

UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD DE TEOLOGÍA

Jan Adam UCHWAT

**EL DIÁLOGO CONYUGAL EN EL PENSAMIENTO
DE DIETRICH VON HILDEBRAND**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA

2008

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 24 mensis octobris anni 2007

Dr. Augustus SARMIENTO

Dr. Xavierus SÁNCHEZ CAÑIZARES

Coram tribunali, die 3 mensis septembris anni 2007, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis
Sr. D. Eduardus FLANDES

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. LII, n. 4

PRESENTACIÓN

El objetivo de esta investigación es mostrar cómo la dialéctica de diálogo en todo el pensamiento de Dietrich von Hildebrand está presente y, de manera *sui generis*, en el amor conyugal. La elección de este autor se debe a que su pensamiento sobre el matrimonio sigue muy vigente en la actualidad a pesar de los años transcurridos¹. Las consideraciones que hace sobre el amor, hombre y mujer, sexualidad, el corazón y la afectividad, fundamentos de la moral, las virtudes, la belleza en la vida de la persona y comunidad, etc., pueden ayudar a comprender y vivir mejor también en nuestra época el amor conyugal. Este trabajo, aprovechando el pensamiento hildebrandiano, pretende responder a las «nuevas preguntas», acerca del matrimonio y familia, en el comienzo del nuevo milenio. En el análisis de los escritos de von Hildebrand queremos acercarnos al misterio del amor, y más en concreto al misterio del amor conyugal.

Las obras de von Hildebrand, tanto teológicas como filosóficas, ponen de manifiesto la necesidad de la filosofía en la consideración de la persona y también en el desarrollo de su existencia a fin de que pueda alcanzar la verdad², es decir, llegar a Dios³. «*La filosofía prepara el alma para acoger la Revelación de Dios (...) paidagogos eis Christon*»⁴.

Para desarrollar esta tesis, nos servimos de un término que refleja la dinámica del amor conyugal como diálogo conyugal y viceversa, y este es: «dia-amor-logo»⁵. En esta palabra se encierra la novedad de nuestra investigación que consiste en hacer una lectura de las obras del autor, sobre todo las que tratan del matrimonio, desde el diálogo, real y objetivo e interpersonal *Yo-Tú*. Las claves para esta interpretación son la definición del amor que da von Hildebrand (respuesta al valor), la visión de la persona (antropología hildebrandiana), su axiología y la ética (el valor como el Tú dialogante).

Por su naturaleza, el trabajo quiere ser interdisciplinar como las obras del propio autor. Así pues, vamos a ver en clave dialógica los as-

pectos fundamentales de su pensamiento en la antropología, ética, espiritualidad, filosofía de la persona, filosofía del amor.

Con esta dialéctica de diálogo no estamos haciendo una clasificación precipitada. Tampoco pretendemos, partiendo del pensamiento de Dietrich von Hildebrand, construir un *sistema*⁶. Lo que realmente buscamos es hacer una lectura minuciosa de sus obras en busca de la esencia del amor conyugal.

Con este planteamiento, tampoco queremos hacer una lectura del pensamiento de Dietrich von Hildebrand desde los filósofos del diálogo, como por ejemplo M. Buber⁷. A lo largo del estudio, sin embargo, se percibe claramente la sintonía del autor tanto con los filósofos de diálogo, como con otros representantes tanto del existencialismo como de la propia fenomenología⁸.

Para nosotros la dinámica de diálogo, según se desarrolla en el trabajo que presentamos es como una *dialéctica subyacente*⁹ al servicio de la *respuesta al valor*¹⁰; como un *vehículo* que está al servicio de la persona y al mundo de los valores. El diálogo no tiene importancia en sí mismo, está al servicio del valor.

Tanto en la antropología hildebrandiana como en su pensamiento ético, detectamos la presencia de dos *movimientos*: la dinámica de «dar-recibir» o de «escuchar-responder». Basándonos en este rasgo característico del pensamiento hildebrandiano, formulamos la hipótesis del presente trabajo: El «dar» y el «recibir», como dinámica recíproca, revelan la presencia de diálogo y para que se dé esta dinámica tienen que participar el sujeto (el *Yo*) y el objeto (el *Tú*). Dos personas: el *Yo* que se da, el *Tú* que recibe y a la inversa¹¹. Por tanto, siempre se da y se recibe *algo*. Este *algo* es: la *palabra* (λόγος) que se da entre *Yo* y *Tú*. Esta palabra es el *διὰ* a través del cual los dos dialogan. El diálogo, en el sentido pleno, solo es posible entre personas¹²; para Dietrich von Hildebrand la máxima expresión de diálogo es el amor.

Aparte de este rasgo característico del pensamiento hildebrandiano que parece ser un «*ur-diálogo*»¹³, hay otro rasgo presente en todo su pensamiento y es su planteamiento plenamente cristiano. Dietrich von Hildebrand, en última instancia, siempre hace referencia a Dios¹⁴. La hipótesis de «*pandiálogo*»¹⁵, que planteamos en esta investigación, parece surgir de la misma fenomenología y de la fenomenología personalista hildebrandiana, y alcanza su plenitud en su análisis del amor.

Nuestro modo de ver en clave de diálogo el pensamiento hildebrandiano tiene como objetivo analizar el amor sponsalicio y conyugal¹⁶ bajo esta clave. Su *definición*¹⁷ del amor como respuesta al valor¹⁸

nos permite mantener esa hipótesis basándonos en el análisis de las vivencias descritas por el propio autor¹⁹. Como solución a muchas dificultades, sobre todo en la vida conyugal, propondremos a lo largo de esta investigación una *diálogo-terapia*²⁰.

Hasta ahora se han hecho varios estudios sobre los temas del matrimonio en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand. Particularmente, sobre el amor conyugal y los fines del matrimonio; el valor de la sexualidad de la persona; la afectividad humana; el amor como la respuesta al valor, etc. En los estudios sobre el amor conyugal es de destaca su esposa, Alice von Hildebrand. Se han estudiado más a fondo las obras del autor acerca de la antropología, axiología y ética²¹. En este campo hay que mencionar la *International Academy of Philosophy in the Principality of Liechtenstein* y la *Franciscan University of Steubenville, Ohio*.

No se ha estudiado, sin embargo, el pensamiento hildebrandiano específicamente desde la óptica dialógica, tanto de su pensamiento en general como sobre el amor conyugal. Nosotros analizamos el amor conyugal en clave de diálogo *Yo-Tú*.

En nuestra investigación tenemos presente todo el sistema hildebrandiano, empezando por los datos fundamentales para luego analizar las *esencias o requisitos necesarios* del amor conyugal, siempre bajo una óptica dialógica. Los pasos de nuestro análisis se inician con la noción de la fenomenología como tal. Después, nos detendremos en el pensamiento de Hildebrand en general. Más tarde, trataremos sobre los aspectos más destacados de su pensamiento y finalmente, estudiaremos el amor esponsalicio y conyugal, siempre desde esta misma clave (dialógica). Cuatro son por tanto los capítulos de nuestro trabajo.

En el primero, presentamos la persona de Dietrich von Hildebrand como fenomenólogo y filósofo de la persona, y también su pensamiento. Todo ello, a grandes rasgos. Pretendemos introducir al lector en el tema de la fenomenología: ¿qué es?, ¿en qué consiste?, ¿cuál es su método?, etc. Dentro de este primer capítulo, además, ponemos de relieve la base del lenguaje fenomenológico de von Hildebrand, la noción de los principios dialógicos del sistema hildebrandiano y explicamos los términos fundamentales del pensamiento del autor, tales como la persona, el valor y el diálogo. Esta parte, nos introduce en el tema central del trabajo, es decir, el diálogo interpersonal, en nuestro caso, visto desde la perspectiva conyugal. La bibliografía básica para este capítulo es: *The soul of a lion: Dietrich von Hildebrand: a biography; What is Philosophy?*

En el segundo capítulo, primero presentamos la antropología hildebrandiana, desde las diversas perspectivas que parten de los conceptos básicos, como: «imago Dei» y «similitudo Dei»; «Welt für sich» y «Welt für dich»; relación, amor y autorrealización. A continuación, lo haremos desde los tres centros espirituales de la persona. Este modo de ver a la persona es típico del autor y corresponde a la idea central del trabajo que es la situación interpersonal llamada-respuesta (diálogo). La bibliografía básica para este capítulo es: *Metaphysik der Gemeinschaft; El corazón (The Heart. An analysis of human and divine affectivity); Man and woman: love & the meaning of intimacy; Uomo e relazione: l'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*.

En el tercer capítulo exponemos el tema del amor conyugal como máximo exponente del diálogo interpersonal. Analizando los escritos de von Hildebrand, presentamos unos «modi dialogandi» fundamentales en el amor conyugal. Este capítulo, junto con el cuarto, responden a la tesis de la presente investigación y expresan adecuadamente: *¿qué y cómo es el diálogo conyugal en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand?* La bibliografía básica para este capítulo es: *Marriage: the mystery of faithful love; La esencia del amor (Das Wesen der Liebe); Man and woman: love & the meaning of intimacy; Liturgy and personality; In defense of purity; La encíclica «Humanae Vitae» signo de contradicción (Die Enzyklika «Humanae Vitae», ein Zeichen des Widerspruchs)*.

En el cuarto capítulo desarrollamos la dimensión ético-moral de la persona enfocada desde la óptica del amor conyugal, y vista también como un «modus dialogandi». Se trata de mostrar que el diálogo conyugal *Yo-Tú* es imposible sin la gracia de Dios (en lo concerniente a la espiritualidad conyugal y la transformación en Cristo) y la colaboración de la persona (respecto a los valores y virtudes morales fundamentales). La bibliografía básica para este capítulo es: *Transformation in Christ; The Art of Living; Christian ethics; Santidad y virtud en el mundo (Heiligkeit und Tüchtigkeit Tugend Heute); La encíclica «Humanae Vitae»*.

Como metodología seguimos la propia de la fenomenología²². Utilizamos en primer lugar el método de análisis de la obra del autor (que es nuestro *datum*) y, en base a ello, presentamos una síntesis de su pensamiento en torno a los temas claves para nuestra investigación. El método elegido es necesario debido a la falta de una explícita elaboración por parte del autor, tanto de la antropología como del tema del diálogo interpersonal *Yo-Tú*. Sin embargo, contamos con

un excelente análisis por parte de von Hildebrand del tema del amor y de la respuesta al valor.

En este *excerptum* queda recogido parte del tercer capítulo de la tesis doctoral. Es una de las partes más específicas del trabajo. Las características del amor conyugal, tal y como lo expone el Magisterio de la Iglesia Católica (cfr. HV 8-9 y GS 49), nos sirven de guión para poner de manifiesto cómo se da el diálogo conyugal *Yo-Tú* en el pensamiento del autor. Se presentan también otros rasgos esenciales del amor o diálogo conyugal, los que más parecen destacar en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand, como son la dinámica *vida-muerte* o *velar-desvelar*.

Sólo me queda agradecer al director D. Augusto Sarmiento y al claustro de profesores de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra por su esfuerzo y amabilidad y por todo lo que he aprendido de ellos.

NOTAS DE LA PRESENTACIÓN

1. Cfr. *El porqué del estudio del pensamiento de von Hildebrand*, en R. B. ARJONILLO, *Sobre el amor conyugal y los fines del matrimonio*, Pamplona 1999, pp. 19-21; cfr. *Von Hildebrand's Voice of Reason*, Interview With Founder of Legacy Project, en <http://www.zenit.org/article-19869?l=english> (15/06/2007).
2. Cfr. *The meaning of philosophy for man*, en D. VON HILDEBRAND, *What is Philosophy?*, London 1991, pp. 227-238 (más adelante: WP).
3. «To reach the given in our sense of the term is to purify the content of naïve experience and to purge from all the unconscious influences of *doxa*. And this task only philosophy can accomplish». D. VON HILDEBRAND, *Christian ethics*, New York, 1953, pp. 8-9 (más adelante: CE); cfr. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n 77 en AAS, XCI (1999) vol. I, pp. 5-88.
4. WP, p. 238.
5. «Día-amor-logo» —es decir a través (día) del amor-palabra (amor-logos) o través de la *palabra del amor* (término hildebrandiano)—. Es por lo tanto un diálogo a través de la *palabra del amor* que por excelencia tiene lugar entre los cónyuges. Otra explicación de este término que también pertenece al *mundo hildebrandiano*, sería *a través del logos del amor*. En consecuencia, los cónyuges dialogan gracias ó a través del logos del amor conyugal.
6. Sería traicionar el método fenomenológico cuyo representante es el autor y que por sus principios no crea ningún sistema filosófico.
7. Dietrich von Hildebrand en varias ocasiones menciona a Martin Buber, lo reconoce y utiliza algunos elementos de su sistema; sin embargo, lo suyo es destacar la *sui generis* situación *Yo-Tú* en el caso del amor sponsalicio. Cfr. D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor*, Pamplona 1998, pp. 292-294. (más adelante: EA).
8. En cuanto conceptos comunes, sobre todo respecto al diálogo, Dietrich von Hildebrand coincide en el sentido amplio con autores como: Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Martin Buber, Emmanuel Levinas, J. L. Marion, Hans-Georg Gadamer, Jozef Tischner. Por supuesto cada uno de los autores tiene su *genio original* respecto al diálogo, pero se puede distinguir una base común. Prácticamente todos estos autores son contemporáneos, no extraña por lo tanto la sintonía intelectual. Para consultar sobre la especificidad de los autores cfr. *Routledge encyclopedia of philosophy*, E. CRAIG (red.), Routledge, London-New York 1998.
9. La *dialéctica subyacente* la entendemos como un sistema de base, un mecanismo, una estructura que permite el funcionamiento del sistema que se monta sobre ella.
10. El análisis de la respuesta al valor y el papel fundamental en la vida de la persona es la tesis central del pensamiento hildebrandiano.

11. «Solo aquí [en el amor] se puede pronunciar las palabras “soy tuyo”, y el amado puede decir “es mío”. En este amor, incluso sin reciprocidad, se constituye un “mío” en relación con el amado». EA, p. 161.
12. «Una dimensión enteramente nueva de la unión aparece cuando no existe la situación sujeto-objeto, sino la situación *Yo-Tú*, cuando tiene lugar el encuentro de dos personas...». EA, p. 167.
13. Aquí utilizamos el prefijo alemán *ur* (designa algo primero, lo primitivo, lo originario) para destacar que el diálogo es como el *vehículo* primitivo de la relación interpersonal. El autor mismo utiliza palabras con el prefijo *ur* en este sentido, por ejemplo *urmodus*. No es lo mismo *pandiólogo* que *urdiólogo*. *Pandiólogo* quiere decir la omnipresencia (extensión) del diálogo en el mundo, en cambio con la palabra *urdiólogo* queremos decir que en cada tipo de diálogo, en el fondo «*trabajamos*» el mismo mecanismo, el *esquema*. A saber: es la capacidad ontológica de darse y de recibir del ser. Es un eterno movimiento *impreso* en el ser por el Creador.
14. El tipo de referencia a Dios varía dependiendo del campo de que trata en el momento determinado. En sus obras de filosofía hace referencia a Dios guardando el rigor filosófico (el bien absoluto, etc. el Absoluto). Cfr. WP. En caso de sus obras de espiritualidad muestra a Dios personal cfr. D. VON HILDEBRAND, *Transformation in Christ*, San Francisco 2001. (más adelante: TC).
15. Introducimos la palabra pan (gr. *παν*-totalidad) porque vamos a demostrar que realmente en todo su pensamiento, el diálogo es la realidad dominante. En el fondo, es como una matriz en cada relación que describe von Hildebrand. Por supuesto, con esto no pretendemos hermetizar su sistema ni poner nuestra excesiva interpretación del pensamiento hildebrandiano. Lo que se pretende es poner de relieve que en cierto modo la dialéctica de diálogo se puede ver en todo su sistema.
16. Para la diferencia entre el amor esponsalicio y amor conyugal cfr. EA, pp. 176, 182, 215, 416-421.
17. Dietrich von Hildebrand, como toda escuela fenomenológica, no pretende definir en el sentido dogmático cerrado, sino que analiza a través de la descripción y de esa forma hace ver al mismo lector las *esencias necesarias* del ser tratado en el análisis.
18. Cfr. *Amor como respuesta al valor* en EA, pp. 47-74.
19. Son análisis hechos por D. von Hildebrand; en ocasiones las confrontamos con otros factores que ayudan a lograr el objetivo de la tesis.
20. La palabra (neologismo) surgió a modo de analogía con *logoterapia* de Viktor E. Frankl; cfr. M. DE BENI, *Communicare per amare: il diálogo nella vita di coppia*, Roma 2005.
21. Cfr. Bibliografía completa sobre los estudios realizados sobre von Hildebrand hasta 1992 en A. PREIS, *Hildebrand Bibliographie*, en «Aletheia», V (1992) 363-430. Una información actual y completa acerca de los estudios realizados sobre Dietrich von Hildebrand en *International Academy of Philosophy in the Principality of Liechtenstein* (<http://www.iap.li/> (15/05/2007)), cfr. catálogo en <http://nep-tun.lbf.li/F?RN=701298234> (15/05/2007), y *Franciscan University of Steubenville*, Ohio. (<http://www.franciscan.edu/Home2/Content/main.aspx> (15/05/2007)).
22. Exponemos según método de la fenomenología personalista polaca, que se puede describir a través de un fenómeno conocido en la física por *fuerza centrípeta*. Fuerza centrípeta es la fuerza que tira de un objeto hacia el centro de un camino circular mientras que el objeto sigue ese camino circular. Algo como el modo de volar del águila o del cóndor. Es un modo de exponer, por ejemplo, de Karol Wojtyła y otros fenomenólogos personalistas polacos y no solo polacos.

ÍNDICE DE LA TESIS

TABLA DE ABREVIATURAS	7
INTRODUCCIÓN	11

CAPÍTULO I

DIETRICH VON HILDEBRAND COMO FENOMENÓLOGO REALISTA DE LA PERSONA

1. DIETRICH VON HILDEBRAND (1889 1977) – «ALMA DE LEÓN»	19
1.1. Vida	21
1.2. Pensamiento	24
2. LA FENOMENOLOGÍA AL SERVICIO DEL DIÁLOGO	26
2.1. Noción de la fenomenología	27
2.2. El método fenomenológico (dialógico por naturaleza)	29
2.2.1. El Yo frente al mundo real y objetivo	29
2.2.2. El Yo capaz de llegar a las cosas en sí	32
2.3. Lenguaje hildebrandiano	36
2.3.1. Problema lingüístico en general	37
2.3.2. Palabras y términos claves	42
3. Los principios dialógicos del sistema hildebrandiano	47
3.1. Noción de persona y de personalismo	48
3.1.1. Cuestión etimológica	48
3.1.2. Esencia del personalismo	52
3.2. Noción del valor	57
3.2.1. Noción del bien	58
3.2.2. Noción de importancia	60
3.3. «La voz del ser»	62
3.4. Noción del diálogo	65
3.4.1. Cuestión etimológica	65
3.4.2. Noción del diálogo conyugal	68
3.4.2.1. Diálogo espiritual	69
3.4.2.2. Diálogo afectivo	69
3.4.2.3. Diálogo físico	70
3.4.2.4. Diálogo sobrenatural	72

CAPÍTULO II
ANTROPOLOGÍA HILDEBRANDIANA: LA BASE
DEL DIÁLOGO CONYUGAL

1. LOS PRINCIPIOS DE LA ANTROPOLOGÍA HILDEBRANDIANA	75
1.1. Antropología según las «cuatro vías»	76
1.2. Persona como imago Dei y similitudo Dei	77
1.3. Persona como «Welt für sich» y «Welt für dich»	82
1.4. Esencia de la persona-dinámica de la personalidad	88
1.5. Amor y «actualización de la persona»	93
2. LOS TRES CENTROS ESPIRITUALES DE LA PERSONA COMO FUNDAMENTO DIALÓGICO	98
2.1. Libre centro espiritual de la persona y la respuesta al valor	101
2.2. El entendimiento como llamada y la intencionalidad como respuesta	104
2.3. El corazón y la afectividad	107
2.3.1. Carácter espiritual de la afectividad	108
2.3.2. El corazón como la antropología adecuada	112
2.3.3. El corazón como el Yo real	117
2.3.4. Transformación del corazón	121

CAPÍTULO III
EL AMOR CONYUGAL COMO EL DIÁLOGO
CONYUGAL O «DÍA-AMOR-LOGO»

1. LA BASE DEL DIÁLOGO INTERPERSONAL YO-TÚ	127
1.1. Situación Yo-Tú	127
1.1.1. Problemática básica	128
1.1.2. Yo-Tú como protagonistas del «drama»	132
1.2. Espacio necesario como condición del diálogo	135
1.3. La «palabra» en el diálogo	141
1.4. Mirada entrelazada como inicio del diálogo Yo-Tú	143
1.5. El «trono» metafísico del valor	145
1.6. La Persona y el misterio (liturgia como escuela de diálogo) ...	148
1.6.1. El «estar despierto»	149
1.6.2. La «discreto»	151
1.6.3. La reverencia como actitud dialógica (la escucha)	157
1.6.3.1. La reverencia y las relaciones necesarias	160
1.6.3.2. La reverencia y la visión personalista	161
1.6.3.3. Liturgia como escuela de la reverencia	168
1.6.4. Liturgia como espacio dialógico (communio personarum)	169
1.6.5. Liturgia y continuidad	172

2. «MODI DIALOGANDI» EN EL AMOR CONYUGAL	174
2.1. Formas básicas del diálogo conyugal	175
2.1.1. Según las intenciones o «el genio» del amor	175
2.1.1.1. Intención benevolente	176
2.1.1.2. Intención unitiva	181
2.1.2. Según las características básicas del amor conyugal	186
2.1.2.1. Diálogo entre varón y mujer	188
2.1.2.2. Diálogo total (entrega o autodonación)	194
2.1.2.3. Diálogo exclusivo y fiel	197
2.1.2.4. Diálogo fecundo	199
3. OTRAS MANIFESTACIONES DE «DÍA-AMOR-LOGO» CONYUGAL	200
3.1. El compromiso de dialogar (don y tarea)	200
3.2. El amor conyugal como vida-muerte	201
3.3. El amor conyugal como desvelar-velar	208
3.4. Diálogo: «sobreactual», «encantamiento», «frui»	217

CAPÍTULO IV EL VALOR COMO EL «TÚ» DIALOGANTE, ÉTICA Y MORAL HILDEBRANDIANA

1. LOS PRESUPUESTOS DE LA ÉTICA Y LA MORAL HILDEBRANDIANA	221
1.1. Persona y el mundo de valores	222
1.2. «Ordo valoris» y «ordo amoris»	225
2. RESPUESTA AL VALOR COMO EL DIÁLOGO HILDEBRANDIANO	229
2.1. Situación dialógica llamada-respuesta	229
2.2. Diálogo con el valor como ética y moral hildebrandiana	232
3. VALORES Y VIRTUDES MORALES FUNDAMENTALES (SU PAPEL EN EL DIÁLOGO)	237
3.1. Responsabilidad o el diálogo responsable	241
3.2. Veracidad o el diálogo veraz	242
3.3. La bondad o el diálogo bondadoso	245
3.4. El diálogo y la comunión	247
3.5. La esperanza o el diálogo «optimista»	253
3.6. Gratitude o el diálogo agradecido	256
4. LA MORAL Y ESPIRITUALIDAD CONYUGAL (LLAMADA A LA SANTIDAD) ...	260
4.1. La base de la piedad conyugal	263
4.1.1. La «Religio»	264
4.1.2. Ecclesiología hildebrandiana	266
4.1.3. La gracia y los sacramentos	268
4.1.4. «Unum necessarium» (plan de vida conyugal)	272
4.1.5. Objetivos de la espiritualidad conyugal	279
4.2. Dinámica de la transformación en Cristo	282
4.2.1. Gramática de la transformación en Cristo	283

4.2.2. Vivencias en la transformación en Cristo	287
4.2.2.1. «Me abro»	287
4.2.2.2. «Me conozco»	293
4.2.2.3. «Te escucho»	296
4.2.2.4. «Confío en ti»	302
4.2.2.5. «Me esfuerzo»	307
4.2.2.6. «Tengo hambre y sed»	309
4.2.2.7. «Tengo paz»	313
4.2.2.8. «Te perdono»	315
4.2.2.9. «Me entristezco»	318
4.2.2.10. «Me entrego»	321
CONCLUSIONES	325
BIBLIOGRAFÍA	333
ANEXO	355

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

I. OBRAS DE DIETRICH VON HILDEBRAND

- Ästhetik I*, en *Gesammelte Werke*, vol. V, Stuttgart 1977; trad. italiana *Estetica*, trad. Vincenzo Cicero, Milano 2006.
- Ästhetik II, Über das Wesen des Kunstwerkes und der Künste*, en *Gesammelte Werke*, vol. VI, Stuttgart 1984; trad. italiana *Estetica*, trad. Vincenzo Cicero, Milano 2006.
- Christian ethics*, New York 1953; trad. castellana *Ética*, trad. Juan José García Norro, Madrid 1983.
- Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg, 1969; trad. inglesa *Trojan horse in the City of God*, Manchester [N. H.] 1993; trad. castellana *El Caballo de Troya en la Ciudad de Dios*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, Madrid 1970.
- Das Wesen der Liebe*, en *Gesammelten Werke* vol. III, Regensburg 1971; trad. castellana *La esencia del amor*, trad. Juan Cruz Cruz y José Luis del Barco, Pamplona 1998.
- Der verwüstete Weinberg*, Regensburg 1973; trad. inglesa *The devastated vineyard*, Chicago 1973.
- Die Ehe*, München 1929; trad. inglesa *Marriage: the mystery of faithful love*, Manchester [N. H.] 1991; trad. castellana *El matrimonio*, Madrid 1965.
- Die Enzyklika «Humanæ Vitæ», ein Zeichen des Widerspruchs*, Regensburg 1968; trad. castellana *La encíclica «Humanæ vitæ» signo de contradicción*, trad. Jose Cosgaya, Madrid 1969.
- Die geistigen Formen der Affektivität*, en «Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft» 68 (1960) 180-190.
- Die Menschheit am Scheideweg*, Regensburg 1955.
- Die Umgestaltung in Christus. Über christliche Grundhaltung*, Einsiedeln, Köln 1940; trad. inglesa *Transformation in Christ*, San Francisco 2001; trad. castellana *Nuestra transformación en Cristo: sobre la actitud fundamental del cristianismo*, trad. M^a. Elisabeth Wannieck, Madrid 1996.
- Graven images: Substitutes for True Morality*, New York 1957; trad. castellana *Deformaciones y Perversiones de la Moral*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, Hildebrand, Madrid 1967.

- Heiligkeit und Tüchtigkeit Tugend Heute*, Regensburg 1969; trad. castellana *Santidad y virtud en el mundo*, trad. Emilio Prieto Martín, Madrid 1972.
- Idolkult und Gotteskult: (Substitute für wahre Sittlichkeit, Liturgie und Persönlichkeit, Miscellanea)*, Stuttgart ⁴1974.
- Liturgie und Persönlichkeit*, Graz ³1955; trad. inglesa *Liturgy and personality*, Baltimore 1960; trad. castellana *Liturgia y personalidad*, trad. Constantino Ruiz-Garrido, Madrid 1966.
- Man and woman: love & the meaning of intimacy*, Manchester [N.H.] 1992.
- Masse und Gemeinschaft*, en «Der Christliche Ständestaat» 12. Januar 1936.
- Memorien und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus: 1933-1938*, Mainz 1994.
- Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, Augsburg 1930; *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, en *Gesammelten Werke*, vol. IV, Regensburg 1975.
- Miscellanea* en en *Idolkult und Gotteskult*, Stuttgart ⁴1974, pp. 301-308.
- Moralia*, en *Gesammelte Werke*, vol. IX, Regensburg 1980.
- Not as the World Gives. St. Francis' Message to Laymen Today*, Chicago 1963.
- Reinheit und Jungfräulichkeit*, Zürich, ³1950; trad. inglesa *In defense of purity*, Chicago 1970; trad. castellana *Pureza y virginidad*, trad. A. de Miguel Miguel, Bilbao 1952.
- Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis: Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme*, Vallendar-Schönstatt ³1982; trad. castellana *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Madrid 2006.
- Situationsethik und kleinere Schriften* en *Gesammelte Werke*, vol. VIII, Stuttgart 1955; trad. castellana *Moral auténtica y sus falsificaciones*, trad. Dionisio Garzón, Madrid 1960.
- The Art of Living*, Manchester [N. H.] 1993; trad. castellana *Actitudes morales fundamentales*, trad. Aurelio Ansaldo, Madrid 2003.
- The Case for the Latin Mass*, en «Triumph» I/2. Oktober 1966.
- Über das Herz: zur menschlichen und gottmenschlichen Affektivität*, Regensburg 1967; trad. inglesa *The Heart. An analysis of human and divine affectivity*, Indiana 2007; trad. castellana *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*, trad. Juan Manuel Burgos, Madrid ⁴2001.
- Über den Tod*, St. Ottilien 1980; trad. castellana *Sobre la muerte*, trad. Rogelio Rovira, Madrid 1983.
- Über die Dankbarkeit: Nachgelassene Schrift*, St. Ottilien 1980; trad. castellana *La gratitud*, trad. Elisabeth Wannick, Madrid 2000.
- Wessen und Wert menschlicher Erkenntnis* (Teil der 7. und 8. Vorlesung in Salzburg im Herbst 1964), en «Aletheia» VI (1993/1994) 2-27.
- What is Philosophy?*, London 1991; trad. castellana *¿Qué es filosofía?*, trad. Araceli Herrera, Madrid 2000.
- Zölibat und Glaubenskrise*, Regensburg 1970.

II. OBRAS DE ALICE VON HILDEBRAND

- By Grief Refined: Letters to a Widow*, Franciscan University Press 1994; trad. castellana *Cartas para el recuerdo: cuando la muerte nos separe*, trad. Elena Castro, Madrid 1999.
- By Love Refined: Letters To a Young Bride*, Sophia Institute Press 1989; trad. castellana *Cartas a una recién casada*, trad. Julio de la Vega-Hazas, Madrid 1997.
- Introduction to a Philosophy of Religion*, Chicago 1970.
- The Privilege of Being a Woman*, Veritas Press 2002.
- The secular war on the supernatural* en «Christian Order», March 2006, versión electrónica <http://www.christianorder.com/index.htm> (27/03/2007).
- The soul of a lion: Dietrich von Hildebrand: a biography*, San Francisco 2000; trad. castellana *Alma de león: biografía de Dietrich von Hildebrand*, trad. Aurelio Ansaldo, Madrid 2002.
- The virtues of penance* en «A Monthly Journal of Religion and Public Life», 01. 06. 2004.
- Understanding the Mystery of the Mass: Si Scires Donum Dei*, Queenship 2006.
- Women and the Priesthood*, Franciscan University Press 1994.

