

El concepto de vocación en Dietrich von Hildebrand

Eugénio Lopes

lopes_eugenio@hotmail.com

Recepción 13/4/2021

Resumen

En este artículo intento analizar la noción de vocación en el pensamiento de Dietrich von Hildebrand. Inicialmente se distinguirán las diferentes vivencias intencionales, según este filósofo. Posteriormente, las tres categorías de motivación que motivan estas vivencias, sobre todo los valores. Después se identificará que la vocación primaria o natural de toda la persona humana, según Hildebrand, consiste en captar, ser afectado y responder a los valores, sobre todo a los valores moralmente relevantes. La religión cristiana trae novedades para con el mundo de los valores. En este sentido, posteriormente analizaremos en que consiste la vocación sobrenatural de la persona humana y como ella se relaciona con aquella natural.

Palabras clave: Vocación, Vivencias Humanas, Valores, Religión.

Abstract

The vocation concept in Dietrich von Hildebrand

This article I attempt to analyze the notion of vocation in Dietrich von Hildebrand's thought. Initially, the different intentional experiences will be distinguished, according to this philosopher. Subsequently, the three categories of motivation that motivate these experiences, especially the values. After that, it will be identified that the primary or natural vocation of the entire human person, according to Hildebrand, is capture, to be affected and to respond to values, especially morally relevant values. The Christian religion brings news to the world of values. In this sense, we will later analyze what the supernatural vocation of the human person consists of and how it relates to the natural one.

Keywords: Vocation, Human Experiences, Values, Religion.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

El concepto de vocación en Dietrich von Hildebrand

Eugénio Lopes

lopes_eugenio@hotmail.com

Recepción 13/4/2021

1. La vocación primaria o vocación natural

Siguiendo a su maestro Husserl, Hildebrand distingue en la persona humana dos tipos de vivencias: vivencias no intencionales y vivencias intencionales. La diferencia entre estos dos tipos de vivencias está en el hecho que en las vivencias intencionales (*intentionale Erlebnisse*) el sujeto (*Subjekt*) establece una relación significativa (*bedeutsame*), intelectual (*intellektuelle*) y esencialmente consciente (*bewusste*), motivada (*motiviert*) y no causada (*nicht verursacht*) con un objeto (*Objekt*) o acontecimiento (*Geschehen*)¹. En este sentido, son ejemplos de vivencias intencionales los distintos tipos de actos cognoscitivos (*kognitive Akte*), las respuestas teóricas (*theoretische Antworten*), volitivas (*willkürliche Antworten*) y afectivas (*affektive*

¹ Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, Trad. J. Norro, Ed. Encuentro, Madrid, 1997, pp. 190-193.

Para entender mejor esta visión de Husserl, aconsejo sobre todo la lectura de su obra *Investigaciones lógicas*, II, Alianza, Madrid, 1999, pp. 489-530. Sin embargo, se la puede sintetizar con esta su expresión: “Es esta (la intencionalidad) una peculiaridad esencial de la esfera de las vivencias en general (...). La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido (...). Entendemos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de “ser conciencia de algo”. Ante todo, nos salió al encuentro esta maravillosa peculiaridad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el cogito explícito: una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valor; un deseo, de un objeto deseado, etc. El obrar se refiere a la obra, el hacer a lo hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc. En todo cogito actual, una “mirada” que irradia del yo puro se dirige al ‘objeto’ que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo una muy diversa conciencia de él” (E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, Trad.: J. Gaos, México-Buenos aires, 1949, pp. 198 y 199).

Antworten) y el ser afectado (*das Affiziertsein*). Las tendencias teleológicas, los meros estados (donde figuran los sentimientos corpóreos, psíquicos y poéticos) y las pasiones son ejemplos de vivencias no intencionales.

Hablando de las vivencias intencionales, Hildebrand afirma que son motivadas por un objeto dotado de importancia. En este sentido, lo que es neutro no puede motivar estas vivencias, a no ser los actos cognoscitivos y las respuestas teóricas². Por ejemplo, una persona es afectada por un bello paisaje, porque existe algo importante en este paisaje. Si no existiese algo importante, en este caso intrínseco, en este paisaje, la persona no sería afectada. Al mismo tiempo, los resultados académicos de los hijos, que conmueven al padre, están también revestidos de una importancia, pero distinta de la primera. De igual modo, ser elogiado también afecta a una persona, porque es siempre agradable. Por ejemplo, la mujer se afecta cuando es elogiada por su marido debido a la forma en que se viste. Todas estas vivencias son distintas de estas: ver a alguien abrir el paraguas o una ventana, o tomar el bus. Por supuesto, ninguna persona se conmueve viendo como alguien abre el paraguas. En este sentido, según Hildebrand, vivir solamente de situaciones neutras e indiferentes, conduce a la persona a un ciclo vicioso y a una vida inferior a la de las bestias³. La importancia es, por tanto, tan fundamental como es el ser. Tiene un significado primitivo y objetivo como la cuestión de la verdad y de la existencia. “Trascienden la esfera de nuestro propio ser, al referirse a algo que tiene su necesidad interna independiente de nuestro propio ser, al referirse a algo que tiene su necesidad interna independiente de nosotros y que afecta a nuestro estrato metafísico... Si solo conocemos que algo es o existe, no hemos alcanzado todavía la respuesta total que objetivamente se nos exige y que nuestro

² Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 34 y 35. Idea idéntica que se encuentra en Brentano (Cfr. F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, A. Francke Verlag, Bern, 1952, p. 150).

En este sentido, me parece interesante esta descripción de Russo y de Lombo: “*In general, si chiama motivazione o motivo la causa formale e finale di un movimento (...), ma no la causa efficiente, cioè quella che provoca nella pratica il movimento*” (F. Russo y J. Lombo, *Antropologia filosofica*, Edusc, Roma, p. 138).

³ Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 80 y 81.

espíritu anhela esencialmente. La existencia de una cosa suscita la cuestión de su significado, de su importancia”⁴.

Cuando se habla de importancia, es frecuente asociarla siempre a un objeto o acontecimiento positivo. Para Hildebrand esto es un error, porque existe también una importancia negativa⁵. Así, “el objeto que posee una importancia positiva es lo que tradicionalmente llamamos un bien o *bonum*; el que está dotado con una importancia negativa, un mal”⁶. No se trata, por lo tanto, de una oposición contradictoria, como aquella que se da entre existencia y no existencia, ni tampoco una diferencia radical, sino contraria, antagónica o cualitativa, ya que la importancia positiva no consiste solo en una ausencia de importancia negativa⁷. Por ejemplo, el paisaje es bello por su esencia propia y no por la simple razón de no ser feo, ya que en este paisaje bello existe algo más que la pura ausencia de la fealdad. Por otro lado, se puede comprender la belleza sin ser necesario recurrir a la fealdad⁸. Las categorías de motivación son, pues, importantes para la ética: “la ética no se interesa únicamente por la naturaleza del objeto de nuestro querer, sino también por el punto de vista desde el cual una persona considera este objeto. Pues, el criterio con que escogemos algo no se identifica en absoluto

⁴ *Idem*, p. 78.

⁵ Cfr. *Idem*, p. 157.

