

El bien metafísico en Santo Tomás y en el pensamiento moderno (Kant, Hegel y Heidegger)

Los fundamentos del orden moral humano son necesariamente metafísicos, por razón de la constitución misma de la creatura que lleva a su plenitud, cuya substancia no solamente es algo que puede existir sin materia, como todo lo metafísico, sino que realmente una parte suya, la determinante, es sin materia. La persona es substancia de tal manera que la totalidad de su entidad está, por decirlo analógicamente, envuelta por lo espiritual como su “lugar” metafísico. No por otra razón las conductas exteriores del hombre poseen una valencia moral.

Más allá del bien sensible, que es tal solamente en sentido derivado respecto de las potencias apetitivas sensibles, el bien metafísico determina la perfección propia del ser humano, así como de las creaturas espirituales. Ciertamente, dada su condición trascendental, o mejor, común, el bien metafísico es análogo, y abarca el propio bien sensible. Cuando nos referimos a la moralidad, buscamos una manera especial de ser del bien metafísico. Esta se refiere esencialmente al hombre, de modo que sin él carece de sentido el bien “moral”. ¿Es pues el hombre fundamento metafísico del bien moral, o viceversa, el bien moral fundamento de la plenitud humana?

Debemos, a este punto, proceder por una doble vía: establecer del modo más preciso la “naturaleza” del bien, si así pudiera hablarse, y comparar el bien con el objeto del conocimiento humano, cuyo proceso nos es más manifiesto que el del acto de la voluntad.

Para Aristóteles “con razón se ha afirmado que el bien es aquello hacia lo cual tiende cada cosa. Pero entre los fines hay una diferencia evidente: algunos, en efecto son actividades, y otros son obras que derivan de ellas.”¹ Vemos pues que el bien, como el ser, se dice de muchas maneras.²

Esta multiplicidad de sentidos del bien que encontramos a nivel creatural es posible por otra “multiplicidad”, o mejor, distinción, misteriosa, que se da en el mismo Bien increado. En efecto, de la abundancia infinita de realidad del Bien divino procede la múltiple riqueza de las cosas finitas, que no se identifica, justamente, con su finitud, sino que es realmente positiva, procediendo de Dios.

La misma distinción de las causas, en cuanto son causas, procede de la sobreabundancia de la Causa divina, que es tal, como ya señalaba Aristóteles, en cuanto fin, la causa de las causas. La causa eficiente y la causa final, especialmente, son causas recíprocamente. Si en el Bien divino se unifican, sin perder su determinación, en la creación se diversifican, sin perder su “relación” -una relación substancial u ontológica, no accidental-.

En Dios la causalidad final y la eficiente están en el mismo Bien divino, son él. Por eso, Santo Tomás, comentando a Dionisio Areopagita en el capítulo IV del *De divinis nominibus*, desarrolla extensamente la condición eficiente del “Bonum diffusivum sui”. Esta expresión la extrajeron conceptualmente -no literalmente- los medievales del presente lugar de las obras areopagíticas. No solamente el Bien divino se difunde por la creación, sino todo bien. Aunque en la creación la causalidad eficiente y la final se distingan realmente, pertenecen ambas al bien, a lo perfecto, al ser en plenitud de cada cosa, que por ser tal, no solamente puede atraer hacia sí a lo imperfecto para perfeccionarlo, sino que, por lo mismo le da la perfección. La causa eficiente obra

¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I, 1094 a.

² Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica* IV, 1003a.

por la final, que la causa como causa. de suerte que la causalidad de las causas es análoga, siendo su analogado principal la causalidad del bien. El bien causa perfectamente no solo cuando mueve, a través de la causalidad eficiente (o motriz), sino también, y especialmente, cuando pone la forma semejante a sí, cuando la perfección del fin se difunde por atracción.

Emprendamos ahora el recorrido de la segunda vía que mencionábamos. La dirección del hombre hacia el bien es análoga a la dirección del hombre hacia la verdad. Sin embargo, mientras que el bien pone en movimiento el sujeto hacia la perfección, la verdad, en cambio, es asimilada por la persona en sí. Por eso el bien supremo del hombre no consiste solamente en Dios en sí mismo, sino en su asimilación por medio del conocimiento en el “*gaudium de veritate*”, como dice San Agustín.³

Es cierto también que la verdad es el bien propio del entendimiento. Esto no hace más que reforzar la condición analógica del bien. Buscamos, pues, el bien propio del hombre en cuanto tal.