III. OBRAS SOBRE DIETRICH VON HILDEBRAND

- AA.VV., «Aletheia an international yearbook of philosophy», [Truth and value, The Philosophy of Dietrich von Hildebrand], V (1992).
- ARJONILLO, R. B., *Sobre el amor conyugal y los fines del matrimonio (el pensamiento de algunos autores católicos y la doctrina del Concilio Vaticano II (1930-1965))*, Pamplona 1999.
- BELLO, R. E., *Dietrich von Hildebrand's «Christian Ethics» and the Problem of the Ultimate Foundation of Morality*, en «Aletheia», V (1992) 77-94.
- BOBBIO, N., *Dietrich von Hildebrand*, en «Rivista filosofica» (1937) 341-351.
- CRESPO, M. *La ceguera al valor moral. Consideraciones en torno a la «antropología integral» de Dietrich von Hildebrand*, en SELLÉS, J. F. (ed.), *Modelos antropológicos del s. XX: M. Scheler, D. von Hildebrand, E. Stein, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre y H. Arendt*, Pamplona 2004, pp. 45-59.
- CROSBY J. F., SEIFERT, J., *Dietrich von Hildebrand (1889-1977)*, en «Aletheia», V (1992) 358-361; también «Aletheia» I/1 (1977) 221-226.
- CROSBY, J. F., *The Philosophical Achievement of Dietrich von Hildebrand. Concluding Reflections on the Symposium*, en «Aletheia», V (1992) 321-332.
- DELL'ORO, R., *Esperienza morale e persona: per una reinterpretazione dell'etica fenomenologica di Dietrich von Hildebrand*, Roma 1996.

- FEDORYKA, D., *Authenticity: The Dialectic of Self Possession. Reflections on a Theme in St. Augustine, Heidegger and von Hildebrand*, en «Aletheia», V (1992) 215-236.
- FUENTES JIMÉNEZ, J., R., *El amor como respuesta al valor en Dietrich von Hildebrand*, en «Studium Ovetense» (2002) 30, pp. 81-112.
- GALAROWICZ, J., *W drodze do etyki odpowiedzialności. Fenomenologiczna etyka wartości*, vol. I, Krakow 1997.
- GORCZYCA, J., *Il valore e la risposta dell'uomo: Capisaldi del pensiero filosofico di Dietrich von Hildebrand*, Roma 1984.
- *Zur Metaphysik der Liebe bei Dietrich von Hildebrand*, en «Aletheia», V (1992) 160-169.
- HUSSERL, E., *Urteil über Hildebrands Doktorarbeit*, en «Aletheia», V (1992) 4-6.
- LAUN, A., *Dietrich von Hildebrands Kampf gegen den Nationalsozialismus. Ein vergessenes Kapitel österreichischer Vorkriegsgeschichte (1933-1938)*, en «Wiener Kirchenzeitung» 15. Oktober 1989.
- *Zum 100. Jahrestag des Philosophen und Kämpfers gegen den Nationalsozialismus*, en «Aletheia», V (1992) 348-351.
- MARCOS MARTÍN, J. J., *Afectividad y vida moral cristiana según Dietrich Von Hildebrand: un estudio sobre el papel que desempeña la afectividad en la edificación de una autentica personalidad moral cristiana*, Roma 2007.
- MARRA WILLIAM, A. *Von Hildebrand on Love, Happiness, and Sex*, en *In The Catholic Writer: The Proceedings of the Wethersfield Institute* (2), San Francisco 1991, pp. 119-127.
- MARTENS, K., *Dietrich von Hildebrands persönlichkeit*, en SCHWARZ B. (ed.), *Wahrheit, Wert und Sein: Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag*, Regensburg 1970, pp. 333-338.
- MICELI, V., *Von Hildebrand and Marcel: Philosophers of Communion*, en «Aletheia», V (1992) 250-257.
- MULLER, R. P., *Dietrich von Hildebrand, the Aristotelian-Thomistic Tradition, and the Phenomenology of Happiness*, en «Aletheia», V (1992) 237-249.
- OWENS, T. J., *Dietrich von Hildebrand: the Phenomenology of Love*, en OWENS, T. J., *Phenomenology and Intersubjectivity*, The Hague, 1970, pp. 111-149.
- PREIS, A., *Hildebrand Bibliographie*, en «Aletheia», V (1992) 363-430.
- PREMOLI DE MARCHI, P., *The role of rationality in the Actualization of the Person. A reflection upon Dietrich von Hildebrand's Philosophical Anthropology*, en «Aletheia» VII (1995-2001) 241-248.
- PREMOLI DE MARCHI, P., *Uomo e relazione: l'antropologia filosofica di Dietrich von Hildebrand*, Milano 1998.
- RIVERO, F. H., *Dietrich von Hildebrand. Master and Witness*, en «Aletheia», V (1992) 352-357.

- ROVIRA, R., *Los tres centros espirituales de la persona: introducción a la filosofía de Dietrich von Hildebrand*, Madrid 2006.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand*, Pamplona 2002.
- SANTOS, U. F., *Amor y comunidad: un estudio basado en la obra de Dietrich von Hildebrand*, Pamplona 2000.
- SCHAIJIK, J. VAN (red.), *The Dietrich von Hildebrand LifeGuide*, St. Augustine's Press 2006.
- SCHEFFCZYK, L., *Die Phänomenologie des Todes bei Dietrich von Hildebrand und die neuere Eschatologie*, en «Aletheia», V (1992) 265-278.
- SCHMUCKER KOCH, J. VON, *Wertblindheit als Signatur der Moderne: zum Verhältnis von Recht und Sittlichkeit bei Dietrich von Hildebrand*, en «Aletheia», V (1992) 141-152.
- SCHUHMAN, K., *Husserl und Hildebrand*, en «Aletheia», V (1992) 6-33.
- SCHWARZ, B. (ed.), *Wahrheit, Wert und Sein: Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag*, Regensburg 1970.
- SEIFERT, J., *Dietrich von Hildebrands philosophische Entdeckung der «Wertantwort» und die Grundlegung der Ethik*, en «Aletheia», V (1992) 34-58.
- *Dietrich von Hildebrand (1889-1977) und seine Schule*, en «Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts», vol. III, Styria, Graz, Wien, Köln 1990.
- *Introductory essay*, en HILDEBRAND, D., VON, *What is Philosophy?*, London 1991, pp. VII-LVI.
- *La filosofia personalista di Dietrich von Hildebrand e la sua opposizione contro il nazionalsocialismo*, Roma 1997.
- SOŚNICKA, J., *What is the essence of love?: philosophical analysis based on the thought of Dietrich von Hildebrand*, Liechtenstein, 2005.
- STEWART SHANK, J., *Von Hildebrand's Theory of the Affective Value Response and Our Knowledge of God*, en «Aletheia», V (1992) 153-159.
- TERRAVECCHIA, G. P., *Fenomenologia sociale: il contributo di Dietrich von Hildebrand*, Padova 2004.
- THEUNISSEN, M., *Intentionärer Akt, reale Berührung und verlaubliche Stellungnahme bei Dietrich von Hildebrand*, en THEUNISSEN, M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, New York, 1977, pp. 390-398.
- VENDEMIATI, A., *Fenomenologia e realismo: introduzione al pensiero di Dietrich von Hildebrand*, Napoli 1992.
- WENISCH, E., *Der Kampf gegen den Totalitarismus: Das Zeugnis Dietrich von Hildebrands 1933-1938*, en «Aletheia», V (1992) 334-347.
- WHITE, J. R., *Kant and von Hildebrand on the Synthetic a Priori: a Contrast*, en «Aletheia», V (1992) 290-320.
- WYMORE, J., *Nietzsche, Von Hildebrand, and Human Fulfillment*, en «Aletheia», V (1992) 279-289.

YANGUAS, J. M., *La intención fundamental: el pensamiento de Dietrich von Hildebrand, contribución al estudio de un concepto moral clave*, Barcelona 1994.

IV. OTRAS OBRAS

AA.VV., *Comentario exegético al Código de Derecho canónico* (dir.) MARZOA A., MIRAS J., RODRÍGUEZ-OCAÑA R., vol. III/2, pp. 1019-1637 y el vol. IV/2, pp. 1812-2008, Pamplona 2002.

— *Deutsch-spanisches, spanisch-deutsches Wörterbuch* (dir.) MARTINEZ AMADOR E., M., Barcelona 1978.

— *Diccionario de la Biblia*, Barcelona 1975.

— *Diccionario de la lengua española*, Madrid 2004.

— *Diccionario de San Gregorio de Nisa* (dir.) MATEO-SECO L. F., MASPERO G., Burgos 2006, pp. 522-628, 557-559.

— *Diccionario de teología* (dir.) IZQUIERDO C., BURGGRAF J., AROCENA F. M., Pamplona 2006, pp. 253-254, 808-821.

— *Diccionario teológico enciclopédico*, Estella 1995.

— *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1925, vol. 82.

— *El primado de la persona en la moral contemporánea: XVII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, SARMIENTO A. (dir.) Pamplona 1997.

— *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid 1979, t. XI.

— *L'idea di persona* (dir.), MELCHIORRE, V., Milán 1996.

— *Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer y el Opus Dei: en el 50 aniversario de su fundación* (dir.) RODRÍGUEZ P., Pamplona 1985.

— *New Catholic encyclopedia* (Detroit, MI; Washington, D.C.), 2003, vol VIII, XI.

— *Routledge encyclopedia of philosophy* (red.) CRAIG E., London-New York 1998.

ANÓNIMO, *El peregrino ruso*, Madrid 1999.

BALTHASAR, H. U. VON, *Teodrammatica. I, Introduzione al dramma*, Milano 1982.

— *Teodrammatica. II, Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Milano 1982.

— *Teodrammatica. III, Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, Milano 1982.

BUBER, M., *Das dialogische Prinzip: ich und Du Zwiesprache die frage an den Einzelnen elemente des Zwischenmenschlichen*, Heidelberg 1965.

— *Yo y tú*, trad. Carlos Díaz Caparrós, Madrid 1993.

BURGOS, J. M. (dir.), *La Filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Madrid 2007.

BURGOS, J. M., *El personalismo: autores y temas de una filosofía nueva*, Madrid 2000.

- CAFFARRA, C., *Vida en Cristo: esbozo de moral cristiana*, trad. Juan José García Norro, Pamplona ²1999.
- CAMBÓN, E., *La Trinidad, modelo social*, Madrid 2000.
- CHESTERTON, G. K., *The everlasting man*, London 1953; trad. castellana *El hombre eterno*, Madrid 2004.
- CHIERRGHIN, F., *Le ambiguità del concetto di persona e l'impersonale*, en AA.VV., *L'idea di persona* (dir.), MELCHIORRE, V., Milán 1996, pp. 65-86.
- COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. t. 3, *El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Barcelona 2002.
- CORMAC, B., *El Matrimonio: ¿Comprensión Personalista o Institucional?*, en «Scripta Theologica» 24 (1992), 569-594.
- Cuadernos del Centro de Documentación y Estudios Josemaría Escrivá de Balaguer*, VII (2003).
- DE BENI, M., *Communicare per amare: il dialogo nella vita di coppia*, Roma 2005.
- DEL GAUDIO, D., *A immagine della trinità. L'antropologia trinitaria e cristologica di Edith Stein II. Il «fenomeno uomo» tra filosofia e teologia*, en «Teresianum» 2004, vol. 55, n. 2, 365-393.
- *Trinità, persona, chiesa in Edith Stein*, en «Teresianum» 2006, vol. 57, n. 2, 543-565.
- ESCRIVÁ DE BALAGUER, J., *Amigos de Dios*, Caracas 2001.
- *Camino, Surco, Forja*, Madrid ⁶2002.
- *Es Cristo que pasa*, Caracas 2002.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, A., *Teología moral*, Burgos 1993, t. II, *Moral de la persona y de la familia*.
- GAILLARDT, R., *A Daring Promise: A Spirituality of Christian Marriage*, New York 2002.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, Buenos Aires 1945.
- GIL HELLÍN, F. (dir.), *Constitutionis pastoralis «Gaudium et Spes»: Sinopsis histórica*, vol. 2, *De dignitate matrimonii et familiae fovenda*, Pamplona 1982.
- *El matrimonio y la vida conyugal*, Valencia 1995.
- GRISEZ, G., SHAW, R., *Personal vocation: God calls everyone by name*, Huntington 2003.
- GUTIÉRREZ-MARTÍN, J. L., *Belleza y misterio: la liturgia, vida de la Iglesia*, Pamplona 2006.
- HAECKER, T., *Metaphysic des Fühlens*, Munich 1950.
- HAHN, S., HAHN, K., *Roma, dulce hogar: nuestro regreso al catolicismo*, trad. Miguel Martín, Madrid 2000.
- HAHN, S., *Lo primero es el amor*, Madrid 2005.

- HAMMAN, A., G., *L'homme, image de Dieu: essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Paris 1987.
- HENRICI, P., *On mystery in philosophy*, en «Communio», 19 (1992) 354-364.
- HERVADA, J., *Una caro: escritos sobre el matrimonio*, Pamplona 2000.
- HIPP, S. A., «Person» in Christian tradition and in the conception of Saint Albert the Great: a systematic study of its concept as illuminated by the mysteries of the Trinity and the incarnation, Münster 2001.
- HÖSS, R., *Autobiografía Rudolfa Hossa, komendanta obozu oświęcimskiego*, Wydawnictwo Mireki 2003.
- ILLANES, J. L., *Amor conyugal y finalismo matrimonial. Metafísica y fenomenología en la consideración del matrimonio*, en AA.VV., *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia. II Simposio internacional de Teología*, SARMIENTO A. (ed.), Pamplona 1980, pp. 471-480.
- JÜNGEL, E., *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984.
- LADARIA, L. F., *La Trinidad, misterio de comunión*, Salamanca 2002.
- LÉVINAS, E., *Ética e infinito*, París 1982.
- *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guillot, Salamanca 1987.
- LORDA, J., *Antropología: del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid 1996.
- MARCEL, G., *Aproximación al misterio del ser: posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Madrid 1987.
- MARION, J. L., *Being Given. Toward a Phenomenology of Givenness*, Stanford 2002.
- *Etant donné: essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997 (Paris 2^a1998).
- MATEO-SECO, L. F., *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998.
- MORA, F., *Continuum: ¿Cómo Funciona El Cerebro?*, Madrid 2002.
- MOUNIER, E., *El personalismo: antología esencial*, trad. Carlos Díaz, Salamanca 2002.
- PAPANIKOLAOU, A., *Being with God: Trinity, apophaticism, and divine-human communion*, Indiana, 2006.
- PEGUEROLES, J., *San Agustín: un platonismo cristiano*, Barcelona 1985.
- PINCKAERS, S. Th., *Las fuentes de la moral cristiana: su método, su contenido, su historia*, trad. Juan José García Norro, Pamplona 2000.
- PLATÓN, *Fedro*, trad. Luis Gil Fernández, Madrid 1957.
- RAHNER, K., *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, en «Escritos», IV, Madrid 1961, pp. 53-101.
- RATZINGER, J., AUER, J., *Curso de teología dogmática*, Barcelona 1982, t. 2.
- REINACH, A., *I fondamenti a priori del diritto civile*, Milano 1990.
- *Zur Phänomenologie des Rechts: Die Apriorischen Grundlagen des Bürgerlichen Rechts*, München 1953.
- SAN AGUSTÍN, *De Trinitate (Corpus Cristianorum (L) libri XV*.

- SAN IRENEO, *Contra las herejías: (Adversus haereses)*, Sevilla 1994.
- SANTA TERESA BENEDICTA DE LA CRUZ (EDITH STEIN), *Obras completas*. IV, Vitoria 2003.
- SANTO TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Madrid 1960 (versión digital S. Thomas de Aquino, *Opera Omnia* en <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html>).
- SARMIENTO, A., *El «nosotros» del matrimonio. Una lectura personalista del matrimonio como «comunidad de vida y amor»*, en «Scripta Theologica» (1999) XXXI/1 p. 71-102.
- *El matrimonio cristiano*, Pamplona ²2001.
- *El secreto del amor en el matrimonio*, Madrid 2003.
- *Moral de la persona y renovación de la teología moral*, Madrid 1998.
- SARMIENTO, A., ESCRIVÁ-IVARS, J. (ed.), *Enchiridion familiae: textos del magisterio pontificio y conciliar sobre matrimonio y familia (siglos I a XX)*, Pamplona ²2003.
- SCOLA, A., *Il mistero nuziale. I, Uomo-donna*, Pontificia Università Lateranense 1998.
- *Il mistero nuziale. II, Matrimonio-famiglia*, Pontificia Università Lateranense 2000.
- SEGARRA, J. A., *El Misterio de Cristo. Introducción dogmática a la vida espiritual*, Madrid ³1964.
- SEIFERT, J., *Back to things in themselves: a phenomenological foundation for classical realism*, New York 1987.
- *El concepto de la persona en la renovación de la teología moral. Personalismo y personalismos*, en SARMIENTO A. (ed.), *Moral de la persona y renovación de la teología moral*, Madrid 1998, pp. 33-61.
- *Essere persona come perfezione pura. Il Beato Duns Scoto e una nuova metafisica personalistica*, *De Homine, Diálogo di Filosofia*, Roma 1994.
- SORC, C., *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, Münster 2004.
- SULLIVAN, J. E., *The image of God: the doctrine of St. Augustine and its influence*, Dubuque 1963.
- ŚW. KOWALSKA, M. F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa, 2006 (en castellano *Diario: la Divina Misericordia en mi alma*, trad. Eva Bylicka, Editorial de los Padres Marianos de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María, ⁴2001.)
- SZCZERBA, D., *Wielka cisza – tajemnica adoracji*, Krakow 2000.
- TALLON, A., *Affection, Cognition, Volition: The triadic meaning of Heart in Ethics*, en «American Catholic Philosophical Quarterly» 68/2 (1994), 211-232.
- TISCHNER, J., *Filozofia dramatu*, Krakow 1998.
- *Myslenie wedlug wartosci*, Krakow 2005.
- *Spór o istnienie człowieka*, Krakow 1998.
- VILADRICH, P. J. (dir.) *La función humanizadora de la familia: diálogos entre intelectuales*, Madrid 1981.

- VILADRICH, P. J., *El amor conyugal entre la vida y la muerte: lección inaugural del curso académico 2003-04. Pamplona, 19 de septiembre de 2003*, Pamplona 2004.
- *El pacto conyugal*, Madrid ³1992.
- *El ser conyugal*, Madrid 2001.
- *El valor de los amores familiares*, Madrid 2005.
- *La palabra de la mujer*, Madrid 2000.
- VILADRICH, P. J., ESCRIVÁ-IVARS, J. (ed.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad: estudios exegéticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad de la persona humana*, Madrid 1991.
- VOLF, M., *Trinitat und Gemeinschaft: eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz 1996.
- WALDE, A., *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, vol. II, Heidelberg ³1965.
- WEST, Ch., *Good News about sex and marriage: Answers to your honest questions about catholic teaching*, Servant Publications 2004.
- *Theology of the Body Explained: A Commentary on John Paul II's «Gospel of the Body»*, Pauline Books & Media 2003.
- *Theology of the Body for Beginners*, Ascension Press 2004.
- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, trad. Dorota Szmidt y Jonio González, Barcelona 1996.
- *Milosc i odpowiedzialnosc*, Lublin 1982.
- *Osaba i czyn*, Krakow 1969.
- *Persona y acción*, trad. Jesús Fernández Zulaica, Madrid 1982.
- YANGÜAS, J. M., *El significado esponsal de la sexualidad humana*, Madrid 2001.

V. FUENTES ELECTRÓNICAS

- [http://www.ewtn.com/vondemand/audio/file_index.asp?SeriesId=6133&pgnu=\(27.03.2007\)](http://www.ewtn.com/vondemand/audio/file_index.asp?SeriesId=6133&pgnu=(27.03.2007)).
- [http://www.keepthefaitth.org/searchResult_speakers.aspx?manufacturer=31\(18/05/2007\)](http://www.keepthefaitth.org/searchResult_speakers.aspx?manufacturer=31(18/05/2007)).
- [https://www.verapriseinc.com/hildebrand/store/title_detail.cfm?ID=5\(21/05/2007\)](https://www.verapriseinc.com/hildebrand/store/title_detail.cfm?ID=5(21/05/2007)).
- [http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_sp.htm\(01/03/2007\)](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_sp.htm(01/03/2007)).
- [http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html\(14/03/2007\)](http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html(14/03/2007)).
- [http://www.amazon.co.uk\(http://www.amazon.com/\)\(14/03/2007\)](http://www.amazon.co.uk(http://www.amazon.com/)(14/03/2007)).
- [http://www.christopherwest.com/\(14/03/2007\)](http://www.christopherwest.com/(14/03/2007)).
- [http://www.franciscan.edu/home2/Content/main.aspx\(14/03/2007\)](http://www.franciscan.edu/home2/Content/main.aspx(14/03/2007)).
- [http://www.iap.li.\(14/03/2007\)](http://www.iap.li.(14/03/2007)).
- [http://www.kul.lublin.pl\(14/03/2007\)](http://www.kul.lublin.pl(14/03/2007)).
- [http://www.theologyofthebody.com/\(14/03/2007\)](http://www.theologyofthebody.com/(14/03/2007)).

- <http://www.christianorder.com/index.htm> (27/03/2007).
<http://www.ewtn.com/> (27.03.2007).
<http://www.fordham.edu/> (27.03.2007).
<http://www.romanforum.org/> (27.03.2007).
<http://www.franciscan.edu/Home2/Content/main.aspx> (19/04/2007).
<http://www.hildebrandlegacy.org> (21/05/2007).
<http://www.myjmk.com/> (21/05/2007).
<http://www.rae.es/> (21/05/2007).
<http://www.zenit.org/article-19869?l=english> (15/06/2007).
<http://www.hildebrandlegacy.org/main.cfm?r1=1.00&ID=1&clevel=1> (25/04/2007).
<http://www.hildebrandlegacy.org/main.cfm?r1=5.00&ID=3&clevel=1> (19/04/2007).

VI. DOCUMENTOS DE LA IGLESIA CATÓLICA

- AA.VV., *Concilio Euménico Vaticano II: constituciones, decretos, declaraciones*, GOICOECHEA, A.S. (ed.), Madrid 1993.
- *Dignitas Connubii, Instructio servanda a tribunalibus diocesanis et interdiocesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii*, Città del Vaticano 2005.
- *El magisterio pontificio contemporáneo: colección de Encíclicas y documentos desde León XIII a Juan Pablo II*, GUERRERO, F. (ed.) Madrid 1992.
- *Ritual del matrimonio*, Valencia 1990.
- BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, AAS (2006) XCVIII.
- Exhortación Apostólica Postsinodal *Sacramentum Caritatis*, Madrid 2007; también http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_sp.htm (13/03/2007).
- *Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI para la Cuaresma 2007*, en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_sp.htm (01/03/2007).
- Biblia de Jerusalén* (dir.) UBIETA J. A., Bilbao 1967.
- Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1997.
- Catecismo de la Iglesia Católica*, Madrid 1992.
- Codex Iuris Canonici*, AAS LXXV (1983) vol. II.
- Código de Derecho canónico*, Pamplona 2001.
- JUAN PABLO II, Carta a las familias *Gratissimam sane*, AAS (86) 1994, 868-925.
- Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, AAS 80 (1988) 1640-1729.
- Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, AAS 93 (2001) vol. I, 266-309.
- Carta encíclica *Dives in Misericordia*, AAS 72 (1980) 1177-1232.
- Carta encíclica *Ecclesia de Eucaristia*, AAS (2003) vol. II. 433-475.
- Carta encíclica *Fides et ratio*, AAS, XCI (1999) vol. I, 5-88.
- Carta encíclica *Redemptor Hominis*, AAS LXXI (1979) vol. 1, 258-324.
- Carta encíclica *Veritatis splendor*, AAS 85 (1993) 1133-1228.

- Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, AAS LXXIV (1982), vol. I. 81-191.
- Exhortación apostólica postsinodal *Reconciliatio et Paenitentia*, AAS LXXVII (1985) 185-275.
- *Varón y mujer: teología del cuerpo*, Madrid ²1996.
- Ordo celebrandi matrimonium Iglesia Católica*, Città del Vaticano 1991.
- PABLO VI, Carta encíclica *Humanae Vitae*, AAS LX (1968) 481-503.
- PÍO XI, Carta encíclica *Casti Connubii*, AAS 22 (1930) 539-592.
- PÍO XII, Carta encíclica *Mystici Corporis Christi*, AAS 35 (1943) 193-248.
- VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, AAS LVII (1965) 5-71.
- Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, AAS 58 (1966), 1023-1122.
- Constitución *Sacrosanctum Concilium*, sobre la Sagrada Liturgia, AAS 56 (1964) 97-138.
- Decreto *Optatam totius*, AAS LVIII (1966) 713-727.

EL AMOR CONYUGAL COMO EL DIÁLOGO CONYUGAL O «DIA-AMOR-LOGO»

1. LA BASE DEL DIÁLOGO INTERPERSONAL YO-TÚ

Todo diálogo se funda sobre una base: el sujeto de diálogo, el objeto de diálogo, la palabra (logos) de diálogo, los «catalizadores» de diálogo. Reflexionar sobre esta base (la base del diálogo interpersonal *Yo-Tú*, sobre todo en el contexto del diálogo conyugal¹), es el objeto de este capítulo.

1.1. Situación *Yo-Tú*

La llamada por el autor situación *Yo-Tú* es uno de los conceptos claves del pensamiento hildebrandiano, especialmente en lo que concierne al amor. El *mirar* al otro como un *Tú* es fundamental para el personalismo. La situación *cara a cara* con el otro permite superar el egoísmo del *Yo*, lo trascenderse², el *Yo* abandona su *monada*³ egoísta y a sale al encentro del *Tú*. Para el *Yo* el carácter del *Tú* es completamente temático⁴.

1.1.1. *Problemática básica*

Partimos de la base de que nos dirigimos formalmente hacia la otra persona, y si la otra persona nos recibe (nos *escucha*) entonces traspasamos el *espacio interpersonal* que es un peculiar medio espiritual entre dos personas. Cuando comunicamos (fuertemente, «laut») nuestra posición y el otro se *entera* (la alcanza realmente, «wirklich»), entramos en una nueva y muy importante etapa de la relación interpersonal⁵. Esta etapa consiste en que el *Yo* no solamente comunica algo a alguien y el otro es meramente el destinatario de mi mensaje,

sino que el *Yo* toma parte, el *Yo está*, de alguna manera («sich befinden») en lo que transmite, está en el amor que declara⁶. Esta es la diferencia entre informar («Mitteilung») y comunicar («Verlautbarung», lleva una carga afectiva). Es una diferencia no meramente de grado sino de categoría. Esta manera de comunicar produce necesariamente algún tipo de *impacto*, es decir afecta a la persona. La manifestación más excelente de esta es el rostro⁷ («Gesichtsausdruck»), y en ella interviene la esfera afectiva de la persona. Por su naturaleza dinámica⁸, la afectividad tiende a comunicar (exteriorizar) lo vivido⁹. Es una manifestación (revelación) palpable («fühlbar»), es una *palabra* que está dirigida al *Tú*, y es de tal categoría (debida a la dignidad de la persona), que exige del *Tú* no solamente que la entienda («Kenntnis nehmen»), sino que esté afectado por ella («betroffen sein») ¹⁰. Para que sea así, tiene que encontrar su propio *campo* («Feld») al que dirigirse. Al hablar de *campo*, von Hildebrand se refiere en general a la receptividad, a la apertura al otro, ya que sólo de esta forma el otro puede ser afectado por la *palabra*.

En el caso de la relación *Yo-Tú* (la más perfecta que se puede dar), lo primero que sucede por parte del *Tú*, es que éste siente, palpa lo que el *Yo* le está dando en la *palabra*, y, en consecuencia, el *Tú* está afectado por el *Yo* (*la palabra*). La siguiente etapa es la correspondencia (reciprocidad) a lo comunicado; si hay correspondencia, los dos se ponen al mismo tiempo como objeto y sujeto en la situación espiritual. En el caso del amor, se alcanza el máximo grado de la relación espiritual. Esta relación se da en la *mirada entrecruzada* del amor («Ineinanderblick der Liebe»). Así pues es el grado máximo y al mismo tiempo matriz («Urmodus»), de toda relación *Yo-Tú*¹¹. A la mirada entrecruzada del amor, von Hildebrand la ve en el mirar (incluido el mero hecho del mirar físico), contemplar mutuamente los ojos (*Yo-Tú*)¹².

Dietrich von Hildebrand distingue dos formas de la situación interpersonal (formas de unión) que son el modo *Yo-Tú* y el modo *nosotros*¹³. La diferencia fundamental entre la relación *Yo-Tú* y *nosotros* está en la forma de *mirar*; así, en el caso de *Yo-Tú*, los dos están en la situación *cara a cara*, se miran la cara. Se da entre ellos la mirada entrecruzada, como dice von Hildebrand, están en el campo de mira¹⁴. Están en la situación sujeto-objeto, cada uno es el *tema* para el otro. En el caso del amor sponsalicio, el tema único, los dos se dan y se reciben mutuamente, uno *muere* (se entrega) por el otro etc. La situación *Yo-Tú*, es: «...la situación dialógica en la que otra persona obra enteramente como sujeto, nunca como mero objeto. En este caso el *Tú* se

contrapone a él. Mientras el otro representa solo un “él”, no se da contacto dialógico –de persona a persona– ni queda comprometido con nosotros como sujeto»¹⁵. La situación *Yo-Tú* es el espacio necesario del diálogo.

En el caso de la situación *nosotros*, el otro (otros) están a mi lado («Nebeneinander», *hand by hand* o *side by side*), en mi (en nuestro) campo de mira se encuentra otro objeto (un objeto común). En caso *nosotros*, los dos presencian algo («Dabeisein») y se sienten unidos en esta situación¹⁶. La máxima forma de relación o unión *nosotros* es común consumación («Miteinander-Vollzug») que se expresa p.ej. en actos, posiciones, elecciones, etc., Por ejemplo cuando dos o más personas piden algo unidos. Dos personas (situación interpersonal *nosotros*) son capaces de alcanzar la unidad en cuanto que son capaces de realizar juntos un objetivo común. Las dos situaciones (*Yo-Tú* y *nosotros*), aunque diferentes en sí, tienen mucho en común¹⁷.

Por supuesto, hay realidades interpersonales que por su naturaleza presuponen un tipo concreto de situación interpersonal, y, en consecuencia, crean un tipo concreto de sociedad. Como el amor a la otra persona presupone la situación *Yo-Tú* y crea la sociedad *Yo-Tú*, el compañerismo presupone la situación *nosotros* y crea la sociedad *nosotros*¹⁸. Esto no quiere decir que la situación interpersonal es algo estático y que dado una vez dura para siempre. Von Hildebrand afirma que la máxima realización de la persona como el *Yo* en la situación *nosotros* se da en el *corpus Christi mysticum*. En la Iglesia, la persona está percibida y tratada con todo su esplendor metafísico (adecuadamente) como el *Yo*, y al mismo tiempo alcanza el máximo grado de vivir la comunión y la comunidad (*nosotros*). Así en el cuerpo místico de Cristo se realiza plenamente como persona¹⁹; la Iglesia es el *modus vivendi* que permite la plena actualización de la persona. En la Iglesia se da al mismo tiempo la situación *Yo-Tú*, entre cada persona y Cristo²⁰.

