente el enlace comunitario como tal. Nos ceñiremos al libro indicado, prescindiendo del desarrollo fenomenológico que el autor daría más tarde al tema del amor en *Das Wesen der Liebe* (1971)³.

1. De la dirección intencional hacia el otro a la constitución del nosotros. Las categorías posibles de amor en el marco del nosotros

Son múltiples las tomas de posición, esencialmente diferenciadas, dirigidas a la otra persona sin que necesariamente esta lo perciba y, por tanto, sin que de ahí derive directamente la interacción con ella: desde el aprecio, el afecto, la admiración, la veneración... hasta aquellas que por sí mismas tienden a materializarse en una expresión determinada, como el agradecimiento, el perdón o la correspondencia hacia el otro (por supuesto, incluyendo sus opuestos negativos). En todos estos casos la intencionalidad no se limita a la representación del estado de cosas subyacente a la toma de posición, sino que atañe esencialmente a la propia toma de posición afectiva, haciendo de ella, en vez de un mero estado psíquico, un cualificado estar dirigido interiormente a la otra persona⁴.

² A. SCHUTZ, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la Sociología comprensiva*, Trad. de Eduardo J. Prieto, Paidós, Barcelona 1993.

³ Para el encuadramiento de esta obra en la trayectoria general de Hildebrand, consúltese la voz Hildebrand en S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, www.philosophica.info

⁴ Es una diferencia patente en F. Brentano, pero con mayor alcance en el estudio de Reinach sobre los actos sociales (A. REINACH, *Los fundamentos a priori del derecho civil*, trad. y estudio preliminar de Mariano Crespo, Comares, Granada 2010), de quien sin duda Hildebrand la tomó e hizo propia.

Supongamos ahora que las tomas de posición anteriores encuentran respuesta acorde con su dominio de sentido en la persona a quien van dirigidas. Se establece entonces la aparición del “nosotros”, sostenido por el vínculo que como movimiento de ida y vuelta atraviesa a ambas partes. Así, al responder al saludo que el otro me hace, sobreviene el momento consciente del “nosotros”, en tanto que concernidos ambos por el reconocimiento mutuo que se expone con el saludo (otras veces, sin embargo, la conciencia del nosotros es debida en su inicio a una situación objetiva previa de la que unos y otros forman parte, sin que sea precisa la actitud intencional recíproca, como entre los espectadores simultáneos de una obra de arte o en los miembros colegiados de uno u otro colectivo, que bien pueden ignorarse entre sí).

Pero ¿cuál es el signo distintivo de la reciprocidad, que hace posible la respuesta adecuada? Para Hildebrand se trata ante todo del *entrecruzamiento en las miradas* (*Ineinanderblicken*), en que por un momento ambas miradas resplandecen a una en sus respectivos destinatarios (otra forma de plasmarse la reciprocidad está en el gesto de tenderse la mano). Es lo que nuestro autor denomina cumplimiento de la *intentio unionis*.

Los movimientos amorosos de ambos tienen que compenetrarse espiritualmente entre sí, como lo hacen sus miradas al entrecruzarse exteriormente: entonces se realiza la única y mutua penetración real de personas espirituales hasta en su esencia más profunda, que por supuesto de ningún modo roza su ser-para-sí personal y no tiene lo más mínimo que ver con un difuminarse los límites de las personas individuales, como falsamente las junta el panteísmo⁵.

Las miradas no están asentadas en ningún orificio físico dentro del órgano visual, no pudiendo en consecuencia ser observadas fisiológicamente; de modo que su entrecruzarse no es la objetivación imposible y conflictiva del otro por ambas partes que pretende Sartre, sino el encuentro mutuo desde sus diferenciadas procedencias o, si se quiere, el verme en la mirada del otro y, a una con ello, el verse el otro en la mirada propia. O exponiéndolo desde la instantaneidad de la mirada: el mirar es aquella “parte” del ojo ajeno en la que no me puedo detener por su fulgar inmediato (el término alemán *Augenblick* –“instante”– expresa bien lo instantáneo del destellar de la mirada).

⁵ D. VON HILDEBRAND, *Metafísica de la Comunidad*, cit., p. 55.

Sin embargo, el nosotros es también correlativo de un factor unificador, que puede cifrarse en una pertenencia o bien en una adscripción en común, en una situación externa –como un peligro– que afecta por igual a una pluralidad de individuos, en una tarea emprendida conjuntamente, etc. Son casos estos en los que está latente uno u otro valor, aun no siendo el valor mismo, por lo general, lo temático. Pero es distinto cuando es el valor lo que aglutina directamente a las distintas personas, ya se trate de un ámbito axiológico específico (valores intelectuales, artísticos, vitales, culturales, jurídicos...), ya sean los valores globales de la personalidad por ambas partes. El valor ejerce, así, su *virtus unitiva* característica, en oposición al carácter disgregador que acompaña al disvalor opuesto (por ejemplo, la amistad surge de algún punto de encuentro valioso en los amigos, por más que cada uno de ellos esté en su conjunto incorporado en géneros axiológicos cualitativamente distintos, mientras que la ausencia de valores en común en las partes solo puede originar disgregación e incluso hostilidad en su hacerse frente estas). Justamente cuando es el valor o excelencia, caracterizadores de la personalidad en su totalidad, lo que pone en relación a las personas, estamos ante el amor genuino y singularizado.