Esta idea, también se la puede encontrar en Brentano (Cfr. F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, o.c., p. 211-217) y M. Scheler (Cfr. M. Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Trad. H. Sanz, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pp. 145 y 146).

De cierto modo, también se la puede encontrar en Agustino de Hipona (Cfr. Agustín, *Confesiones*, III, 7; 1) y en Tomás de Aquino, (Cfr. T. Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 49, a. 1).

⁶ Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 35. Esta idea ya se encontraba de forma genérica en Brentano, que afirmaba la existencia de objetos agradables y desagradables (Cfr. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, II, Felix Meiner, Hamburg, 1971, pp. 33-36). Sin embargo, Brentano no ha desarrollado una teoría del valor.

También la podemos encontrar en Scheler (Cfr. M. Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, o.c., pp. 145-149).

⁷ Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 144 y 145.

⁸ Cfr. *Idem*, pp. 142 y 143.

con la importancia objetiva que el objeto posee en sí mismo, como muestra el clásico ejemplo de una actitud moral mala”⁹.

Sin embargo, si bien Hildebrand no lo menciona de forma explícita, cuando se habla de importancia positiva o negativa, es primordial distinguir entre una categoría ontológica y una categoría motivacional. Así, un objeto o acontecimiento pueden cambiar de grado de importancia positivo a negativo y viceversa¹⁰. Por ejemplo, un acto de generosidad, como el de dar limosna a un mendigo, tiene ontológicamente hablando una importancia positiva, es un valor. Sin embargo, tiene una importancia negativa, es un disvalor, si la persona que da la limosna al mendigo sabe que con aquel dinero el mendigo va a comprar droga y no a comer. No obstante, existen situaciones que esencial y motivacionalmente tienen siempre una importancia negativa, como la lujuria, la codicia, la ambición, etc.¹¹. No se puede decir que la lujuria pueda en algunos casos ser buena y permitida. Del mismo modo, algunos actos, esencial y motivacionalmente hablando, son intrínsecamente buenos, como luchar contra nuestras malas inclinaciones de cometer malas acciones.

Así pues, teniendo en consideración la categoría ontológica y motivacional, Hildebrand introduce algunas categorías de importancia, que son independientes de la psicología experimental y de cualquier convención o ideología. Son categorías tan inteligibles y consistentes cuanto aquellas aristotélicas de predicación, pero al mismo tiempo diferentes esencialmente, confiriéndoles un gran interés filosófico¹². O sea, estas categorías de importancia son tan evidentes *a priori* se vuelven análogas a aquellas por la cual designamos un juicio como disyuntivo, hipotético o categórico, o

⁹ *Idem*, p. 41. Para profundizar esta temática, sugiero la lectura de la introducción de Palacios a la obra de Brentano, traducida al español: *El origen de conocimiento moral*, Tecnos Editorial, Madrid, 2013.

¹⁰ En un cierto sentido, esta idea también la podemos encontrar en Tomás de Aquino, por ejemplo, *Summa Theologiae*, II-II, q. 109, a1, ad. 9.

¹¹ Esta idea también la podemos encontrar en Platón (Cfr. Platón, *Critón*, 49d) y en Aristóteles (Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1107a 9-21).

¹² Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 40 y 41.

cuando decimos que un juicio puede ser negativo o afirmativo¹³. Ellas son: lo solo subjetivamente satisfactorio, lo valioso y el bien objetivo para la persona¹⁴. Y esta distinción es, sin duda, una de las grandes contribuciones de Hildebrand a la ética fenomenológica.

Lo sólo subjetivamente satisfactorio (*das nur subjektiv Befriedigende*), que se opone, en el mismo plano, a la importancia negativa de lo subjetivamente insatisfactorio, como el displacer originado por determinados acontecimientos, tales como tomar baño de agua fría, se caracteriza, pues, por todas aquellas situaciones en las cuales el objeto o el acontecimiento nos motivan, no por sí mismo, sino por el hecho que satisfacen nuestra inclinación, dándonos, después de su posesión, placer¹⁵. Un hombre que, con la intención de cometer adulterio con una mujer, la elogia por la forma en cómo ella se viste, ciertamente que alegra a esta mujer y le da placer. Este gesto es subjetivamente importante “para” (*für*) esta mujer¹⁶. O sea, no posee una importancia intrínseca, sino que es importante solamente para esta mujer porque le da placer, o sea subjetivamente.

Si la categoría de lo solo subjetivamente satisfactorio se definía por el objeto o acontecimiento de presentar una importancia extrínseca, o sea por satisfacer a alguien, el valor (*Wert*) se define, en contrapartida, por poseer una importancia ‘intrínseca’, objetiva, *per et in se*, independientemente de cualquier convención, ideología, temperamento, deseo, ni tampoco del efecto que produce en nosotros o porque es agradable o satisfactorio¹⁷. El valor no es, pues, una esencia cualitativa ni su noción es relativa. Es una triunfante realidad metafísica¹⁸. Así, con “las expresiones bueno, bello, noble

¹³ Cfr. *Idem*, p. 41.

¹⁴ Cfr. *Idem*, pp. 69; 211 y 212.

¹⁵ Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 85.

¹⁶ El “ser para” es, según Hildebrand una nota característica de la categoría de importancia de lo solo subjetivamente satisfactorio (Cfr. *Idem*, p. 43).

¹⁷ Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 43.

En Anselmo y en Agustín se puede ver un poco la distinción entre el valor y lo solo subjetivamente satisfactorio. (Cfr. Anselmo, *De Concordia*, III, 11-13 y Agustín, *Civitate Dei*, XIV y *Confesiones* II, 5; 10 y 11 y II, 6; 12).

¹⁸ Idea idéntica se puede encontrar en Platón (Cfr. Platón, *Crátilo*, 386e y *Fedro*, 99e-100a).

o sublime no mentamos algo a lo que no corresponda ninguna realidad, sino que, muy al contrario, aludimos a algo que tiene carácter de una importancia intrínseca, que se manifiesta inequívocamente en la realidad y que se revela en los datos de nuestra experiencia”¹⁹.

Esta importancia intrínseca la descubrimos en la contemplación abstracta de la esencia de un objeto o acontecimiento y, sobre todo, en actos reales y concretos. Por ejemplo, el perdón del marido a su mujer que ha cometido adulterio es, sin duda un acto noble. Posee importancia *in se et per se*. Es autónomo y lleva en sí el sello distintivo de la importancia. Captamos y comprendemos que existe una unión esencial, necesaria e inteligible, no meramente fáctica, contingente y accidental, entre el valor y el objeto²⁰.

Existen objetos o acontecimientos que no tienen ni importancia intrínseca, ni tampoco son solo subjetivamente satisfactorios. También se distinguen de la utilidad, que no es un cuarto tipo de importancia²¹. Esto provocó que Hildebrand, en el estudio de las categorías de importancia, introdujera un tercer tipo, al cual denominó de bien objetivo (*das objektive Gut*), en cuanto tienen importancia para / *pro* la persona²². Esta diferencia, entre el bien objetivo y las dos categorías de importancia anteriormente analizadas, se verifica con más nitidez en el hecho de que el primero se relaciona con los actos del perdón, del agradecimiento y de la

¹⁹ D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 108.

