

# PRIVATIZACION Y COMUNIDAD DEL BIEN HUMANO

CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS  
Profesor de Filosofía del Derecho  
Universidad de Mendoza (Argentina)

## SUMARIO

1. La privatización del bien en la sociedad liberal. 2. La respuesta de Millán Puelles. 3. Constructivismo y Realismo. 4. Balance conclusivo.

### 1. *La privatización del bien en la sociedad liberal*

En abril de 1990, Alasdair MacIntyre pronunció la conferencia inaugural como titular de la cátedra McMahon/Hank de Filosofía en la Universidad de Notre Dame. En esta disertación, publicada en *The Review of Politics*, MacIntyre se refiere al tema de la “privatización del bien” operada en las sociedades liberales contemporáneas; según este autor, el “divorcio entre las reglas que definen la acción recta, por un lado, y las concepciones del bien humano, por el otro, es uno de los aspectos en virtud de los cuales esas sociedades son llamadas liberales”<sup>1</sup>. Y más adelante sostiene que “los compromisos acerca de la elaboración, defensa y vivencia de las particulares concepciones del bien humano son, desde este punto de vista liberal, asignadas y restringidas a la esfera de la vida privada de los individuos, mientras que lo concerniente a la obediencia hacia lo que son consideradas las reglas morales requeridas por toda persona moral, han de ser legítimamente buscadas en el terreno público. Luego, las apelaciones a determinadas normas morales proveen *relevantes*, pero no necesariamente *suficientes* bases para argumentar en favor de diversos tipos de legislación, mientras que las apelaciones a las particulares concepciones del bien humano no lo hacen nunca (...); el bien —concluye— ha sido privatizado”<sup>2</sup>.

El más consecuente y notorio defensor de esta visión “privatis-

<sup>1</sup>A. MacIntyre, “The Privatización of Good. An Inaugural Lecture”, *The Review of Politics*, 1990 (52/3), 346.

<sup>2</sup>A. MacIntyre, *ídem* 347.

ta” del bien y “publicista” de las normas morales, es el filósofo norteamericano John Rawls. En efecto, para el autor de “A Theory of Justice”, cualquier bien humano que pueda concebirse ha de ser necesariamente el bien privado de un individuo particular y su determinación sólo puede hacerse de modo meramente subjetivo; en rigor, para Rawls, esos bienes no son otra cosa sino el ocasional objeto de un deseo y de la correspondiente elección individual. Además, esos bienes o fines aparecen, desde la perspectiva del “liberalismo deontológico”<sup>3</sup>, como posteriores al sujeto y a sus opciones absolutamente autónomas; tal como lo afirma certeramente Michael Sandel, Rawls asume que “el hombre es por naturaleza un ente que elige sus bienes, más que un ente que, como lo concebían los antiguos, descubre sus bienes”<sup>4</sup>. La consecuencia de todo esto es que el bien no puede ser sino privado y exclusivo de cada individuo y, por lo tanto, la propuesta de un ideal de perfección para una comunidad de seres humanos, no puede significar sino la imposición de un bien escogido particularmente por un sujeto, al resto de los sujetos autónomos, imposición que no puede resultar sino injusta y opresiva.

La moralidad, por lo tanto, se reduce —según Rawls— a los principios de lo justo, es decir, a las normas ético-sociales que regulan la conducta pública de los sujetos dentro de las “circunstancias de la justicia”<sup>5</sup>. Estas normas son el producto de un acuerdo unánime de todos los sujetos, acuerdo realizado en una situación hipotética sobre cuyos detalles no corresponde nos extendamos ahora. Pero lo que importa es que estos principios de moralidad pública son superiores, axiótica y deónticamente, a cualquier idea del bien; lo que es más, ninguna idea del bien es aceptable para el liberalismo deontológico si no resulta adecuada y subordinada a los principios de justicia<sup>6</sup>. “La sociedad está bien ordenada —escribe Sandel— cuando está gobernada por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien, ya que cualquier otra ordenación fallaría en cuanto a respetar a las personas en cuanto entes capaces de elección; se los trataría como objetos más que como sujetos, como medios antes que como fines”<sup>7</sup>.

<sup>3</sup>Esta denominación la hemos encontrado en el muy interesante libro de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge U.P. Cambridge. 1992, 1.