Ya antes vimos que el amor no responde a valores particulares en la persona amada, sino siempre al carácter valioso global y personal del otro; el amor lo hace más cuanto más amor es, y de modo más acentuado el amor conyugal y el amor temáticamente santo. En el amor, nos volvemos a la persona amada como tal de una manera tan real que no nos referimos a algo de ella y en ella, sino a ella *misma*⁶.

Esta mediación del amor al otro por la cualidad del valor material que lo despierta provoca, por lo general, una discrepancia entre la intención ilimitada del amor interpersonal como tal y los límites del ámbito axiológico en que el amor se encuentra en concreto⁷. Dicho de otro modo: en todo amor auténtico reside un plus que no puede cumplirse dentro de los confines en los que la otra persona comparece; el tú del ser querido se transforma inmediatamente en un él, con el que deja de establecerse la relación interpersonal; y solo cuando se trata del Tú divino tiene lugar la permanencia constante de aquel “en quien vivimos, nos movemos y

⁶ *Ibid.*, p. 115.

⁷ “Mientras el amor se quede materialmente atascado en lo vital, entonces existe una discrepancia interna entre, por un lado, la *intención formal* del amor de dirigirse a la persona en su totalidad y aplicarse al valor de la persona como tal y, por otro, la *cualidad material* del amor, o sea, el dominio de valor en el que con mi amor aprehendo de hecho al otro y en el que muevo yo mismo” (*ibid.*, pp. 116-117).

existimos” (Hechos Apost. 17, 28), a cuya llamada debemos el venir a la existencia y el proseguir en ella. Por ello, solo en el dominio de lo santo y a su modo en el amor de los esposos se apunta a la coincidencia entre la intención *formal* del amor en su plenitud y la cualidad *material* en la que ese amor se alberga.

Hildebrand tipifica las distintas categorías de amor atendiendo a la particular combinación en cada una entre la *intentio unionis* y la *intentio benevolentiae*. Enumeremos algunas de las más significativas, empezando por las que aparecen en el seno de la familia⁸: En el amor paternal/maternal prima patentemente la intención benevolente, sobre todo hasta que los hijos llegan al estado adulto; en el amor filial, en cambio, se buscan preferentemente la protección y la seguridad como formas de estar unidos, si bien a medida que los padres se hacen mayores la exigencia principal en los hijos es cuidar de ellos mediante la virtud de la piedad. Como una derivación de ambos se presenta el amor entre hermanos, en el que tanto la unidad como el ayudarse con benevolencia constituyen el clima ambiental de partida, en el que se encuadran sus relaciones. Y queda como foco íntimo y fructificador de las anteriores expresiones el amor conyugal, con evidente predominio de la intención unitiva. Tanto el ser padre o madre como el ser hijo o el ser hermano o el ser cónyuge son relaciones permanentes, inseparables del ser humano, siendo la relación entre los esposos la fuente de las otras. Pues no se trata con ellas de un mero rol adventicio, sino de signos constitutivos del ser de alguien. Y de ellos es la filiación la impronta más radical, por cuanto va unida a la *natividad*, que es la característica humana iniciadora y posibilitante de todas las otras.

Por contraste con el amor esponsalicio, en el amor al prójimo predomina la intención benevolente, ya que no importa tanto de quién se trate cuanto que es alguien –quienquiera que sea– que desde su menesterosidad me requiere, como lo refleja la parábola del buen samaritano. Si de aquí pasamos al amor entre amigos, en él, en cambio, se equilibran ambas intenciones (la unitiva y la benevolente), por cuanto incluye tanto la aproximación mutua en el compartir vivencias y aficiones como el buscar el bien para el amigo como otro yo, según caracterizó Aristóteles la amistad. Otro es el amor disposicional, marcado por el ideal para el

⁸ Sobre la relación entre amor y comunidad, con especial atención a la familia, en Hildebrand y en referencia a *Metafísica de la comunidad*, cfr: la obra de Paola PREMOLI DE MARCHI, *Uomo e relazione. L'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 157-225.

que uno y otro se hallan dispuestos: lo diferencial aquí está en la unión o confluencia en aquello a lo que se apunta.

Por su parte, la expresión más simple del amor está en el ser atraído por el valor de la personalidad del otro en su conjunto, sin que se llegue a cualificarle todavía como “amigo”, “padre” o “prójimo”, sino en su excelencia propia o dignidad ontológica singular. No es precisa en este caso la bilateralidad, por lo que ostenta el primado en él la actitud benevolente. Utilizando un símil geométrico, el amor simple es como el punto del cual parten y en el cual convergen todas las líneas por su simplicidad e indiferenciación. Por fin, en el amor temáticamente santo el otro es amado en Cristo, queriendo de un modo temático para él los bienes espirituales y en primer término la salvación eterna, como era el caso entre Mónica y su hijo Agustín. Puede colorear los restantes tipos de amor, como en este ejemplo tiñe al amor maternal, pero también puede presentarse como una modalidad propia e independiente.

