

## EL LUGAR DE LA VIRTUD EN EL CONOCIMIENTO DE LA LEY NATURAL: DE TOMÁS DE AQUINO A DIETRICH VON HILDEBRAND

### *The Place of Virtue in the Knowledge of Natural Law: From Thomas Aquinas to Dietrich von Hildebrand*

Gustavo Zamudio Morales  
Universidad Femenina del Sagrado Corazón  
Lima - Perú  
<https://orcid.org/0000-0002-4490-5237>  
[gustavozamudiom@unife.edu.pe](mailto:gustavozamudiom@unife.edu.pe)

Fecha de recepción: 28/05/2022  
Fecha de aceptación: 28/06/2022

#### RESUMEN

En este trabajo, a partir de la tesis tomista de la ley natural como obra de la razón, se afronta la cuestión sobre el conocimiento de la ley natural. En concreto, se examina el lugar que ocupan las virtudes morales en dicho conocimiento. Al respecto, surge una cuestión. Por una parte, la capacidad para conocer el contenido de la ley natural parece depender de la posesión de una vida virtuosa. Mas, por otra, se tiene la impresión de que la adquisición de las virtudes morales depende del conocimiento del bien moral. Se suscita así una supuesta circularidad entre virtud y conocimiento de la ley natural. Como vía de solución, se postula la tesis hildebrandiana según la cual al ser moral le corresponde la prioridad sobre el conocimiento moral, pero enfatizando de que se trata solamente de la precedencia de un cierto grado del ser virtuoso (la actitud reverente frente a los valores) indispensable para consentir un cierto grado del conocimiento moral (la captación general del valor bien y el disvalor mal).

#### Palabras clave:

Ley natural, perspectiva narrativa, virtud, conocimiento moral, ceguera al valor

#### ABSTRACT

In this work, starting from the Thomistic thesis of natural law as the work of reason, the question of knowledge of natural law is addressed. In particular, the place of moral virtues in such knowledge is examined. In this regard, a question arises. On the one hand, the ability to know the content of the natural law seems to depend on the possession of a virtuous life. But, on the other hand, one has the impression that the acquisition of



moral virtues depends on the knowledge of moral good. Thus, a supposed circularity arises between virtue and knowledge of natural law. As a solution, Hildebrand's thesis is postulated, according to which the moral being has priority over the moral knowledge but emphasizing that it is only a question of the precedence of a certain degree of the virtuous being (the reverent attitude towards values) which is indispensable for consenting to a certain degree of moral knowledge (the general apprehension of good value and bad disvalue).

### Keywords:

Natural law, narrative perspective, virtue, moral knowledge, value blindness

## INTRODUCCIÓN

La teoría de la ley natural es una de las aportaciones más importantes de Tomás de Aquino a la historia del pensamiento moral. Tomás recoge de las fuentes precedentes – griegas, romanas y cristianas – y consigue desarrollar una de las versiones mejor elaboradas de dicha teoría. Una cuestión que ha generado diversos debates entre los intérpretes de Tomás es la del conocimiento de la ley natural. De acuerdo con Aquino, la ley moral natural es la participación de la creatura racional, por medio del conocimiento, en Ley eterna. Pero, ¿cómo se llega a tener conocimiento de los bienes y exigencias que brotan de ese orden moral inscrito por Dios en la naturaleza humana? La resolución de semejante cuestión excede las pretensiones del presente trabajo. En esta sede, nos proponemos examinar específicamente el lugar de las virtudes en el conocimiento de la ley natural.

Para muchos, entre ellos Aquino, parece evidente que el grado moral del sujeto condiciona su capacidad para captar los bienes propios de su naturaleza, o sea, el contenido de la ley natural. Sin embargo, hay que reconocer que, de algún modo, la adquisición de las virtudes morales presupone también un cierto conocimiento de lo moral.

Cabe, entonces, formular la pregunta: ¿qué viene primero, la virtud moral o el conocimiento de lo moral? En las páginas que siguen, pretendemos ofrecer una respuesta a esta cuestión.

