

UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA



LA LIBERTAD COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DEL  
CRECIMIENTO HUMANO SEGÚN ANTONIO MILLÁN-PUELLES

TESIS DOCTORAL

ANA ENCARNACIÓN LOZANO MARTÍN

DIRECTORA: DRA. MARÍA JESÚS SOTO-BRUNA

Pamplona, 2015

*“Dicebat Bernardus Cartonensis nos esse quasi nanos,  
gigantium humeris (incidentes), ut possimus plura eis et remotiora videre,  
non utique propii visus acumine, aut eminentia corporis,  
sed quia in altum subvenimur et extollimur magnitudine gigantea”.*

“Decía Bernardo de Chartres que nosotros somos como enanos, (caídos) a hombros de gigantes, para que podamos ver más y más lejos que ellos, no por la agudeza de nuestra propia vista o la altura de nuestro cuerpo, sino porque somos empujados hacia lo alto y levantados por su gigantesca dignidad”.

(Juan de Salisbury, *Metalogicon*, III, 4)

## ÍNDICE

<b><u>TABLA DE ABREVIATURAS</u></b> .....	<b>7</b>
<b><u>INTRODUCCIÓN</u></b> .....	<b>9</b>
<u>1. Semblanza intelectual</u> .....	9
<u>2. Marco especulativo</u> .....	12
<u>a) La corriente fenomenológica</u> .....	13
<u>b) Corriente contemporánea de pensamiento realista</u> .....	21
<u>3. Planteamiento de la presente investigación</u> .....	27
<u>4. Metodología</u> .....	40
<b><u>CAPÍTULO I</u></b> .....	<b>43</b>
<b><u>PERSONA HUMANA Y LIBERTAD</u></b> .....	<b>43</b>
<u>1. Enclave ontológico de la noción de persona</u> .....	43
<u>a) Capitalidad entitativa del concepto de persona</u> .....	49
<u>b) La subsistencia como rango ontológico del ser personal</u> .....	63
<u>c) La persona como perfección pura</u> .....	76
<u>2. La dignidad ontológica de la persona humana</u> .....	93
<u>a) Estatuto ontológico del hombre como criatura</u> .....	97
<u>b) Raíz metafísica de la imagen de Dios en el hombre</u> .....	106
<u>c) La libertad, expresión culminante de la imagen divina</u> .....	116
<u>3. Notas del ser personal: incomunicabilidad y vocación a la trascendencia</u> .....	132
<u>a) La singularidad del ser personal</u> .....	135
<u>b) Identidad personal y trascendencia</u> .....	146
<u>c) Crecimiento personal desde la trascendencia</u> .....	149
<b><u>CAPÍTULO II</u></b> .....	<b>159</b>
<b><u>LA NATURALEZA, SEDE ONTOLÓGICA DE LA LIBERTAD HUMANA</u></b> .....	<b>159</b>
<u>1. La vivencia de la libertad desde un enfoque fenomenológico</u> .....	163
<u>a) La experiencia de la libertad como conocimiento verdadero</u> .....	163
<u>b) La experiencia de una libertad limitada</u> .....	167

2. <u>La naturaleza como condición de posibilidad de la libertad</u> .....	170
a) <u>La naturaleza como límite de la libertad en la filosofía contemporánea</u> .....	172
b) <u>El concepto teleológico de la naturaleza hace posible la libertad</u> .....	186
c) <u>Teleología y metafísica de la creación</u> .....	194
d) <u>La unidad metafísica de naturaleza y libertad</u> .....	201
3. <u>Fundamento metafísico de una libertad arraigada en el ser</u> .....	210
a) <u>La naturaleza como principio dinámico del despliegue operativo</u> .....	215
b) <u>Carácter ontológico de la subjetividad</u> .....	226
4. <u>La naturaleza libre en el contexto de la subjetividad humana</u> .....	231
a) <u>La subjetividad como el logos del ser</u> .....	233
b) <u>La finitud ontológica, garantía de la trascendencia noética</u> .....	252
c) <u>La experiencia de la autoconciencia como actualización de la índole ontológica</u> .....	262
 <b><u>CAPÍTULO III</u></b> .....	<b>277</b>
 <b><u>EL DESPLIEGUE DE LA LIBERTAD COMO CONDICIÓN DE CRECIMIENTO PERSONAL</u></b> .....	<b>277</b>
1. <u>Libertad, dignidad humana e índole personal</u> .....	277
a) <u>El valor específico de la persona humana</u> .....	283
b) <u>El sentido dinámico de la dignidad ontológica</u> .....	290
c) <u>La dignidad moral y la libertad como originalidad radical</u> .....	303
2. <u>El crecimiento moral, condición de la verdadera libertad</u> .....	320
a) <u>El imperativo ético como imperativo prudencial</u> .....	326
b) <u>Función de las virtudes morales</u> .....	333
c) <u>Las virtudes morales como hábitos perfectivos de la capacidad de apetecer</u> .....	339
3. <u>Libertad moral y plenitud humana</u> .....	350
a) <u>El dominio de las pasiones como dimensión de la libertad moral</u> .....	357
b) <u>La elevación al bien común y la libertad moral</u> .....	365
c) <u>La connaturalidad de la virtud y el crecimiento en el conocimiento del bien</u> .....	378
 <b><u>CONCLUSIONES</u></b> .....	<b>389</b>
 <b><u>BIBLIOGRAFÍA</u></b> .....	<b>409</b>

## TABLA DE ABREVIATURAS

<i>EL</i>	<i>Economía y libertad</i>
<i>IPV</i>	<i>El interés por la verdad</i>
<i>PEI</i>	<i>El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann</i>
<i>VL</i>	<i>El valor de la libertad</i>
<i>ER</i>	<i>Ética y realismo</i>
<i>FF</i>	<i>Fundamentos de filosofía</i>
<i>CFE</i>	<i>La claridad en filosofía y otros estudios</i>
<i>ES</i>	<i>La estructura de la subjetividad</i>
<i>FPH</i>	<i>La formación de la personalidad humana</i>
<i>FSSL</i>	<i>La función social de los saberes liberales</i>
<i>LIDAH</i>	<i>La inmortalidad del alma humana</i>
<i>LAS</i>	<i>La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista</i>
<i>LCM I</i>	<i>La lógica de los conceptos metafísicos I, La lógica de los conceptos trascendentales</i>
<i>LCM II</i>	<i>La lógica de los conceptos metafísicos II, La articulación de los conceptos extracategoriales</i>
<i>LF</i>	<i>Léxico filosófico</i>

*OEH*                    *Ontología de la existencia histórica*

*PHJS*                   *Persona humana y justicia social*

*SHS*                    *Sobre el hombre y la sociedad*

*TOP*                    *Teoría del objeto puro*

## INTRODUCCIÓN

### 1. Semblanza intelectual

Antonio Millán-Puelles es una de las figuras más importantes de la filosofía española contemporánea. Su obra filosófica es de una hondura y amplitud que difícilmente encuentra parangón en la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI. Millán-Puelles nació en Alcalá de los Gazules (Cádiz) el 11 de febrero de 1921 y falleció en Madrid el 22 de marzo de 2005. Su vocación filosófica nace –cuando ya había iniciado sus estudios de medicina– con la lectura de *Investigaciones Lógicas* de Husserl. En 1939 comienza sus estudios de Filosofía en la Universidad San Fernando de Sevilla, continuando en la Universidad de Madrid como discípulo de Manuel García Morente. En 1943 recibió el Premio Extraordinario de Licenciatura en Filosofía y Letras. En 1944 obtuvo, por oposición, con el número uno, la cátedra de Filosofía de Institutos Nacionales de Enseñanza Media. En 1946, defendió su tesis *El problema del ente ideal. Un examen a través de E. Husserl y N. Hartman*, galardonado con el Premio Extraordinario de Doctorado. En 1951 ganó por oposición la cátedra Fundamentos de filosofía, Historia de los Sistemas Filosóficos y Filosofía de la Educación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. Su lección inaugural versó sobre la libertad como expresión del ser. Detentó esta cátedra hasta 1976, fecha en la que ocupa la cátedra de Metafísica hasta su jubilación en 1987. Además de su actividad

universitaria, fue secretario del Instituto de Pedagogía del Consejo de Investigaciones Científicas –del que después fue Consejero Numerario– y vocal de la Junta Directiva del Ateneo de Madrid. En 1954 fue profesor extraordinario de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina) donde desarrolla dos cursos simultáneos: “Mutabilidad accidental del ente” y “El logismo en metafísica”.

Su obra más difundida, *Fundamentos de filosofía*, vio la luz en 1955. De 1958 es *La claridad en filosofía y otros estudios*. En 1961 su obra *La función social de los saberes liberales* recibió el Premio Nacional de Literatura, para libros de pensamiento. En ella completa algunas ideas de su discurso de ingreso a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en abril de 1961. *Persona y Justicia social* es de 1962.

A Millán-Puelles se le reconoce un peso específico en la Filosofía de la Educación, no solo por su docencia y por algunos escritos publicados en revistas especializadas, sino por la difusión de su obra *La formación de la personalidad humana* (1963). En 1967 recibió el Premio Juan March de Investigaciones Filosóficas por su obra *La estructura de la subjetividad*. Ha sido patrono del Museo del Prado (1966) y Consejero Cultural de la Fundación General Mediterránea (1971). En 1972 fue nombrado director del Departamento de Filosofía Fundamental de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid y profesor de la Escuela Diplomática. En 1974 publicó *Economía y libertad* y fue colaborador cultural de la Limmat Stiftung de Zúrich (Suiza). En 1976 recibió el Premio Nacional de Investigación Filosófica y publicó *Universidad y Sociedad y Sobre el hombre y la sociedad*. Colaboró con W. Wertwebruch y E. De Joughe en la redacción de *Die Moral des*

*Wohlstandes* (Adam Verlag). En 1996 la Academia Internacional de Filosofía de Liechtenstein le concede el Premio Alétheia. Ha sido *Gastprofessor* de la Universidad de Maguncia, profesor extraordinario de la Universidad de Navarra, profesor Visitante de la Universidad Panamericana de México, miembro de la Junta Directiva de la Sociedad Internacional de Fenomenología, presidente de la Sociedad Española de Fenomenología, socio de honor de la Sociedad Mexicana de Filosofía y miembro honorario de las Universidades Argentinas. Ha recibido la Gran Cruz del Mérito Civil en 1976 y la Gran Cruz de la Orden Civil Alfonso X el Sabio en 2001.

Sus últimas obras son *Léxico filosófico* (1984, 2002), *Teoría del objeto puro* (1990; *The Theory of the Pure Object*, 1996), *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista* (1994), *El valor de la libertad* (1995), *Ética y realismo* (1996, 1999), *El interés por la verdad* (1997), *La lógica de los conceptos metafísicos* (2002, 2003) y *La inmortalidad del alma humana*, publicada póstumamente en 2008. Sacó a la luz más de 200 artículos y monografías científicas así como prólogos y voces de enciclopedias. Ha dirigido 28 tesis doctorales en la Universidad Complutense<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Para una información más detallada, véase G. DÍAZ, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. IV, Madrid, 1995, pp. 506-511. También en *Répertoire Bibliographique de Philosophie*, publicado por el Institut Supérieur de Philosophie de la Université Catholique de Louvain, vols. 2-48. J. J. ESCANDELL, "Datos para la biografía de Antonio Millán-Puelles", *Pensamiento y Cultura*, vol. 10, Madrid, 2007, pp. 13-38.

## 2. Marco especulativo

Las corrientes filosóficas que conforman el pensamiento de Antonio Millán-Puelles son principalmente la tradición fenomenológica y la metafísica realista. No es fácil percibir en el contexto actual, marcadamente historicista, que la única forma de pensar en serio es insertarse en una tradición viva. La búsqueda de la verdad es un esfuerzo colectivo y debemos estar atentos a los hallazgos de tantos autores, que a lo largo de la historia, han sabido aportar y dar respuestas a esa aspiración a conocer del modo más profundo la totalidad de las cosas. Es necesario estar abierto a la verdad, independientemente de quien la diga. Buena muestra de ello es nuestro autor, quien, como buen conocedor de la filosofía aristotélico-tomista y de la filosofía moderna, mantiene también un diálogo con casi todos los autores contemporáneos<sup>2</sup>.

Millán-Puelles, que comienza su itinerario intelectual con la investigación sobre la naturaleza del ente ideal a través de Husserl y de Hartmann, descubre que aquella objetividad que se busca en la fenomenología, conecta con la

---

<sup>2</sup> J. García-Gómez en el prólogo de *The Theory of the Pure Object*, afirma: “I have in mind the broad historical sweep characteristic of this book, which encompasses, among many other topics, the different positions of Parmenides and Aristotle in regard to the concept of non-being, the notions and arguments employed in this connection by the medieval and later Scholastics (a presence identifiable throughout the entire work), the rationalistic positions of a Wolff in this respect, the pertinent theses and distinctions advanced by Kant and various representatives of idealism (*passim*), and, as having a bearing on the problem-set dealt with in this investigation, certain important points of substance and method made by contemporary philosophers such as F. Brentano, E. Husserl, N. Hartmann, M. Heidegger, J.-P. Sartre, and others [...] Prof. Millán-Puelles’s investigation is not, however an exercise in mere erudition, mitigated perhaps, here and there, by the inquiry may demand. On the contrary, those «historical» consideration are intrinsic articulations in the application of the method of disputation when it is understood as a way of ascertaining the truth”, A. MILLÁN-PUELLES, *The Theory of the Pure Object*, translated and Edited by J. García-Gómez, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1996.

filosofía de Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino, a la que gusta denominar, la Escuela. Nuestro autor realiza una síntesis entre ambas corrientes, lo que ha supuesto para la filosofía un auténtico avance, como podremos comprobar a lo largo de este trabajo de investigación. Veamos en primer lugar lo que concierne a la fenomenología.

### **a) La corriente fenomenológica**

El pensador español se interesa por la fenomenología desde sus años de estudiante y en sus investigaciones posteriores no abandonará nunca el método fenomenológico. En Millán-Puelles aparecen los rasgos más característicos de la citada corriente filosófica: la apertura a la verdad en un diálogo siempre abierto y el partir de los datos de la experiencia analizados sin reduccionismo.

Se refiere frecuentemente a fenomenólogos como Brentano, Meinong, Marty, Husserl y Hartmann. En 1979 expresa su gratitud a Brentano traduciendo al castellano su obra *Sobre la existencia de Dios*. Así lo expresa en el prólogo de la misma: “La presente obra de Brentano es un óptimo ejemplo del personal estilo de su autor y, en conjunto, un documento filosófico de excepcional calidad. Por ambas cosas me ha parecido útil traducirla. Era algo que había que hacer, y alguien tenía que hacerlo. Y en mi caso es además una manera, ya que no de pagar, sí de reconocer inequívocamente, una abundante deuda de gratitud”<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> A. MILLÁN-PUELLES, “La teología de Brentano”, en F. BRENTANO, *Sobre la existencia de Dios*, trad. de A. Millán-Puelles, Rialp, Madrid, 1979, p. 45.

También con Husserl, comparte el filósofo español su crítica al psicologismo y al escepticismo aunque no esté de acuerdo con el idealismo fenomenológico de su último periodo. Millán-Puelles, que conocía y dominaba el método fenomenológico, ve en éste un instrumento que no cierra el paso al realismo metafísico sino que, al contrario, lo abre.

Buena muestra de lo que acabamos de afirmar es su obra *La estructura de la subjetividad*, donde realiza un penetrante análisis fenomenológico de la intencionalidad de los actos de la conciencia y aporta unas reflexiones sobre los tipos de autoconciencia humana, poniendo de manifiesto la riqueza del yo. El itinerario que recorre nuestro autor va de la objetividad de la idea a la realidad del sujeto y de ahí al descubrimiento ontológico último, al ente trascendente y al Ser trascendente. Su pensamiento parte de la fenomenología y permaneciendo fiel a sus logros, llega a la filosofía del ser.

La investigación emilianense<sup>4</sup> sobre la naturaleza del ente ideal en Husserl y Hartmann en el inicio mismo de su itinerario filosófico, le proporcionará unas claves que no abandonará en toda su vida filosófica. Sin embargo, es fácil constatar que su tesis doctoral, *El problema del ente ideal. Un examen a través de E. Husserl y N. Hartmann* (1947), tiene un claro interés metafísico. Así lo expresa el propio autor en la introducción de su obra, al explicar la estructura de la misma. En la primera parte –Fenomenología del ser ideal– describe la aparición del ente ideal a la mente. En la segunda parte –Ontología de la Idealidad–, muestra el ser peculiar de lo eidético que es irreductible a la conciencia en la que se manifiesta y al ser real al que se

---

<sup>4</sup> El término emilianense suele estar referido a Millán de la Cogolla o a la ética francesa. Sin embargo, está también acuñado el uso en Antonio Millán-Puelles.

subordina; este enfoque sigue siendo descriptivo, no logrando agotar el tema. De este modo, se precisa una tercera parte que termina con una valoración y comentarios, definiendo lo eidético como concepto objetivo<sup>5</sup>.

También en su obra maestra, *Teoría del objeto puro* (1990); *The Theory of the Pure Object* (1996) encontramos un análisis fenomenológico-ontológico de lo irreal. En el capítulo cinco pone de relieve que la reflexión estrictamente fenomenológica no excluye un posterior tratamiento ontológico con los datos obtenidos: “El estricto atenimiento a lo mostrable por la vía de la reflexión esencialmente fenomenológica no excluye, en cambio, el tratamiento ontológico de los datos así obtenidos. El mero análisis fenomenológico de estos datos, aunque irreductible a su tratamiento ontológico, no lo impide en manera alguna y, aunque es cierto que no lo incluye, lo permite y hasta lo prepara y favorece al roturar y disponer el campo donde se ha de cumplir”<sup>6</sup>.

Los datos que ofrece el análisis fenomenológico son: la objetividad, como referencia a la conciencia, y la determinación del sujeto por el objeto. El valor ontológico de esta referencia y de esta determinación supera los límites de la fenomenología pues la objetualidad es una mera relación de razón y la determinación del sujeto por el objeto no implica un influjo real del objeto sobre el sujeto. Para Millán-Puelles, la fenomenología es un buen comienzo filosófico; pero no es su conclusión, porque el filósofo español concibe la filosofía como metafísica, como la búsqueda de las respuestas últimas.

---

<sup>5</sup> Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947, p. 35. (*Obras Completas*, vol. I, Rialp, Madrid, 2013). En adelante, *PEI*.

<sup>6</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, p. 136. En adelante, *TOP*.

Teniendo en cuenta lo anterior, aparece entonces, una doble exigencia; por un lado, superar la fenomenología y, por otro, conservar sus datos. Se trata de mantener la tensión entre la perspectiva lógica y la ontológica. El motivo es claro: la metafísica, cuyo objeto es el ente en cuanto ente y cuya pregunta radical es por qué hay algo y no la nada, debe tratar adecuadamente la irrealidad. La realidad debe iniciarse con un análisis fenomenológico que dé razón de la constitución de lo irreal ante una conciencia en acto. Se hace necesario superar la fenomenología porque no todo objeto de conocimiento es ente, si bien el entendimiento considera todo objeto como si fuera ente. Esta tensión entre las perspectivas ontológica y lógica supone una negación (ontológica) de que los objetos inexistentes sean reales; y una afirmación (lógica) de que esos mismos objetos, son algo en la conciencia. La metafísica, que tiene por objeto el ente en cuanto ente, tiene que pensar lo irreal, que es a la vez, ontológicamente nada y lógicamente algo. Ese “algo” de lo no existente no puede ser real. Sin embargo, la irrealidad es necesaria tanto para la realidad de los fenómenos reales como para la irrealidad de los fenómenos irreales. A. Llano por su parte, en el análisis sobre las raíces históricas y los planteamientos actuales sobre el problema de la representación, aborda la síntesis que lleva a cabo Millán-Puelles entre el objetivismo anti-representacionista y el realismo metafísico. Las siguientes palabras pueden iluminar la cuestión que estamos tratando:

“Los equívocos que Millán-Puelles disuelve provienen, en gran medida, de una deficiente comprensión de la articulación entre acto y forma en el conocimiento. Se conocen formas, pero el conocimiento mismo no es una forma ni implica la

producción de una forma intencional distinta de la forma real. Lo que hay de propio en el conocimiento no es una presunta forma intencional que hiciera vicariamente las veces de la forma real: para que haya auténtico conocimiento, la forma real y la forma conocida han de ser idénticas. Lo que hay de propio en el conocimiento es el ser intencional que la forma adquiere al ser conocida y que es distinto al ser real que la misma forma posee en la naturaleza de las cosas. Lo cual abre la posibilidad de que haya objetos puros, es decir formas cuyo único ser sea el ser-conocido. La irrealidad del ser-conocido es condición de posibilidad del conocimiento de lo real y de la patentización de lo irreal”<sup>7</sup>.