En el orden del conocimiento connatural al hombre, el objeto inteligible no existe como tal sin que el entendimiento agente ponga en acto lo inteligible mismo: “*facere intelligibilia esse in actu*” dice la contundente expresión tomista. En el orden de la tendencia apetitiva hacia el bien propio del hombre, éste contiene su propia perfección antes de que el hombre con su voluntad se mueva, más aún, se mueve porque atraída por tal bien. ¿En qué consiste propiamente ese bien del hombre?

Aristóteles nos da la primera y fundamental gran respuesta filosófica en su metafísica. El bien propio del hombre es la contemplación de Dios, contemplación de Dios que recibe del mismo Dios, pues éste es su acto principal, que comunica a los hombres, porque la divinidad no es envidiosa, como dice en el libro primero de la *Metafísica*.⁴ La perfección se comunica. “*Natura cuiuslibet actus est ut seipsum communicet in quantum possibile est*”, diría el Aquinate en sus *Cuestiones sobre la potencia de Dios*. El bien de las cosas que se refieren al fin, “*ea quae sunt ad finem*”, depende de la presencia participada del fin en ellas, es decir, en los actos humanos que se ordenan a la contemplación, a la cual sigue el gozo como complemento y perfección. Son ordenados y buenos en cuanto “anticipan” el fin en la conducta humana, y por eso mismo producen gozo.

Es necesario que nos preguntemos, sin embargo, en qué medida corresponde el bien humano a la acción del mismo hombre, a su productividad, y en qué medida, en cambio, se da en él la presencia y la acción del Bien en cuanto tal, plenamente existente, y fin del hombre y de todas las cosas. El Bien, actuando como causalidad eficiente, indicábamos, produce la forma en la cosa; y por el mismo acto se hace “buena”. Esto significa que, por una parte algo del Bien está presente en la cosa. Pero por otra parte es necesario atender a la especificidad del bien “humano”. Este comporta el ejercicio de la operación propia del hombre en cuanto tal, y que lo define: la operación de la razón que encuentra su culminación en la contemplación de la realidad plena, porque la razón misma es adecuación a la realidad y asimilación de ella. Más allá del bien sensible, por el que se asimilan materialmente aspectos de la realidad corporal en el sujeto que alcanza el bien, la única puerta por la que el hombre puede llegar a hacerse dueño, a asimilar y llegar a ser lo que la realidad es, con su perfección, es el conocimiento intelectual. Este comporta un “hacerse otro en cuanto otro”, es decir, un llegar a ser lo que una realidad distinta de sí mismo es, lo cual, evidentemente, se logra en modo pleno en el conocimiento de la realidad por excelencia, la del Ser por sí, que es también la

³ Libro X de las *Confesiones*.

⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 983 a.

Verdad por sí, y el Bien por sí. Es el Bien, en cierta manera “porque” es el Ser; porque puede enriquecer con su entidad la entidad del hombre a través de su asimilación intelectual.

El análisis que emprendimos hasta aquí nos muestra la importancia de la consideración recíproca del acto tendiente al bien y del acto tendiente al ser-verdad. Lo propio sucede con la atención recíproca al orden de la realidad sensible y al orden de la realidad inteligible.

No podemos saber qué es el bien, profundamente, sin considerar que su perfección, para la creatura inteligente, significa la presencia en ella del orden que al mismo tiempo es fruto y objeto de una capacidad intelectual, la determinada inmediatamente por él. No tenemos otro camino para captar el significado real del bien inteligible, que el que incluye la analogía respecto de bien sensible que se integra físicamente con la realidad respecto de la que es bien o perfección.

En la historia del pensamiento y la de la vida humana, la Revelación divina ha sido un camino por el que estas relaciones han podido ser establecidas de una manera equilibrada y correspondiente a la realidad humana, creada y divina. El pecado del hombre significa justamente el desequilibrio de esas relaciones en la práctica y en el conocimiento, que la Revelación viene a rectificar y a iluminar.

Veamos, pues, algunos textos del Aquinate en los que reluce el núcleo de la doctrina explicada hasta aquí.