Si bien sería factible encontrar alguna eventual solución en los mismos escritos de Tomás, creemos conveniente acudir a la filosofía de Hildebrand, ya que el fenomenólogo alemán se ha ocupado de forma explícita y más completa de un argumento análogo. Así pues, Comenzaremos con una presentación de la teoría tomista de la ley natural como obra de la razón práctica, con la intención de destacar el rol activo del sujeto moral en la promulgación de dicha ley. Después, buscaremos evidenciar la relevancia de la virtud moral en el proceso de conocimiento de la ley natural. Luego, presentaremos la propuesta de Hildebrand como solución al problema del aparente círculo vicioso entre ser moral y percepción de los valores. A continuación, nos detendremos a examinar la doctrina hildebrandiana de la ceguera al valor, es decir, de las actitudes que condicionarían negativamente la capacidad para captar los valores. Finalmente, expondremos la tesis de qué es el grado moral del sujeto, la posesión de la virtud moral, el que precede al conocimiento de lo moral, del contenido de la ley natural.

## 1. La doctrina tomista de la ley natural como obra de la razón práctica

En la *Suma de Teología*, Tomás de Aquino señala que todas las cosas están sometidas a la Providencia de Dios, que es la misma Razón divina ordenándolo todo a un fin (1888/2014, I, q. 22, aa. 1-2). Ahora, según Aquino, puesto que la ley no es otra cosa que un dictamen de la razón, el orden que procede de la Razón eterna de Dios tiene naturaleza de ley eterna (1892/2014, I-II, q. 91, a. 1, co.). En virtud de esta ordenación a un fin, concluye Tomás, todas las cosas que están sometidas a la Providencia participan en cierto modo de la ley eterna, ya que, por la impronta de esta ley en su ser, llevan una inclinación natural a sus actos y fines propios (1892/2014, I-II, q. 91, a. 2, co.).

Pero, existen dos maneras de participar de la ley eterna: mediante un principio motor intrínseco (*per modum actionis et passionis*) y mediante el conocimiento (*per modum cognitionis*). El primer modo de participación corresponde al de las creaturas irracionales; en cambio, la creatura racional participa mediante ambos modos, esto es, a través de la inclinación natural y de la razón (Aquino, 1892/2014, I-II, q. 93, a. 6, co.). En este sentido, Tomás sostiene que la creatura racional se encuentra sometida a la Providencia divina de una forma muy superior a las demás creaturas, pues hay en ella una participación en la misma Razón eterna que la hace providente para sí misma y para las demás cosas. Así pues, en virtud de esta participación en la Razón eterna, mediante la inteligencia y la razón, la participación de la ley eterna en la creatura racional recibe con toda propiedad el nombre de ley natural (1892/2014, I-II, q. 91, a. 2, co.).

Gracias a su singular participación de la ley eterna *per modum cognitionis*, el ser humano es capaz de conocer el designio de la Razón divina sobre su naturaleza racional. De ahí que, si bien en lo que respecta a Dios dicha ley ha sido promulgada desde la eternidad, considerada desde el lado de la creatura racional, tal promulgación no puede ser eterna, pues es justamente el hombre, desde la temporalidad, quien debe leerla y escucharla (Aquino, 1892/2014, I-II, q. 91, a. 1, ad 2). Podemos decir, por ende, que la promulgación de la ley natural es al mismo tiempo eternamente objetiva, pero subjetivamente descubierta en la historia de cada individuo y de la humanidad en su conjunto.

Por este motivo, en consideración al rol activo del sujeto moral en la promulgación de la ley natural, Tomás pone de manifiesto que dicha participación del hombre en ley eterna es *opus rationis*, obra de la razón humana (1892/2014, I-II, q. 94, a. 1, co.), lo que significa que la ley moral natural no es ni un hábito, ni una capacidad, ni tampoco un simple acto de la razón, sino algo que debe ser constituido por medio de la razón práctica (Rhonheimer, 2001, p. 84).

## 2. La relación entre el conocimiento de ley natural y las virtudes morales

La consideración del marco temporal en el proceso de conocimiento de la ley natural nos permite comprender su carácter narrativo. Efectivamente, la vida humana es una narración, «un conjunto de acciones que conforman una gran acción» (Gahl, 2007, p. 99). El elemento narrativo es importante en la teoría de la ley natural, ya que como tal no la conocemos desde el momento en que nacemos, sino que necesitamos aprehenderla en el transcurso de la existencia. Así pues, indica Gahl, «alcanzar el conocimiento

de la exigencia intrínseca de nuestra naturaleza, que es la ley natural, requiere experiencia. [...] Por lo tanto, el desarrollo dentro de nosotros del conocimiento de la ley natural acontece a través de la narración que cada uno de nosotros está viviendo» (2007, p. 102).