La definición de objeto puro como objeto inexistente patentiza una idea de lo irreal a la vez fenomenológica (porque es objeto) y ontológica (puesto que es inexistente). De esta forma se vinculan dos perspectivas irreductiblemente distintas.

El realismo ha de pensar lo irreal. Millán-Puelles hace todo lo contrario de Heidegger. No quiere superar realismo e idealismo, sino utilizar el “idealismo” para justificar el realismo. Este acercamiento idealista al realismo hace que en el filósofo español no exista el rechazo heideggeriano sujeto-objeto.

El realismo de Millán-Puelles, tan característico de toda su obra, dista mucho de ser simplista porque, por un lado la objetividad no se identifica con la realidad y por otro, el venero de la objetividad es la subjetividad de una persona libre. Millán-Puelles es consciente de que las simplificaciones racionalistas han llevado a un relativismo antropocéntrico. El hecho de que la realidad solo se

---

<sup>7</sup> A. LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 269-270.

nos dé temáticamente por la mediación de la representación objetiva no implica que la representación sea la realidad. Estamos ante la cuestión central del pensamiento filosófico contemporáneo, el problema de la representación, de ahí el diálogo que nuestro autor establece con todas las corrientes filosóficas del s. XX. La representación no es una realidad mental disminuida que persista en sí misma, sino una objetividad que remite directamente a la forma real intencionalmente representada.

Millán-Puelles identifica la pura objetividad con la irrealidad, de este modo la representación se desrealiza perdiendo la cosificación que había adquirido con el racionalismo. Gracias al impulso fenomenológico, el pensador español ha rescatado y extendido el ser intencional de la doctrina pos-medieval. Acudiendo a nociones de ontología modal, al ente de razón y al ente posible, desarrolla una impresionante teoría sobre la irrealidad. La naturaleza del ser de razón es un signo formal, que se agota en su intencionalidad. Es una mediación que inmediateza, que hace presente en sí aquello por lo que está, pero ella no aparece. La eficacia de esta intencionalidad viene dada, precisamente, por su ausencia temática. Se trata, pues, de una solución no naturalista que pone de manifiesto la irreductibilidad de la inteligencia a la naturaleza física. Para Millán-Puelles los entes lógicos son puras relaciones intencionales, mediaciones objetivas construidas por el entendimiento para articular los conceptos. Estos entes de razón permiten que aflore, en el ámbito del sentido, la verdad. En efecto, si la verdad se explica como mera desvelación o *aletheia* al modo heideggeriano, el propio quehacer intelectual sería nulo y la verdad imposible de ser concebida. Si, en el otro extremo se pretende dotar a la inteligencia de estructuras a priori, al modo kantiano, el entendimiento resulta

reificado. Es necesario que la inteligencia produzca sus estructuras propias y a la vez, que esas estructuras no sean reales. Esto lo lleva a cabo Millán-Puelles con las relaciones lógicas como segundas intenciones. De esta forma, Millán-Puelles no reifica la representación sino que la desrealiza, identificando la (pura) objetividad con la irrealidad.

La representación objetiva o lo representado son irreales, son objetos puros, no “cosas” mentales. Sólo a partir de la irrealidad de lo puramente objetivo podemos trascender hacia el conocimiento de la realidad misma. Millán-Puelles excluye de lo real todo lo que no lo es. No se limita a los *entia rationis*, sino que incluye a las ficciones literarias, los futuros contingentes, el pasado, etc. El ámbito de lo irreal es máximamente universal, metafísico y no sólo lógico y epistemológico. Con palabras de A. Llano: “Es menester explorar cumplidamente las galerías de lo irreal, para mostrar que en cierto modo la realidad es una «excepción a la irrealidad». Sólo que el reconocimiento de tal «excepción» es decisivo para detectar la irrealidad de las representaciones y trascenderla hacia el conocimiento de la realidad misma, en la medida que nos resulte accesible”<sup>8</sup>. Millán-Puelles pone orden a todo ese territorio de lo irreal, tanto de lo sensible como de lo inteligible. El fundamento de su taxonomía revela sus raíces fenomenológicas: la tipología de lo irreal debe fundarse en la tipología de los actos de conciencia puesto que lo irreal es mero término de la conciencia en acto.

El interés de Millán-Puelles por el ente ideal, por el objeto en cuanto objeto no es pura especulación erudita, está estrechamente relacionado con el

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 271.

tema de la libertad. J. García-Gómez afirma en el prólogo de *The Theory of the Pure Object*: “The author shows likewise that the concepts of the irreal and of nothing are also indispensable requirements for human action, and he reaches the conclusion that, in every free act and in all uses of our freedom in action, the irreal is indispensable for the reality of our being and of our acting”<sup>9</sup>. En efecto, sin el concepto de irrealidad no es posible la libertad. El “objeto puro” no tiene correlato en la realidad, no está en ella pero se puede pensar. Lo negativo y lo que no existe puede ser pensado; por consiguiente, solo percibiremos algo como real, cuando lo comparamos con su posible irrealidad. Si el hombre no fuera capaz de distinguir lo real de lo irreal, no sería libre, de la misma manera que si no fuera capaz de equivocarse, tampoco sería responsable de sus actos. La vida humana es un continuo encuentro con la irrealidad: proyectos, decisiones, etc. La irrealidad se muestra como condición de posibilidad de la libertad humana.

R. Alvira alude a esta centralidad de la libertad en Millán-Puelles con las siguientes palabras:

“Conviene ahora concentrarse en los temas que más le interesó y trató. Desde muy pronto, dos conceptos, «naturaleza» y «libertad», centran su interés, junto con el de «idealidad». Sobre todo «libertad», que fue quizás el tema que más le apasionó. Y, de hecho, los grandes libros de Millán-Puelles empiezan, todos ellos, preguntándose por la condición de posibilidad y terminan hablando de la libertad. «¿Cómo tenemos que pensar a un ser en el que es posible algo que tiene de hecho?», se preguntaba Millán; «¿cómo pensar un ser en el que se da la

---

<sup>9</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *The Theory of the Pure Object*, p. 8.

economía?» se cuestiona en *Economía y libertad*»; «¿Cómo pensar un ser que pueda decidir libremente sus acciones?», inquirirá en *Una fundamentación de la ética realista*»<sup>10</sup>.

Toda la temática del filósofo español está ordenada, pues, a una cuestión clave: ¿cómo es posible que el hombre haga mal uso de la libertad? y en ese caso, ¿cómo salvar la libertad?

#### **b) Corriente contemporánea de pensamiento realista**

Millán-Puelles reconoce como maestros inmediatos a Manuel García Morente (1886-1942), a través del cual conoció las corrientes filosóficas europeas del primer cuarto del siglo XX y a Leopoldo Eulogio Palacios (1912-1981), quien le dirigió su tesis doctoral y que introdujo al filósofo andaluz en la escolástica-tomista. En este marco especulativo cabría preguntarse si se puede considerar a Antonio Millán-Puelles como filósofo tomista. Efectivamente, da un lugar de preferencia a Santo Tomás y en sus investigaciones mantiene el mismo espíritu abierto y crítico del Aquinate. Muchas de sus tesis son tomistas; pero no es un simple glosador de Tomás de Aquino pues se mantiene atento a las vanguardias filosóficas de su tiempo y tiene un gran afán de incrementar el acervo recibido.

---

<sup>10</sup> R. ALVIRA, “Breve recuerdo del maestro inolvidable”, *Anuario Filosófico* (39/3), 2006, p. 779.

Todas las obras de Millán-Puelles tienen un sello de originalidad, ya sea por la temática tratada o por la perspectiva adoptada. Ciertamente está más difundida la imagen de un Antonio Millán-Puelles escolástico, posiblemente por la amplia difusión que ha alcanzado su obra *Fundamentos de filosofía*. Sin embargo, las “obras escolásticas” de Millán-Puelles, no constituyen toda la obra del pensador español, aunque toda ella debe ser vista como una unidad. En efecto, *Fundamentos de filosofía*, *Léxico filosófico* y *La lógica de los conceptos metafísicos* son manifiesta y temáticamente escolásticos. En la primera obra mencionada, *Fundamentos de filosofía*, se trata de una exposición sintética de las distintas partes de la filosofía siguiendo principios de la metafísica realista. El propio autor lo declara en el prólogo de la misma: “Para encaminarse a una formación articulada y eficaz, las enseñanzas que aquí se brindan han procurado ser, más que personalmente originales, fiel a un pensamiento depurado por una experiencia multiseccular y que lejos de haber sido excluido por las geniales improvisaciones de algunos filósofos, gozan en la actualidad de una excelente salud”<sup>11</sup>.

Sin embargo, el filósofo español no opone originalidad a fidelidad. Por eso, esta obra no es un ejercicio rutinario o un manual “de encargo” en la que la personalidad del autor permanece ajena. Millán-Puelles renueva con su estilo propio proporcionando una obra viva. También en su obra *La lógica de los conceptos metafísicos*, a la que antes aludíamos, se manifiesta la conexión entre

---

<sup>11</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, 1955, p. 17. (*Obras Completas*, vol. II, Rialp, Madrid, 2013). En adelante, *FF*.

la metafísica clásica y sus teorías de la subjetividad y del objeto puro<sup>12</sup>. A este respecto son significativas las siguientes palabras de J. García López:

“En el trabajo filosófico de Millán-Puelles en «actitud de diálogo y esencial apertura» (según expresión suya) se puede distinguir las obras de investigación personal dentro de la filosofía más rigurosa, especialmente sobre temas relacionados con el hombre: su naturaleza, su vida individual y colectiva, su formación, su historia y su actuación en el campo moral, político, económico. También son notables sus obras de exposición general, luminosa y profunda, de la filosofía clásica y académica (de tradición aristotélico-tomista)”<sup>13</sup>.

En realidad, la denominación de Antonio Millán-Puelles como filósofo escolástico resulta imprecisa. Es cierto que el filósofo español coincide con los tomistas contemporáneos en la actitud dialogante y en el empeño por compartir los problemas del mundo actual y el intento de caminar con los otros hacia la verdad. Existe también similitud en los temas abordados: la dignidad de la persona humana, el acto del conocimiento, la libertad, el amor, el fundamento en el ser etc<sup>14</sup>. El filósofo andaluz tiene gran aprecio intelectual por la tradición aristotélico-tomista, y conoce y domina con soltura sus principales fuentes. Sin

---

<sup>12</sup> Para una mayor profundización, J. J. ESCANDELL, “La originalidad de las obras escolásticas de Antonio Millán-Puelles”, *Revista Arbil*, nº 81, p. 19.

<sup>13</sup> J. GARCÍA LÓPEZ, “Millán-Puelles, Antonio”, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, 1987, vol. XX, pp. 1260-1265, p. 1260.

<sup>14</sup> Sobre la filosofía tomista en España, cf. E. FORMENT, *Historia de la filosofía tomista en la España Contemporánea*, Encuentro, Madrid, 1998; G. DÍAZ, *Hombres y documentos de la filosofía española*; G. FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Filósofos españoles del siglo XX*, Planeta, Barcelona, 1987.

embargo, no abandonará nunca su formación fenomenológica que le llevará a profundizar sobre los problemas generales de la fenomenología: la elucidación del ser de la conciencia humana y su capacidad de fingir irrealidades.

Millán-Puelles establece un diálogo fecundo entre estas dos fuentes filosóficas y lo hace de un modo personal, que él denomina “análisis onto-fenomenológico”. Un hito importante de esta trayectoria especulativa es *La estructura de la subjetividad* donde realiza un penetrante análisis fenomenológico de la intencionalidad de los actos de conciencia y aporta una interesante reflexión sobre los tipos de autoconciencia humana, manifestando así la riqueza del yo. *La estructura de la subjetividad* constituye una obra clave para la antropología fenomenológica donde se unen de modo admirable, la fenomenología y la metafísica realista. Sin embargo, su obra más acabada en relación con el mundo del yo, es la *Teoría del objeto puro* de 1990, donde aparecen cuestiones esenciales de ontología y teoría metafísica del conocimiento. Se trata de un realismo metafísico que no se limita a refutar el idealismo sino que trata de fundamentar la función de lo real como requisito indispensable para la acción humana.

Llegados a este punto, podemos plantearnos cuál es la aportación original de Millán-Puelles al realismo aristotélico-tomista o al tomismo, en particular. Gonzalo Fernández de la Mora en su obra *Filósofos españoles del siglo XX* afirma sin ambages: “A pesar de su corte clásico sería anacrónico calificarle de tomista, puesto que la temática abordada es enteramente moderna, o sea, post-cartesiana. Su obra en lo que tiene de crítica y constructiva alcanza un nivel inédito y determina ella misma una nueva marca del progreso filosófico. O lo

que es lo mismo: la vanguardia de la metafísica actual pasa por esta obra”<sup>15</sup>. No son exageradas estas palabras, la convicción del filósofo andaluz de la riqueza de lo real, que se deja entender y que al mismo tiempo se oculta, le lleva a una profundización cada vez mayor y más amplia de su investigación.

Para G. Fernández de La Mora:

“La aportación más importante de Millán- Puelles al tomismo contemporáneo se podría resumir en tres puntos:

1ª La sistematización de la lógica filosófica, a través de un ordenamiento escalonado de las relaciones de razón que emerge en las operaciones intelectuales y que son necesarias para la configuración del conocimiento científico. No podemos olvidar que desde *Fundamentos* en la parte dedicada a la lógica presenta ésta como una ciencia y un arte cuya obra acabada es la ciencia pero sin perder su sentido ontológico, aunque solo sea porque el ontológico es la apariencia del ente real.

2ª La inserción del estudio del «continuo» (extensiva) en el problema de lo uno y de lo múltiple, manteniendo que hay una peculiar actualidad de las partes de la entidad del continuo en cuanto que ése es un todo.

3ª Una exposición de las nociones del acto y de la potencia en función de la posibilidad radical del ser finito como partícipe del ser y del no-ser se hace necesario una idea del no ente como lo que no puede ser y no solo como lo que no es”<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> G. FERNÁNDEZ DE LA MORA, *Filósofos españoles del siglo XX*, p. 198.

<sup>16</sup> Cf. G. FERNÁNDEZ DE LA MORA, citado en E. FORMENT, *Historia de la Filosofía tomista en la España Contemporánea*, pp. 40-41.

Partiendo de lo anterior, Millán-Puelles, en su larga etapa de madurez creativa, despliega un pensamiento original centrado en la antropología realista de la subjetividad y en la ética de la libre aceptación de nuestro ser. Entendía la filosofía como búsqueda de la verdad. Millán-Puelles estaba convencido de que la fuente de nuestro conocimiento era la realidad. Es una fuente inagotable, de ahí su afán de ahondar en el secreto de las cosas y de su apertura en las cuestiones actuales y de los movimientos culturales contemporáneos.

En Millán-Puelles se observa un gran afán de penetrar en cada realidad hasta sus últimas implicaciones. Unas palabras de Juan Pablo II en *Fides et Ratio* pueden aplicarse al quehacer filosófico del pensador español: “Dondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios. Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el saber realizar el paso tan necesario como urgente, del fenómeno al fundamento”<sup>17</sup>. Ese ir “del fenómeno al fundamento”, lleva ciertamente a Millán-Puelles a una actitud flexible e integrada que le permite ver los variados aspectos de la vida humana no como contradicciones sino como contrastes. Así afirma que el hombre es libre pero dentro del cauce que le marca su esencia; es creativo pero ha de serlo siendo fiel a su naturaleza; es un ser histórico pero al mismo tiempo tiene una naturaleza estable.

---

<sup>17</sup> JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, Palabra, Madrid, 1998, nº 83.

### **3. Planteamiento de la presente investigación**

A partir de las fuentes citadas no resta sino introducir la justificación de este trabajo. El propósito de la presente investigación es mostrar que la verdadera libertad es el resorte más radical para el mejoramiento humano. La dignidad de la persona humana reside en poseer una libertad arraigada en su naturaleza, y por consiguiente, vinculada al desarrollo de las virtudes morales. Las perspectivas adoptadas serán, en primer lugar, la metafísica que es la que permite Millán-Puelles penetrar en la estructura más profunda y, a la vez, más vital, del crecimiento de la persona humana. La perspectiva ética es otra dimensión fundamental en el estudio que nos ocupa. Nuestro autor es consciente de que es en el obrar humano donde se hace realidad la libertad. La persona con sus actos puede afirmar o negar su naturaleza.

Millán-Puelles destaca por proporcionar, en el marco de la filosofía contemporánea, una base metafísica sólida para la comprensión de la articulación entre naturaleza y libertad. Este tema ha sido abordado en la historia de la filosofía desde Aristóteles; no obstante, ha permanecido entre paréntesis desde la conocida escisión kantiana entre razón pura y razón práctica. La propuesta de nuestro autor se dirige a una íntima unión entre naturaleza y libertad que nos permita profundizar en la realidad del ser humano como naturaleza libre.

La cuestión que nos ocupa aparece por primera vez como problema en su breve trabajo *La síntesis humana de naturaleza y libertad*<sup>18</sup>, publicado en 1961. Sin embargo, dicha temática atraviesa toda su obra filosófica hasta constituir una verdadera antropología metafísica. Millán-Puelles describe a la persona humana como síntesis de naturaleza y libertad, como sujeto donde se da esencialmente unido lo dado y lo logrado. El hombre es un *logos* que se reconoce existente en el ser y que a su vez, debe hacerse desde una libertad que es recibida. La cuestión más radical que interpela a nuestro autor es saber cómo es posible que la persona se traicione a sí misma, que prefiera para sí lo que se opone a su auténtico ser.

El itinerario intelectual del filósofo español va del *logos* objetivo a la acción moral con la mediación de la metafísica del ser. No es posible calificar moralmente una acción si carece de libre albedrío, pero tampoco si no existe una referencia al ser propio del hombre, a su naturaleza<sup>19</sup>. Las condiciones de una conducta recta pasan necesariamente por la afirmación de su realidad, es decir, por la independencia de nuestro conocimiento, y de todo lo que puede ser fruto de nuestra subjetividad operativa. Este será también el itinerario que queremos emprender.

---

<sup>18</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Editora Nacional, Madrid, 1961.

<sup>19</sup> La acción moral enjuiciada como algo conforme o disconforme con la naturaleza humana sitúa el yo humano en el centro de la reflexión ética, distinguiendo así el yo humano de la naturaleza. Es una ética elaborada desde el sujeto que tiene como objeto el bien humano cognoscible y las virtudes. De este modo, las exigencias morales no resultan exteriores ni tampoco impuestas, como así lo expresan las siguientes palabras de A. Rodríguez Luño: “Quien obra mal, antes que oponerse a una ley, se contradice a sí mismo, contradice su propia identidad”, A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Eunsa, Pamplona, 2004, p. 60.

Para nuestro autor, la libertad solo es explicable a partir de la naturaleza que tenemos. La libertad pertenece al propio ser del hombre, de ahí que, para que sea una auténtica libertad, es necesario que su valor se mida por la adecuación a su ser natural –no en el sentido naturalista del término sino que su ser se fundamenta en el ser de su Creador–. Este fundamento hace posible la apertura de la persona humana a la trascendencia constituyendo ésta la razón última y fundamental de su libertad. En efecto, gracias a la radicalidad de su libertad, la persona humana se abre de modo irrestricto a un ser Personal que le trasciende. Sin Dios, la libertad acabaría en la nada, de la misma manera que sin la inmortalidad del alma nuestro destino quedaría frustrado.

Ciertamente, incrementar la capacidad de obrar, querer mejorar la calidad personal, implica una mayor libertad. Las virtudes tienen como constitutivo esencial un dinamismo operativo, que perfecciona la propia naturaleza. La virtud es el fin más alto de la persona humana, precisamente porque nos perfecciona. No es una mera actitud interior sino que supone una armonía de todas las tendencias a la razón. Esta armonía hace posible que en el ejercicio de las virtudes estén presentes el gozo y la prontitud, es decir, la connaturalidad con el bien. Esta connaturalidad consiste en acertar, en el terreno concreto, en lo verdaderamente bueno de modo espontáneo y seguro.

El primer capítulo, Persona humana y libertad, será netamente propedéutico. Se centrará en la necesidad de un tratamiento metafísico del concepto de persona y de su libertad. Ciertamente ambos conceptos tienen una gran importancia antropológica, sin embargo, dada la riqueza del ser personal se precisa una fundamentación estrictamente ontológica, que lleve al núcleo

radical donde se funda su perfección. Gracias a la libertad, la persona puede vivir de acuerdo con su propia dignidad y llegar a su plenitud.