²⁰ Cfr. *Idem*, p. 91.

De esta forma, Hildebrand contra argumenta a Scheler, que no ha distinguido estas dos categorías de importancia y las ha reducido a una importancia de rango. O sea, Scheler vio el origen de toda la motivación en el valor, pero no vio lo subjetivamente satisfactorio como una categoría independiente con su propia *ratio*. Sin embargo, tenemos que añadir que, a pesar de esto, Scheler nunca pretendió reducir lo importante en sí mismo a un tipo más refinado de lo subjetivamente satisfactorio, aunque trató de interpretar lo agradable como un tipo inferior de valor. Por esto la ética de Scheler erra al considerar que la bondad o la maldad moral se reduce a un preferir correcto o incorrecto (Cfr. M. Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, o.c., pp. 173-175).

²¹ Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 75.

²² Con la preposición latina *pro*, “en favor de”, Hildebrand demuestra el carácter de beneficio de lo objetivamente bueno para la persona (Cfr. D. Hildebrand, *Die Rolle des objektiven Gutes für die Person innerhalb des Sittlichen*, in *Die Menschheit am Scheideweg*, Verlag Josef Habbel, Regensburg, 1995, p. 63).

benevolencia²³. Por ejemplo, ver una personalidad noble no es objeto de agradecimiento. Tampoco, tomar un baño de agua caliente lo es en sí...

Por otro lado, según Hildebrand, es en el bien objetivo “para la otra persona” donde esta categoría de importancia manifiesta su particularidad. Por ejemplo, cuando sabemos que una persona se convirtió, nos alegramos por dos razones: por su conversión y por la persona. O sea, nos alegramos porque su conversión es, también, un bien objetivo para esta misma persona²⁴. Esto no sucede con lo subjetivamente satisfactorio, ni con el valor²⁵.

Hemos identificado y distinguido las distintas categorías de motivación de nuestras vivencias intencionales, según Hildebrand (si bien que este argumento se puede todavía profundizar más). Sin embargo, hay un último punto que es muy importante evidenciar en el estudio de las categorías de motivación en Hildebrand, o sea con relación al valor: que el valor se encuentra en el concepto de Dios²⁶. Sin embargo, esto no quiere decir que valor y ser sean lo mismo²⁷. Únicamente que, en la Persona Absoluta, Dios, existe una unión entre Ser y Valor. Así, los valores encarnados en un ser creado son reflejo de los valores que se encuentran en Dios²⁸, sin que esto signifique que ellos nos presenten como un tipo de intuición natural del ser de Dios²⁹. Esto no ocurre en lo solo subjetivamente satisfactorio y en el bien objetivo para la persona³⁰. O sea, en Dios se encuentran todos los valores (Él es *der Inbegriff aller Werte*); o mejor, en Dios

²³ Cfr. *Idem*, pp. 76 y 77.

²⁴ Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 64 y 65.

²⁵ Si bien que estas tres categorías de motivación son esencialmente distintas, Hildebrand afirma que un objeto o acontecimiento puede presentar simultáneamente estas tres categorías de motivación (Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 50; 63 y 64). Idea idéntica se encuentra en Aristóteles (Cfr. en este sentido Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 3, 1105).

²⁶ Cfr. *Idem*, pp. 108-109.

²⁷ Cfr. *Idem*, pp. 147 y 154.

²⁸ “Todos los valores en un ser creado reflejan de un modo específico a Dios, que es la suma de todos los valores” (*Idem*, p. 163).

²⁹ Cfr. *Idem*, p. 166.

³⁰ Sin embargo, esto no quiere decir que el bien objetivo para la persona no evidencie la bondad de Dios. Pero, son dos consideraciones diferentes. (Cfr. *Idem*, p. 96).

todos los valores son uno³¹. Aquí se podría decir que “el concepto de total dependencia física de un ser omnipotente podría no referirse todavía directamente al valor. Pero toda consciencia de estar moralmente unido a Dios, de darle obediencia y respeto, presupone claramente el concepto de valor en el concepto mismo de Dios y en nuestra conducta hasta Él”³². Esto hace que la respuesta (volitiva y afectiva) y el ser afectado por el valor se encuentren por encima de lo solo subjetivamente satisfactorio y del bien objetivo para la persona, pero, sobre todo, que estas vivencias intencionales sean ambas moralmente obligatorias.

En este sentido, Hildebrand concluye que la vocación (*Beruf*) primaria de toda la persona humana, sin excepciones, se encuentra en captar, ser afectado y responder a los valores, sobre todo los moralmente relevantes (*moralisch relevanter Wert*)³³, pues aquí la persona participa con su

³¹ Cfr. *Idem*, p. 169. “El ser absoluto, sin embargo, posee todos los posibles valores ontológicos y cualitativos *per eminentiam*” (*Idem*, p. 146).

³² *Idem*, p. 83.

³³ Ya Platón decía que los sabios ven el Bien (*ἀγαθόν*) y hacen de su vida un continuo ascenso hacia el Bien (Cfr. Platón, República, VII, 519)

252

Hablando de valores, Hildebrand distingue 5 familias: Valores Ontológicos (*ontologische Werte*), valores cualitativos (*qualitative Werte*), Valores técnicos (*technische Werte*) Valor formal de ser algo (*der formale Wert des Etwas-Seins*) y Valor del ser en cuanto creado por Dios (*der Wert, von Gott geschaffen zu sein*). Los valores ontológicos se caracterizan por fundarse en la esencia de un ser. Por esto, todos los seres que forman parte de una determinada especie tienen el mismo valor ontológico. Todo el hombre tiene el valor ontológico de la dignidad humana, que se funda en su esencia, es inmanente. El valor ontológico de la dignidad de la persona humana aparece en todas las personas (Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 141-149). Los valores cualitativos son valores que distinguen una persona de la otra, como por ejemplo los valores estéticos, intelectuales e morales (Cfr. *Idem*, pp. 139-143). Para Hildebrand, Valores morales (*moralische Werte*) resplandecen por delante de todos los otros valores cualitativos, debido a su seriedad y profundidad, permitiendo así a la persona una mayor trascendencia. O sea, los valores morales poseen un elevado grado de trascendencia. En este sentido, podemos decir que el hombre es responsable de ellos y aquí se encuentra otra nota característica de los estos valores, que se distinguen de los otros cualitativos. O sea, el hombre es responsable de ser bueno o malo (Cfr. *Idem*, pp. 161-172). Los valores técnicos, a su vez se caracterizan por la perfección inmanente de una capacidad, por su índole formal, técnica o instrumental, como se puede verificar en la buena memoria, la buena voluntad, la buena capacidad de jugar fútbol, etc. (Cfr. D. Hildebrand, *Deformaciones y Perversiones de la Moral*, Trad. R. Rovira, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2011, pp. 69-71). Sucesivamente, el Valor formal de ser algo se define, según Hildebrand, por ser el valor universal que es característico de todo el ser, haciendo así brillar el ser infinito de Dios; por ser el valor que es encarnado por un determinado ser, por el hecho de tener una esencia y existencia en cuanto tales, pero sin referirse al carácter

consciencia moral (*Gewissen*), que tienen su auge en el conocimiento y en el amor de Dios, el *unum necessarium*, donde se encuentran todos los valores³⁴.

específico de su esencia (Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 164). Ya el Valor del ser en cuanto creado por Dios se define por el valor que encontramos en todos los seres, vivos o no, por el hecho de ser creado por Dios. En este sentido, la relación que todos los seres tienen con Dios, el Ser absoluto, que posee todos los valores en grado máximo, confiere a estos seres un importancia y dignidad indirecta, sacándolos así de toda neutralidad. O sea, el hecho de que estos seres fueran creados por Dios, el valor absoluto, les dota de un valor (Cfr. *Idem*, p. 153).

