

Liberalismo, comunitarismo, realismo

En busca de la tercera vía

1. El liberalismo como filosofía práctica central de nuestro tiempo

No parece que sea necesario argumentar mucho para sostener que el liberalismo es la filosofía política —y en general, la ética— predominante en Occidente desde la década de los '80; en efecto, se trata de la perspectiva supuesta, explícita o implícitamente, por la enorme mayoría de los ensayos de filosofía práctica presentados desde entonces; además, aquellos modelos de filosofía moral que se anuncian como no-liberales se construyen casi siempre en oposición dialéctica con el liberalismo, y no dejan de compartir muchas de sus afirmaciones. Desaparecido el marxismo como referente intelectual válido y actuante en el pensamiento occidental, las diferentes versiones liberales han pasado a ocupar el centro de la arena en las disputas intelectuales acerca del modo adecuado de vida de los hombres y, en especial, de su convivencia política y de su regulación jurídica. Muestra acabada de ello es que la propuesta de filosofía práctica de John Rawls, *opus magnum* del liberalismo contemporáneo, aparece como el punto de referencia inexcusable en casi todos los debates morales y políticos de nuestros días¹.

Esta versión contemporánea del liberalismo puede ser caracterizada según tres rasgos principales: uno referido a su noción del sujeto moral, otro concerniente a su visión de la ética y el tercero centrado en su teoría de la justicia o de los principios básicos de la organización social y política. En lo que respecta a su noción del sujeto, ésta resulta de atribuir la autonomía pensada originariamente por Kant para el sujeto racional, al sujeto utilitario propio del utilitarismo empirista; de este mo-

¹ Vide J. RAWLS, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971). Sobre esta obra, vide C. I. MASSINI CORREAS, «Del positivismo analítico a la justicia procedimental: La propuesta aporética de John Rawls»: *Persona y Derecho* 42 (2000) 161-210 y la bibliografía allí citada.

do, la capacidad absoluta de autonormación pasa a ser ejercida por un sujeto pensado fundamentalmente como portador de deseos, instintos e intereses, que hace uso de su autonomía para la eficaz realización de esos impulsos. Ha sostenido a este respecto Henry Veatch, que la ética contemporánea está dominada por un paradigma según el cual los humanos son animales esencialmente apetitivos, inclinados a la satisfacción de un infinita variedad de deseos, impulsos e inclinaciones, cualesquiera que ellos sean, con la única condición de que hayan sido elegidos libremente². Este sujeto *construye* con su razón la moral para hacer posible la máxima satisfacción de sus deseos e intereses, con la única limitación, basada a su vez sólo en el autointerés, de no afectar directamente a los deseos e intereses de los demás.

El sujeto liberal, propio de las sociedades modernas, ha sido caracterizado agudamente por Giuseppe Abbà, al decir que

«[...] él es portador de intereses, pero está "desvinculado". Esto significa que él decide, ya sea acerca de la moral a adoptar en la vida pública, ya sea sobre los valores, formas de vida, concepciones del bien y de la felicidad a adoptar en la vida privada: él no reconoce ninguna moral ni concepción del bien en cuanto normas independientes de su decisión. Al decidir acerca de la moral, no parte de ningún dato normativo previo: ni de tradiciones sociales recibidas, ni de vínculos naturales o sociales, ni de roles o funciones sociales; parte, por el contrario de principios puramente racionales aceptables por cualquier agente racional, independientemente de las concreciones particulares de su ubicación natural, histórica, social o cultural»³.

En especial, este sujeto está radicalmente desvinculado de cualquier ligamen *natural*, en el sentido de alguna índole constitutiva propia, que condicione la realización práctica de sus opciones vitales; dicho de otro modo: carece de una naturaleza práctica, que marque finalísticamente⁴ los carriles centrales de su realización personal y lo disponga a recibir connaturalmente las perfecciones o bienes alcanzados a través de su actividad libre.

De este modo, la actividad del sujeto así pensado no es constitutivamente moral, sino que cada agente aparece como radicalmente autónomo, tomada la palabra *autonomía* en su sentido etimológico de autonormación, de la posibilidad de configurar su vida y su actividad conforme a sus opciones meramente individuales. Por otra parte, estas opciones no necesitan ni pueden ser justificadas racionalmente: desde Hume la razón aparece, en el ámbito moral, como meramente instrumental:

² H. VEATCH, «Is Kant the Grey Eminence of Contemporary Ethical Theory?: *Ethics* 90 (1980) 218-255.

³ G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?* (Roma: LAS 1996), p. 261.

⁴ Vide R. SPAEMANN, «Téléologie de la nature et action humanie»: *Études Phénoménologiques* 12 (1996) 43-63. Vide asimismo E. R. HASSING (Ed.), *Final Causality in Nature and Human Affairs* (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1997).

«La razón instrumental —escribe Charles Taylor— se ha desarrollado junto a este modelo de sujeto humano, que tiene profundo asiento en nuestra imaginación. Ofrece una imagen ideal de un pensamiento humano que se ha desligado de su confusa incrustación en nuestra corpórea constitución, de nuestra situación dialógica, de nuestras emociones y de nuestras tradicionales formas de vida, a fin de convertirse en pura y autoverificadora racionalidad»⁵.