El enclave ontológico de la noción de persona permitirá situar el acto de ser en el núcleo donde se fundamenta la propia perfección de la persona. El concepto de persona se convierte así en el plano más profundo de lo humano; posee una capitalidad entitativa sobre otras nociones. La distinción entre naturaleza y persona constituye una tarea insoslayable puesto que en la Filosofía Moderna se ha producido una grave disolución ontológica: la supresión de la naturaleza para poder afirmar el yo personal. Para Antonio Millán-Puelles, la persona es, a nivel esencial, la última perfección y complemento de la naturaleza; en cambio, a nivel trascendental, es una potencia, y por tanto, posee una perfección ontológica menor que el acto de ser. Esta prioridad ontológica del acto de ser hace que éste constituya extrínsecamente a la persona, es decir, el acto de ser no es principio intrínseco sino que actualiza los principios intrínsecos y formales del ser personal.

También, al hilo del pensamiento de nuestro autor, conviene distinguir entre individuo y persona. La subsistencia como rasgo ontológico de la persona es plenitud esencial y remite a nociones metafísicas claves, tales como la individuación, la naturaleza finita y la noción de existencia. Asimismo, la subsistencia como plenitud esencial, está estrechamente relacionada con la libertad, pues ésta es donación, apertura a todo ser y por consiguiente, participación más intensa del ser como acto, como perfección.

Sin embargo, la gran aportación de Millán-Puelles a la teoría metafísica de la persona es su Teoría general de la perfección pura. La noción de persona es una realidad que se encuentra dentro de las categorías, sin embargo, por su

propia índole, las trasciende. Un tratamiento predicamental de la persona eliminaría su omnipresencia significativa. El filósofo español establece, dentro de los conceptos propiamente metafísicos, una distinción entre los conceptos trascendentales o nivel lógico máximo, la idea de Dios y sus atributos y las perfecciones puras o conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio. La persona es una perfección pura restringidamente universal. Se trata de una noción extracategorial de nivel lógico intermedio, y, por consiguiente, se diferencia tanto de la singularidad propia de las perfecciones puras exclusivas de Dios como de lo que es común a todos los entes. En esta misma línea, se hará alusión a su original prueba de la existencia de Dios como Persona Absoluta.

Tras determinar el enclave ontológico de la noción de persona, se abordará su dignidad ontológica. Esta perspectiva conduce inexorablemente al problema ontológico del ser humano como criatura. En el análisis de esta cuestión se han tenido en cuenta, y así lo expresa nuestro autor en muchos de sus escritos, dos coordenadas. La primera, es la consideración de que la persona tiene una naturaleza, y por lo tanto, la capacidad de conocer tanto lo permanente como los cambios que experimenta, sobre todo los que tienen su origen en su libertad. La segunda coordenada es que la última razón de su existencia no es ella misma, puesto que existe una dependencia de su ser con el Creador. La libertad se constituye así como prueba de la existencia de Dios porque, sin Dios, la apertura irrestricta no sería posible.

Como consecuencia de todo lo expuesto, el carácter absoluto de la dignidad humana tiene una raíz metafísica, la persona humana es imagen de Dios. Esta imagen no descansa en ninguna operación, en sentido estricto, ni en

ninguna facultad, ni se sigue de la naturaleza humana sino del acto de ser. La persona participa así del absoluto ser de Dios. Esta participación no implica identificación con el Ser Absoluto, sino dependencia. La libertad se convierte en la expresión culminante de la imagen divina de la persona. Es la libertad divina la que funda la libertad humana, de este modo es posible aunar el sentido ontológico de la libertad con su sentido dinámico-existencial. Asimismo, se examinará la relación entre la omnipotencia de Dios y la libertad humana puesto que solo la omnipotencia puede crear seres libres. De igual modo, la libertad divina implica que Dios crea según su Verbo, de ahí que la libertad tenga una identidad esencial y una finalidad. La libertad se concibe así, como el rasgo que más nos asemeja a Dios.

Para completar este estudio sobre persona humana y libertad se tratará la identidad de la persona, su incomunicabilidad y su vocación a la trascendencia, desde el punto de vista antropológico. La perspectiva adoptada será, además de la de nuestro autor, la del filósofo español R. Yepes, que se sitúa en la misma órbita antropológica que Millán-Puelles y cuyas fuentes de inspiración fueron la fenomenología y la visión clásica. Asimismo se aludirá a K. Wojtyła, quien ha seguido un itinerario muy similar a nuestro autor y que comparte con él no solo la tradición aristotélico-tomista sino su preocupación constante por la verdad y la libertad.

El análisis de las notas que caracteriza la singularidad del ser personal –la intimidad y su manifestación, la libertad y la capacidad de amar– establecerá el punto de partida de nuestro análisis antropológico. En efecto, el amor, la libertad y la vocación a la trascendencia constituyen la esencia misma de la identidad personal. Sin embargo, a partir de la modernidad, la identidad

personal se ha desvinculado de la trascendencia, que era considerada como identidad perfecta. El concepto moderno de sujeto asume su propia justificación. La persona se convierte en su propio destino. Ciertamente, la configuración de la propia persona es un proceso, sin embargo, es necesario constatar que el ser humano se hace a sí mismo porque ha recibido una naturaleza. Actuar conforme a esa naturaleza es lo que hace posible el crecimiento personal. Así pues, el análisis de la identidad personal y la trascendencia conducirá al concepto dinámico de perfección. Rechazar la trascendencia significa privar a la persona de su propia identidad puesto que la condena a una vida vacía, donde no se podrá dar crecimiento alguno. La reflexión sobre el crecimiento personal desde la trascendencia ha sido objeto del pensamiento dialógico y de la filosofía personalista del siglo XX; a él se aludirá. Para Millán-Puelles, la persona, a pesar de su finitud, es requerida por un amor absoluto. La identidad de la persona y el fin de su existencia es un don de Dios. En esta relación, la persona accede a la identidad definitiva pero en una aceptación recíproca, respetando siempre la alteridad.

Sin embargo, el problema ontológico de la persona como criatura alcanza su más cabal formulación cuando se plantea como problema de conjugar la naturaleza y la libertad. El segundo capítulo tratará sobre las coordenadas ontológicas que hacen posible la síntesis de ambos conceptos. Sin comprender las tesis metafísicas, aunque sea germinalmente, no será posible penetrar en profundidad sobre la naturaleza como sede ontológica de la libertad, núcleo

metafísico de la aportación de Millán-Puelles al tema de la libertad en la filosofía contemporánea y de la que ya se trató en la tesis de Licenciatura<sup>20</sup>.

El pensador español difiere, en su enfoque, de las corrientes contemporáneas, especialmente del existencialismo y del historicismo. Éstos enfocan la esencia de la libertad, pero obviando el problema de su existencia. Ciertamente, este modo de proceder evita las polémicas de otros tiempos. Sin embargo, remitirse al sentido de la libertad sin haber meditado suficientemente sobre las razones de su existencia lleva consigo graves consecuencias. La libertad aparece sin fundamento y naturaleza y libertad se presentan como incompatibles; se hace necesario negar la naturaleza para poder afirmar la libertad o negar la libertad, precisamente por tener naturaleza.

La reflexión emilianense sobre la libertad comienza con el problema de su existencia, teniendo como punto de partida un enfoque eminentemente fenomenológico: la vivencia de la libertad. La experiencia de la libertad como conocimiento verdadero y como una libertad limitada constituirán los ejes de la existencia de una libertad ligada a la verdad de un ser que es ontológicamente una criatura. A continuación se abordará la naturaleza como condición de posibilidad de la libertad. A fin de comprender mejor el pensamiento del filósofo español, se comenzará con un breve recorrido sobre la naturaleza como límite de la libertad en la filosofía contemporánea. Se analizará su origen nominalista y las principales posturas con las que nuestro autor sostuvo un diálogo fecundo. La finalidad de este periplo será poner de relieve que el concepto de naturaleza no se reduce a simples estructuras de la estabilidad de

---

<sup>20</sup> Cf. A. E. LOZANO MARTÍN, *La naturaleza, sede ontológica de la libertad según Antonio Millán-Puelles*, Tesis de Licenciatura, Pamplona, 2012.

un ser ya acabado, sino que es principio dinámico e intrínseco del dinamismo propio de los seres mutables.

La naturaleza no es solo principio de actividad sino también, principio que permite conservar las determinaciones que ha adquirido a través de los cambios. La profundización del concepto de *télos* y su relación con la libertad completa el análisis sobre la filosofía contemporánea. Siguiendo a autores como R. Spaemann, M. Artigas y A. M. González, se estudiará las consecuencias de la pérdida del sentido teleológico de la naturaleza. El dualismo, que sitúa la naturaleza en el ámbito de lo fáctico y los fines en la conciencia, no expresa la peculiaridad del ser humano. La persona humana es un ser finalizado, que realiza su propia naturaleza en la medida que alcanza su *télos*. Un concepto teleológico de la naturaleza hace posible la libertad.

A partir del carácter teleológico de la naturaleza, se puede establecer la unidad metafísica entre naturaleza y libertad. La naturaleza se erige en norma para la libertad, aunque la acción libre vaya más allá. La naturaleza, como sede de la libertad, se sitúa en el nivel ontológico de la sustancia, sin ser idéntica a ella. La libertad, en cambio, se instala en el nivel ontológico del accidente predicamental, no porque ella sea un accidente sino porque se da en la voluntad. Ante la acción libre es la persona, y no su naturaleza, la que cambia. La naturaleza hace posible la libertad, una libertad que no es mera propiedad de la naturaleza humana, sino una dimensión de la persona.

Demostrada la posibilidad de la naturaleza como sede de la libertad –y habiendo realizado un acercamiento fenomenológico– se analizarán los fundamentos metafísicos de esta libertad arraigada en el ser. El primer fundamento es la consideración de la naturaleza como principio dinámico del

despliegue operativo. La estructura reiforme de la libertad, la voluntad como naturaleza y la relación de la libertad con la naturaleza racional serán los temas que centrarán el estudio de este primer fundamento. El segundo es el carácter óntico de la subjetividad. La persona humana posee una inclinación radical a lo real y junto a ella e intrínsecamente, una conciencia que es, a la vez, tautológica y heteróloga. Intimidad y trascendencia son los rasgos que caracterizan la subjetividad. Y es precisamente el carácter trascendental de la razón el que hace posible la libertad.

El estudio de la subjetividad exigirá detenerse, poniendo fin a este primer capítulo, en la parte más densa y rica de su especulación filosófica: la naturaleza libre como fundamento de la subjetividad. La subjetividad en Millán-Puelles no se reduce a conciencia; no es trascendental ni constituyente en sentido kantiano, sino fáctica, relativa y determinable por su carácter reiforme. Requiere recibir el ser y no se agota en ser conocida. Gracias al *logos* está abierta a todo lo real pero desde la interioridad de un ser que tiene conciencia de sí y que decide por sí mismo. Desde estos presupuestos, se analizará la subjetividad como *logos* del ser, esa capacidad humana de vivir la infinitud del ser. Se analizará la prioridad de la infinitud objetual sobre el poder volitivo siguiendo los estudios de O. Derisi, C. Llano y A. M. González. Es en la raíz ontológica de la racionalidad donde se funda la verdadera libertad. Millán-Puelles al tratar sobre este tema se plantea hasta qué punto el cuerpo condiciona esa vivencia de la infinitud del ser. Esta cuestión exigirá detenerse en la importancia de la abstracción y profundizar en la esencia metafísica de la persona.

Como consecuencia de lo expuesto, se analizará la finitud ontológica de la libertad humana. Este tema plantea un problema especulativo de gran alcance: la relación entre ser y libertad. El estudio especulativo de la finitud llevará a profundizar en la libertad como dimensión reflexiva que acontece en la inteligencia como autoconocimiento y en la voluntad como autodeterminación. La reflexividad es la condición para que exista una verdadera hermenéutica de la libertad. No hay libertad si no existe una relación del espíritu consigo mismo. Se examinarán las diferencias entre Conciencia Absoluta y autoconciencia humana. Asimismo se profundizará en los conceptos emilianenses de conciencia inadecuada y el carácter reiforme de la subjetividad.

A partir de la comprensión de los conceptos antes mencionados, se plantea la autoconciencia como actualización de la índole ontológica del yo humano. El análisis de las tres dimensiones de la auto-referencia del yo –la ontológica, la consciente teórica y la consciente práctica– es paso obligado en nuestra investigación. Sin embargo, el análisis se centrará en la dimensión de auto-referencia consciente teórica: la conciencia concomitante o consecutaria, la reflexiva originaria y la reflexividad estrictamente dicha. Este análisis permitirá fundamentar lo que somos en la representación de lo irreal. Si la inconsistencia ontológica no implica inconsistencia objetual, la apertura de la subjetividad hace posible la libertad.

El tercer capítulo versará sobre el despliegue de la libertad como condición del crecimiento personal. Se adoptará una perspectiva eminentemente antropológica y ética. El punto de partida será el análisis de la inseparabilidad entre libertad, dignidad y condición personal, a fin de mostrar que la libertad es condición imprescindible para que se dé un verdadero crecimiento personal. La

distinción que señala Millán-Puelles entre dignidad innata y dignidad adquirida será el primer objetivo de estas primeras páginas. La radicalidad de la dignidad humana solo es posible cuando se realiza en función de la esencia metafísica de la persona y tiene en cuenta su nexos con el fundamento, tema ya tratado en los capítulos anteriores de la presente investigación. Como consecuencia de la afirmación anterior, el sentido dinámico de la dignidad ontológica pone de manifiesto la estrecha relación entre la dignidad innata y la libertad trascendental y de albedrío. En cambio, la dignidad moral está en estrecha relación con la libertad moral, la que hace posible un crecimiento en el orden del ser. Es en la intimidad de las personas donde se alcanza la verdadera libertad, donde se acepta el propio ser donal y donde se reclama la alteridad. Desde esta perspectiva, la libertad es la capacidad infinita de querer; solo en el amor la libertad alcanza su plena realidad y donde es verdaderamente creativa.

Si, como se ha afirmado, la libertad es la capacidad infinita de querer, el crecimiento moral será la condición de la verdadera libertad. Sin virtudes, la apertura irrestricta de las facultades espirituales se clausura, haciendo imposible la libertad. Es necesario determinar la función de la virtud moral en la configuración de la libertad moral. Se examinarán dos dimensiones fundamentales: la virtud moral en la génesis del imperativo prudencial y la virtud como hábito perfectivo de la capacidad de apetecer. Para Millán-Puelles, aunque existe una prioridad del deber respecto a la virtud, la virtud moral es necesaria para la configuración de la materia de los imperativos prudenciales, es decir, de los preceptos morales singulares y concretos que, de modo inmediato rigen el cumplimiento de la ley natural. Es, desde esta perspectiva, donde es posible articular norma y virtud. Las virtudes morales como hábitos perfectivos

de la capacidad de apetecer, están directamente asociadas a la indeterminación de las facultades. Asimismo las virtudes morales pueden perfeccionar la voluntad y el apetito sensible, puesto que ellas no solo poseen una potencia pasiva, sino que tienen un cierto poder activo, que hace que se adecúen a la razón. El análisis de esta adecuación conducirá a la diferenciación entre acto y virtud.

Todo lo expuesto en este capítulo confluye en este último apartado sobre la relación entre libertad moral y plenitud humana. La libertad moral confiere a la persona un peculiar dominio de sí, gracias a las virtudes morales, haciendo posible obrar en consonancia con las exigencias propias de la racionalidad. Para Millán-Puelles, la libertad moral posee dos dimensiones que se complementan entre sí: el dominio de las pasiones y la elevación al bien común. Para él, las pasiones no son movimientos irresistibles sino que la voluntad, gracias a las virtudes, puede moderarlas e incluso, de algún modo, someterlas a la razón. Respecto a la elevación del bien común, es importante señalar la relación entre bien particular y bien común y su conexión con la libertad, así como la licitud moral de la búsqueda y mantenimiento de los bienes privados. Por último, se analizará la índole personal de la libertad moral.

Para una visión más completa sobre la libertad moral y la plenitud humana se precisa un examen detenido sobre la connaturalidad de la virtud con el bien y la importancia del conocimiento en la adquisición de la virtud. Ambos son aspectos que reclama el verdadero crecimiento humano. En primer lugar, se tratará sobre la importancia de la connaturalidad de la virtud con el bien, y, en concreto, de la orientación afectiva en la formación de la virtud. La virtud es armonía de todas las tendencias con la razón. Consecuencia de esta armonía es

el gozo y la prontitud con la que se realiza el bien. La persona que no ha adquirido la virtud puede elegir el bien, pero únicamente, por sentido del deber y algunas veces, reprimiendo también sus afectos desordenados. Sin lugar a dudas, la unión del deber moral con el querer subjetivo potencia aún más la libertad. El segundo aspecto que se tratará es la importancia del crecimiento en el conocimiento del bien, puesto que la virtud tiene un aspecto intelectual que no debe ser ignorado. Millán-Puelles señala la importancia de la instrucción y del buen ejemplo; en ambos, aparece la razón como ordenadora de la virtud. Ciertamente, la virtud no solo es buena sino que tiene que ser verdadera.

#### **4. Metodología**

Para la elaboración de esta investigación hemos contado con la totalidad de la bibliografía del filósofo español, gracias a la inestimable ayuda de J. J. Escandell, quien nos ha facilitado el acceso a todas sus obras. La recopilación de fuentes ha sido más temática que histórica, siendo la selección, en sí misma, una investigación. Para los temas metafísicos, los libros más consultados han sido principalmente: *La estructura de la subjetividad*, *Léxico filosófico*, *Teoría del objeto puro*, *Fundamentos de filosofía* y *La lógica de los conceptos metafísicos*. Estas obras nos han permitido fundamentar metafísicamente las cuestiones en torno a la naturaleza, la persona y la libertad. Para los temas antropológicos y éticos ha sido fundamental el estudio de obras como *La libre afirmación de nuestro ser*, *Una fundamentación de la ética realista*, *El valor de la libertad*, *Economía y libertad* y *La formación de la personalidad humana*. Asimismo, han sido de gran utilidad los artículos de Millán-Puelles, los que,

aunque breves, tienen una gran densidad especulativa. Entre ellos, destacamos: “El problema del hombre como criatura”, “La dignidad de la persona humana”, “Valor y contravalor de la persona humana” y “Cinco lecciones sobre la libertad”.

Siendo el pensamiento de Antonio Millán-Puelles una filosofía entroncada con la gran tradición aristotélico-tomista, hemos considerado indispensable tomar nota del pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás, en una lectura atenta de sus fuentes, en especial de la *Metafísica* y de la *Suma Teológica*.

También ha sido fundamental para el desarrollo de esta investigación, la lectura de algunos autores que conocen a fondo el pensamiento de Millán-Puelles y que se honran de ser discípulos suyos: R. Alvira, J. M<sup>a</sup>. Barrio, J. J. Escandell, J. García López y A. Llano.

Para terminar estas breves indicaciones metodológicas, quisiéramos subrayar que Antonio Millán-Puelles realiza una reflexión metafísica sobre la persona llegando a la razón última y nuclear de la índole personal: su proximidad ontológica con el *esse divinum*, el ser imagen de Dios. De este fundamento, el filósofo extraerá las consecuencias prácticas que hacen posible un crecimiento personal, gracias al ejercicio de la libertad.

Es para mí un gozo concluir estas líneas agradeciendo a la Universidad de Navarra y, en especial, a la Junta Directiva de la Facultad Eclesiástica de Filosofía, su apoyo académico que ha hecho posible, tras muchos años de ejercicio profesional, este desafío que ha enriquecido mi vida personal.

Asimismo, a mi familia y amigos, de los que siempre he recibido el aliento y la seguridad de que el trabajo llegaría a buen puerto.

En tercer lugar, pero no por ello menos importante, mi más sincero agradecimiento a la que ha guiado, a lo largo de estos años, este trabajo de investigación, la Dra. M<sup>a</sup> Jesús Soto-Bruna. A ella le debo, sin duda, un gran número de horas dedicadas a la lectura y corrección de mis textos y a largas conversaciones que me han abierto cauces insospechados en el apasionante mundo de la reflexión filosófica.

Por último, a mis padres, que me han mostrado con sus vidas que la búsqueda apasionada de la verdad lleva al amor, máxima manifestación de la libertad.