Los valores moralmente relevantes, según Hildebrand, son un conjunto de valores y no una nueva familia de valores. O sea, abarcan tanto valores morales como valores ontológicos, estéticos, intelectuales, etc., como se puede verificar por ejemplo en la vida, los derechos humanos, la salud, la integridad moral, la defensa de un inocente, la paz de las naciones, la verdad, un gobierno legítimo bien organizado, etc. Así, “la expresión moralmente relevante indica únicamente que la respuesta positiva motivada por tal valor es, por necesidad, moralmente buena y que, para el hombre moralmente consciente, la aprehensión de este valor está incondicionalmente vinculada a la comprensión de la relevancia moral” (*Idem*, pp. 273 y 274).

³⁴ Cfr. *Idem*, pp. 173-174. Si bien que Dietrich no lo menciona aquí, me parece pertinente decir esto: el término vocación viene del término latino *vocare* que quiere decir ‘llamar’ en español. Se la vocación es pues un llamamiento, esto quiere decir que alguien nos llama a algo. Así, la vocación tratase esencialmente de una relación entre dos personas, entre aquel que llama y aquel que escucha. O mejor, entre aquel que *vocat* y aquel que *audit* (la tercera persona del singular del presente del indicativo del verbo latino *audire*, que en español significa ‘escuchar’). Nosotros no llamamos pues a nosotros mismos. Tiene que ser una otra persona distinta de nosotros mismos a hacerlo (aquí se podría objetar y decir que el verbo ‘llamar’ también es reflexivo, como ocurre cuando decimos: “yo ‘me’ llamo...”. Sin embargo, esta es una otra cuestión). Del mismo modo, no puede ser cualquier persona que nos puede dar esta vocación primaria (de nos ‘llamar’ a realizar esto). Así, sólo la Persona Absoluta, Infinita e Perfecta es que puede establecer esta vocación primaria en nosotros, a causa de su máxima perfección y de nuestra condición metafísica de dependencia frente a él. Por, otro lado, se fuese establecida por una persona finita, nos conduciría al error y a la consecuente frustración a causa de su finitud.

Así, de este escuchar, de esto *audire*, proviene el *obedire* (esto es la ‘obediencia’. Se note que la palabra latina *oboedire* se construye con la prefijación de la palabra *audire* con el prefijo *ob*, que en lengua latina significa prestar y escuchar con atención y seriedad). Y la obediencia a Dios se tiene siempre que realizarla, pues, como afirma Tomás de Aquino, “*ille qui obedit movetur per imperium eius cui obedit, sicut res naturales moventur per suos motores. Sicut autem Deus est primus motor omnium quae naturaliter moventur, ita etiam est primus motor omnium voluntatum, ut ex supra dictis patet. Et ideo sicut naturali necessitate omnia naturalia subduntur divinae motioni, ita etiam quadam necessitate iustitiae omnes voluntates tenentur obedire divino imperio*” (T. Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 104, a. 4). “El que obedece [Nota: se puede obtener la definición de obediencia en Tomás de Aquino a través de su definición de comandar: “*Movere autem per rationem et voluntatem est praecipere*” (Cfr. *Idem*, q. 104, a. 1). “Mover por medio de la razón y de la voluntad es comandar” (Traducción al español hecha por mí)] es movido por la autoridad de aquel a quien obedece, como las cosas naturales lo son por sus motores. Pero, así como Dios es el primer motor de todas las cosas que se

O sea, usando a Agustín de Hipona: “*Fecisti nos ad te, Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te*”³⁵, Hildebrand afirma que Dios creó al hombre por amor, de modo que está naturalmente orientado a amar y a conocer a Dios, una vez que en Él se predicen los valores en grado sumo³⁶. Esta es la culminación de la realización de nuestra vocación primaria y donde se adquiere la verdadera felicidad³⁷. En este sentido, mi opinión es que solo después de que la persona se convierte totalmente, con todo su corazón, voluntad y razón, al mundo de los valores, es entonces que podría cuestionarse de qué modo va a querer participar en este mundo, esto es, descubre su vocación secundaria. O sea, si será como enfermera, cantante,

mueven naturalmente, también lo es de todas las voluntades, como consta por lo dicho (Cfr. *Idem*, I-II, q. 9, a. 6). Y, por tanto, lo mismo que todas las cosas naturales están sometidas por necesidad natural a la moción divina, así también, por cierta necesidad de justicia, todas las voluntades tienen que obedecer a la autoridad de Divina” (Trad.: J. Franco).

Pero, hablando de la vocación primaria y de su realización “es necesario añadir: en una vida completa, pues una sola golondrina no hace la primavera, ni tampoco un solo día: y así ni un solo día ni un corto tiempo hacen al hombre beato y feliz” [Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1098a 17-20 (Traducción al español hecha por mí)].

³⁵ Agustín, *Confesiones*, I, 1;1.

Esta idea de Agustín, también la podemos encontrar en Bernardo de Claraval, que la desarrolló (Cfr. Bernardo, *De diligendo in Deo*, VIII).

Hoy en día, muchos niegan filosóficamente la existencia de Dios. En este sentido, a fin de comprobar racionalmente su existencia, sugiero la lectura de T. de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3, (donde filosóficamente expone sus cinco vías del conocimiento de Dios: *Via ex motu*; *Via ex causa*; *Via ex contingentia*; *Via ex gradu perfectionis* e *Via ex fine*) y el argumento ontológico de Anselmo de Canterbury (Cfr. Anselmo, *Proslogion*, 2-3). Se puede ver también *De consolatione philosophiae* III, 10, de Boecio.

También recomiendo la lectura de J. Seifert, *El conocimiento de Dios por las vías de la razón y del amor*, Encuentro, Madrid, 2014.

Aquí, también se debe evidenciar el hecho que Hildebrand afirma que Dios tiene que ser personal, pues el ser personal por su propia esencia es superior a todo el ser no-personal (Cfr. D. Hildebrand, *Nuestra transformación en Cristo*, o.c., p. 91). También Aristóteles, por ejemplo, lo ve como personal (Cfr. Aristóteles, *Metafísica* XII, 7; 1072b, 14-30.)

³⁶ En este sentido, me parece pertinente esta observación de Hildebrand: “el amor a Dios no suprime la obediencia a Dios, sino que la realiza de modo enteramente singular. El amor a Dios excede la obediencia a Dios, pero no la extingue, sino que la contiene *per eminentiam*” (D. Hildebrand, *Esencia del amor*, Eunsa, Pamplona, 1998, p. 132).