En la *Exposición sobre el De divinis Nominibus*, a la que aludimos anteriormente, Santo Tomás expresa de una manera muy espontánea su pensamiento metafísico acerca del bien, siguiendo la inspiración del cuarto capítulo del libro de Dionisio Areopagita, que trata acerca del bien como el máximo nombre de Dios, analizándolo interiormente como luz, belleza y amor.

“Es necesario que ya se dirija el razonamiento a este nombre “Bien”, que es atribuido excelentemente en la Sagrada Escritura a la suprema Deidad, que se distingue en bondad respecto de todas las otras cosas, como es manifiesto por la expresión del Evangelio de san Lucas: “nadie es bueno sino sólo Dios” (Lc 18,19). Y esto por dos motivos. Primero, porque la misma propia esencia es la misma Bondad, lo cual no sucede en las otras cosas: Dios es pues bueno por esencia, y todas las otras cosas por participación; pues cada cosa es buena, en cuanto es cosa en acto, pero de Dios es propio que sea su ser, y por eso solamente El es su bondad {*Deus enim est bonus per suam essentiam, omnia vero alia per participationem; unumquodque enim bonum est, secundum quod est res actu; Deo autem proprium est quod sit suum esse, unde ipse solus est sua bonitas*}. Segundo, porque las otras cosas, aunque en cuanto son sean buenas, sin embargo consiguen su perfecta bondad por algo agregado sobre su ser; en cambio Dios en su mismo ser tiene el complemento de su Bondad {*Item, res aliae, etsi in quantum sunt, bonae sint, tamen perfectam bonitatem consequuntur per aliquod superadditum supra eorum esse; sed Deus in ipso suo esse, habet complementum suae bonitatis*}. Por otra parte, las otras cosas son buenas por orden a algo otro, que es el último fin; Dios en cambio no se ordena a algún fin fuera de sí. Así pues, lo primero que es propio de la divina Bondad es que la misma Bondad es la esencia divina; lo segundo propio de ella es que extiende la bondad a todas las cosas, que se dice que derivan por participación de El, que se dice por esencia.”⁵

Dios es el Bien por esencia que participa su ser a las otras cosas para que sean también ellas buenas. Tal participación significa, pues, la eficiencia y la finalidad.

⁵ SANCTUS THOMAS AQUINAS, *In librum De divinis nominibus Expositio*, c.IV, l.I n.269.

Aristóteles había captado la causalidad del Bien como principio del movimiento de las cosas naturales. “Mouet autem sicut appetibile et intelligibile”, había encontrado Santo Tomás en la traducción latina del libro XII de la *Metafísica*.

En la lección octava de su *Comentario*, el Aquinate desarrolla admirablemente la fundación del Bien voluntario sobre lo inteligible, porque la misma voluntad está en el intelecto. Pero así como el conocimiento humano en cuanto es humano implica no solamente la atracción de lo inteligible y la asimilación de la inteligencia a él, sino también la realización de lo inteligible en acto proporcionado al hombre, así también, en el orden de lo apetitivo, el acto voluntario humano en cuanto es humano implica no solamente el alcance del Bien y la asimilación a él mediante la inteligencia -siendo el acto de la inteligencia- sino además el acto por el que se constituye el bien humano en cuanto es humano, a través de las potencias distintas de la inteligencia y de la voluntad, pero participando de la realidad del Bien inteligible y entendido.⁶

Si para el pensamiento de Santo Tomás, y del realismo filosófico en general, la unidad entre lo inteligible y el bien, entre la causalidad eficiente y la final es muy profunda, para el pensamiento de la línea de la modernidad sintetizada en Kant, en cambio, la separación es definitiva.

En su *Crítica del Juicio* el filósofo de Königsberg nos presenta una compleja explicación de la finalidad, entendida como causalidad “ideal” frente a la eficiencia, considerada por él como causalidad “real”.⁷

También la causalidad eficiente depende para él del pensamiento, solamente que con esta causalidad se piensan las cosas en cuanto presuponen otras en un sentido determinado. En cambio, con la causalidad final se piensan las cosas por medio de un concepto de la razón como recíprocamente dependientes. La causa tiene un efecto que a su vez es causa de la causa. Es la concepción clásica de la causalidad final transformada en esquema de la razón que se aplica a las cosas reales.