Entre las dos básicas situaciones interpersonales hay una estrecha relación, una dinámica alternación, de tal forma que una situación interpersonal (p. ej. *Yo-Tú*) puede convertirse en la otra (*nosotros*) y al revés. Es un proceso dinámico, digamos un diálogo entre las dos situaciones interpersonales *Yo-Tú-nosotros*²¹. En el caso de amor conyugal (en el matrimonio), aunque predomina el *Yo-Tú*, siempre está presente el *nosotros*²². El *nosotros matrimonial* es debido a la intención unitiva de los cónyuges que tiene su máxima expresión en la situación llamada *una caro*²³. La situación *nosotros* se basa en la persona individual (*Yo*) y el *Yo* necesita para realizarse al otro *Yo* (situación *Yo-Tú*), y la situación *nosotros*.

1.1.2. Yo-Tú *como protagonistas del «drama»*

El drama (δρᾶμα-hacer), según se define, es la forma de presentar acciones a través de su representación por medio de actores y del diálogo. La presencia del diálogo en el drama es importante, y en nuestro caso confirma la legitimidad de interpretación del amor conyugal como drama²⁴. Incluso visto de manera muy literaria, se pueden buscar analogías y sacar conclusiones útiles para la vida conyugal.

El drama es un género literario por un lado (el texto), y el teatro por otro. Digamos que el amor conyugal es por un lado un *texto* (matrimonio *in fieri* como un guión), y la *escenificación* (matrimonio *in facto esse*), que sería la vida misma de los cónyuges. Desde la definición de drama podemos sacar otra analogía. Este género literario (el drama) se dividió desde sus inicios, en la Grecia Antigua, en tragedia y comedia. En la vida de los cónyuges se dan elementos reales tanto de uno como del otro.

Dietrich von Hildebrand analiza la situación del *ser* bajo la clave del drama. Lo llama ritmo dramático del ser (*dramatic rhythm of being*). El autor, contemplando la vida en sí y la persona, percibe claramente esta dialéctica²⁵. En el sentido amplio, el tiempo (estaciones, horas) y los lugares (como *escenas* del drama) marcan la estructura del drama²⁶. En este *ambiente dramático* (tiempo, lugar) se desarrolla el «drama» personal²⁷.

La justificación de esta visión es muy sencilla: el ritmo dramático (*dramatic rhythm*²⁸) consiste en la dinámica *ascendiente y descendiente*²⁹. Este es el ritmo del mundo, de la realidad de las cosas. El hecho de considerar que las cosas tienen su tiempo es vivir ya la situación dramática de la existencia. Lo contrario a esto es introducir la visión de *hombre máquina* (instrumentalización, tecnización), que no respeta el desarrollo interno (como *motu proprio*) de la persona³⁰. Este mecanismo (trasladado desde el campo de las cosas materiales como máquinas) no puede ser aplicado a las personas³¹.

El análisis fenomenológico de la vida como un drama, sin duda, da luces y puede ayudar a vivir el amor conyugal. Se trata de respetar el objetivo logos³² de la relación de *Yo-Tú*-comunidad, como es el amor conyugal. El logos de la relación, sobre todo del acercamiento del *Tú-general* al *Tú-intimo*, como es el caso del amor conyugal, exige tiempo, y es sin duda una situación dramática³³. Dietrich von Hildebrand, como en muchas otras ocasiones, acude a la Santa Misa para explicar las realidades profundas de la existencia³⁴; en la dinámica de

la Misa observa el movimiento *ascender* (going-up) hasta el punto de «*nunc*» («now»³⁵). El drama consiste en vivir el *aquí* y el *ahora* (*hic et nunc*) la situación existencial *expandida* entre el pasado y el futuro.

D. von Hildebrand considera cada situación moral de la persona como una situación dramática³⁶. En primer lugar, hay que reconocer que, el tratar la situación *Yo-Tú* como *sui generis*, es lo común tanto para el pensamiento fenomenológico como para el pensamiento existencialista (visto más bien como existencia), y, por supuesto, para los filósofos del diálogo (introducen la gramática *Yo-Tú*. M. Buber) y personalistas. Aunque todos estos pensamientos abordan la situación *Yo-Tú* de otra manera, coinciden en que esta situación es una única, y es *espacio* donde se revela el misterio de la persona.

La interpretación de los textos de von Hildebrand respecto a la situación *Yo-Tú* permite, entre otras cosas, ver esta situación como un *drama*³⁷. Al analizar los elementos constitutivos de un drama, se encuentran fácilmente como *homologos* en la situación del diálogo interpersonal (sobre todo en el diálogo conyugal), por ejemplo: *Yo* y *Tú* como protagonistas del drama; la situación dramática, la situación existencial sería el amor entre *Yo* y *Tú*; la escena es el espacio interpersonal; la palabra y el diálogo, la mirada entrelazada, el clímax³⁸; el elemento trágico p. ej. la «muerte» (entrega) del cónyuge³⁹, el sufrimiento por amor, etc.

1.2. *Espacio necesario* como condición del diálogo

Otro de los conceptos hildebrandianos es el de *espacio necesario*⁴⁰. La persona no solamente vive en el *espacio*⁴¹ que es su propio cuerpo, sino que cada uno es⁴² su cuerpo y, en este sentido un espacio (el autor emplea la palabra alemana «Raum»)⁴³. Hay también un espacio *entre* las personas en alemán «zwischen». Este es el «lugar»⁴⁴ *donde* las personas se encuentran, a este «zwischen», lo llamamos *espacio interpersonal* («interpersonalen Raum»). En este momento tratamos sobre el espacio material, donde se *extiende* lo material, y así podemos ver *espacios* como por ejemplo: el universo, el mundo, el país, el pueblo (sitio geográfico), la casa, la habitación, el rincón (en el sentido material).

Entre los seres espirituales hay lo que llamamos el *espacio espiritual* («geistigen Raum»⁴⁵), y este es el que nos interesa, en primer lugar. El *espacio espiritual*, es un *medio espiritual* que, de forma análoga al espacio físico, rodea a cada persona y la «*separa*» de la otra⁴⁶, y también

donde la persona se encuentra con los demás⁴⁷. Cada persona toma una *posición* concreta en este «geistigen Raum» y rellena este espacio.

En cada relación, la comunicación real en este espacio espiritual («geistigen Raum») es *atravesado*⁴⁸. El espacio espiritual, en cuanto a los llamados *espacios universales*, nos viene dado como el *espacio* más amplio, infinito entre Dios y las criaturas (personas)⁴⁹, a estos espacios dados, Dietrich von Hildebrand llama «espacios interpersonales cósmicos»⁵⁰ o «espacios vacíos»⁵¹. Estos («kosmischen» interpersonalen Raum), no son solamente los que se dan entre Dios y las criaturas en general, sino que son los espacios *donde* cada persona, una por una, puede relacionarse (desplegarse) con Dios y también *donde* ellas mismas se relacionan⁵². A este tipo de espacios pertenecen las realidades como el país, la nación, la familia. Estos espacios «separan», distinguen («trennen») a cada familia, a los países etc. El espacio interpersonal «cósmico» es la base de la relación espiritual⁵³, es una realidad metafísica donde cada persona brilla con su propia situación metafísica⁵⁴. Estos *espacios*, son *lugares* (escenas⁵⁵) donde se realiza la condición metafísica de cada persona. Así, hablando del amor paternal, von Hildebrand pone de relieve el espacio espiritual y lo llama la *casa espiritual* que edifican padres para hijos⁵⁶, etc.

Por otro lado, en estos grandes espacios «cósmicos» interpersonales (*escenas*), hay otros *cerrados espacios* interpersonales⁵⁷. Cuando dos personas se encuentran (se dirigen una a otra), se *tocan* o *rozan* espiritualmente y se crea entre ellos un *nuevo espacio* específico y exclusivo para ellos⁵⁸. Es un espacio donde se encuentra y desarrolla todo lo que pertenece a esta específica relación entre los dos. En algunas ocasiones, von Hildebrand utiliza el término *campo* («Feld»). El *campo* no es precisamente el espacio («Raum»), sino que se da en el «Raum»⁵⁹. Cuanto más intensamente se da en esta relación una *mirada entrecruzada* («Ineinanderblick») es más rápida la *conquista*: el espacio creado entre ellos («Eigenraum») ⁶⁰ se extiende al mundo interior de cada uno («Eigenwelt») ⁶¹. El «Eigenraum», a su vez, despliega su «Genius» ⁶² a la comunidad la cual constituye.

Esta situación alcanza su plenitud en el caso del amor, en la mirada *entrecruzada del amor* ⁶³. Entre dos que se aman, y de modo más perfecto en el caso del amor esponsal, se *crea* un espacio único («Eigenraum»), llamado con frecuencia el mundo o el espacio interior («Innenraum») ⁶⁴. Es un espacio exclusivamente bipersonal, *Yo-Tú* (en este sentido es un espacio hermético), que, sin embargo, es mucho más abierto (*offen*) a la vez al espacio cósmico («kosmischen Raum») y al mundo de los valores ⁶⁵. De esta forma, el amor abre, enriquece y

actualiza a la persona⁶⁶, porque se abre un canal especial de comunicación ente la persona y el espacio «cósmico». Solamente en el amor se puede dar este tipo de apertura.

En general la diferencia entre espacios «cósmicos» interpersonales («*kosmische*» *interpersonale Raum*) y espacios propios de uno («Eigenraum»), o en el caso de máxima intensidad espacios íntimos interiores («intimen Innenräume»)⁶⁷, está en que mientras los espacios cósmicos nos vienen dados (como espacios materiales, universo, mundo etc.), en cambio los espacios como «Eigenraum» los creamos nosotros mismos. La capacidad para crearlos está en de la intensidad de la *mirada entrecruzada* («Ineinanderblick») y en la *palabra*. En el caso de espacios íntimos interiores («Innenraum»), que no son *Yo-Tú*, relación sino pluripersonales como la familia o el grupo de amigos, hay una diferencia ya que el *clima* del espacio pluripersonal admite bajo sus condiciones más miembros a este íntimo «Raum»; en cambio, el espacio bipersonal «Innenraum» no admite a ningún tercero, en este sentido es exclusivo⁶⁸.

Como hemos visto, el mundo, la realidad, está hecha por los seres, y, en consecuencia, por los espacios reales materiales y espirituales. Primero está el espacio universal (cosmos), donde cada ser *ocupa* su *espacio* (en el caso de seres físicos también un espacio físico)⁶⁹. En este gran espacio universal (*ontoespacio*), hay otros espacios cósmicos que es donde la persona se realiza de modo concreto como persona (nación, familia). Podemos clasificar a los espacios, en cierto modo como una pirámide, de tal forma que uno presupone el otro y conecta con el otro. En la «*escena*» del espacio cósmico de da el «Eigenraum» y «Innenraum».

La conclusión es que hay *necesidad* de estos *espacios necesarios*, ya que ellos son el ambiente adecuado de cada relación espiritual. Por otro lado, son irrenunciables, es decir, por mucho que se extiendan y acercan unos a otros, incluso en su forma más sublime («intime Innenraum») de amor esponsal (conyugal), nunca desaparecen ni pueden desaparecer. El *Yo* nunca deja de ser *Yo* y el *Tú* deja de ser *Tú*⁷⁰. Siempre queda un *espacio* intransmisible, irrenunciable que es *el misterio de la persona* y a este misterio en el sentido absoluto, solo tiene acceso el Creador. Esto garantiza la existencia real y la permanencia del diálogo, es decir, la distancia espiritual real entre el *Yo* dialogante y el *Tú* dialogante, y de esta manera, nos ponemos de frente para poder dialogar (la relación cara a cara *Yo-Tú*). Desde otro punto de vista, el diálogo a parte del *espacio*, requiere el *tiempo*, que también es el un *espacio* o forma parte de él⁷¹.

1.3. La «palabra» en el diálogo

El diálogo se da a través de la palabra. La *palabra* no es necesariamente palabra en el sentido estricto, sino que puede ser mirada, caricia, palabra, escrito, beso, incluso pensamiento o intención, etc.⁷² Se trata de «algo» (un medio) a través de lo cual dos personas se comunican⁷³.

El sujeto (el *Tú*) se dirige con *la palabra*, que, en el caso de los seres no personales, es una *palabra* del ser, una palabra dirigida desde el nivel ontológico (es el habla del ser)⁷⁴. En él gran diálogo entre la persona y el ser, el *Yo* siempre responde con *la palabra* y, dependiendo de que tipo de respuesta se dé, *la palabra* es distinta.

En las respuestas teoréticas, la *palabra* es un *sí* (*sí, Tú existes*) al *ser tal* y a la existencia de un objeto que se revela a nuestra mente⁷⁵, es la palabra que expresa la verdad del ser.

En las respuestas volitivas, *la palabra* es un *fiat* (*Tú deberías existir y existirás*)⁷⁶. Es el único *fiat* en nuestra existencia dominado por nosotros mismos; es *la palabra* que expresa la *importancia* del ser, y se refieren siempre a un estado de hecho o a una actividad (*quiero*).

En las respuestas afectivas, *la palabra* es totalmente nueva. Como en caso de las respuestas teoréticas o volitivas, de alguna manera la *palabra* es una repetición de lo que el objeto confiere a nuestra mente, y, en el caso de las respuestas afectivas, la *palabra* es, en el sentido más propio, una *respuesta*⁷⁷. La *palabra* más sublime se da en el caso del amor (muy evidente en el amor esponsalicio), donde la *palabra* es la *entrega* de corazón⁷⁸. La *palabra* por excelencia es la *palabra del amor*, es lo más genuino, porque el paradigma de toda *palabra* es la *Palabra* (*el Verbo*), que es el Amor.

La *palabra*, al ser *pronunciada*, crea⁷⁹ un *espacio del amor* («Lebensraum des Liebens»). Esta *situación* tiene un profundo sentido teológico: La Palabra es el Logos (el Hijo) es Dios, Dios es Amor, y es a través de la Palabra *por quien todo fue hecho* (cfr. credo).

En consecuencia, en el amor conyugal es necesario que se den *las palabras* del amor. La única *palabra* de amor «*Te quiero*» necesita ser actualizada todos los días en la vida conyugal. Las *palabras* del amor son las que actualizan la *palabra* «*Te quiero*»⁸⁰. Cuanto más *palabras*, más *espacio conyugal* que envuelve a los dos, más se afianza el amor conyugal entre ellos, más disfrutan del amor, etc.⁸¹.

1.4. Mirada entrelazada como inicio del diálogo Yo-Tú

El amor surge, según Dietrich, en la primera mirada entrelazada («Ineinanderblick»)⁸². La enseñanza de von Hildebrand sobre los *espacios*⁸³ indica que toda relación (interpersonal) hace que dichos *espacios* se extiendan y compenetren⁸⁴. La mirada entrelazada *abre la puerta* entre los espacios interpersonales y así se pueden crear dos tipos de situación: la unión *Yo-Tú* que alcanza su clímax en el amor conyugal o la relación *nosotros*⁸⁵. Dietrich von Hildebrand llama a estas dos situaciones «Urmodus» (forma, estructura subyacente). En nuestro trabajo nos centramos en el «Urmodus» *Yo-Tú* y la relación dialógica entre *Yo* y *Tú*, sobre todo en su especificidad del amor conyugal.

«La unión más elevada posible entre personas es la que tiene lugar en la mirada entrelazada de un amor esponsalicio profundo que tenga su fundamento en Cristo —“ser una sola carne”...»⁸⁶.

Pero, para que haya una unión⁸⁷ verdadera entre las personas, es necesario no sólo un mero entrelazamiento de la mirada⁸⁸, sino el entrelazamiento de la mirada del amor⁸⁹. Esta es el único «Ineinanderblick», donde «chispea» el amor entre *Yo* y *Tú*. Una vez «entrelazada» la mirada de amor entre los dos, se puede decir que están en la situación del amor esponsalicio, y conyugal en el caso del matrimonio. Es claro que la mirada entrelazada es exclusiva⁹⁰, como lo es el amor conyugal. Es decir, a la vez no se puede «entrelazar» la mirada del amor más que a una persona, el *Tú* amado. *Ineinanderblick* es una mirada que «ve» en un instante a la persona en su esplendor metafísico (la belleza integral de la persona). Es, como afirma von Hildebrand, una mirada entrelazada de las almas⁹¹. La importancia de la «Ineinanderblick» en la vida de los cónyuges lo reflejan estas palabras:

«Ni la identificación de la vida exterior en el matrimonio, ni las caricias, y ni siquiera la misma unión corporal, constituye la verdadera unión personal íntima cuando falta la mirada entrelazada del amor»⁹².

En la mirada entrelazada del amor está la incorporación del amado al mundo de valores⁹³. Desde ese momento el amado es el «más valioso», está «entronizado» en el trono metafísico del valor⁹⁴.

El tema de la mirada entrelazada lleva a considerar la necesidad de su «pureza»⁹⁵. No puede ser una mirada concupiscente, es decir, egoísta. Una mirada de esta naturaleza no puede dar la «chispa» del amor, ni es duradera, ni proporciona la felicidad, etc. La mirada con-

cupiscente es un peligro real en la relación varón-mujer. Puede darse también dentro del amor conyugal si este no se ha cultivado⁹⁶.

1.5. *El «trono» metafísico del valor*

La situación, llamada el «trono» metafísico del valor, «explica» el misterio de la llamada del valor y de la respuesta que se da en el amor. El amor «entroniza» al amado («Inthronisierung des Geliebten»), en el sentido de que se le ama «sobre todas las cosas». Se ve ante todo en el amor conyugal, ya que al ser exclusivo, el «trono» es uno, y solo una persona lo puede ocupar⁹⁷.

«En el amor entronizamos al amado como un todo, independientemente de las faltas que pueda tener; él es hallado valioso no sólo como totalidad, sino que también es explicado como valioso»⁹⁸.

La gramática del «trono» o de la «corona con que es laureado»⁹⁹ el amado es la siguiente: Antes de amar al otro, vemos una belleza individual de este *Tú* que enciende en nosotros el amor. En el momento en que se enciende el amor (la *mirada entrelazada* del amor o la *palabra* del amor, etc.¹⁰⁰) el amado es «puesto» en un «trono»; por otro lado, el autor llega a afirmar también que en la «entronización» el amante no es «libre», porque la belleza integral del amado es algo tan arrebatador y gozoso, que en cierto modo el amado es el que se «pone» en el «trono»¹⁰¹. La «entronización» no ciega al amante a las faltas del amado, pero estas se superan con lo que von Hildebrand llama «el crédito del amor» («Kredit» der Liebe)¹⁰².

El «trono» es un acto de admiración (θαυμάζειν)¹⁰³ del otro. El *Tú* se revela ante nuestros ojos como más valioso que otros, y por lo tanto «digno» de amar¹⁰⁴. El amado encarna el valor, en el amado el valor y su persona son uno, como «*una caro*»; sin embargo, el amante «ve» al amado en primer lugar y no al valor¹⁰⁵. El amante ama al amado y no al valor del amado (aunque el amado y el valor son «*una caro*»), por esta razón podemos hablar de «trono» metafísico del valor («trono» metafísico de la persona). Sólo la persona por su condición metafísica, por su dignidad metafísica, «es digna», en el sentido estricto, de ser «entronizada», amada. Por otro lado, sólo la persona es capaz de «entronizar» a alguien y de amar.

El «trono» metafísico abarca también lo físico, el cuerpo del amado. El cuerpo también es «entronizado» y, en consecuencia, visto como precioso, atrayente, amado. De allí nace la necesidad (anhelo)

de tocarlo, acariciarlo. El cuerpo «entronizado» es tratado como «este», único y querido cuerpo, de tal modo que lo que ordinariamente en el cuerpo es desagradable o incluso da asco o vergüenza, en este caso es visto como bello, agradable, deseado, etc.

Lo contrario al «trono» es el orgullo. El «trono» es olvidarse de de sí mismo (la entrega, auto-donación, etc.) y por lo tanto la «desentronización» de sí mismo, el orgullo es todo lo contrario, es gloriarse o «entronizarse» a sí mismo (auto-idolatría)¹⁰⁶. En cambio, la «entronización» del amado significa la humildad¹⁰⁷ (la verdad sobre sí mismo) por parte del amante.

En la vida conyugal la «entronización» del *Tú* y la «desentronización» del *Yo* es un proceso (como todo en la vida conyugal) recíproco. Es decir, al mismo tiempo el *Yo* es «entronizado» por el *Tú* y es «desentronización» de sí mismo. El *Yo* constantemente tiene que «no quedarse dormido» en el «trono» donde le puso el *Tú*¹⁰⁸. Es una lucha contra el egoísmo propio¹⁰⁹.

Desde el punto de vista teológico y espiritual, el «trono» consiste en percibir al amado a la luz de su condición de *imago Dei* y *similitudo Dei*. No es un percibir general como sucede en el caso de las demás personas, sino que al amado se le percibe como «este» individuo¹¹⁰, esta persona individual y única en la que la luz de Cristo brilla con más resplandor. «Entronizamos» al amado casi de modo como se entroniza al Corazón de Jesús¹¹¹. No se trata de una especie de idolatría (p. ej. *idolatría conyugal*¹¹²), sino que se trata de ver al amado como redimido por la preciosísima sangre de Cristo (nueva criatura), y por esta razón como: «*Tú* eres hermoso, el más hermoso de los hombres» (Sal 45,3). Von Hildebrand afirma: «*Esta [la persona] es elevada a un trono único, pero sin el carácter apreciativo de la veneración*»¹¹³. El amado es como imagen de la Imagen (Cristo), y por esta razón es tan bello y esta sentado en el «trono» metafísico del valor. En realidad, es el «trono» de Cristo, él único y verdadero trono. El amado está sentado sobre este trono en cuanto es de Cristo. Por esta razón, por ejemplo los cónyuges de alguna manera tienen un camino «más fácil» hacia Dios. El cónyuge es real, presente, tangible, etc.¹¹⁴.

1.6. La Persona y el misterio (liturgia como escuela de diálogo)

Dietrich von Hildebrand constantemente subraya que la persona y el mundo personal, el mundo de los valores, son un misterio¹¹⁵. La actitud adecuada ante el misterio que es admiración (*θαυμάζειν* o

mirandum) es *educable*. Uno puede aprender y empezar a dialogar con esta realidad del misterio. Una de las escuelas de este tipo de diálogo con el misterio es la liturgia¹¹⁶.

1.6.1. *El «estar despierto»*

Uno de los conceptos fundamentales frente al mundo de los valores etc., es el *estar despierto*, y en la liturgia se despierta la persona¹¹⁷. Dietrich von Hildebrand introduce una interesante distinción: no *a través* de la liturgia sino *en* la liturgia; no es la liturgia la que despierta a la persona, sino que la persona se despierta en la liturgia. Afirma el autor: «*En cada página de la liturgia está el estar consciente del valor*»¹¹⁸. El autor presta atención a la estructura y a la dinámica del año litúrgico, que actúa como una plataforma donde se da el despertar de la persona. De manera análoga cabe hablar de una liturgia de la vida conyugal. No solamente eso, sino que cada matrimonio debe tener su plataforma (espacio espiritual y físico), donde viven el amor conyugal¹¹⁹.

Entender lo que es la liturgia en el sentido amplio, tiene mucha importancia, ya que la liturgia consiste en la vida misma cara a Dios (*in conspectu Dei* y *coram Dei*), una vida ordinaria que luego encuentra su expresión litúrgica en el sentido estricto en los actos y celebraciones litúrgicas en la Iglesia¹²⁰.

Bajo el concepto de *despertar* (*awake*) (lo contrario de estar espiritualmente dormido, *asleep*), el autor expresa el modo de vivir conscientemente la situación metafísica de la persona. En otros momentos (hablando de la *llamada* del valor), von Hildebrand en vez de *despierto* emplea el concepto *oír* o estar *sordo* a la llamada del valor¹²¹. El lenguaje empleado por el autor es muy gráfico: habla de girar la cara hacia el mundo de valores como hacia el sol, y dejar que la radiación de ellos nos *broncee*¹²². Sólo una persona *despierta* vive en plenitud su propia vida, penetra el mundo gracias a la intuición (*insight*).

Estar despierto es, dicho de otra manera, abandonarse a sí mismo, abandonar la propia pequeñez del egoísmo y trascenderse, es decir, realizar la propia condición metafísica. La realidad objetiva, Dios mismo, los valores y los bienes (las maravillas de Dios, *magnalia Dei*) son el *componente* necesario para que se de este *trascenderse* por parte de la persona. Otra vez más se confirma la situación de que, desde varios ángulos de vida de la persona, llegamos a los mismos puntos claves que son, utilizando el lenguaje hildebrandiano, las *esencias necesarias*, el diálogo con el valor, el amor que es el diálogo por excelen-

cia, la condición metafísica de la persona (capacidad de trascenderse). En situación de estar despierto también se manifiesta la dialéctica dialógica.

Nos encontramos de alguna manera en la dinámica entre *ver* y *no ver* a los valores. Una situación difícil de percibir si se trata de valores morales. D. von Hildebrand identifica el estado de *estar despierto* a los valores morales (que quiere decir *estar despierto* a su situación metafísica) con lo que él denomina *la distancia* necesaria y que es la consecuencia de la condición metafísica personas. El sujeto *Yo* es consciente de sí mismo y del mundo, nunca deja de ser *Yo* y a la vez percibe y comprende el mundo que no es *Yo*, sino *Tú* (personas) o *ello* (cosas). Esto es posible porque el *Yo* es capaz de trascenderse. Esa *distancia* abarca un amplio campo epistemológico, incluido el meramente físico (distancia física)¹²³. Es sabido que no puedo ver ciertas cosas si me acerco demasiado y tampoco si me alejo demasiado; el principio que utiliza el autor para referirse a la vida moral de la persona. De ahí el término *distancia*, que equivale a *estar despierto* a la metafísica¹²⁴.

1.6.2. La «discretio»

La *discretio hildebrandiana*¹²⁵ es el espacio necesario más íntimo¹²⁶ de cada uno. Este se puede aprender en la liturgia y además esta vinculado con el estado espiritual de estar despierto y de la reverencia¹²⁷. En la *clave hildebrandiana* de interpretación del *datum*, la reverencia es una respuesta específica a lo sagrado (al valor de lo sagrado)¹²⁸.

En la vida íntima de los cónyuges es necesario este espacio de *discretio*, en primer lugar porque protege al *Yo* y permite actualizarse (entregarse), sin que deje de ser *Yo*. El amor conyugal sólo es posible en cuanto relación *Yo-Tú*, y sólo el *Yo* que se posee, se puede entregar en el amor, ya que entregándose nunca desaparece como *Yo*. El *Yo* necesita de *discretio* en cada situación, porque es la relación de máxima intimidad (intensidad), y ni siquiera en caso del amor conyugal, los cónyuges pueden y deben «violar» el *discretio* de cada uno. Es más, el amor conyugal se fortalece cuando los dos respetan este espacio personal íntimo y, desde este *discretio* los cónyuges se dan mutuamente en una revelación o entrega. No es una falta de amor o una falta de entrega mantener la *discretio*, es la *conditio sine qua non* del amor verdadero, es decir, soy *Yo* quien amo, quien me entrego etc. La *discretio* es el *Yo*, que incluso aunque uno quiera, es intransmisible e irrenunciable; tanto para amar como para ser amado tengo que ser *Yo*.

En caso del amor conyugal, la *discretio* del *Yo* y la *discretio* del *Tú* crean otra *discretio* (*Yo-Tú*)¹²⁹, que es un espacio interpersonal entre los cónyuges y exclusivo para ellos, donde se desarrolla el diálogo amoroso conyugal *Yo-Tú*. Este *discretio Yo-Tú* no anula las *discretios* del *Yo* y del *Tú*, sino que las presupone.

Análogicamente, la relación con Dios se da en el clima de *discretio* (cfr. Mt. 6,4-6,6), pero de un modo distinto, porque hablando de *discretio* pensamos en un clima como un ambiente o algo exterior (el tiempo, el lugar, las palabras, métodos etc.). Por parte del hombre hay siempre este tipo de *discretio*. Pero desde Dios es distinto: Dios tiene acceso pleno a la *discretio* de uno mismo, porque es el Creador. En realidad este *sancta sanctorum* de la persona pertenece a Dios, es la imagen de Él, que ha puesto en el hombre (cfr. Rom 8,27, 1 Cor 13,12)¹³⁰.

La necesidad de *discretio* viene de la condición misma de la persona: es espiritual (centros espirituales) es la condición metafísica de la persona y ésta corresponde a la situación teológica que le viene por ser imagen y semejanza de Dios (alma espiritual). Esta situación metafísica (por esto es persona) necesita un espacio personal íntimo, que es la *discretio*¹³¹ y es *el discretio*, es el *lugar* de la verdadera realización de la personalidad de cada uno.

El diálogo, digamos entre dos *discretios* (*Yo-Tú*), sería saber distinguir bien cual es en el momento determinado la *discretio* del otro (*Tú*), y saber llegar al *Tú* a través de su *discretio*, respetándola (no violando sino preservando). La *discretio* es un momento de discernimiento, y por eso exige tiempo. Sin discernimiento no se puede dar una plena relación con el mundo de valores, y, por tanto, tampoco puede darse el amor.

La dinámica de la *discretio* presentada por von Hildebrand es la siguiente:

Partimos desde dos principios: primero, la *discretio* (siempre es una parte de *discretio*) se comunica a una persona cercana, elegida etc. (amigos, padres, esposos etc.); segundo, la *discretio* nunca puede ser algo malo (pecaminoso) en sí, ya que entonces deja de ser *discretio* en nuestro sentido y no, cabía hablar de las características señaladas a continuación.

Los rasgos esenciales de la *discretio* son:

Cuando se abre la puerta de la *discretio* (sobre todo en el momento no oportuno o al menos dudoso o quizás oportuno pero se abre demasiado, al menos subjetivamente), aparece pronto la sensación de vergüenza, rabia, defraudación, *muerte* por haber perdido algo etc.,

ya que realmente y de alguna manera entregamos una parte de nosotros mismos y deja de ser sólo nuestra (exclusiva).

La persona que recibe lo revelado, debe (tiene incluso la obligación moral) recibirlo y acogerlo en su propia *discretio*. Es importante la manera y el clima para recibir la *discretio*, puesto que es lo sagrado del otro¹³².

El que entrega siente que está *muriendo* (kénosis). En la situación de la comunicación de la *discretio*, tanto el que se revela como el que recibe tienen que hacerlo en el clima de la reverencia (porque es algo íntimo y sagrado) y la humildad¹³³.

Es necesaria la reciprocidad al comunicar de la *discretio* entre los dos (*Yo-Tú*). Es un equilibrio natural del diálogo, y, si no se da, no hay verdadero diálogo entre los dos, sería un modo de exhibicionismo por parte de uno de ellos.

Comunicar la *discretio* es un signo de cercanía (una sintonía personal), y esta comunicación fortalece enormemente estos lazos sean cuales sean¹³⁴. Es así porque el *Yo* y el *Tú* (y sólo ellos¹³⁵) comparten un misterio (un secreto) y esto les une¹³⁶. Se abre un espacio espiritual interpersonal donde los dos pueden encontrarse a gusto.

Desnudar el alma¹³⁷ (comunicar la *discretio*) no quita nada del misterio y de la belleza de la persona, sino que la embellece enormemente¹³⁸. Embellece a la persona porque la persona es bella (imagen de la belleza infinita), y la *discretio*, al ser lo más íntimo de la persona, refleja esta Belleza (que es Dios).