<sup>4</sup>M. Sandel, *ídem* 22.

<sup>5</sup>J. Rawls, *A Theory of Justice*. Harvard U.P. Cambridge - Massachusetts. 1971, 126-130.

<sup>6</sup>J. Rawls, “The Priority of Right and Ideas of the Good”, *Philosophy and Public Affairs*, 1988 (17) 251-276.

<sup>7</sup>M. Sandel, *cit.* 9.

MacIntyre ha puntualizado algunas de las numerosas aporías que plantea esta visión deontológica del liberalismo, en especial que ella supone la imposibilidad de fundar de modo firme las normas de la moralidad; “yo concluyo inicialmente —escribe— que una precondition necesaria para la posesión, por la comunidad política, de una racionalidad adecuadamente participada, que funde convenientemente las reglas morales, es la posesión compartida de una concepción racionalmente justificable del bien humano”<sup>8</sup>. Esto se debe fundamentalmente a que la ausencia de la consideración de los fines objetivos del obrar humano torna muy difícil, sino imposible, la justificación racional de la ordenación normativa del obrar; la pregunta por el “para qué” surge inevitablemente a la hora de establecer un tipo de conductas como debido, prohibido o permitido y sin una respuesta que haga referencia a las finalidades propias de esos tipos de conductas, su regulación aparece necesariamente como gratuita o, al menos, como insuficientemente fundada.

Por otra parte, la concepción liberal del bien privatizado se encuentra frente a problemas insolubles cuando se trata de explicar y fundamentar la cohesión social; por supuesto, de fundamentarla en cuanto exigida deónticamente y no en cuanto mero hecho social. Esto es así, toda vez que la unión de los hombres en sociedad, salvo que ella sea completamente gratuita, requiere la existencia de un objetivo compartido, que ha de consistir en un bien, que dé razón de la unidad relacional de las conductas humanas sociales. De lo contrario, la unión social sólo podrá justificarse sobre la base de un acuerdo, sea éste de hecho o ideal; pero en ninguno de los dos casos el mero acuerdo tiene la fuerza ética necesaria como para justificar racionalmente la exigencia moral de la misma unión y, menos aún, todas las exigencias morales que se siguen inevitablemente de ella. Ahora bien, el primero de los problemas políticos es el de la constitución misma de la sociedad, y si no se le da una respuesta adecuada, toda la concepción de la sociedad quedará difuminada y sin sustento<sup>9</sup>.

Por último, debemos consignar que la concepción “pluralista” del bien supuesta —y no sólo supuesta, sino propugnada como axióticamente buena— por el liberalismo deontológico, termina cayendo inevitablemente en una contradicción que la invalida. Efectivamente, tal como lo han mostrado con agudeza varios autores<sup>10</sup>, no es concebible una sociedad pura y

<sup>8</sup>A. MacIntyre, cit. 351.

<sup>9</sup>Cfr. L. Ferry y A. Renault, *Des droits de l'homme a l'idée républicaine*. P.U.F. Paris. 1985, 9-13.

<sup>10</sup>Vid. John Finnis. *Natural Law and Natural Rights*, Oxford U.P. Oxford. 1984, 198-230.

simplemente —o absolutamente— pluralista, ya que ello abocaría inevitablemente a la anarquía y, finalmente, a la disolución. “La ‘neutralidad’ y el respeto del pluralismo y de la libertad —afirma Martín Rhonheimer— han de fundarse sobre una verdad sobre el hombre; en caso contrario no serían definibles de ningún modo”<sup>11</sup>. Una prueba de esto es la “teoría” de John Rawls, en la que, a pesar del ensalzado “hecho del pluralismo”, se termina aceptando la necesidad de toda una serie de bienes básicos, comunes a todos los miembros de la sociedad<sup>12</sup>. Además, todas las doctrinas liberales han de aceptar un principio fundamental: el del respeto de los derechos y bienes iguales de los demás; pero no es posible reconocer a los demás como iguales y titulares de los mismos derechos sin una comprensión común sobre el hombre y sobre el significado de esos derechos. “‘Equal concern an respect’ no es posible —escribe Rhonheimer— sin una concepción contenutística de base, y por lo demás *comúnmente participada*, acerca de qué cosa *merece* ‘concern’ y ‘respect’ y por qué lo merece”<sup>13</sup>. Dicho de otro modo, el pluralismo de los bienes y valores no puede ser sino relativo y supone la aceptación de ciertos bienes no plurales y transubjetivos; de otro modo no sería posible defender ni siquiera el carácter axiótico positivo del mismo pluralismo.