En este contexto, es que emerge la relación entre las virtudes morales y la ley natural. Dado que el conocimiento de la ley natural se desarrolla en el interior de la narración que cada individuo va haciendo de la propia existencia, luego el modo de vivir tiene un peso muy relevante. Por eso, si una persona no lleva una vida virtuosa, entonces le será más difícil que pueda captar y comprender los preceptos de la ley natural. En palabras de M. Palliser:

Una de las características del conocimiento moral y que lo diferencia de otros tipos de conocimiento como el técnico, el matemático o el físico es que su grado de agudeza parece depender del grado de virtud moral de una persona. Parece indudable que existe una estrecha relación entre ambas. A medida que la persona adquiere virtudes morales, su conocimiento moral se va haciendo más claro y profundo. Si, por el contrario, la persona actúa mal y se va llenando de vicios, al mismo tiempo su conocimiento moral se va enturbiando y oscureciendo. Esto no ocurre con otras clases de saberes (2018, p. 60).

Ya Tomás de Aquino fue consciente de que la participación humana en la ley divina podía verse disminuida o estar desvanecida, ya sea porque la inclinación natural al bien ha sido degenerada por el vicio o porque el conocimiento natural del bien ha visto oscurecido por las pasiones y

los hábitos pecaminosos (1892/2014, I-II, q. 93, a. 6, co.).

Por lo tanto, con arreglo al documento de la Comisión Teológica Internacional sobre la ley natural, podemos determinar que para ser capaces de captar los preceptos de la ley natural no bastaría el aspecto meramente discursivo o deductivo de la razón, sino que es asimismo importante que el sujeto moral esté dotado «de un cierto número de disposiciones interiores que le permitan a la vez estar abierto a las instancias de la ley natural» (2009, n. 55). Pues bien, dichas disposiciones interiores – prosigue diciendo – son justamente las virtudes morales, necesarias para «abrir y connaturalizar la voluntad y la afectividad sensible con los diferentes bienes humanos, e indicar así al hombre prudente cuáles son los fines que debe perseguir en medio del flujo de lo cotidiano» (2009, n. 57).

Entonces, es así es como surge la cuestión central del presente trabajo. Según la perspectiva que venimos perfilando, y que podríamos calificar de aristotélica, la comprensión de la ley moral natural presupondría un determinado estado virtuoso, de modo que el más indicado para juzgar lo que es bueno para el hombre sería el *spoudaïos*, el hombre virtuoso. Por el contrario, según un enfoque que podríamos definir más bien como socrático-platónico, sería antes bien la virtud la que presupondría el conocimiento del bien moral correspondiente, de forma que no sería posible ser virtuoso sin conocer previamente la idea de Bien.

El punto estriba en que, si se aceptan ambas perspectivas – a nuestro juicio, razonables – se tiene la impresión de entrar en una especie de circularidad. Podemos formular la cuestión de la

siguiente manera: ¿el conocimiento de las exigencias de la ley natural presupone que el sujeto cognoscente tenga una vida virtuosa o la adquisición de las virtudes morales por parte del sujeto presupone el conocimiento de los preceptos de la ley natural? ¿A qué elemento – conocimiento de la ley natural o virtudes morales – se ha de atribuir la prioridad?

### 3. Dietrich von Hildebrand y la circularidad valores/ser-moral

Estimamos conveniente, a fin de tentar alguna eventual solución a la cuestión apenas planteada, recurrir a la propuesta del fenomenólogo Dietrich von Hildebrand. En su obra *Moralidad y conocimiento ético de los valores* de 1922, Hildebrand precisamente se plantea una cuestión análoga a la nuestra. Hay que advertir, naturalmente, que los conceptos y el lenguaje propios de Hildebrand no coinciden literalmente con los que venimos usando – de tradición más bien tomista –. No obstante, nos parece que *mutatis mutandi* la solución avanzada por el fenomenólogo alemán puede ser de gran utilidad para resolver el interrogante sobre la relación de prioridad entre el conocimiento de la ley natural y las virtudes morales. Así pues, como nos limitaremos al texto antes mencionado, creemos que es posible identificar una suerte de analogía de proporcionalidad entre el par conceptual ley-natural/virtudes-morales y el binomio hildebrandiano valores/ser-moral.