“A una cosa, como fin de la naturaleza, se le exige primero que las partes (según su existencia y su forma) sólo serán posibles mediante la relación con el todo, pues la cosa misma es un fin; por consiguiente está comprendida bajo un concepto o una idea que debe determinar a priori todo lo que en ella debe estar encerrado {*Zu einem Dinge als Naturzwecke wird nun ertlich erfordert, dass die Teile (ihrem Dasein und der Form nach) nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind. Denn das Ding selbst ist ein Zweck, folglich unter einem Begriffe oder einer Idee befasst, die alles, was in ihm enthalten sein soll, a priori bestimmen muss*}.”⁸ Lo que existe en la realidad de la finalidad es la causación recíproca de las partes de un cuerpo organizado como todo, “siendo recíprocamente unas para otras la causa y el efecto de su forma.”⁹

Para Kant la única finalidad se da en el pensamiento cuando moralmente se utiliza la idea de fin como reguladora de la razón práctica. “El concepto de una cosa como fin de la naturaleza en sí, no es, pues, un concepto constitutivo del entendimiento o de la razón, pero puede ser, para el Juicio reflexionante, un concepto regulativo que, según una lejana analogía con nuestra causalidad por fines en general, conduzca la investigación sobre objetos de esa especie y haga reflexionar sobre su base principal; esto último no, por cierto, para el conocimiento de la naturaleza o de aquella base

⁶ Cfr. SANCTUS THOMAS AQUINAS, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, L.XII 1.8 n.2528.

⁷ IMMANUEL KANT, *Crítica del Juicio*, parrafo 65.

⁸ IMMANUEL KANT, *Kritik der Urteilskraft*, 65, (Dinge als Naturzwecke sind organisierte Wesen) Felix Meiner, Hamburg 1993, p.235-236, trad. esp. de G. García Morente, *Crítica del Juicio*, parrafo 65.

⁹ IMMANUEL KANT, *Crítica del Juicio*, parrafo 65.

primera de la misma, sino más bien precisamente para el de esa misma facultad práctica de la razón en nosotros, con la cual consideramos la causa de aquella finalidad en analogía *{Der begriff eines Dinges, als an sich Naturzwecks, ist also kein konstitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflektierende Urteiskraft sein, nach einer entfernten Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihrer obersten Grund nachzudenken; das letztere zwar nicht zum Behuf der Kenntnis der Natur oder jenes Urgrundes derselben, sondern vielmehr ebendesselben praktischen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir die Ursache jener Zweckmäßigkeit in Analogie betrachteten}*.¹⁰

Es claro pues que el orden del bien queda totalmente desligado del orden de la naturaleza, aunque sea física, para establecerse en el del puro pensamiento de la razón discursiva, que utiliza el fin o el bien para funcionar, simplemente como una condición de la misma razón, sin otro fundamento que ella misma. Esta razón no es ni puede ser la de Dios, porque no se ve o entiende a sí misma, sino que simplemente funciona por sí misma.

Es intención de Hegel liberar al idealismo de la abstracción y de la artificialidad para conformarlo con la realidad. Esto lo lleva a reproducir “especulativamente” en su teoría la realidad misma, de la que no reconoce otra instancia que la propia especulación. Hegel retoma conscientemente los temas principales de la filosofía aristotélica transformándolos en su discurso idealista por medio de su comprensión dialéctica.

En la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* nos presenta al Bien como fin último absoluto del mundo, verdad de las particularidades subjetivas que configuran la vida moral.¹¹ El Bien es el contenido de la Voluntad Universal que es en sí y por sí, es la ley y la substancia de toda determinación subjetiva y objetiva como lo que es bueno en sí y por sí mismo. Pero, como siempre en Hegel, la realidad de lo universal consiste en que se determina a sí mismo, en sus determinaciones en cuanto son el todo. No estamos aquí lejos de la concepción kantiana del organismo, en que las partes se determinan a sí mismas como todo. Pero en Hegel esta autodeterminación de la realidad pertenece al espíritu como auténtica y única realidad no desdoblada frente a sí misma como en Kant, en que el arte era distinto de la naturaleza, y la concepción de la finalidad, por lo tanto, análoga.