## 2. La respuesta de Millán Puelles

La respuesta a éstas y otras aporías que plantea a la inteligencia el pensamiento político liberal, puede ser encontrada en la filosofía práctica de Antonio Millán Puelles, fino y penetrante filósofo español, que ha llevado a cabo, con una inteligencia y un rigor poco comunes, la tarea de remozar y reformular el pensamiento realista clásico. Lamentablemente, Millán ha dedicado sólo un libro a la presentación sistemática de su pensamiento político: *Persona humana y justicia social*<sup>14</sup>, pero a lo largo de toda su vasta obra es posible encontrar un cúmulo riquísimo de ideas acerca de la recta ordenación de la vida política. A esas ideas recurriremos en las páginas que siguen, en el intento de resolver, con su ayuda, los problemas planteados por el que llamáramos “liberalismo deontológico”.

<sup>11</sup>M. Rhonheimer, “Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta”, *Acta Philosophical* 1992 (1/2) 257.

<sup>12</sup>J. Rawls, *A Theory* 62-92.

<sup>13</sup>M. Rhonheimer, cit. 259.

<sup>14</sup>A. Millán Puelles, *Persona humana y justicia social* (2ª ed.) Rialp. Madrid. 1973.

El punto de partida de la exposición de las ideas de Millán Puelles, ha de ser su concepción del bien como unitario y objetivo, en oposición a la perspectiva kantiana, que lo presenta como empírico y subjetivo. “La cuestión del fin último del hombre —escribe Millán— es la del bien que éste busca a través de los diversos objetivos de toda su actividad deliberada. Ciertamente, no sólo cabe que difieran entre sí estos objetos cuando se trata de diversos hombres, sino también que uno y el mismo hombre se proponga metas diferentes en diversos momentos. Sin embargo, toda esa variedad es compatible con una cierta unidad. Por muy distintas que puedan ser entre sí las metas de la libre conducta humana, todas ellas tienen en común el presentarse como un cierto bien para el sujeto que se las propone (...). En consecuencia es *el bien* —ya real, ya aparente— lo que el hombre intenta conseguir en todos sus actos libres (...). A ese bien enteramente saciativo de la potencia humana de querer se le da el nombre de *felicidad*<sup>15</sup>.”

En contraposición a lo afirmado, “lo que para Kant significa la palabra ‘felicidad’ es algo de lo que se dice expresamente que sólo tiene elementos empíricos, lo que equivale, en el lenguaje kantiano, a que todos sus elementos son de índole sensorial (...). El concepto kantiano de felicidad —concluye— es el de algo meramente subjetivo y que no admite una determinación exacta o fija en ningún bien concreto<sup>16</sup>. Y es casualmente esta concepción kantiana del bien, entendido como la apreciación meramente subjetiva de lo que resulta agradable o desagradable, la que se encuentra en la base de esa especial versión del liberalismo que ha dado en denominarse “deontológico”; es bien claro que un “bien” comprendido simplemente como lo que resulta subjetiva y empíricamente agradable, no puede ser sino “plural” y fundar una concepción “pluralista” de la eticidad.

Pero para que el bien sea auténticamente moral, es decir, deónticamente exigido, es preciso que no se reduzca a meras apreciaciones subjetivas de agrado sino que, por el contrario, sea estrictamente objetivo: “la pregunta ética por el último fin del hombre, escribe Millán Puelles, es un problema cuya solución consiste en determinar el bien concreto que, de un modo objetivo, *merece ser deseado* por el hombre, sin ninguna condición o restricción. El modo en el que ese bien merece ser deseado es objetivo, pues no se trata de que el hecho de quererlo se esté dando en virtud de algún sentimiento y en una determinada situación. ‘Merecer ser deseado’ es algo

<sup>15</sup>A. Millán Puelles, *Léxico filosófico*. Rialp. Madrid. 1984, 324.