De un modo general hay que diferenciar entre el valor o valores en que se está ya instalado y el valor correspondiente al tipo específico de amor de entre los anteriores; si bien pueden coincidir uno y otro, también es posible que se abra un nuevo género de valor coexistente con los otros previos o que, en cambio, se revelen incompatibles (así, puede nacer una afición común entre padre e hijo, pero no es posible amar filialmente el hijo al padre, por no poder ser uno a la vez padre e hijo de una misma persona).

2. Noción de comunidad y sus tipos

El tema de la instauración de la comunidad no es posible tratarlo de un modo general, ya que, según de qué modalidad se trate, basta o no con la *virtus unitiva* de los valores, así como también difieren de unas comunidades a otras la necesidad o no de elementos adicionales, como son los actos sociales o bien las circunstancias vitales externas comunes. En cualquier caso, para estar ante una comunidad, y no ante una pluralidad más o menos amorfa de individuos, se requiere una relación duradera, unos valores unificadores y, en algunos tipos, un *corpus* organizativo.

En este sentido, la comunidad fundamental, unificada por un destino metafísico compartido por todos sus componentes y en la que estos están ya *ab initio*, es la *humanidad*. La relación en este caso es hacia arriba, orientándose por el Origen personal, en el que convergen todos los miembros de la humanidad. A este respecto, la diversidad étnica, cultural o histórica entre los humanos no es óbice para su igualdad de base como humanidad, en tanto que se cifra en un estar todos en el mismo

sentido vueltos dinámicamente hacia un destino supremo idéntico. Es patente que la humanidad, en su ser comunidad, no es un agregado de individuos, como tampoco es –en el otro extremo– una colectividad que homogeneizara y al fin disolviera a las personas humanas que la integran. El tipo categorial de amor que hace posible la comunidad en la humanidad es el amor al prójimo. La humanidad como comunidad se manifiesta particularmente en el estar dirigido al tú como otro-yo, igual al yo en humanidad⁹.

Al igual que la humanidad, la *familia* es también comunidad de pertenencia originaria para las personas, pero que en su caso está provista de su riqueza vivencial interna como familia (tradiciones inmemoriales vivas, recuerdos comunes, proyectos) y de su fachada hacia fuera, a partir de la cual se desenvuelve en el espacio público en un proceso constante de socialización, que empieza a expandirse mediante las relaciones exogámicas (inclusivas de la prohibición del incesto). Tan está constituida la familia por la materia o cualidad de las vivencias de sus miembros que no necesita unas siglas de identificación externa fuera de los apelativos de sus componentes; sin embargo, por otra parte, requiere un reconocimiento externo y un medio o *milieu* en el que sostenerse, ya que no se clausura en sí misma.

Pero ¿de dónde esta ambivalencia de la familia, en tanto que dotada a la vez de un espacio propio inmanente y de su confirmación en el espacio público? A este respecto, hay que tomar en cuenta que su esfera inmanente se debe a que tiene su origen en el consentimiento mutuo, por el que los cónyuges se comprometen mutuamente a formarla; e inseparable de este aspecto interno, su lado externo presenta una doble vertiente: la social, por cuanto está enmarcada en un hábitat integrado por el conjunto de las *res publicae*, y la jurídica, que reconozca su configuración como *corpus* tanto hacia dentro como en la protección desde fuera.

A lo largo de la historia y en los distintos pueblos han variado las funciones sociales ligadas a la unidad familiar, así como la magnitud de sus integrantes. Hoy en el mundo occidental predomina la familia nuclear, con la tarea específica de la procreación, manutención y educación de los hijos. De ella dependen esencialmente, como célula social, el crecimiento y la renovación vital de la sociedad entera, diferenciada en su espacio público.

⁹ En relación con la actualización de la humanidad en el volverse al otro como otro yo en K. Wojtyła, cfr. J.M. BURGOS, “La filosofía social de Karol Wojtyła. I. Persona, participación, alienación, relación interpersonal”, en *Quién*, 17 (2023), p. 105.

Por ello, la contraposición entre los espacios público y privado no puede equivaler a su separación *a radice*. Más bien habrá que decir que la familia se prolonga según dos líneas de desarrollo: una, la que se remonta a la parentela y la estirpe, consecuencia de los vínculos familiares hasta alcanzar a una progenie de menor a mayor enraizamiento; otra, la que, nutriéndose del clima familiar vivido cultural y éticamente, se ramifica en los distintos cuadros sociales. En otros términos: la comunidad familiar está vivencialmente sustentada, pero, a diferencia de otras comunidades igualmente vivenciales, como el círculo de amigos, posee también la estructura corporativa, conferida desde su inicio por la comunidad matrimonial de la que proviene. Así pues, el matrimonio no se integra en la familia como la parte en el todo, sino que es una comunidad propia que transmite su unidad y aliento vital a la familia en su conjunto, de un modo simbólico y velado particularmente cuando sus miembros se reúnen en torno a la mesa y en un único hogar.