Luego de esta breve aclaración introductoria, podemos, pues, pasar a examinar la propuesta de Hildebrand. Para comenzar, Hildebrand busca determinar qué tipo de conocimiento es la comprensión de los valores morales. Desde de su enfoque fenomenológico de la ética de los valores, Dietrich considera

el conocimiento de los valores morales como un sentir o percibir el valor, del cual dependen los razonamientos prácticos (2006, p. 24-27). Enseguida, Hildebrand distingue además entre dos fenómenos: sentir el valor y ver el valor (2006, p. 27-32). En uno y otro caso, se trata de un captar intuitivamente los valores, pero solo se produciría una vivencia en el sentir. A modo de ejemplo, el autor hace referencia al valor de la pureza y a cómo lo captarían, por un lado, un santo y, por otro, una persona capaz de captar valores, pero no santa. Ambos sujetos serían capaces de ver dicho valor, pero solo el santo estaría en la facultad de sentir su infinita profundidad. En consecuencia, podemos percatarnos de la existencia de ciertos niveles en la captación de los valores. Incluso, señala Hildebrand, sería posible imaginar a un hombre que no es puro, pero que es capaz de captar y tender hacia el valor de la pureza, y que lucha por conseguirla, aunque sin éxito (2006, p. 31).

De lo dicho hasta aquí, se desprende la idea de que no se requeriría la posesión de la virtud en plenitud para poder captar los valores morales. En este sentido, Hildebrand propone lo que podríamos considerar la vía de solución a nuestra cuestión sobre la relación de prioridad entre la virtud y el conocimiento de la ley natural.

No podemos poner frente a frente el ser moral como un todo y la captación del valor en general y plantear a bulto la cuestión de su mutua relación. Mientas así lo hagamos, no saldremos del aparente *circulus vitiosus*: la virtud presupone la captación del valor, y la captación del valor, la virtud. Ambas cosas se nos imponen con la misma obviedad cuando consideramos la relación en su

totalidad. Mas si, por el contrario, diferenciamos la cuestión cotejando un determinado grado del ser moral con otro de la captación del valor, se resolverá entonces la aparente contradicción (2006, p. 42).

Por lo tanto, la propuesta pasaría, inicialmente, por evitar poner en relación el conocimiento de la ley natural y las virtudes morales entendidos en sentido absoluto, y confrontar más bien un cierto grado del ser virtuoso con un cierto grado del conocimiento de la ley natural.

A continuación, Hildebrand presenta lo que podríamos considerar una reformulación de nuestra pregunta inicial, a saber: (1) ¿qué grado de moralidad es presupuesto por la más simple captación intuitiva del valor?, (2) ¿qué grado de captación del valor es presupuesto por el más primario ser moral?, (3) ¿qué grado de captación del valor es presupuesto por la posesión de virtud?, y (4) ¿qué grado de captación del valor es presupuesto por la buena acción? (2006, p. 42).

En esta sede, en vista de los objetivos que nos hemos fijado, nos limitaremos a examinar su respuesta a las dos primeras preguntas. En este sentido, estudiaremos lo que Hildebrand retiene como las condiciones que impiden la visión de los valores. Nos referimos a su análisis fenomenológico de lo que él llama la **ceguera al valor** (*Wertblindheit*). Para ello, exploraremos sucintamente los cuatro tipos de cegueras, tal cual están expuestas en *Moralidad y conocimiento ético de los valores*, indicando sobre todo las actitudes fundamentales que en cada caso impedirían la captación de los valores. Para un examen más específico en torno a la ceguera moral en Hildebrand, remitimos al lector al ya citado estudio de Palliser (2006).

#### 4. Los tipos de ceguera ante el valor

El primer tipo es la **ceguera de subsunción** (2006, p. 51-72). En este tipo de ceguera, hay una comprensión de diversas clases de valores, pero no de todo lo que estos comprenden. Es decir, es una ceguera respecto al valor de un comportamiento concreto. Para entender la peculiaridad de la ceguera de subsunción, Hildebrand cita el ejemplo de un hombre felizmente casado, que comprende el valor de la fidelidad matrimonial, pero que ha comenzado a experimentar una pasión superficial, aunque impetuosa, hacia otra mujer, y le parece inofensivo y lícito un trato cada vez más familiar con ella. Tal hombre se hace incapaz de realizar la subsunción de su comportamiento, de forma que no comprende que una conducta como la suya significa una falta contra el valor de la fidelidad matrimonial.

