

# UNA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA REALISTA

Inés Calderón Jiménez \*

*“L’homme est la seule créature qui refuse d’être ce qu’elle est”  
L’homme révolté, A. Camus*

**Resumen:** Antonio Millán-Puelles inicia un nuevo enfoque de la moral. Aunque no es el primero que utiliza el término ética realista, sí es el primero que ofrece una sólida justificación sobre el significado concreto de la expresión. El eje alrededor del cual construye su ética tiene dos elementos fundamentales. El primero es la libertad, por la que es posible que el hombre pueda fallar a su propia manera de ser, es decir, a su naturaleza, pero también la que permite que pueda llevar al más pleno desarrollo todas sus potencialidades. El segundo es la afirmación de la naturaleza humana como algo real y anterior que no nos damos a nosotros mismos, una realidad que está en la base de nuestro comportamiento y que es la que fundamenta el juicio por el cual podemos calificar una acción como “humana” o “inhumana”.

**Palabras clave:** ética, realismo, libertad, naturaleza, coherencia, deber, norma, moralidad, fundamento, persona.

**Abstract:** Antonio Millán-Puelles initiates a new approach to moral. Although he is not the first person using the concept of realistic ethics, he is indeed the first one providing a structured justification about the precise meaning of the expression. His ethics is built axing around two basic elements. The first one is freedom; it allows man to fail his own behavior, e.g. his own nature, but it also enables him to fully develop all his potentialities. The second element is the affirmation of humane nature as something real and previous that we do not give to ourselves, a nature that is deep-rooted in our behavior and the one that gives rise to a judgment by which we assess an action as “humane” or “inhumane.”

**Key words:** Ethics, realism, freedom, nature, coherence, must, rule, morality, grounds, person.

**Sommaire :** Antonio Millán-Puelles commence une nouvelle aperçue de la morale. Même si ce n’est pas le premier à employer le terme éthique réaliste, c’est bien le premier qui offre une solide justification au sujet du signifiant concret de l’expression. L’axe autour duquel il construit son éthique a deux éléments fondamentaux. Le premier c’est la liberté, pour laquelle il est possible que l’homme puisse manquer sa propre manière d’être, c’est-à-dire sa nature, mais c’est aussi celle qui permet de porter jusqu’au plus haut développement tous ses potentiels. Le deuxième, c’est l’affirmation de la nature humaine comme quelque chose de réelle et antérieur qu’on ne se donne à soi, une réalité qui se trouve à la base de notre comportement et qui est le fondement du jugement selon lequel nous pouvons qualifier une action comme humaine ou inhumaine.

**Mots clés :** Ethique, liberté, nature, cohérence, devoir, norme, moralité, fondement, personne.

\* Universidad de La Sabana. Campus Universitario del Puente del Común, Km 21, Autopista Norte de Bogotá, D.C. Chía - Cundinamarca, Colombia. ines.calderon@unisabana.edu.co

Recibido: 29 - 8 - 06  
Aceptado: 8 - 10 - 06

La expresión de Camus que recoge Antonio Millán-Puelles en el Prólogo de una de sus últimas obras, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*<sup>1</sup>, es la síntesis del planteamiento ético que ya estaba esbozado en varios de sus trabajos anteriores y que consiste, esencialmente, en concebir la conducta éticamente recta como algo exigido por la conformidad o concordancia con nuestra índole humana, es decir, por la coherencia entre lo que somos y lo que elegimos ser<sup>2</sup>.

El eje alrededor del cual Millán-Puelles construye su ética tiene dos elementos fundamentales. El primero de ellos es la libertad<sup>3</sup>, por la que es posible que el hombre pueda fallar a su propia manera de ser, es decir, a su naturaleza, pero también la que permite que pueda llevar al más pleno desarrollo todas sus potencialidades.

El segundo elemento que fundamenta la ética de Millán-Puelles es la afirmación de la naturaleza humana como algo real y anterior que no nos damos a nosotros mismos, una realidad que está en la base de nuestro comportamiento y que es la que fundamenta el juicio por el cual podemos calificar una acción como "humana" o "inhumana", precisamente porque la acción que se juzga está, o no, de acuerdo con la manera de ser del hombre.

Naturaleza y libertad se conjugan de tal manera en el obrar humano, que hacen posible su dimensión moral. En la más rigurosa expresión del pensamiento del autor: el ser humano

es un ser moral, porque mediante sus actos puede afirmar o negar la naturaleza que le ha sido dada, incluso –y esta es la paradoja de la libertad humana según Millán-Puelles–, hasta llegar a negar nuestra misma libertad<sup>4</sup>.

Sin duda, Antonio Millán-Puelles inicia un nuevo enfoque de la moral en diálogo con filósofos anteriores y especialmente con Kant. No es el primero que utiliza el término ética realista, pero sí es el primero que ofrece una sólida justificación sobre el significado concreto de la expresión.

Es el mismo autor quien se preocupa de fundamentar su propuesta ética a partir de la justificación de las condiciones de posibilidad que, a su entender, debe cumplir una ética que se reconozca como realista. Al estudio de esas condiciones dedicaré la segunda parte de este trabajo, mientras que en la primera parte trataré de explicar por qué considero que su filosofía moral es una propuesta ética de "primera persona", definiendo desde entonces su constitución y alcance.

## La ética de Millán-Puelles, una ética de primera persona

Diversas y variadas han sido las propuestas éticas hechas a lo largo de la historia. Con el objeto de ser breve, y por su misma utilidad, acogiéndome a la recomendación de Rodríguez Luño<sup>5</sup>, me propongo seguir el concepto de la "figura de la ética" que propone Abbà<sup>6</sup>.

1 A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Madrid, Rialp, 1994.

2 "Entiendo que el hombre es capaz de un comportamiento moralmente calificable, de una conducta éticamente recta o éticamente torcida, en la medida en que es capaz, con sus hechos –no de un modo teórico sólo: practice– de afirmar su ser o de negarlo. ... Y ambas cosas libremente". A. Millán-Puelles, *Ética y realismo*, 2 edición, Madrid, Rialp, 1999, p. 14.

3 Tema alrededor del cual, de una u otra forma, gira la entera obra filosófica del autor.

4 La expresión se refiere a la libertad de arbitrio, no a la libertad fundamental o trascendental que le es propia al ser humano, dada su irrestricta apertura universal a la omnitud de los objetos.