En cuanto a las comunidades específicas del espacio público, son la nación, el estado y aquellas otras constituidas formalmente por la voluntad de los socios. Si a las dos primeras se pertenece nativamente¹⁰, las terceras resultan de una adscripción estipulada. Mientras la familia y la humanidad acompañan al ser humano por su condición de nacido, en las comunidades públicas en sentido estricto se depende de variables territoriales e históricas. No obstante, las comunidades asociativas y el estado coinciden a su vez con la familia en poseer una estructura institucional, por contraposición a la nación y a los círculos de amigos, que carecen por principio de toda demarcación jurídica, siendo comunidades solo materiales o fundadas vivencialmente. Se advierte así el entrecruzamiento de dos criterios clasificatorios distintos (pertenencia/ adscripción voluntaria y formal/material), que se hallan, por consiguiente, lejos de la univocidad en su aplicación a las distintas comunidades.

Más precisa tal vez sería por ello la delimitación entre las comunidades del espacio público y las vivenciales cuando se parte de que las primeras carecen de un centro desde el cual irradian a sus contornos, como lo es el matrimonio para la familia o el tema de referencia para las asociaciones culturales privadas. Su análogo en el estado y en la nación –a saber, el aparato institucional y los emblemas y líderes nacionales, respectivamente– no son focos irradiadores, sino en un caso órganos admi-

¹⁰ Nominalmente es esto notorio en el caso de la nación, derivada del latín *natus*, hasta el punto de que cuando se adquiere una segunda nacionalidad, seguimos refiriéndonos a la primera como la materna. Menos nítido resulta en el caso del pueblo, cuyos límites no están tan definidos; se pertenece nativamente a un pueblo, pero se lo identifica como nación al tomar conciencia de él y ubicarlo con precisión territorial e histórica.

nistrativos, que suponen ya el conjunto de los ciudadanos pertenecientes a ese estado, y en el caso de la nación, signos que aluden –en parte, mitológicamente como Rómulo y Remo en el origen de Roma– a la historia forjada en común por los que forman parte de esa nación.

El ejemplo de la nación es el de una comunidad con un *ethos* peculiar, que se va desplegando culturalmente por virtud de aquellas personas que conviven como un pueblo, hasta formar un espacio intersubjetivo y una historia acuñada a través de la serie de las generaciones. Su vitalidad no depende de unas instancias objetivas, sino de los individuos que estampan su trayectoria en común, como nación situada en el tiempo.

Al igual que la nación, el estado es una comunidad fundada sobre otra –las más de las veces, coincidente con la que está a la base de la nación–, pero en su caso no como una creación cultural *in fieri*, sino de un modo formalizado y unificado por el logos objetivo del derecho, y no por un tipo de actos sociales que fueran los creadores suyos. El dominio de sentido del estado está en las *res publicae*, de modo que la estructura autoritativa, manifiesta en su tomar decisiones inapelables, se contrapea con su servicio a los hombres a los que constituye como ciudadanos, en tanto que provistos de unas pertenencias objetivas, de unos eventuales desempeños públicos y de otras vinculaciones externas que el estado, como instancia de legitimidad, ha de demarcar y garantizar.

El estado no es la fuente del derecho, sino la encarnación del mismo sobre un territorio determinado con la función de positivizarlo, convirtiéndolo en aplicable a las circunstancias del *hic et nunc*. Y paralelamente a como el matrimonio no se contiene a modo de parte en la familia, tampoco la nación se integra en el estado como una parte suya, sino que en ambos casos se trata de dos comunidades distintas, la una, material, y la otra, formal, por más que acopladas mutuamente sobre la base del círculo vital común de aquellas gentes que, por exigencias de la convivencia, no pueden ser indiferentes las unas a las otras.

Cada una de estas dos comunidades tiene su esfera de sentido independiente y la conserva aun cuando ‘contraigan matrimonio’; cada una puede existir independientemente sin constituir algo incompleto. Pero, a pesar de ello, su vínculo es orgánico, y el estado le da a la nación una constitución formal que internamente le es relativamente adecuada¹¹.

¹¹ D. VON HILDEBRAND, *Metafísica de la Comunidad*, cit., p. 301.

El dominio de sentido del círculo vital, como comunidad primitiva del espacio público, reside en el simple estar juntos de la convivencia y en la consiguiente solidaridad natural ante los reclamos y las amenazas que vinculan a los convivientes. Más que una comunidad, es un preludio de comunidad, ya que le falta el contenido sustantivo que la formalizara, tanto en su interior como en su procedencia externa. Tiene su contrapolo en la asociación formal, emplazada desde unos estatutos como su fin externo, previamente a su desarrollo material, encargado de dotarle de su variable contenido viviente. La asociación formal incipiente es el efecto operativo de los actos sociales performativos, un mero preanuncio vacío de un *corpus* comunitario, que crece a medida que se vaya acendrando progresivamente en las demandas de sentido de las configuraciones particulares que la interpelan y se vayan plenificando los índices referenciales que la puntúan desde el inicio.

Luego nos referiremos al papel que en el estado y la nación corresponde al amor, que no llega, como en otras comunidades, a resaltar en el primer plano temático.

3. Relaciones de exclusión, de cruzamiento y de entrelazamiento entre las comunidades

Hay comunidades a las que no se puede pertenecer a la vez por unos u otros motivos; las hay de las que, por el contrario, se puede ser miembro de unas y otras simultáneamente, y las hay, por fin, que están realmente entrelazadas.