<sup>16</sup>A. Millán Puelles, *idem* 325.

que pertenece, de una manera objetiva, a un bien real, con una completa independencia de que exista un sujeto que efectivamente lo desee. Aunque *de facto* ningún hombre lo apeteciera, ese bien seguiría siendo algo que merece, de suyo, ser querido<sup>17</sup>. Se trata en este caso, tal como surge claramente del texto citado, de una visión del bien a partir del bien mismo, de su valor en cuanto tal, y no desde las afecciones que ese bien suscita en el sujeto. Y esta perspectiva objetivista es estrictamente necesaria para una fundamentación rigurosa de la eticidad, toda vez que sólo algo valioso en sí mismo puede plantear una exigencia que el sujeto deba inexcusablemente cumplimentar. Por el contrario, un “deber” cuya única fundamentación sea una decisión o afección del mismo sujeto que ha de resultar obligado, no puede alcanzar auténtica fuerza deóntica; se tratará, en el mejor de los casos, de un “compromiso para con uno mismo”, cuyo incumplimiento podrá provocar en el sujeto un sentimiento de frustración, pero jamás el de un deber incumplido o de una norma violada.

Pero sucede que, por otra parte, ese bien objetivo no puede ser meramente individual; la perfección humana —ya que todo bien consiste en una perfección<sup>18</sup>— no es algo que pueda obtenerse por la actividad de un individuo solitario o actuando aisladamente, sino que ha de ser el resultado de una obra de mancomún, de una tarea llevada a cabo por muchos interrelacionadamente. Ahora bien, este hecho de que el hombre no puede alcanzar su perfección, ni siquiera mínimamente, sin el concurso de otros, resulta ser el fundamento (habida cuenta de que la perfección humana es, en tanto que bien objetivo, algo debido por el hombre) de la obligación de convivir y de ordenar esa vida hacia un bien común a todos los que conforman la sociedad. Este bien puede definirse —sostiene Millán Puelles— como el “que puede ser participado por todos y cada uno de los miembros de una comunidad humana”<sup>19</sup>, aclarando, más adelante, que “considerado en sí mismo, el bien es común por ser, de suyo, ‘comunicable’ a todas esas personas, no por hallarse efectivamente ‘comunicado’ a todas ellas; de suerte que, aunque de hecho no lo esté, no por eso deja de ser en sí mismo un bien común, apto para beneficiar, distributiva o respectivamente, a todos los miembros de la sociedad”<sup>20</sup>.

<sup>17</sup>A. Millán Puelles, *ídem* 330.

<sup>18</sup>Cfr. A. Millán Puelles, *ídem* 246.

<sup>19</sup>A. Millán Puelles, *Sobre el hombre y la sociedad*. Rialp. Madrid. 1976, 107.

<sup>20</sup>A. Millán Puelles, *ídem* 108. Vid. A. Millán Puelles, *La función social de los saberes liberales*. Rialp. Madrid. 1961, 112 ss.

Este bien común alcanza su plenitud, dentro del orden temporal, en la comunidad máxima o total que, desde Platón y Aristóteles, se denomina habitualmente “política”; esta sociedad, a la que Millán Puelles llama “sociedad civil”, se caracteriza por “completar o saturar la satisfacción de la tendencia humana a convivir. El horizonte social del ser humano va más allá del marco de la familia. Pero, además de tener un ámbito más extenso, la sociedad civil está dotada de una plenitud social que le es imposible a la familia (...). De allí que se diga que la sociedad civil es ‘completa’ o ‘perfecta’, en tanto que en ella el hombre logra el máximo (humanamente posible) de satisfacción o cumplimiento de su tendencia natural a convivir”<sup>21</sup>. Dicho de otro modo, la buena vida o vida perfecta del hombre sólo puede tener el lugar de su cumplimiento en la sociedad política; sólo en ella resulta posible alcanzar la suma jerarquizada de bienes materiales, de concordia y espirituales, de que esa perfección común está compuesta<sup>22</sup>.