³⁷ Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 219 y *Esencia del Amor*, o.c., cap. V. Sin embargo, para Hildebrand, Dios no necesita esto de nosotros. Estoy de acuerdo con Hildebrand, pues caso contrario colocase en causa la divinidad, la infinitud y la absolutud de Dios (Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 248 y 249). En este sentido, idea idéntica se puede ver en Agustín que afirmaba que Dios Es bondad de toda Bondad y no tiene necesidad de nadie (Cfr. Agustín, *De Trinitate*, VIII, 3).

futbolista, religioso, ministro, profesor, enólogo, constructor civil, actor, recepcionista, relacionista público, abogado, padre o madre, etc., en definitiva, el cómo habrá de participar en el mundo de los valores³⁸.

Este punto es fundamental, pues cuántas personas quieren seguir estas vocaciones, pero sin que antes se hayan totalmente convertido al mundo de los valores, es decir, sin responder antes a su vocación primaria. Puesto que la vocación primaria no está aún realizada y bien establecida, y puesto que es la base de la secundaria, esta, en muchas situaciones, puede frustrarse. Dicho de otro modo, ¿cómo puede una persona querer casarse, vivir los valores propios del matrimonio, si todavía vive en la impureza? ¿Cómo puede una persona querer ser un buen profesor si todavía es arrogante y se cree el “sabelotodo”? ¿Cómo puede una persona querer ser ministro si quiere que los otros le sirvan y no él a los demás? ¿Cómo puede una persona querer ser un buen futbolista si vive en la drogadicción y la embriaguez? Cada vocación es, pues, un salir de sí para volver a sí. Por tanto, si una persona permanece en sí misma, si permanece en su orgullo y concupiscencia, sin salir de sí en dirección a algo valioso, no va a poder realizarla. Por eso, juzgo que, antes de elegir la vocación segunda, sería

³⁸ Hildebrand también afirma que el arrepentimiento y la conversión están en la base de cualquier vocación [Cfr. D. Hildebrand, *Nuestra transformación en Cristo*, Trad. M. Wannieck, Ed. Encuentro, Madrid, 1996, p. 29).

Sin embargo, esto no niega que muchas personas, después de haberse convertido al mundo de los valores, puedan, con su conversión, mejorar su vocación secundaria previamente elegida. O sea, muchas veces las personas eligen una vocación secundaria sin tener la intención moral fundamental de participar en el mundo de los valores. No obstante, después de haberse convertido al mundo de los valores, pueden mejorar su vocación previamente elegida. Por ejemplo, una persona puede tener vocación secundaria para el arte y la elige. Pero, imaginemos que esta persona, que ha elegido, como vocación secundaria el arte, en vez de defender con sus obras los valores, defiende y promueve los disvalores. Su conversión al mundo de los valores puede no cancelar su vocación (en otras situaciones puede cambiar, como acontece en personas que después de convertirse al mundo de los valores deciden abrazar otra vida). Por el contrario, puede mejorarla e integrarla. Pero, mi opinión aquí es que la persona que se ha convertido totalmente al mundo de los valores con todo su corazón, razón y voluntad puede hacer un mejor discernimiento, pues ya se encuentra inmersa en este mundo y ya se conoce de un modo mejor.

mejor pensar primero en realizar la primera. Solo después se está en mejores condiciones de realizar la segunda.

2. *El cristianismo y el mundo de los valores*

Teniendo en consideración el pensamiento de Hildebrand, hemos visto el papel fundamental que el mundo de los valores desempeña en la vida de todo el hombre. Dicho de otro modo, hemos intentado poner en evidencia constantemente que toda la persona está llamada a participar en este mundo a fin de que se autorrealice.

Sin embargo, el mensaje de Jesucristo viene a traer novedades con relación al mundo de los valores a nivel natural. O sea, a través de la revelación cristiana los conceptos de valor o disvalor, y respectivamente de bien y mal, adquieren un significado más profundo y auténtico. No obstante, esto no quiere decir de ningún modo que la revelación ‘contradiga’ datos del ámbito natural, sino que les confiere un nuevo grado de perfección³⁹.

Para una persona no creyente también existen los conceptos de valor y de disvalor, de bondad y de maldad, etc. Una persona no necesita del mensaje de Jesucristo para conocer los valores y para distinguir el bien del mal. En este sentido, no se puede negar que una persona no creyente pueda ser buena o mala, honesta o deshonesto, pura o impura, justa o injusta, veraz o hipócrita. Así, se puede decir que sin la revelación cristiana también existe una ética, de la cual se ocupa la ética natural⁴⁰. Todo este razonamiento se puede comprobar, por ejemplo, en Sócrates. Todos sabemos, por el testimonio platónico, que Sócrates fue una buena persona, amante de la verdad, justo, etc. Del mismo modo no se niega pues que Sócrates con su moralidad no haya glorificado a Dios. Así, “en cualquier caso, esta moralidad natural es posible (...) sin un conocimiento de la revelación

³⁹ Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 445. En este sentido, Jesucristo decía “No piensen que vine para abolir la Ley (...): yo no he venido a abolir, sino a dar cumplimiento. Les aseguro que no desaparecerá ni una *i* ni una coma de la Ley” (Mt, 5; 17-18). Nota: Los textos de la Biblia que aquí cito los he retirado del sitio del vaticano: www.vatican.va.

⁴⁰ Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, pp. 439 y 440.

cristiana”⁴¹. Sin embargo, según Hildebrand, esto no quiere decir que la revelación cristiana no pueda perfeccionar esta moralidad natural⁴².

Vimos que, sin la revelación cristiana, cualquier persona puede participar en el mundo de los valores y así realizar su vocación primaria. Pero, hemos señalado, también, que la revelación cristiana viene a traer novedades para este mundo de los valores, y que, de este modo, lo perfecciona. Veamos, pues, cuáles son las novedades que el cristianismo trae en el mundo de los valores de ámbito puramente natural y, así, de qué forma condiciona toda la moralidad. Con la revelación cristiana, todos los valores, que en el ámbito natural parecen excluirse, confluyen, como también revelan la verdadera conexión existente entre ellos. Por ejemplo, en el ámbito natural parece ser contradictorio que una persona sea justa y misericordiosa. Con el advenimiento del cristianismo se puede verificar que estos valores no se excluyen de ningún modo, sino que se presuponen y confluyen entre sí. En este sentido, con la revelación cristiana una persona puede ser justa y simultáneamente misericordiosa, cosa que no se da en el ámbito natural⁴³.

Por otro lado, con la revelación cristiana, todos los valores pueden resplandecer en toda su auténtica importancia, algo que es desconocido, incomprensible o e inaccesible sin el mensaje de Cristo. Por ejemplo, en el contexto cristiano, el amor adquiere un significado más profundo y precioso a través de la noción de *caritas* (caridad)⁴⁴. En este sentido, se ama a Dios sobre todo y a las personas por Dios, o sea, por Cristo, con Cristo y en Cristo⁴⁵. Por esto, el amor va dirigido a todas las personas, sin ninguna

⁴¹ *Idem*, p. 440, nota 2.