Las primeras, o comunidades de exclusión recíproca, pueden serlo, ya porque conforme a su sentido la comunidad es única en su género: tales son la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo y la humanidad, que no pueden multiplicarse en atención a su dominio de sentido; ya sea por tratarse en cada caso de distintos ejemplares de un tipo único de comunidad, como el matrimonio o la pertenencia a una orden religiosa, en tanto que incluyen a la persona en su totalidad; ya sea porque se excluyen como comunidades, al modo de las asociaciones con fines opuestos, o bien porque materialmente existen elementos de sentido que son incompatibles, como una orden mendicante y una sociedad de accionistas.

El segundo tipo de relación –secante– aludido es cuando ambas comunidades se cruzan en los individuos que eventualmente forman parte de las dos, pero quedando a salvo de todo entrelazamiento intrínseco entre ellas; es lo que ocurre en alguien que es a la vez miembro de un círculo de amigos y perteneciente a una sociedad de accionistas.

Antes de examinar las comunidades que sí están realmente entrelazadas, Hildebrand llama la atención sobre la apariencia de inclusión entre comunidades que realmente no es tal, como es el caso entre la comunidad formada por el árbol genealógico y la familia, o bien entre el estado y las asociaciones civiles, registradas o no, que se contienen en su circunscripción. La apariencia de inclusión obedece a la mayor extensión de la una sobre las otras, en tanto que albergadas en la primera. Pero esto no significa un abarcar a las inferiores, pues ello equivaldría a desconocer el distinto dominio de sentido que corresponde a cada una, como ya se vio antes a propósito de la no absorción del matrimonio (comunidad conyugal) en la familia (comunidad vital) o de la nación en el estado. No hay un escalonamiento entre comunidad matrimonial, familia, parentela o clan, estirpe, asociaciones externas, pueblo, nación, estado y humanidad por el solo hecho de que en términos extensionales vayamos de menos a más. Una prueba de ello está en que el modo como el matrimonio está presente nutriciamente en la familia es extensionalmente el mínimo, en tanto que el modo como el estado acoge a las distintas asociaciones que llenan su espacio es, por el contrario, superándolas en extensión.

No se nos oculta que es la diferencia entre lo privado y lo público lo que impide que el escalonamiento sea gradual, según una misma línea, en el tránsito de las comunidades más reducidas, las bipersonales, hasta la más abarcadora, que es la humanidad. El espacio público requiere la organización estatal para que puedan asentarse en su seno asociaciones formales y configuraciones materiales, dos tipos comunitarios no homogéneos. En el sentido contrario, la humanidad, como comunidad máximamente comprensiva, está ya plena de sentido con la diferenciación en sus dos versiones cualitativas de varón y mujer, de las que provienen la familia y sus enlaces de parentesco, hasta llegar al árbol genealógico; pero con ello, en vez de ampliarse el dominio de sentido abarcado, se debilitan los lazos interpersonales comunitarios a los que se extiende la humanidad.

Estamos ya en condiciones de considerar el entrelazamiento real y efectivo entre comunidades, como tercer miembro de la clasificación, en un sentido que en general se acerca a la equivocidad, si atendemos a que el marco relacional tiene en cada caso caracteres propios. Así, nos encontramos con aquellas comunidades más reducidas, sobre las que se fundan otras más comprensivas, tales como los estados confederados, que sostienen el estado central unificador; o el matrimonio en relación con la familia; otras veces se trata de una comunidad alojada en la jurisdicción del estado, pero sin que su dominio de sentido forme parte

de la comunidad estatal que lo abarca; también cabe que la comunidad abarcadora sea la que funde las comunidades parciales, como es la relación entre la Iglesia y sus provincias o diócesis, que a su vez no son las que contienen de modo inmediato a los individuos, sino que estos se incardinan en ellas en tanto que integrados en la Iglesia como comunidad plena. Esto último es algo que destaca especialmente cuando lo contrastamos con el modo como la humanidad abarca a la familia, la cual, por su sentido como comunidad vital originaria, no está contenida en la humanidad como tal.

4. ¿Qué añade la comunidad a la vivencia inmediata del valor?

En varios aspectos se manifiesta el valor añadido que trae consigo la comunidad sobre la vivencia aislada de un valor. Ante todo, el valor auténtico se comporta como unificador de la pluralidad de personas que se congregan ante él o se benefician de sus efectos, sin necesidad alguna de dividirlo proporcionalmente (lo cual, además, no es posible si se trata de valores inmateriales). Por otra parte, un bien no es gozado plenamente hasta que se hace partícipe de él a alguien otro; análogamente, los estados psicológicos de abatimiento se sobrellevan mejor al ser compartidos. En ambos casos se trata de un efecto valioso de la comunidad.

Pero, más allá de este modo indirecto de poner de manifiesto el valor de la comunidad, se halla lo que en sí misma significa esta, en tanto que despliegue de dominación de un ámbito valioso, ya sea de orden familiar, cultural en la nación, jurídico en el estado o de solidaridad humana cuando se actúa en nombre de la humanidad.