5 Rodríguez Luño, *Ética general*, 5 edición, Pamplona, Eunsa, 2004, p. 55.

6 G. Abbà, *Felicità, vita buona e virtù*, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1989.

Una figura es un modo de entender cuál es el objeto principal de la investigación ética o, si se prefiere, una idea acerca de la pregunta fundamental a la que la ética debería dar una respuesta filosófica. De lo que se considera objeto principal del saber ético dependen el tipo de conocimiento y el grado de certeza que se busca, el método que se sigue en la investigación, la estructura que se da al saber alcanzado y el modo en que se relacionan entre sí los conceptos éticos más importantes, etc.<sup>7</sup>

Según este parecer, las concepciones éticas que tienen importancia en la actualidad son las cinco que señalo a continuación:

1. La ética como investigación acerca del tipo de vida que es mejor para el hombre, es el planteamiento común a casi toda la filosofía griega y, con algunas transformaciones, a muchos de los filósofos medievales: San Agustín, Santo Tomás de Aquino, etc. Después de haberse perdido progresivamente desde el siglo XIV, a partir de la mitad del XX volvió a surgir con profundidad, en parte en la llamada ética de la virtud o ética de las virtudes<sup>8</sup>. El problema se centra en la determinación, desde un punto de vista práctico, del bien de la vida humana considerada en su totalidad<sup>9</sup> como un modo de vida que se realiza en las virtudes, fundamento de las normas que deben regular las acciones morales.
2. La ética como indagación de la ley moral que ha de ser observada. Aquí la atención se centra sobre el bien o mal de la acción singular comparándola con lo que la ley moral manda o prohíbe. De este modo, el saber ético gira entre dos polos: el polo

normativo de la ley, de la obligación, del deber; y el polo de la libertad, de la conciencia moral, de la autonomía personal; mientras que el papel del sujeto consiste únicamente en obedecer. Es una figura que nace en el siglo XIV con Escoto y Ockham y que más tarde se desarrolla y diversifica al menos en dos direcciones: la de la teología moral católica postridentina, como moral casuística, y la del ámbito de la Ilustración, como ética secularizada de la ley: iusnaturalismo racionalista y ética del deber de Kant.

3. La filosofía moral como búsqueda y fundamentación de las reglas para la convivencia y colaboración social. Se trata de una figura de la que se puede señalar como origen a Hobbes, quien en medio de los conflictos propios de su época y la idea pesimista de las fuerzas que mueven al hombre, aconseja abandonar la reflexión por alcanzar el sumo bien y dedicarse, por su mayor utilidad, a evitar el sumo mal: la violencia, la guerra. El objeto de la ética será el de promover una coexistencia pacífica, logrando mejorar a los hombres o al menos, disminuyendo su egoísmo. Aunque evolucionada y con diversas modalidades, Rodríguez Luño destaca dos líneas de desarrollo: las éticas deontológicas de la justicia sostenidas por algunos filósofos liberales no utilitaristas, como Rawls, y la ética del discurso sostenida por Habermas y Apel y por una variedad de versiones sobre "la ética de mínimos", "la ética civil", etc. Para estos autores, la ética es fundamentalmente pública, puesto que consideran que es imposible una reflexión universalmente válida sobre ideales u opciones individuales. El problema moral consiste por lo tanto, en conseguir fundamentar las normas necesarias para la convivencia, de modo que sean aceptables para un conjunto de individuos que por otra parte están interesados en defender la libertad individual como forma de proyectar su propia vida.
4. La ética como explicación naturalista del comportamiento humano. Aunque con di-

7 El mismo Rodríguez Luño hace énfasis en que la posibilidad de agrupar unas corrientes o unos autores bajo determinada figura, obedece a que comparten un mismo planteamiento básico fundamental y no porque sostengan las mismas posiciones concretas. Aunque no es nuestro tema por ahora, entendemos que sería necesario explicar el desarrollo histórico de cada figura y señalar los matices que diferencian a los autores.

8 "En parte", porque también se aplica a una versión "débil" del nocognotivismo ético que desconfía de la capacidad humana para alcanzar un verdadero conocimiento ético, así como de la incapacidad para fundamentar racionalmente de modo válido la concepción del bien humano y de sus exigencias. Cfr. Rodríguez Luño, ob. cit., p. 55.

9 El fin último o bien supremo, en terminología clásica.

ferencias en la aceptación, podríamos señalar a Hume como su representante clásico. Según su pensamiento, la conducta humana podría explicarse con un método semejante al de la física de Newton, sin tener que recurrir a entidades sobrenaturales o a principios trascendentales. Cabrían aquí muchas corrientes modernas que tratan de explicar el comportamiento moral desde una visión psicológica –el psicoanálisis– o antropológica.

5. La ética como saber ordenado a la producción de una buena situación vital para el individuo o para la sociedad. Está representada por varias corrientes utilitaristas y por aquellas emparentadas con lo que hoy conocemos como consecuencialismo y proporcionalismo. Para ellos, el bien es anterior y tiene primacía sobre lo justo, que en cada caso dependerá de la “mayor” o “menor” cantidad de mal que produzca. El único fundamento posible para la moral está en el cálculo entre placer y dolor, intereses o preferencias. Su preocupación se centra en los actos y las normas, no en el bien de la vida humana considerada como un todo, y su concepto de felicidad es más bien subjetivo y hedonista.

Para Rodríguez Luño<sup>10</sup> la diferencia fundamental entre la primera figura y las otras cuatro está en que sólo la primera se ocupa del bien supremo del hombre, es decir, del bien de la vida considerada como un todo. Es una ética elaborada desde el sujeto agente, que concede atención en primer lugar al deseo del bien humano cognoscible, y en segundo lugar a las virtudes.

La moral puede ser elaborada desde el punto de vista de la primera persona, porque se admite que el sujeto humano es moralmente competente, es decir, tiene en sí mismo los recursos necesarios y suficientes –tanto desde el punto de vista del conocimiento como desde el de la inclinación– para vivir bien, y las exigencias morales no le resultan por eso exteriores ni im-

puestas. Quien obra mal, antes que oponerse a una ley, se contradice a sí mismo, contradice su propia identidad<sup>11</sup>.