Para Hegel de tal manera el Bien es concreto con sus determinaciones, que, siendo lo absoluto, es por sí mismo también el Mal. El dinamismo queda encerrado dentro de sí mismo. Es la acción del espíritu considerada en sí misma, que no puede sino ser referida a sí misma, y por tanto, mala. Si el Bien es el Mal, lo negativo no es ellos sino lo extraño, justamente el obrar por un fin distinto de la realidad misma que obra. Hegel pretende superar toda moral basada sobre el deber ser, sobre una finalidad o bien que esté afuera.

“La relación recíproca entre las determinaciones que se contradicen, en efecto, consiste aquí solamente en la autocerteza abstracta. Por esta infinidad de la subjetividad, entonces, la voluntad universal, el bien, el derecho y el deber son y también no son: es la subjetividad infinita que se sabe como entidad que elige y decide. Ahora bien, esta autocerteza pura, colocándose en su vértice, aparece en dos formas que traspasan inmediatamente una a la otra: la conciencia moral y el Mal *{Diese sich auf*

¹⁰ IMMANUEL KANT, *ibidem* p.238-239, *Crítica del Juicio*, parrafo 65.

¹¹ G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia de las Ciencia Filosóficas*, Parte III, filosofía del Espíritu, sección segunda, espíritu subjetivo. B. Moralidad, parrafo 507.

ihre Spitze stellende reine Gewissheit seiner selbst erscheint in den zwei unmittelbar ineinander übergehenden Formen, des Gewissens und des Bösen.}”¹²

El mal para Hegel es el verdadero bien, no el aparente que es aquel que busca la persona virtuosa conciente de que con su voluntad lo es. El verdadero bien para Hegel es la realidad fuera de la abstracción, la cual considera el bien como algo que debe alcanzarse y que todavía no está. El verdadero bien es ser como se es, y por tanto obrar más allá del bien y del mal en la Eticidad, que regula desde adentro la auténtica operación del Espíritu, superando la oposición kantiana entre libertad y naturaleza.

En la intrincada prosa de *Ser y tiempo* de Heidegger encontramos un desarrollo ulterior de la transformación del sentido del bien -y la finalidad- metafísico, más allá del formalismo kantiano y la eticidad hegeliana. Como sabemos, el existencialismo fenomenológico de Heidegger recibe el influjo de la revolución kierkegaardiana dentro y contra el idealismo al mismo tiempo. El “ser ahí” de Heidegger, es decir el ser humano se comprende fundamentalmente, dentro de su temporalidad, que constituye su ser, como ser para la muerte. Se trata, en el filósofo alemán, de una nueva concepción de la finalidad -y, por tanto, diríamos nosotros, de la bondad -que no aparece en su texto-. La muerte entra en la definición, si así pudiera decirse, del “ser ahí”.

El filósofo de Ser y Tiempo realiza una ardua explicación metafísico-antropológica de las condiciones humanas. Reelabora antropológicamente los trascendentales que encuentra descriptos -deducidos, dice él- en las *Quaestiones disputatae De Veritate* de Santo Tomás.¹³ Así como el Aquinate los relaciona con el alma humana, Heidegger trata de comprenderlos esencialmente en la condición humana.

Después de tratar acerca de la Verdad, en su famoso libro, se refiere a lo que en el *De Veritate* correspondería al Bonum. Pero no habla del Bien. Sólo de la finalidad y la muerte. Sería interesante estudiar la influencia de este tema en autores posteriores, por ejemplo, en Paul Ricoeur. Para Heidegger “que el análisis del fin {*Ende*} y la totalidad del “ser ahí” deba buscar una orientación tan amplia, no puede sin embargo significar que los conceptos existenciales de fin y totalidad hayan de alcanzarse por el camino de una deducción. A la inversa, se trata de arrancar el sentido existencial del “llegar al fin” del “ser ahí” este mismo y de mostrar cómo semejante “final” puede constituir un “ser total” del ente que *existe*... En el “ser ahí” es imborrable una constante “no totalidad” que encuentra su fin con la muerte.”¹⁴

La vida humana auténtica está caracterizada por la libertad ante el fin que caracteriza todas sus dimensiones como finitud. La potencia se dice respecto del fin (no

¹² G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Parte III, filosofía del Espíritu, sección segunda, espíritu subjetivo. B. Moralidad, párrafo 511.