En toda otra unión interpersonal (aparte de la comunidad de lazos sobrenaturales) hay *mutatis mutandis* una nueva forma de dominación o realización del bien que une a las personas, frente al caso en que las respectivas personas se entregan, solo cada una por sí misma, a ese bien. La realización que se opera en la entrega se extiende entonces precisamente a la esfera interpersonal; el bien se hace real no solo en el mundo íntimo del individuo, por así decir, sino también en un mundo objetivo y relativamente público¹².

Puede decirse que en tal caso se unen los individuos *en nombre del* elemento objetivo.

¹² *Ibid.*, p. 311.

Las posibilidades que se abren así a la persona dentro de la comunidad a través de la unidad que ella representa y establece son de primer orden para el desarrollo de su valor interno como personalidad. No hay que confundir, por tanto, este despliegue interno de la comunidad con el valor instrumental que eventualmente pueda tener para subsanar una carencia o reparar una injusticia, entre otros. Pero ¿qué criterios habría que adoptar para establecer el rango de una comunidad? Hildebrand empieza por descartar algunos presuntos baremos que en sí mismos no son significativos a este respecto. Es lo que sucede con la extensión mayor o menor (ya comentada) y con la duración vital, las cuales pueden exceder con creces la longitud de la vida de alguien y sin embargo ser periféricas relativamente a la personalidad de quienes ingresan en ella, como una compañía de seguros.

Respondiendo positivamente a la pregunta: si partimos de la unidad de dominación del sentido en la comunidad y de sus efectos sobre sus miembros, la comunidad más alta es aquella que abarque a la persona en su integridad, y no meramente una dimensión suya particular: en esta situación se encuentra la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo y, en segundo lugar, la humanidad. En ambas se cumple la victoria objetiva del amor; incluso antes de que el ser humano sea consciente de ello, al encontrarse ya incorporado en la comunidad, que él puede actualizar en algunas de sus virtualidades. La pertenencia a la humanidad como comunidad se plastifica gozosamente, por ejemplo, en el coro final de la Novena Sinfonía de Beethoven: “en la conciencia de esta gran comunidad de destino y de la destinación última común, se da lo contrario del inquieto estar-solo. Salta a la vista qué alegría y qué consuelo brota de ello”¹³.

De entre las comunidades amorosas fundadas vivencialmente, la más relevante es el matrimonio, en el que la fuerte unidad entre los cónyuges (la *intentio unionis*) se extiende a la esfera corporal y actúa a la vez como comunidad vital originaria. Los esposos están unidos mutuamente *en nombre del* amor que se profesan, un nombre que llega hasta la comunidad familiar que en él tiene su fuente. Por tanto, la familia sigue inmediatamente al matrimonio como fructificación suya; más indirectamente le siguen otras comunidades amorosas guiadas por un ideal y el círculo de amigos.

El estado, por su parte, introduce la unidad y el orden en las diversas esferas de la convivencia civil. La nota preponderante en su actuación es la autoridad con que sanciona las cuestiones jurídicas y las relativas a

¹³ *Ibid.*, p. 346.

la seguridad pública. Esta autoridad está esencialmente ordenada a los valores personales de tomarse en serio al otro, como ciudadano de pleno derecho. Por tanto, no directamente, pero sí implícitamente y justamente en su base contiene algún elemento de amor, como afirmación de la persona en su valor propio.

La nación supera al estado en algunos aspectos, por cuanto la creatividad cultural que ella encarna es un valor más alto que la seguridad y protección externas que el estado promueve: de la nación provienen la lengua materna y un *ethos* históricamente sostenido en común, que se apropia quien pertenece a ella. Pero el estado sobrepasa a la nación desde el punto de vista de la objetividad del bien común y de las virtudes y actitudes morales que derivan de ahí, empezando por la obediencia a una autoridad instituida. En cambio, la organicidad es mayor en la nación que en el estado, ya que brota de la propia historia vivida comunitariamente, mientras que en el estado es una organicidad estructurada artificialmente, por más que sea en orden a los valores supraindividuales y objetivos de la paz, el buen funcionamiento en la convivencia y la justicia. El acoplamiento mutuo entre estado y nación es como el que se da entre la funda o el estuche vacíos y el contenido material que albergan, es decir, entre el ordenamiento jurídico y las relaciones vivenciales insertas en su marco y necesitadas de una regulación.

Tanto la nación como el estado ejercen como comunidades un influjo favorecedor para la persona a un nivel que no es el primariamente amoroso que caracteriza a las comunidades menores antes examinadas y tampoco al nivel constitutivo que es propio de la humanidad y de la pertenencia al Cuerpo de Cristo, como comunidades de identificación primaria para el individuo. De aquí que aquellas estén expuestas al peligro de hipostatización en las formas de los nacionalismos excluyentes y de los totalitarismos de estado. En ambos casos se erigen en absorbentes, dejando encubierta su ordenación funcional última a la persona, que se traduce en una prevalencia absoluta sobre otros ámbitos comunitarios de incorporación por parte del nacionalismo identitario y en una invasión de competencias por parte del estado absolutizado.