Las otras cuatro figuras, por distintas razones, consideran que el papel de la ética no es considerar el bien supremo de la vida humana, sino definir cuál es la acción “correcta” o “incorrecta”, y determinar entonces cuáles deben ser las normas para valorar la corrección de las acciones, considerándolas como algo material, fisicista<sup>12</sup>. Se conocen como éticas de tercera persona, porque se elaboran desde el punto de vista de un observador externo, que no tiene en cuenta, para nada, la estructura intencional de la acción, el valor de la acción, el tipo de vida que se ha elegido o los principios del obrar.

No cabe duda de que la forma de enjuiciar la acción moral como algo conforme o disconforme con la naturaleza humana, con el modo específico de ser del hombre, abre vía a un tratamiento egológico de la ética de primera persona. Y es egológica porque el yo se sitúa en el centro de la reflexión ética. El yo humano tiene capacidad para entrar en relación con una naturaleza que no se ha dado a sí misma, que posee porque le ha sido dada, que le llama a ser de una manera determinada, pero que igualmente tiene capacidad para afirmar o negar mediante sus actos libres.

Este modo de ver el comportamiento moral exige que el yo pueda entrar en una relación práctica de conformidad o disconformidad consigo mismo, pero ¿no será esta relación un modo de hablar de la *relatio identitatis*, y por tanto una pura relación de razón? Para Millán-Puelles el yo humano es tan real que puede hablar de él como algo distinto a la naturaleza humana<sup>13</sup>. La forma como poseemos nuestro ser es de índole práctica si éste queda afirmado libremente en nuestra propia conducta. Para ello no basta el uso del libre albedrío, sino que requiere la conformidad o conveniencia de lo que libremente

11 *Ibid.*, p. 60.

12 *Idem.*

13 Millán-Puelles adelantó con profundidad el estudio del yo humano en obras como *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967.

10 Autor que sigo en este análisis. Cfr. Rodríguez Luño, *ob. cit.*, pp. 55 a 59.

realizamos con lo que ya específicamente somos. Por el contrario, cuando nos portamos de modo disconveniente o disconforme con nuestra naturaleza, con nuestro específico modo de ser, en lugar de alcanzar una mayor posesión de nosotros mismos, negamos con nuestros actos nuestra naturaleza, lo cual es un modo de autodesposeernos de nuestro ser<sup>14</sup>.

Además, la propuesta de Millán-Puelles es una ética de primera persona, porque mira al bien supremo del hombre, a la totalidad de la vida que debe alcanzar por medio de actos buenos o malos, según los realice libremente en concordancia o discordancia consigo mismo. La base en la que se apoya para calificar los actos buenos como aquellos que convienen a la naturaleza humana se justifica porque no es posible que para un ser sea auténticamente bueno aquello que no conviene a lo que ese ser es o, dicho de otra forma, que lo que es conveniente a un ser no sea, en verdad, bueno para él<sup>15</sup>.

Estando en esta idea, cayó en mis manos una preciosa obra de Albert Camus titulada *L'homme révolté*<sup>16</sup>, el hombre rebelado, sublevado. Ya me interesó mucho el hecho de que defiende que el hombre tiene naturaleza, aunque eso no esté de moda. (Es muy meritorio que Camus dijera esto porque él era muy amigo de Sastre, Merleau-Ponty, de los existencialistas de su época.) Y porque el hombre tiene una naturaleza es posible decir de él que se comporta humana o inhumanamente, según actúe –en el ejercicio de su libertad– de un modo coherente con su ser de hombre, o de un modo incoherente con él. ... ¿Cómo es posible? Primero, porque tiene un determinado ser. Para negarse a ser lo que es, es menester que sea algo, frente a lo que dicen el existencialismo y el historicismo, según los cuales el hombre no tiene ser; se lo va dando a golpes de su libertad, es lo que él mismo va decidiendo ser. Y no es que lo que

dicen ellos sea una absoluta falsedad; lo malo es que es una medio-verdad, y por tanto más peligrosa que la absoluta falsedad, que de suyo hace evidente que es falso. De alguna manera yo me hago a mí mismo. Sí, pero me hago a mí mismo sobre la base de que ya soy. Yo no me he implantado radicalmente en el ser. Una vez que existo, haciendo uso de mi libertad, evidentemente me voy configurando, pero me voy configurando desde mi realidad de ser humano, de ser que tiene naturaleza humana, una de cuyas dimensiones fundamentales es tener libertad, en el sentido de libre arbitrio. El hombre es la única criatura, dice Camus, que se niega a ser lo que es. ... Las exigencias de la naturaleza humana al hombre no dejan de ser exigencias, pero no son enteramente constrictivas, ya que cabe volverse contra ellas<sup>17</sup>.

Millán-Puelles parte de un análisis fenoménico del hecho que se hace presente de modo inmediato, para pasar a justificarlo, pero no pudiendo encontrar en el nivel fenoménico las razones últimas, lo trasciende hacia el nivel ontológico, donde encuentra fundamentos firmes también para lo moral.

### ¿Por qué una ética realista?

Es el mismo Millán quien –siguiendo su forma tradicional de hacer filosofía– emprende la tarea de justificar su propio planteamiento. La libre afirmación de nuestro ser, como fundamentación de una ética realista, debe cumplir con algunas condiciones de posibilidad, primero por su carácter filosófico y luego, por su índole de moral realista. En cuanto filosofía, debe partir de la necesaria conexión con el “peculiar hecho humano de la experiencia moral”, es decir, con el conocimiento moral espontáneo, o dicho de otra manera, de la ética prefilosófica, pura o simplemente natural.

Desde el punto de vista de su índole específica, no ya como filosofía, la moral realista debe cumplir a la vez con dos condiciones de posibilidad, según el aspecto teórico y la faceta

14 El autor señala tres posibles formas de tener nuestro propio ser: la natural, la teórica o especulativa y la práctica. Cfr. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, ob. cit., p. 31.

15 Cuando Millán-Puelles usa el término “conveniente”, lo usa en su significado ontológico, no como cuando decimos en sentido psicológico que “algo me conviene”, o de una forma egoísta “esto me aprovecha”. En el sentido que lo utiliza para su ética, Millán trasciende el puro dato fenomenológico para situarse en un nivel metafísico. Cfr. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, ob. cit., pp. 27-28.