# CAPÍTULO I

## PERSONA HUMANA Y LIBERTAD

### 1. Enclave ontológico de la noción de persona

El concepto de persona tiene una gran importancia antropológica. Tanto en la vida social y política como en el quehacer técnico o artístico, la noción de persona da sentido a dichas actividades. Muchas sociedades la consideran como piedra angular que ilumina el principio y el fin de las instituciones así como el ordenamiento de las cosas y de los propios hombres. La reflexión filosófica encuentra en la noción de persona una mirada más penetrante sobre el ser, el hombre y la vida moral<sup>21</sup>. También el quehacer teológico, que tiene la prerrogativa de haber introducido este concepto en el ámbito especulativo, lo sitúa en la entraña misma del dogma cristológico y trinitario<sup>22</sup>.

La riqueza y complejidad de la realidad de la persona humana hace necesario aproximarse a ella desde distintas perspectivas. En la actualidad, el problema de la persona se plantea en el plano de la dignidad. Se trata de

---

<sup>21</sup> Para un estudio completo y documentado acerca del origen del concepto de persona, cf. J. L. LOMBO, *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, Apollinare Studi, Roma, 2001. También R. Spaemann hace un cuidadoso análisis en *Personas. Acerca de la distinción entre "algo" y "alguien"*, Eunsa, Pamplona, 2000, pp. 37-51.

<sup>22</sup> Para una mayor profundización sobre la teología trinitaria y latina de este periodo, véase L. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, Eunsa, Pamplona, <sup>3</sup>2008. Asimismo, para el análisis de naturaleza y persona en cristología, véase la obra de F. OCÁRIZ / L. MATEO-SECO / J.A. RIESTRA, *El misterio de Jesucristo*, Eunsa, Pamplona, <sup>4</sup>2010.

determinar cuál es el rasgo propio y distintivo del ser humano; lo que tiene de común y de diverso con los animales. Dicho con otras palabras, si el ser humano está situado en un puesto de preeminencia o, por el contrario, es tan solo uno más de entre todos los seres que componen el mundo.

En este primer apartado se estudiará si la noción de persona es un concepto metafísico y si lo es, cuál sería su enclave ontológico. Este análisis se llevará a cabo al hilo del pensamiento de Millán-Puelles quien ve la racionalidad –entendida como vocación a la verdad y al bien irrestricto– como el núcleo metafísico de la persona humana. Se hace necesario distinguir entre naturaleza humana y persona y situar a ésta en el conjunto del ser. Sin embargo, el filósofo español no solo se mueve en esta tradición tomista sino que ha contribuido a la teoría metafísica de la persona con dos aportaciones sumamente interesantes y muy originales: la persona como perfección pura y la existencia de Dios como Persona Absoluta.

J. J. Escandell en su interesante estudio sobre el concepto de persona en Millán-Puelles aborda el problema sobre si el concepto de persona es metafísico o exclusivamente antropológico. Estas son sus palabras:

“A mi juicio, el problema de la persona humana no es inicialmente un problema metafísico, por la misma razón por la que el ser humano es un ser físico cuyo lugar epistemológico propio es el de la psicología filosófica, la cual es una parte especial de la filosofía de la naturaleza. Pero sucede que no es el hombre el único ser personal, pues también con el término «persona» se designan realidades que no son humanas, como es el caso de las «inteligencias separadas» o «ángeles» –seres mundanos puramente espirituales para cuyo conocimiento se

precisa de una experiencia peculiar–, y Dios mismo. Ya el mismo «Dios de los filósofos», entendido como el Motor Inmóvil que es por eso mismo, Pensamiento Que se piensa a Sí Mismo, tiene indudablemente carácter personal»<sup>23</sup>.

En efecto, el hombre no es el único ser personal. El itinerario histórico de la noción de persona, pone de manifiesto que el término persona se aplica al Dios Trino, origen de toda la realidad. La palabra adquiere, de esta manera, una peculiar dignidad. Además, como se verá en el apartado siguiente, el hombre ha sido hecho a imagen de ese Dios, un Dios personal.

Antonio Millán-Puelles, también lo afirma con las siguientes palabras: “La noción de persona no se atribuye exclusivamente al hombre. También el ser de Dios es personal o mejor dicho, Dios es por antonomasia, persona, la máxima realidad en la que ésta se cumple, ya que Dios, por su infinita perfección, no puede estar por debajo del nivel ontológico que con el término «persona» se designa, ni carecer de ese valor intrínseco, o «dignidad», que a ese mismo nivel le corresponde”<sup>24</sup>. En efecto, Dios es el ser personal por antonomasia. En Dios, supuesto y naturaleza se identifican ya que en Dios no hay distinción entre esencia y ser, es *Ipsum Esse Subsistens*, su mismo ser. Como es puro ser, la naturaleza es ya el supuesto. El todo subsistente y la naturaleza se identifican.

---

<sup>23</sup> J. J. ESCANDELL, “Aproximación al concepto de Persona de Antonio Millán-Puelles”, *Espíritu*, Año 49, (2010), nº 139, pp. 145-146.

<sup>24</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid, 1984 (2ª ed. ampliada, 2002), p. 461. En adelante, *LF*.

El problema de la persona tiene tres dimensiones o aspectos: antropológicos, metafísicos y teológicos. “En el orden antropológico” –afirma Escandell–, “la pregunta por la persona es ésta: ¿dónde radica la dignidad del hombre? En el metafísico, el problema es éste: ¿cuál es la índole propia de la persona en relación con el acto de ser del ente? Finalmente, en el plano teológico la pregunta es doble: ¿en qué medida cabe llamar personales a las tres realidades que existen en el único Dios?, y ¿cómo es posible que Dios sea persona y a la vez sea hombre?”<sup>25</sup>. El concepto de persona adquiere una especial importancia tanto en su estatuto ontológico como en sus dimensiones antropológicas.

Las corrientes filosóficas contemporáneas del siglo XX, entre los que cabe destacar a Husserl, Scheler, Buber y Guardini, entre otros, ven necesario fundamentar conceptualmente la noción de persona a fin de recuperar la centralidad de la misma en el plano especulativo. Con palabras de X. Zubiri: “Hay que retroceder nuevamente a la dimensión estrictamente ontológica, en la que por última vez se movió la Escolástica, en virtud de fecundas necesidades teológicas, desdichadamente esterilizadas en pura polémica”<sup>26</sup>. Se hace necesario recuperar el rigor metafísico. Ir al núcleo radical que funda su perfección. De acuerdo con Sánchez-Migallón, “La persona ha de ser un quién sustancial, un alguien distinto y más allá de sus actos (también de sus tendencias) y de la dirección de ellos. ¿Cómo si no, podría dar sentido a esos actos y variar mediante los mismos esa dirección?; ¿adónde apuntaría la responsabilidad de los actos? Es verdad que la persona «se hace» por sus actos,

---

<sup>25</sup> J. J. ESCANDELL, “Aproximación al concepto de Persona de Antonio Millán-Puelles”, pp. 147-148.

<sup>26</sup> X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 426.

pero no es ellos”<sup>27</sup>. En efecto, son los mismos rasgos que Santo Tomás atribuye a la persona, un ser autónomo, fundamento de sus actos y de su unidad, individuo único y peculiar.

Respecto a la dimensión teológica de la noción de persona, Millán-Puelles, aunque buen conocedor de la teología católica, centra sus esfuerzos especulativos en el ámbito de la filosofía, evitando con sumo cuidado posibles intromisiones de la filosofía en la teología y viceversa. Así lo reflejan las siguientes palabras de nuestro autor:

“El saber filosófico no opera con los datos revelados, ni presupone la fe, lo cual no quiere decir que se oponga a ella y a esos datos, sino tan solo que no los incluye ni los usa en su forma de proceder [...] De ahí que en la cuestión que nos ocupa no le sea posible a la filosofía aprovecharse de una de las conclusiones inferibles por la teoría de la fe: a saber la necesidad de la distinción real entre la naturaleza individual y su subsistencia. El filósofo no puede argumentar sobre la base de lo que resulta inferible una vez admitido, por fe sobrenatural, el hecho mismo de la Encarnación. (El ámbito que propiamente corresponde a la fe sobrenatural –y, por lo mismo, a la teología de esta fe– trasciende la competencia del filósofo, aún en el caso de ser éste un creyente y a pesar de que la teología de la fe tiene también, junto a sus presupuestos revelados, otros meramente filosóficos)”<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona, 2006, p. 174.

<sup>28</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 462.

En efecto, si no se respeta la distinción entre el saber filosófico y la fe, la razón humana explicaría toda la realidad, sería una razón omnicomprensiva y por lo tanto, lo finito y lo infinito se identificaría. Ciertamente esta distinción de saberes no es sinónimo de oposición, ni se trata de saberes independientes. Lo que fundamenta esta compenetración de las distintas dimensiones es la capacidad que tiene el hombre de conocer la verdad; las verdades acerca de sí mismo, de su origen y de su futuro, y la verdad del mundo y de Dios<sup>29</sup>.

En esta misma línea se sitúa *Fides et Ratio* cuando habla de la necesidad de una filosofía con alcance auténticamente metafísico, capaz de trascender los datos empíricos y llegar a la verdad. Estas son las palabras de Juan Pablo II:

“No quiero hablar aquí de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular. Sólo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica. En este sentido, la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica”<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Para la relación entre el saber filosófico y la fe, cf. J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca, 2005.

<sup>30</sup> JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, n° 83.

La persona como identidad personal con capacidad de entrar en comunión con otras personas es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser. Este será el objetivo de este apartado sobre el enclave ontológico de la noción de persona.

### **a) Capitalidad entitativa del concepto de persona**

Gran parte de la filosofía contemporánea, especialmente el existencialismo y el historicismo, han negado la existencia de la naturaleza humana para poder afirmar la libertad. Ciertamente, el ser humano para ser libre tiene que estar constitutivamente abierto, tener un amplio margen de indeterminación. Una naturaleza completamente cerrada y acabada no puede obrar libremente. “Por naturaleza hay que entender –son palabras de García López– la constitución o estructura fija, permanente, estable en medio de las mudanzas a que puede verse sometido el ser que posee dicha naturaleza, siempre que dichas mutaciones sean accidentales, es decir, que permitan seguir afirmando que se trata del mismo ser, aunque cambiado o alterado”<sup>31</sup>. Es innegable que el hombre tiene una naturaleza. En él vemos unas leyes físicas y biológicas semejantes a las que se encuentran en otros animales pero además, a diferencia de los seres irracionales, tiene una capacidad de ser dueño de sí mismo.

Millán-Puelles muestra el carácter peculiar de la naturaleza humana precisamente, en el hecho mismo de las necesidades, incluso de las más básicas.

---

<sup>31</sup> J. GARCÍA LÓPEZ, “La persona humana”, *Anuario Filosófico* (9), 1976, p. 168.

Éstas no son necesidades unívocas y totalmente determinadas. He aquí sus palabras:

“Tenemos, no cabe duda, una «naturaleza», una *physis*, y la prueba de ello nos lo dan esas necesidades, que no son, desde luego, un puro invento nuestro. Pero tampoco cabe ninguna duda de que esa naturaleza que tenemos nos complica la vida y nos crea problemas –entre ellos, los económicos– por ser hasta cierto punto una *aóristo physis*, una «naturaleza indefinida». Esto, que es lo que ya decía Anaximandro respecto del principio permanente de todos los cambios físicos, se da a todas luces en el hombre y constituye algo imprescindible para explicarnos que, entre otros menesteres, haya también para él, los que denominamos económicos”<sup>32</sup>.

En efecto, en el hombre existen unas necesidades, que él mismo a través de su actuación debe satisfacer. Los medios para ello están fuera, sin embargo, es necesario también su autodeterminación pues nuestra naturaleza no nos prescribe el modo concreto de realizarlo. Nuestro autor lo explica con el siguiente ejemplo:

“Sentir hambre es, sin duda, necesitar comer algo, pero esta necesidad no nos dice, en concreto que es lo que hay que comer, ni si lo hay, ni que es lo que hay que hacer para encontrarlo, ni de qué modo hay luego que comérselo. La forma

---

<sup>32</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, Publicaciones del Fondo para la Investigación Económica y Social de la Conferencia Española de Cajas de Ahorro, Madrid, p. 22. (*Obras Completas*, vol. V, Rialp, Madrid, 2014). En adelante, *EL*.

de satisfacer el hambre que se tiene no está rigurosamente establecida por esta necesidad, y, en consecuencia, debe decirse de ella, que es en algún sentido, una necesidad «vaga» o «abstracta», definible tan sólo de un modo cuasi genérico por su referencia al «alimento en general»<sup>33</sup>.

Esta indeterminación, aún en las necesidades más básicas, es libertad, aunque no en el sentido del libre albedrío, sino en una forma previa, la capacidad para autodeterminarse. Esta autodeterminación implica, a su vez, que estas necesidades no nos determinan por completo, no son necesidades unívocas.

El hombre tiene naturaleza, pero no es naturaleza. La naturaleza humana es algo común a muchos y nosotros tenemos conciencia de la propia singularidad. Es una experiencia que aunque no sea sensible, se vive como existente, como real. Así lo describe J. García López, en el trabajo anteriormente citado:

“Porque nuestros actos, tanto internos como externos son pasajeros, y también lo son las relaciones que mediante ellos trabajamos con nuestros semejantes y con el mundo que nos rodea. Los mismos hábitos que adquirimos son también en alguna medida transitorios; todos en efecto, han comenzado a darse en nosotros sin que antes lo poseyéramos, y muchos de ellos se pierden por la falta de uso o por acciones contrarias. Y sin embargo, nosotros a lo largo de toda nuestra vida (dejando a un lado las anomalías psíquicas) la conciencia de nuestra identidad personal, la conciencia de nuestra permanencia en medio de tantos

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 20.

cambios. Esto no se puede explicar sin recurrir a un sujeto único, constante, permanente, que subyace en cierto modo a todos nuestros actos, hábitos y relaciones, pero que también se revela en ellos”<sup>34</sup>.

Este sujeto único no es la naturaleza común o universal, sino un individuo que tiene el ser en una determinada naturaleza. “La naturaleza –son palabras de B. Castilla– no es el plano más profundo del ser humano. Más allá de la naturaleza se encuentra la persona”<sup>35</sup>. En efecto, la constitución metafísica que explica esta realidad ha sido la composición hilemórfica, (materia y forma). Sin embargo, según esta autora<sup>36</sup>, lo más profundo del ser humano no es su alma, aunque esta sea inmortal. En el ser humano se da una composición más profunda que la del cuerpo y el alma, la diferencia entre naturaleza y persona. Todos los seres humanos participan de la misma naturaleza, pero cada persona la posee individualmente, dando lugar a un ser irrepetible, en cuyo poder está su propio destino.

Millán-Puelles al enjuiciar la acción moral como algo conforme o disconforme con la naturaleza humana<sup>37</sup>, sitúa el yo humano en el centro de la reflexión ética<sup>38</sup>. El yo tiene la capacidad de entrar en relación con una

---

<sup>34</sup> J. J. GARCÍA LÓPEZ, “La persona humana”, pp. 166-167.

<sup>35</sup> B. CASTILLA CORTÁZAR, “Consideraciones en torno a la noción de persona”, en *El primado de la persona* en la moral contemporánea, coord. A. QUIRÓS, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, p. 156.

<sup>36</sup> Cf. B. CASTILLA CORTÁZAR, “Persona y vida humana desde la noción de persona de Xavier Zubiri”, *Cuadernos de Bioética*, vol. 8 (31/3), 1997, pp. 1113-1118.

<sup>37</sup> Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid, 1994. En adelante, LAS.

<sup>38</sup> Millán-Puelles, realiza un estudio profundo y original del yo humano en su obra *La estructura de la subjetividad*.

naturaleza que le ha sido dada pero que puede afirmar o negar con sus actos libres. También en *Persona humana y justicia social*, al reflexionar sobre las necesidades del hombre en oposición con el animal, afirma:

“La libertad, que capacita al hombre a obrar por deber y no solamente por instinto, es también lo que le hace ser persona y no un simple animal. Llamamos, en efecto, personas, a diferencia de los animales y también las cosas, a los seres que tienen libertad. Todo hombre es persona por tener una cierta libertad, aún en las peores circunstancias. Y el hecho de que esta libertad, incluso en las circunstancias más propicias, sea limitada, no nos quita la categoría de persona, sino que la deja en el nivel de la «persona humana», que aunque esté por debajo del de Dios, es evidentemente superior al de los animales y las cosas”<sup>39</sup>.

En efecto, los animales se limitan a obrar de un modo instintivo, el hombre, en cambio, ante esas mismas necesidades, entiende el deber de satisfacerlas. Para obrar por instinto no hace falta pensar; de ahí que la libertad no es posible sin el entendimiento. En este mismo texto y a modo de resumen afirma nuestro autor:

“Si a la vista de estas reflexiones nos preguntamos ahora qué es la persona humana, podremos respondernos: un ser que por tener, no solo instintos, sino también entendimiento y libertad, capaz de sentir necesidades morales, tanto en relación a su cuerpo como respecto a su espíritu, y que, por ello, tiene también

---

<sup>39</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Persona humana y justicia social*, Rialp, Madrid, 1962, pp. 119-120. (*Obras Completas*, vol. III, Rialp, Madrid, 2013). En adelante, *PHJS*.

derecho a satisfacer esta doble clase de necesidades. La categoría o dignidad de la persona humana lleva consigo misma este derecho que es correlativo de aquellas necesidades”<sup>40</sup>.

Por el hecho de tener libertad –que presupone tener también entendimiento– es el hombre y la mujer, persona. Ser persona es un rango que no tienen los seres irracionales. Sin embargo, ese ser persona, sujeto individual, irreplicable, dueño de sus actos y forjador de su destino, es algo común a todo ser humano. Para adentrarse en la relación persona y naturaleza pueden servir las siguientes palabras de J. García López, en el estudio anteriormente citado:

“El que en los hombres de todos los tiempos y lugares se realice una misma naturaleza común no es incompatible con el hecho de las grandes diferencias históricas y culturales entre ellos, ni tampoco con el carácter personal e insustituible de cada ser humano. La admisión de una cosa no lleva aparejada la negación de la otra, sino que más bien se complementan. Ningún hombre es tan singular, tan personal, tan suyo, que deje por eso de ser hombre. Ni tampoco la naturaleza humana puede darse pura, sin modular, sin matizar, sin una singularidad irreplicable, en hombre alguno. Por este lado, pues, no se ve porqué hay que negar la naturaleza humana”<sup>41</sup>.

Es importante establecer con claridad las relaciones entre persona y naturaleza. La Filosofía Moderna recibe de la Escolástica una noción de

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>41</sup> J. J. GARCÍA LÓPEZ, “La persona humana”, pp. 170-171.

persona como mera nota formal de la esencia, esto lleva al extremo contrario, suprimir la naturaleza para poder afirmar el yo personal. Un ejemplo de ello es Kant, quien construye su noción de persona en clara oposición al concepto de naturaleza: la naturaleza es necesidad, la persona es libertad; la naturaleza es el ámbito de la razón teórica, la persona es el ámbito del obrar moral autónomo. L. Prieto hace una acertada síntesis del concepto de persona en Kant: “En definitiva, la noción de persona se caracteriza en Kant por tres notas: la pérdida de la dimensión sustancial, el consiguiente énfasis puesto en los actos de conocimiento de sí y, finalmente, el carácter moral (la libertad) que, en rigor, es la propiedad esencial de la persona según Kant. Las dos primeras notas son comunes a la mayor parte de los filósofos modernos; la tercera es la aportación específica de Kant”.<sup>42</sup> Con esta disolución ontológica es imposible sostener la capitalidad entitativa del concepto de persona.

La postura de Millán-Puelles es totalmente opuesta a Kant. Para el filósofo español, la persona tiene un rango ontológico: “La naturaleza racional determina específicamente el ser de la persona, distinguiéndolo así, del correspondiente a las demás sustancias individuales. Cada persona tiene individualmente la naturaleza racional; y, a su vez, ésta, en tanto que poseída, es lo que hace que sea persona su sujeto”.<sup>43</sup> En este texto, además de quedar reflejado el antagonismo con la filosofía kantiana, nuestro autor señala el punto neurálgico que aquí se está tratando. Otro texto que pone de manifiesto la índole metafísica del concepto de persona es el siguiente: “Hay un deber general, en el cual se resumen los diversos deberes de toda persona humana: el

---

<sup>42</sup> L. PRIETO, “*La persona en Kant*”, *Espíritu*, nº 139 (2010), p. 142.