Una mirada a la historia nos enseña que una de las mayores amenazas para los hombres reside en la tendencia del estado a someter al individuo como miembro a su servicio. Pero esto ocurrió solo porque, por una parte, los representantes del estado ampliaron indebidamente el dominio de competencias de la *razón de estado* y porque, por otra parte, los individuos se dejaron apresar por la locura de que la peculiaridad del estado o de la nación de-

bía anteponerse a la de la persona individual y de que la función de servicio del ciudadano *qua* ciudadano debía extenderse a la persona en su totalidad¹⁴.

Es un riesgo que no acecha tanto a las comunidades más circunscritas por su menor radio de influencia, aun cuando pueda darse también, por ejemplo, una sobreprotección a cargo de la comunidad familiar o una alienación de su sustantividad personal en nombre de su pertenencia a un círculo cultural falto de raíces.

El *ethos* de la pertenencia a un tipo determinado de comunidad se actualiza en especial en ocasiones particulares, poniendo entonces en especial de relieve su altura axiológica. Piénsese, por ejemplo, en la conciencia que adquiere Ulises del *ethos* conyugal, cuando vuelve a Ítaca después de un largo periplo y entonces halla sus mansiones ocupadas por los pretendientes de Penélope, a los que ella va dando largas con su tejer de día y destejer de noche el famoso telar. O bien cuando alguien se encuentra en el extranjero con un connacional, al que solo le une el *ethos* de la común pertenencia a la nación; es probablemente una de las situaciones excepcionales en que la nación se vivencia como patria en tanto que punto de unión.

Así pues, el punto de vista determinante para clasificar jerárquicamente las comunidades viene del papel que desempeña el amor en el *ethos* característico de cada una de ellas. Se trata del amor en su triple vertiente del dirigido por los particulares a la comunidad, del dirigido por la comunidad a los particulares y del que se expresa entre los particulares. Ya en las comunidades en el sentido incoativo de una comunidad de intereses se presenta el amor implícito que se contiene en las actitudes de respeto y de toma en consideración del otro. Es un elemento que se acrecienta en el estado, para el cual los seres humanos intervienen como titulares de derechos, aun cuando no haya componentes afectivos en el carácter meramente formal de la comunidad estatal.

En relación con la humanidad, el amor que la impregna es el amor innominado al prójimo, basado en la solidaridad de principio en su ser igualmente personas cada uno de sus miembros, al margen de sus atribuciones particulares. El *ethos* propio de la pertenencia a la humanidad comporta, así, sobrepasar el limitado círculo de intereses de la esfera vital, en el que se asientan las categorías de *lo agradable* y de los *bienes objetivos para la persona*, que tienen por base la afirmación de sí.

¹⁴ *Ibid.*, p. 387.

5. Conclusiones

Estamos en condiciones de recapitular. Hildebrand ha empleado como método para el estudio de la comunidad la reducción eidética, de donde derivan a la vez la grandeza de sus resultados y también sus limitaciones. La primera reside en su validez esencial para todos los ejemplares y todas las épocas. Tanto el arraigo de las comunidades en la persona en su distinto alcance como la categorización de ellas en función de los tipos de amor que les subyacen se presentan con una validez absoluta, supratemporal. Pero no se nos escapa que son comunidades con un condicionamiento y una génesis históricos que no se dejan apresar en términos fenomenológicos, si no es a costa de su formalización. La conformación de los estados y de las naciones vigentes obedece a unas circunstancias que tienen con frecuencia no poco de aleatorias; piénsese, por ejemplo, en la inclusión de la Alsacia y la Lorena históricamente fluctuante entre Alemania y Francia y decidida al fin como resultado de un conflicto armado, o en la inclusión de estados originariamente mexicanos en USA por circunstancias contingentes, que llevaron a cederlos a la superpotencia.

Ciertamente, se puede responder que con los análisis anteriores no se pretende seguir el curso incierto de la constitución de los estados determinados, sino delimitar los conceptos de las distintas comunidades y averiguar en qué medida están implicados en ellos tipos específicos de amor personal en respuesta a determinados valores, por encima de los vericuetos que de hecho han experimentado las comunidades. Lo cual es coherente con el resto de la producción hildebrandiana en el terreno de la axiología, la ética, la antropología o la estética. Es una opción epistemológica entre otras, no menos legítima y, en todo caso, se ha revelado fructífera ateniéndose a sus límites.

Así lo presenta el autor en la Introducción:

En el presente trabajo la esencia, las formas fundamentales y el valor de la comunidad van a ser sometidos a un análisis filosófico fundamental. Sin embargo, lo que este libro quiere ofrecer no es algo así como un sistema de sociología... Ni siquiera se van a presentar solo pensamientos sobre la sociología o prolegómenos metodológicos para una sociología. Más bien se expondrán detalladamente las líneas ontológicas fundamentales sobre lo

comunitario, y además se tratarán en sus rasgos fundamentales muchos e importantes problemas particulares”¹⁵.

Si algo me permito destacar aquí de esta presentación, es que los enunciados eidéticos no flotan sobre sí mismos, sino que exponen “líneas ontológicas fundamentales”, equivaliendo a lo que se ha denominado ontologías regionales, al modo como las había programado Adolf Reinach, maestro de Hildebrand.