16 París, Gallimard, 1951.

17 Millán-Puelles, *Ética y realismo*, ob. cit., pp. 15 a 17.

práctica de la idea de realismo en su aplicación al campo de la ética. Según Millán-Puelles, son condiciones de posibilidad del aspecto teórico la naturaleza y la libertad del ser humano, como exigencias mutuamente complementarias de la libre afirmación de nuestro ser.

Si no tuviésemos como nuestro un cierto ser independiente de todas las determinaciones adquiridas en el uso de nuestra propia libertad de albedrío, es decir, si en cuanto seres que eligen no tuviésemos, en verdad, ninguna naturaleza, resultaría inviable la ética de la libre afirmación de nuestro ser. Pero, por otro lado, se haría también imposible el realismo teórico de la moral de la libre afirmación de nuestro ser, sino se contase con la tesis, filosóficamente comprobada, de la realidad efectiva (no, por tanto, de la sola posibilidad, meramente pensada como en sí misma no contradictoria) del libre albedrío del hombre<sup>18</sup>.

Por último, la vertiente práctica de la idea de realismo en su aplicación a la ética requiere de los más fundamentales requisitos de la posibilidad para llevar a la práctica las normas de una moral filosóficamente establecida, que son los constituidos por los presupuestos teóricos de la compatibilidad de esas normas con las condiciones necesarias de nuestra libre conducta. “Una norma resulta impracticable si en sí misma es contradictoria (abierta u ocultamente), o si entre ella y alguna de las condiciones necesarias de nuestra libre conducta, se da la incompatibilidad, cuyo origen ha de buscarse en alguno de los presupuestos teóricos de esa norma”<sup>19</sup>.

De acuerdo con el objetivo propuesto, que no es otro que el de señalar cuál es la constitución de la ética realista propuesta por Millán-Puelles, trataré de desarrollar cada una de las condiciones de posibilidad, tanto teóricas como prácticas, en su aplicación a la ética de la libre afirmación de nuestro ser.

18 Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, ob. cit., p. 71.

19 *Ibid.*, p. 72.

## La experiencia moral y la ética filosófica

La constitución de la ética –como la de cualquier otro saber– versa sobre su punto de partida. Todo pensar filosófico debe tener como previo el ejercicio de alguna actividad cognoscitiva de carácter no filosófico, prerreflexivo o espontáneo, y la ética no es la excepción. Por tanto, la ética como estudio filosófico de la vida moral presupone la existencia de la vida moral; al decir de Millán-Puelles, todo pensar filosófico es una operación refleja, de segundo nivel<sup>20</sup>.

Para Millán-Puelles, la moral de los filósofos es una continuación de la moral común, porque la reflexión filosófica, tal como se entiende en el ámbito del realismo filosófico, es una reflexión sobre lo dado en la experiencia moral<sup>21</sup>, que se convierte en la condición esencial de posibilidad de la ética filosófica, “pues a pesar de no ser innata –ninguna forma de experiencia puede serlo–, es, sin embargo, humanamente natural, aunque no determinada por completo de una manera unívoca, pues admite una amplia diversidad de modalidades y grados de perfección y desarrollo”<sup>22</sup>.

Millán-Puelles<sup>23</sup> considera necesario hacer tres observaciones que permiten entrever la complejidad de lo que se entiende por conocimiento ético espontáneo: la primera es que no se tienen que dar, como condiciones de posibilidad de la ética filosófica, tantas intelecciones de carácter no filosófico cuantos sean los conceptos integrados en esa ética. En general, no sólo cuando se refiere a asuntos morales –también ocurre en otras ciencias–, el pensamiento tiene

20 Podría darse el caso de que un pensamiento filosófico se refiera a otro pensamiento filosófico de su misma índole o nivel, pero siempre contando ya en el propio punto de partida, con alguna intelección no filosófica y, justo en este sentido, prerreflexiva o formalmente inmediata. La inmediatez formal de esa intelección es su radical espontaneidad, y es previa a toda investigación sistemática sobre últimos fundamentos o razones de ser. *Ibid.*, p. 73.

21 Millán se refiere a la “experiencia moral”, término que prefiere frente a otros utilizados por diversos filósofos, como “ética natural”, “moralidad vulgar”, “hecho moral”, etc., que están cargados de diversas connotaciones que terminan por desvirtuar el concepto de lo que se quiere expresar.

22 Millán Puelles, ob. cit., *La libre afirmación de nuestro ser*, ob. cit., p. 87.

23 *Ibid.*, pp. 74 y 75.

la capacidad para introducir conceptos o nociones –y por su mediación, juicios y raciocinios–, para los que no hay lugar en la actitud mental prefilosófica, pero que son indispensables para poder ordenar y explicar los conocimientos científicos que le sirven como punto de partida.

La segunda es que las nociones sobreañadidas al conocimiento ético espontáneo se obtienen por razonamientos que tienen una doble base: por una parte, los principios morales primordiales, ya presentes en el conocimiento ético espontáneo y, por otra, los datos o materiales de índole general, que suministra la experiencia de la conducta humana.

Finalmente, no todo cuanto pertenece al nivel moral prefilosófico ha de ser verdadero, ni de carácter propiamente intelectual, o al menos, cognoscitivo en la más amplia acepción, como son sentimientos, inclinaciones, voliciones, etc., que en nuestro comportamiento quedan aprehendidos de una manera espontánea, suficiente para constituirse en puntos de partida de desarrollos y esclarecimientos posteriores.

La experiencia moral tiene la forma de una intuición de carácter intelectual. Algunas veces esas intuiciones se refieren a valores que son captados inmediatamente y, en otros casos, a valores que para ser captados exigen un cierto razonamiento no siempre fácil de hacer, especialmente porque esas vivencias no son puramente sentimentales, por muy poco cultivado que sea el sujeto. Todo hombre es capaz de hacerse cargo de la diferencia existente entre un valor y el sentimiento respectivo. “Si por ‘experiencia moral’, entendemos una experiencia prefilosófica, al alcance, en principio, de cualquier hombre, será preciso que reconozcamos que en su parte mayor y más fundamental o radical, se refiere a valores inmediatamente aprehendidos en vivencias dotadas de una impregnación sentimental más o menos intensa”<sup>24</sup>.