Según el análisis de Hildebrand, en general se pueden individuar tres disposiciones interiores que condicionan este tipo de ceguera: (i) El interés personal: en este tipo de ceguera hay todavía una visión de los valores, pero si el interés personal es lo más importante, entonces eso puede provocar que la persona implicada se vuelva ciega para determinadas situaciones de valor que se contraponen a sus intereses. (ii) La tendencia a evitar el conflicto: la persona usualmente evita considerar si su comportamiento está en conflicto con las exigencias morales. Vale a decir que el sujeto respeta un determinado valor y rechaza el correspondiente disvalor, pero cree precisamente que esa conciencia lo haría incapaz de actuar contra dicho valor. Incluso piensa que eso sería imposible, porque, si verdaderamente tuviese esa conducta, se daría cuenta

inmediatamente. Hay, por tanto, una ingenuidad o una falsa confianza en sí mismo. (iii) La dependencia de lo agradable: la persona mantiene una abierta expectativa de todo lo agradable. Es más, vincula lo bueno a lo agradable, y no quiere renunciar ninguno de los dos.

El segundo tipo es la **ceguera por embotamiento** (2006, p. 72-78). Esta ceguera es debida a la frecuencia de un cierto tipo de vicio. Aquí, no solo se embota la conciencia y la voluntad para una determinada situación, sino también la capacidad de ver y comprender el valor respectivo. Un caso distinto sería el de alguien que cae con frecuencia en un vicio, pero, se arrepiente e intenta salir adelante, pues, de esta manera el vicio no conseguiría embotar al sujeto. En cambio, en la ceguera por embotamiento se encuentra una actitud fundamental laxa, insegura y débil. Probablemente, a la persona embotada le gustaría evitar el vicio, sin embargo: (i) busca reducir el campo de batalla contra el vicio y, por ende, tiende a extender el campo de lo que está permitido; y (ii) se halla bajo el dominio del orgullo y no consigue reconocer sus faltas después de que ha caído.

El tercer tipo es la **ceguera parcial para tipos de valor morales** (2006, p. 78-79). Consiste en una ceguera para toda una clase de virtudes o para todo un tipo de valores. Aquí debemos tener presente que Hildebrand considera diversos niveles de valores: una escala de valores que va desde los más elementales hasta los más elevados. Ahora bien, esta ceguera puede darse en dos modos: (i) una ceguera parcial constitutiva del valor: cuando la persona consigue captar los valores más elementales, pero no lo más elevados; o bien (ii) una ceguera parcial de oscurecimiento: cuando falta la visión

para un tipo de valor que se encuentre al mismo nivel de otro que sí es captado.

También aquí, puesto que el sujeto consigue captar ciertos tipos de valores, encontramos todavía una cierta orientación básica hacia lo moral. Sin embargo, se trata de una actitud relativa, vale a decir, con relación a ciertos tipos de valores. En el sucesivo tipo de ceguera, encontraremos condicionamientos semejantes a los de este caso, por eso basta decir, por ahora, que el rasgo más característico de la ceguera parcial es una entrega a lo moral solo con reservas. El sujeto no se ha decidido a seguir con determinación las exigencias morales, sino solo en la medida en que eso no constituya una renuncia demasiado excesiva a la concupiscencia y a la soberbia.

El cuarto tipo es la **ceguera total constitutiva para los valores morales** (2006, pp. 89-102). En este último caso, el sujeto es ciego para toda la esfera moral en general: ve un mundo totalmente carente de valor. Como sostiene Hildebrand, una persona así no experimenta indignación ante el disvalor ni entusiasmo por lo moralmente bueno. Pero, además, esta ceguera puede ser de dos tipos: (i) la ceguera indiferente: se trata de un desinterés muy profundo, de una indiferencia ante la moral *in toto*. El ejemplo citado por Dietrich es el Don Giovanni de la ópera de Mozart: un sujeto falto de idea alguna respecto de lo moral. O bien, (ii) la ceguera hostil: es el caso de aquellos, como, por ejemplo, Yago de *Otelo* o Rakitin de *Los hermanos Karamazov*, que odian a las personas virtuosas y que mantienen una oposición similar hacia la moral en sí. La descripción de esta última resulta muy elocuente tanto por su impronta nietzscheana como por su actualidad:

Esos tipos no solo odian a las personas buenas y puras en cuanto tales ahí donde los hallen, sino que tienen una oposición llena de odio contra todo *valor moral* como tal y contra lo moral. Si les habla de pureza, no solo se sonríen embotados y sin idea alguna, sino que más bien se burlan y claman contra ella. Interpretarán la pureza como impotencia o como ridícula solteronería, la dulzura, como debilidad, la humildad, como servilismo y como cosas que son todas en realidad transvaluaciones nacidas del resentimiento (2006, p. 92).