Comunicando una parte de su *discretio* la persona se expone (se hace vulnerable), y por eso se despierta la actitud de protección en el otro (guardián de la *discretio* confiado)¹³⁹; en consecuencia, el lazo es más fuerte. Ante la vulnerabilidad despierta la actitud paternal¹⁴⁰.

Comunicar la *discretio* también es un arriesgar (lanzarse en el precipicio)¹⁴¹. El *Yo* arriesga mucho comunicando la *discretio*, pero a la vez siente necesidad de hacerlo. Al fin y al cabo nunca podemos saber como el *Tú* recibe mi *discretio*, es imposible saberlo antes, porque, si es *discretio*, nunca antes ha sido comunicado de esta manera a esta persona. De allí viene el miedo a lo desconocido, el riesgo del abandono de sí mismo y de su seguridad.

La *discretio* tiene un valor infinito (porque la persona lo tiene, ya que pertenece a la persona (lo más íntimo de la persona), y de allí su valor y también su atractivo. La *discretio* seduce de alguna manera¹⁴².

Es una necesidad de la persona comunicar la *discretio*¹⁴³. La necesidad brota del valor que tiene y de la situación metafísica de la persona¹⁴⁴. La *discretio* tiene un valor objetivo (infinito), porque pertenece

al centro espiritual (lo íntimo) de la persona. Como cada valor, tiende por naturaleza a trascender (salir, comunicar), y por eso la necesidad de comunicarla. Se quiere comunicar, porque es muy valioso para el otro (*Tú*) y es vehículo de vida para los dos.

La *curiosidad forzada*¹⁴⁵ atenta contra la *discretio* y contra la dignidad de la persona. Y el remedio para ello es la mortificación, la oración y los sacramentos, en el plano sobrenatural, y la sinceridad con el otro, en el plano natural.

1.6.3. *La reverencia como actitud dialógica (la escucha)*¹⁴⁶

La admiración (*θαυμάζειν*) es la actitud que se da ante un misterio, y el misterio en sí mismo, requiere esta actitud. Contrariamente, un acercamiento al misterio sin reverencia («Ehrfurcht») es un acercamiento profanador. Lo que nos resulta misterioso, lo miramos con reverencia¹⁴⁷, lo contemplamos, etc. (con esta palabra *θαυμάζειν*, Dietrich von Hildebrand comienza y termina su libro más relevante sobre el amor¹⁴⁸). Es la condición necesaria para poder entrar en la relación sujeto-objeto, ya que la reverencia permite la apertura más adecuada para poder percibir los valores (abre los ojos espirituales de la persona: «spiritual eyes»). El autor en ocasiones, refiriéndose a la reverencia, emplea la expresión: la persona *buscadora de valores*¹⁴⁹.

La reverencia crea, o mejor dicho colabora, la *distancia necesaria* entre el sujeto-objeto¹⁵⁰. El valor (en la tradición fenomenológico-existencialista se utilizan muchos nombres para referirse a lo mismo por ejemplo: el objeto, *Tú, Él, Ella, Ello*, la existencia, el otro etc.) necesita un *espacio* para poder desplegarse a sí mismo. Cuando se contempla con reverencia no se *acorta o se estrecha* este *espacio*, lo que se hace es permitir que el valor se despliegue y revele.

En el pensamiento de Dietrich von Hildebrand estamos siempre ante el mundo de los valores, entre los que los morales son los más elevados. Estos presuponen a la persona, el *Yo*. La otra persona se revela y *obliga* a dar una respuesta. A esta *dialéctica eterna*¹⁵¹, Dietrich von Hildebrand la llama también la situación *llamada-respuesta*.

El misterio genera la necesidad (seduce) de adentrarse en la persona. Se percibe claramente la relación sponsal y conyugal; «*quiero saber a quien amo*» (por eso el diálogo – el hablar). Incluso la relación física encuentra su explicación en esta clave (el misterio de la otra persona me seduce), el abrazo, el beso, el acto conyugal, todo me acerca, me adentra en el misterio del amado¹⁵². Si este acercamiento, físico o espiritual, se realiza sin el clima de la reverencia, no se logra lo

buscado, el misterio, sino que se lo profana y deja malheridos a los que lo hacen¹⁵³.

Al fracasar en la búsqueda del misterio, y, en consecuencia, no encontrar la satisfacción que esto produce, queda reducida a un amargo placer egoísta¹⁵⁴, que no tiene nada que ver con el amor y la realización de la persona; es más, la persona se deteriora¹⁵⁵.

La solución hildebrandiana para la cuestión *¿cómo debo responderlo al valor*¹⁵⁶? está en la actitud de reverencia ante al valor¹⁵⁷. Sólo desde la reverencia la persona es capaz de dar la adecuada respuesta al valor. Vemos la importancia de la reverencia en la definición que da von Hildebrand: «*La reverencia es la actitud que puede ser designada como la madre de toda la vida moral; en ella el hombre toma la posición ante el mundo que le abre los ojos espirituales y la capacita para acoger a los valores*»¹⁵⁸.

1.6.3.1. La reverencia y las relaciones necesarias

Mirando al sistema *respuesta al valor*¹⁵⁹ más de cerca, distinguiamos (intuimos) las *relaciones necesarias*¹⁶⁰ entre los elementos constituyentes; y uno de ellas es *la reverencia-distancia-discretio*. Los tres forman el clima de intimidad y de misterio.

D. von Hildebrand explica la relación necesaria entre *la reverencia y la distancia* de la siguiente manera: la reverencia permite situarnos a una *distancia*¹⁶¹ de lo que se nos revela (*las cosas se dan*¹⁶²), y por eso podemos verlo¹⁶³ tal como es. Este *ver*, que gracias a la *distancia* lograda por reverencia es adecuado, finalmente permite llegar a la esencia (*a las cosas mismas*)¹⁶⁴. Así vemos la estrecha relación (empleando la gramática de esta investigación dialógica) entre la actitud de reverencia y la distancia. No hay distancia sin reverencia (porque entonces hay profanación), y a la vez la distancia preserva y reverencia¹⁶⁵, como p. ej. en el caso de la distancia (incluso física) en las celebraciones litúrgicas.

Las esencias a las que pretendemos llegar (ver), sirviéndonos de la virtud de la reverencia y logrando gracias a ella la *distancia*, no es otra cosa sino la *discretio* (el misterio del ser). El mundo¹⁶⁶ tiene y guarda sus secretos, es misterioso en sí; en la última instancia, es el secreto de Dios, el Misterio.

Gracias a la reverencia logramos la distancia que es necesaria para ver las cosas tal como se presentan. Finalmente, sirviéndose del método fenomenológico podemos llegar (a través de la intuición necesaria), a las esencias necesarias, es decir a la *discretio*¹⁶⁷. De esa manera se cierra este círculo fenomenológico de los tres: *reverencia-distancia-discretio*.

1.6.3.2. La reverencia y la visión personalista

Desde la reverencia nunca se puede llegar ni a ver, ni a tratar *las cosas*¹⁶⁸ instrumentalmente¹⁶⁹ (como mero objeto de uso y placer egoísta¹⁷⁰). La reverencia da el horizonte personalista.

La *reverencia guarda silencio*¹⁷¹ y a la vez, el silencio es el espacio donde se despliega (*habla*) la reverencia¹⁷². Es la situación dialógica que trabaja en el campo de la recepción al valor, crea el *espacio* para la escucha (el silencio). De esa manera, la relación necesaria *reverencia-silenció* colabora con el diálogo *hablar-escuchar*. El valor nos *habla*¹⁷³ y el silencio, expresión de la reverencia, permite entrar en el diálogo gracias al *escuchar*¹⁷⁴.

La reverencia esta unida a la respuesta al valor¹⁷⁵. El hombre con actitud reverente sabe que, el no es el Señor de las cosas y el valor¹⁷⁶ de lo que se le da (revela). Y este captar la realidad metafísica le lleva a responder¹⁷⁷.

La reverencia es un elemento esencial del amor¹⁷⁸. Esto es así porque la reverencia garantiza la óptica personalista, la que hace que se dé el *espacio necesario* para el don del amor («Gabe der Liebe»). Desde la reverencia vemos al otro (*Tú*) tal cual es, es decir, en su dimensión metafísica¹⁷⁹. También cabe la actitud de reverencia ante otra persona porque es imagen y semejanza de Dios, a quien debemos por excelencia toda reverencia¹⁸⁰. Estando delante de una persona, estamos delante de un misterio, ante el cual nuestra actitud es de reverencia.

El amor necesita de reverencia porque es la entrega a la otra persona¹⁸¹. El *Yo* se entrega porque el otro (*Tú*) es para él *un miseroso don*¹⁸². Como es don y es incomprendible, plantea las preguntas: *¿por qué?*, *¿cómo?*, sin la respuesta satisfactoria. Por lo tanto, la actitud más adecuada para acoger este don, misterioso y frágil, es la reverencia¹⁸³. A la vez, esta actitud permite *disfrutar* plenamente este don, vivir el amor¹⁸⁴. La reverencia, como afirma con Hildebrand, crea *un espacio* adecuado para que surja y se actualice el amor.

La reverencia alimenta el amor¹⁸⁵. Sin embargo, en el caso del amor conyugal, la reverencia tiene un papel importante¹⁸⁶. Es fácilmente observable cómo los dos (cónyuges) viven la reverencia en la esfera sexual de la persona¹⁸⁷. Y solamente desde esta actitud se puede percibir la complementariedad de varón y mujer¹⁸⁸. Von Hildebrand habla del acto conyugal como de la situación que necesita el máximo de reverencia¹⁸⁹ y, a la vez, subraya el misterio que esa unión encierra¹⁹⁰. Es el momento de máxima entrega del *Yo* al *Tú*¹⁹¹. En esta entrega, la reverencia garantiza la relación personal *Yo-Tú*¹⁹², que impi-

de el trato instrumental del otro¹⁹³. Vivir la vida conyugal (el acto conyugal) desde la reverencia permite *disfrutar* plenamente del acto en sí¹⁹⁴. La reverencia supone el conocerse (también en el aspecto de su sexualidad) mutuamente, es decir, conocer lo procesos y mecanismos fisiológicos y respetarlos¹⁹⁵. El acto conyugal es el verdadero *perderse, desaparecer*¹⁹⁶ en el otro y disfrutar de este perderse¹⁹⁷. Además, gracias a la reverencia, los cónyuges no entran en lo que pudiera denominarse como *mala rutina*¹⁹⁸ de su sexualidad, sino que viven el acto conyugal con el *amor primero*¹⁹⁹.

La moral cristiana se refiere a esta actitud en la expresión *pureza de corazón* o la *castidad*²⁰⁰. Gracias a esta virtud, los cónyuges pueden dialogar consigo mismo a través (*dia, δια*), de su sexualidad en el acto conyugal.

Dentro de la antropología hildebrandiana, el amor conyugal y la sexualidad humana gozan de una especial *pureza y virginidad*²⁰¹. Así ha sido el plan divino (cfr. Gen 2,18-25) desde el principio (cfr. Gen 1,31). La reverencia es otro de los conceptos que nos permite describir la espiritualidad conyugal hildebrandiana²⁰². Acerca de las tendencias erróneas²⁰³ en el campo del amor conyugal y la sexualidad conyugal, von Hildebrand hace una dura crítica, incluso a algunas dentro del seno de la Iglesia Católica:

«Es una pena que demasiados escritos tratan sobre el tema de sexo exclusivamente desde el punto de vista moral... Mucha gente alaba el libre y objetivo acercamiento al sexo en nuestros días en comparación de edad Victoriana del horror puritano de todos los asuntos sexuales»²⁰⁴. «Y aquí, seamos francos, tocamos un tipo de escándalo en escritos católicos sobre el matrimonio. En ellos, uno encuentra más discusión del deseo de la carne, del remedio para la concupiscencia, ayuda mutua y asistencia y procreación; pero se oye unas pocas cosas del amor»²⁰⁵.

Esta «pureza y virginidad» se debe, en gran parte, al mismo método fenomenológico que parte desde el fenómeno mismo, sin prejuicios (como lo son algunas teorías, como por ejemplo el puritanismo). Al ver el amor conyugal en sí mismo y el acto conyugal como la máxima expresión de este amor (teniendo en cuenta toda la antropología hildebrandiana y su fenomenología del cuerpo), el amor conyugal en general, el mismo acto conyugal, encierra en sí el valor especial de «pureza y virginidad»²⁰⁶.

– «Si nosotros nos acercamos fenomenológicamente a la esfera del sexo, si la miramos sin prejuicio, no apreciamos que haga desaparecer por completo

la forma de otros instintos o apetitos. Tiene una clase de profundidad que ni la sed, ni el hambre, ni la necesidad de dormir ni ningún otro deseo placentero posee para el cuerpo»²⁰⁷.

La mejor escuela de la reverencia es la religión vivida (*religio*²⁰⁸). Pero para estar abierto al mundo de la religión hace falta poseer la reverencia antes. De esta manera, otra vez nos tropezamos (algo que es bastante frecuente en el pensamiento hildebrandiano) con la situación dialógica de las *relaciones necesarias*²⁰⁹.

1.6.3.3. Liturgia como escuela de la reverencia

La actitud de reverencia permite percibir el valor, y la necesita de una actitud humilde ante el mundo²¹⁰. Sólo de esta manera, la persona ve la dimensión metafísica del mundo, y a este como un misterio. De esta forma se ve la complejidad y sobre todo la mutua relación de elementos tales, como los valores, los centros espirituales de la persona, la percepción de valores, el efecto que produce la percepción, la respuesta, etc. Digamos que es un tipo de *holismo* en la dialéctica dialógica²¹¹.

Es en la liturgia donde el espíritu de reverencia es más evidente y necesario para cada relación humana. Después de la relación con Dios, en segundo lugar en intensidad que sitúa la relación con otra persona en el amor conyugal. La actitud en la liturgia (la reverencia) debe servir (dice von Hildebrand) como punto de referencia para otras relaciones con el valor. En la liturgia se forma toda la persona, no solo su dimensión *vertical* (con Dios), sino toda la humanidad y su dimensión *horizontal* (con los demás)²¹².

La liturgia crea un *espacio espiritual* que hace posible vivir las realidades de la fe, relacionarse con Dios. La analogía con los *espacios necesarios* interpersonales, que permiten relacionarse con la otra persona y por excelencia, en el caso del amor²¹³.

Dietrich von Hildebrand establece una clara relación entre la reverencia *aprendida* en la liturgia²¹⁴, y todas las situaciones de la vida de la persona, a saber: la reverencia en la relación con los demás (nosotros nos concentramos en la relación con el cónyuge). Esta reverencia tiene que abarcar toda la persona (la mía propia) y al cónyuge, es decir, alma y cuerpo. En este aspecto, la reverencia se enraíza en la antropología (hombre imagen de Dios). Von Hildebrand percibe también la liturgia de la Iglesia como un *espacio* donde se puede realizar la persona plenamente en su dimensión individual (*Yo*) y social (nosotros)²¹⁵.

1.6.4. *Liturgia como espacio dialógico* (communio personarum)

En la situación del encuentro entre lo natural y lo sobrenatural, sale al paso la realidad de la liturgia²¹⁶. Dios se comunica (sale a dialogar) con la persona en la liturgia. Es una situación existencial, personalizada y actual. Una de las aproximaciones al fenómeno de la oración, es un hablar con Dios²¹⁷. Esta simple definición revela la realidad dialógica.

D. von Hildebrand hace una comparación entre la liturgia y la situación esponsalicia (luego conyugal) de diálogo *Yo-Tú*. Sirviéndose de la dinámica y la estructura de la liturgia, explica otras situaciones existenciales de la persona, tales como el amor y la vida conyugal²¹⁸. Para el autor, lo que sucede en la liturgia es de algún modo como *matrix* de las situaciones de la vida de la persona.

En la liturgia, la realidad *nosotros* (la asamblea) nunca sustituye la realidad *Yo*, sino que el *Yo* se incorpora perfectamente en el *nosotros*, sin perder la propia identidad del *Yo*. La liturgia exige y necesita la comunión, es decir, remite a los orígenes de la persona (*communio personarum*)²¹⁹. En la liturgia, *Yo* soy consciente de mi individualidad y relación personal con Dios, pero a la vez me lleva a un *torrente* de comunión con los demás y con toda la Iglesia. Von Hildebrand afirma que la liturgia de la comunión *nosotros* antes presupone comunión *Yo-Tú*. En ello se ve la perfecta analogía del amor conyugal²²⁰.

La liturgia exige no solamente la comunión entre los que participan en ella, sino que, en primer lugar es Cristo cabeza de la Iglesia, quien nos introduce en el *communio personarum* de Dios. La comunión se basa sobre el *Yo*, sujeto libre y consciente. Se trata de una realidad, a la cual podemos llamar la realidad de la dialéctica *perijorética*, tal como sucede en Dios, como *communio personarum*. La comunión necesita del individuo como *Yo* y, viceversa, el *Yo* necesita de la comunión para ser plenamente *Yo*²²¹. Es una *perijóresis* (*un baile*) eterna entre el *Yo* de Dios, el *Yo* mío y el *nosotros* de la comunión. La situación de reciprocidad que a la vez pertenece a la esencia de todo diálogo. En diálogo es más lo que vertebra el sistema hildebrandiano. Cuanto más grande es el valor tanto más perfecto es el grado de unión²²². En términos absolutos se trata siempre de la unión con Dios, que se logra teniendo la relación *Yo-Tú* con Cristo. La comunión con Cristo no destruye sino fomenta la comunión con los demás²²³.

La liturgia, como también el amor conyugal, es el remedio para el egoísmo del *Yo*²²⁴. La verdadera comunión *Yo-Tú* sólo se alcanza en Cristo, y, por eso, el sacramento del matrimonio y los demás sacra-

mentos crean el único ambiente (*espacio necesario*) para alcanzar la comunidad de vida y amor²²⁵ (comunidad conyugal)²²⁶.

1.6.5. *Liturgia y continuidad*

Uno de los rasgos esenciales de la persona como ser espiritual, a parte de la capacidad de trascenderse, es la continuidad. Lo que significa simplemente que la persona es capaz de recordar el pasado, sino que es consciente de sí misma y de su exigencia a través del tiempo. De algún modo es un empezar *de nuevo* la vida cada día. Se trata de una forma de recordar quién soy *Yo*, qué hago etc.²²⁷. Una ayuda para vivir la *continuidad* cristiana y personal, es la práctica del llamado *primer y último pensamiento*²²⁸. Este mismo fenómeno de *continuidad* tiene su explicación, y así está tratado en el campo psicológico, psiquiátrico y también filosófico²²⁹.

Esta continuidad permite mantener una constante respuesta al valor²³⁰. Podemos decir que es la condición de indisolubilidad del amor conyugal. La falta de espíritu de continuidad hace que a la persona le falte la *consistencia*, y sea constantemente cambiante. Aunque es capaz de llegar al valor (p. ej. amar profundamente), no es capaz de perseverar en él. Se tropieza con el otro que le conmueve, se *olvida* del primero, etc., esta situación se asemeja a la presentada en la parábola del sembrador (cfr. Mc 4,16-19)²³¹ o en la carta de Santiago²³².

Afirma von Hildebrand que la continuidad es el fundamento de toda fidelidad²³³, y que la fidelidad garantiza la continuidad²³⁴. La continuidad es la base de todo crecimiento espiritual de la vida moral y de la religiosidad²³⁵. La vida moral necesita de la virtud de la fidelidad y la continuidad²³⁶. Es el signo de *personalidad*²³⁷. La fidelidad o constancia por sí misma (considerada en general) responden al mundo de los valores y afirman la objetividad de este mundo²³⁸.

La continuidad y fidelidad son las condiciones de todo verdadero amor y del matrimonio²³⁹. El primer libro del autor sobre el matrimonio, encierra en el mismo título la palabra fidelidad (*Marriage: the mystery of faithful love*).

D. von Hildebrand subraya que la fidelidad es el corazón del amor²⁴⁰. Al mismo tiempo que necesita de fidelidad y continuidad, el matrimonio es la escuela de ambos²⁴¹. La fidelidad o continuidad emana una especial belleza²⁴². En primer lugar, es la belleza moral, pero no solamente esta, de alguna manera la belleza moral *transforma* el cuerpo (trasciende el *espacio* moral) y puede ser apreciable (para uno que esta *despierto*²⁴³). Esto se puede *ver* en el rostro y sobre todo

en los ojos de uno, donde se aprecia como una cierta pureza e inocencia que es atrayente en si misma, a la vez que suscita respeto²⁴⁴.

La liturgia, es la escuela de la continuidad, la celebración diaria de la Santa Misa o liturgia de las horas, por ejemplo es la expresión de ello. La continuidad permite finalmente llegar a la persona en si misma y a la relación más íntima como es el amor conyugal²⁴⁵.

2. «MODI DIALOGANDI» EN EL AMOR CONYUGAL

El diálogo conyugal comprende muchas formas de diálogo. La riqueza que ofrece la persona y el amor conyugal es infinita, y, por tanto, hay infinitos *modi dialogandi* entre *Yo* y *Tú* dentro del amor conyugal²⁴⁶.

En el presente apartado presentaremos unas formas básicas que tienen que darse en un verdadero diálogo conyugal («día-amor-logos») ²⁴⁷. Son tan fundamentales que si faltase una ya no se trataría de un amor conyugal o diálogo conyugal *sensu stricto*²⁴⁸.

2.1. Formas básicas del diálogo conyugal

En el presente apartado presentaremos unas formas básicas que tienen que darse en un verdadero diálogo conyugal. Son tan fundamentales, que si faltase una, ya no se trataría de un amor conyugal o diálogo conyugal *sensu stricto*²⁴⁹.

El amor tiene dos elementos constitutivos, a saber: *intentio benevolente* (intención de benevolencia) y la *intentio unionis* (intención unitiva)²⁵⁰. En el libro *Man and woman* leemos: «*La orientaciones básicas hacia la unión y el deseo para hacer el bien son las dos características fundamentales y esenciales del amor*»²⁵¹.

De alguna manera, las dos características fundamentales del amor, como son la *intentio benevolente* y la *intentio unionis*²⁵², colaboran en nuestro diálogo conyugal. La intención de unión permite estar cerca (distancia necesaria) del objeto y la intención de benevolencia entra directamente en el diálogo con el mundo de los valores. Teniendo en cuenta estas dos intenciones («genio» del amor, «Genius der Liebe»), podemos observar un diálogo o una interpenetración entre las dos²⁵³. De esta dialéctica habla también el papa Benedicto XVI tratando del eros (intención unitiva) y ágape (intención benevolente) en Dios. Dice: «*la revelación del eros de Dios hacia el hombre es, en realidad, la*

*expresión suprema de su ágape*²⁵⁴. Aparte de estas dos intenciones básicas, podemos distinguir otra: la intención de ser correspondido.

2.1.1. *Intención benevolente*

El *Yo* dialoga (habla) al *Tú* porque pretende el bien de éste. En eso consiste la intención benevolente vista en clave de diálogo. El amor exige por su propia naturaleza, la situación de diálogo *Yo-Tú*, en la que debido a la presencia de la *intentio benevolentiae*, se puede distinguir también un «un monólogo en el diálogo»²⁵⁵. Consiste en *encomendar* al amado procurando su bien. Es como un *torrente de bondad* hacia el *Tú* que está al margen del diálogo. El *Yo* a *modo de monólogo* se dirige al *Tú*.

En la intención benevolente está presente la dinámica de la respuesta al valor de dos formas. Por un lado la intención benevolente es un rasgo esencial del amor (que es la respuesta al valor en sí mismo); y, por otro, la *intentio benevolentiae* en sí misma, es una respuesta al valor de la otra persona²⁵⁶. Ahora nos ocupamos fundamentalmente de la intención benevolente en el amor, que es distinta de la benevolencia en general²⁵⁷.

Tres de los elementos que es posible distinguir en ella: el interés por la felicidad de la persona amada; el deseo de hacerla feliz; y colmarla de favores y «el soplo de la bondad»²⁵⁸. En este movimiento de benevolencia hacia el *Tú*, no es que todo el *Yo* de pronto se hace «bueno», sino que se hace así para el *Tú*²⁵⁹. Por ejemplo, en el amor natural puede darse situación que el *Yo* ama al *Tú* (es decir, es bueno con el *Tú*) pero al mismo tiempo odia (es decir, es malo con el otro *Tú*, que no es su amado)²⁶⁰. En el caso del amor natural transformado por el cristiano, esta diferencia radical no existe («*Os doy un mandato nuevo: amaos unos a otros como Yo os he amado*» (Jn 13, 34), es decir, un cristiano no puede (debe) odiar a su prójimo. Aún así (entre cristianos), es natural que siempre haya una diferencia entre la *intentio benevolentiae* hacia el cónyuge y la *intentio* hacia los hijos, familiares (el prójimo). Por otro lado, de alguna manera la intención benevolente que fluye del amante hacia el amado (amor conyugal²⁶¹), va transformando tanto al amante como al amado y los hace más buenos con los demás²⁶². Si se trata del amor conyugal entre los cristianos, la *intentio benevolentiae* surge en primer lugar como consecuencia (respuesta al valor) de la bondad (belleza, etc.) del alma del *Tú* (como *imago Dei*). Por eso, la intención benevolente de un cristiano abraza al prójimo porque lo percibe como imagen de Dios²⁶³.

La intentio benevolentiae consiste en considerar toda *sub specie* del bien o del mal, objetivos para la persona amada²⁶⁴. El *bonum* querido para la persona amada es el bien objetivo para la persona, es decir, es imposible desear un no bien objetivo para el amado²⁶⁵. La intención benevolente consiste en el deseo de hacer feliz al otro; es, sobre todo, el interés real de su felicidad, de su bienestar, de su salud. Es la peculiarísima participación en la persona del otro, en su felicidad, en su destino: «participación que reside en el amor»²⁶⁶.

Al mismo tiempo, el bien objetivo para la persona amada pasa a ser también el bien objetivo para el amante, debido a que la persona amada (sobre todo en caso del amor conyugal) es el único *tema*²⁶⁷. En este caso podemos hablar de bienes *comunes* (son igual para mí que para ti). El autor expresa esta realidad con las palabras: «*por*» él («*para el amado*», etc.). Lo relevante para el otro pasa a ser relevante para mí²⁶⁸. En la intención benevolente, el *Tú* (y el bien para él) no es una prolongación del *Yo*, sino es el otro *Yo*²⁶⁹. Todas las cualidades valiosas de la persona amada son un gozoso regalo para el amante. Al mismo tiempo, el bien objetivo para, el *Yo* (amante) lo considera como el bien objetivo para el amado²⁷⁰. Estos bienes objetivos para el *Yo* y el *Tú* son los que *afectan* a los dos. Así mismo, juntos experimentan las vivencias de alegría y tristeza, las alegrías del *Yo* pasan a ser también las del *Tú*, etc. Esta realidad alcanza su máximo grado en el amor conyugal en el matrimonio²⁷¹. En el amor (sobre todo el conyugal), el hecho de disfrutar juntos de estos bienes comunes produce felicidad (a parte de la felicidad que dan los bienes en sí)²⁷². En el matrimonio los cónyuges forman una comunidad de vida y amor («*Liebessgemeinschaft*») y, por tanto, lo que afecta a uno, afecta necesariamente al otro (son una sola carne)²⁷³.

Una novedad inaudita en la *intentio benevolentiae* en el amor (sobre todo en el amor conyugal) es que el amado mismo (la persona en sí) se convierte en bien objetivo para el amante²⁷⁴, de tal modo la persona amada *da cuerpo* (hace presentes para el amante) a los bienes. Visto de otro modo, los bienes se *encarnan* en la persona amada de tal manera, que ella misma es el bien objetivo para el amante²⁷⁵.

La realidad llamada *intentio benevolentiae* permite superar el egoísmo; es la realidad de trascenderse, traspasar el abismo que separa el «mío» del «tuyo»²⁷⁶. En el contexto de la benevolencia y la intención benevolente, von Hildebrand distingue tres dimensiones de trascendencia: la primera es la respuesta al valor como tal y toda la cuestión del bien objetivo para o «por causa suya»; la segunda es el tema del amor como «sobrerrespuesta al valor» («*Überwertantwort*»); y la terce-

ra es algo más, el amor como «entrega del corazón». En todas estas situaciones la persona se trasciende (dialoga con)²⁷⁷. Viendo las características de la *intentio benevolentiae* podemos compararla con el amor en cuanto ágape²⁷⁸, «El término ágape, que aparece muchas veces en el Nuevo Testamento, indica el amor oblativo de quien busca exclusivamente el bien del otro (...) El amor con que Dios nos envuelve es sin duda ágape»²⁷⁹.

Es tan extraordinaria en novedad, que el autor emplea la palabra admirarnos (θαυμάζειν)²⁸⁰. «Tan pronto como el hombre experimenta el amor verdadero, real, ante la feliz aventura que cada amor supone (...) el nunca más vive “como uno”, sino como una persona real. Despierta a la verdadera jerarquía de bienes y valores; y sobre todo cada hombre llega a ser más humilde. Aun la persona más mediocre cesa de ser mediocre tan pronto como ama realmente»²⁸¹. La intención benevolente actualiza a la persona, la persona crece espiritualmente.

2.1.2. *Intención unitiva*

El *Yo*, para poder dialogar con el objeto (con el *Tú*, en el caso del amor conyugal) tiene que mantener la distancia necesaria entre el objeto y el sujeto por un lado, y por otro, el mismo diálogo une el sujeto con el objeto y establece una propia distancia necesaria entre los dos.

La condición fundamental para poder llegar a la unión («Vereinigung»²⁸²) es tener la posición positiva, es decir, quererlo. Este querer produce el movimiento hacia el otro. En el caso del amor, este movimiento es el *morir* para sí (abandonar el egoísmo, es el darse) y, de ese modo, se realiza una nueva forma de unión. Este *morir* es un trascenderse²⁸³. Finalmente llegamos a la misma conclusión de siempre, de que la conexión *Yo-Tú* se alcanza en la mirada entrecruzada del amor²⁸⁴.

La *intentio unionis* del amor conyugal conduce a casarse y vincularse para toda la vida²⁸⁵. Esta tensión hacia la unidad (*intentio uniones*), adquiere su especificidad en el amor conyugal. «*Intentio unionis que es común a todas las categorías de amor asume aquí no sólo su mas alta tensión, sino que también se extiende más lejos que cualquier otro amor*»²⁸⁶.

Von Hildebrand define las dos intenciones de la siguiente manera: «El amante aspira a la unidad espiritual con el amado. Aspira no sólo a su presencia, no sólo a saber de su vida, de sus alegrías y tristezas, sino ante todo a una unidad de corazones, la que sólo puede brindar el amor mutuo. ...el amor no sólo posee una intención unitiva, sino en él se realiza la unión al menos del lado del amante. La unión sólo

acontece cuando el amor es correspondido... El amor no sólo tiene una intención unitiva, sino que es también una virtud unitiva»²⁸⁷.