En la experiencia moral también se dan una serie de razonamientos, normalmente sencillos, que se realizan con gran espontaneidad,

24 Ibid., p. 104.

a los que el hombre común aplica principios semejantes a los que utiliza en el razonamiento teórico, como cuando a este nivel utiliza el principio de no-contradicción.

En consecuencia, concluye Martínez López<sup>25</sup>, la experiencia moral aporta a la ética filosófica, además de la materia sobre la cual reflexiona, los primeros principios con los que trabaja en todas sus argumentaciones, y sobre los cuales los fundamenta y construye<sup>26</sup>.

Para terminar, frente a la postura de Brentano<sup>27</sup>, con el que coincide en parte, y a la de Hume<sup>28</sup>, Millán-Puelles rechaza la tesis según la cual en el hombre se da un conocimiento innato de los principios morales. A diferencia del primero, considera que para justificar su postura no es necesario recurrir a “la amoralidad absoluta” de algunos casos históricos, y del segundo, en que tampoco afirma indiscriminadamente la existencia de sentimientos morales. Para Millán, la pregunta por la existencia de un ser humano carente de experiencia moral se soluciona apelando a la conexión que se da entre moralidad y humanidad<sup>29</sup>. La conclusión a la que llega es lógica: unos seres sin conocimiento y sentimiento morales tampoco podrían ser juzgados moralmente.

Cuando el filósofo fija su atención sobre la “moral vivida” para estudiar su estructura y contenidos mediante la reflexión crítica, debe procurar no olvidar ninguna de las condiciones específicas del ejercicio directo de la razón práctica en la vida moral<sup>30</sup>, incluso en el caso

25 F. Martínez López, *La fundamentación de la ética realista*, Roma, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, 1999, p. 41.

26 Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, ob. cit., p. 109.

27 Cfr. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969. La traducción de los textos que utiliza Millán-Puelles en su obra es hecha del original por él mismo.

28 D. Hume, *A Treatise on human nature*, L. A. Selby-Bige, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 474.

29 Plantearse la verdad de la existencia de una persona carente de experiencia moral no excluye la posibilidad de pensarlo o imaginarlo, se trata de ver si lo pensado así no es en verdad una quiddidad paradójica, del tipo “círculo cuadrado”. Cfr. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990, especialmente cap. VII, par. 6 y cap. XIV, par. 2.

30 Cayetano distingue el ejercicio práctico de la razón a este nivel pre-reflexivo, “*ratio practica in actu exercito*” de la reflexión sobre las operaciones de la misma razón, “*ratio practica in actu signatu*”. Cfr. Cayetano, *Comentario a la Summa Theologiae*, I-II, q. 58, a.5, com. VIII. Citado por Rodríguez Luño, *Ética general*, ob. cit., p. 51.

en que esas condiciones no sean igualmente importantes para el ejercicio reflexivo de la razón.

La reflexión filosófica no podrá olvidar que la lógica para el gobierno de sí mismo no es elaborada por cada persona a partir de la nada: cuenta con unos presupuestos naturales específicos, que son los primeros principios prácticos; unos presupuestos experienciales, en cuanto la comprensión de las verdades éticas no se alcanzan sólo con la razón, como si se tratara, por ejemplo, de teoremas matemáticos; unos presupuestos histórico sociales, puesto que la experiencia práctica está ligada a la cultura del grupo social al que se pertenece. La personalidad moral del individuo se va configurando en un contexto determinado, que será siempre un punto de referencia, aunque en la medida en que la persona madure se puede separar críticamente, de modo parcial o total, del ethos social en que ha sido educada<sup>31</sup>.

La primera nota que Millán-Puelles asigna a la teoría de la experiencia moral es su carácter filosófico para distinguirla de las ciencias particulares que también pueden ocuparse del hecho moral. Como teoría filosófica, la Ética tiene una pretensión de totalidad, de respuesta última a los problemas que se plantean en el campo moral, y debe preocuparse por la fundamentación de las normas morales. Más que emitir juicios de valor sobre las acciones, su principal aporte consiste en ofrecer una explicación radical, por razones o causas últimas, al interés que tiene el hombre por esclarecer su vida moral, interés que no es sólo teórico, es también práctico, “un inevitable, irreprimible interés de la razón práctica según su íntima y más propia condición”<sup>32</sup>.

A la cuestión de si la ética es un saber teórico o un saber práctico, Millán responde distinguiendo en ella dos partes que la hacen teórica y práctica a la vez:

31 *Ibíd.*, p. 53. Sobre el modo cómo ciertos elementos de la cultura actual inducen a apartarse de las raíces propias, dando lugar a un empobrecimiento de la personalidad con abundantes repercusiones negativas a nivel individual y social, cfr. Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1989 (original *Sources of the Self. The making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989).

32 Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, ob. cit., p. 120.

...una de las cuales es formalmente teórica, aunque sea práctico su objeto o contenido, el cual consiste en la moral espontánea, mientras que la otra parte es, en cambio, formalmente práctica en razón de su carácter normativo. A esas dos partes fundamentales se ha de añadir, en calidad de epílogo, la reflexión que la ética filosófica hace sobre sí misma y que evidentemente es de carácter teórico<sup>33</sup>.

### **Naturaleza y libertad, condiciones de posibilidad teórica de la ética realista**

En la ética de la libre afirmación de nuestro ser, la naturaleza y la libertad propias del hombre son requisitos, entre sí complementarios, de la conducta éticamente admisible. No es posible calificar moralmente la acción que carece de libre albedrío, pero también es cierto que es imposible hacerlo sin ninguna clase de referencia al modo de ser propio del hombre –a nuestra naturaleza de personas humanas–, porque haría falta el criterio suficiente para calificar esa acción como humana y, por ello, humanamente correcta.

Una moral filosófica es teóricamente realista –si de este modo se puede calificar su explicación de la rectitud moral de la conducta–, y esa explicación es a su vez realista en sentido teórico si en ella las condiciones de posibilidad de la conducta recta son afirmadas como reales, es decir, independientes de nuestro conocimiento y, en general, de todo cuanto en nosotros es efecto de nuestra propia subjetividad operativa, como algo de lo cual poseemos una noticia cierta, es decir, que además de ser independientes, podemos abrirnos a ellas. “Porque tenemos un ser independiente de nuestra propia subjetividad operativa –de todo nuestro conocer, querer y hacer– podemos también tener una conducta recta moralmente, es decir un libre comportamiento adecuado o conforme a lo que de un modo natural somos”<sup>34</sup>.