<sup>43</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 460.

de mantenerse a la altura de su dignidad ontológica al hacer uso de su libertad. Todo deber natural consiste en una exigencia que responde objetivamente a la manera sustancial de ser de su sujeto. El plano de la conducta no es el del ser sustancial, pero, por ello mismo, la conducta en su plano, puede no ser digna de lo que el ser sustancial es de suyo”<sup>44</sup>. Estas palabras reflejan al sujeto metafísico como fundamento de la actividad racional. Sin embargo, la Filosofía Moderna ha privilegiado la actividad racional en detrimento del sujeto metafísico. Kant no diferencia el sujeto –fundamento ontológico de un acto, ya sea de conocimiento o de cualquier otro tipo– del yo –aspecto reflexivo que acompaña a un acto de conocimiento. El yo presupone siempre un sujeto ontológico, pero al carecer de un sujeto de los actos de conciencia, los diferentes tipos de *yoes* se superponen<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 466.

<sup>45</sup> “Así pues, el problema de este autor en lo concerniente a la persona es la carencia de un sujeto de los actos de conciencia. Podría decirse que para dar con la noción apropiada de persona, Kant tiene todo, menos lo *fundamental*: los actos son de un entendimiento, el entendimiento es de una naturaleza y la naturaleza es de un sujeto... de un sujeto que en la *teoría de la experiencia* de Kant no tiene cabida, porque, como sujeto ontológico, es una *cosa en sí*, es decir, es un *ser nouménico*, inaprensible para el conocimiento. De ahí que los actos de conocimiento no se fundamenten y resuelvan en la unidad del sujeto, sino que se yuxtapongan formando diversos estratos de un yo múltiple. En definitiva, el sujeto cognoscente, a falta de un fundamento propio de índole metafísica, aparece fragmentado en múltiples acciones de diversa índole, que dan origen a tantos *yoes* como tipos de conocimiento es capaz de realizar el hombre. En efecto, en la filosofía de Kant se superponen *diversos tipos de yoes*, procedentes de un movimiento de disgregación del sujeto que se realiza en cuatro niveles de yo, que se corresponden a su vez con la estructura misma de la filosofía kantiana [...]. La cuestión, pues, es clara: la disgregación del sujeto es debida a la carencia de un fundamento ontológico, único principio que, frente a la existencia fragmentaria e inconexa de los actos de pensamiento que sigue a una teoría de la conciencia sin fundamento sustancial, podría devolverles la unidad real, reintegrándolos en su propia unidad. Como se ha dicho antes, el *yo* es la acción refleja de conocimiento de un sujeto, ontológicamente constituido, de índole espiritual. Ahora bien, en Kant no existe, como se ha dicho al inicio, una *teoría del ser*, porque su filosofía, que carece de metafísica, es una *teoría de la experiencia* (o teoría de las acciones de conocimiento). Una filosofía que pone el énfasis en las acciones y que renuncia a la búsqueda de las dimensiones

Millán-Puelles hace suya la definición de persona de Boecio, *rationalis naturae individua substantia*<sup>46</sup>. Así lo expresa en las siguientes palabras: “Ciertamente, el sentido en que uso el término «persona» como designativo de algo cuya noción subsigue directamente al concepto de sustancia es el expresado en la célebre fórmula de Boecio: «sustancia individual de naturaleza racional». Esta fórmula ha sido impugnada, frontal o lateralmente, por algunos teólogos o filósofos que a sí mismo se llaman «personalistas» con diversos matices”<sup>47</sup>. Para el filósofo español, al igual que para Boecio<sup>48</sup>, lo constitutivo de la persona radica en ser sustancia individual de naturaleza racional<sup>49</sup>, con un acto de ser propio que actualiza su naturaleza y es índice de perfección.

Para Millán-Puelles, la naturaleza racional confiere a la persona un rango muy superior frente a todos los seres que no tienen esa misma naturaleza, determinando el ser mismo de la persona. J. J. Escandell en su análisis sobre el concepto de persona en Millán-Puelles afirma: “Bien se ha preocupado Millán-Puelles, a lo largo de toda su obra filosófica, de defender y examinar la realidad humana en su totalidad y de mostrar que es la racionalidad, como vocación a la verdad y al bien irrestricto, el núcleo específico de la persona humana. Por eso acepta con gusto la definición boeciana de persona y la asume por completo,

---

fundamentales de la realidad, no puede encontrar el principio de unidad de las mismas”, L. PRIETO, “*La persona en Kant*”, pp. 122-123.

<sup>46</sup> S. BOECIO, *Liber de persona et de duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, 1-6: PL 64, 1341-1351.

<sup>47</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos II, La articulación de los conceptos extracategoriales*, Rialp, Madrid, 2003, p. 271. En adelante, *LCM II*.

<sup>48</sup> De gran interés es el análisis que realiza nuestro autor de la definición de persona de Boecio en *LF*, pp. 457-458.

<sup>49</sup> Millán-Puelles, al recoger la definición boeciana, su noción metafísica de persona hace referencia a la composición fundamental de la finitud: la esencia y el acto de ser.

como puede verse con toda claridad en el artículo “«Persona» de *Léxico filosófico* o en *La lógica de los conceptos metafísicos*”<sup>50</sup>. En efecto, en el *Léxico filosófico* analiza los conceptos de la fórmula boeciana, todos ellos de origen aristotélico, relacionando sustancia, individualidad y persona<sup>51</sup>.

Al examinar el carácter sustancial de la persona, se muestra contrario a la antítesis persona-individuo:

“El concepto de individuo subsistente, lejos de oponerse al de persona, está presupuesto en él. Ello no impide hacer la distinción entre el individuo y la persona. Por lo pronto, y como ya se señaló, también el accidente es individuo, aunque solo en virtud de la sustancia. En un ser concreto y efectivo, cada accidente es una realidad individual, aunque de suyo, en virtud tan solo de su índole, carece de la capacidad de subsistir. La persona por el contrario, está dotada de esta capacidad. No consiste en un individuo de los que son accidentes, pero sí en un individuo subsistente”<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> J. J. ESCANDELL, “Aproximación al concepto de Persona de Antonio Millán-Puelles”, p. 162.

<sup>51</sup> Para captar la profundidad del análisis de nuestro autor, es necesario entender muy bien el concepto de individualidad boeciana. A este respecto, puede ayudarnos el siguiente texto de A. CULLETON: “Sin embargo, a diferencia de Porfirio y de la tradición platónica que pretende reducir la individualidad a una colección de accidentes o particularidades, Boecio busca entender la individualidad como substancializada. La individualidad para Boecio, si bien es perceptible a través de los accidentes, consiste en un *quid proprium* en el orden de lo substancial. La clase de individuo que es una persona se vincula así a su individualidad sustancial, no depende del cúmulo de características accidentales que pueda tener. Retoma, de esta manera, la clásica distinción aristotélica entre sustancia y accidente reconociendo, al igual que Aristóteles, que aquello que verdaderamente es, de manera absoluta y sin más, es la sustancia o *ousía*”. A. CULLETON, “Tres aportes al concepto de persona: Boecio (Substancia), Ricardo de San Víctor (Existencia) y Escoto (Incomunicabilidad)”, *Revista Española de Filosofía Medieval* (nº 13), Zaragoza, 2006, p. 62.

<sup>52</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 458.

En efecto, el concepto de persona presupone el individuo. No hay, pues, oposición entre persona e individuo pero sí distinción. El accidente es individuo, aunque sea en virtud de la sustancia; en sí mismo considerado carece de la capacidad de subsistir. La persona, en cambio, es individuo subsistente. De ahí que toda persona sea individuo pero no todo individuo sea persona.

Desde las consideraciones anteriores, el núcleo del ser personal lo constituye tanto la naturaleza racional como la noción de subsistencia. La articulación de ambas reviste una peculiar complejidad y se abordará con más profundidad en el apartado siguiente. Sin embargo, conviene determinar bien ambos conceptos. Veamos algunos textos de nuestro autor:

“La naturaleza racional determina específicamente el ser de la persona, distinguiéndolo, así, del correspondiente a las demás sustancias individuales. Cada persona tiene individualmente la naturaleza racional. Ser persona consiste, pues, en ser sujeto de la naturaleza racional; y, a su vez ésta, en tanto que poseída, es lo que hace que sea persona su sujeto. Cada una de las demás sustancias individuales se comporta también como sujeto de la naturaleza respectiva y, por lo mismo, aunque no son personas tiene su correspondiente subsistencia”<sup>53</sup>.

Este texto reafirma una vez más, que es la naturaleza racional la que determina a la persona. En efecto, las demás sustancias individuales se comportan como sujeto de su naturaleza respectiva, en tanto que subsistente y

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 460.

no en tanto persona. La persona, por su naturaleza racional, está abierta a un horizonte trascendental, ilimitado; está abierta al ser sin restricción. “Además, –son palabras de García López– tiene la capacidad de ser atraída por el bien asimismo irrestricto, y por ello, el poder de dominar sus propias tendencias hacia los bienes particulares, que esto es en lo que consiste propiamente la libertad psicológica o libre albedrío. Así, la sustancia espiritual o persona se nos presenta como forjadora de su propio destino, como dueña de sus actos, como señora de sí misma”<sup>54</sup>. En efecto, la persona está llamada a trascender, poniendo de manifiesto que la naturaleza racional difiere sustancialmente de la vida animal o sensitiva, aun cuando la corporeidad forme parte de la esencia misma del hombre.

La persona es también una sustancia completa, una realidad que no está sustentada en otra, que no inhiere en un sujeto, sino que ella misma es el sujeto. El siguiente texto del pensador gaditano pone de relieve la importancia que reviste la noción de subsistencia aplicado a la persona:

“Pero el rango ontológico de la persona no viene exclusivamente de la naturaleza racional, sino también de la suficiencia o plenitud en que estriba la subsistencia. El poseedor de la naturaleza racional es un ser subsistente, un sujeto o *suppositum* [...] cuya entidad está cerrada en sí misma según el modo de la independencia respecto de todo sujeto de inhesión, respecto de todo coprincipio y respecto de toda parte (en el sentido anteriormente expuesto). Este sujeto o supuesto está completo en su propia constitución. No tiene, en ningún sentido, la índole de lo dado en algún ente. En cambio, la naturaleza racional es

---

<sup>54</sup> J. J. GARCÍA LÓPEZ, “La persona humana”, p. 186.

algo que se da en él. Esta naturaleza no es, de suyo, ningún sujeto o supuesto en la acepción ya descrita. Su naturaleza racional es individual en cada caso, un individuo; y si esa naturaleza es subsistente, ello se debe a que él mismo lo es, no a que ella subsista como si tuviera de suyo la capacidad de ser en sí”<sup>55</sup>.

La persona aparece como complemento último de la naturaleza humana individual. La persona es principio por el que este individuo es subsistente, un yo distinto a los demás. En esto se distingue persona y naturaleza; la primera completa y termina a la segunda.

Sin embargo, se podría objetar que si la persona completa la naturaleza, ésta, estaría consolidada y solo precisaría una pequeña actualización. De esta forma se aceptaría una prioridad ontológica de la esencia sobre el ser. Ciertamente, desde el punto de lógico, la naturaleza es previa a la persona porque se precisa una naturaleza que pueda recibir el acto de ser. Sin embargo, desde el punto de vista de la realidad concreta, aquello que subsiste con anterioridad es la misma persona pues la naturaleza humana no existiría si ésta no estuviera completada por la persona. No hay naturaleza humana que no alcance la perfección de persona.

La prioridad ontológica no se sitúa en la esencia sino en el acto de ser, éste no es una perfección añadida, a modo de accidente. El acto de ser es lo más perfecto que hay en todo ente y no el acto último de la sustancia. Las siguientes palabras de García Cuadrado ponen de relieve esta prioridad “existencial”:

---

<sup>55</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 461.

“El acto de ser en sí mismo presenta una riqueza ontológica prioritaria frente a la esencia, la cual, en relación al *actus essendi*, es una potencia necesitada de la actualización del acto primero. Aplicada la distinción esencia-ser al hombre, hemos de mantener que la *personalitas* si bien a nivel esencial es la última perfección y complemento de la naturaleza, a nivel trascendental (es decir, respecto al acto de ser) es una potencia y, por consiguiente de menor perfección ontológica con respecto al acto de ser, acto primero y fundamental”<sup>56</sup>.

Si la prioridad ontológica la tiene el acto de ser, la persona es, precisamente, la que tiene la capacidad para recibir el acto de ser. Por consiguiente, el acto de ser constituye a la persona: es recibido como don, pero propio, no de modo accidental, por ello podemos remitirnos a él al hablar de libertad. Así lo expresa García-Cuadrado en su estudio sobre Báñez: “La existencia pertenece solo extrínsecamente al supuesto personal. En sentido estricto, el *esse* no es un constitutivo personal, porque no es un principio intrínseco ni formal del mismo: más bien hay que afirmar que el acto de ser actualiza los principios intrínsecos y formales del supuesto”<sup>57</sup>. En efecto, la existencia no puede ser un principio intrínseco, que perfeccione a la esencia porque toda criatura es contingente. Además, el acto de ser es extrínseco porque no está causado por los principios esenciales. Al considerar el acto de ser o existencia como primer acto recibido en la persona desde fuera, se está distinguiendo entre persona y existencia o acto de ser.

---

<sup>56</sup> J. A. GARCÍA-CUADRADO, “Persona, naturaleza y *personalitas* en Domingo Báñez”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, nº 13 (2006), p. 108.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 106.

La persona es la que tiene capacidad de recibir el acto de ser, un *esse* espiritual. Precisamente, la condición de persona adviene por su ser espiritual, lo que comporta el dominio de sus propios actos. Como se verá más adelante, la explicación última de esta realidad remite a la persona como *imago Dei*. Las siguientes palabras sintetizan esta última cuestión: “El acto de ser pertenece a la persona, y sin embargo, en su origen es más dependiente de la libertad de Dios. La intimidad del acto de ser personal, no impide sino reclama con mayor fuerza su dependencia del Creador”<sup>58</sup>.

#### **b) La subsistencia como rango ontológico del ser personal**

Para Antonio Millán-Puelles, tal como ha sido expuesto con anterioridad, el rango ontológico de la persona no viene exclusivamente de su naturaleza racional sino también de la plenitud de su subsistencia<sup>59</sup>. El tratamiento que el filósofo español da a la subsistencia es clave para entender su aplicación a la noción de persona. La noción de subsistencia es examinada en *Fundamentos de filosofía* y en el *Léxico filosófico*, en los artículos “Sustancia” y “Accidente”; asimismo, en el artículo “Persona” vuelve a recapitular los puntos más importantes, expuestos con anterioridad. Esta insistencia de nuestro autor es una muestra elocuente del valor ontológico que dicho término comporta. La subsistencia es el rasgo capital de la sustancia.

---

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, pp. 460-462.

En *Fundamentos de filosofía* comienza distinguiendo los accidentes y los principios sustanciales de la misma sustancia:

“A diferencia de la sustancia, caracterízanse el accidente y los coprincipios sustanciales por ser algo radicalmente unido a otro. Compete el accidente el hallarse unido a la sustancia, el inherir o radicar en ella. Y es propio de los coprincipios sustanciales de los entes corpóreos el no ser más que el uno con el otro. No se trata, en suma, de naturalezas cerradas en sí mismas. Por el contrario, la sustancia no correspondiéndole ni el ser en otro ni el ser con otro, es una naturaleza clausurada, terminada, completa. Y la subsistencia es esa clausura o terminación, por cuya virtud se constituye en algo esencialmente autónomo”<sup>60</sup>.

La superioridad de la sustancia estriba en esa capacidad de ser en sí, y por lo tanto, de recibir el acto de ser, no tanto como principio de sustentación, sino sobre todo como sujeto de inhesión. Millán-Puelles insiste en la verdadera índole de la sustancia:

“La idea de la sustancia como principio de sustentación no expresa, sin embargo, la más profunda índole de esta categoría. Lo que radicalmente la define –por oposición al accidente– es el corresponderle el ser en sí; o lo que es lo mismo, no el ser sustante, sino el ser subsistente; no el hacer de sujeto de inhesión, sino el no haber de tenerlo. Mientras que el accidente es una entidad a la que compete ser en otra, lo propio de la sustancia es ser un ente al que lo que compete es ser en sí. Definir la sustancia sólo como el sujeto del accidente es omitir lo más

---

<sup>60</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *FF*, p. 360.

esencial de ella, porque el sujeto del accidente dejaría de ser tal si a su vez fuese algo sustentado”<sup>61</sup>.

La sustancia posee un ser-en-sí, mientras que las demás determinaciones tienen la capacidad de darse en algo que no son ellos mismos. Por eso, ningún individuo es la suma de sus atributos, precisamente porque hay una unidad, un centro de referencia –la sustancia– a las que las diversas determinaciones hacen referencias –los accidentes y los coprincipios sustanciales.

En el *Léxico filosófico* lo aclara en los siguientes términos:

“En tanto que así presente en todas las demás índoles que convienen a un individuo, la que hace de fundamento o de supuesto se denomina «sustancia». Esta palabra viene de la latina *substare*, que quiere decir «estar debajo», como lo está un apoyo o un soporte. Pero ello puede ocurrir de diversas maneras, y no todas responden a lo que el término «sustancia» significa en el lenguaje de la filosofía, ni siquiera tampoco en el ordinario o más común. La mesa en la que me apoyo al escribir no es mi propia sustancia; la percha de la que cuelgan unos trajes no es la sustancia de éstos; ni los cimientos son la sustancia de la casa que sobre ellos se erigen. Aquello a lo que se da el nombre de sustancia no es algo en lo que se apoya un ser individual, sino lo primero que éste es. La sustancia no es un apoyo material de una entidad corpórea, sino aquello en lo que ante todo un individuo consiste”<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 359.

<sup>62</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, pp. 539-540.

La unidad del individuo exige un centro común de referencia. Este centro es, precisamente, la sustancia.

Millán-Puelles explica la subsistencia en los siguientes términos:

“De una manera esquemática, la subsistencia puede definirse como la independencia respecto de todo sujeto de inhesión, respecto de todo coprincipio y respecto de toda parte. Lo subsistente no inhiere en ningún sustrato, ni tiene necesidad de ningún coprincipio (en oposición a la materia prima y a la forma sustancial, las cuales se complementan mutuamente), ni tampoco de nada que se relacione con él como una parte con otra (pues lo subsistente se comporta a la manera de un todo, no según la manera en la que dentro de un todo se comportan las partes entre sí)”<sup>63</sup>.

La subsistencia aparece como el aspecto más metafísico de la noción de sustancia, el núcleo sobre el cual y en el cual se da todo lo demás. Por consiguiente, esta terminación en el orden esencial, no impide una composición posterior en el orden no sustancial, como son el hecho de recibir la existencia o los accidentes.

Desde las consideraciones anteriores, la subsistencia aparece con una cierta independencia entitativa. Esta suficiencia o autarquía es compatible con un ser causado. La independencia que implica la capacidad de ser-en-sí no es una independencia absoluta, sino relativa. La independencia absoluta solo se da

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 361.

en Dios, pero no porque sea sustancia sino por ser incausado. Esta matización tiene su importancia. El siguiente texto del filósofo español afirma:

“La relativa independencia propia de las sustancias causadas consiste en no depender de ningún sujeto de inhesión, no en un no ser un efecto. De ahí la radical incorrección del modo en el que Spinoza definió la sustancia. Para Spinoza, la sustancia es «lo que es-en-sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita formarse mediante el concepto de otra cosa» (Eth., I, def. 3). El panteísmo implícito en esta definición se echa de ver fácilmente al advertir la imposibilidad del concepto de una sustancia causada, sin el concepto de la causa respectiva. En consecuencia, Spinoza atribuye la noción de sustancia únicamente a Dios [...] Pues si Dios es la única sustancia, los demás entes son determinaciones de la Sustancia Divina, sin ninguna capacidad de ser-en-sí, con lo cual no sólo habría de negárseles la independencia absoluta, sino también la relativa independencia atribuible a la no-inherente en ningún ser. De esta forma, la idea que de Dios se hace Spinoza resulta enteramente incompatible no sólo con el ser el «en-sí» de cualquier otro ente, sino también con el carácter de Acto Puro, propio del ser de Dios, en virtud de su infinita perfección»<sup>64</sup>.

Ciertamente, la definición de Spinoza, que es apta para el Ser Supremo, no es aplicable a la sustancia como categoría, pues toda categoría es un género. La sustancia spinoziana es única, no cabe pluralidad de sustancia. En resumen, la independencia de la sustancia es solo la que necesita para diferenciarla de la

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 544.

categoría de los accidentes. Esta independencia se refiere a todo sujeto de inhesión, a todo coprincipio intrínseco.

La sustancia, que no es un ser en otro ni un ser con otro, es una naturaleza clausurada, completa. Y es esa terminación, por cuya virtud se constituye como algo autónomo, lo que nuestro autor denomina subsistencia. Sin embargo, Millán-Puelles se plantea el origen de esta plenitud esencial y examina la relación de la subsistencia con la naturaleza, la individuación y la existencia.