¹³ MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1993, p.; *El Ser y el Tiempo*, trad. esp. de J. Gaos, Barcelona 1993, introducción, cap. I, parr. 4, p. 24: “Aristóteles dice... El alma (del hombre) es de cierto modo los entes... Esta tesis, que se remonta a la ontológica de Parménides, la recogió Tomás de Aquino en una disquisición característica. Se trata de una deducción de los “trascendentales”, es decir, de los caracteres de ser que están por encima aun de toda posible determinación genérico-material de un ente, de todo *modus specialis entis*, y que convienen necesariamente a toda cosa, cualquiera que sea. Pues bien, también el ser verum es un trascendens de éstos. Se demuestra apelando a un ente que tiene, por su misma forma de ser, la peculiaridad de “convenir” con cualquier otro ente. Este señalado ente, el *ens, quod natum est convenire cum omni ente*, es el alma (*anima*) {*Quaestiones de veritate* qu.I a.1 c., cf. la “deducción” de los trascendentales en el opúsculo *de natura generis*, discrepante de la citada y en parte más rigurosa (nota de Heidegger)} La preeminencia del “ser ahí” sobre todos los demás entes que aparece aquí, si bien no aclarada ontológicamente, no tiene, es evidente, nada de común con una mala subjetivación del universo de los entes.”

¹⁴ MARTIN HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, trad. esp. de J. Gaos, Barcelona 1993, segunda sección, cap. I, parr. 48, p. 264.

Zweck sino *Ende*) como la desaparición que siempre está presente. “La muerte es la *más peculiar* posibilidad del ser ahí {*Der Tod ist eigenste Möglichkeit des Daseins*}.¹⁵ Cada uno se caracteriza profunda y singularmente por su actitud ante la muerte, y de esta manera define su contorno cada una y el conjunto de las cosas finitas, justamente - en referencia al “fin”, que rodean su existencia como entes.

“Existencia, facticidad, caída caracterizan el ser relativamente al fin y son, por tanto ingredientes constitutivos del concepto existencial de la muerte. *En lo que respecta a su posibilidad ontológica, se funda el morir en la cura* {*Das sterben gründet hinsichtlich seiner ontologischen Möglichkeit in der Sorge*}”¹⁶ La cura es un concepto heideggeriano fundamental, porque “la perfectio del hombre, el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más peculiares posibilidades (en la “proyección”, es una “obra” de la “cura”. De un modo igualmente original define la “cura” aquella forma fundamental de este ente con arreglo a la cual es entregado al mundo de que se cura (el “estado de yecto”).”¹⁷ La cura es, pues, la realidad del hombre en cuanto hace posible que haya entes, y sobre todo, el poder ser del hombre, que es lo que tiene de principal, especialmente respecto de la muerte, y por tanto respecto de los anteriores entes, que dependen de la actitud del hombre frente a la muerte. Y aunque esto no sea crear realidad, hay que recordar que “más alta que la realidad está la *posibilidad* {*Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit.*}”¹⁸

Lo cual nos lleva inmediatamente a las conclusiones. Como fruto de madurez del pensamiento clásico, griego y cristiano, se constituye el pensamiento de que el bien moral del hombre depende de la Realidad divina del Bien que se difunde y que constituye toda realidad, especialmente a través del acto contemplativo de la inteligencia, por el que se asimila la realidad misma. Justamente por la gran comunicación de bondad creadora, el bien moral depende también, al nivel de la causalidad segunda en su orden, de la acción humana que obra realmente lo bueno adecuándose a la realidad íntima del hombre ordenada a la contemplación de Dios, de la cual surge como causa primera, no solamente en el orden del ser, sino también en el del operar, que es algo del ser y en el ser, reflejando la riqueza del Ser infinito de Dios que es Bondad, sin que la distinción de ambas quite la unión.

La característica de los tres autores modernos que hemos estudiado es el idealismo no solamente gnoseológico y metafísico, sino también ético. El fin y el “bien” dependen de la operación del espíritu, que no es verdaderamente dinámica, pues no alcanza “otra” realidad, sino que procede distinguiéndose a sí misma. En Kant produciendo una obra artificial, en Hegel anulando la realidad en la dialéctica del espíritu, y en Heidegger, produciéndola de una manera “práctica” por medio de la actitud ante la muerte. Es interesante notar cómo Heidegger reproduce el razonamiento kantiano referido a la relación entre fin y totalidad, aplicándolo a la relación entre muerte y totalidad.