La afirmación de la existencia y eticidad de un bien común político no se opone, es preciso dejarlo en claro, a un cierto pluralismo en cuanto a las opciones y proyectos personales; en efecto, y en primer lugar, el bien común no se contrapone a los bienes personales de los individuos miembros de la sociedad; “el bien común —explica Millán Puelles— aunque específicamente distinto del bien particular, no excluye a éste, de la misma manera que el todo tampoco excluye a la parte. El bien tiene carácter de fin; y así como el fin común de los seres humanos que conviven permite la existencia de los respectivos bienes particulares de cada uno de ellos, siempre que éstos se adapten y se sometan a él, también los bienes particulares son armonizables y compatibles con el bien común, bajo la correspondiente condición de que, en efecto, le estén subordinados”<sup>23</sup>. Y es necesario aclarar que esta subordinación del bien privado al bien común, no supone la anulación de la persona ni una ofensa a su indiscutible dignidad; por el contrario, “lejos de ofender a la dignidad de la persona humana, el subordinarse al bien común es la manera de respetar la dignidad de todas las personas y de no hacer excepción de ninguna. La primacía del bien común sobre el bien particular no es la de la sociedad sobre la persona, pues ni la sociedad es el bien común ni la persona es su bien particular. Sostener la primacía del bien

<sup>21</sup>A. Millán Puelles, *Léxico* cit. 531-532.

<sup>22</sup>A. Millán Puelles, *Sobre el hombre* cit. 111-120.

<sup>23</sup>A. Millán Puelles, *idem* 122.

común sobre el bien particular es hacer que la vida social sea provechosa a todas las personas y no exclusivamente a una o varias”<sup>24</sup>.

En rigor, el bien común no es sino el mejor bien particular, ya que consiste en la mejor perfección de las personas, aquélla que sólo puede ser alcanzada con la colaboración de todos y que debe ser participada por todos. No es, por lo tanto, el bien común un bien diverso del bien de cada persona, sino sólo una dimensión de éste: la más elevada y completa. “Subordinarse al bien común —concluye Millán— es realmente elevarse, romper las ataduras que, al ligarnos al bien particular, impiden que éste se integre en el de todos, que es objetivamente un bien más alto (...). De ahí que el sólo querer el puro y simple bien particular sea objetivamente una degradación, un verdadero rebajamiento de una voluntad que por naturaleza está capacitada para un bien superior y mucho más intenso”<sup>25</sup>.

De este modo, y resumiendo mucho el rico pensamiento de Millán, queda desmontada la pretensión del liberalismo deontológico de reducir todo bien humano a bienes meramente subjetivos y de fundar la normatividad social en el solo acuerdo, con la declarada intención de salvaguardar así la dignidad de la persona humana y su libertad. En realidad, lo que atenta contra la dignidad de la persona humana es la negación de un bien o perfección que corresponde a todos sin excepción y el dejar librada la normatividad del obrar humano al mero acuerdo de los sujetos. De este modo, y al no reconocerse la existencia de una naturaleza común que funde la dignidad humana, los derechos de las personas quedan librados a la decisión arbitraria —en tanto que carente de límites objetivos— de la comunidad. Paradójicamente, la autonomía humana, entendida de modo absoluto, termina en la abolición de esa misma autonomía en manos de un consenso injustificado y voluble.

Todo esto es la consecuencia, en última instancia, de la radical ruptura con la trascendencia que se encuentra en el núcleo de los nuevos liberalismos; “las consecuencias de ese humanismo puramente immanente —escribe con acierto Millán Puelles— son fáciles de prever; y, desde luego, las estamos viendo en nuestros días. La ‘intersubjetividad’ de los valores, si no tiene por fundamento el absoluto valor del Ser divino, desaparece bajo la presión de los intereses humanos meramente individualistas. Si se concibe lo

<sup>24</sup>A. Millán Puelles, *Persona humana* cit. 54.

<sup>25</sup>A. Millán Puelles, *ídem* 56.



intersubjetivo únicamente como un resultado de la específica constitución de nuestro ser, la necesidad que el hombre tiene de anclar en algo absoluto acaba por convertirse en la exigencia, para cada uno de los hombres, de absolutizar su propio yo (...). Desaparecida la conciencia de que el origen y el fin de nuestro ser están más allá de éste, cada hombre tiende a convertirse, de una manera ‘absoluta’, en su propia razón de ser. Sobre esta base, no puede extrañar que se haya visto la convivencia humana como un verdadero infierno<sup>26</sup>. Es de este modo como la pretensión de absolutizar la autonomía humana, aboca a la tiranía de las “libertades” sin límite ni restricción, tiranía que se vehiculiza sea a través de la mayoría, sea de una elite de tecnócratas, sea de una oligarquía partidaria. Dicho brevemente, una libertad absoluta sólo puede desembocar en un despotismo absoluto.