33 *Ibíd.*, p. 169.

34 *Ibíd.*, p. 170.



El realismo teórico es imposible en la ética sin una antropología igualmente realista, y esta antropología consiste en:

1. La afirmación de que tenemos una naturaleza, o lo que es lo mismo, un cierto modo de ser y de operar, que no nos hemos dado a nosotros mismos en forma necesaria o libre, en la que se inscribe toda nuestra conducta, incluida la que decidimos y ponemos por obra libremente. En este sentido, para que la antropología que subyace a este planteamiento sea realista, también es necesario admitir que nos es posible tener un conocimiento<sup>35</sup> de esa naturaleza, independientemente de nuestra fecundidad operativa.
2. La posibilidad de incluir la tesis de la realidad efectiva (no de la posibilidad lógica, en el sentido de la carencia de contradicción) del libre albedrío humano, y que podemos poseer un conocimiento evidente de él, no como sola “fe” en él según la propuesta de Kant.

Para el realismo teórico en el marco de la filosofía moral es nuestra manera de ser libres una condición tan indispensable como nuestra humana naturaleza, y ni la una ni la otra quedan realmente afirmadas en su propia entidad –en su específica índole, y no solo como naturaleza y libertad concebidas de un modo enteramente abstracto– si no se tiene un cierto conocimiento de aquello que en exclusiva las vincula a la realidad del ser humano<sup>36</sup>.

En definitiva, naturaleza y libertad son dos realidades que se distinguen entre sí realmente, no sólo de modo conceptual, sino antropológico, que en el mismo sentido se articulan entre sí, en forma necesaria y complementaria en la conducta humana, adecuándose o no una a la otra. En este sentido es como entiende Millán-Puelles que “es la libertad una condición, no suficiente, pero necesaria, para la posibilidad de

35 Millán-Puelles matiza diciendo “un cierto conocimiento”. La discusión es muy interesante a la hora de definir hasta dónde podemos llegar en el conocimiento de nosotros mismos.

36 *Ibíd.*, p. 171.

comportarse éticamente mal, así como para la posibilidad de la conducta éticamente recta”<sup>37</sup>.

El hombre, considerado en sí mismo, no es ni bueno ni malo moralmente, sino un ser, en principio, abierto a los dos modos de ser y ello porque “ser hombre” y “bondad o maldad morales” se encuentran en niveles ontológicos distintos, irreductibles entre sí, a la vez que íntimamente conexos. El “ser hombre” –o estar dotado de una específica naturaleza humana– se sitúa en el nivel ontológico más radical o fundamental, el nivel de la sustancia en la formal acepción de aquello a lo que compete el ser-en-sí, no en otro ser que lo sustente o soporte<sup>38</sup>. En cambio, la bondad o maldad morales están situadas en el nivel del accidente, tomado en sentido predicamental, por ejemplo, como lo contrapuesto a sustancia, y por tanto, aquello a lo que compete ser en algún otro que lo sustente o soporte<sup>39</sup>.

El sujeto primordial de la moralidad (positiva o negativa) es el hombre mismo, mientras que la naturaleza lo hace ser apto para la bondad o maldad morales. “La naturaleza humana es el fundamento sustancial de la aptitud para la moralidad in genere propia del hombre”<sup>40</sup>. A su vez, la bondad o maldad morales tienen su más inmediato soporte en unos accidentes predicamentales, que son los actos humanos libres, tomados singularmente: *actus humani*<sup>41</sup>. Y, a su vez, cada acto humano tiene por soporte una facultad o potencia operativa, que es principio inmediato de su ejecución. Por tanto, “el soporte último, el fundamento radical *subjectum inhaesionis* de la bondad y la maldad morales lo es todo individuo humano en cuanto libremente actúa, no con independencia de su libre comportamiento”<sup>42</sup>. Quiere decir que la especificación de la conducta concierne al hombre que es quien efectivamente realiza los actos morales a partir de su naturaleza libre y sólo porque es él quien los realiza.

37 *Ibíd.*, p. 173.

38 Aristóteles, *Categorías*, cap. 5, 3 a 7, lo propio de la sustancia.

39 Aristóteles, *Física*, I 3, 186 a 34.

40 Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, ob. cit., p. 190.

41 Distintos de los *Actus hominis*. Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II q. 1, a.1.

42 Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, ob. cit., p. 191.

Como afirma Millán, moralmente cada hombre es “hijo de sus obras”, aunque físicamente sus obras son hijas de él, y ello, porque la naturaleza humana permite ambas cosas. Al mismo tiempo que ella es fundamento o raíz del libre albedrío, los efectos de la actividad libre refluyen sobre el que actúa, agregando una determinación ontológica accidental: el que miente se hace mentiroso. Es él, el agente, el que cambia y no su naturaleza.

En síntesis, es posible afirmar que gracias a la libertad el hombre puede comportarse en consonancia con su propio ser natural o en disconformidad con él, y ninguna de estas dos posibilidades se podrían dar, si el hombre no tuviera una naturaleza previa que puede afirmar o negar, que es al mismo tiempo la que le abre a la posibilidad de hacerlo.

### Compatibilidad de las normas morales con la conducta libre

Como queda dicho, Millán-Puelles considera que la compatibilidad de las normas morales con nuestra conducta libre se constituye en el presupuesto práctico que hace posible el planteamiento de una ética realista.

La libre afirmación de nuestro ser acontece en nuestra conducta éticamente recta, es decir, en un modo de comportarnos que, a la vez que libre, es exigido –obligado, debido– y ello precisamente de una manera absoluta, no condicionada o relativa. O lo que es lo mismo: afirmamos libremente nuestro ser en el cumplimiento del deber<sup>43</sup>.

En el conocimiento prefilosófico o espontáneo ya está presente el concepto de deber, como obligación éticamente entendida, vinculado íntimamente con el de moralidad. En efecto, el hombre común distingue lo que es la obligación en sentido moral y la que no tiene ese sentido. El deber no es para Millán-Puelles el resultado de una elaboración doctrinal, sino que es algo real,

43 Ibid., p. 277.

que ya se encuentra como dado en la experiencia moral. La aproximación fenomenológica caracteriza el deber como una necesidad sui generis, un tipo de necesidad que exige como condición de posibilidad la libertad, al mismo tiempo que comporta el sentido absoluto, incondicionado, propio de la obligación moral.