⁴² En este sentido, Maspero afirma: “*La rivelazione dell’ontologia soprannaturale, cui si ha accesso solo grazie alla fede, permette di avere uno sguardo nuovo anche sull’ontologia naturale, che è conoscibile con la sola ragione*” (AA. VV. *Liberare la Storia. Prospettive interdisciplinari sul Perdono*, Franco Angeli, Milano, 2015, pp. 53).

⁴³ Cfr. *Idem*, pp. 446 y 447. Esto se puede ver, por ejemplo, en la parábola de hijo prodigo (Lc, 15; 11-32).

⁴⁴ Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 441.

⁴⁵ Así, Hildebrand afirma que “cuando existe verdadero amor a Dios, él, ‘por causa suya’, desempeñará un papel en relación con cualquier persona, lo cual en el amor al prójimo (es decir en la *caritas*), que procede orgánicamente del amor a Dios y se funda necesariamente

excepción, incluso a nuestros enemigos, algo que no puede ser entendido si permanecemos en el mundo puramente natural⁴⁶.

Otra novedad que el cristianismo trae, y que está en consonancia con el punto anteriormente mencionado, es que la caridad se torna el núcleo de toda la moralidad, mientras para una persona no creyente, como por ejemplo Sócrates, el núcleo de la moralidad era la veracidad, la justicia, la rectitud, la sobriedad, etc. Por ejemplo, mientras Sócrates predicaba con insistencia que era mejor sufrir la injusticia que cometerla, ya Jesús pedía a las personas que se ‘amasen’ una a las otras como él los ha amado⁴⁷. Este era su principal mandamiento. Por esto se puede decir que, en la moralidad cristiana, las actitudes morales se originan como una respuesta de amor, sobre todo a Dios. La columna vertebral de las actitudes morales es el amor a Dios sobre todas las cosas. O mejor, la respuesta del amor a Dios sobre todas las cosas es la base de todas las otras respuestas al valor⁴⁸.

Otro ejemplo, donde se puede ver que la revelación cristiana viene a traer novedades con relación a los valores, es el de la humildad. Con la revelación cristiana, la humildad “recorre todas las virtudes y concede a cada un valor nuevo y sin igual. Solo sobre la base de la humildad los otros valores se muestran en toda su belleza. La humildad concede a todo el *ethos* de la persona una nota completamente nueva. Le exalta de un modo

en él, constituye un facto esencial” (D. Hildebrand, *La esencia del amor*, o.c., p. 209). Así, cuando amamos una persona en Dios, “El amor hacia ellas se convierte en un *amare in Deo*. Pero hay que subrayar con toda energía que este *amare in Deo* no consiste en modo alguno en ser un amor menos ferviente. Nada pierde la singularidad categorial de este amor, al contrario, alcanza su despliegue completo” (*Idem*, p. 269).

⁴⁶ De este modo Jesucristo afirma: “Pero yo les digo a ustedes que me escuchan: amen a sus enemigos, hagan el bien a los que los odian. Bendigan a los que los maldicen, rueguen por lo que los difaman. (...) Si aman a aquellos que los aman, ¿qué mérito tienen?” (Lc, 6; 27-32).

⁴⁷ Cfr. Jo, 13; 34.

⁴⁸ Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 447 y 448. Así “solo cuando nosotros, por la total y personal entrega amorosa a Jesucristo, llevamos a pleno desarrollo la vida divina de que nos ha hecho partícipes, solo cuando Jesucristo es el punto central de nuestro pensar, anhelar y querer, solo cuando él imprime Su sello en todos nuestros actos, cuando en todo nuestro ser consciente somos ‘señalados’ por Jesucristo, estamos ‘embriagados’ de Jesucristo, solo entonces podemos alcanzar nuestro verdadero fin” (D. Hildebrand, *Nuestra transformación en Cristo*, o.c., p. 308).

misterioso, le otorga una sublime libertad interior y derriba los muros en los que el hombre se ha aprisionado a sí mismo”⁴⁹. Del mismo modo, el perdón también adquiere un significado más auténtico con la revelación cristiana. Así, el perdón pasa a ser un mandamiento (algo que también sucede en el amor, como hemos visto); esto es, se debe de perdonar siempre a nuestro ofensor, independientemente de quien sea, de la circunstancia donde nos encontramos o del número de veces⁵⁰.

Por otro lado, aunque que se relaciona con el punto anterior, se debe añadir que con la revelación cristiana sabemos que Dios solo nos perdona nuestras ofensas (además que tengamos de haberlas reconocido y de habernos arrepentido de ellas y también confesarlas), si nosotros perdonamos con todo el corazón a todos aquellos que nos han hecho un mal objetivo. Esto es, con la revelación cristiana, sabemos que Dios solo elimina nuestra culpa (y aquí se debe recordar que toda la culpa, si no es cancelada, envenena toda el alma de la persona, dificultando a la persona captar, ser afectado y responder a los valores), algo que sucede con en el perdón de Dios, no solo si nos arrepentimos del mal hecho y lo confesamos, sino también si perdonamos con todo el corazón a todos los malhechores por los males objetivos que nos han hecho a nosotros⁵¹.

Siguiendo el razonamiento, también se puede decir que la esperanza adquiere de igual modo un nuevo sentido con el advenimiento del cristianismo. O sea, la esperanza deja de referirse solo al mundo meramente natural y se abre al mundo sobrenatural⁵². La misericordia es otro valor que

⁴⁹ D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 446. Esto se puede ver por ejemplo en Teresa de Ávila, que se consideraba la mayor pecadora de todas las personas.

⁵⁰ Cfr. D. Hildebrand, *Moralía*, Josef Habel, Regensburg, 1980, pp. 332 y 333. “Señor, ¿cuántas veces tendré que perdonar a mi hermano las ofensas que me haga? ¿Hasta siete veces?” Jesús le respondió: ‘No te digo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete’” (Mt, 18; 21-22). Nota: En la cultura hebraica, el número 7 significa plenitud. Por esto, Jesús hace referencia a que se tiene que perdonar siempre.

⁵¹ Mt, 6; 14-15 y Mc, 6; 37.

⁵² En este sentido, la biblia describe que antes de morir y sabiendo que ascendería al cielo para se sentar a la derecha de Dios padre, algo que solo por la fe se puede alcanzar, Jesús dijo: “Les digo esto para que encuentren la paz en mí. En el mundo tendrán que sufrir; pero tengan valor: yo he vencido al mundo” (Jo, 16; 33)

también adquiere un significado más profundo y auténtico con la revelación cristiana. Esto es, mientras en el mundo natural la misericordia no tiene un lugar privilegiado ni destacado (o, si tiene, es considerada como una debilidad de la persona que la concede), con el cristianismo esta se convierte en uno de los valores más importantes, condicionando así toda la moralidad⁵³.

Se podrían todavía darse muchos más ejemplos... Pero, por último, conviene mencionar otro punto que nos ayuda a comprender cómo el advenimiento del cristianismo perfecciona el mundo de los valores en ámbito puramente natural, condicionando así toda la moralidad. O sea, con la revelación cristiana, algo que en el mundo natural parece ser neutro se convierte en verdad en un auténtico disvalor. Esto se ve en varios casos. Por ejemplo, se ve en el caso del adulterio, donde Jesús afirma que aquel que se divorcia de su mujer (salvo si se trata de 'matrimonio nulo') y se 'junta' con otra comete adulterio⁵⁴. No obstante, este argumento va más lejos; Jesús afirma, también que todo aquel que mira a una mujer con deseo de poseerla ya ha cometido adulterio en su corazón⁵⁵. Así, si no se tiene en consideración esta advertencia de Jesús, no se considera como un disvalor algo que en ámbito puramente natural es 'neutro'.