Con este tipo de ceguera, nos hallamos en un nivel en el que ya no es posible captar los valores. Hasta el nivel de la ceguera parcial, el sujeto tenía todavía un cierto grado de visión. En este punto, en cambio, la persona ha llegado a un grado del ser moral en el que no solo no se siente, sino que ni siquiera se ve el valor de los preceptos morales.

Semejante incapacidad perceptiva, de acuerdo con Hildebrand, se debería fundamentalmente a dos disposiciones interiores. Por una parte, (i) una clara orientación hacia el placer y todo lo que es agradable. Hay que entender que tal indiferencia no es una respuesta consciente al valor, pues los valores ya no se ven. Se trata de una posición concupiscente hacia lo agradable: no importa si algo sea o no bueno, sino simplemente si es placentero. Y, por otra, (ii) una actitud fundamental de soberbia. Es por esto por lo que el sujeto reconoce la fuerza propia de los valores, pero no el contenido. En consecuencia, siente la fuerza de los valores morales, pero como un despojo de su ser y de su poder, es decir, como una fuerza humillante.

## 5. La posición de reverencia hacia el mundo de los valores

Como se puede advertir, el mínimo grado de moralidad que nos hace capaces de captar los valores se encontraría superando las dos actitudes fundamentales apenas mencionadas. En este sentido, Hildebrand sostiene que el «presupuesto de la forma más general de visión para el valor, de la capacidad para conocer en general algo "bueno" y "malo", es la posición fundamental de la persona que podemos designar como *buscadora de valores* o reverente» (2006, p. 201). Ciertamente, esta posición de reverencia respecto al mundo de los valores no constituye aun una respuesta consciente a los valores morales, pero conlleva una apertura y una orientación hacia ellos.

La visión de los valores que corresponde a dicha posición fundamental consiste en la capacidad de captar el valor bien y el disvalor mal; es decir, lo que Tomás de Aquino señala con otros términos como el primer precepto de la ley natural: hacer el bien y evitar el mal (1892/2014, I-II, q. 94, a. 2, co.). Un ulterior progreso cualitativo en el conocimiento de los valores morales supondrá un menor dominio de la soberbia y de la orientación hacia lo placentero, además de una relativa toma de conciencia de la posición fundamental de reverencia hacia lo moral en general. Entonces, la persona alcanzaría las condiciones necesarias para comprender cualitativamente el valor fundamental bien, o sea, para captar todo lo que abarca el bien. Por lo demás, se podría acotar que la ceguera total constitutiva para los valores realmente consistiría en una incapacidad para captar el contenido material del bien que hay que hacer, puesto que, desde el punto de vista formal, su captación es un principio inherente del dinamismo del



obrar humano, inclusive para la acción moralmente mala. En efecto, quien obra mal lo hace en vista de un bien aparente, es decir, de algo erróneamente percibido sub ratio bonis (Aquino, 1891/2014, I-II, q. 1, a. 6, co.).

Es muy significativo que, en armonía con la tesis agustiniana de que el amor de sí hasta el desprecio de Dios constituye la ciudad de Babilonia, Tomás haya sostenido que el amor de sí mismo desordenado sea la causa de todos los pecados (1892/2014, I-II, q. 77, a. 4, co.). En efecto, todo pecado deriva o del deseo desordenado de un bien o de la fuga desordenada de un mal. Pero, ambas posiciones, afirma Aquino, se conectan al amor desordenado de sí mismo, ya que en el amor de sí se entrelazan dos objetos, a saber, el bien que se desea para sí y uno mismo, por quien se desea aquel bien (1892/2014, I-II, q. 77, a. 4, ad 3). De modo que el hombre desea el bien y huye del mal por amor de sí mismo. A nuestro juicio, esta es otra manera de expresar las dos condiciones fundamentales que, según Hildebrand, causan la ceguera total de los valores: (i) la soberbia como amor desordenado de sí mismo y (ii) la orientación hacia lo placentero como deseo desordenado de un bien o como fuga desordenada de un mal.