En el caso del amor conyugal, von Hildebrand antepone la *intentio unionis* a la *intentio benevolente*. En la unión del amor conyugal entra toda la persona: alma y cuerpo (una sola carne). Es una unión tan que exalta la *intentio unionis*. La realidad de la *intentio unionis* se expresa en la autoentrega, el auto-donarse. La intención unitiva en el amor conyugal necesita y se alimenta de la situación *Yo-Tú* (cara a cara)²⁸⁸.

Von Hildebrand describe la *intentio unionis* utilizando la metáfora del alma. Dice que en el amor se abren los brazos de nuestra alma para abrazar y acoger al otro²⁸⁹. De modo análogo a como hicimos con la intención benevolente y el ágape, podemos ahora comparar la intención unitiva con el eros del amor. Una síntesis del significado del verdadero eros del amor aparece en la encíclica *Deus caritas est* y en el *Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI para la Cuaresma 2007*:

«La palabra eros denota, en cambio, el amor de quien desea poseer lo que le falta y anhela la unión con el amado. (...) Pero el amor de Dios es también eros (...) Estos textos bíblicos (Os 3, 1-3; Ez 16, 1-22) indican que el eros forma parte del corazón de Dios: el Todopoderoso espera el “sí” de sus criaturas como un joven esposo el de su esposa (...) En la cruz se manifiesta el eros de Dios por nosotros. Efectivamente, eros es –como dice el Pseudo Dionisio Areopagita– la fuerza «que hace que los amantes no lo sean de sí mismos, sino de aquellos a los que aman» (*De divinis nominibus*, IV, 13: PG 3, 712). ¿Qué mayor “eros loco” (N. Cabasilas, *Vida en Cristo*, 648) que el que impulsó al Hijo de Dios a unirse a nosotros hasta el punto de sufrir las consecuencias de nuestros delitos como si fueran propias?»²⁹⁰.

El hacerse uno («Einswerdung»)²⁹¹, explica von Hildebrand, es un nuevo tipo de la situación *Yo-Tú*. Como la unidad de tipo «Vereinigung» es algo más general, y se da en caso de simpatía, de benevolencia, cariño, e incluso interés, el hacerse uno («Einswerdung»), corresponde al amor en el sentido pleno. Consiste en percibir al otro como valor y responder a ese valor. En definitiva, es la definición del amor que da von Hildebrand, a la respuesta al valor. Como siempre (el concepto preferido por el autor) este «Einswerdung» se da en la plena mirada entrecruzada del amor²⁹²: cuando se percibe al otro como valor en sí mismo y se responde a este valor²⁹³. El otro (en cuanto valor), *habla* y exige (*espera*) la respuesta. Este es el momento dialógico del amor. En este *diálogo* entran en juego dos factores característicos que son la

intención unitiva y la intención benevolente²⁹⁴. En caso del amor conyugal prevalece la intención unitiva que ya se empieza a ver en el comunicar («Verlautbarung») del amor. Dietrich von Hildebrand lo describe de esta forma. El darse (la entrega y por consiguiente la unión) es real, y se da a través de la *palabra* («Word») del amor, *fuertemente* («laut») pronunciada, si la persona amada la (la *palabra*) escucha y la acoge, entonces realmente alcanza el amor a la persona. Sólo en el amor se da la donación del uno al otro²⁹⁵. En consecuencia, el amor es capaz de acoger al otro plenamente como persona y ponerlo en el centro de la vida. El amor revela a la persona plenamente²⁹⁶. En el amor el *Yo* puede *tocar*²⁹⁷ («berühren») al otro, puede verle tal cual es, sin *mascara*; el otro se revela realmente (se da) y el *Yo* le abraza («umfängen») y permanece en el y también el *Yo* es abrazado por el amor («bei ihr weilen») ²⁹⁸. La intención unitiva plena se da en el amor correspondido (recíproco). De tal forma de que sin amor, aunque sepamos *todo* de la otra persona, no se da la intención unitiva en el sentido estricto (no se da «Einswerdung»). Para que se dé la *intentio unionis* es necesario que los dos que se aman se entreguen mutuamente, se compenetren espiritualmente. Pero esta compenetración («Durchdringung») en ningún momento *aniquila* a la persona sino que la actualiza y la preserva²⁹⁹. Una vez más se llega a la conclusión de que en la mirada *entrecruzada del pleno amor* («voller Liebe») está el culmen de la intención unitiva («Einswerdung»), que es el máximo grado de participar en la otra persona. Esta situación demuestra que la persona supera todo el universo no-personal y que la persona tiene carácter espiritual³⁰⁰. Esta unión consiste en *tocar* el centro espiritual de la persona, el misterio de la misma («geheimnisvollen Zentrums in jeder Person»). De esa forma se logra una unión real entre las personas, una unión de corazones³⁰¹.

La dialéctica dialógica de la intención unitiva está en que el *Yo*, anhelando unirse con el *Tú*, quiere darse (comunicarle) al *Tú*, y, al mismo tiempo (hablamos del amor correspondido) el *Tú* hace lo mismo³⁰².

2.2. Según las características del amor conyugal

La enseñanza del magisterio de la Iglesia Católica acerca del matrimonio recoge y agrupa estas características de la siguiente forma:

«El amor conyugal es ante todo, un amor plenamente humano, es decir, sensible y espiritual al mismo tiempo; es un amor total, es decir, una forma

singular de amistad personal, con la cual los esposos comparten generosamente todo, sin reservas indebidas o cálculos egoístas, es un amor fiel y exclusivo hasta la muerte, es, por fin, un amor fecundo, que no se agota en la comunión entre los esposos, sino que está destinado a prolongarse suscitando nuevas vidas» (Humanæ vitæ, 9)³⁰³.

Dietrich von Hildebrand, que fundamenta y explica estas características, enriquece nuestro percibir la especificidad del amor conyugal con más detalles. En el libro *Marriage* encontramos las mismas características y mucho antes del Concilio Vaticano II (el año 1928)³⁰⁴. El amor conyugal es posible sólo entre hombre y mujer³⁰⁵. El amor conyugal es exclusivo y total³⁰⁶. El amor conyugal es fecundo³⁰⁷.

En el libro *Metaphysik der Gemeinschaft*, siguiendo las categorías clásicas, Dietrich von Hildebrand enumera nueve. A saber:

- 1) amor de los padres a sus hijos;
- 2) amor de los hijos a sus padres;
- 3) amor entre hermanos;
- 4) amor a una persona amable (común);
- 5) amor de amistad;
- 6) amor matrimonial (conyugal);
- 7) amor santo con un *tema* concreto;
- 8) amor al prójimo;
- 9) amor sentimental³⁰⁸.

Todas tienen en común que hay una «mirada de amor»³⁰⁹ y una «intención unitiva»³¹⁰. Teniendo en cuenta el pensamiento hildebrandiano acerca del amor y sobre todo del amor conyugal, podemos seleccionar unas características que son específicas (de categoría o de grado) del amor conyugal.

Se trata de saber *leer* lo que es específico del amor conyugal, como un diálogo conyugal *sui generis*. De tal manera que cuando decimos, por ejemplo, entre varón y mujer, entrega, exclusivo y fiel, etc.³¹¹, pensamos que cada una de estas características del amor conyugal es un *modus* de dialogar entre los cónyuges. El autor destaca la comunidad *Yo-Tú* más pura como algo muy peculiar del amor conyugal³¹². Sólo en el *clima* del amor conyugal se da la máxima situación *Yo-Tú*³¹³ (situación de diálogo por naturaleza)³¹⁴.

2.2.1. Diálogo entre varón y mujer

El amor es en primer lugar interpersonal («Mensch zu Mensch»). Con esto no se niega la existencia del amor entre la persona y los seres

no-personales, pero es otra categoría de amar. Al tratar del amor, y de modo particular del amor conyugal, tenemos que partir de la condición de que el amor esponsal (conyugal) se da únicamente entre varón y mujer³¹⁵. La diferencia entre varón y mujer no es meramente biológica sino metafísica³¹⁶. El ser varón o mujer tiene tanta importancia, que afecta a cada tipo de amor, de tal forma que no es el mismo el amor entre dos hermanos que entre hermana y hermano, etc.³¹⁷. La primera característica del amor conyugal o esponsal («bräutliche Liebe»³¹⁸) es que se da únicamente entre varón y mujer³¹⁹.

La antropología hildebrandiana reafirma que hay una diferencia metafísica entre varón y mujer³²⁰. Varón y mujer son las dos formas de existir de la persona humana³²¹. Esta forma de existencia está ordenada al amor (amor conyugal y matrimonio) que es la mayor felicidad en la tierra en cuanto a la relación interpersonal *Yo-Tú* (cfr. Is 62,5). El amor conyugal y el matrimonio sólo son posibles entre varón y mujer³²².

La persona entera es sexuada³²³, y esta es la razón de la belleza metafísica del cuerpo humano: la belleza natural (forma, color, proporción, etc.)³²⁴, tanto en la mujer como en el varón³²⁵. La vivencia nos confirma el *genio*³²⁶ del cuerpo femenino para el hombre. Este *genio* atrae de modo natural al hombre (y, viceversa, el *genio* del cuerpo masculino a la mujer)³²⁷. La belleza plena del cuerpo de la mujer está lograda gracias a la belleza metafísica de la feminidad que resplandece en el cuerpo concreto de esta mujer³²⁸. Esta belleza, tiene un atractivo seductor que forma una parte muy importante en el proceso del enamoramiento y en el amor conyugal en general. Esta belleza del cuerpo forma parte esencial del diálogo conyugal³²⁹. El cuerpo desnudo de la persona revela de modo especial el misterio de la persona. «*La belleza [del cuerpo] en general y en los detalles, como las piernas, y en caso del cuerpo de la mujer, la belleza de los pechos armonizan y pueden alcanzar el máximo grado de la belleza sensuab*»³³⁰.

Dietrich von Hildebrand afirma que este don del *cuerpo desnudo* (cfr. Gen 2,25)³³¹, está ordenado al matrimonio³³². El *encanto o la gracia (charm)* de la belleza, en el sentido sensual, se aprecia (está presente) incluso cuando el cuerpo en sí no goza de la belleza sensual como la proporción, forma, color etc.; en este caso el *charm* está en el misterio y la intimidad del amor conyugal como también en la *llamada (sex-appeal)* hacia la *plenitud (débauché)*³³³. Con estas palabras von Hildebrand deja claro que la belleza de la persona no está en lo físico, sino que lo físico del otro (*Tú*) alcanza un esplendor *sui generis* a la luz del amor conyugal. Él *Tú* es realmente *más bello* (cfr. Sal 44, 3)

para el *Yo*. No es una belleza ilusoria, es real, es un resplandor (*charm*) del *Yo* para el *Tú* y viceversa³³⁴.

Este diálogo conyugal abarca la persona entera («ganze Person»; como la corporeidad, sexualidad abraza toda la persona). «*De hecho uno puede solamente llegar a entender el significado más profundo de la esfera sexual como la satisfacción particular del amor conyugal, una vez que uno capte la posibilidad única de satisfacción espiritual entre hombre y mujer, y una vez que uno ve que la conclusión sexual es una expresión particular del enriquecimiento espiritual*»³³⁵.

Para la feliz relación sexual en el matrimonio es necesaria previamente una armonía espiritual entre los esposos. Una sintonía espiritual y una entrega espiritual antes que corporal. Varón y mujer gozan (en todas las dimensiones) de una complementariedad que sólo se da en el amor conyugal³³⁶. El autor percibe esta ordenación recíproca de la siguiente manera: «*Ambas formas de existir, poseen una única capacidad de complementariedad mutua. Pueden construir recíprocamente un algo singular. Están ordenados el uno para el otro. Y como seres dotados de espíritu, pueden formar una unidad máxima de complementariedad recíproca*»³³⁷.

La ordenación desde el *principio*³³⁸ hacia el matrimonio es la ordenación a la relación interpersonal *Yo-Tú* o cara a cara (relación de diálogo conyugal). Es la compenetración más profunda que pueda darse aquí en la tierra entre dos personas, tiene carácter espiritual y es un adentrarse (perderse) en el alma (corazón) del *Tú*. Como consecuencia de esta unión espiritual entre varón y mujer, el amor conyugal se confirma en la unión corporal (una sola carne)³³⁹. Dietrich en su libro *Man and woman* afirma:

– «*El hecho de que las dos naturalezas estén ordenadas la una hacia la otra permite el mutuo entendimiento de la forma más profunda... La naturaleza complementaria del hombre y la mujer les coloca, desde el comienzo, más en una posición cara a cara que de lado a lado. Esto da lugar a fundar la especificidad de la relación Yo-Tú, para la interpretación última de dos personas, para la unión espiritual. Es precisamente la diferencia en la naturaleza de ambos la que posibilita una penetración más profunda en el alma del otro, una mirada más penetrante en su interior, una apertura más total hacia el otro, un relación real de complementariedad*»³⁴⁰.

Dietrich von Hildebrand percibe de manera genuina la complementariedad (hechos para sí mismos) entre varón y mujer, de la que deduce interesantes consecuencias de la esencia del hombre y de la mujer. A saber: la mujer es más, digamos, *hacia dentro* (el autor su-

braya el papel del corazón, lo afectivo, la armonía interior, la intimidad); el varón, en cambio, está orientado más *hacia fuera* (es una emancipación en cierto modo de la esfera cognitiva). El varón *piensa* más con el entendimiento y la mujer más con el corazón. Es una especie de *traslatio* entre los centros espirituales de la persona. Estas diferencias entre la esencia de varón y mujer, hay que conocerlas y saber aprovecharlas para la mayor felicidad conyugal. Los centros espirituales de la persona constituyen el diálogo conyugal entre *Yo-Tú*, por eso tiene mucha importancia el buen conocimiento de la naturaleza del varón y la mujer³⁴¹. El mismo autor dice:

«Si tratamos de delimitar estas características específicamente femeninas y masculinas encontramos en la mujer una unidad de la personalidad por el hecho de que el corazón, el intelecto y el temperamento están mucho más interconectados, mientras que en el hombre hay una capacidad específica para emancipar el mismo su intelecto de la esfera afectiva... el hombre y la mujer están espiritualmente orientados el uno hacia el otro: están creados el uno para el otro»³⁴².

«Primero, varón y mujer tienen misión de enriquecerse espiritualmente uno al otro. Lo que no es posible de la misma manera entre las personas del mismo sexo. En segundo lugar, la mujer nunca será tan profundamente comprendida por otra mujer como puede serlo por un varón; el varón nunca será tan profundamente comprendido por el otro varón como lo puede ser por una mujer»³⁴³.

El diálogo *varón-mujer* es usado desde *el principio*, deseado y creado por Dios. Es el empleado en el lenguaje bíblico (*muy bueno*: cfr. Gen 1,31). Es un diálogo que se fundamenta en la ley natural.

2.2.2. *Diálogo total (entrega o autodonación)*

El amor conyugal es una donación³⁴⁴ individual y completa de una persona a otra. Dicha autodonación³⁴⁵ constituye una comunidad *Yo-Tú* exclusiva y duradera a través de un vínculo indisoluble, sellado in *conspectu Dei*³⁴⁶ (matrimonio). En este tipo de amor, uno se da al otro, quiere pertenecer totalmente al otro³⁴⁷. Esta donación es plenamente libre, total³⁴⁸, afectiva, y, a su vez, es recíproca. Precisamente este elemento de reciprocidad, tanto en la entrega como en cada una de las características del amor conyugal, garantiza la *situación* de diálogo. El amor conyugal encierra la intención del amor correspondido³⁴⁹. Solamente en este caso es fuente de vida y felicidad. En el amor conyugal el amado (*Tú*) es la fuente de *felicidad (vida) conyugal*³⁵⁰.

El *Yo* y el *Tú*, por el hecho de su reciprocidad, participan activamente, es decir dialogan. Los esposos se dan y se reciben al mismo tiempo³⁵¹. Esta autodonación, o entrega, se da solo en la comunidad del amor *Yo-Tú* y, por excelencia, en el amor conyugal como un diálogo del amor *sui generis*.

Juan Pablo II, en cierto modo, recogiendo y desarrollando la realidad del amor conyugal, utiliza la expresión «la hermenéutica del don»³⁵². En el libro *Varón y mujer: teología del cuerpo*³⁵³ dice: [varón y mujer] «*Al mismo tiempo se comunican, según esa comunión de las personas, en la que, a través de la feminidad y masculinidad, se convierten en don recíproco la una para la otra (...). La comunión de las personas significa existir en un recíproco “para”, en una relación de don recíproco. (...). Hay un fuerte vínculo entre el misterio de la creación como don que nace del Amor, y ese “principio” beatificante de existencia del hombre como varón-mujer... (...). Este es el cuerpo: testigo de la creación como de un don fundamental, testigo, pues, del Amor como fuente de lo que nació, este mismo donar. (...) ...el donar creador, que brota del Amor, alcanzó la conciencia originaria del hombre, convirtiéndose en experiencia de don recíproco...»*³⁵⁴.

La entrega en el amor conyugal es fuente de felicidad y autorrealización personal. La persona amada es lo más importante para el que ama. Es, como expresa el autor, el único «tema» de la vida³⁵⁵. Dietrich von Hildebrand distingue varios tipos de donación en los casos del amor sponsalicio, conyugal y en el matrimonio. Pero el amor conyugal, donación en el matrimonio, se percibe como la máxima forma de autodonarse³⁵⁶, es la entrega total que se puede expresar en las palabras *Yo soy tuyo*.

El diálogo conyugal de entrega total³⁵⁷ (en la medida en que es posible dentro de las limitaciones humanas) es la imagen de un diálogo divino, paradigma de todo diálogo y todas las entregas) como es la entrega eterna y recíproca entre el Padre y el Hijo³⁵⁸. Dios Padre, pronunciando la «Palabra», se entrega en Ella³⁵⁹.

2.2.3. *Diálogo exclusivo y fiel*

El amor conyugal es, por su naturaleza, un amor fiel y exclusivo hasta la muerte³⁶⁰. Así lo conciben el esposo y la esposa el día en que asumen, libremente y con plena conciencia, el compromiso del vínculo matrimonial. La exclusividad y fidelidad que se da en el amor conyugal es fruto de una decisión consciente, libre, que mana del corazón, que se da solamente entre los dos. Por lo tanto, toda clase de

infidelidad hiere profundamente el amor conyugal³⁶¹. Esta exclusividad no tiene nada que ver con la posesión egoísta (celos), es todo lo contrario. La monogamia, uno con una y para siempre, es la esencia del amor³⁶² conyugal, es la condición lógica del diálogo de la entrega total. Uno se puede dar totalmente al otro sólo «una vez»³⁶³ y, por tanto, sólo al otro, que es «uno y único». Esta donación es de tal modo exclusiva (no exclusivista) que no permite una donación igual a otra persona. Esto refleja la grandeza y dignidad de la persona³⁶⁴. La exclusividad y fidelidad³⁶⁵ se confirman³⁶⁶ y reflejan³⁶⁷ en el acto conyugal como el momento de máxima intimidad de los esposos³⁶⁸. El diálogo exclusivo y fiel consiste en elegir al dialogante (*Tú*) y sólo con este *Tú* el *Yo* va a dialogar de esta manera única (diálogo conyugal)³⁶⁹. Como resumen de esta parte, pueden servir las palabras del número 49 de GS. «*Este amor, ratificado por la mutua fidelidad y, sobre todo, por el sacramento de Cristo, es indisolublemente fiel, en cuerpo y mente, en la prosperidad y en la adversidad, y, por tanto, queda excluido de él todo adulterio y divorcio*».

2.2.4. *Diálogo fecundo*

Dietrich von Hildebrand en el libro *Die Enzyklika «Humanae Vitae»*, *ein Zeichen des Widerspruchs*, trata de presentar las características del amor (diálogo) conyugal, según el orden de la misma encíclica. Y a propósito de la fecundidad escribe que es una participación y colaboración con Dios, quien es origen de la vida. Esa fecundidad tiene varias expresiones: una de ellas es «el don del hijo»³⁷⁰. El autor pone de relieve el valor de la fecundidad espiritual en la vida espiritual de los esposos³⁷¹. «*El impulso levantemos el corazón, que caracteriza el amor conyugal, no permite a los esposos quedarse absorbidos por ellos mismos, sino que genera en ambos un movimiento de ascensión espiritual*»³⁷². En el alma de la persona, que Hildebrand llama «el santuario», hay raíces de todo tipo de fecundidad. El encuentro con el Señor y el vivir con Él hace que la vida de los esposos sea fecunda, aunque a veces no gozan del don del hijo. Von Hildebrand, al hablar sobre la fecundidad espiritual, utiliza la expresión «la transfiguración sobrenatural del amor conyugal», que lleva a la fecundidad. El motor de dicha transfiguración y en consecuencia fecundidad es Cristo y la vida en Él³⁷³.

El amor, como el diálogo, es ya de por sí fecundo. En ambos casos las personas «crecen» espiritualmente (la fecundidad espiritual). El diálogo conyugal por excelencia es fecundo porque reúne en sí, por

un lado, el amor y el diálogo (nuestro «dia-amor-logo»), y por, el otro, puede tener (como ningún otro tipo de diálogo) una dimensión espiritual y corporal (aquí pensamos en el don del hijo).

3. OTRAS MANIFESTACIONES DE «DIA-AMOR-LOGO» CONYUGAL

A parte de los rasgos fundamentales del diálogo conyugal, el pensamiento de Dietrich von Hildebrand ofrece muchos más detalles, o más maneras, de dialogar en el amor conyugal. De algunas de ellas se trata a continuación.

3.1. El compromiso de dialogar (don y tarea)

El diálogo en sí necesita de una determinada actitud (abiertos al diálogo) por parte de los dos (*Yo* y *Tú*). Dicha actitud es un don³⁷⁴ (el inicio del diálogo como por ejemplo: la mirada entrelazada³⁷⁵), pero al mismo tiempo es una tarea que depende de los dos. El amor conyugal, según von Hildebrand, es una tarea y una obligación³⁷⁶; siempre requiere ser fomentado y cultivado porque el sentido más profundo del matrimonio es la comunión del amor. «*Puesto que la comunión de amor constituye el sentido más profundo del matrimonio, el amor no debe ser solo un precepto, sino también algo que ha de ser querido, cuidado y cultivado por los esposos, una tarea y obligación para ellos*»³⁷⁷. Cada uno de los esposos tiene derecho a ser amado por el otro. Mantener e incluso luchar por el amor conyugal en su grandeza y pureza, en su profundidad, resplandor, y plenitud vital son una tarea y obligación para los dos³⁷⁸. Esta tarea y obligación nacen en el momento de la celebración del matrimonio. Desde entonces, el amor que los dos se esforzarán en conservar no es otro tipo de amor sino el amor conyugal.

Dietrich von Hildebrand, sirviéndose de la parábola de los talentos, subraya que, dependiendo de cada caso, el amor conyugal va creciendo, madurando y desarrollándose, siempre y cuando este sea alimentado por los dos. Lo que debe ser observado muy por encima de otras actividades, deberes u obligaciones de los esposos. El autor pone de relieve que dichas tarea y obligación se pueden realizar plenamente a la luz y la gracia de Jesús que ordinariamente recibimos en los sacramentos. Es Cristo quien, en los sacramentos, alimenta el diálogo conyugal³⁷⁹. Esa tarea consiste, en último término, en preocuparse por la salvación del otro³⁸⁰. Podemos describir este modo de dialogar

del amor conyugal como un «me obligo a mí mismo a dialogar siempre contigo» y «me obligo a trabajar para preservar y mantener este diálogo».

3.2. El amor conyugal como *desvelar-velar*

Otra idea hildebrandiana acerca del amor conyugal vista como diálogo es la de velar y desvelar o revelar³⁸¹, siempre visto desde su antropología (¿quien y cómo es la persona?). El hombre, siendo persona espiritual, tiene capacidad (centros espirituales) de trascenderse y darse, y de esa manera se revela al otro.

La Revelación de Dios en la Sagrada Escritura y en toda historia de la salvación permite ver la dialéctica que hay entre *revelar* (*desvelar*) y *velar*. Es algo que se revela, se da, y a la vez se escapa y sigue siendo misterio. Esto pertenece a la persona por ser persona y, por excelencia, a Dios personal. Dios se desvela (revela) y se vela, se muestra y se esconde³⁸².

Es como un *juego*, una dinámica constante (perijóresis). Se dio la expresión máxima de desvelar y velar en la Encarnación y luego en la Cruz (kénosis). También el sacramento de la Eucaristía se puede describir de la misma forma. Es la paradoja de Dios «demasiado cercano», una cercanía que desvela y vela a la vez.

En la Escritura encontramos en varias ocasiones a Dios como a un Esposo que esta *jugando al escondite*³⁸³ con la Esposa³⁸⁴. Con esta dinámica de acercamiento y alejamiento, quiere enseñar cómo mantener el *amor de antes*³⁸⁵. Esta dinámica *de aparecer y desaparecer* está presente en cada amor, pero de manera más evidente en el amor conyugal y también en el amor a Dios. *Ver y no ver* al mismo tiempo mantiene vivo y fomenta el amor, en cuanto a Él, en cuanto a nosotros mismos y entre nosotros. Esta dinámica entra de modo especial entre los esposos, quienes, como tales, reflejan la vida íntima de Dios y participan e imitan esta dialéctica de *velar y desvelar*³⁸⁶. El amor conyugal revela plenamente al amado³⁸⁷. Esta revelación tiene dos partes: por un lado el amado se me da, se revela (conscientemente) y, por otro, el amante ve al amado de otra manera, única, a la luz del amor; se ve al amado en todo su esplendor³⁸⁸. En este contexto se pone de relieve en la dialéctica *velar-desvelar* donde juega papel importante *el mirar o la mirada*³⁸⁹. La manera de mirar al *Tú* desde el amor conyugal es algo muy específico³⁹⁰, es un fenómeno que es detectable incluso por terceros³⁹¹. *La mirada*, en el lenguaje hildebran-

diano, refleja el corazón de la persona. De alguna manera a través de los ojos (espirituales en primer lugar y físicos también), tenemos acceso a lo más íntimo de la persona y la persona misma tiene como una puerta abierta para poder *salir* de sí misma y comunicarse con el mundo exterior. La mirada (los ojos) refleja la verdad de la persona, no puede mentir³⁹². Los cónyuges cristianos tienen la dicha de poder *recuperar la mirada* cuando deja de ser limpia, transparente etc.³⁹³. En el sacramento de penitencia, Cristo devuelve³⁹⁴ *la mirada conyugal* a los esposos y así alimenta el amor conyugal. Muchas veces los cónyuges se entienden (sus necesidades, deseos etc.) con sólo mirarse³⁹⁵.

Junto con la mirada, otro concepto hildebrandiano que desvela el misterio de la persona es el rostro³⁹⁶. Von Hildebrand tiene un análisis *del rostro* («Gesicht»), y *la expresión del rostro* («Ausdruck»³⁹⁷) humano, no sólo bajo el punto de vista de la belleza física, sino sobre todo de la belleza metafísica, que es el resplandor del valor³⁹⁸.

Son tres los conceptos con los que von Hildebrand explica la dinámica de la *epifanía* de los valores y de la persona. Afirma que en el rostro se refleja la persona como tal³⁹⁹, incluso un rostro *feo* desde el punto de vista (físico) de armonía, proporción estética etc. puede ser un rostro hermoso y bello⁴⁰⁰. En el rostro brilla la belleza metafísica de la persona debida a la dimensión espiritual de ella y en el rostro vemos también el *resplandor del valor*⁴⁰¹. De esta modo Hildebrand establece la relación entre lo visible (material) y lo metafísico, el alma y el cuerpo, la esencia y la apariencia de la persona⁴⁰². Una de las vivencias más tangibles en este aspecto es el amor conyugal, ya que este transforma el rostro de los cónyuges⁴⁰³.

En el amor conyugal hay también un proceso interno, dentro del *Yo*. Es un proceso al que podemos llamar autorevelación o, como lo llama von Hildebrand, actualización de la persona. En el amor, el *Yo* madura de prisa, crece espiritualmente, se conoce mejor a sí mismo, etc.⁴⁰⁴.

Lo primero y lo más importante, en el caso de la dialéctica de velar y desvelar, es que lo más íntimo *no se ve* a simple vista. Como la vida íntima de la Santísima Trinidad (Trinidad inmanente), sin embargo se comunica hacia fuera y se manifiesta (Trinidad económica)⁴⁰⁵.

Uno de los factores más importantes en esta dialéctica es *la distancia*, que además se da en todas las dimensiones de la persona: intelecto, voluntad y afectividad (corazón)⁴⁰⁶, y la que hay que mantener siempre, en el sentido de que el *Yo* nunca deja de ser *Yo* y el *Tú* nunca deja de ser *Tú*, aunque en la kénosis se entregan mutuamente. Esta

distancia permite mantener vivo este *juego* de desvelar y velar, a la vez que fomenta el amor.

Esta dinámica (juego), trasladada al campo de la pareja (novios, matrimonio), puede ayudar a comprender mejor los mecanismos que intervienen en la relación *Yo-Tú*.

Aquí juega un papel importante la corporeidad. Como la persona «*es cuerpo*», no «*tiene cuerpo*», en todos los aspectos entra la corporeidad⁴⁰⁷. En la dialéctica de desvelar y velar lo físico tiene una función importante, p. ej. el modo de vestir. A la hora de vestirse, tanto los novios como los casados, deberían ser conscientes de la erótica⁴⁰⁸ del velar y desvelar, ya que esta juega un papel importante. La estética es un arte. El modo de vestir no debe ser agresivo, vulgar⁴⁰⁹. La estética del cuerpo⁴¹⁰ (en caso de vestirse) forma parte de la dialéctica del velar y desvelar y, a su vez, tiene una finalidad concreta: está al servicio del amor conyugal en función de estimular y excitar el enamoramiento continuo entre los esposos⁴¹¹.

El hombre, como ser personal y como *imago Dei*, es portador de los valores ontológicos, que tienen una belleza metafísica y, en consecuencia, el cuerpo humano posee el carácter y el valor ontológico que colabora en la belleza natural del cuerpo⁴¹². Dentro de la belleza del cuerpo humano en general, von Hildebrand distingue la belleza metafísica de la masculinidad y la feminidad⁴¹³. De ahí se deduce el tema de desvelar velando y velar desvelando. Esta la dialéctica de la belleza es atractiva en sí y seduce⁴¹⁴. Los cónyuges deben esforzarse en ser atractivos para sí mismos⁴¹⁵. Teniendo en cuenta este aspecto del amor conyugal, el noviazgo resalta como un período muy importante para aprender esta dinámica de *desvelar y el velar* en todos los aspectos: pensamientos, sentimientos, cuerpo (alma y cuerpo)⁴¹⁶.

En la dialéctica de desvelar y velar, el momento (clímax) de máximo desvelar de la persona es el acto conyugal⁴¹⁷. Una descripción fenomenológica personalista del acto conyugal como clímax de la intención unitiva en el amor nupcial la encontramos en: *Die Enzyklika «Humanae Vitae», ein Zeichen des Widerspruchs*.