La plenitud esencial de la sustancia que hace que una naturaleza sea apta para ser-en-sí, no puede deberse a la propia naturaleza. Millán-Puelles lo explica con el siguiente ejemplo:

“Pedro, Juan, Antonio, tienen esencialmente una naturaleza idéntica –la naturaleza humana–; y si esta se encuentra en ellos, es que como tal naturaleza no está cerrada en sí misma, sino abierta en sus respectivos inferiores. Lo que en cada uno de ellos la contrae a ser una determinada naturaleza singular es la correspondiente individualización. La naturaleza humana singular de Pedro ya no es la de Juan ni la de Antonio. Cada uno de ellos la tiene en tanto que naturaleza singular, cerrada para los otros”<sup>65</sup>.

Se podría deducir, que lo que hace subsistir a una naturaleza sea su individuación. También Aristóteles denominaba sustancias segundas a las naturalezas universales, abiertas, en las que pueden participar muchos individuos.

---

<sup>65</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *FF*, pp. 360-361.

Sin embargo, las sustancias segundas se denominan sustancias porque estos atributos que se dan en varios individuos, no son determinaciones adjetivas en cada uno de los individuos. El adjetivo segunda significa que no son sustancias en la acepción radical. Solo los individuos pueden ser subsistentes en el sentido más pleno.

Entonces, ¿es la individuación la que otorga la subsistencia? Veamos la respuesta de nuestro autor a esta cuestión:

“Cabría pensar entonces que lo que hace subsistir a una naturaleza sea precisamente su respectiva individuación. Pero esto, tiene una primera apariencia de verdad, no es, sin embargo exacto. «Naturaleza individuada» no significa sino naturaleza que, estando contraída a un cierto ser, ya no puede, bajo ese mismo modo de contracción, hallarse en otro esencialmente idéntico. La naturaleza singular de Pedro ya no puede, como singularizada en él, encontrarse en ningún otro hombre. Más esto no significa todavía que sea algo totalmente en sí. «No hallarse en otro ser esencialmente idéntico» no es lo mismo que «no hallarse absolutamente en, ni con, ningún otro ser»<sup>66</sup>.

Es importante esta distinción, pues hay realidades individuales que no constituyen una sustancia. La materia prima que hay en un cuerpo determinado es individual, es distinta a la que tiene otro cuerpo, y sin embargo, no es una sustancia sino un coprincipio sustancial. Así pues, la subsistencia no deviene de

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 361.

la individuación. En palabras de Millán-Puelles: “Es preciso, por tanto afirmar que la subsistencia supone la individuación, pero no se identifica con ella”<sup>67</sup>.

Tampoco la subsistencia se puede reducir a la existencia. La argumentación anterior se puede sintetizar como sigue:

“Ni se puede cifrar tampoco en la existencia, bien que a veces en el lenguaje vulgar use ambos términos como sinónimos. La existencia de una naturaleza sustancial supone la sustancialidad de esa naturaleza; no se la da. ¿Qué significa entonces –cabe preguntar– una naturaleza subsistente, pero no existente? Simplemente esto: una naturaleza que, de existir, sería un ente en sí, no en otro ni con otro. El árbol que ha de surgir de la semilla no es todavía existente; pero al pensarlo no me lo represento como un accidente ni como una parte sustancial (materia o forma), sino como algo subsistente, capaz de ser, no de cualquier manera, sino en sí”<sup>68</sup>.

Es la naturaleza la que queda completada con la subsistencia. La existencia es algo ajeno al subsistir del ente. La plenitud entitativa no funda el ser, sino que la supone.

“La subsistencia, en resolución, –afirma Millán-Puelles– es lo que confiere a ciertas naturalezas la capacidad de ser en sí, lo que las cierra o termina esencialmente, como el punto a la línea; de tal manera, que, así clausuradas, todo aquello que pueda afectarlas –los accidentes, la propia existencia– no sean con ellas una misma esencia, sino algo sobreañadido,

---

<sup>67</sup> *Ibidem.*

<sup>68</sup> *Ibidem.*

realmente distinto”<sup>69</sup>. Como bien lo reflejan las palabras del filósofo andaluz, clausura no significa aislamiento, ni excluye la posibilidad de recibir sino de ser recibido. Lo recibido no puede constituir nunca una unidad esencial con el sujeto subsistente, pues de esta manera se comportaría como dos coprincipios, lo cual supondría que en ninguno de ellos tengan en sí una plenitud esencial.

De acuerdo con lo anterior, la subsistencia es una perfección que no puede faltar en la persona, que es el ente de mayor rango ontológico. Más aún, también el ser de Dios es personal. Ciertamente la naturaleza racional es la naturaleza que tiene mayor rango, sin embargo a ello hay que añadir la plenitud de su subsistencia. Como ha quedado demostrado, la noción de subsistencia va más allá de la pura naturaleza –incluso de la naturaleza racional–, que de suyo no tiene esa capacidad de ser en sí. La subsistencia no pertenece, pues, al orden meramente predicamental. Aplicado a la noción de persona, la subsistencia se sitúa más allá del orden de la naturaleza, se comporta a modo del acto. En el apartado siguiente retomaremos más detenidamente este asunto.

La subsistencia se distingue de la naturaleza finita individual, precisamente, por ser lo que le confiere la capacidad de recibir determinaciones que no entran en su propia constitución. De ahí que el nivel ontológico de la persona se dé en todos los hombres, sin que ninguno tenga que hacer esfuerzos por conseguirlo. De este modo, Millán-Puelles se opone al actualismo de algunos autores modernos:

---

<sup>69</sup> *Ibidem.*

“El nivel ontológico de la persona se da en todos los hombres sin que ninguno tenga que hacer nada para llegar a adquirirlo. La conciencia del propio «yo» de cada hombre es un acto que puede no estar siendo ejecutado, sin que por ello deje de ser persona ningún hombre. No se es persona por la autoconciencia, sino por la capacidad correspondiente. El yo personal del hombre no consiste en ningún acto de conciencia, sino en un ser capaz de realizar esos actos. Su índole es ontológica, no meramente representativa”<sup>70</sup>.

Estas palabras son claves para no confundir la capacidad con su actualización. Si se aplica al tema que nos ocupa, se entiende mejor la diferencia que establece nuestro autor entre dignidad ontológica y dignidad moral. La dignidad ontológica es innata y aunque supone la libertad, no se encuentra determinada por su buen o mal uso. Esta dignidad es el fundamento – junto con el más radical, que es Dios– de los deberes y derechos naturales.

El subsistir humano adquiere un perfil intimista en la obra de Millán-Puelles, especialmente en *La estructura de la subjetividad*. Para él, la subsistencia es intimidad, es ser un alguien, un para sí que es llamado. El filósofo se pregunta:

“¿No es cierto que una tal intimidad le encerraría en sí mismo, privándole de la posibilidad de la apertura al ser en general? Sin embargo, este fundamental hallarse abierto al ser en general no se confunde con aquello mismo a lo que el «*Dasein*» debe encontrarse abierto. El ser que es reclamado no es el que le reclama, ni tampoco una nada, sino un determinado ser, un ser finito, apto para

---

<sup>70</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, pp. 464-465.

responder al ser en general y para asumir su verdad como una tarea. Tiene, pues un en-sí, una subsistencia, sin la cual le sería imposible dialogar”<sup>71</sup>.

Todo diálogo presupone una llamada y una respuesta; un alguien real y concreto al que se le llama y que es el único que puede responder:

“Evidentemente es necesario que esté abierto al ser en general, pero éste no invoca a una absoluta nada, ni a un perfecto nadie, sino a «un ente que es alguien», a un ente que tiene por un cierto «para sí», por tanto una intimidad personal; de lo contrario, el ser en general se encerraría en un puro monólogo. La subsistencia y la intimidad del ser que es invocada, lejos de impedir su apertura a aquello que le llama, representa una condición de la posibilidad de la invocación y simultáneamente , por esencia, también una condición de la posibilidad de la respuesta, una posibilidad indispensable para la de la propia invocación en cuanto tal”<sup>72</sup>.

En efecto, solo un ser-en-sí puede responder a una llamada, de esta forma es posible conciliar el en-sí sustancial de nuestro ser con el ser abierto a todo ser.

En esta misma línea se sitúa R. Spaemann en su obra *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*:

---

<sup>71</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, p. 227. (*Obras Completas*, vol. IV, Rialp, Madrid, 2014). En adelante, *ES*.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 227.

“La relación entre personas, en el nivel más elemental, es la acogida, y en el plano personal en más alto sentido es el amor. El amor es la autotranscendencia existencial en la que intelecto y alma, universalidad y vivencia, se ponen de acuerdo. La trascendencia trasforma la propia vivencia. Ya no es definida por la función vital de la autoconservación. En el amor, el alma misma deviene realidad del espíritu. El amor por su esencia no tiene fin. La absoluta afirmación del otro, si es conforme con su esencia, no puede acabar [...] La inmortalidad del alma es un postulado del amor y un postulado respecto del amor, que no puede pensar su propio fin, porque no lo puede pensar sin destruir su propia idea”<sup>73</sup>.

En efecto, el ser personal se constituye cuando hay aceptación recíproca, un diálogo, una respuesta. Solo en plural hay personas. Tener al otro como un ser real, entraña apertura y auténtica libertad.

El subsistir del ser humano no es autosuficiencia absoluta. En cuanto finito es “un subsistir dependiente, metafísicamente creado y mantenido por una absoluta Voluntad. Ahora bien; esta Voluntad tiene que ser pensada como capaz de querer la subsistencia de aquello a lo que radicalmente invoca. La invocación radical que ella me ha hecho poniéndome en el ser es una apelación en la que he sido llamado por mi propio nombre”<sup>74</sup>. Este nombre es el yo que responde personalmente, contando con mi libertad, que también me ha sido dada y que es respetada por esa Voluntad. Sin este respeto no es posible el

---

<sup>73</sup> R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, p. 161.

<sup>74</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *ES*, p. 227.

diálogo pero sin la auténtica subsistencia, el respeto sería ficticio. Por eso, “mi propio subsistir es la positiva realidad de una auténtica subsistencia reclamada”<sup>75</sup>. Es la propia llamada la que exige la seriedad metafísica del subsistir personal, de la intimidad.

La subsistencia, ese existir en acto de modo autónomo, en un ser personal, está estrechamente relacionado con la libertad. Ciertamente, en la persona, la libertad está limitada por los condicionamientos materiales de un ser cuya naturaleza no es exclusivamente racional. No obstante, la libertad puede crecer, en esa donación y apertura a todo ser personal. El siguiente texto de Millán-Puelles muestra lo que acabamos de afirmar:

“«Antes» de toda actitud deliberada, el hombre tiene un «en sí», una natural intimidad que transnaturalmente, o sea de una manera metafísica, es ya una donación, en el sentido de algo radicalmente recibido. Desde ella tiene el hombre la más alta posibilidad de su existencia: la de donarse el mismo libremente, uniendo la libertad que ha recibido a la Libertad que se le ha dado. De esta suerte, su *Selbststand* no es mera insistencia, porque no queda retenido en sí, sino que es asumido en la libre reversión hacía su origen y, por tanto, se existe o se trasciende en el supremo acto de libertad. Frente a este trascender, la posibilidad del egoísmo se muestra, por el contrario, como la posibilidad de la retención del propio «es sí», o sea, como la ínfima posibilidad de la libertad: la de una insistencia clausurada, no tanto en su natural finitud cuanto a un aislamiento que sin cesar levanta sus propios muros”<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 228.

La autosubsistencia no es sinónimo de aislamiento. El conocimiento del ser-propio recibido se convierte en ejercicio de libertad pues conoce el carácter profundo de su propia entidad: la nada.

El estar abierto al ser, por su propia naturaleza meta-física, lleva a considerar la persona como perfección, en la medida que participa más intensamente del ser como acto. Esta es la gran aportación de Millán-Puelles a la teoría metafísica de la persona: la persona como perfección pura, que se tratará a continuación.

### **c) La persona como perfección pura**

El pensamiento de Millán-Puelles expuesto hasta aquí, se mueve dentro de la tradición general tomista. Sin embargo, él no se ha limitado a una repetición de temas sino que ha renovado el tratamiento de los problemas clásicos de siempre con dos aportaciones muy originales a la teoría metafísica de la persona. Escandell, buen conocedor de la obra emilianense, lo resume con las siguientes palabras: “Nuestro filósofo ha hecho a la teoría metafísica de la persona al menos dos aportaciones propias [...]. La primera es la de reconocer a la persona como perfección pura. La segunda es su original prueba de la existencia de Dios como Persona Absoluta”<sup>77</sup>. Se tratará en este apartado de examinar el sentido de la persona como perfección pura.

---

<sup>77</sup> J. J. ESCANDELL, “Aproximación al concepto de Persona de Antonio Millán-Puelles”, p. 163.

Ciertamente, el primer problema que la metafísica debe solventar respecto de la persona es la de situarla en el conjunto del ser. Desde la Escolástica, la noción de persona se ha situado dentro del estudio de la sustancia, dentro del marco de referencia de la división de los entes según las categorías. Sin embargo, en los últimos años, se sitúa a la persona como cumbre de las categorías, más aún, al margen y por encima de las categorías. J. Escandell recoge en el artículo citado, las siguientes palabras del filósofo francés J. de Finance:

“En cada nivel ontológico, las categorías se ordenan en torno a la sustancia, la única que posee la existencia a título inmediato. Pero el tipo superior de sustancia [...] es el espíritu que, en el plano de nuestra experiencia, nos es dado en la persona humana. Por consiguiente, ésta es la que se nos presenta como el punto de convergencia, como la cumbre de las categorías: «lo más perfecto que hay en la naturaleza». Tanto que el hombre, ese «microcosmos», por resumir en sí todos los niveles ontológicos, puede ser pensado, más o menos adecuadamente, a través de todas sus categorías. Tiene unas dimensiones, unas cualidades de diverso orden (físicas, biológicas, psíquicas, espirituales), ejerce muchas clases de actividad, está situado en el espacio y en el tiempo, etc. Así pues, el hombre no solamente se encuentra, en su subsistencia espiritual, en la cima del orden categorial, sino que, en su totalidad concreta, es el resumen y la síntesis de dicho orden”<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> J. DE FINANCE, citado en J. J. ESCANDELL, “Aproximación al concepto de Persona de Antonio Millán-Puelles”, p. 164.

El problema que se plantea es determinar cómo es posible esta elevación de la persona por encima de las categorías.

Escandell compara este problema con el planteado con el concepto de vida:

“Se trata, por cierto, de un problema semejante al que plantea F. Canals respecto del concepto de la vida y, asimismo, respecto de todas aquellas perfecciones que se predicán de Dios. Pues, en efecto, si las categorías son, según reconoce Millán-Puelles, «los géneros supremos del ente real finito», o «los casos más universales en que puede distribuirse el ente real finito», entonces, y en principio, nada de lo que está dentro de las categorías puede predicarse del ente real infinito, esto es, de Dios. Y resulta que los vivientes del mundo pertenecen al género de la sustancia. Por consiguiente, habría que pensar que la vida no puede ser predicada de Dios. Como tampoco de Dios podría predicarse el pensar mismo. Pues, en efecto, el pensar es, en nuestra experiencia, una acción que se encuadra en la categoría de la cualidad”<sup>79</sup>.

En efecto, para Millán-Puelles, las categorías son “los géneros supremos del ente real finito”<sup>80</sup>, y a diferencia de Kant<sup>81</sup>, los conceptos trascendentales

---

<sup>79</sup> J. J. ESCANDELL, “Aproximación al concepto de Persona de Antonio Millán-Puelles”, p. 165.

<sup>80</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 468.

<sup>81</sup> El término *categoría* cobra un nuevo sentido a partir de Kant. Para el filósofo de Königsberg, las categorías no significan los modos distintos de ser, sino conceptos puros del entendimiento. Para él, las categorías no son géneros de las cosas, pero hacen posible entender la realidad. En este sentido, nos parece muy interesante el análisis que hace Millán-Puelles en el *Léxico filosófico* sobre las categorías admitidas por Kant y su concepto de causa, cf. A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, pp. 82-83 y pp. 475-476.

aparecen como distintos de los conceptos categoriales, siendo estos últimos conceptos no metafísicos.<sup>82</sup> En esta misma línea el filósofo español afirma:

“Hay en esta definición, de una manera inmediata, una doble exclusión: la del Ente Infinito y la del ente de razón o ente ideal. La exclusión del Ente Infinito se debe a que la índole de éste no es de las que permiten establecer una clase. El Ente Infinito es de tal índole, que se da solamente en un único caso. Su ser no es el del único individuo que de hecho existiese en una sola clase de la cual, en principio, también pudiera haber otros. No es posible una clase a la que el Ente Infinito pertenezca. Por tanto, el Ente Infinito no puede ser presentado como uno de los miembros que se muestran en la división o clasificación del ente; pero no por ser un ente real sino, sino por ser tal su realidad, que no cabe en ninguna clase [...] Sólo el ente real finito es realmente clasificable”<sup>83</sup>.

Es la plenitud de realidad la que no hace posible la clasificación del Ente Infinito. La posibilidad de incluirlo en una clase, supondría que la nada fuese también una clase de ente, lo cual es contradictorio porque supone que el no-ser es un modo de ser.

La noción de persona no es un género o una especie, trasciende todas las categorías o géneros supremos. Por ello no puede incluirse en ninguno de los modos del ente predicamental. Un tratamiento predicamental de la persona

---

<sup>82</sup> Es de gran interés la síntesis que realiza nuestro autor sobre la relación entre conceptos trascendentales y categoriales, cf. A. MILLÁN-PUELLES, *LCM II.*, pp. 286-289.

<sup>83</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 468.

reduciría su significado, perdiendo así su omnipresencia significativa. De ahí que E. Forment afirme:

“En este sentido la persona humana tiene un carácter trascendental”<sup>84</sup>. El uso predicamental no puede excluir un significado más pleno. Las siguientes palabras nos puede ilustrar esta última afirmación: “Una clave que puede contribuir a escapar de esta inaceptable situación puede vislumbrarse si se cae en la cuenta de que, cuando de Dios se predicen la vida o el pensar, ello no se hace en cuanto que vida y pensar se incluyen en las categorías, es decir, en cuanto que son sustancia o accidente, sino tan sólo según lo que esas realidades tienen de formal y necesario. Es lo mismo, sin duda, que hace el teólogo de la fe cuando, a la hora de investigar el significado de la Trinidad en Dios, se pregunta si en Él cabe encontrar relaciones, habida cuenta de que las relaciones son accidentes (y dado también que las relaciones trascendentales no difieren del sujeto en el que se dan)”<sup>85</sup>.

En efecto, en este caso, el accidente relación rebasa el ámbito categorial.

En esta misma línea, Millán-Puelles nos ha hecho ver que hay unos conceptos, que aunque se encuentran dentro de las categorías, sin embargo, por su propia índole, le trasciende, siendo conveniente un tratamiento especial. El hecho de que trascienda el orden predicamental, no es algo inaudito, puesto que los trascendentales se dan tanto dentro como fuera de las categorías. Fuera de

---

<sup>84</sup> E. FORMENT, citado en J. J. ESCANDELL, “Aproximación al concepto de Persona de Antonio Millán-Puelles”, p. 147.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 165.

las categorías porque se dan en el Ente Infinito y dentro porque de todos los entes que se clasifican en las categorías son cosa, algo, uno, etc. El propio ente, que es trascendental, es siempre sustancia o accidente, aunque no agote en esas posibilidades toda su capacidad. En este contexto me parece interesante la matización de Escandell: “Porque los trascendentales, en rigor, se caracterizan por no reducirse a las categorías, no por estar fuera de ellas”<sup>86</sup>.

F. Haya sitúa la persona en la sustancia, pero ésta no es un término unívoco sino analógico, pues no se dice lo mismo de la persona que de la cosa. F. Haya señala el punto de partida y el marco de referencia:

“La persona es sustancia. Con esta denominación designa Santo Tomás la persona como sentido del ser. Convendrá entonces establecer el concepto de persona con referencia a la pluralidad significativa del ser. Solo dentro de este marco podrá darse cuenta cabal del alcance de las tesis que sobre el ser personal se afirmen. Más aún: las nociones metafísicas, y tal es la de la persona, se describe en un universo armónico de significaciones analógicas. Sólo en recíproca referencia con las nociones solidarias, se despliega el concepto metafísico, en calidad de explicitación integradora más lograda entre nociones y temáticas en liza”<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>87</sup> F. HAYA, *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Eunsa, Pamplona, 1997, p. 37.

Ciertamente la analogía es el método que permite establecer la jerarquía entre los sentidos del ser. Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, desarrolla su pensamiento teniendo como póstico la pluralidad de los sentidos del ser<sup>88</sup>.