Y en lo que respecta a la moralidad, al quedar radicalmente desligada del sujeto humano, fuera de cualquier dimensión que le sea constitutiva, la moralidad aparece entonces sólo en el marco de la actividad transeúnte referida a otros, y reducida a lograr que cada sujeto en su actuación autónoma no lesione la igual autonomía de los restantes sujetos⁶. En otras palabras, el único límite de la autonormación radica en la interdicción de aquellas conductas que impidan a los demás el ejercicio pleno de su autonomía: «El bien protegido por el principio de autonomía —ha escrito Carlos Nino— es la libertad de realizar *cualquier* conducta que no perjudique a terceros»⁷.

De aquí se sigue que todo el resto, es decir, el ámbito completo de la vida personal, de la excelencia humana, de la realización de los bienes humanos individuales y sociales, queda excluido del ámbito de la moralidad y remitido a la aceptación irrestricta por parte de cada sujeto. En este sentido, David Gauthier sostiene que

«[...] toda la estructura normativa de una sociedad depende de la actividad deliberativa de sus miembros individuales [...]; se parte de que la validez de las normas sociales [las únicas propiamente morales] depende y se deriva de normas aceptadas por los miembros individuales de la sociedad. No hay ninguna otra fuente reconocida por todos de donde puedan extraer su validez»⁸.

Nos encontramos, por lo tanto, frente a una ética exclusivamente construida a través de meras opciones personales, sin referencia constitutiva alguna a los datos de la realidad humana: ni a su índole propia, ni a su cultura, ni a su historia, ni a su contexto social. Por otra parte, esta ética se construye fundamentalmente a través de principios hipotéticos de aceptabilidad y valor universal, es decir, que valdrían para todos los sujetos independientemente de su aceptación fáctica, ya que esta aceptabilidad tiene por único fundamento el procedimiento seguido para llegar a esos principios: desde esta perspectiva, sólo un procedimiento capaz de promover la imparcialidad puede justificar la universalidad y

⁵ CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, trad. P. Carbajosa Pérez (Barcelona: Gedisa, 1994), p. 128.

⁶ Vide C. I. MASSINI CORREAS, «La concepción deontológica de la justicia: El paradigma kantiano»: *Anuario da Faculdade de Direito da Universidade da Coruña* 3 (1999) 351-367.

⁷ C. NINO, *Ética y derechos humanos* (Buenos Aires: Paidós, 1984), p. 148.

⁸ D. GAUTHIER, *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*, trad. P. Francés Gómez (Barcelona: Paidós, 1998), p. 163.

otorgar alguna objetividad de los principios morales. Finalmente, la ética así concebida tiene por objeto sólo las acciones individuales de los hombres, nunca sus modos de vida ni sus calidades personales; se trata de lo que Abbà ha denominado una ética «puntillista», es decir, centrada sólo en cada acto del sujeto y pensada para juzgar sólo acto por acto⁹, sin consideración alguna a la perspectiva de la vida como un todo o a las virtudes o vicios que pueden hacerla valiosa o miserable¹⁰. Y las cosas no pueden ser de otro modo, ya que la concepción liberal de la ética es antiperfeccionista¹¹, es decir, parte de la imposibilidad de conocer objetivamente las líneas centrales de la perfección humana y, consecuentemente, de promover las virtudes y los modos de vida ordenadas a lograrla.

De esta concepción de la moralidad se siguen coherentemente las doctrinas liberales de la justicia, para las cuales el punto de partida es siempre la autonomía radical de los individuos y lo que se persigue con ellas es alcanzar una situación en la que, por la vigencia de ciertos principios alcanzados a través de meros procedimientos, generalmente de carácter contractual, el ejercicio de esa autonomía resulte compatible con el ejercicio de la autonomía de todos los demás¹². Por supuesto que, desde esta perspectiva, no existen bienes comunes, ni es posible asumir alguna concepción objetiva del bien humano en general: los bienes son por definición individuales y su concepción es meramente subjetiva. Por su parte, el Estado no debe realizar nada que pueda ordenarse al bien humano, ya que ello significaría actuar paternalísticamente, cercenando o sustituyendo la autonomía individual y ejerciendo la más oprobiosa tiranía que pueda concebir el hombre¹³. Por supuesto que en las teorías liberales de la justicia, al ser meramente procedimentales, desaparecen por principio los contenidos, así como cualquier referencia sería al mérito o a la calidad de los bienes como criterio de reparto¹⁴.

2. Las aporías de la concepción liberal

Ahora bien, esta visión liberal del sujeto moral, de la eticidad y de la justicia, no por haber alcanzado una aceptación generalizada en nues-

⁹ Cfr. G. ABBÀ, *op. cit.*, p. 225 y *passim*.

¹² Vide R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, trad. J. L. del Barco (Madrid: Rialp, 1991), *passim*.

¹¹ Vide A. CRUZ PRADOS, *Ethos y polis: Bases para una reconstrucción de la filosofía política* (Pamplona: Eunsa, 1999), pp. 23-30.

¹² Cfr. J. RAWLS, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), pp. 6ss.

¹³ Cfr. I. KANT, «Über den Gemeinspruch: Das Mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», en *Schriften zur Geschichtsphilosophie* (Stuttgart: Reclam, 1992), pp. 118ss.