Hablando del acto conyugal propiamente dicho, conviene destacar en la fase preparatoria la estética y erótica del *de desnudare* (metafísica del pudor⁴¹⁸). El desnudarse no es simplemente quitarse la ropa y no se refiere solamente a lo corporal, físico, sino que forma parte íntegra del *desvelarse* de la persona como tal y conduce a *estar desnudo* delante del otro, es decir revelarse o entregarse al otro. El hecho, digamos físico, de estar desnudo frente otro, si es vivido de forma normal, conduce a algo más profundo todavía que es el *ser desnudo*⁴¹⁹. Si

no hay ya nada físico que nos *separe* (estamos desnudos) se remite, trasciende a lo más hondo de cada persona⁴²⁰. La desnudez física («lo exterior»), corresponde a la plenitud «interior» de la visión del hombre en Dios, esto es, según la medida de la «imagen de Dios» (Gen 1,17). La *desnudez* significa toda la sencillez y la plenitud de la visión, a través de la cual se manifiesta el valor «puro» de la persona como varón y mujer, el valor «puro» del cuerpo y del sexo.

Si esta desnudez física frente al otro es vivida de modo humano⁴²¹ (sin dejarse llevar por la concupiscencia), lleva a la persona a la *desnudez originaria*⁴²² y la lleva a la *communio personarum* («unión de dos»)⁴²³. El hombre, a través de su propia corporeidad y la corporeidad del «otro *Yo*», percibe la verdad de sí mismo y del otro. A la desnudez del hombre la acompaña la experiencia de la vergüenza⁴²⁴. La «ausencia de vergüenza» en el relato bíblico, Gen 2,25, indica una especial plenitud de conciencia y de experiencia; sobre todo, la plenitud de la comprensión del significado del cuerpo⁴²⁵. Estando desnudo frente al otro, la persona (desnuda) se encuentra y se manifiesta como sin defensa y por lo tanto plenamente abierta al otro. La desnudez le capacita para darse y recibir al otro⁴²⁶. Así se presenta frente al otro como *llamada*; a través del cuerpo⁴²⁷ (la desnudez) uno se desvela como llamada en el sentido de que toda la persona *pide* al otro cariño, protección, aceptación, entrega⁴²⁸, etc. De esta forma uno se presenta como *pregunta (llamada)* al otro, el otro se encuentra *llamado (preguntado)* y le responde (y viceversa)⁴²⁹. Así llegamos a descubrir el diálogo conyugal (*Yo-Tú*) partiendo desde la dialéctica de: *el desvelar y el velar*, donde el cuerpo juega la parte más importante.

3.3. Diálogo: «sobreactual», «encantamiento», «frui».

El amor conyugal es «sobreactual»⁴³⁰ en el sentido estricto, es decir, el *Yo* ama al *Tú* y este amor perdura y permanece aunque en un momento determinado no se expresa de manera explícita. Algo «sobreactual» es algo que existe independientemente del espacio y tiempo, está por encima o «*sobre*» el momento actual⁴³¹. El *Yo* ama al *Tú* siempre y no sólo en un momento determinado: «*Cuando amo a una persona con amor sponsalicio (...) Si estoy constreñido a concentrarme en otras cosas, a trabajar, a hablar con otras personas, me impulsa a renglón seguido y de modo incesante, a concentrarme de modo actual en la persona amada, a pensar en ella, a hablarle interiormente o simplemente a dejar que la corriente del amor fluya hacia ella*»⁴³².

De alguna manera, el amor conyugal, en cuanto un fluente sobreactual o diálogo sobreactual, se puede comparar con la presencia de Dios, la oración de Jesús o la oración interior constante de la que trata el libro *El peregrino ruso*⁴³³. Este elemento del amor es el que *perpetúa* el diálogo del amor.

En el amor esponsal/conyugal, subraya⁴³⁴ el autor, como algo característico, el enamoramiento o el encantamiento⁴³⁵. Lo describe como una exclusiva y específica *encarnación* de lo bello y misterioso en la persona amada; para el hombre todo lo bello y misterioso de lo femenino esta encarnado en la mujer amada y viceversa⁴³⁶. En el enamoramiento está presente la atracción sexual, pero no es mera atracción sexual (*sex-appeal*). En el enamoramiento, el amado se manifiesta como *algo* enormemente valioso que despierta respeto a su belleza⁴³⁷. Es en el enamoramiento donde comienza un único diálogo íntimo de amor entre *Yo-Tú* (enamorados). Viendo este rasgo del amor desde *nuestra* perspectiva (dialógica), concluimos que el *enamoramiento* debe permanecer siempre (no es sólo el inicio) en el verdadero amor conyugal y servir de *motor* que aviva el amor conyugal (el amor siempre joven).

La felicidad singular⁴³⁸ que brinda el amor nupcial/conyugal es otro rasgo característico, según nuestro autor⁴³⁹. La felicidad es el fruto de lo *frui*⁴⁴⁰ (*lo deleitable*) del amado⁴⁴¹. La felicidad conyugal (el disfrutar del amor conyugal) esta «protegido» del mero placer porque el amante ve al amado, como dice von Hildebrand, como *belleza integral*, es decir, como una persona bella digna del amor etc.⁴⁴². La verdadera felicidad del amor, por encima de la felicidad que brota del amar o ser amado o de la unión con el amado, dice Dietrich von Hildebrand, es un don que se ofrece *superabundantemente*⁴⁴³. Solamente el amor a Dios sobrepasa el amor conyugal y la felicidad que derrama. El *frui conyugal* es otro elemento a través del cual se da el diálogo conyugal. Podríamos crear otro concepto más: «*dia-frui*-logo» conyugal⁴⁴⁴.

El amor conyugal es el puente⁴⁴⁵ orgánico para la esfera sensual⁴⁴⁶ donde halla su expresión especial y su plenitud (*una caro*). Como dice von Hildebrand, la esfera sensual es en cada persona *un misterio personal*. El amor conyugal *construye* un puente para llegar a esta esfera de manera adecuada (*in conspectu Dei*); gracias a este puente, puede darse un diálogo entre *Yo y Tú*, donde la sensualidad (el cuerpo) juega un papel muy importante⁴⁴⁷. Sólo en el amor conyugal (en el matrimonio) se puede dar la entrega personal del *Yo* (el acto conyugal)⁴⁴⁸. La unión corporal en el matrimonio es la plenitud del amor y

la generación de la prole es el fruto de esa unión⁴⁴⁹. En este campo, Dietrich von Hildebrand fue el primer autor que estableció la distinción ente el *significado* y el *fin* del matrimonio (o fines y bienes del matrimonio)⁴⁵⁰. Por lo tanto, una característica única y exclusiva del amor conyugal es el acto conyugal, en él acontecen en su grado máximo todas las otras características del amor conyugal⁴⁵¹. «*La unión deseada en el amor conyugal puede y debe hallar múltiples expresiones —desde el cogerse las manos hasta el beso en los labios y el tierno abrazo—. El acto conyugal representa el clímax de esta unión*»⁴⁵². El acto conyugal es una entrega, una donación tal que es la *revelación del misterio de la persona*⁴⁵³. El acto conyugal, gracias a la mutua donación de la intimidad personal («Eigenleben»), colabora esencialmente en la construcción de la unidad matrimonial («Einheit»)⁴⁵⁴.

NOTAS

1. Cfr. UR, pp. 157-224.
2. Cfr. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, [trad. Daniel E. Guillot], Salamanca 1987; cfr. J. TISCHNER, *Filozofia dramatu*, Krakow 1998, pp. 33-36.
3. En el sentido que da a esta palabra p.ej. Leibniz.
4. El Tú visto como otro *Yo* es mi único *tema* en la relación *Yo-Tú*.
5. El concepto «verlautbarte Stellungnahme» –publicar, comunicar la posición–. Cfr. El uso de este concepto en MG, pp. 28-31; «Diese “verlautbarte Stellungnahme” ist sowohl personalontologisch als auch soziologisch von ganz fundamentaler Bedeutung». *Ibid.*
6. «...ich befinde mich dabei im Vollzug der Stellungnahme, ich “befinde” mich in meinen Haß oder in meiner Liebe». MG, p. 30.
7. Cfr. El concepto del rostro por ejemplo en Lévinas. E., LÉVINAS, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, [trad. Daniel E. Guillot], Salamanca 1987, pp. 89, 201-261; cfr. J. TISCHNER, *Filozofia dramatu*, Krakow 1998, pp. 30-32.
8. «Denn diese “Ausdruckstendenz” ist nicht intentionaler, sondern dynamischer Natur». MG, p. 33.
9. «...bringt diese elementare Tendenz alles Emotionalen plastisch zum Ausdruck». MG, p. 32.
10. Cfr. MG, p.34-35.
11. «Wir haben hier den Höhepunkt des Urmodus geistiger Berüh – rung vor uns, den wir als Ich-Du-Berührung bezeichnen können». MG, p. 37.
12. «Sich-gegenseitig-in-dien-Augen-blicken». MG, p. 37.
13. «Neben dem Urmodus des “Ich-Du” steht der Urmodus des “Wir”». MG, p. 40. El autor emplea el término *Urmodus* (modo básico, el prefijo *ur* en alemán designa que es lo primitivo, algo *pre*, algo primero).
14. In «Blickfeld» stehen, cfr. MG, p. 40.
15. EA, p. 292.
16. Cfr. MG, pp. 40-41.
17. Por ejemplo el caso de las miradas. En la sociedad del amor es la mirada entrecruzada del amor («Ineinanderblick der Liebe») y en cambio en la sociedad de compañerismo se da algo parecido pero no es lo mismo: *la mirada común o compartida* («gemeinsame Blick»). Cfr. MG, p. 46.
18. «So ist z. B. jede Liebes – gemeinschaft, in der die Liebe selbst thematisch ist, eine spezifische Ich-Du-Gemeinschaft ausgeprägter Art uad eine Kameradschaft oder ein kollegales Verhältnis eine typische Wir-Gemeinschaft». MG, p. 45; «Wir müssen vielmehr einsehen: sie Einzelperson ist ontologisch allen natürlichen Ge-

- meinschaften überlegen». D. VON HILDEBRAND, *Memorien und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus: 1933-1938*, Mainz 1994, p. 257 (más adelante: MA).
19. «...im corpus Christi mysticum – die Einzelperson als unsterbliches, zur Nachbildung Christi bestimmtes Wesen, eine unerhörte ewige Bedeutung besitzt». *Ibid.*, p. 258.
 20. Es la situación *esponsal* entre Dios y el alma.
 21. «...daß in einer Ich-Du-Gemeinschaft nur aktuelle Ich-Du-Berührungen vorkommen und in der Wir-Gemeinschaft nur aktuelle Wir-Berührungen». MG, p. 45.
 22. Cuando los cónyuges tienen que tomar alguna decisión en cuantos cónyuges (por ejemplo con los hijos). En este momento se manifiesta la situación *nosotros*.
 23. Cfr. EA, pp. 41, 293.
 24. La situación «del drama» se da en el sentido estricto entre las personas. El drama es la apertura dialógica al otro (*Tú*). Cfr. J. TISCHNER, *Filozofia dramatu*, Krakow 1998.
 25. Este modo de ver la realidad quizá se debe a la influencia de las corrientes existencialistas.
 26. «...the dramatic character of the being's unfolding itself in time». LP, p. 85.
 27. La situación cotidiana de cada uno.
 28. «This dramatic rhythm encountered not only in the course of the day with its morning, noon and evening, or in the cycle of the seasons, or in life with its youth, maturity and old age, but also repeated in many particular situations of life does not always have the same form of rise, culminating point and descent». LP, p. 84.
 29. No siempre es así afirma el autor. En el centro (*discretio*) de la persona y en su preparación para la eternidad este drama consiste en la ascensión (y no en descender) hacia la santidad. Pero aún así mantiene su carácter dramático, es decir, su propio desarrollo (*inner development*).
 30. Von Hildebrand lo define como alcanzar el objetivo «by the shortest way». Cfr. LP, p. 85.
 31. Por sí mismo es inhumano.
 32. No instrumentalizarlo sino *escenificar* (*vivir*) este logotipo conyugal como que fuera un guión escrito solo para *Yo-Tú*.
 33. Cfr. LP, pp. 85-86; cfr. p. EA, p. 254; cfr. H. URS VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. I, II, III, Milano 1982.
 34. «Truly we behold in the holy Mass the primary image of the entire dramatic rhythm of being: stages must be traversed, there must be a “going-up”, and an inner preparation for the utterance of an objectively genuine “Word”». LP, p. 94.
 35. Dice el autor la Consagración es la *pleno ahora* (*full «now»*), donde se encuentra el tiempo y la eternidad (*memorial* como es la Santa Misa).
 36. «This sphere [moral] holds a unique position in the life of man, since it touches the deepest and most central point of the drama of human life and implies the great realities of conscience and of guilt and merit». CE, p. 1.
 37. Cfr. J. TISCHNER, *Filozofia dramatu*, Krakow 1998.
 38. Como el momento culminante del drama.
 39. Cfr. UT; cfr. A. VON HILDEBRAND, *By Love Refined: Letters To a Young Bride*, Sophia Institute Press 1989. (versión en castellano *Cartas para el recuerdo: cuando la muerte nos separe*, traducción Elena Castro, Madrid 1999).
 40. Introducimos un concepto nuevo análogo a *las esencias necesarias* que son datos a priori objeto y fruto de la intuición fenomenológica. Para consultar *las esencias necesarias* cfr. D. VON HILDEBRAND, *What is Philosophy?*, con un ensayo introductorio de Josef Seifert, Routledge, London ³1991 y también el capítulo 4; cfr. CE, p. 10.

41. Nos es útil tener en cuenta las aplicaciones más comunes de la palabra *espacio*, tales como: extensión que contiene toda la materia existente, parte que ocupa cada objeto sensible, distancia entre dos cuerpos, transcurso de tiempo entre dos sucesos, etc., cfr. *Diccionario de la Real Academia Española*.
42. *Es cuerpo* –en el lenguaje personalista en vez de *tener cuerpo* se emplea *es cuerpo* para evitar el peligro de dualismo o cosificación de la persona–. «Importante distinción entre *tener cuerpo* y *ser cuerpo* que refleja el modo de percibir la persona. ...se puede decir también este cuerpo revela al alma viviente, tal como fue el hombre cuando Dios Yahveh, alentó la vida en el (cfr. Gen 2,7)» en VM, p. 103; «Evidentemente no podemos tratar del cuerpo humano independientemente del conjunto de que es el hombre, es decir, sin reconocer que es una persona». K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Krakow, 1969, citada versión española K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, traducción española de Jesus Fernandez Zulaica, Madrid 1982, p. 236.
43. Aunque tanto el cuerpo como el *espacio* espiritual del *Yo* no es *sensu stricto*, el *espacio* (*Raum*) interpersonal entra en juego para formar los espacios interpersonales que son *escenas* donde el *Yo* se encuentre con el tú.
44. En el primer sentido de la palabra se trata de un lugar espiritual y luego un lugar físico.
45. Se debe a que la persona es espiritual en el sentido de las facultades espirituales como: el entendimiento, la voluntad y la afectividad.
46. Es el medio para distinguir una de otra, para preservar la individualidad da cada persona.
47. «...so durchschreiten wir gleichsam den interpersonalen Raum – dieses eigentümliche geistige Medium, das sich zwischen den geistigen Personen befindet und das eine Analogie zum Raum der Außenwelt besitzt». MG, p. 27.
48. Cfr. «Der Mensch lebt nicht nur in einem Raum im genuinen Sinne, in dem sich sein Leib, die Leiber der anderen sowie alle Körperdingebefinden und in dem sich die Materie erstreckt, sondern in gewisser Weise auch in einem “geistigen Raum”, in einem geistigen Medium, das analog wie der eigentlidie Raum die einzelne Person umgibt und von den anderen Personen trennt... Jede reale und nicht bloß intentionäre Berührung einer anderen Person bedeutet ein Durchschreiten dieses Raumes». MG, pp. 228-229.
49. Análogicamente como los espacios físicos mencionados arriba: el universo, el mundo etc.
50. «Diesen Raum können wir den “kosmischen” interpersonalen Raum nennen». MG, p. 229.
51. «...zwischen diesem erstreckt er sich gleichsam als “leerer” Raum». MG, p. 229.
52. Es un «zwischen» espiritual frente a un «zwischen» físico, en caso del espacio físico.
53. En cuanto al *espacio* o la *escena* donde se desarrolla el *drama* (cfr. el párrafo *Yo-Tú como protagonistas del drama*) de la relación interpersonal.
54. «Er ist die Stätte metaphysischer “Oeffentlichkeit”, an welcher der einzelne Mensch in seiner metaphysischen Situation erscheint». MG, pp. 229-230.
55. Sobre el concepto de *escena* (concepto análogo al concepto de *espacio, raum*) cfr. J. TISCHNER, *Filozofia dramatu*, Krakow 1998, pp. 12-16; cfr. H. URS VON BALT-HASAR, *Teodrammatica, vol. I, II, III*, Milano 1982.
56. «Sie baut ja das “geistige Haus”, in dem das Kind wohnt, und erfüllt dieses Haus mit der Gesinnung, die das Kind einatmen soll». MG, p. 60.
57. Estos espacios son creados intencionalmente en cuanto salimos de nosotros mismos y entramos en la relación de carácter espiritual. (gracias a los centros espiri-

- tuales de la persona: el entendimiento, la voluntad y la afectividad). «Innerhalb dieses großen kosmischen interpersonalen Raumes befinden sich oder noch andere, mehr oder weniger *abgeschlossene Räume...*». MG, p. 230.
58. «Wenn zwei Personen, einander zugewandt, sich geistig berühren, so konstituiert sich ein neuer interpersonaler Eigenraum zwischen ihnen». MG, p. 230.
 59. Como en el caso de la *escena* (como espacio *Raum*) y el *donde* (campo, *Feld*), según J. Tischner.
 60. Este *espacio* (*Eigenraum*) puede tener varias modalidades por ejemplo: amistad, familia. *Eigen* del alemán; propio, mismo, particular, *Raum* del alemán; espacio, sala, puesto.
 61. «Je bedeutsamer und tiefer der Ineinanderblick wird, um so plastischer hebt sich dieser Raum als intime Eigenwelt ab». MG, p. 230.
 62. Palabra utilizada por von Hildebrand para designar la especificidad (carácter personal) de cada relación.
 63. *Ineinanderblick der Liebe*. Cfr. EA, pp. 171-172, 240-241, MG, pp. 47-140.
 64. Dietrich von Hildebrand distingue más *Innenraum*, llamados pluripersonal *intimen Innenräume*, sin embargo, por excelencia *Innenraum* (espacio interior) es la relación *Yo-Tú* en el amor esponsal. No obstante el *Innenraum* presupone como su base el *Eigenraum*. Más sobre el tema cfr. D. VON HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, en *Gesammelten Werke*, vol. IV, Habel, Regensburg 1975, pp. 160-161. (más adelante: MG1).
 65. «Die durchaus intime Welt zwischen zwei Liebenden, in die kein Dritter hineinsehen kann, ist nach den Seiten hin völlig abgespalten und bildet einen eigenen "Innenraum", der nur nach oben hin "offen" steht und mit dem kosmischen Raum in dem Maß verbunden ist, als die Liebesbeziehung in einem absoluten Wertbereich inkorporiert ist». MG1, p. 160.
 66. Cfr. el párrafo *Amor y la actualización de la persona*.
 67. Entre *intimen Innenräume* puede ver pluripersonal *intimen Innenräume* como los amigos, la familia.
 68. P.ej. no puede darse el amor conyugal entre tres: *Yo, Tú y Él*.
 69. El *primer cosmos* o *cosmos universal* lo entendemos en el sentido ontológico como la *escena* de todos los seres. (ὄν, ὄντος, el ser y λογία, tratado, estudio, ciencia).
 70. La persona es un individuo (en el sentido de que es única, irrepitible), este carácter le viene dado y es irrenunciable, de tal forma que si renuncia (teóricamente hablando), deja de existir. Por supuesto esto no está en la competencia de la misma persona.
 71. El *tiempo* como el *espacio* del diálogo.
 72. Cfr. P. J. VILADRICH, *La palabra de la mujer*, Madrid 2000.
 73. Para ver algunos usos del concepto *palabra* por von Hildebrand cfr. MG, pp. 34, 49, 153; cfr. también EA, pp. 137, 148, 161, 173, 320; cfr. CE, pp. 202, 209.
 74. «Ser afectado es un modo peculiar de "recibir", de acoger: el objeto nos "habla" y su valor conmueve nuestra alma». EA, p. 148; «El objeto nos "habla", se abre, nos afecta...». *Ibid.*, p. 167.
 75. «In theoretical responses (...) we complete it with the "word" of our mind as the expression of our outspoken embrace of the such-being and». CE, p. 198.
 76. «The word with which the will directs itself to its object could be formulated thus: "Thou shouldst exist and thou wilt exist"». CE, p. 200.
 77. «The affective response imparts to the object a "word" which is in a much more outspoken way a "response". It is, like conviction, not only a repetition of what the object imparts to my mind, a repetition of the self-affirmation of the object on our part, but a completing word, a new word». CE, p. 202.

78. Sobre el concepto de la *palabra* (*das «Word» der Liebe*) que en el caso del amor es *el don, la entrega de corazón* cfr. EA, pp. 90, 109, 117, 137, 173.
79. Analógicamente como Dios crea a través de la Palabra.
80. Como decíamos antes *la palabra o las palabras* que actualizan el amor conyugal son de todo tipo: caricias, gestos, miradas, sonrisas, bromas, obligaciones adquiridas, intenciones (pensar bien del amado, desearle el bien, la palabras en si como: declaraciones del amor, diminutivos calificativos, admiraciones, afirmaciones de la belleza integral, etc.
81. En conclusión cuanto más diálogo amoroso, porque la *palabra* constituye el diálogo, más grande es el amor conyugal. «Tanto más grande es el hombre, cuanto más profundo es su amor». M&W, p. 34.
82. El concepto *Ineinanderblick* cfr. MG, pp. 47-140.
83. Cfr. el párrafo *Espacio necesario como condición del diálogo*.
84. «Man sieht auf den esten Blick, daß erst here die reale Berührung der fremnden Person einsetzt». MG, p. 28. Cfr. *ibid.*, p. 101.
85. Cfr. MG1, p. 32.
86. EA, p. 240.
87. Von Hildebrand ve en aquella mirada el inicio de la intención unitiva. Cfr. MG1, pp. 105-106.
88. Como puede ser un entrelazamiento de mirada «intelectual» (el conocer) o «una mirada volitiva» (querer mirar o obligarse mirar).
89. «...la *unión* verdadera entre dos personas sólo se puede construir en el entrelazamiento de la mirada del amor. (...) el amor recíproco es el único camino posible para la *unión* de dos personas». EA, pp. 88, 168.
90. En este sentido (positivo) el amor es «celoso» (exclusivo).
91. «eben den vollen geheimnisvollen “Ineinanderblick” der Seelen». MG, p. 106.
92. D. VON HILDEBRAND, *La esencia del amor*, Pamplona 1998, p. 172.
93. Sobre este tema MG1, pp. 91-131.
94. Cfr. *El «trono» metafísico del valor* en éste trabajo.
95. Cfr. *Purity* en KT (7).
96. Cfr. CE, pp. 431-440; cfr. DP.
97. No pensamos aquí sobre el amor de Dios. «Adorar a Dios, orar a El, ofrecerle el culto que le corresponde, cumplir las promesas y los votos que se le han hecho, son todos ellos actos de la virtud de la religión que constituyen la obediencia al primer mandamiento» (CEC 2135).
98. EA, p. 103.
99. Cfr. EA, p. 103.
100. D. von Hildebrand emplea varios conceptos para referirse a este momento del «don» del amor.
101. La «esclavitud» del amor. Como se trata de un «trono» por lo tanto si hay un rey tiene que haber unos súbditos.
102. Sobre el crédito del amor cfr. el capítulo IV el párrafo «En ti confío».
103. Cfr. EA, pp. 39, 40, 189, 430.
104. Cfr. EA, p. 102.
105. La primacía de la persona.
106. Sobre el orgullo como «dethrone God» cfr. CE, pp. 441-452.
107. Cfr. *Humility* en KT (28-29).
108. Es como dejarse servir siempre. Aunque en el principio era algo bueno, como por ejemplo, el ejercicio de la humildad o caridad con el tiempo «dejándose servir» se puede convertir en algo malo como el orgullo, etc.
109. A esta situación la podemos llamar el peligro del «trono».

110. Sobre el tema: el amado como «este individuo» cfr. EA, pp. 109-115.
111. Cfr. C.
112. Donde el cónyuge «diviniza» al otro y de esta manera le sustituye el verdadero *religio* y el mundo de valores morales etc. cfr. D. VON HILDEBRAND, *Graven images: Substitutes for True Morality*, New York 1957 (más adelante: GI).
113. EA, p. 102.
114. Por supuesto al mismo tiempo tienen que luchar contra el egoísmo, el orgullo, el propio placer, la rutina, el acostumbamiento, el «no» ver las cosas en su esplendor metafísico, etc. (en el fondo los pecados) todo ello que intente «desentronizar» al amado.
115. Más sobre el tema del misterio cfr. G. MARCEL, *Aproximación al misterio del ser: posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Madrid 1987; P. HENRICI, *On mystery in philosophy*, «Communio», 19 (1992) 354-364; J. A. SEGARRA, *El Misterio de Cristo. Introducción dogmática a la vida espiritual*, Madrid 1964; E. JÜNGEL, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Sentido del misterio y el claroscuro intelectual*, Buenos Aires 1945; K. RAHNER, *Sobre el concepto de misterio en la teología católica*, en «Escritos», IV, Madrid 1961, pp. 53-101. Sobre la vida conyugal como misterio cfr. sobre este tema también: A. SCOLA, *Il mistero nuziale. I, Uomo-donna*, Pontificia Università Lateranense 1998; cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale. II, Matrimonio-famiglia*, Pontificia Università Lateranense 200.
116. Cfr. LP; cfr. D. VON HILDEBRAND, *The Case for the Latin Mass*, in «Triumph» I/2. Oktober 1966; cfr. *Deitrich's love of the Church and the Liturgy* en KT (3); cfr. Vat. II, *Const. Sacrosanctum Concilium, sobre la Sagrada Liturgia*, AAS 56 (1964) 97-138; cfr. J. L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, *Belleza y misterio: la liturgia, vida de la Iglesia*, Pamplona 2006.
117. «The Liturgy is pervaded with this spirit of awakenedness. The Liturgy is a vigil in itself in the highest sense of the word and organically draws all who live in it into this spirit. (...) Participation in the prayer of Christ means to be awake in the highest sense of the word. The performing of the Liturgy means also being awake to ourselves and our true metaphysical situation». LP, p. 72.
118. «In every page of the liturgy there lives the awareness of value». CE, p. 77.
119. Cfr. La parte de este trabajo dedicado a *espacios necesarios*. En esta parte hacemos la lectura conyugal de la liturgia en el aspecto de *estar despierto espiritualmente*.
120. Es el modo de entender la vida cristiana, muy parecido a la llamada universal a la santidad, rasgo característico de la doctrina de san Josemaría Escrivá de Balaguer.
121. «They are deaf to the majestic call of morally relevant value». CE, p. 431.
122. «...exposing one's soul to the rays of Christ's visage» LP, p. 92. «In lumine tuo vidimus lumen» GI, p. 204. Von Hildebrand tratando de la moral cristiana la centra en la Persona de Cristo y el la transformación en Cristo. En varias ocasiones el autor utiliza esta figura, también en caso de amor conyugal (como exponerse al amor de mi cónyuge, mirarle y dejarse arrebatar por el amor etc. cfr. EA. Dorota Szczerba una escritora polaca, utiliza esta metáfora para referirse a la adoración del Santísimo Sacramento. Describe la adoración utilizando la figura de tomar el sol. Nos ponemos delante de Él y dejamos que sus *raYos (lumen Christi)* nos penetren y *broncean*. «Jeśli jesteśmy przed Najświętszym Sakramentem możemy to nasze bycie porównać do siedzenia na słońcu. Co robimy, gdy chcemy się opalić? Nic! Wyciągamy się wygodnie, smarujemy kremem, przyklejamy listek na nos i czekamy. Po jakimś czasie sprawdzamy efekty. Nie my działamy. Słońce. *Tú* też, przed Panem Jezusem, możemy stale, po raz dziesiąty czy setny zwracać naszą uwagę na Niego, na Słońce, to On naprawdę działa, my nie». Este

- concepto de adorar al Santísimo encontramos en el libro: D. SZCZERBA, *Wielka cisza – tajemnica adoracji*, Krakow 2000, cap. VI, p. 101.
123. Para ver las cosas físicas (la forma, el color, calcula el tamaño, etc.) es necesario estar a cierta (propia para cada caso) distancia física del objeto. Cfr. la definición del espacio en física por ejemplo es: espacio euclideo (de tres dimensiones).
 124. «...a unique sense of “distance” to the world and to objects (...) The sense of distance of the homo sapiens among the Greeks, this “clear eye” looking wonderingly into the world instead of taking everything for granted, made the Greeks the real fathers of philosophical knowledge. While the awakening of the Greeks has a certain analogy to the moral awakening proper to true moral consciousness...». GI, p. 32.
 125. Empleamos el término *discretio* sin traducción (como en casos de otros términos hildebrandianos) debido a que la palabra en castellano *discreción* no refleja exactamente la idea que tiene el autor.
 126. Algo sagrado.
 127. «The spirit of *discretio* is found everywhere in the Liturgy. (...) and the man who lives in the liturgy grows organically into that spirit». LP, p. 93.
 128. Cfr. D. VON HILDEBRAND, *The Case for the Latin Mass* in: «Triumph» 1/2. Oktober 1966; A. VON HILDEBRAND, M. BUETTNER, *Understanding the Mystery of the Mass: Si Scires Donum Dei*, Queenship 2006.
 129. Es un *discretio* de ser *una caro*.
 130. Pero incluso respecto a Dios se puede dar un *quasi «discretio destructor»* que es el «no» dicho en la voluntad de uno. Decir a Dios la *palabra* «no te quiero», «no te necesito», etc. «crea» un cierto *quasi «dicterio destructor»* en el corazón de la persona, tal que Dios no puede «entrar». Dios esta «echado» del corazón, p. ej. el «no» de Satanás.
 131. Sobre *discretio* en la liturgia cfr. LP, pp. 84-101.
 132. Podemos compararlo con el sigilo sacramental. El sigilo sacramental esta en función de guardar el *discretio* de la persona en cuanto al sacramento de la penitencia.
 133. Es muy importante por parte de quien recibe el *discretio*, la humildad y la reverencia. El que comunica es muy vulnerable y cada gesto, palabra, etc. le puede herir dolorosamente. Se trata de la máxima intimidad.
 134. Es decir de amistad, amor filial, paternal, esponsalicio etc.
 135. El *discretio* en el sentido estricto solo se puede comunicar en el diálogo *Yo-Tú*. No se da en la situación de tres o más personas. Paradigma de ello encontramos en Dios. El Padre dialoga con el Hijo (son dos). Dialogan en el Espíritu Santo (que es el Amor entre Ellos) pero no dialogan con el Espíritu Santo (sino en).
 136. Los secretos unen a las personas, genera complicidad (por ejemplo mafia, presos en la cárcel, alumnos en una clase, grupo de amigos etc.).
 137. Por eso el sentimiento de vergüenza.
 138. Algo parecido sucede en caso de desnudar el cuerpo y el acto conyugal (por supuesto aquí solo estamos pensando in *conspectu Dei* (en el matrimonio). Aún así los cónyuges aunque tienen capacidad de ver la belleza del cuerpo o más bien la belleza de la persona pueden sentir algún tipo de vergüenza por eso es importante el abrazo (el cariño) después del acto conyugal. En el caso de la *desnudez* (corporal) solo los cónyuges disponen de la *llave del amor* la cual les permite abrir la puerta de *discretio*. Karol Wojtyla tiene aquí un concepto *Absobrcia wstydu przez milosc* (*absorción del la vergüenza por el amor*) cfr. MO, pp. 163-167.
 139. Como se despierta en cada persona la actitud de protección viendo a un bebe o a un anciano, discapacitado, herido, etc.
 140. Es la necesidad innata de cada uno.