## 6. Conclusiones

La cuestión que nos había planteado era, ¿qué relación de prioridad hay entre las virtudes morales y el conocimiento de ley natural? ¿La virtud presupone el conocimiento moral de los valores o viceversa? Ahora, a la luz de las investigaciones hildebrandianas, podemos responder que, mientras la posesión de la virtud no presupone necesariamente el conocimiento del respectivo valor, tal conocimiento sí que presupone la

correspondiente virtud. Por lo tanto, la prioridad corresponde a aquel grado del ser moral caracterizado por la posición de reverencia hacia el mundo de los valores y de búsqueda implícita de los valores. Dicha posición abre al sujeto hacia el valor fundamental del bien, sobre el cual es factible construir una respuesta consciente a los valores y una visión cada vez más profunda de ellos. Contrariamente, la posición fundamental de reverencia no exige el conocimiento del valor moral. Así pues, mientras que la comprensión de un determinado valor no es condición suficiente para su consiguiente realización, la posición reverente es suficiente para ser capaz de captar los valores (Hildebrand, 2006, pp. 208-211). Expresado en términos tomistas, la posesión de las virtudes morales goza de prioridad respecto del conocimiento de los preceptos de la ley natural.

Finalmente, Hildebrand sostiene que la «dependencia de la captación del valor respecto del grado del ser moral nos muestra la frontera de la "autonomía" de la razón en el terreno moral y nos indica el papel que en el terreno ético les corresponde tanto al "modelo moral" cuanto a la autoridad moral» (2006, p. 214). Por una parte, esta consideración abriría el horizonte al análisis de otro elemento característico de la perspectiva narrativa del conocimiento ético: la narración dentro de una comunidad. Esta observación, de alguna manera, estaría anticipando un nuevo tipo de ceguera parcial, esta vez debida a la tradición y a la educación, individuada por Hildebrand en una obra posterior de 1957 que lleva por título *Graven Images: Substitutes for True Morality* (Palliser, 2018, pp. 67-69). En fin, la alusión a los límites de la autonomía de la razón, en el ámbito moral, daría asimismo espacio a una reflexión de matiz teológico sobre la persona de Jesús

de Nazaret como modelo y realización plena de la ley eterna, esto es, como su causa ejemplar. Y, además, cabría una ulterior reflexión sobre Dios y la dimensión teonómica de la ley natural.

Así pues, la propuesta presentada por Hildebrand, en cuanto intento de solución a la pregunta acerca de por qué el hombre no siempre consigue descubrir con facilidad y plenamente la ley que lleva inscrita en el corazón, nos permite salir del aparente círculo vicioso en torno a la cuestión sobre la relación de prioridad entre el conocimiento de la ley natural y la posesión de las virtudes morales.

## REFERENCIAS

Aquino, T. (2014). *La Somma Teologica* [La Suma Teológica], Vol. I. Edizioni Studio Domenicano. (Trabajo original publicado 1888).

Aquino, T. (2014). *La Somma Teologica* [La Suma Teológica], Vol. II. Edizioni Studio Domenicano. (Trabajo original publicado 1891 y 1892).

Commissione Teologica Internazionale (2009). *Alla ricerca di un'etica universale: nuovo sguardo sulla legge naturale* [En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural]. Libreria Editrice Vaticana.

Gahl, R. (2007). *Legge naturale e narrativa* [Ley natural y narrativa]. En F. Blassi (Ed.), *Riscoprire le radici e i valori comuni della civiltà occidentale: il concetto di legge in Tommaso d'Aquino* [Redescubrir las raíces y los valores comunes de la civilización occidental: el concepto de ley en Tomás de Aquino] (pp. 97-105). Rubbettino Editore.

Hildebrand, D. (2006). *Moralidad y conocimiento ético de los valores. Una investigación sobre problemas éticos estructurales*. Ediciones Cristiandad.

Palliser, M. (2018). La ceguera moral y sus tipos en Hildebrand. *Quién: Revista de Filosofía Personalista*, 8(8), 55-75.

Rhonheimer, M. (2001). *Legge naturale e ragione pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale* [Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral]. Armando Editore.