¹⁴ Vide M. WALZER, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism & Equality* (Oxford: Blackwell, 1996), pp. 6-10 y *passim*.

tros días carece de aporías, ni deja de generar numerosas perplejidades. Entre ellas, las que aparecen como fundamentales se refieren, en primer lugar, a que el sujeto utilitario-hedonista de las éticas liberales resulta constitutivamente extraño y refractario a la moral; ello es así, toda vez que ese sujeto está pensado como radicalmente libre, con una libertad no circunscripta por una naturaleza y, por lo tanto, la normatividad moral le resulta necesariamente externa y ajena. Y no puede ser de otro modo, toda vez que la moralidad supone inevitablemente restricciones a la libertad, y si esa libertad resulta ser constitutivamente ilimitada, no existen razones consistentes para que el sujeto deba restringir voluntariamente sus deseos e intereses:

«Porque la moral es externa —afirma Ros Poole— no puede suministrarnos una razón que sea *nuestra* razón, por la que nos sintamos obligados a actuar del modo que ella determina. Podemos oír su voz, pero ignoramos por qué debemos obedecerla»¹⁵.

Estamos aquí en presencia efectivamente de un sujeto autónomo, pero autónomo respecto de la moral, autónomo con referencia a las normas morales¹⁶.

Por su parte, la moral concebida al modo liberal hace radicar su fuerza obligatoria en una universalidad formal, alcanzada por un mero procedimiento constructivo y desprovista de cualquier referencia, tanto al modo de ser propio del hombre, como a su contexto histórico, cultural o social. Por otro lado, se tratará siempre de una universalidad ficticia, toda vez que está fundada en una aceptabilidad meramente hipotética por parte de todos los sujetos implicados, sin referencia objetiva alguna a estructuras de la realidad, ni la humana, ni ninguna otra. Ahora bien, resulta evidente que la fuerza obligatoria de una moral así concebida, no puede ser mayor que la de las premisas en las que se funda, y si éstas revisten carácter ficticio, la eticidad en ellas fundada no puede trascender el nivel de una quimera. Se trata, ni más ni menos, de una moral basada en el hipotético acuerdo al que *deberían* haber llegado ciertos sujetos y que, por lo tanto, *habrían* de considerar como obligatorio, *como si* hubieran prestado autónomamente su consentimiento¹⁷.

Por supuesto que una moral sin fuerza obligatoria sería y dirigida a un sujeto que le es radicalmente refractario, tiene pocas posibilidades de ofrecer una teoría de la justicia consistente y racionalmente justificada. En su lugar, pensadores como Rawls, Ackerman, Gauthier o Bu-

¹⁵ R. POOLE, *Moralidad y modernidad*, trad. A. Martínez Riu (Herder: Barcelona, 1993), p. 203.

¹⁶ Vide L. NÚÑEZ LADEVEZE, *La ficción del pacto social* (Madrid: Tecnos, 2000), p. 66.

¹⁷ Vide P. KOLLER, «Las teorías del contrato social como modelos de justificación de las instituciones políticas», en L. KERN & H.-P. MÜLLER (Eds.), *La justicia: ¿Discurso o mercado? Los nuevos enfoques de la teoría contractualista*, trad. J. M. Seña (Barcelona: Gedisa, 1992), p. 28.

chanan¹⁸, proponen un modelo constructivo según el cual un conjunto de individuos autointeresados, sometidos ficticiamente a un conjunto de condiciones especiales, condiciones que prejuzgan inevitablemente acerca del resultado del acuerdo¹⁹, aceptarían hipotéticamente ciertos principios básicos de organización social. Estos principios de justicia, aceptables por todos por meras razones de autointerés, pero en condiciones imaginadas de modo que garanticen la imparcialidad, darían lugar a la moralidad propia de la vida social, que es, por otra parte, la única moral defendida por las propuestas liberales.

Pero queda en claro que una metaética meramente procedimental, no puede transformar las razones autointeresadas —«prudenciales», en el sentido kantiano— en razones propiamente morales y que del mero procedimiento racional resulta imposible extraer consistentemente contenidos normativos que no hayan sido introducidos arbitrariamente en el establecimiento de las condiciones de partida. En este sentido, Otfried Höffe escribe que

«Rawls pretende deducir los principios de justicia de una elección racional de prudencia [en el sentido de autointerés]. Ahora bien, las prescripciones de la prudencia son imperativos hipotéticos y no categóricos; son heterónomos, derivan del propio bienestar, y son por lo tanto tributarios de aquello que se opone más netamente al principio moral kantiano»²⁰.

Y Arthur Kaufmann refuta la «falacia procedimentalista» en que incurrían los liberales, al escribir que

«[...] es imposible llegar a contenidos materiales partiendo únicamente de la forma o del procedimiento, o por lo menos contando únicamente con éste. Es evidente aquí el carácter circular de la demostración [...]»²¹.

3. La reacción comunitarista

Estas aporías y varias otras más, referidas no solamente a los supuestos metaéticos de las concepciones liberales, sino también a sus contenidos ético-normativos, han dado lugar a varias reacciones críticas, algunas de las cuales han sido agrupadas bajo la designación genéri-

¹⁸ Vide sobre algunos de estos autores F. VALLESPÍN ONA, *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan* (Madrid: Alianza, 1985).

¹⁹ Vide H.-P. MÜLLER, «Mercado, estado y libertad individual: Acerca de la crítica sociológica de las teorías contractualistas individualistas», en *La justicia: ¿Discurso o mercado?*, cit., p. 221.

²⁰ O. HÖFFE, «Rawls, Kant et l'idée de la justice politique», en *L'état et la justice: John Rawls et Robert Nozick* (Paris: J. Vrin, 1988), p. 85.