Otra cuestión es la que se plantea a propósito del amor como respuesta al valor objetivo de la persona. Con ello pretende Hildebrand evitar que el amor al otro se incluya en la tendencia voluntaria al bien propio o *voluntas ut natura*, lo cual dejaría sin explicar los casos en que hay que sobreponerse a la búsqueda de la satisfacción propia para poder atender a *lo importante en sí mismo*, apartándose de la línea de lo apetecible sin más voluntariamente. Fenomenológicamente no le falta a Hildebrand razón en destacar que no hay unidimensionalidad entre unos y otros actos de querer y en acentuar la diferencia entre *lo importante subjetivamente* y *lo objetivamente importante*. Como señala un intérprete de nuestro autor, refiriéndose a la postura opuesta: “El amor propio es más originario temporal y ónticamente que el amor al otro. Se lo considera como el supuesto principal de la posibilidad de cada despliegue de la naturaleza humana. Sin embargo, este planteamiento para fundamentar la esencia del amor no es solo falso metodológicamente, sino además contradictorio en sí”¹⁶.

Pero la cuestión que se plantea es si basta con la respuesta amorosa al valor de la persona del otro cónyuge para fundar la comunidad matrimonial y si la voluntad requerida no es meramente cooperadora desde fuera, sino que está ya supuesta en el amor como respuesta afectiva. C. Soler lo ha comentado así: “Von Hildebrand distingue nítidamente el plano de lo afectivo –el reino de lo que me pasa– y el reino de lo volitivo –el reino de lo que quiero y hago yo– para incardinar de lleno el amor en el primer plano. Por supuesto, a renglón seguido añade que la voluntad debe intervenir para ratificar o contradecir ese afecto. Pero entiendo que esto no es suficiente”¹⁷.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 21-22.

¹⁶ “Die Selbstliebe ist dann gegenüber der Liebe zum Anderen zeitlich und ontisch ursprünglicher. Sie wird als die Hauptvoraussetzung der Möglichkeit jeglicher Entfaltung der menschlichen Natur angesehen. Dieser Ansatz zur Ergründung des Wesens der Liebe ist allerdings nicht nur methodologisch falsch, sondern darüber hinaus in sich widersprüchlich” (J. GORCZYCA, “Zur Metaphysik der Liebe bei Dietrich von Hildebrand”, en *Aletheia*, 5 [1992], p. 60).

¹⁷ C. SOLER, *Dietrich von Hildebrand: La esencia del amor*, Ius Canonicum, XL (79), 2000, p. 323.

A la primera objeción puede responder el propio Hildebrand:

Pero el amor conjugal no es todavía el matrimonio, aunque contenga una anticipación del significado del matrimonio. El matrimonio es una realidad en el orden objetivo, que solo se constituye con un acto solemne y que presupone un acto formal de la voluntad¹⁸.

Podría abundarse en ello con la aplicación del esquema fenomenológico *intención-cumplimiento*: el contraer matrimonio da cumplimiento a la intención subyacente contenida en el amor de los contrayentes, sin perjuicio de que el propio acto por el que se actualiza esa intención contenga a su vez anticipaciones solo plenificables dentro del matrimonio. La comunidad matrimonial no se genera con una respuesta afectiva, sino con el cumplimiento voluntario de una intención, que a su vez es formada en las voluntades de los esposos y se abre a las nuevas actualizaciones por las que se va afianzando como comunidad.

En cuanto a la cuestión de la cooperación voluntaria, cuando dice el filósofo florentino que el amor no es un acto de la voluntad, se está refiriendo a que no puede ser comandado voluntariamente como los actos voluntarios imperados, sino que posee una plenitud afectiva y personal tal que lo que requiere en la voluntad es que lo acoja como un don. Lo propio de la voluntad es sancionarlo adhiriéndose a él. ¿De qué modo coopera, entonces, la voluntad? ¿Solo exteriormente? No parece que sea esta la respuesta de nuestro autor:

Supongamos que alguien siente alegría porque esta persona se ha restablecido de su enfermedad. Este hombre, por su misma naturaleza, tiene buen corazón y, por ello, responde con alegría a este restablecimiento. Pero su libre centro personal permanece dormido... Da esta respuesta de alegría porque su naturaleza le invita a ello, pero no porque el objeto lo merezca o lo exija... Su respuesta tiene, pues, un carácter accidental, ya que no se da una plena comprensión del valor y su respuesta no está alimentada y apoyada totalmente por el auténtico valor, sino únicamente condicionada por una coincidencia accidental entre su naturaleza y la llamada de los valores¹⁹.

¹⁸ "But conjugal love is not yet marriage, although it contains an anticipation of the meaning of marriage. Marriage is a reality in the objective order which is constituted only by a solemn act and presupposes a formal act of the wil..." (D. von Hildebrand, *Marriage. The Mystery of Faithful Love*, Sophia Institute Press, Manchester 1991, p. 21).

¹⁹ D. VON HILDEBRAND, *Ética*, Encuentro, Madrid 1997, p. 14.

Así pues, la solidaridad natural con las respuestas afectivas no equivale todavía a la procedencia personal y libre de ellas a partir del centro libre de la persona. Para ello es preciso el pronunciamiento personal, que hace suya la respuesta afectiva y la plenifica en su intención.