Otro ejemplo, donde algo que en el mundo puramente natural es neutro se convierte, con el cristianismo, en disvalor, se verifica en el hecho de maldecir o despreciar a una persona⁵⁶. Esto es, maldecir o despreciar a las personas es un disvalor según la revelación cristiana y no algo neutro, como se observa en el mundo puramente natural. Como se puede verificar la moralidad natural no contradice la moralidad cristiana, sino que es un prelude de esta. Del mismo modo, la moralidad cristiana no contradice la natural, sino que la revelación cristiana viene a conferir un significado más

⁵³ "La sabiduría que viene de lo alto es, ante todo, pura; y además, pacífica, benévola y conciliadora; está llena de misericordia y dispuesta a hacer el bien; es imparcial y sincera" (St. 3; 17).

⁵⁴ Lc, 16; 18 y Mt, 5; 32.

⁵⁵ Mt, 5; 28.

⁵⁶ Mt, 5; 22.

profundo al mundo de los valores del ámbito meramente natural. Así todo lo que encontramos en la moralidad pagana lo volvemos a encontrar en un nivel superior y definitivo solo con la moralidad cristiana⁵⁷.

Según Hildebrand esta situación se puede verificar más claramente, confrontando una persona con un alto grado de moralidad, pero no santa, como por ejemplo Sócrates, con una persona con un elevado grado de moralidad, pero además santa (*Heiligen*), como Tomás Moro, Giuseppe Moscati, Juan Pablo II, Edith Stein, John Henry Newman, etc.⁵⁸. Ambos tipos de personas son moralmente conscientes (*moralisch bewusste*) al grado máximo. En ambos tipos, las personas quieren unirse totalmente a los valores. Pero existe una clara distinción entre ellos y puede ser objeto de estudio filosófico. O sea, en el primer tipo, se encuentra una voluntad general de estar en armonía con el mundo de los valores, de captarlos, de ser afectado y de responderles. La relevancia moral está, pues, siempre delante del espíritu de estas personas⁵⁹. En el segundo tipo de personas también existe la voluntad general de unirse a los valores, pero, a esta voluntad general de unirse a los valores se añade que ellos los confrontan con Dios, o mejor con Jesucristo, el denominador común, donde residen todos los valores. Esto es, la participación en los valores depende y es condicionada por su relación con Jesucristo, una vez que, a la luz de Jesucristo, todo lo que es moralmente relevante se manifiesta de una forma más 'relevante' y luminosa, haciendo así que nuestro interés por los valores sea más profundo e intenso⁶⁰. Es decir, este tipo de personas colocan todo y viven en *conspectu Dei*, o mejor en Jesucristo, la nota distinta de este tipo de persona moralmente consciente⁶¹. Pongamos un ejemplo: si comparamos el

⁵⁷ Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 441.

⁵⁸ El concepto de Santo y su relación con la ética ya se encontraba en Scheler (Cfr. M. Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, o.c., pp. 735-747).

⁵⁹ Esto se puede ver con claridad en la célebre frase de Sócrates: "Es preferible sufrir la injusticia que cometerla" (Platón, *Gorgias*, 469b-474b).

⁶⁰ Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., pp. 266-269.

⁶¹ Para Hildebrand, esta es la definición de vivir en *conspectu Dei*: "Concebirlo todo sobre el fondo de nuestro destino eterno, en relación con todas las vivencias anteriores valiosas, y sobre todo en función de la imagen de Dios. Esta verdad fundamental es inseparable de la

amor a la verdad de Platón con el de Pablo de Tarso, o la justicia de Sócrates con la de Ambrosio, etc. “la justicia y la veracidad de los santos se llena de un nuevo esplendor, de una profundidad y de una libertad interior completamente incomparables. Exhalan una nueva fragancia, están trasfigurados por la *lumen Christi*. Lo mismo cabe decir de la reverencia, de la templanza, de la fortaleza, de la fidelidad o de la sinceridad de un santo”⁶².

Como vemos, a causa de la revelación cristiana y de la intención moral de querer incorporarla en su vida, para Hildebrand, el santo puede participar de una forma más perfecta en el mundo de los valores. Solo el santo puede conferir a los valores del mundo natural un verdadero significado, y así tener una visión más profunda de los valores, como también adquirir ciertas virtudes, como la fe, la esperanza y la caridad. Es verdad que la teología dice que estas virtudes son fruto del ‘Espíritu Santo’ y que solo pueden surgir en la nueva criatura. Este planteamiento no está al alcance de nuestra razón. Sin embargo, estas virtudes presuponen la revelación cristiana en la medida en que solo son posibles mediante ella: “y esta relación con la Revelación es accesible a los ojos de nuestro espíritu y puede constituir el tema de un análisis filosófico”⁶³. Es accesible a la mente de todas las personas, aun antes de poseer la fe. Por todo esto, en sintonía con aquello que se ha indicado, se puede afirmar que la moralidad en el santo adquiere un nuevo grado de perfección, un nuevo *ethos*. O mejor, no

verdadera consciencia. Solo el hombre consciente no se hunde en las cosas, no vive entre ellas, sino que las clasifica bajo la última realidad exclusivamente válida. Solo el cristiano puede ser auténticamente consciente en el pleno sentido de la palabra. Porque solo él posee la verdadera imagen de la auténtica realidad, la verdadera imagen de Dios y del reino de lo sobrenatural, que da a todo su supremo sentido. Cuanto más vive una persona en la luz de la revelación cristiana, cuanto más la retiene de forma continua y cuanto más despiertamente se mantiene consciente de ella en todo el momento, tanto más posee la verdadera consciencia” (D. Hildebrand, *Nuestra transformación en Cristo*, o.c., p. 51).

⁶² D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 445.

En este sentido, además, con relación a Tomás Moro, por ejemplo, Perrini afirma que él “è l'uomo che ha saputo realizzare nella sua esistenza quotidiana, nella famiglia come nell'attività pubblica, la sintesi di virtù che sembrano opposte e sono, invece, complementari” (Cfr. conferencia de Matteo Perrini, el 2 de abril de 2004, en la Universidad de Brescia, en el Palazzo Tosio. El texto fue publicado por “Humanitas”).

⁶³ *Idem*, p. 444.

se trata solo de una moralidad incomparablemente superior, sino también de una moralidad completamente nueva que, a su vez, es el cumplimiento de toda la moralidad natural⁶⁴. Por esto, se puede decir que el santo es el prototipo de toda la moralidad⁶⁵.

Vimos que la revelación cristiana trae novedades para con el mundo de los valores. También que los valores se relacionan con nuestra vocación. Tras conocer estas novedades introducidas por el cristianismo en el mundo de los valores, entramos en su relación con nuestra vocación. Veamos cuál es la novedad que la revelación cristiana trae, también, para con nuestra vocación.