²¹ A. KAUFMANN, «En torno al conocimiento científico del derecho»: *Persona y Derecho* 31 (1994) 19.

ca de «comunitarismo»²². En realidad, sería mejor hablar de «comunitarismos», ya que se trata en este caso de una serie de reacciones contra los supuestos y los resultados del pensamiento liberal, que si bien tienen varios puntos en común, difieren en buena medida a la hora de proponer alternativas al pensamiento liberal hegemónico. Pero si se circunscribe el estudio a las líneas generales de esta modalidad de pensamiento, es posible constatar que, en lo que se refiere a la noción del sujeto moral, los comunitaristas afirman que la noción liberal de ese sujeto es artificial y para nada realista; efectivamente,

«[...] el sujeto moral no está desvinculado, sino “comprometido”, y es comunitario, esto es, con una identidad moral definida a través de varias formas de pertenencia a una comunidad; está estructurado por roles dentro de prácticas sociales y dentro de una comunidad que persigue un bien común; está constituido de relaciones intersubjetivas, por las cuales él reconoce su propio bien en el bien de la sociedad»²³.

En especial, Michael Sandel achaca al liberalismo, centrándose en su versión rawlsiana, que su noción del sujeto como «desvinculado», «independiente» o «liberado» (*unencumbered*) de su entorno social y con una existencia previa y neutral a sus bienes y a sus opciones por ellos, es ficticia, además de carente de profundidad moral y privada de su significación relevante²⁴.

Esta visión comunitaria del agente moral como esencialmente configurado por sus vínculos sociales, tradicionales e históricos, y radicalmente ordenado a fines dotados de una existencia cultural previa a las opciones del sujeto, tiene como consecuencia una concepción de la moralidad según la cual no es posible conocimiento y virtud ética fuera del marco acotado de ciertas comunidades de vida moral²⁵. La vida en común, escribe Edmund Pincoffs,

«[...] es el aspecto de la situación humana que es más central en la ética. Es el hogar natural de los conceptos morales, incluidos especialmente las condiciones disposicionales que llamamos virtudes y vicios y, entre ellos, especialmente las disposiciones que configuran nuestra conducta bajo códigos y estándares comunes»²⁶.

Desde esta perspectiva, la fuente excluyente de la normatividad moral la constituyen los hábitos y las tradiciones sociales de la comunidad

²² Un muy buen resumen de las líneas centrales de la corriente comunitarista se encuentra en el libro de C. NAVAL, *Educación ciudadana: La polémica liberal-comunitarista en la educación* (Pamplona, Eunsa, 1995), pp. 59-126.

²³ G. ABBA, *op. cit.*, p. 262.

²⁴ M. J. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 175 y *passim*.

²⁵ Cfr. M. WALZER, *op. cit.*, p. 6.

²⁶ E. L. PINCOFFS, *Quandaries and Virtues: Against Reductivism in Ethics* (Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1986), p. 9.

a la que pertenece constitutivamente el sujeto, quien se encuentra radicalmente imposibilitado de trascenderlos y de arribar a una concepción universal de la moralidad, más allá de los circunscriptos límites de su cultura particular.

Y en lo que respecta a la concepción de la justicia, los comunitarismos parten todos ellos de un rechazo frontal de la «perspectiva de los derechos»²⁷, propia de las versiones liberales, que colocan en las prerrogativas del individuo el punto de partida de las doctrinas de la justicia. En este sentido, puede sostenerse que así como las propuestas liberales, en la medida en que son individualistas, están centradas en los derechos, las comunitaristas se centran en los bienes comunes participados²⁸. Pero tanto el contenido de esos bienes comunes, como la calidad de los méritos necesarios para participar en ellos, no dependen aquí sino de «tradiciones jurídicas compartidas» o de «un cuerpo de principios establecidos», generado históricamente y tradicionalmente en el marco de comunidades de vida particulares²⁹. En este sentido, Michael Walzer afirma que

«[...] los bienes en el mundo tienen significados compartidos porque su concepción y creación son procesos sociales. Por la misma razón, los bienes tienen distintas significaciones en distintas sociedades [...] No existe un único conjunto de bienes básicos o primarios concebible para todos los mundos morales y materiales, o bien, un conjunto así tendría que ser concebido en términos tan abstractos, que sería de poca utilidad al reflexionar sobre las particulares formas de distribución»³⁰.

4. Las limitaciones del comunitarismo

De las premisas precedentes, se sigue de modo difícilmente discutible que una concepción del sujeto que lo reduce prácticamente a sus condicionamientos sociales, sumada a una visión de la eticidad que circunscribe sus contenidos normativos a lo histórico-tradicional-cultural y que desemboca finalmente en una doctrina de la justicia y de los bienes meramente contextualista, no puede sino abocar inevitablemente al relativismo ético y jurídico³¹. En este sentido, es posible sostener con verosimilitud que

²⁷ Vide M. A. GLENDON, *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse* (New York: The Free Press, 1991).

²⁸ Vide S. AVINERI & A. DE-SHALIT, «Introduction» to ID. (Eds.), *Comunitarianism and Individualism* (Oxford, Oxford University Press, 1996), p. 7.

²⁹ Vide R. BELLAH ET ALII, *The Good Society* (New York: Vintage Books, 1992), pp. 126 y passim.

³⁰ M. WALZER, *op. cit.*, pp. 7-8.

³¹ Acerca de la desviación hacia el relativismo en A. MacIntyre, vide G. P. GEORGE, «Moral Particularism, Thomism, and Traditions», en *In Defense of Natural Law* (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 249-255. Para la crítica del relativismo, vide A. MILLÁN PUELLES, *El interés por la verdad* (Madrid: Rialp, 1997), pp. 144-155.