Aunque es paradójico, deber y libertad se relacionan entre sí de modo que el deber se muestra como *ratio cognoscendi* de nuestra libertad, mientras que ésta se nos presenta como *ratio essendi* del deber. La experiencia del deber es también, de alguna manera, experiencia de nuestra libertad; el deber no es pensable sin libertad y, por otra parte, vivimos la experiencia del deber como una necesidad objetiva, independiente de nuestra subjetividad operativa, a la que de alguna manera estamos sujetos<sup>44</sup>. La índole absoluta, desligada del deber, le conviene por no encontrarse vinculada a ningún querer que fundamente esa necesidad. “La exigencia propia del deber es vivida por mí como formalmente independiente de que yo esté queriendo este fin o aquel otro”<sup>45</sup>.

Hablar de una obligación incondicionada no es lo mismo que hablar de una obligación sin fundamento. La tesis del realismo ético señalada por Millán-Puelles señala que el razonamiento no puede contradecir los hechos que existen de modo real y que pueden ser conocidos. En el estudio de la descripción fenomenológica del deber, lo primero que pone a nuestra consideración es el fundamento inmediato<sup>46</sup>, que es “el valor moral positivo, la bondad moral, el acto libre exigido por el deber en cada concreta ocasión”<sup>47</sup>.

Para Millán-Puelles la bondad moral es lo bueno, pero no cualquier especie de bon-

44 Schopenhauer critica a Kant por su idea del deber como la necesidad de la acción por respeto a la ley: “¿dónde está el objeto de esa necesidad objetiva, cuyo efecto en la realidad no se presenta en la mayoría de los casos y quizá nunca?” *Über die Grundlage der Moral*, &6, p.p. 174-175. Citado por Martínez López, ob. cit., p. 134.

45 Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 292.

46 Más adelante, el autor desarrolla el estudio del fundamento mediato o último del deber.

47 Millán-Puelles, *La libre afirmación de nuestro ser*, ob. cit., p. 293. También entran dentro de este concepto las omisiones y los deberes negativos, o sea, aquellas cosas que estamos obligados a omitir.

dad, sino aquella que hace al hombre bueno en cuanto hombre, no en cuanto ingeniero, médico, abogado, o cualquier otra determinación añadida al puro y simple ser hombre. Se trata de una condición absoluta e incondicionada en ella misma pues, como es lógico, el alcance de lo absoluto aquí está condicionado a la limitación que le es propia también al hombre, como el ser que es.

Para Millán-Puelles la paradoja que plantea el binomio deber-libertad se explica desde la tesis que él mismo formula: “el deber es absoluto por su forma y relativo por su materia”<sup>48</sup>. El deber, como deber moral es una exigencia absoluta, no condicionada, categórica, no relativa. En cambio, en cuanto su materia, el deber se determina en relación con el sujeto que debe practicarlos, siempre sobre la base de unos principios universales, generales, que son válidos para todos, cuya concreción es relativa a las circunstancias del sujeto. Esta concreción es precisamente el principal cometido de la virtud de la prudencia (*Phrónesis*).

Millán-Puelles reconoce que uno de los logros de Kant<sup>49</sup> es precisamente haber visto en forma tan limpia y nítida la exigencia absoluta del deber como deber moral, que no tiene que ver, en absoluto, con algún fin subjetivo, ni siquiera con la fórmula con la que algún escolástico quiso reconciliar a Kant con Aristóteles o Santo Tomás: si quieres verdaderamente ser feliz, debes portarte éticamente bien.

No –dirá Millán– el ‘deber de portarte éticamente bien’, nada tiene que ver con que yo quiera o no quiera ser feliz (aparte de que ser feliz es una cosa que, aunque no me lo proponga, la quiero necesariamente). ¡Claro que quiero ser feliz! Pero no es porque yo quiera ser feliz por lo que tengo que cumplir mi deber. Ciertamente que si no lo cumplo no seré feliz. Mas la razón de cumplirlo no es la infelicidad: la razón de cumplirlo es evitar la inmoralidad y, en último término, como eso es algo tautológico –porque la razón de cumplirlo es

que él mismo es una exigencia absoluta, no una exigencia condicionada– el deber moral es categórico<sup>50</sup>.

Por tanto, lo que hace que el deber sea “un deber moral” es precisamente su carácter de exigencia absoluta, lo que Kant llamara “un imperativo categórico”<sup>51</sup>. Un imperativo puede ser hipotético o categórico; es hipotético cuando vale solamente en el supuesto de que se quiera obtener un fin, para lograr el cual hace falta un medio. Para Millán-Puelles los imperativos morales no son de este tipo, por el contrario, son imperativos categóricos, absolutos.

Desde esta reflexión, Millán-Puelles hace una profunda crítica al relativismo, especialmente al relativismo ético, que pretende desconocer el carácter absoluto del deber como deber<sup>52</sup>, lo mismo que a quien apela al valor de la “tolerancia” como contrapuesta a la aceptación de unos valores absolutos, que en cuanto tales sólo pueden ser tomados como rectores de la convivencia. Según este planteamiento, para no ser fanáticos es menester ser relativistas o, dicho de otra manera, el relativismo es el fundamento teórico –y en este sentido, la primordial condición de posibilidad– de todo comportamiento auténticamente tolerante. Baste decir aquí que desde el punto de vista estrictamente lógico, es necesario negar que el relativismo pueda sustentar la tolerancia, porque resultaría que ella misma es tan sustentable como la intolerancia. Lo bueno no es tolerado, sino positivamente amado, querido, y el mal sólo puede ser tolerado en calidad de mal menor, siendo esta calidad un valor objetivo, es decir, absoluto o en-sí.