141. Es un arriesgar del amor, en el sentido de que el amor es don (gratis dado) y por otro lado nunca sabemos como será recibido y correspondido. Sin embargo es necesario correr este riesgo.
142. Podemos extender la interpretación a muchos campos. Seduce atrae (cada discreto) en el campo intelectual (alguien que nos despierta intelectualmente), espiritual (por ejemplo los grandes directores espirituales (padres del desierto), etc., corporal (por ejemplo más excita y atrae el cuerpo digamos *quasi* desnudo que desnudo mismo), etc.
143. A un amigo el discreto de la amistad, a los hijos de hijos al esposo el discreto del esposo etc.
144. La persona como ser espiritual se trasciende.
145. Una cierta curiosidad como interés, importancia es necesaria y buena. En cambio no es buena la curiosidad a toda costa (es de una manera violentar a la otra persona), es una curiosidad egoísta sin respetar el discreto del otro. Es de alguna manera instrumentalizar a la persona y hace de ella un instrumento de mí placer (saciar mi curiosidad). Esta curiosidad forzosa (porque fuerza, violenta al otro) se puede ocultar de tal manera, que el mismo que la tiene a veces no se da cuenta. Puede con palabras, gestos, comportamientos, etc. forzar al otro para que le abra el discreto. Es importante la humildad y la sinceridad ante sí mismo para luchar contra esta clase de curiosidad. Uno de los instrumentos eficaces en esta lucha es la mortificación (mortificación de todo tipo de: imaginación, cuerpo, lengua, etc.).
146. «...the reverent man remains silent in order to give in an opportunity to speak». AL, p. 7.
147. Sobre la reverencia cfr. AL, pp. 1-11 (versión española *Actitudes morales fundamentales*, traducción, introducción y notas Aurelio Ansaldo, Madrid 2003, pp. 17-28). Lo que destaca al tratar sobre el amor de Dietrich von Hildebrand es la reverencia ante el misterio del amor. Sobre el amor en cuanto misterio cfr. M, pp. XXV, 1-7; cfr. EA, p. 116, también M&W, DP.
148. Cfr. Se utiliza explícitamente este concepto en EA, pp. 38 y 430, en otros sitios de forma implícita (a través de concepto *mirandum, contemplar. etc.* o otros. «...la participación en algo es algo *mirandum*». *Ibid.*, p. 194; cfr. D. VON HILDEBRAND, *Zölibat und Glaubenskrise*, Regensburg 1970, p. 89.
149. «...is der Grundeinstellung der Person, die wir als die wertsuchende, ehrfürchtige bezeichnen können». SE, p. 164. Edición en castellano D. VON HILDEBRAND, *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, Madrid 2006, p. 201.
150. *Especio necesario* uno de los conceptos hildebrandianos que permite explicar la realidad de diálogo.
151. En este momento utilizamos esta expresión por dos razones, en el sentido originario, topológico y absoluto se refiere a la relación Dios-mundo (en el sentido estricto el mundo de la persona), es decir Dios se revela (la plenitud de la Revelación ha sido en Cristo). Esta revelación en el seno de la Santísima Trinidad es eterna. La revelación de Dios es la matriz de todas las *revelaciones* que puedan darse en el mundo. Por otro lado la llamamos *dialéctica eterna* porque esté mismo proceso de modo análogo, se dan siempre («eternamente») en cada persona cuando se relaciona con los demás.
152. Es la necesidad de la persona de trascenderse y de esa manera darse (su misterio) al otro (al *Tú*), y por otro lado de recibir el misterio del otro (el *Tú*). El paradigma de esta realidad es el eterno diálogo intratrinitario: El Padre se da (esta vuelta, le mira etc.) totalmente el Hijo (menos su Paternidad) y el Hijo se entrega al Padre totalmente (menos su ser Hijo) todo en el Espíritu Santo.

153. En nuestro caso todo lo que sucede cuando se viola a la persona sea de forma física (por ejemplo cualquier forma de pornografía, o violación, malos tratos, agresión etc.) o psicológica (presión psicológica (malos tratos psicológicos) o espiritual.
154. Que es muy fugaz y además tiende a esclavizar a la persona. Es dependencia de este amargo placer egoísta que se mantiene a base de aumentar la *dosís* (se logra aumentando, variando el placer en si).
155. Una de las manera de percibir esté deterioro y en consecuencia la depresión existencial es *la mirada*.
156. Tratando de las respuestas al valor estamos en el terreno de la moral.
157. Por supuesto se presupone, lo que tratamos en la otra parte de este trabajo, la situación de *estar despierto* a los valores (es la capacidad de percibir a los valores).
158. «Reverence is the attitude which can be designated as the mother of all moral life, for in it man first takes a position toward the world which opens his spiritual eyes and enables him to grasp values». AL, p. 4.
159. Aquí utilizamos este binomio (valor-respuesta) para denominar el sistema hildebrandiano.
160. Utilizado de modo análogo y para empalmar con los concepto; *esencia necesaria, distancia necesaria, espacio necesario* etc.
161. El autor mismo describe esta distancia como: ver más allá del propio horizonte, reverente distancia etc.
162. La cosa designa lo que se revela en un momento dado y es el objeto de nuestra contemplación.
163. La fenomenología es la escuela de *aprender a ver*.
164. «Zurück zu den Sachen», es la tesis central de la fenomenología. Cfr. J. SEIFERT, *Back to things in themselves: a phenomenological foundation for classical realism*, New York 1987.
165. El mismo autor expresa este binomio de la siguiente manera. «[persona sin reverencia]» «He also is shortsighted, and comes too close to all things, so that he does not give them a chance to reveal their true essence. He fails to leave to any being the "space" which it needs to unfold itself fully and in its proper mode. This man also is blind to values, and to him again the world refuses to reveal its breadth, depth, and height». AL, p. 6.
166. Utilizando el concepto *el mundo*, queremos abarcar todo tanto el mundo externo; físico, psíquico o espiritual, puede ser de otra persona (el *Tú*) o mundo no personal, así como el mundo de valores, por ejemplo la belleza de la naturaleza etc. De la misma manera el mundo es lo interno de la persona (centro espiritual, discreto, el *Yo*).
167. Hay que advertir que este llegar a las esencias necesarias nunca es el agotar el ser y mucho menos si se trata de otra persona, porque la persona es infinita como imagen y semejanza de Dios infinito.
168. Pensamos sobre todo en los valores y la persona.
169. En muchas ocasiones el autor denuncia el instrumentalismo como totalitarismo. Cfr. E. WENISCH, *Der Kampf gegen den Totalitarismus: Das Zeugnis Dietrich von Hildebrands 1933 193*, en «Aletheia» V (1992) 334 347; cfr. también A. LAUN, *Zum 100. Jahrestag des philosophen und kämpfers gegen den nationalsozialismus*, en «Aletheia» V (1992) 348-35.
170. *Ego spasm* cfr. AL, pp. 6-7.
171. Dietrich von Hildebrand lo define de esta manera: «...the reverent man remains silent in order to give a opportunity to speak». AL, p. 7. Otra vez podemos verlo en la liturgia. Cfr. *Instrucción General para el uso del Misal Romano*, en *Misal romano*.

172. En cada una de estas relaciones necesarias podemos ver la gramática dialógica. Queremos destacar la siguiente dinámica: uno influye (crea, modela) al otro y viceversa, el otro sostiene, protege, fomenta al primero. Total los dos se necesitan mutuamente.
173. Es un concepto muy querido por von Hildebrand.
174. Y como consecuencia es el *estar afectado* por el valor y finalmente *responder* (sobre esto tratamos en otro párrafo).
175. «Reverence is the presupposition for every response to value, every abandonment to something important, and is at the same time an essential element of such response to value». AL, p. 8.
176. El valor que esta frente de él mismo y le supera, va más allá porque en el último instante viene de Dios.
177. De esta manera el autor establece otra relación necesaria entre reverencia y la respuesta.
178. «The basic attitude of reverence is the presupposition for every true love... (...) Reverence for the beloved is also an essential element of every love. (...) It is from reverence that there flows the willingness of a lover to grant the beloved the spiritual "space" needed to express freely his own individuality». AL, p. 9.
179. No reduccioncita o instrumentalista que atentan a la dignidad de la persona y desfiguran la verdad sobre ella.
180. Es Él único que se la merece aunque sea por mera justicia. Las personas creadas la merecen solo por analogía y porque son imagen de Dios.
181. Dicha entrega es posible (entrega total) siempre y cuando considero a la otra persona digna de mi entrega. Es decir tango la actitud de reverencia hacia a quien me entrego.
182. Sobre el don del, cfr. EA, pp. 95-118.
183. Desde la reverencia estamos dando una respuesta adecuada (es la expresión de la antropología adecuada-antropología hildebrandiana es la que el concilio Vaticano II llama antropología adecuada). Es una respuesta de asombro, de reconocer que nunca podemos llegar a agotar el *tema* (la persona y el amor).
184. No comprender todo, no quita la posibilidad de disfrutar sino que la aumenta y perpetúa. Por eso el amor es eterno.
185. Cada tipo de amor.
186. Es así porque la vida conyugal supone la más íntima comunión de vida y amor digamos *la distancia necesaria* entre *Yo* y *Tú* es la menor posible. Los dos son una sola carne.
187. Cfr. *The Mystery of the Sexual Sphere* en KT (5).
188. «...complementary difference of man and woman, can only unfold if an atmosphere of respect and mutual reverence reigns between them». M&W, p. 38.
189. Necesita de reverencia porque es la situación de: menor *distancia necesaria*, revelación de *discretio* (incluido el aspecto de la desnudez física que es reveladora de la persona), entrega total al otro (el don de sí), es el momento del máximo trascenderse («tocar» lo más allá) en el misterio de la persona, misterio del *Yo* y del *Tú*, etc. Es la situación de máxima vulnerabilidad de la persona (abre la puerta de *discretio*).
190. «Reverence for the mystery of the marital union, for the depth, tenderness, and the decisive and lasting validity of this most intimate abandonment of self, is the presupposition of purity. First of all, reverence assures and understanding of this sphere...». AL, p. 10.
191. La entrega del cuerpo en al acto marital es la entrega personal. Toda la persona se vuelca y se entrega, por eso mismo, el acto conyugal llega mucho más allá incluso

- de lo que los cónyuges son conscientes. Es un tocar lo trascendental, como los orígenes de la persona y del universo. Allí los dos están envueltos en el misterio. Quizás también por eso lo sexual supone tanto atractivo.
192. En el sentido estricto solo a las personas les corresponde la reverencia. Por ejemplo en la liturgia la reverencia a las imágenes, ritos etc. está dirigida a Dios (persona) y no a la imagen en si.
 193. En caso de todo tipo de abuso (aunque sea solo temporal) como: violación, prostitución, pornografía etc. como cualquier otra forma de trato reduccionista e instrumental de la persona, lo primero que se *aniquila* es la reverencia hacia la otra persona como persona. La reverencia ante la esfera sexual se expresa en no profanarla con palabras, expresiones, vulgarismos, grosería, acciones etc.
 194. La belleza, el llenar (actualizar) a la persona etc. Todos los elementos del acto conyugal en si que hacen a la persona feliz. Cfr. EHV.
 195. De allí se ve por ejemplo, la falta de reverencia en el caso de utilizar métodos anti-conceptivos etc. Vemos que la continencia en el periodo fecundo de la mujer no atenta contra la reverencia al contrario es la expresión de ella.
 196. Aquí pensamos sobre todo en el momento de clímax, donde uno «pierde» la noción del espacio, tiempo etc.
 197. Entra la dinámica de *perdersse y encontrarse*. Es como saltar al precipicio (la sensación del salto es extraña, en cierto modo se pierde la conciencia y se encuentra cuando *vuelva a pisar la tierra* otra vez.
 198. Nos referimos a las *industrias* de corte erótica-pornográfica (ilegítimos) a las que acuden equivocadamente los que pretenden disfrutar plenamente del acto conyugal rehusando el valor de la reverencia.
 199. Se atraen mutuamente como en la etapa de enamoramiento y a la vez maduran conociéndose a si mismos. El resultado del amor: preservar el valor de la *seducción* y el conocer al otro y sus necesidades permite *disfrutar* del acto conyugal plenamente.
 200. La virtud, la misma para todos, vivida de manera diferente conforme al estado. De modo diferente la vive un soltero, un casado, un sacerdote etc.
 201. Es el título de su libro. Cfr. D. VON HILDEBRAND, *Reinheit und Jungfräulichkeit*, Zürich, 1950 (ed. española D. VON HILDEBRAND, *Pureza y virginidad*, Bilbao 1952). En el trabajo utilizamos la versión inglesa DP.
 202. Cfr. El párrafo *Moral y espiritualidad conyugal, llamada a la santidad*.
 203. Cfr. EHV; TH.
 204. Esta expresión, tomada del libro *Reinheit und Jungfräulichkeit*, la empleo para decir «sin prejuicios», teorías erróneas, tendencias, etc. M&W, p. 3.
 205. M&W, p. 33; cfr. EHV.
 206. Cfr. EHV.
 207. «If we approach the sphere of sex phenomenologically, if we look at it without prejudice, we cannot be see that it doffers completely form all other instincts or appetites. It has a kind of depth which neither thirds nor hunger nor the need to sleep or any desire for other bodily pleasure possesses». M&W p. 49.
 208. Cfr. El párrafo «*religio*».
 209. En este caso *reverencia-religio*. Esquemáticamente expresado: el elemento *X* es necesario e influye en el elemento *Y*, y viceversa, y el *Y* es necesario e influye en *X*. Desde la lógica humana es una situación contradictoria, sin embargo, en el sistema hildebrandiano a través de esta gramática de relaciones mutuas queda explicado (sobre todo en el caso del amor conyugal).
 210. La actitud humilde o reverente no es lo mismo que la virtud de humildad. Tenemos en cuenta que la humildad como tal, surge en el mundo cristiano. Dietrich

- von Hildebrand antepone la reverencia como la madre de toda virtud y de toda religiosidad. Cfr. LP, pp. 36-45.
211. Del griego «hólos» (entero, completo). Holismo pretende ver la realidad estudiada como una totalidad organizada. Parte del supuesto de que el todo es más que la suma de sus partes. En el sistema hildebrandiano, por ejemplo en la visión del amor conyugal, podemos observar de que se trata de una compleja realidad. Como un universo del amor entro los dos. Es una realidad viva.
 212. Cfr. LP, p. 43; cfr. J. L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, *Belleza y misterio: la liturgia, vida de la Iglesia*, Pamplona 2006.
 213. Cfr. La parte de este trabajo que trata sobre *espacios necesarios* («interpersonalen Raum»).
 214. La reverencia hacia lo sagrado expresada en las normas litúrgicas (por ejemplo respecto al santísimo, normas que regulan el culto, la reserva del Cuerpo y la Sangre de Cristo. Cfr. *Instrucción General para el uso del Misal Romano* en *Misal romano*).
 215. Es el misterio del cuerpo místico de Cristo: es uno (nosotros) pero al mismo tiempo cada miembro es diferente y necesario (Yo). Cfr. 1 Cor 12, Col 1,24; cfr. PAPA Pfo XII, Carta Encíclica *Mystici Corporis Christi*, 29 de junio de 1943.
 216. Aquí liturgia para D. von Hildebrand, significa en primer lugar el culto público: etimológicamente λειτουργία (leitourgía) trabajo para el pueblo o trabajo del pueblo. La liturgia para el autor, es el *espacio necesario* por excelencia del encuentro con Dios. El entender la liturgia para von Hildebrand es tal como la entiende y explica el Magisterio de la Iglesia Católica. Sobre lo que es liturgia cfr. *Constitución Sacrosanctum Concilium* 1-13; cfr. CEC 1187-1199.
 217. Cfr. CEC 2769.
 218. Por ejemplo trata la esfera sexual del matrimonio: «How classical is the Liturgy's attitude also toward the sphere of sex». LP, p. 124, «This sphere is considered here in its two genuine aspects: as the danger-zone of sin, and a mysterious, sanctioned fulfilment of mutual love (...)». *Ibid.*, p. 125.
 219. La comunión de personas por excelencia es, Dios Santísima Trinidad y el prototipo inalcanzable de toda *communio personarum* que pueda ver. El matrimonio (amor conyugal) es el icono de este *communio personarum* originario. Cfr. V. MICELI, *Von Hildebrand and Marcel: Philosophers of Communion*, en «Aletheia», V (1992) 250-257; cfr. J. M. BURGOS (ed.), *La Filosofía personalista de Karol Wojtyła*, Madrid 2007.
 220. El amor conyugal es la comunión *Yo-Tú* y como fruto de esa comunión (el don del hijo), se puede convertir en comunión *nosotros* (familia) sin dejar de ser *Yo-Tú* en cuanto a la relación entre los esposos.
 221. Cfr. M. Buber y filósofos de diálogo.
 222. Cfr. LP, p. 28.
 223. «For it is not true that the highest "I-and-thou-communion" with Christ destroys communion with other men, causing us to forget others, to have no more place for them in our hearts». LP, p. 28.
 224. Cfr. LP, p. 35.
 225. Cfr. A. SARMIENTO, *El «nosotros» del matrimonio. Una lectura personalista del matrimonio como «comunidad de vida y amor»*, en «Scripta Theologica» XXXI/1 (1999) 71-102.
 226. En el presente párrafo destacamos: la omni-presencia y necesidad de diálogo en la existencia y realización humana, y por otra parte la necesidad de la santidad personal. Estas son las claves que resumen la respuesta que da el autor respecto al amor conyugal. En la realización de la vocación hacia la santidad (del mismo modo en espiritualidad conyugal), el autor apunta en primer lugar la suprema importancia

- de la Eucaristía. Cfr. LP, pp. 33-34, «La Eucaristía es la fuente misma del matrimonio cristiano» (*Familiaris Consortio* 52).
227. Sobre la *continuidad* se trata en el campo de la psicología. Es la experiencia de cada uno, que al despertarse tiene que *recuperar* o *conectar* con la situación de antes de dormir.
228. «Si eres buen hijo de Dios, del mismo modo que el pequeño necesita de la presencia de sus padres al levantarse y al acostarse, *Tú* primer y *Tú* último pensamiento de cada día serán para El». JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Forja*, n 80, en JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino, Surco, Forja*, Madrid 62002.
229. Cfr. F. MORA, *Continuum: ¿Como Funciona El Cerebro?*, Madrid 2002.
230. «Only the man who is constant really grasp the demands of the world of values; only he is capable of the response to the value which is due the objective values». AL, p. 19; «It is a necessary [constancy] consequence of all true understanding of values, and it is a component element of every true response to values and consequently of the whole moral life». *Ibid.*, pp. 19-20.
231. En la espiritualidad esta continuidad o fidelidad con frecuencia se la llama la *unidad de vida*. La unidad de vida es el rasgo esencial de la espiritualidad del Opus Dei.
232. «...se parece al que contempla su imagen en un espejo se contempla, pero, en yéndose, se olvida de cómo es». Santiago 1,23-24.
233. «Continuity is the foundation of all faithfulness: faithfulness to God, faithfulness to oneself and faithfulness to the human beings whom we love». LP, p. 106.
234. En el sistema hildebrandiano este tipo de binomios *X-Y* y *Y-X* se dan continuamente y a nuestro juicio desvelan la realidad dialógica de todo el pensamiento de von Hildebrand. Cfr. AL, pp. 13-24.
235. En latín la palabra *fides* significa ambas cosas: la fidelidad y la fe. Incluso visto solo desde la semántica se explica la estrecha relación entre ambos.
236. Esto es típico del sistema dialógico hildebrandiano lo que en otro párrafo denominamos las *relaciones necesarias*.
237. Tal como lo explica el autor en el libro LP. Hemos tratado este tema en el párrafo *Esencia de la persona*.
238. Visto desde otra óptica, el mundo de los valores exige este tipo de respuesta por parte de la persona, es decir la fidelidad.
239. Está recogido como condición del matrimonio por el derecho canónico cfr. 1096 § 1, y la condición del matrimonio es la indisolubilidad (que en nuestro caso la llamamos continuidad o fidelidad); cfr. también las tres formulas del consentimiento matrimonial según el *Ritual del matrimonio*, Valencia 1990, *Ordo celebrandi matrimonium Iglesia Católica*, Città del Vaticano 1991; cfr. HV 8-9 y GS 49.
240. «Faithfulness is at the heart of every love. It is immanent to its very nature». AL, p. 23.
241. Este es el típico diálogo hildebrandiano de *relaciones necesarias*.
242. «It is precisely in this faithfulness that we find the specific moral splendour, the chaste beauty of love». AL, p. 23.
243. Cfr. El párrafo sobre *estar despierto*.
244. Cfr. La parte de este trabajo sobre la *reverencia*.
245. «Through continuity is achieved the *true simplicity of the person...*». LP, p. 108.
246. Cfr. EA; cfr. J., GORCZYCA, *Zur Metaphysik der Liebe bei Dietrich von Hildebrand*, en «Aletheia», V (1992) 160-169.
247. Este término ha sido explicado en la *Presentación*.
248. La presencia de todas ellas es *conditio sine qua non* de un verdadero diálogo conyugal.

249. La presencia de todas ellas es *conditio sine qua non* de un verdadero diálogo conyugal.
250. Cfr. Sobre *intentio benevolente* y *intentio unionis* hablan dos capítulos del libro EA, pp. 163-223. En *Metaphysik der Gemeinschaft* dice von Hildebrand como se relacionan *intentio benevolente* e *intentio unionis*. Como cada una por su naturaleza tiende hacia la otra. «Die Intentio unionis zielt auf Einswerdung ab und hat noch einen Vorsprung vor der intentio benevolentiae». Cfr. MG1, p. 56; cfr. también M&W..., pp. 19-22, también UR, pp. 182-187.
251. «Basic orientation toward achieving union (*intentio unionis*) and the desire for doing good (*intentio benevolentiae*) are the two fundamental or essential characteristics of love...» M&W, p. 19.
252. A estas dos intenciones el autor las llama *el genio del amor*. «der genios der Liebe» UT, p. 118. (más adelante: UT).
253. Cfr. EA, p. 46.
254. BENEDICTO XVI, *Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI para la Cuaresma 2007* en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_sp.htm (01/03/2007); cfr. también *Eros y ágape diferencia y unidad* en BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* números 3-8 en AAS XCVIII (2006) 219-224.
255. «También aquí [amor esponsalicio] existe un monólogo del que ama, un monólogo fecundo del *Yo* con el *Tú*». EA, p. 294.
256. Cfr. *Respuesta al valor e «intención benevolente»*, en EA, pp. 207-210.
257. EA, p. 87.
258. «...el soplo de bondad que se infunde de algún modo en el alma de la persona amada, la forma en que el amor “toca”, envuelve y acoge el alma del otro, el rocío del amor que el amado siente calurosa y gozosamente». EA, p. 291.
259. «Volvemos un rostro de bondad hacia la persona amada; dirigimos hacia ella un torrente de bondad. Pero podemos, a la vez, odiar a otra persona». EA, p. 291.
260. De esta manera el *soplo de bondad* está restringido únicamente al amado. Es una especie de paradoja en el amor natural. P.ej. el comandante del campo de exterminación *Konzentrationslager Auschwitz, SS-Obersturmbannführer Rudolf Höss* y otros miembros de SS; son responsables de asesinatos, torturas etc. de miles de personas y al mismo tiempo son «buenos» maridos que aman a sus mujeres y sus hijos. Cfr. R., HÖSS, *Autobiografía Rudolfa Hossa, komendant obozu oświęcimskiego*, Wydawnictwo Mireki 2003.
261. Cfr. M, 46-47.
262. Así se desempeña el poder de transformar que tiene el amor. Como el Amor de Dios nos va transformando (los sacramentos, etc.). Sobre este tema (como transforma el amor) podemos leer ampliamente en TC.
263. Cfr. «En el amor cristiano, en cambio, la *intención benevolente* (...) es más bien, una actualización de bondad que reside en el alma del amante. (...) una actitud fundamental de carácter intencional, fundamentada en el amor a Dios...». EA, pp. 291-292.
264. Cfr. EA, p. 190.
265. Cfr. «The role of the objective good for the person is clearly evident in our *intentio benevolentiae* toward person whom we love. We desire to make the beloved happy...». CE, p. 59; cfr. la parte del presente trabajo *noción del valor* donde se trata sobre los bienes objetivos para la persona.
266. *Intención benevolente*, en EA, pp. 86, 189-223.
267. Es como de «lo tuyo hacerlo mío», es un abrazo espiritual del otro, hecho con bondad. Cfr. EA, p. 88.
268. *Yo* hago algo «por el *Tú*» tal como que fuera «por mí mismo». Cfr. EA, pp. 205-206, otras denominaciones del autor al respecto: «para el amado», «para él», «por causa suya»; cfr. *ibid.*, pp. 207-217.

269. Cfr. EA, p. 205.
270. Es una dinámica de los bienes objetivos entre el amado y el amate.
271. En el amor conyugal los afecta mutuamente porque se aman, en el matrimonio podemos decir porque se aman les afecta. Aunque parece tautología, con esta frase queremos marcar la diferencia entre un *antes* y un *después* del matrimonio. El *afectarse* también es distinto antes como después. Por este motivo antes empezamos con la palabras *me afecta* y después con *se aman*. «La alegría y tristeza compartida adquiere un carácter nuevo cuando se trata de personas unidas por un vínculo de amor recíproco. En el caso por excelencia al respecto es el matrimonio...». (es una realidad objetiva y permanente). EA, p. 198.
272. Cfr. EA, p. 219.
273. Cfr. EHV, pp. 6-7.
274. «Como gracias al amor, o en el amor, el amado se convierte en bien objetivo para mí en el sentido eminente...». EA, p. 216.
275. «...la persona no es aquí, de modo alguno, un mero portador de esa belleza integral. Ella incorpora esa belleza integral, y el amor se refiere por eso a la persona misma...». EA, p. 113; cfr. *ibid.*, p. 117.
276. Con estas palabras *mío, tuyo, nuestro* von Hildebrand expresa también las diferencias entre el bien objetivo para mí y el para ti. Cfr. EA, p. 194, un análisis más completo de este tema en *Las diferentes formas de «mío»*, en *ibid.*, pp. 225-246.
277. Cfr. EA, p. 223, *ibid.*, p. 208.
278. Cfr. tal como lo analiza el papa Benedicto XVI. Cfr. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* en AAS, XCVIII (2006) 217-252; cfr. BENEDICTO XVI, *Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI para la Cuaresma 2007* en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_sp.htm (01/03/2007).
279. BENEDICTO XVI, *Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI para la Cuaresma 2007* en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_sp.htm (01/03/2007).
280. Von Hildebrand emplea esta palabra siempre que se refiere al misterio (el misterio del amor). En el libro *La esencia del amor* encontramos esta palabra varias veces.
281. Nota 35 en P. PREMOLI, *The role of rationality in the Actualization of the Person. A reflection upon Dietrich von Hildebrand's Philosophical Anthropology*, en «Aletheia» VII (1995-2001) 240.
282. Sobre Vereinigung cfr. MG, pp. 37-46.
283. «Das in der Liebe enthaltene einzigerüge Eingehen auf den andern wirkt sich in dieser Berührung zur Konstitution einer auch formal ganz neuartigen Verbindung aus». MG, p. 39.
284. «Der Ineinanderblick der Liebe nun konstituiert die spezifische Ich-Du-Verbindung». MG, p. 39.
285. El amor conyugal no es todavía el matrimonio aunque lo implica.
286. «(...) the intentio unionis which is common to all categories of love assumes here not only its highest tension, but also extends much farther then in any other love». M&W, p. 39.
287. *Intención unitiva*, en EA, pp. 163-188.
288. Es la *distancia necesaria* de la unión. «El papel del amor en el establecimiento de la *unión* (...) solamente en el amor, uno se descubre y vuelve hacia el otro su faz espiritual». EA, p. 86.
289. Cfr. «In der Liebe öffen wir die Arme unsere Seele, um sie Seele des geliebten Menschen zu umfängen». EA, p. 173.
290. BENEDICTO XVI, *Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI para la Cuaresma 2007* en http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/index_sp.htm (01/03/2007).
291. Sobre *Einswerdung* cfr. MG, pp. 47-51.