«[...] las premisas metaéticas del comunitarismo tienden hacia el relativismo moral [...] Desde que los valores que la gente sostiene, en general, y el concepto de justicia en particular, derivan de sus comunidades, no hay modo para que este concepto resulte universal o absoluto»³².

Ahora bien, si se niega toda universalidad posible a los contenidos de la eticidad y se los encierra en los estrechos límites de una tradición, una cultura o una sociedad, desaparece ante todo la posibilidad de fundamentar de modo fuerte, es decir, absoluto y definitivo, los principios de la eticidad y el contenido de las virtudes humanas. Pero como sostiene con acierto Wolfgang Wieland,

«[...] quien pregunta qué hay que hacer nunca querrá darse por satisfecho con una respuesta hipotética [...] Jamás se puede obrar de un modo meramente condicional. En la incondicionalidad del obrar se funda el hecho de que todo agente es responsable de las consecuencias de su acción [...] El obrar es, en cada instante, irrebasable e incondicionado. La responsabilidad por él no puede ser relativizada»³³.

Pero no sólo queda la ética sin fundamento suficiente en una perspectiva estrictamente comunitarista, sino que también desaparece completamente la posibilidad de realizar una labor crítico-estimativa de la moralidad social de las diferentes comunidades, desembocándose en una legitimación particularista de la diversidad³⁴. Esto resulta evidente, toda vez que, sin un baremo trans-cultural y trans-comunitario, no resulta posible valorar críticamente los hábitos sociales, la legislación o las prácticas políticas de las diversas sociedades particulares. Está claro que la pretensión ilustrada de aplicar irrealísticamente un ideal acabado de perfección social, construido sólo racionalmente, a todas las sociedades históricas o coetáneas, y de aplicarlo además de un modo inmatizado y rígido, resulta irrazonable e ilusoria; pero es también claro que la crítica a esta pretensión quimérica no puede conducir a la también irrazonable aceptación de cuanto particularismo aparezca en el horizonte humano, por absurdo e injusto que éste resulte³⁵.

Además, la lógica interna del particularismo multiculturalista debe tener un límite, ya que librada absolutamente a sí misma conduce inevitablemente a la fragmentación cada vez más diversificada y a la reivindicación localista de comunidades cada vez más pequeñas:

³² S. AVINERI & A. DE-SHALIT, *op. cit.*, p. 4.

³³ W. WIELAND, «Filosofía práctica y epistemología», en *La razón y su praxis: Cuatro ensayos filosóficos*, trad. A. Vigo (Buenos Aires: Biblos, 1996), pp. 93-94.

³⁴ Vide A. DA RE, «Il bene il giusto: Una panoramica delle attuali proposte etico-politiche», en R. A. GAHL (Ed.), *Etica e politica nella società del duemila* (Roma: Armando Ed., 1998), pp. 56-57.

³⁵ Vide C. I. MASSINI CORREAS, *El derecho natural y sus dimensiones actuales* (Buenos Aires: Ábaco & Universidad Austral, 1999), pp. 99-55.

«La necesidad de reconocimiento debe poder coordinarse con el respeto por las otras diversidades, así como con el compartir algunas reglas comunes; de otro modo, existe el riesgo de una fragmentación *ad infinitum*, con continuos reclamos, de parte de grupos y comunidades cada vez más particulares, de marcar la propia especificidad»³⁶.

La dispersión social y cultural ilimitada sólo puede conducir a una Babel de criterios morales, donde nada será comprensible y todo incommensurable, es decir, a resultados similares a aquéllos que los comunitaristas consideran como la intolerable «fragmentación» interna de las sociedades liberales contemporáneas³⁷.

5. En búsqueda de una nueva alternativa: La contribución de Millán Puelles

En vista de las limitaciones, reduccionismos y dificultades que presentan las más representativas propuestas contemporáneas de filosofía práctica, resulta casi obligada la búsqueda de una tercera vía, que ofrezca una salida razonable, completa y operable de las aporías que hemos enumerado sucintamente. En la búsqueda de esta vía alternativa, una opción razonable es la indagación de las respuestas que ofrece a los problemas estudiados el realismo filosófico, que aparece en la historia del pensamiento como la «corriente central de occidente»³⁸, y que es ampliamente considerada como una concepción filosófica de las realidades prácticas equilibrada e inclusiva. En esta oportunidad, y a los efectos de limitar razonablemente la investigación, recurriremos a la presentación que hace de esa corriente filosófica Antonio Millán Puelles, por considerar que su obra reviste una amplitud, una profundidad y una originalidad en sus planteos que la hacen especialmente apta para servir de base a una exposición relevante de la filosofía práctica realista³⁹.

El primero de los temas que hemos venido analizando, el de la naturaleza propia del agente moral, es abordado por Millán en varios lugares de su obra, en los que pone de manifiesto la estructura de naturaleza y libertad propia del sujeto humano⁴⁰, estructura que es el supuesto necesario de la moralidad; en efecto, según Millán, el hombre no es primordialmente libertad, como lo propone el liberalismo, sino que la

³⁶ A. DA RE, *op. cit.*, p. 60.

³⁷ Vide CH. TAYLOR, *op. cit.*, pp. 138ss.

³⁸ Vide G. P. GEORGE, *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality* (Oxford: Clarendon Press, 1995), pp. 1995.