### 3. *Constructivismo y Realismo*

Por último, y antes de pasar a las correspondientes conclusiones, resulta conveniente efectuar una breve referencia al carácter “antinaturalista” o “constructivo” del liberalismo deontológico y a las respuestas que ese carácter encuentra en la obra de Millán Puelles. En un extenso artículo publicado en 1980 en *The Journal of Philosophy*, John Rawls sostiene que “lo que justifica a una concepción de la justicia no es el que sea verdadera en relación con un orden antecedente a nosotros o que nos viene dado, sino su congruencia con nuestro más profundo entendimiento de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y el percatarnos de que, dada nuestra historia y las tradiciones que se encuentran encastradas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros (...); la objetividad moral ha de entenderse en términos de un punto de vista adecuadamente construido y que todos puedan aceptar. Fuera del procedimiento de construir los principios de justicia, no hay hechos morales<sup>27</sup>. Y unas páginas más adelante, resume nuevamente su punto de vista cuando escribe que “más que pensar los principios de justicia como verdaderos, mejor es decir que son los principios más razonables para nosotros, dada nuestra concepción de personas como libres e iguales y como miembros plenamente cooperantes de una sociedad democrática<sup>28</sup>”.

<sup>26</sup>A. Millán Puelles, *Sobre el hombre* cit. 30-31.

<sup>27</sup>J. Rawls, “El constructivismo kantiano en teoría moral”, en *Justicia como equidad*. Tecnos. Madrid. 1986, 140.

<sup>28</sup>J. Rawls, *ídem* 171.

De estos textos se desprende con claridad el rechazo que efectúa el liberalismo deontológico de cualquier remisión a la naturaleza humana como instancia de apelación moral o como fundamento especificativo de los deberes y derechos de los hombres. Esto se encuadra en el marco del generalizado “antinaturalismo” de la ética contemporánea, al que nos hemos referido en otro lugar<sup>29</sup>, y que aboca necesariamente a la construcción pretendidamente “razonable”, pero jamás verdadera, de las categorías morales. También aquí el principal argumento justificatorio resulta ser la salvaguarda de la “libertad” y “dignidad” del hombre, la que se vería amenazada y en definitiva anulada, por la remisión a una naturaleza humana concebida objetívicamente; la naturaleza resultaría ser, desde esta perspectiva, la más grave amenaza a la libertad humana.

También en este punto, la agudeza del pensamiento de Millán acierta a dar la respuesta adecuada; en un breve pero riquísimo opúsculo, publicado con el título de *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, el filósofo español precisa admirablemente la disyuntiva planteada en este punto por el más difundido pensamiento contemporáneo: “cuando un materialista del XIX negaba la libertad o la reducía a un simple epifenómeno, se apoyaba en el hecho de que el hombre posee una ‘naturaleza’. Inversamente, el historicista de nuestro tiempo, como el existencialista también, partiendo de la evidencia o del presupuesto de la libertad humana, no puede admitir que tenga nuestro ser naturaleza alguna. La disyuntiva es clara, elemental y esquemática: o el hombre tiene naturaleza o tiene libertad; lo que no puede es poseer las dos”<sup>30</sup>. Por supuesto que si, como lo hace el liberalismo, se opta por la libertad, no queda más remedio que negar toda naturaleza a la que haya que remitir la justificación de los principios éticos. Esta justificación habrá de buscarse sólo en la construcción, a través del consenso o de un acuerdo procedimental, de las normas de la rectitud moral; el título de un libro de J.L. Mackie es suficientemente ilustrativo en este punto: *Ethics: Inventing Right and Wrong*<sup>31</sup>.

Pero Millán Puelles, en el opúsculo que acabamos de citar, muestra con argumentos sobrados y rigurosos que la oposición “naturaleza-libertad” no es tal, sino que, por el contrario, la libertad supone la naturaleza

<sup>29</sup>C.I. Massini-Correas, “La falacia de la falacia naturalista”, en *Persona y Derecho* 1993 (29).

<sup>30</sup>A. Millán Puelles, *Sobre el hombre* cit. 34-35.