Desde esta perspectiva, el analogado principal no puede ser la cosa sino la noción de acto. El acto de ser es el principio de la subsistencia, esto nos permite superar el concepto formalista de persona. El orden categorial ha sido superado. El siguiente texto de F. Haya relaciona los sentidos del ser con la trascendentalidad de la persona:

“Lo trascendental es lo irrestricto; el ser que no se da limitado a ninguna categoría, o bien aquello que pertenece a la índole del ser en cuanto tal. Según tal consideración, lo trascendental puede de dos maneras: como aquello que pertenece al ente en cuanto ente en sentido extensivo, de tal modo que es propiedad de cualquier ente, por ejemplo la unidad o individualidad; y en segundo lugar, aquello que pertenece al ente en sentido intensivo, es decir, en tanto que participa del ser en un grado suficientemente intenso [...] La intensidad en el grado de participación del ser es descrita en la filosofía de Santo Tomás en términos de acto. Con la consideración del acto y de la potencia

---

<sup>88</sup> “Pero el Ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente, sino como se dice también todo lo sano en orden de la sanidad: esto porque la conserva; aquello porque la produce; lo otro, porque es signo de sanidad, y lo de más allá porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden de la medicina [...] Así también el Ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden de un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancias; otros, porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de algunas de estas cosas o de la substancia. Por eso también decimos que el No-ente es No-ente”, ARISTÓTELES, *Metaphysicorum*, liber IV, 1003 a 33- 1003b 10.

alcanzamos por cierto la cuarta rúbrica del ser. La menos dependiente de la categoría de la predicación; la que permite abordar, por así decir, desde dentro la estructura de la sustancia; y la que además posibilita alcanzar una articulación de la entidad más allá de su constitución en términos formales. Se trata por tanto de la clasificación de nociones que alcanza el plano de la trascendentalidad en sentido intensivo”<sup>89</sup>.

Esta distinción entre los trascendentales en sentido extensivo y aquellos que señala como trascendentales en sentido intensivo, hace posible considerar la persona como realidad trascendental.

Los trascendentales en sentido extensivo correspondería a la enumeración clásica de los conceptos trascendentales: *ens*, *res*, *aliquid*, *unum*, *verum*, *bonum* y *pulchrum*. El alma humana, que para Aristóteles es, “en cierto modo, todas las cosas”<sup>90</sup>, puede ser considerado como un trascendental en sentido intensivo. Las siguientes palabras ponen de relieve esta trascendentalidad del alma humana: “Aquí justamente tenemos un trascendental en sentido intensivo: el alma es un trascendental de este tipo, en tanto que ejerce el ser de manera tal que incluye sus perfecciones puras en un grado determinado, de modo que por sí misma dice referencia a todo ente. No todos los entes tienen una referencia intrínseca a la plenitud de lo real sino solo aquellos que por ejercer en plenitud intensiva el ser, son capaces de conocimiento y amor”<sup>91</sup>. En efecto, la doctrina tomista de la analogía del ser opera con tanta fuerza, que el estudio de las características de la

---

<sup>89</sup> F. HAYA, *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, pp. 100-101.

<sup>90</sup> ARISTÓTELES, *De ánima*, III, 431 b21.

<sup>91</sup> F. HAYA, *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, pp. 18-19.

naturaleza racional trasfigura el concepto de subsistente, convirtiendo la persona en el analogado principal del ser. Más aún, el concepto de persona puede ser atribuido al mismo Dios<sup>92</sup>.

Millán-Puelles establece una distinción entre los conceptos extracategoriales y los conceptos metafísicos. En el tomo I de su obra *La lógica de los conceptos metafísicos*, cuyo subtítulo es, precisamente *La lógica de los conceptos trascendentales*, alude a esta cuestión:

“Todos los conceptos llamados trascendentales son conceptos extracategoriales, metafísicos. De ahí la posibilidad de una lógica trascendental (no kantiana) como lógica especial, contradistinta de la lógica categorial, que es la propia de los conceptos entre sí coincidentes por ser categoriales todos ellos. Con lo cual no se afirma, ni se niega, que los únicos conceptos metafísicos sean los trascendentales. Más aún: de inmediato se ha de excluir que sean los trascendentales los únicos conceptos metafísicos, pues ni el concepto de Dios ni los de sus atributos son conceptos trascendentales en el sentido propiamente formal y estricto, i.e. trascendentales in praedicando, por ser irreductiblemente singulares y, a la vez, metafísicos del modo más eminente”<sup>93</sup>.

Los conceptos extracategoriales, entendiendo por ellos los conceptos trascendentales o de nivel lógico máximo, no agotan las nociones propiamente metafísicas.

---

<sup>92</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, c., *in principio*.

<sup>93</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos I, La lógica de los conceptos trascendentales*, Rialp, Madrid, 2002, p. 66.

Millán-Puelles, en el segundo tomo de la obra citada, *La lógica de los conceptos metafísicos. II. La articulación de los conceptos extracategoriales*, vuelve a afirmar la distinción entre conceptos metafísicos y conceptos extracategoriales, constatando asimismo su empleo como términos equivalentes:

“Ya en el § 3 del Capítulo II (Tomo I) de esta obra se hizo uso de los términos «conceptos metafísicos» y «conceptos extracategoriales» como entre sí equivalentes. Ahora bien, en esa misma ocasión se consignaron dos observaciones sobre las que ahora es menester insistir: a) la necesidad de prestar atención inicialmente a los conceptos de carácter trascendental; b) la advertencia de que con estos conceptos no se agota el íntegro repertorio de las nociones propiamente metafísicas. La exigencia de atender inicialmente a los conceptos de carácter trascendental quedó entonces justificada con una doble razón: en primer lugar, por ser estos conceptos los que de un modo primordial se nos presentan como distintos de los categoriales, y en segundo lugar porque en todos los demás conceptos metafísicos los del orden trascendental están presentes a su modo y manera. –Asimismo se hizo constar entonces que tanto la idea de Dios como las de sus propios atributos, sin hallarse en el nivel lógico de los conceptos del orden trascendental, son, sin embargo, netamente metafísicas, lo mismo que las ideas de las perfecciones simples (puras, sin mezcla de imperfección de ningún tipo) no vinculadas exclusivamente a Dios y sus atributos, ni coincidentes con las ideas trascendentales”<sup>94</sup>.

---

<sup>94</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LCM II*, p. 9.

En efecto, la idea de Dios y sus atributos así como las perfecciones simples no se hallan en el nivel lógico de los trascendentales y sin embargo, son ideas netamente metafísicas. Así pues, distingue dentro de los conceptos metafísicos, tres grupos: “De este modo viene a hacérsenos patente un complejo sistema articulado por tres grupos bien diferenciados, a la vez que enlazados entre sí: 1º los conceptos trascendentales; 2º la idea de Dios y las de sus atributos; 3º los conceptos de todas las perfecciones no incluidas en los dos grupos anteriores”<sup>95</sup>. Los tres grupos coinciden en que son conceptos extensionalmente universales. Sin embargo, la universalidad de la idea de Dios así como las perfecciones puras no incluida en los grupos anteriores, –lo que nuestro autor denomina conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio–, son restringidos, no se dan en ellos el máximo nivel lógico. Ciertamente, la mayor extensión de un concepto no determina una mayor perfección de su contenido<sup>96</sup>. Los conceptos de perfección pura<sup>97</sup> son inmateriales y positivos cuyos sujetos, si son entes finitos, participan de ellos con diversos grados de intensidad. Estas semejanzas hacen posible que sean un sistema articulado, a la vez diferenciado y entrelazado entre sí.

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>96</sup> “En la perspectiva de la *lógica* de los conceptos metafísicos, el fundamento de la clasificación de las perfecciones puras no lo es lo que más propiamente es conceptual, sino lo que más propiamente es lógico, a saber, la extensión. (Por extensión de un concepto entiendo todo aquello a lo que se debe atribuir la integridad de las notas constitutivas de la comprensión de ese mismo concepto, sin que ese «todo aquello» designe necesariamente un verdadero conjunto, ni designe tampoco necesariamente lo contrario”, *ibidem*, p. 302.

<sup>97</sup> Para Millán-Puelles es clave la noción de perfección pura, que define con las siguientes palabras: “Son perfecciones puras extensionalmente universales todas las perfecciones que no incluyendo en sí mismas imperfección alguna, pueden atribuirse a varios entes. Pero debe advertirse que el no incluir ninguna imperfección atañe a los conceptos de estas perfecciones, no a los miembros de su extensión. –La diferencia entre la perfección pura y su portador o sujeto hace posible que las perfecciones puras se den en realidades imperfectas”, *ibidem*, p. 303.

Conviene detenerse en el tercer grupo, “los conceptos que sin tener el alcance de las ideas de orden trascendental, ni tampoco la índole de las propias de la teología filosófica, coinciden sin embargo, con todos ellos, por ser conceptos de perfecciones puras”<sup>98</sup>. Se hace necesario establecer una teoría de la perfección pura donde poder enmarcar las realidades que ni son objetos de conceptos trascendentales ni convienen a Dios en exclusiva. Y es aquí donde determina el enclave metafísico de la persona, apoyándose en el concepto y formas de perfección.

Millán-Puelles formula su Teoría General de las Perfecciones Puras en su análisis de los conceptos restringidamente universales, esto es, de los objetos que son perfecciones simples pero no trascendentales ni solo divinas por tener una universalidad restringida. Para él, existen tres formas de perfección: “Queda por tanto abierta la posibilidad de tres tipos de perfección: a) el de la que no admite limitación alguna (privativa o no privativa); b) el de las perfecciones en las que alguna imperfección está incluida; c) el de las que de suyo no incluyen imperfección, pero pueden darse en entidades que no son perfectas de una manera absoluta o completamente ilimitada”<sup>99</sup>. Para el filósofo gaditano, la perfección consiste en lo positivo, en tanto que tiene ser. Es el ser en cuanto ser, el de todos los entes y no solo el de Dios, lo que da sentido a la perfección. El ser como perfección, y por lo tanto, toda perfección es acto.

J. J. Escandell analiza los tres tipos de perfecciones:

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, pp. 10-11.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 210.

“El primero y el tercer tipo de perfecciones corresponden a lo que se conoce como «perfecciones puras», mientras que el segundo tipo es el de las «perfecciones mixtas». La primera clase contiene las perfecciones que son propias y exclusivas de Dios. Por ejemplo, sólo a Él pertenece la eternidad, que es una perfección que, según su propia formalidad, en modo alguno puede tener límite (ni extrínseco ni intrínseco) y sólo en Dios se da. A su vez, la segunda clase de perfecciones, esas perfecciones que de suyo incluyen imperfección, son precisamente las que se encuadran en las categorías, pues es esencial a las categorías el ser modalidades finitas y limitadas de ser. Estas perfecciones que podemos llamar «perfecciones imperfectas», no pueden encontrarse más que virtualmente en Dios, y de este tipo son el ocupar un lugar, el estar en un tiempo determinado, el tener cierto peso o el razonar. En resumen, resulta que las primeras perfecciones son exclusivas de Dios y las segundas son privativas de las criaturas”<sup>100</sup>.

Dentro de las perfecciones que de suyo no implican imperfección<sup>101</sup>, aunque puedan darse de una manera limitada, está, por ejemplo la vida, que pudiendo ser plena como lo es en Dios, sin dejar de ser esa perfección, se realiza también de forma limitada en el hombre y, más limitada aún, en la planta. Son perfecciones puras, perfectas según su propia formalidad. Pero a diferencia de la perfección que Dios posee, ésta no es exclusiva sino que puede encontrarse en más seres. Así lo expresa el siguiente texto:

---

<sup>100</sup> J. J. ESCANDELL, “Aproximación al concepto de Persona de Antonio Millán-Puelles”, pp. 166-167.

<sup>101</sup> Se trata de una definición cuasi esencial metafísica. “«No incluir ninguna imperfección» no es lo mismo que «incluir todas las perfecciones» ni es tampoco lo mismo que tenerla en el grado más alto. De ahí que las perfecciones puedan darse en entes creados y no solamente a Dios”, A. MILLÁN-PUELLES, *LCM II*, p. 302.

“Son perfecciones puras extensionalmente universales las perfecciones que no incluyendo en sí mismas imperfección alguna, pueden atribuirse a varios entes. Han de cumplir, por tanto, dos requisitos, el primero de los cuales viene determinado por la pureza de estas perfecciones, mientras que el segundo está exigido por la universalidad extensional que también les ha de convenir. Pero debe advertirse que el no incluir imperfección alguna atañe a la comprensión de los conceptos de estas perfecciones, no a los miembros de su extensión”<sup>102</sup>.

Estos dos requisitos llevan a Millán-Puelles a establecer una clasificación atendiendo a los dos tipos de universalidad. Esta distinción resulta clave para la noción metafísica de la persona. Veamos sus palabras:

“Las perfecciones puras extensionalmente universales se clasifican en dos grupos, según que su universalidad extensional sea irrestricta o, por el contrario, restringida. Las primeras, consideradas desde el punto de vista lógico, son las que se presentan como objetos de los conceptos habitualmente calificados de trascendentales en el sentido de que sobrepasan o trascienden las diferencias entre los entes finitos y la que hay entre estos entes y Dios. Por consiguiente, las perfecciones puras no son los únicos objetos de los conceptos de alcance trascendental. Por su irrestricta universalidad, estos conceptos abarcan las perfecciones mixtas, así como los objetos en los cuales se encuentran dadas. Toda perfección mixta, y todo objeto real en el que se dé alguna de ellas, es un

---

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 237.

ente; pero no todo ente es, a su vez, una perfección mixta o algo que la posea”<sup>103</sup>.

La universalidad irrestricta es la presencia de todos los seres sin excepción. Esta perfección la tienen las que reciben tradicionalmente el nombre de “trascendentales”. La persona no puede ser de este tipo, porque no todos los entes son personas. La perfección pura, restringidamente universal es la que no se da en todos los entes. En este grupo se sitúa el acto, la sustancia, la causa eficiente y la persona.

Como ya se ha aludido, la idea de persona se deduce del concepto de sustancia y lo más propio de la sustancia es subsistir, existir en acto de modo autónomo. El concepto de persona añade una determinación restrictiva de su ámbito extensional, pero manteniendo el valor de noción extracategorial de nivel lógico intermedio.

Desde el punto de vista extensional, la relación de la noción de persona con los trascendentales y las perfecciones puras exclusivamente divinas vienen expresadas en el siguiente texto:

“Considerado desde el punto de vista de su dimensión extensional, el concepto de la persona tiene en común con las ideas trascendentales el ser una noción universal, ya que la clase determinada por él es plurimembre, pero difiere de las ideas trascendentales en razón de que mientras éstas tienen una irrestricta universalidad, la universalidad de la noción de persona es, por el contrario,

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 238.

restringida. Y, a su vez, comparada, también según su extensión, con los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas, tiene en común con ellos el no ser determinativa de una clase que abarque la totalidad de los entes, y la diferencia consiste en que la extensión de la idea de la persona, aunque no abarca la totalidad de los poseedores de ser, contiene varios de naturaleza individualmente distinta, mientras que en la extensión del concepto de la persona que es Dios entra exclusivamente algo dotado de una naturaleza divina numéricamente indivisible”<sup>104</sup>.

Esta dimensión es completada por nuestro autor con el análisis desde una perspectiva comprensiva: “Por su comprensión, la idea de la persona y los conceptos de las perfecciones exclusivamente divinas coinciden en ser ideas de perfecciones puras, pero difieren en que, si bien la idea de la persona, considerada *in communi*, no envuelve imperfección de ningún tipo, las ideas de las perfecciones puras que convienen únicamente a Dios no sólo no incluyen en sí mismas imperfección alguna, sino que, además, excluyen de su sujeto ontológico toda clase de imperfección”<sup>105</sup>.

La persona, según Millán-Puelles pertenece al grupo de perfecciones puras restringidamente universales. Es precisamente su carácter universalmente restringido, lo que hace posible su diferenciación tanto de la singularidad de las perfecciones puras, que son exclusivas de Dios, como de lo que es común a todos los entes.

---

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 307.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 308.

La segunda aportación de Millán-Puelles a la metafísica de la persona, es la consideración de la existencia de Dios como Persona Absoluta. En su obra *La libre afirmación de nuestro ser*, muestra que solo una Persona Absoluta puede ser el fundamento último de los imperativos morales. En efecto, si algo hay imperado es porque hay alguien que impera. Todo valor moral conlleva un valor absoluto, por consiguiente solo una persona absoluta será capaz de imponer obligaciones con valor absoluto.

Sin embargo, junto a la experiencia de sentirnos interpelados por la bondad, percibimos que la bondad moral no es una persona. Aparece aquí una cierta incompatibilidad que nuestro autor resuelve con la siguiente afirmación:

“Ahora bien, sólo es posible un modo de que estas dos evidencias resulten conciliadas entre sí: a saber, que la bondad moral sea el medio a cuyo través una persona, la Persona Absoluta, nos dicte los imperativos categóricos en los cuales consisten los mandatos morales. Como cualquier otro imperativo, estos mandatos han de tener su origen, su imperante o autor, en alguna persona, y, por ser mandatos categóricos, sólo pueden estar dictados por una persona no sujeta a ningún condicionamiento, vale decir, por Dios, cabalmente tomado como la Persona Absoluta. En consecuencia, sólo cabe una explicación de que la bondad moral se nos presente como aquello que nos impera en los mandatos morales, y es que toda la fuerza imperativa que sin duda posee le venga de ser ella la bondad que Dios quiere absolutamente, y por tanto también impera de una manera absoluta, para el hombre en tanto que hombre”<sup>106</sup>.

---

<sup>106</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, p. 404.

Este Dios, no es un Dios Ordenador del Universo, sino el que causa la obligatoriedad del deber moral. De la misma manera que el imperativo moral solo puede ser ejercido por una persona, así el fundamento del deber es una Persona Absoluta, una persona que tiene voluntad y por lo tanto, es capaz de mandar.

## **2. La dignidad ontológica de la persona humana**

Desde una perspectiva metafísica, el hombre se plantea explícitamente la cuestión del origen de su propio ser. Esta reflexión conduce a una comprensión del ser humano en la que se destaca un plus ontológico con respecto a los demás seres que pueblan la tierra. El hombre no se reduce a lo meramente biológico. Con gran ironía y humor lo expresa nuestro autor en un artículo periodístico:

“Porque no cabe duda de que el hombre es «también» un animal. Su anatomía y su fisiología lo manifiestan de una manera inequívoca. Por consiguiente, lo lógico es «acotar» la situación y no creer que somos algo así como una especie de espíritus angélicos, forzados a vivir con un cierto ropaje corporal, al que haya que hacerle ascos. Pero también es igualmente cierto que, por «animales» que seamos, la cosa no llega a tanto que resulte inevitable el pesimismo de tener que abdicar, «humildemente», de nuestra categoría de personas. Por eso, ante la abusiva que algunos muestran hacia los animales, puede ser oportuno acordarse

de la irónica forma en que un andaluz, algo chungón, puso tranquilo fin al pesimismo de un interlocutor algo tocado de pomposa modestia. Con evidente abuso del sentimiento de solidaridad, el pesimista había sentenciado: «No somos nadie». Y el otro, devolviéndole de rebote la pelota, le contestó con calma filosófica: «especialmente usted, amigo mío»<sup>107</sup>.

En efecto, el hombre no solo es un animal sino que tiene un carácter espiritual, al que corresponde un ser propio e irrepetible, una novedad absoluta; somos originados a partir de la nada. El análisis de su carácter espiritual, tal como lo hemos expuesto hasta aquí, conduce a concluir que el origen de su ser no proviene de un dinamismo biológico sino de un ser que tiene poder sobre el ser y con el cual puede mantener un diálogo.

La no autarquía del ser humano conduce al entendimiento a reconocer metafísicamente a Dios como origen absoluto de la realidad. Sin embargo, al ser una inteligencia finita, no capta de una manera inmediata y evidente a Dios. Con estas palabras lo expresa el profesor Romera:

“La inteligencia humana continúa, gracias a la ontología, en su afán por conocer ese Infinito que revela su existencia en lo que origina. En el camino que recorre la inteligencia humana para conocer a Dios no puede olvidarse que tal Infinito no es proporcional a la inteligencia finita y, por ello, no es un inmediato o una evidencia para el pensamiento, ni una realidad disponible para nuestros conceptos, susceptibles de ser deducidas estrictamente y clausurables en ideas

---

<sup>107</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 2014, p. 79. En adelante, *SHS*.

cerradas y totalmente determinadas. La inteligencia no deduce ni se hace con Dios, sino que le reconoce en una meditación en la que ella permanece abierta a un más”<sup>108</sup>.