³⁹ Sobre algunos aspectos de la filosofía práctica de Millán Puelles, vide C. I. MASSINI CORREAS, «Privatización y comunidad del bien humano: El liberalismo deontológico y la respuesta realista»: *Anuario Filosófico* 27 (1994) 817-828.

⁴⁰ Vide A. MILLÁN PUELLES, «La síntesis humana de naturaleza y libertad», en *Sobre el hombre y la sociedad* (Madrid: Rialp, 1976), pp. 33ss.

tiene recibida en su índole o naturaleza propia, lo que la constituye en una libertad *humana*, intrínsecamente relativa al modo de ser específicamente humano:

«Aunque el hombre es libre, su innata libertad no es la raíz de las demás perfecciones que él posee, ni define primordialmente el modo humano de ser. Si se piensa que el hombre *es* libertad —no que la *tiene* como esencialmente derivada de su específico ser— se termina, si se piensa con entero rigor lógico, negando toda esencia o naturaleza humana [...], con la consecuencia, también lógicamente ineludible, de que no cabe entonces entender la rectitud moral de la conducta como algo exigido por la libre fidelidad al ser específico del hombre [...]»⁴¹.

Y es en esta índole propia del hombre: su naturaleza específica, donde se encuentra la razón por la que él se constituye radicalmente como sujeto moral, es decir, por la que el agente está constitutivamente abierto a las exigencias de la moralidad. Escribe en este sentido Millan que

«[...] la cuestión de lo necesario para que un ser sea afectable por el deber —o, dicho de otra manera, la cuestión de cómo ha de ser un ser para que el deber pueda concernirle— no se refiere al origen del valor absoluto del deber, sino a lo que hace falta que en un ser exista para que en él pueda tener el deber su peculiar vigencia [...] La vigencia del deber en el hombre presupone en éste, además de la libertad del albedrío, también [...] la existencia de una peculiar naturaleza [...] Ser hombre y ser apto, de un modo fundamental o radical, para la moralidad [...] de la conducta son realmente lo mismo»⁴².

Pero además, esa misma naturaleza no sólo es el fundamento de la radical apertura a la moralidad del sujeto humano, sino que también es la fuente de los contenidos de la moral; no es la fuente última de la exigencia del deber moral, ya que éste, por su carácter incondicionado y absoluto, tiene necesariamente su fundamento último en la Persona Absoluta⁴³, sino que se constituye en la razón decisiva por la que ciertas acciones son debidas y otras prohibidas:

«En último término, el deber es relativo al ser. Y como el deber atañe al hombre, entonces es relativo al ser del hombre, a la naturaleza humana. Si quitamos de en medio esa relatividad toda la ética se nos convierte una fantasmagoría, un discurso sobre valores etéreos, como pasa con la pura axiología: valores que están en el aire y que no tienen nada que ver con el ser del hombre»⁴⁴.

⁴¹ A. MILLÁN PUELLES, *El valor de la libertad* (Madrid: Rialp, 1995), p. 76.

⁴² A. MILLÁN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser: Una fundamentación de la ética realista* (Madrid: Rialp, 1994), pp. 183-189.

⁴³ *Ibid.*, pp. 396ss.

⁴⁴ A. MILLÁN PUELLES, *Ética y realismo* (Madrid: Rialp, 1996), p. 81.

Millán ejemplifica esto con el caso del deber moral de solidaridad humana:

«[...] en la solidaridad humana hay un reconocimiento implícito [...] de una cierta unidad entre los hombres. No se trata, adviértase bien, de que la solidaridad en cuestión estribe en ese reconocimiento, sino que lo implica y lo presupone. Ninguna forma de unidad entre los hombres es posible sin una esencia común a todos ellos, i. e., sin una esencia que realmente sea y que sea realmente humana en tanto que dada a todo hombre, por muchas que puedan ser las diferencias de grupo, raza religión, costumbres, etc. [...] La *actitud solidaria* no puede constituirse como una forma de elevación al bien común [...] sin la advertencia de la *solidaridad ontológica* entre los miembros de la especie humana»⁴⁵.

Al centrarse en la referencialidad de la moral respecto de la índole humana, la ética de Millán resulta ser una ética perfeccionista y de virtudes. Es perfeccionista en cuanto establece dos dimensiones fundamentales de la dignidad de la persona humana: la primera, la dignidad fundamental innata que corresponde a todo ser humano por el mero hecho de serlo, y que tiene un fundamento trascendente a su humanidad; la segunda, la dignidad moral que el hombre adquiere por el ejercicio de las virtudes morales y que no consiste sino en la afirmación libre de las coordenadas fundamentales de su humanidad⁴⁶. A estas dos formas de la dignidad humana se corresponden otras tantas formas de libertad: a la primera le corresponde la libertad trascendental, tanto del entendimiento como de la voluntad; a la segunda, conviene la que Millán denomina «libertad moral», y que consiste en

«[...] una especie de autodomínio adquirido, a diferencia del libre albedrío humano que es innato [...]; y como quiera que todo autodomínio es un cierto autoposeerse, la libertad moral tiene [...] el carácter de una autoposición adquirida, no innata [...] La libertad moral es el estado que consiste en la posesión de las virtudes morales. El valor de la libertad es cabalmente el que la posesión de las virtudes morales da al hombre precisamente en cuanto hombre, es decir, dotándole de los hábitos merced a los cuales esté inclinado a obrar en consonancia con las exigencias propias de su racionalidad constitutiva»⁴⁷.