<sup>31</sup>J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin. London. 1977.

de modo necesario. Respecto a la falacia de la aludida oposición, Millán sostiene que es preciso pensar a la naturaleza no en un sentido mecánico-determinista, sino como “el principio específico del dinamismo propio de cada ser, la fuente originaria de cada una de las operaciones respectivas; como también lo que hace posible la conservación del término de ellas y, por tanto, en suma, un factor esencialmente progresivo”<sup>32</sup>; ahora bien, “a lo largo del cambio, esta naturaleza sigue idéntica. Es algo fijo como principio de comportamiento. Mas no es lo mismo ser un *principio fijo de comportamiento*, que ser un *principio de comportamiento fijo*”<sup>33</sup>; en el primer caso, ese comportamiento puede ser libre, ya que la “estabilidad” del principio motor no supone que aquel comportamiento haya de ser estático. Millán lo demuestra a través de dos argumentos: el primero de ellos es el de la “naturaleza” de la voluntad; en efecto, ella es un principio de los movimientos u operaciones humanas que tiene una cierta “naturaleza”: está naturalmente inclinada al bien. Esta inclinación es permanente, pues constituye el modo de ser propio de la misma voluntad, pero como tiene por objeto al bien absoluto o felicidad perfecta y los bienes que al hombre se le presentan de hecho son todos ellos finitos y limitados, la voluntad se encuentra frente a estos últimos en situación de indeterminación, es decir, de libertad; estos bienes participan en mayor o menor medida de la bondad, pero no son la bondad, y por ello la voluntad, por su propia naturaleza, puede escoger uno u otro, dejar de lado a unos y comprometerse con otros.

El segundo argumento se refiere al necesario concurso del entendimiento para la operación de la voluntad; este concurso es necesario toda vez que las potencias apetitivas suponen el conocimiento de su objeto y, en el caso de la voluntad, el conocimiento del bien en cuanto tal sólo puede ser alcanzado por el entendimiento. Pero sucede que el entendimiento forma parte de una esencia o naturaleza, de donde se sigue necesariamente que si la libre volición “necesita de la facultad intelectual, que supone a su vez la correspondiente naturaleza, resulta, al cabo, que la libertad es imposible sin la naturaleza racional”<sup>34</sup>.

De todo esto se concluye que la alternativa en que se encierra, junto con gran parte del pensamiento contemporáneo, el liberalismo deontológico y por la cual la afirmación de la libertad humana debe conducir a la

<sup>32</sup>A. Millán Puelles, *Sobre el hombre* cit. 36.

<sup>33</sup>A. Millán Puelles, *ídem* 36-37.

<sup>34</sup>A. Millán Puelles, *ídem* 53.

negación de la naturaleza como instancia fundamentadora de los principios éticos, no es más que un falso dilema, que se sigue de una incorrecta comprensión tanto de la naturaleza como de la libertad. De la naturaleza, pues la concibe de modo determinista, y de la libertad, pues la piensa como absoluta, cuando en realidad la libertad humana, que es libertad participada en un modo de ser específico y limitado, es necesariamente una libertad acotada, definida y anclada en una naturaleza que le fija tanto sus límites como sus posibilidades.

#### 4. *Balance conclusivo*

Luego de los desarrollos efectuados, podemos ser especialmente breves al momento de sacar las correspondientes conclusiones. La primera de ellas se refiere a que las aporías que plantea la concepción liberal-deontológica de un bien privatizado y una moral construida mediante el mero acuerdo, se basan todas ellas en la incomprensión, o al menos en una comprensión incompleta y parcializada, de las categorías propias de la praxis humana social. Por su parte, la renovación del pensamiento ético realista llevado a cabo a lo largo de su obra por Antonio Millán Puelles, resulta ser un instrumento invaluable para el esclarecimiento de aquellas aporías. En efecto, su defensa de la necesaria comunidad del bien humano, de la objetividad incuestionable de la normatividad ética, del arraigo trascendente de la dignidad humana, así como su lúcida exposición de la estructura naturaleza-libertad y de sus consecuencias para la moralidad, hacen posible no sólo la superación de las mencionadas aporías y mal entendidos, sino la elaboración de una síntesis de pensamiento ético-social satisfactoria de las exigencias insoslayables de la racionalidad humana.