La concepción del deber como un imperativo absoluto lleva a Millán-Puelles a considerar el fundamento último del deber moral. Si algo es “imperado” es porque hay alguien que “imperar”. ¿Quién es el imperante de un imperativo con valor absoluto, como es el propio de

48 Millán-Puelles, *Ética y realismo*, ob. cit., p. 42.

49 Con el que discrepa en otros muchos aspectos, tanto de su filosofía teórica como de su filosofía práctica.

50 Millán-Puelles, *Ética y realismo*, ob. cit., p. 44.

51 E. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 7 edición, Madrid, Espasa Calpe, 1982.

52 Para el estudio de la crítica al relativismo que hace Millán Puelles, cfr. *La libre afirmación de nuestro ser*, cap. VII; *Ética y realismo*, pp. 42 a 67; *El interés por la verdad*, caps. I a VII.

todo valor moral? La respuesta parece obvia, aunque en la práctica pueda tener innumerables contradictores: sólo una persona absoluta es suficientemente capaz para “imponer” obligaciones con valor absoluto, una persona relativa no lo puede hacer. De hecho, y en la práctica, todos somos conscientes de que el enunciado del deber: “debes ser justo en esto”, “no puedes hacer lo de más allá”, parece tener un origen distinto a nosotros mismos<sup>53</sup>.

Si el deber, por su forma misma de deber es absoluto, o dicho de otra manera, si ningún deber es tal deber si no fuese absoluto como exigencia, como reto dirigido a una libertad ¿cómo se puede hablar de una “relatividad” en la materia del deber? Ya lo reconoce Aristóteles, y así lo confirma Santo Tomás en sus comentarios, que nada hay más incierto que la materia moral. Aristóteles entiende por incierto algo inseguro, no algo falso. En efecto, lo que se quiere afirmar aquí es que el contenido de la materia moral es relativo, en primer lugar al ser específico del hombre, en segundo lugar, a su ser individual y en tercer lugar, a las circunstancias concretas de los distintos hombres, y en cada hombre, a las circunstancias concretas de la situación en que él esté. “Esto no es relativismo, porque lo que es materia –el contenido del deber, esto es no del deber, sino lo debido, no la exigencia moral de hacerlo, sino eso que moralmente está exigido que tenemos que hacer– varía de caso a caso, permaneciendo la exigencia, como tal, absoluta”<sup>54</sup>. El ejemplo es claro, todos tenemos el deber de “honrar a padre y madre”, pero no todos tenemos que honrarlos de la misma manera: la manera vendrá determinada por circunstancias tan diferentes como si están vivos o no, si son o no personas pudientes, si tienen salud o carecen de ella, etc. Debe ser entonces la prudencia la que debe juzgar y determinar ese “cómo” vivir en particular el precepto general, la realización

concreta del mismo, permaneciendo la obligación moral general.

Finalmente, la objetividad ética dependerá de la congruencia entre el deber y el sujeto. “Una acción por su contenido es moralmente mala cuando atenta contra la dignidad de la persona, porque el deber en su contenido o materia, es relativo al sujeto”<sup>55</sup>, principio por el cual Millán sale muy al paso de la llamada “falacia naturalista”. De acuerdo con Rhonheimer y con Moore, del ser, pura y simplemente, no se saca ningún deber. Pero el imperativo moral se basa en un deber y el deber es lo que es bueno hacer, donde “bueno” no sería nada sin el “ser” que le antecede. Indudablemente, hay una inflexión axiológica del ser; el ser no es meramente lo que pasa, o lo que hay, según Quine, porque además es el ser bueno o malo, el ser justo o injusto: es lo que decimos que es. Y es ese “es” lo que da objetividad a la ética. 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.

Suprimir esa relatividad, afirma Millán-Puelles, convertiría a la ética en algo etéreo, en un puro discurso sobre valores que estarían en el aire sin tener nada que ver con el ser del hombre, en una pura axiología. De hecho en el lenguaje cotidiano se afirma que los valores son necesarios y ¿cómo podrían serlo si no tuviesen nada que ver con el hombre? Lo que es bueno o malo para un ser depende de lo que ese ser es, radicalmente: de cómo Dios lo ha hecho ser, no de lo que “parece” o “quisiera ser”, sino de ese denominador común para todos los hombres, su dignidad como personas.

Por lo tanto, hay un nexo necesario entre el deber y el ser, y una relatividad –en el más recio sentido– del contenido del deber al contenido del ser, a lo que es el sujeto portador de deberes<sup>56</sup>. ■

53 Para profundizar en este tema se pueden consultar las obras de Millán-Puelles recomendadas arriba.

54 Millán-Puelles, *Ética y realismo*, ob. cit., p. 72.

55 *Ibid.*, p. 80.

56 *Ibid.*, p. 82.

## Bibliografía

- Abbà, G., *Felicità, vita buona e virtù*, Roma, Librería Ateneo Salesiano, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche de filosofia moral*, Roma, LAS, 1996.
- Appel, K. O., *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986.
- Aristóteles, *Categorías*, traducción Francisco de Paula Samaranch, 4 edición, Barcelona, Aguilar, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Física*, traducción y notas Guillermo R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1955.
- \_\_\_\_\_, *Ética Nicomaquea*, traducción y notas por Julio Palli, Madrid, Gredos, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Acerca del alma*, introducción Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978.
- Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1969.
- Chalmers, G., *Ética especial. El orden ideal de la vida buena*, Pamplona, Eunsa, 1996.
- Habermas, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1991.
- Hume D., *A Treatise on human nature*, L.A. Selby-Bige, Oxford, Clarendon Press, 1973.
- Kant, E., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 7 edición, Madrid, Espasa Calpe, 1982.
- MacIntyre, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Cátedra, 1987.
- Martínez López, F., *La fundamentación de la ética realista*, Roma, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, 1999.
- Millán-Puelles, A., *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Madrid, Rialp, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Ética y realismo*, 2 edición, Madrid, Rialp, 1999.
- \_\_\_\_\_, *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967.
- \_\_\_\_\_, *El interés por la verdad*, Madrid, Rialp, 1997.
- \_\_\_\_\_, *El valor de la libertad*, Madrid, Rialp, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Fundamentos de filosofía*, 14 edición, Madrid, Rialp, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Léxico filosófico*, 2 edición, Madrid, Rialp, 2002.
- Maritain, J., *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, Chez Pierre Téqui, 1952.
- Moore, A., *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1903.
- Rodríguez Luño, *Ética general*, 5 edición, Pamplona, Eunsa, 2004.
- Rhonheimer, M., *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck-Wien, Tyrolia Verlag, 1987.
- Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Taylor CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1989.

Inés Calderón Jiménez

Tomás de Aquino Sto., *Summa Theologiae*.  
Trad. BAC, Madrid, 1997.

Tugendhat, E., *Problemas de la ética*, Barce-  
lona, Crítica, 1988.