E insistiendo en la vinculación de la perfección o «verdadera autorrealización humana» con la verdad acerca de hombre y su naturaleza, Millán Puelles escribe que

«[...] la libertad moral no puede identificarse con cualquier autorrealización del ser humano [...]; la verdadera autorrealización habría de serlo la que cumpliera propiamente el requisito del ateniimiento a la verdad de la perfec-

⁴⁵ A. MILLÁN PUELLES, *El valor de la libertad*, pp. 230-231.

⁴⁶ Vide A. MILLÁN PUELLES, *Persona humana y justicia social* (Madrid: Rialp, 1962), p. 15.

⁴⁷ A. MILLÁN PUELLES, *El valor de la libertad*, pp. 190-213.

ción de nuestro ser. Aunque no sea ilusoria (fingida, sólo pensada), la autorrealización del ser humano deja de merecer la calificación de verdadera si en verdad no perfecciona al sujeto según las exigencias ideales de su propia índole de hombre»⁴⁸.

Dicho de otro modo, la perfección humana se alcanza sólo a través del desarrollo, por la mediación de las virtudes morales, de las coordenadas básicas de nuestra índole propia, es decir, de la participación en los bienes que se corresponden con la verdad del ser humano.

Finalmente, la teoría de la justicia es entendida por Millán fundamentalmente como una teoría de la virtud; no estamos aquí en presencia, como en el caso de la mayoría de la propuestas liberales, de una justicia de meros principios generales, sino ante una ética social centrada en la virtud de la justicia. Millán explica sus ideas acerca de la justicia en el marco de lo que denomina la «elevación al bien común»:

«Ante todo, entiendo por “elevación al bien común” lo mismo que habitualmente se conoce como subordinación a este bien, y el motivo de que prefiera hablar de elevación está en el hecho de que el hombre no se rebaja, sino que se enaltece, en su libre tender hacia el bien común»⁴⁹.

Ahora bien, continúa Millán,

«[...] la virtud que regula la convivencia es la justicia. Mas esto quiere decir que la justicia no es algo sobreañadido a una convivencia verdadera, a la cual perfecciona, sino que es cabalmente lo que en realidad la constituye como verdadera convivencia. Por la justicia cada hombre sale de sí, trascendiendo su propio bien particular. Y este salir de sí, que no excluye, sino que incluye, la atención al propio bien privado, es libertad moral únicamente cuando de un modo libre [...] está en efecto orientado al bien común en su calidad de común»⁵⁰.

Además, en el pensamiento de Millán, también la libertad política, tanto la del gobernado como la del gobernante, está enmarcada en una referencia constitutiva al bien común:

«[...] la libertad política atañe a todos los actos cuya inserción en un contexto civil viene en resolución determinada por la referencia al bien común»⁵¹.

Pero también aquí, en el ámbito propio de la libertad política, destaca Millán la referencia constitutiva de esa libertad a la índole humana:

«Todas las libertades atribuibles al hombre [...] son libertades necesariamente sujetas a limitación o restricción, en virtud, justamente, de la propia

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 197-198.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 124.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 218.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 237-238.

limitación del ser humano. Aun siendo objetualmente infinitas a su modo, la libertad trascendental del entendimiento y la de la potencia volitiva están afectadas [...] por ciertas limitaciones que impiden considerarlas como un *in-finitum simpliciter*»⁵².

En definitiva, para Millán Puelles, así como para la corriente central del realismo filosófico, la justicia de una sociedad depende esencialmente de la presencia en sus ciudadanos y gobernantes de la virtud de justicia; por ello Millán hace suya la afirmación de Spaemann según la cual «para elegir un orden justo se debe ser ya justo»⁵³, reivindica el valor formativo de las buenas leyes⁵⁴ y concluye su admirable volumen sobre *El valor de la libertad* afirmando que

«[...] ninguna de estas dos libertades [la del gobernante y del ciudadano] está a la altura de la libertad moral. Esa altura la alcanzan las virtudes morales concernientes al debido ejercicio de la libertad civil, ya sea la del ciudadano en cuanto tal, ya sea la propia del gobernante»⁵⁵.

En otras palabras, Millán rechaza como ilusoria la posibilidad de la existencia de una sociedad justa sin que nadie tenga que serlo y propone en cambio, para la superación de los males sociales de nuestro tiempo y de todos los tiempos, la educación y promoción del ejercicio de las virtudes morales, en especial de la justicia. Es sólo la justicia la que nos posibilita elevamos por sobre nuestro bien estrechamente particular y ordenarnos en la búsqueda del bien humano común, que es el que otorga el único sentido verdadero a la convivencia entre los hombres.

6. Conclusión: La tercera vía y la imprescible recuperación de la naturaleza

Las consideraciones que anteceden han mostrado algunas de las aporías a que conducen las principales corrientes, o al menos las más notorias, del pensamiento ético contemporáneo; además, algunas de estas aporías son de tanta relevancia que terminan por inhabilitar las formas principales de este pensamiento para dar una respuesta razonable a las demandas centrales planteadas a la moral por la existencia contemporánea. Cuestiones tales como la crisis ecológica, los desafíos de la biotecnología en seres humanos, la necesidad de fundamento de los derechos humanos y de la misma democracia, las exigencias de justificar la educación moral, el crimen del aborto y muchas otras, quedan sin respuesta suficiente, tanto desde la perspectiva de las propuestas liberales, como de sus críticas comunitaristas.

⁵² *Ibid.*, pp. 238-239.

⁵³ *Ibid.*, p. 257.

⁵⁴ Cfr. *ibid.*, p. 299.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 301.