Característica común de estos autores es el ejercicio de la libertad y del pensamiento desconectados de la realidad, tendiendo a autofundarse. La fuente última de esta actitud se da en la renuencia a fundar metafísicamente la realidad en Dios, especialmente en el orden del fin y del Bien, que es lo que Dios es principalmente, hasta perder su sentido, y con ello la dinamicidad auténtica de la vida humana junto con la esperanza. Se sucumbe, como en Hegel y en Heidegger, ante la finitud de la realidad

¹⁵ MARTIN HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, segunda sección, cap. I, parr. 53, p. 287.

¹⁶ MARTIN HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, segunda sección, cap. I, parr. 50, p. 275.

¹⁷ MARTIN HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, segunda sección, cap. VI, parr. 42, p. 218-219.

¹⁸ MARTIN HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, introducción, cap. I, parr. 7, p. 49.

que no se concibe ni se vive sino como una muerte extendida, sin esperanza de que haya en la realidad más que lo que hay tal como se lo encuentra en la angustia existencial.

Sin el Bien no hay esperanza, no hay movimiento, no hay realidad y no hay hombre. No hay finalidad y no hay eficiencia, a pesar de lo que quería Kant, quien al dejar de lado el equilibrio de la sabiduría clásica entre el bien y la verdad, lo sensible y lo inteligible, lo creado y Dios, sostenido en la historia de la cultura por la Revelación divina, abrió el camino para el intento de construcción de la realidad sin otro origen que el aparente movimiento del espíritu humano.

Como fruto de madurez del pensamiento clásico, griego y cristiano, se constituye el pensamiento de que el bien moral del hombre depende de la Realidad divina del Bien que se difunde y que constituye toda realidad, especialmente a través del acto contemplativo de la inteligencia, por el que se asimila la realidad misma. Justamente por la gran comunicación de bondad creadora, el bien moral depende también, al nivel de la causalidad segunda en su orden, de la acción humana que obra realmente lo bueno adecuándose a la realidad íntima del hombre ordenada a la contemplación de Dios, de la cual surge como causa primera, no solamente en el orden del ser, sino también en el del operar, que es algo del ser y en el ser, reflejando la riqueza del Ser infinito de Dios que es Bondad, sin que la distinción de ambas quite la unión.

La característica de los tres autores modernos que hemos estudiado es el idealismo no solamente gnoseológico y metafísico, sino también ético. El fin y el “bien” dependen de la operación del espíritu, que no es verdaderamente dinámica, pues no alcanza “otra” realidad, sino que procede distinguiéndose a sí misma. En Kant produciendo una obra artificial, en Hegel anulando la realidad en la dialéctica del espíritu, y en Heidegger, produciéndola de una manera “práctica” por medio de la actitud ante la muerte. Es interesante notar cómo Heidegger reproduce el razonamiento kantiano referido a la relación entre fin y totalidad, aplicándolo a la relación entre muerte y totalidad.

Característica común de estos autores es el ejercicio de la libertad y del pensamiento desconectados de la realidad, tendiendo a autofundarse. La fuente última de esta actitud se da en la renuencia a fundar metafísicamente la realidad en Dios, especialmente en el orden del fin y del Bien, que es lo que Dios es principalmente, hasta perder su sentido, y con ello la dinamicidad auténtica de la vida humana junto con la esperanza. Se sucumbe, como en Hegel y en Heidegger, ante la finitud de la realidad que no se concibe ni se vive sino como una muerte extendida, sin esperanza de que haya en la realidad más que lo que hay tal como se lo encuentra en la angustia existencial.

Sin el Bien no hay esperanza, no hay movimiento, no hay realidad y no hay hombre. No hay finalidad y no hay eficiencia, a pesar de lo que quería Kant, quien al dejar de lado el equilibrio de la sabiduría clásica entre el bien y la verdad, lo sensible y lo inteligible, lo creado y Dios, sostenido en la historia de la cultura por la Revelación divina, abrió el camino para el intento de construcción de la realidad sin otro origen que el aparente movimiento del espíritu humano.