292. «Im Ineinanderblick der vollen Liebe kommt eine “Einswerdung” zustande. Die Liebe gehört zu den Stellungnahmen der Person, die wesenhaft auf einen Wert antworten». MG, p. 47.
293. En ningún momento se trata de *cosificar* a la persona el valor y la persona es lo mismo, más bien la persona es el valor. En este caso se da una perfecta unión (Einswerdung) entre ellos. Digamos un *diálogo* (intercambio) perfecto entre la persona y el valor, de tal forma es lo mismo. «...kann die Liebe wesenhaft nur dadurch motiviert werden, daß die andere Person irgendwie als in sich kostbar und wertvoll gegeben ist». MG, pp. 47-48.
294. Intención unitiva –es un querer estar juntos, compartir la vida (unión); intención benevolente –es desear y procurar el bien de la persona amada. Más sobre este tema cfr. EA, pp. 163-188 y 189-223.
295. «Das sich zum andern Hinbegeben wird real dadurch, daß das innere “Wort” der Liebe “laut” wird, von der geliebten Person vernommen und aufgenommen wird, sie also als Person wirklich erreicht. (...) Nur in der Liebe schenkt man sich selbst». MG, p. 49.
296. «Solange sie nicht den Blick der Liebe erwidert, kann ich sie als Person nie real an der zentralen Stelle erreichen». MG, p. 49; cfr. *Conjugal love reveals the whole being of the beloved* en M, pp. 11-13.
297. El concepto *tocar* abarca aquí todas las dimensiones de la persona sin descuidar la corporal, es decir el tocar físicamente, aunque por supuesto lo más importante y lo primero es el *tocar* espiritual.
298. Cfr. MG, p. 49.
299. El *Yo* nunca deja de ser *Yo*. En la mirada entrecruzada se preservan y actualizan como personas.
«Vielmehr bleiben im Ineinanderblick der Liebe beide Personen im vollsten Sinne individuelle Substanzen – jede fährt fort, eine “Welt für sich” darzustellen; und doch findet im Ineinanderblick, in der gegenseitigen Verlautbarung eben jener Stellungnahme, in der die Person sich selbst “aktualisiert”, in der sie gleichsam als Person “flüssig” wird, eine Teilnahme am fremden Wesen statt, die unvergleichlich tiefer ist als jede in der materiellen Welt mögliche». MG, p. 50.
300. «Im Ineinanderblick der “vollsten Liebe” kommt, wie wir gesehen haben, eine wirkliche Einswerdung zweier Personen zustande. Diese Einswerdung, als Höhepunkt der Teilnahme an fremden Personen, beleuchtet klar die von der Artung aller materiellen Substanzen völlig verschiedene Eigenart der geistigen Person». MG, p. 50.
301. Cfr. El concepto del corazón en Dietrich von Hildebrand. C, sobre todo las páginas 52-56; cf. también EA, pp. 78, 90-93.
302. M. DE BENI, *Communicare per amare: il diálogo nella vita di coppia*, Roma 2005.
303. Cfr. EHV. (la edición en castellano *La encíclica «Humanae vitae» signo de contradicción*, [traducción por Jose Cosgaya], Madrid 1969; cfr. M.
304. Véanse sobre la historia de este libro: *History of this book* en M, pp. XIV-XVI.
305. «It is true that in every kind of love one gives oneself in one way or another, but here the giving is literally complete and ultimate. Not only the heart but the entire personality is given up to the other. When a man and a woman love each other in this way, they give themselves to each other at the very moment they begin to love. The man wants to belong to the woman and her to belong, to him; and the woman wants to belong to the man and him to belong to her». M, p. 8. «The special character of conjugal love is, furthermore, marked by the fact that this love can only come into being, between men and women and not between persons of the same sex...» p. 13, «... can exist only between two types of the spiritual person,

- the male and the female, as only between them can this complementary character be found». *Ibid.*, p. 15.
306. «Conjugal love establishes a relationship in which the regard of each one of the two parties is turned exclusively upon the other». M, p. 8, «Exclusiveness in conjugal love results from the consciousness that this unique love can only exist between two beings, at least while this love lasts, and that this wonderful union would be destroyed and torn apart if one partner were to love a second person with conjugal love». *Ibid.*, pp. 20-21.
307. «The wonderful, divinely-appointed relationship between the mysterious procreation of a new human being and this most intimate communion of love (which by itself alone already has its full importance), illuminates the grandeur and solemnity of this union. Thus it is that in order to preserve the reverent attitude of the spouses toward the mystery in this union, this general connection between procreation and the communion of love must always be maintained even subjectively, at least as a general possibility of this act». M, pp. 27-28; cfr. *The spiritual fertility of Christian conjugal love. Ibid.*, p. 48; cfr. EHV.
308. «1) Liebe der Eltern zum Kind; 2) Liebe des Kindes zu den Eltern; 3) Liebe der Geschwister untereinander; 4) Liebe schlechtweg zu einem as liebenswert empfundenen Menschen; 5) Freundesliebe; 6) Eheliche Liebe; 7) Heilige Liebe mit spezifischer Thematizität; 8) Nächstenliebe; 9) Gesinnungsliebe». MG, p. 54, un análisis más detallado de cada tipo del amor se encuentra *ibid.*, pp. 51-91.
309. Cfr. El concepto *Ineinanderblick* cfr. MG, pp. 47-140.
310. Cfr. EA, pp. 163-188.
311. Cfr. *Análisis exegetico sobre los aspectos fundamentales del matrimonio*, en AA.VV., *Comentario exegetico al Código de Derecho canónico* (dir.), A. MARZOA, J. MIRAS y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA, vol. III/2, pp. 1019-1637 y el tomo IV/2, pp. 1812-2008, Pamplona 2002.
312. «Die bräutliche Liebe ist auch dadurch charakterisiert, dass sie die reinste Ich-Du-Gemeinschaft ist. (...) In der bräutlichen Liebe hingegen ist die Liebe selbst in besonderer Weise thematisch. Es herrscht in ihr die ausgesprochene Ich-Du-Situation, immer mit der Sehnsucht, im Ineinanderblick der Liebe zu dieser letzten Einheit zu gelangen». EHV, p. 13.
313. Cfr. M, pp. 9-10.
314. Sobre la situación *Yo-Tú* cfr. el párrafos de presente trabajo.
315. Cfr. P. J. VILADRICH, *El ser conyugal*, Madrid 2001; P. J. VILADRICH, ESCRIVAI-VARS J. (ed.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad: estudios exegeticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad de la persona humana*, Madrid 1991; P. J. VILADRICH, *El amor conyugal entre la vida y la muerte: lección inaugural del curso académico 2003-04. Pamplona, 19 de septiembre de 2003*, Pamplona 2004; J. M. YANGÜAS, *El significado esponsal de la sexualidad humana*, Madrid 2001.
316. «“Weiblich” und “männlich” sind nicht nur biologische Charaktere, sondern bedeuten auch tiefgehende Formverschiedenheiten der geistigen Person vom Typus Mensch». MG, p. 56; cfr. M&W, pp. 35-37; cfr. también *Conjugal love is possible only between a man and a woman*, en D. VON HILDEBRAND, *Marriage: the mystery of faithful love*, Manchester, 1991, pp. 13-15; «...the difference between man and woman is a metaphysical one». *Ibid.*, p. 14.
317. Cfr. MG, p. 57.
318. Cfr. EHV, pp. 13-16.
319. Cfr. EHV, p. 12; cfr. D. VON HILDEBRAND, *Die Menschheit am Scheideweg*, Regensburg 1955, p. 659.

320. «The difference between man and woman is a metaphysical one». M, p. 14; cfr. también M&W, pp. 35-38.
321. Sobre este tema más amplio cfr. VM; CEC 368-379.
322. «The special character of spousal love is marked by the fact that this love can only exist between man and woman but not between persons of the same sex». M&W, p. 35; cfr. *Conjugal love is possible a man and a woman* en M, pp. 13-15.
323. «Wir haben an anderer Stelle darauf hingewiesen, daß der Unterschied von Mann und Frau nicht nur ein biologischer ist. Es handelt sich vielmehr um zwei Grundtypen der menschlichen Person, die alle Merkmale der Person besitzen, deren Unterschiede jedoch tief in das Seelische hineinreichen». A1, p. 144.
324. Cfr. A1, p. 145.
325. Cfr. A. VON HILDEBRAND, *The Privilege of Being a Woman*, Veritas Press 2002; cfr. sobre *el misterio de la mujer* (mystery of femininity) en A. VON HILDEBRAND, *Women and the Priesthood*, Franciscan University Press 1994; cfr. *The secular war on the supernatural*, en «Christian Order», March 2006, versión electrónica <http://www.christianorder.com/index.htm> (27/03/2007).
326. Cfr. sobre le misterio (genio) de la mujer en A. VON HILDEBRAND, *Women and the Priesthood*, Franciscan University Press 1994; cfr. *The secular war on the supernatural*, en «Christian Order», March 2006, versión electrónica <http://www.christianorder.com/index.htm> (27/03/2007), *The Privilege of Being a Woman*, Veritas Press 2002.
327. «Die ausgedrückte metaphysische Schönheit des ontologischen Wertes der Männlichkeit und Weiblichkeit spielt für die Gesamtschönheit des männlichen und weiblichen Körpers eine große Rolle. Der weibliche Körper prägt die Eigenart der Frau in besonderer Weise aus – ebenso wie der männliche die des Mannes». A1, p. 144.
328. En todo momento lo que se dice de la mujer es igual válido en caso del varón. Sobre la belleza del cuerpo cfr. A1, pp. 143-145.
329. Von Hildebrand habla de la belleza y el encantamiento del cuerpo desnudo de la mujer para el hombre y viceversa.
330. «Die Schönheit der Gesamtproportion und der einzelnen Teile, wie der Beine und beim weiblichen Körper die Schönheit der Brust, wirkt zusammen und kann eine der höchsten Stufen der Sinnenschönheit erreichen». A1, p. 145. (traducción propia).
331. Cfr. sobre *la absorción de la vergüenza por el amor* en MO, pp. 163-167. En la edición castellana. *Amor y responsabilidad*, Madrid 1978, pp. 201-207.
332. «...der nackte Körper auch einen spezifischen sexuellen Charme besitzt, besonders der Frau für den Mann. Dieser Charme ist etwas durchaus Legitimes und Positives, ein ausgesprochener Wert, etwas Geheimnisvolles, Intimes, der aber so der Liebe und der gegenseitigen letzten Einsverdung in der Ehe zugeordnet ist, daß er, sobald man ihn isoliert, durch eine böse, brutale Sinnlichkeit verdrängt wird». A1, p. 145.
333. Cfr. A1, p. 146.
334. El amor revela plenamente a la persona.
335. «In fact, one can only come to understand the deeper meaning of the sexual sphere as the particular fulfilment of spousal love once one grasps the unique possibility of spiritual fulfilment between man and woman and once one sees that sexual completion is only a particular expression of the spiritual enrichment». M&W, p. 84.
336. El varón de alguna manera se reconoce en la mujer y viceversa. Es un reconocer que podemos describir (cfr. Gen 2,22). El Yo reconoce que el otro también es un Yo y justo esté es el único Yo (para mí).

337. «These two types, man and woman, have a unique capacity for complementing each other. Their meaning for one another is something quite unique. They are made one for the other in a special way, and they can, purely as spiritual persons, form a unity in which they reciprocally complement one another». M, p. 15.
338. Cfr. Significado de la palabra <*principio*> en VM, pp. 25-28.
339. Cfr. EHV.
340. «The fact that the two natures are ordered toward each others enables a mutual understanding of the deepest kind... The supplementary nature of man and woman places them, from the beginning, more in a face-to-face position than side-by-side. It forms the specific foundation of all I-thou relationship, for the ultimate interpretation of two persons, for spiritual union. It is precisely the general dissimilarity in the nature of both which enables the deeper penetration into the soul of the other, a stronger seeing-form-the-inside, an ultimate openness toward the other, a real complementary relationship». M&W, p. 91.
341. Cfr. el párrafo en este trabajo *los tres centros espirituales de la persona como principio dialógico*.
342. «If we try delineate these specifically feminine and masculine features, we find in woman a unity of personality by the fact that heart, intellect and temperament are much more interwoven, whereas in man there is a specific capacity to emancipate himself whit his intellect from the affective sphere... Man and woman are spiritually oriented toward each other: they are created for each other». M, pp. 36-37.
343. M&W, p. 90.
344. Cfr. *Self Donation* en KT (6); cfr. HV 8-9; GS 49; FC 11.
345. Cfr. *Selbstschencung* (Autodonación) («Yo soy tuyo»), en EA, pp. 86-88.
346. «Let us think of St. Elizabeth, who passing the night in prayer, left her hand in the hand of her sleeping husband – a touching expression at one of authentic, ardent conjugal love and of sacred union, fully penetrated by reverence *in conspectu Dei*». M, p. 74.
347. «Not only is the heart but the entire personality given up to the other... The man wants to belong to the woman and her to belong, to him; and the woman wants to belong to the man and him to belong to her». *Ibid.*, p. 8.
348. «Es un amor total, esto es, una forma singular de amistad personal, con la cual los esposos comparten generosamente todo, sin reservas indebidas o cálculos egoístas. Quien ama de verdad a su propio consorte, no lo ama sólo por lo que de él recibe sino por sí mismo, gozoso de poderlo enriquecer con el don de sí». HV 9.
349. Cfr. EA, pp. 78-93. Esta sería una *tercera intención* del amor a parte de intención unitiva e intención benevolente.
350. El amor conyugal capacita al cónyuge de una fuerza especial (incluso físicamente hablando). Le da la vida al cónyuge.
351. «...the beloved belongs to the lover in an entirely exclusive manner, as he in turn wants to belong to the beloved». M, p. 8.
352. Cfr. *El cuerpo imagen de Dios. La Creación como donación*, en VM, pp. 95-99.
353. Este libro de Juan Pablo II como los libros: MO o K. WOJTYLA, *Persona y acción*, traducción española de Jesus Fernandez Zulaica, Madrid 1982 (La versión original, polaca, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994) están en la misma línea que los libro de D. Von Hildebrand tales como: M; DP; M&W, etc.; cfr. también J. M. BURGOS (ed.), *La Filosofía personalista de Karol Wojtyla*, Madrid 2007.
354. *Ibid.*, pp. 96, 102, 103, 104.
355. «(...) man die geliebte Person mit der Schenkung seiner selbst beglücken will. Die gegenseitige Liebe bzw. Für jeden jeden der beiden die geliebte Person is das ei-

- gentliche “Thema”. In dieser Liebe liegt ein letztes Sich-Schenken und ein Entschleiern des eigenen tiefsten Wesenwortes». Cfr. MG1, p. 56.
356. Siempre teniendo en cuenta que la donación por excelencia, como en el caso del amor por excelencia (referido a Dios), queda fuera de esta comparación. «In the case of married love this is so noticeable that it can be spoken of literally as a donation of oneself». M&W, p. 22.
357. Más sobre le tema cfr. M; cfr. EA, pp. 88-89.
358. El Padre todo lo entrega el Hijo y el Hijo todo lo devuelve al Padre. Cfr. Mt 11, 25-27; cfr. Lc 10, 21.
359. Por analogía la *palabra de amor* es en la cual los cónyuges se entregan y reciben mutuamente.
360. Cfr. *Treue und Exklusivität* (Fidelidad y exclusividad), en EA, pp. 394-395. Cfr. A. VON HILDEBRAND, *Cartas para el recuerdo: cuando la muerte nos separe*, trad. Elena Castro, Madrid 1999.
361. «...since one’s own infidelity causes one as much horror as the infidelity of the other and is felt just as much as the breach and destruction of the union». M, p. 21.
362. Cfr. T. J. OWENS, *Dietrich von Hildebrand the Phenomenology of Love*, en T. J. OWENS, *Phenomenology and Intersubjectivity*, The Hague, 1970, pp. 111-149; cfr. J. SOŚNICKA, *What is the essence of love?: philosophical analysis based on the thought of Dietrich von Hildebrand*, Liechtenstein, 2005.
363. Entendido en el sentido continuo (toda la vida) aunque también, en cierto modo, único como primera donación por ej. primer acto conyugal.
364. «Conjugal love in itself excludes polygamy. Conjugal love in its essence aims at one person only. The characteristics of complete, mutual self-giving, and of being exclusively turned toward the beloved, as well as the fact that the two partners form a couple, exclude in themselves the possibility that this love can be directed simultaneously to more than one person». M, p. 20; cfr. MO, pp. 189-193; cfr. HV 8-9; cfr. GS 49.
365. «...pacto de amor conyugal que se confirma públicamente como único y exclusivo, para que sea vivida así a plena fidelidad al designio de Dios Creador». FC 11. Más sobre le tema cfr. M, p. 20, 24; cfr. EA, pp. 394-401; cfr. P. J. VILADRICH, *El pacto conyugal*, Madrid 1992.
366. Confirma –en el caso del primer acto conyugal (consumación)–.
367. Refleja –en cada acto conyugal–.
368. «The physical union of husband and wife constitutes such an ultimate intimacy between them that of its essence it is surrender valid once and for all. (...) It is truly a surrender of one’s self to the other and implies essentially the same exclusiveness which we found in conjugal love. From its very meaning and nature, this act can be consummated with but one person, for, according to the words of our Lord, “They shall be two in one flesh”». M, pp. 24-25.
369. Por supuesto como decíamos antes para que se de el diálogo en el sentido pleno tiene que ver la reciprocidad como base.
370. Von Hildebrand al don del hijo lo llama también: «belleza de los hijos», «fruto del amor». Sobre Maternidad y paternidad cfr. MO; VM; cfr. *Los hijos, don preciosísimo del matrimonio*, en FC 14.
371. «Every marriage in which conjugal love is thus realized bears spiritual fruit, becomes fruitful – even though there are no children». M, p. 30.
372. «The impulse to lift up our heart which characterizes conjugal love does not allow the lovers to become completely absorbed in one another, but generates in both a movement of spiritual ascension». *Ibid.*, p. 48.

373. «The supernatural transfiguration of conjugal love gives a new significance to its spiritual fruitfulness. Jesus Himself erects the sanctuary of this love, and true love in Christ impels each consort to lead the other toward Jesus». *Ibid.*, p. 48.
374. Sobre el don del amor cfr. EA, pp. 95-118.
375. Cfr. El párrafo *Mirada entrelazada (Ineinanderblick)* en el presente trabajo.
376. Se casan porque se aman pero se aman porque están casados.
377. «Love is also a task and a duty for both partners. If marriage is the unique projection of this special conjugal love, then marriage, once established, demands love from both partners». M, p. 32.
378. Como dice el libro de Apocalipsis «Pero tengo contra ti que has perdido amor de antes (tu primer amor)» Ap 2,4.
379. Cfr. *Love must be nourished in every marriage* en M, pp. 32-34.
380. «The task in this special case consists primarily in sacrifice and renunciation and in care for the salvation of the other». M, p. 37.
381. El amor revela la plenitud de la persona cfr. M; M&W.
382. «Tu rostro buscaré Señor; no me escondas tu rostro» (Sal 27, 8-9); cfr. Sobre esta realidad trata el himno *Adóro te, devóte*. El autor pone de relieve la dialéctica de Dios presente y escondido.
383. Cfr. Cantar de los cantares. Es el *juego* en cuanto a la dinámica del desvelar y el velar. No *el juego* en el sentido de jugar, sin tomarlo en serio, manipular incluso, etc.
384. Esposa es: el pueblo Israel (Anticuo Testamento), la Iglesia (Nuevo Testamento), el alma. Dietrich von Hildebrand hablando de amor conyugal cita el Cantar de los cantares. Cfr. M, p. 4.
385. «Pero tengo contra ti que has perdido tu amor de antes», Ap 2,4.
386. Esta dialéctica abarca todas dimensiones de la persona. Una de ellas, quizás más evidente es la dimensión erótica de la persona. En la vida sexual conyugal es importante saber *velar* y *desvelar* el cuerpo que fomenta la atracción sexual. Según von Hildebrand el pudor y la virtud de la castidad, reverencia; desempeñan este papel de *velar* y *revelar* en la esfera sexual. Cfr. DP, pp. 40-58.
387. Cfr. *Conjugal love reveals the whole being of the beloved*, en M, pp. 11-13.
388. «Love is that which gives us sight, (...). But conjugal love reveals to us intuitively the whole being of the other in a mysteriously lucid unity». M, p. 12.
389. Von Hildebrand define la relación *Yo-Tú* del amor como *la mirada entrelazada*. Cfr. El párrafo de este trabajo *Mirada entrelazada (Ineinanderblick)*.
390. Es la mirada del amor.
391. Algo que podemos describir como *ojos llameantes*, un hambre espiritual en los ojos, un brillo de bondad hacia el amante, una entrega, etc.
392. Por eso Adán después de pecado original se esconde (no quiere, puede, mirar a Dios). Entre los cónyuges también sucede algo parecido. Si no son sinceros *huyen* de la mirada del otro.
393. A causa de la mentita, infidelidad, pecado.
394. Cfr. La mirada de Cristo a Pedro Lc 22, 61.
395. Es el fruto del amor conyugal y la transparencia en la mirada (epifanía de la persona). «In jeder Bewegung, in jedem Lächeln im Lebensrhythmus des anderen, in seiner Stimme, in seinem Gang usw. Sprich das Wesen des anderen in seinem ganzen Zauber zu uns – der andere wird gleichsam “transparent”. Diese “Epiphanie” des ganz individuellen inneren Wesens (...) Gewiss gibt es Menschen, die schon von Natur besonders transparent sind (...) Diese Totalumfassung, ist ein formal konstitutives Element der Verliebtheit, abgesehen von dem qualitativen Character der trunkenen Entzücktheit». MG1, p. 56.
396. Cfr. A1, pp. 135-140.

397. Cfr. A1, pp. 135-140, *Ausdruck* –en alemán significa *la expresión* en nuestro caso lo impreso en la cara–.
398. Cfr. A1, p. 137.
399. Por supuesto no se refiere al mero fenómeno físico del rostro humano. (aunque también hace análisis de lo físico), sin embargo aquí destacamos la belleza metafísica es decir; los valores, virtudes, etc. de la persona.
400. El autor da ejemplo de algunos santos (san Vicente de Paúl).
401. Cada valor tiene su propio (distinto) resplandor.
402. Cfr. A1, pp. 138, 143.
403. El rostro embellece incluso físicamente. El resplandor del amor conyugal se nota sobre todo en los ojos (la mirada) y en el *Ausdruck* del rostro.
404. Esto lo podemos llamar como el proceso de autorevelación del *Yo* debido al amor. Si hemos sido creados por amor, al amor nos llama y somos *imago Dei* que es Amor, está claro que solo en la situación de amor podemos conocernos a nosotros mismos.
405. Trinidad «inmanente» se refiere a la Trinidad en sí misma considerada y la expresión Trinidad «económica» se refiere a la Trinidad en cuanto manifestada en la historia (mediante las misiones divinas). Cfr. Trinidad económica e inmanente. Cfr. *Diccionario de teología*, C. IZQUIERDO, J. BURGGRAF, F. M. AROCENA (dir.), Pamplona 2006, pp. 253-254; cfr. L. F., MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998.
406. *El corazón* –el concepto utilizado por Dietrich von Hildebrand–. Sobre lo que significa el corazón para von Hildebrand véanse: CE; *The Sacred Heart, An analysis of human and divine affectivity*, Dublin 1965; cfr. M&W; cfr. *Die geistigen Formen der Affektivität*, en «Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft» 68 (1960) 180-190; también de modo breve A. TALLON, *Affection, Cognition, Volition: The triadic meaning of Heart in Ethics*, en «American Catholic Philosophical Quarterly» 68/2 (1994) 211-232.
407. Cfr. VM.
408. La erótica es un ingrediente importante del amor conyugal.
409. Este modo de desvelar, más bien desnudar en el sentido brusco *quitar la ropa*, logra el efecto contrario de lo pretendido, aunque por un momento determinado puede parecer que estimula, que hace crecer el amor. Principalmente lo que hace es limitarse al mero instinto sexual, que estimulado de esa manera estropea la grandeza y dignidad, y rebaja la metafísica de la persona. A parte, el amor comprendido de esta manera (el placer sexual), no es nada duradero y tiende como es lógico hacia el aumento del placer (en el sentido cuantitativo).
410. Cfr. Sobre la estética del cuerpo humano A1, pp. 143-146.
411. Es decir mantener *el amor de antes* entre ellos.
412. «Beim Menschen gewinnt sein ontologischer Charakter und sein besonderer ontologischer Wert einen höchst bedeutsamen Einfluß auf die Schönheit des Körpers». A1, p. 143.
413. Cfr. El párrafo es este trabajo *Diálogo entre varón y mujer*.
414. Cfr. El párrafo *el diálogo conyugal* la parte *diálogo físico*. Cfr. también sobre la dialéctica de velar y desvelar en J. TISCHNER, *Filozofia dramatu*, Krakow 1998; J. TISCHNER, *Spór o istnieniu człowieka*, Krakow 1998.
415. No caer en el acostumbramiento, rutina o incluso dejadez. «*Ya estoy casado no tengo porque esforzarme, arreglarme*». Podemos apreciar aquí en cierto modo una dialéctica guapo-feo.
416. El *desvelar* de la persona en sentido total sucede solo en el acto conyugal. El acto conyugal es el acto sexual entre los cónyuges, en el matrimonio. Durante el no-

- viazgo los novios tienen que prepararse también para el primer desnudarse, desvelarse, etc. que es el acto conyugal. Aquí se ve la importancia, el valor y papel de la virginidad. En la consumación del matrimonio si los dos se entregan mutuamente el don de la virginidad (se revelan recíprocamente), es un momento único e irrepetible.
417. En el lenguaje bíblico la unión conyugal se describe con la palabra «conocer» (Gen, 1-2). Marido y mujer se conocen mutuamente. El «Yo» humano se revela (desvela) también mediante su sexo. No se trata meramente del sentido físico, sexual. Tiende a ser el momento de máxima *tensión* metafísica entre los cónyuges. Allí entran en juego todos elementos de la vida como cónyuges. Como se conocen (en todos los aspectos), en el acto conyugal tiene que descargarse, desvelarse de modo máximo uno al otro. Es el momento de máxima intimidad entre los cónyuges.
 418. Sobre metafísica del pudor, sobre todo la llamada *absorción de la vergüenza por el amor*, cfr. MO, pp. 163-167. En la edición castellana *Amor y responsabilidad*, Madrid 19788, pp. 201-207. La idea de *la absorción de la vergüenza por el amor* no es de Karol Wojtyła sino de un filósofo polaco ks. Franciszek Sawicki (1877-1952) citado por Karol Wojtyła; cfr. *ibid.*, p. 156.
 419. La diferencia entre estar desnudo y ser desnudo se basa en la diferencia entre los verbos ser y estar.
 420. Siempre cuando no nos dejamos llevar por la concupiscencia que oculta (vela) la persona.
 421. La dignidad humana (imagen y semejanza de Dios).
 422. «Estaban desnudos, el varón y su mujer, sin avergonzarse de ello» Gen 2,25. Cfr. VM, pp. 83-88.
 423. Es el descubrimiento y la identificación plena «carne de mi carne» a través del cuerpo. Los dos se reconocen.
 424. Cfr. *Metafísica del pudor*, en MO, pp. 156-172. «Wstyd zostaje niejako wchłonięty przez miłość, roztopiony w niej, tak że kobieta i mężczyzna przestają się wzajemnie wstydzić współprzeżywania wartości sexus. (...) Kiedy mówimy o “absorpcji” wstydu przez miłość, nie znaczy to bynajmniej, że miłość znosi czy też niszczy wstyd seksualny, wręcz przeciwnie: jeszcze bardziej wyostrza poczucie tego wstydu w mężczyźnie i kobiecie, realizuje się bowiem w całej pełni, przy najpełniejszym jego zachowaniu». *Ibid.*, p. 163, este texto cfr. K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, Madrid ⁸1978, p. 202.
 425. La ruptura, el desorden también en este aspecto entra con el pecado original.
 426. Sin *velo*.
 427. Llamado carácter «esponsalicio» del cuerpo.
 428. Cfr. Sobre kénosis en este trabajo.
 429. Dialéctica de la llamada-respuesta.
 430. Sobre que significa sobreactual cfr. EA, pp. 78-83; cfr. CE, cap. 17.
 431. Más sobre el diálogo sobreactual cfr. EA, pp. 78-83.
 432. EA, p. 80.
 433. ANÓNIMO, *El peregrino ruso*, Madrid ¹¹1999; «Si, pues, coméis o bebéis, o hacéis otra cosa, hacedlo todo para la gloria de Dios» (1 Cor 10,31).
 434. «Noch ein Merkmal der bräutliche Liebe möchte ich besonders unterstreichen: das, was man Verliebtheit nennt». EHV, p. 13.
 435. Cfr. EA, pp. 83-85.
 436. El enamoramiento puede describirse con estas palabras: *está es para mi la única mujer* [y viceversa]. Cfr. Gen 2,23.
 437. Cfr. EHV, pp. 13-15; cfr. EA, pp. 83-85.

438. «In dieser bräutlichen Liebe ist noch ein anderes Element hervorzuheben, nämlich ads einzigartige Glück, das diese Liebe gewährt». EHV, p. 15; cfr. D. VON HILDEBRAND, *Zölibat und Glaubenskrisis*, Regensburg 1970, pp. 77-83.
439. Cfr. EA, pp. 92-93; cfr. EHV, p. 15.
440. Cfr. Sobre el *frui* en von Hildebrand en TC, p. 114; cfr. CE, pp. 64-71; cfr. EA, pp. 146-153.
441. Esto no tiene nada que ver con un tipo *donjuanesco* (Don Juan). Cfr. EA, p. 84; cfr. R. P. MULLER, *Dietrich von Hildebrand, the Aristotelian-Thomistic Tradition, and the Phenomenology of Happiness*, en «Aletheia», V (1992) 237-249.
442. No es una visión reduccionista de la persona, por ejemplo solo como atractiva sexual, económica o intelectualmente etc. *Belleza integral* es lo mismo que el valor global (*Gesamtwert*) de la otra persona.
443. Es algo que viene como superfluo, por añadidura. Si uno pensase en ello (amo porque estaré feliz, etc.), no se da. Esta felicidad tiene todo carácter de don y surge cuando uno se abandona, se olvida de si mismo dándose (entregándose) en el amor al otro. Es también superabundante porque supera toda felicidad (aquí en la tierra). Cfr. EHV, p. 15.
444. Cfr. El concepto de «dia-amor-logo» en el presente trabajo.
445. El amor es como un *póntifex* (formado por *pons* y *fácere*: hacer puente) entre el alma y el cuerpo. Siendo puente (vehículo) se destaca automáticamente el cacter dialógico, el carácter de *διὰ* (a través).
446. «Es in diese bräutliche Liebe, die eine organische Brücke zur sinnlichen Sphäre bildet». EHV, pp. 15-16.
447. Cfr. EHV, pp. 15-16; cfr. DP.
448. Von Hildebrand lo llama *mysterium unionis* EHV, p. 16; «Die eheliche Akt bedeutet eine einzigartige Erfüllung dieser Liebe in gegenseitiger Selbsthingabe und begründet eine unvergleichliche Einheit». *Ibid.*, p. 20.
449. Cfr. EHV, pp. 17-22.
450. Cfr. EHV, p. 22; cfr. M, pp. 14-16, 82; cfr. CIC can. 1055; cfr. M, pp. 25-27; cfr. *ibid.*, p. 31.
451. La palabra *climax* que designa la plenitud (orgasmo) debe de designar la plenitud (el grado máximo) de las vivencias personales del *Yo* y *Tú* en el amor conyugal.
452. «Man versteht nicht, dass die in der ehenlichen Liebe ersehnte Vereinigung viele Erfüllungen finden kann und soll –von dem gegenseitigen sich An-der-Hand-Halten bis zu dem Kuss aut den Mund und der zärlichten Umarmung– und dass der eheliche Akt nur den Höhenpunkt dieser ersehnten Vereinigung darstellt». EHV, p. 33. (traducción tras la edición española *La encíclica «Humanæ vitæ» signo de contradicción* [traducción por Jose Cosgaya], Madrid 1969, p. 53.
453. «Enthüllung seines Geheimnisses» cfr. EHV, p. 33; cfr. DP.
454. Cf. D. VON HILDEBRAND, *Zölibat und Glaubenskrisis*, Regensburg 1970, pp. 82-83.

ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	277
NOTAS DE LA PRESENTACIÓN	283
ÍNDICE DE LA TESIS	285
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	289
EL AMOR CONYUGAL COMO EL DIÁLOGO CONYUGAL O «DIA-AMOR-LOGO»	301
1. LA BASE DEL DIÁLOGO INTERPERSONAL YO-TÚ	301
1.1. Situación <i>Yo-Tú</i>	301
1.2. <i>Espacio necesario</i> como condición del diálogo	305
1.3. La «palabra» en el diálogo	308
1.4. Mirada entrelazada como inicio del diálogo Yo-Tú	309
1.5. <i>El «trono»</i> metafísico del valor	310
1.6. La Persona y el misterio (liturgia como escuela de diálogo) ...	311
2. «Modi dialogandi» en el amor conyugal	323
2.1. Formas básicas del diálogo conyugal	323
2.2. Según las características del amor conyugal	328
3. Otras manifestaciones de «dia-amor-logo» conyugal	335
3.1. El compromiso de dialogar (don y tarea)	335
3.2. El amor conyugal como <i>desvelar-velar</i>	336
3.3. Diálogo: «sobreactual», «encantamiento», «fruí»	339
NOTAS	343
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	367