En el intento de proponer una salida alternativa a la encerrona planteada por las principales propuestas actuales de filosofía práctica, se recurrió a una de las versiones más autorizadas del pensamiento realista clásico: la ofrecida por el prolífico filósofo español Antonio Millán Puelles. Y en el análisis, necesariamente breve, de las líneas centrales de su pensamiento, se centró el foco de las consideraciones en una noción, central en el pensamiento de Millán, y que aparece como la clave de bóveda para la resolución de las aporías a que se hizo referencia a lo largo de este escrito: la noción de naturaleza, es decir, la del «principio intrínseco, radical y esencial [en cada ente] de su modo de ser activos y de su modo de ser pasivos»⁵⁶.

Y es posible sostener que esa noción es fundamental para la resolución de los problemas morales que se plantean en nuestros días, en razón de que, ante todo, las versiones contemporáneas de la ética han sido formuladas a partir de la negación, teórica o práctica, de esa noción; en un reciente libro, Ana Marta González ha escrito que

«[...] la cultura occidental se viene definiendo desde hace cierto tiempo por su progresivo alejamiento de la naturaleza, en la idea de que este alejamiento redundaría en una mayor libertad para el hombre. La tesis del liberalismo ético, en efecto, es precisamente ésta: que no hay modos de acción intrínsecamente malos, malos por su propia naturaleza»⁵⁷.

Y en segundo lugar, la noción de naturaleza ha de ser restaurada en razón de que aparece como el único fundamento sólido e irrecusable, tanto de una concepción adecuada del sujeto moral, como de una aproximación consistente a la ética y de una doctrina de la justicia completa y operable. En efecto, un sujeto moral cuya libertad tiene una naturaleza⁵⁸, una estructura que circunscribe la voluntad a la búsqueda de bien, inclinándola naturalmente a las perfecciones que plenifican su humanidad, está constitutivamente abierto a la normatividad moral. No se trata ya de un agente refractario a la moral como el sujeto liberal, ni de uno que se encuentra constreñido a una forma de moralidad limitada y particularista, sino que se trata de un sujeto dotado de una naturaleza que es el origen de inclinaciones naturales al bien y materia receptiva de las virtudes que hacen posible la realización concreta de ese bien. Se trata de un sujeto constitutiva y trascendentalmente libre, pero cuya libertad está ordenada intrínsecamente a la plenitud humana por su naturaleza racional.

La moralidad, por su parte, es entendida como la ordenación de la vida humana, por medio de las excelencias virtuosas, a la perfección de

⁵⁶ A. MILLÁN PUELLES, *Léxico filosófico* (Madrid: Rialp, 1984), p. 440.

⁵⁷ A. M. GONZÁLEZ, *En busca de la naturaleza perdida* (Pamplona: Eunsa, 2000), p. 133.

⁵⁸ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, «La síntesis humana de naturaleza y libertad», en *Sobre el hombre y la sociedad*, pp. 36-37.

la humanidad en cada hombre. Pero esta perfección no es discrecional, sino que es debida y el contenido de ese deber está dado por las líneas maestras de la índole humana, de la verdad sobre el hombre y su fin propio. También aquí la noción de naturaleza cumple una función central e inexcusable, ya que sin ella la libertad humana carece de sentido y la perfección propia del hombre queda sin contornos definidos y reducida a la mera arbitrariedad de la formación individual de planes de vida. Por supuesto que sin una naturaleza que les sea congruente, han de desaparecer también las virtudes, como de hecho desaparecieron en medio de las vicisitudes de la filosofía moral moderna.

Finalmente, si la concepción de la justicia se enraíza firmemente en la noción de naturaleza humana, se hace posible superar tanto el principialismo procedimentalista y desencarnado de las propuestas liberales, como el culturalismo particularista y reductivo de los diversos comunitarismos⁵⁹. Desde esta perspectiva realista, la justicia es ante todo una virtud, cuya vigencia social es el basamento de cualquier ordenación justa de la comunidad, así como la raíz y el objetivo de la legislación positiva. Por otra parte, fundados en la indisponibilidad de la naturaleza, adquieren una fundamentación adecuada los derechos de las personas y los principios basilares de la convivencia democrática.

Ahora bien, es sabido que el recurso a la naturaleza no está de moda y puede llegar a ser considerado como «filosóficamente incorrecto»; otro tanto sucede con las remisiones a la «ley natural» o al «derecho natural»: aun quienes aceptan la noción se ven obligados a suavizarla mediante juegos de palabras o el recurso a eufemismos⁶⁰. Pero aún las exigencias de la moda, definida por Thibon como «esa tiranía de lo efímero que se ejerce sobre los desertores de la eternidad», no pueden ocultar una realidad indiscutible: preterida la noción de naturaleza, toda la filosofía práctica se encuentra abocada a la desorientación, la falacia y el desvarío. Por el contrario, la recuperación de la naturaleza perdida abre una vía cierta de salida de las aporías de la ética contemporánea; el riguroso pensamiento de Millán Puelles resulta ser, en este sentido, un punto de partida seguro en esta tarea imprescindible de recuperación.

CARLOS I. MASSINI CORREAS

Universidad de Mendoza.



⁵⁹ Vide A. LLANO, *Humanismo cívico* (Barcelona: Ariel, 1999), pp. 154 y passim.

⁶⁰ Vide G. CHALMETA, «Unità politica e multiculturalismo», en R. A. GAHL (Ed.), *Etica e politica nella società del duemila*, p. 102.