3. La vocación sobrenatural

Hemos señalado que toda la persona, sin exclusión alguna, tiene, según Hildebrand, la vocación primaria de captar, ser afectado y responder a los valores. Hemos visto anteriormente que la revelación cristiana trae novedades con relación al mundo de los valores. O sea, básicamente con la revelación cristiana los valores resplandecen su verdadera preciosidad (hermosura). En este sentido, como el mundo de los valores es perfeccionado con el advenimiento del cristianismo, nos podemos preguntar si nuestra vocación se mantiene o es alterada con el cristianismo. La respuesta, *a priori*, es que con la llegada del cristianismo nuestra vocación primaria no es cancelada, sino perfeccionada. O sea, con el cristianismo estamos llamados a realizar una nueva vocación que no contradice de ningún modo aquella primaria, sino que la eleva a un grado superior; le confiere un nuevo grado de excelencia.

Así, mientras en la vocación primaria, o natural, como también la podemos denominar, estábamos llamados a captar, a ser afectado y a responder a los valores, sobre todo los moralmente relevantes, con la

⁶⁴ Cfr. *Idem*, p. 441.

⁶⁵ Scheler también considera al santo como un modelo (Cfr. M. Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, o.c., pp. 731-744).

revelación cristiana nuestra vocación, que se puede denominar vocación sobrenatural, pasa a ser, según Hildebrand, *sequere et imitare* Jesús (seguir e imitar Jesús) que, como se ha afirmado, de ningún modo cancela aquella primaria o natural, sino que la perfecciona (antes por el contrario, cuando se sigue y se imita a Jesús es donde se puede captar, ser afectado y responder a los valores de forma plena, como acontece en el santo)⁶⁶.

Esto se debe no solo al hecho de que Jesucristo ha traído novedades para el mundo de los valores, sino también porque, de acuerdo con su revelación, en Él se pueden encontrar todos los valores (y simultáneamente al grado máximo) y, además, ningún disvalor. O sea, en Jesucristo se encarnan todos los valores al grado máximo y además ningún disvalor, punto que, también, puede volverse objeto de nuestro estudio y de análisis filosófico.

Ninguna persona, independientemente de si es o no cristiana, puede negar este punto. Ninguna persona puede decir que Jesús fue un adúltero, un arrogante, un hipócrita, un injusto, un mentiroso, un criminal, etc. Del mismo modo, ninguna persona puede negar que Jesús fue un hombre máximamente justo, verdadero, humilde, corajoso, lleno de amor, compasión, de misericordia, etc. Antes, por el contrario, todas las personas que hayan conocido y bien interpretado su revelación pueden ver que Él ha encarnado todos los valores al grado máximo y ningún disvalor. Para Hildebrand, todo esto es evidente y además objeto de estudio filosófico. Por esto se puede decir que Jesús no solo es el verdadero y auténtico modelo de todos los santos, sino de toda persona que quiere participar en el mundo de los valores y así realizar su vocación. Vimos que, con la revelación cristiana, nuestra vocación primaria no es cancelada sino perfeccionada. O sea, en este *sequere et imita me* de Jesús somos pues convidados a participar en el mundo de los valores de un modo más pleno y auténtico. Pero, hablando de esta 'nueva' vocación, Hildebrand evidencia otro punto importante. Esto es, para realizar esta vocación, la de *sequere et imitare* a Jesucristo, podemos, contar

⁶⁶ Cfr. D. Hildebrand, *Nuestra transformación en Cristo*, o.c., pp. 315 y 316.

con la *gratia* de Dios⁶⁷. O sea, para todo hombre es impotente realizar esta vocación recurriendo a sus propias fuerzas. Pero, si la quiere realizar, sabe que puede pedir y así contar con la gracia de Dios, que ciertamente lo ayudará a realizarla. Es verdad que la gracia de Dios también es objeto de estudio teológico. Sin embargo, puede ser objeto de análisis filosófico como las personas que siguen a Jesús, los cristianos, se relacionan y se comportan con su promesa de dar su gracia a todos aquellos que lo quieren verdaderamente seguir y como esto cambia sus formas de vida y moralidad, como se puede verificar particularmente en los santos⁶⁸.

Finalmente, otro punto que Hildebrand evidencia, al hablar de la vocación de seguir a Jesús, es que toda la persona que la cumple, puede salvarse y así vivir eternamente con Dios, el *unum necessarium* donde residen todos los valores al grado máximo, como vimos⁶⁹. O sea, a toda la persona que sigue verdaderamente a Jesús le está reservada la participación en su bienaventuranza eterna. Es verdad que la participación en su bienaventuranza eterna entra en el ámbito teológico. Sin embargo, puede también ser objeto de estudio filosófico el hecho de cómo la persona que sigue a Jesús se relaciona y comporta delante de esta su promesa, como se puede ver, una vez más al grado máximo en el santo.

En este sentido, mi opinión es que, se tiene en consideración y se analiza como el cristiano se relaciona con esta promesa de inmortalidad por parte de Jesús a todos los que lo siguen, se puede contraargumentar a Heidegger, que ha dicho que 'la respuesta afectiva', usando la terminología de Hildebrand, delante de la muerte es la angustia⁷⁰. O sea, si tenemos en consideración esta promesa de Jesús de garantizar la participación en su bienaventuranza eterna a todos aquellos que lo siguen verdaderamente y como el cristiano se comporta delante de ella, se puede concluir, contraargumentando así a Heidegger, que la 'respuesta afectiva' delante de

⁶⁷ Cfr. 2 Tim, 1; 9 y Efe, 2; 8-9.

⁶⁸ Cfr. D. Hildebrand, *Ética*, o.c., p. 440.

⁶⁹ Mc, 16; 15-16.

⁷⁰ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, De Gruyter, Berlin, 2006.

la muerte es la esperanza y no la angustia⁷¹. La esperanza que tiene como objeto intencional la promesa de participar en esta bienaventuranza eterna, independientemente de todo el mal que podamos recibir mientras estamos en este mundo.

Esto es evidente, por ejemplo, si analizamos el comportamiento de algunos cristianos que, durante el periodo romano, fueron martirizados por seguir a Jesús, o sea por defender los valores. Aun sabiendo que morirían de forma muy infame y cruel, se llenaban de alegría delante de su muerte, llegando al punto de cantar vivazmente, pues esperaban, después de su muerte, que fuese cumplida la promesa que anteriormente Jesús les había anunciado si lo hubiesen seguido, esto es de vivir eternamente con Él y de participar en su gloria.

A modo de conclusión

Cuando se habla de filosofía, se habla del hombre. Del mismo modo, cuando se habla de antropología, se debería de hablar también de vocación. En este sentido, pienso que la propuesta de Hildebrand para con el tema de la vocación es interesante, pues, además de no presentar una visión reduccionista, es bastante realista, pudiendo así ayudar a toda la persona humana a autorealizarse y a conferir un sentido más profundo a su existencia, sobre todo en un mundo donde las personas frecuentemente dicen que carecen de un gran vacío existencial.

⁷¹ Esta idea es también defendida por Marías (Cfr. J. Marías, *La felicidad humana*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, pp. 325-329).