Para conocer ese Infinito que se manifiesta en la naturaleza y de modo especial en la persona humana, es necesario el pensamiento analógico con sus tres dimensiones constitutivas: la vía afirmativa, que se fundamenta en la causalidad de Dios; la vía negativa que reconoce la infinitud de Dios y la vía de la eminencia, que hace posible un pensamiento amplio, sin límites. El camino de la analogía es clave para la diferencia ontológica entre el ser de la persona y el ser de las otras realidades que le rodea. Desde esta antropología, que tiene como fundamento ontológico el hombre como persona, le es posible al hombre elevarse al carácter personal del Infinito.

El planteamiento de la dignidad de la persona humana tiene que estar articulado con la esencia específica del hombre y con el fundamento que da origen a su ser. Se tiene dignidad por el hecho de ser persona humana. Así lo expresa Millán-Puelles: “La dignidad que todo hombre tiene por el hecho de serlo constituye una determinación axiológica formal, independiente de los contenidos de la conducta. No se trata de una determinación de tipo ético, sino precisamente de la condición de la posibilidad de todas las determinaciones de este tipo”<sup>109</sup>. Analizar la dignidad de la persona en función de la esencia metafísica del hombre y su nexa con el fundamento, es plantear el problema

---

<sup>108</sup> L. ROMERA, *Finitud y trascendencia. La existencia humana ante la religión*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 167, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, pp. 141-142.

<sup>109</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *SHS*, p. 84.

ontológico del hombre como criatura. Este será el objeto del primer análisis que conducirá a la profundización del hombre como imagen de Dios.

La dignidad humana es radicalmente teocéntrica y es también, de una forma radical, exigencia de libertad puesto que el fundamento ontológico de la dignidad humana, en cuanto que trasciende nuestro propio ser, tiene el mismo origen que la facticidad de nuestra libertad. El siguiente texto pone de manifiesto la relación entre teocentrismo y libertad: “La dignidad de la persona humana, justo por ser radicalmente teocéntrica, es, también de una manera radical, exigencia de libertad. Lo que el propio origen trascendente de la facticidad del libre albedrío humano ha querido al querer este albedrío es que en efecto sea libre. La misma facticidad de la libertad humana es «voluntad de Dios» y, por ende, no es una falsa voluntad, ni tampoco una mera veleidad que juega consigo misma”<sup>110</sup>. Para Millán-Puelles, Dios es creador y conservador de nuestra libertad. Se trata de una libertad metafísicamente ligada a la Voluntad divina que hace que la libertad del hombre sea verdadera libertad. Así lo aclara nuevamente Millán-Puelles: “Precisamente porque se trata de una libertad metafísicamente religada a la Voluntad divina, no puede tratarse nunca de una «religiosidad» que haga traición al libre albedrío, formalmente querido y requerido por Dios. La libertad fundante que dialoga con la libertad fundada no es un «genio maligno» que me engañe con la falsa apariencia de mi libertad. La posibilidad del ateísmo es la imposibilidad de tal engaño”<sup>111</sup>. Ciertamente, la hondura de este planteamiento lleva al análisis de la identidad de la persona en

---

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

relación con la libertad. La realidad del ser humano como participación en el ser de Dios.

### **a) Estatuto ontológico del hombre como criatura**

Millán-Puelles aborda esta cuestión en muchas de sus obras, sin embargo se ha de resaltar una conferencia pronunciada en Roma el 12 de octubre de 1974 dentro del ciclo “Esaltazione dell’uomo e saggezza cristiana”, organizado por el “Centro Romano di Incontri Sacerdotali”. El título de la conferencia fue: “Il problema ontológico dell’uomo come creatura”. A ella nos referiremos en el siguiente análisis.

El estatuto ontológico del hombre es uno de los problemas esenciales de la antropología filosófica. En la citada conferencia, Millán-Puelles aborda tres cuestiones fundamentales, que él mismo explicita: “Lo que intento al ocuparme de ello es hacer ver las tres cosas siguientes:

1ª Que el problema ontológico del hombre no puede ni tan siquiera plantearse desde una actitud subjetivista.

2ª Que la superación del antropologismo exige, en definitiva, el concepto del hombre como criatura.

3ª Que la noción del hombre como un ente creado es enteramente indispensable para una moral realista”<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 22.

Ciertamente, el problema ontológico del hombre como criatura aborda una temática claramente metafísica. No nos es posible en la presente investigación realizar un análisis de los planteamientos de nuestro autor, pero sí reflexionar sobre algunas claves que nos ayuden a profundizar sobre la índole ontológica de la persona humana.

La consideración del ser humano como criatura, plantea un problema ontológico de gran calado. A la cuestión sobre la viabilidad de este planteamiento, se refieren las siguientes palabras del pensador español:

“Vayamos a la raíz de la cuestión, comenzando por aclarar que este problema no es el de si podemos conocer todas las verdades concernientes a nuestra propia índole ontológica, sino tan solo el de si nos es lícito afirmar que, no obstante sus cambios individuales y sociales, el hombre tiene un ser radicalmente fijo y permanente, y si lo que conoce, poco o mucho, acerca de ese ser, tiene un valor absoluto, o bien no es más que un efecto, pura y simplemente subjetivo, de la específica manera de pensar”<sup>113</sup>.

En efecto, el problema ontológico del ser humano no se puede plantear si no se admite que el hombre posee un cierto ser, con independencia de lo que pueda pensar individualmente. La relatividad de la verdad hace inviable el problema ontológico del hombre. Es necesario que el hombre conozca como real tanto su ser permanente como los cambios que en él se experimentan, sobre todo los que tienen su origen en la libertad humana. Según Millán-Puelles: “El

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 25.

problema ontológico del hombre alcanza su más cabal formulación cuando se plantea como el problema de conjugar entre sí la libertad y la naturaleza humanas (y no en su «ser subjetivo», sino en su objetivo ser real)<sup>114</sup>. El subjetivismo presenta nuestro ser como autosuficiente, anulando la tendencia innata que todo ser humano tiene hacia lo Absoluto. Se trata de un humanismo inmanentista donde el lugar de Dios ha sido ocupado por la falsa autonomía del hombre. La relatividad de la verdad se convierte en la absolutización de nuestro ser y la idea de Dios se reduce a un producto subjetivo del pensamiento humano. Sin embargo, la teoría del conocimiento muestra la falsedad del subjetivismo. Hay verdades que no dependen de lo que el ser humano pueda pensar. Al respecto, argumenta Millán-Puelles:

“El ser que el hombre se da en el acto de reconocerse como ser no es todo el ser que el posee, sino tan sólo el propio de ese acto. Y ello quiere decir que el ser de ese reconocerse está basado en lo que en él y por él reconocido, y basado, para decirlo en el lenguaje del saber ontológico, como el accidente en la sustancia o subjectum correspondiente. ¿Más no cabría, sin embargo, que ese ser que el hombre asume como suyo se lo hubiese dado él a sí mismo, no en el acto en el cual se lo reconoce, sino en algún otro acto? Para tomar en serio esta pregunta, debe admitirse la posibilidad de que haya un ser que se haga a sí mismo, además de reconocedor de su existencia, precisamente existente. O sea, que deberíamos pensar que un ser se da su acto de existir, lo cual evidentemente constituye un

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 27.

auténtico imposible metafísico, porque sin existir no cabe darse ningún tipo de acto”<sup>115</sup>.

Así pues, la razón última de la existencia del hombre no puede ser el propio hombre porque él no puede crear su propia conciencia. No es posible que la causa última de la conciencia esté en alguien que tiene conciencia pero que no es conciencia. “El mero tener conciencia –son palabras de nuestro autor– se da en algo no idéntico a la conciencia misma: en un sujeto o poseedor de ella, y como quiera que este no la es sino que solo la tiene, necesita de un ser que se la dé, y así se vendría a incurrir en un proceso infinito, que nada en definitiva nos explica, si no se admite la necesidad de una conciencia absoluta como el origen de la poseída por el hombre y, en general, de cualquier ente finito”<sup>116</sup>. Es necesario, pues, una conciencia absoluta que dé origen a la conciencia humana. Se puede concluir que en la persona humana tiene un ser radicalmente fijo, que permanece a pesar de los cambios. Asimismo, podemos afirmar que hay una independencia del ser respecto a nuestro pensamiento, lo que se conoce tiene un valor absoluto.

Esta dependencia del ser con respecto al Creador es un hecho ontológico, que no deja de darse cuando el entendimiento o la voluntad humanos actúan como si este hecho no se diera. La dependencia no significa permanente rectitud en el conocer y en el querer, sino que la capacidad de conocer y la facultad de apetecer se mida por la Verdad y el Bien absolutos. El siguiente texto corrobora la afirmación anterior:

---

<sup>115</sup> *Ibidem*, pp. 28-29.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 29.

“La dependencia del hombre frente a su Creador es un hecho ontológico y, como tal, no puede dejar de darse cuando nuestro entendimiento se desvía del camino de la verdad ni cuando nuestra voluntad se aparta libremente de las exigencias objetivas del deber. La realidad de lo que entonces hace tiene un doble sentido, y en ambos continuamos dependiendo de Dios: por una parte, lo que llevamos a cabo en esos casos no lo podríamos hacer si Dios no nos mantuviese en la existencia; y, por otro lado, no podemos tampoco hacer que nuestros propios errores y nuestras libres faltas dejen de ser lo que son, pues no somos realmente la medida de la verdad y del bien. Y si podemos cometer errores y comportarnos éticamente mal, ello en último término se explica porque una cosa es depender de Dios y otra ser Dios. Únicamente Él es infalible y por completo bueno, lo cual correlativamente significa que nuestros fallos cognoscitivos y morales son posibles –no necesarios– por nuestro carácter de criaturas”<sup>117</sup>.

El ser humano es un ser creado y su libertad, por su propia esencia metafísica, es una libertad creada y verdadera. La libertad que poseemos es una dimensión de nuestra naturaleza y por eso, el valor de su uso no se mide de una forma subjetiva sino de una manera objetiva, por su adecuación a su ser natural, en tanto que éste se fundamenta en el ser de su Creador. Solo se convierte en libertad ilusoria cuando se desliga de su origen y de su fin divinos para centrarse en uno mismo como razón última y fundamental de su ser. Si desaparece la conciencia de que el origen y el fin de la persona está más allá de ésta, cada hombre tiende a absolutizar su propio yo, y este aislamiento anula su libertad.

---

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 30.

La relación entre el teocentrismo y la libertad se ha puesto de manifiesto en lo expuesto hasta aquí. La persona humana por ser radicalmente teocéntrica, es radicalmente libre. También L. Polo establece esta misma relación entre Dios y la libertad: “Si el hombre es radicalmente libre, Dios tiene que existir. La libertad es una prueba de la existencia de Dios. Si la libertad es radical, exige un ejercicio completo; para ello es necesario que se ejerza respecto del Ser sin restricción. Si solo el ser humano se toma en cuenta, la libertad humana no puede ser radical [...] La libertad está abierta a un ejercicio exhaustivo y no hay nada en este mundo que lo merezca”<sup>118</sup>. En efecto, en el hombre, la libertad pertenece a su propio ser, es radical. Pues bien, si no existe Dios, la libertad radical tampoco existe. Con la libertad, el hombre se abre de modo irrestricto a un ser también personal. Sin Dios, la libertad acabaría en la nada, de la misma manera que sin la inmortalidad del alma, nuestro destino quedaría frustrado.

La demostración de la existencia de Dios a partir de la libertad, requiere una matización. E. Moros lo expresa en los siguientes términos:

“Pero es necesario aclarar que la prueba no consiste simplemente en declarar sin sentido la libertad si Dios no existiera, sino que su núcleo reside en comprender que sin Dios la libertad no sería libre, que sin la realidad personal suprema la apertura irrestricta del hombre no sería tal apertura, que el hombre, destinado a trascender a sí mismo por la libertad, no sería hombre si careciera de una

---

<sup>118</sup> L. POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid, <sup>2</sup>1993, pp. 222-223.

realidad personal que le hubiera creado y a la que pudiera alcanzar, sino que sería una pura desgracia pues el coexistir se quedaría solo”<sup>119</sup>.

En efecto, el hombre que se trasciende por la libertad, no sería hombre si no existiera esa realidad personal que le ha creado. Solo un ser personal puede ser el creador de una libertad personal. La trascendencia de la libertad humana es posible porque hay otra libertad que la crea y la sostiene. Se trata de afirmar el carácter interpersonal de la libertad. Como explica L. Polo: “La libertad es incompatible con que exista una sola persona. Por eso, la soledad es la muerte de la libertad”<sup>120</sup>. La libertad es un encuentro con aquel que funda y potencia mi libertad. Es en la libertad donde se unen el querer divino y el querer humano. Desde esta perspectiva, se entiende que la libertad religiosa sea la expresión más alta de la libertad. Así lo reconoce Millán Puelles:

“La libertad de religión en el fondo no es otra cosa que la religión como forma máxima de libertad. El que, en uso de su libertad, no ha elegido todavía a Dios no ha trascendido ciertos límites de la libertad, es decir, no ha saturado todas las posibilidades de la libertad. Así lo expresó Kierkegaard con su fórmula de los tres estadios. El estadio estético tiene por meta la sensación presente, es la elección en su grado mínimo; el segundo estadio, ético, viene presidido por la idea de justicia. El estadio religioso se alcanza cuando es Dios el término de la elección, más allá de la justicia humana. No es una simple prolongación del estado ético, como se puede advertir en el ejemplo del padre de los creyentes,

---

<sup>119</sup> E. MOROS CLARAMUNT, “La demostración de la existencia de Dios a partir de la libertad”, *Anuario Filosófico* (29/2), 1996, p. 812.

<sup>120</sup> L. POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, p. 246.

Abraham. Esta audacia de la libertad que es la religión se ve cuanto dista de la idea vulgar de un freno moral. Más certeramente, Cicerón definía la virtud de la religión como «justitia erga deos» o «justicia para con los dioses». Ahora bien, cabe la pregunta frente a esta fórmula de si puede la moral transformarse en religión. Y la respuesta es que la justicia es insuficiente como respuesta a Dios. Las relaciones con Dios no son relaciones de justicia, sino de generosidad. Ahora bien, la generosidad es una elevada forma de libertad en quién la dispensa»<sup>121</sup>.

Al hilo de estas palabras de nuestro autor, resaltaría dos cuestiones interesantes en el marco del estatuto ontológico del hombre que aquí estamos abordando: la religión como forma máxima de la libertad y la libertad donal de Dios que hace posible el diálogo de libertades.

El nexo que se establece entre libertad y religión, es clave para entender con profundidad la libertad humana. Dios quiere del hombre un amor que sea libre. La religión no es una sumisión del hombre a Dios en el sentido de rebajamiento de ser hombre. Millán-Puelles en un artículo periodístico en el que glosa la figura de San Josemaría Escrivá como un hombre que amó la libertad<sup>122</sup>, ilustra este nexo entre la libertad y el querer divino: “Frente a la idea

---

<sup>121</sup> A. MILLÁN-PUELLES, “Cinco lecciones sobre la libertad”, *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra*, vol. 25, nº 1, 1981, p. 62.

<sup>122</sup> Es de gran interés el estudio teológico y antropológico elaborado por Ernst Burkhardt y Javier López sobre la libertad en la enseñanza de san Josemaría Escrivá. En él se aborda la visión teológica de la libertad partiendo de la libertad como don de Dios. Las siguientes palabras de los autores sintetizan este punto de partida del santo español: “La libertad es un don que tiene su origen y su fundamento en Dios. La persona humana posee este don en virtud de la dimensión espiritual de su naturaleza compuesta de alma y cuerpo. Es un don que ha recibido con vista a un fin: la unión con Dios por el amor y el perfeccionamiento por sí mismo y del mundo según el querer de Dios. Este fin, que viene a ser el horizonte de sentido de la libertad,

del sometimiento o sumisión, la religión como rebeldía, tal como el fundador del Opus Dei la concibe, no es una libertad que se doblega ante Dios sino una libertad que se eleva hasta Él, levantándose contra la tiranía de la bestia que se agazapa tantas veces en el hombre”<sup>123</sup>. Una libertad que se eleva hasta Dios es una libertad que se potencia, es una libertad cuyo horizonte es el mismo Creador. Ello lleva consigo, si el hombre no se clausura en su inmanencia, a acontecimientos radicales para la existencia humana. La referencia al Creador potencia la verdadera libertad, pues ésta no se entiende si se separa de la verdad. Cuando falta la verdad, la libertad desaparece o se falsea. La verdad es el norte de la libertad, lo que da sentido. Con todo, la verdadera libertad tampoco se entiende, sin el verdadero amor: “*Perfectam charitatem habens, potissime habet libertatem*”<sup>124</sup>.

Así pues, la libertad donal de Dios hace posible que la libertad humana no solo consista en ser dueños de nuestros actos, sino que se eleva hasta el mismo Creador. Por consiguiente, el fin último de la libertad humana es Dios. Este horizonte no es algo secundario. Debe afectar a la persona misma y no solo a

---

se ha iluminado y dilatado con la adopción sobrenatural. La libertad humana en el plan divino es libertad de los hijos de Dios: libertad para amar a Dios Padre en el Hijo por el Espíritu Santo. Y cuando el pecado ha apartado al hombre de Dios y lo ha reducido a esclavitud, el Hijo, hecho hombre para rescatarnos de ese estado mediante la entrega de su vida en la Cruz, nos ha obtenido el don del Espíritu Santo que nos hace hijos de Dios y nuevamente libres [...]. La razón de ser de la libertad es ahora la de vivir de acuerdo con la condición de hijos de Dios en Cristo, es decir la de buscar la identificación con Cristo por el amor y dirigir la creación a la gloria de Dios Padre”, E. BURKHART / J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en las enseñanzas de San Josemaría*, vol. II, Rialp, Madrid, 2011, p. 166. Es también interesante J.J. SANGUINETTI, “La libertad en el centro del mensaje del Beato Josemaría”, en: AA. VV., *La grandeza della vita quotidiana* (Actas del congreso del centenario del nacimiento de san Josemaría), Roma, 2002-2004, vol. III, p. 81.

<sup>123</sup> A. MILLÁN-PUELLES, “Un hombre que amó la libertad”, *ABC*, 26 de junio 1985, Madrid, p. 55.

<sup>124</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In liber III Sententiarum*, d. 29, q. 1, a. 8, q. c. c., sc.1.

sus facultades o a sus obras externas. Por eso, allí donde se rechaza a Dios y se atribuye rasgos absolutos a los bienes relativos, no es posible la libertad. De acuerdo con J. Ratzinger: “Donde se niega a Dios, no se edifica la libertad, sino que se la priva de su fundamento y de esta manera se la distorsiona. Donde se rechazan por completo las tradiciones religiosas más puras y profundas, el hombre se separa de su verdad, vive en contra de ella y no consigue ser libre”<sup>125</sup>. En efecto, renunciar a la idea de Dios es renunciar a la idea de la verdad sobre el ser de la persona humana. Si no hay verdad acerca del hombre, no hay tampoco libertad.

El estatuto ontológico del hombre como criatura es, precisamente, el poder elevarse hasta Dios. La libertad se convierte así, en lo más querido sobre todas las demás cosas terrenas. Este es el sentido de las palabras que el literato de Castilla pone en boca de D. Quijote: “La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y se debe dar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que pueda venir a los hombres”<sup>126</sup>.

## **b) Raíz metafísica de la imagen de Dios en el hombre**

La existencia humana, en la medida en que no somos nosotros los que nos damos esa existencia, se nos muestra como otorgada por una instancia que le

---

<sup>125</sup> J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, p. 222.

<sup>126</sup> M. DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, 2ª parte, cap. LVIII.

trasciende y que le sitúa en un contexto no constituido por el propio hombre. Asimismo es una existencia dotada de una identidad pero que podemos menoscabar e incluso, con el mal uso de la libertad, llegar a la auto-negación, a la pérdida de sí.

La realización de la existencia no está asegurada de antemano, depende de nosotros y está expuesta al fracaso. La naturaleza del ser humano lleva consigo la capacidad del libre querer, y aunque no sea absoluta, se trata de una libertad efectiva. Así lo expresa Millán-Puelles:

“La libertad posible en un ser limitado o relativo es, necesariamente, una libertad limitada o relativa. Por lo tanto la libertad que el hombre puede tener no consiste en una completa independencia, sino tan sólo en la que puede darse dentro de los límites impuestos por el ser mismo del hombre. La cuestión de cual sea esos límites resulta, así, decisiva para la idea de la libertad humana, y es un asunto que necesariamente ha de tratarse para hablar con rigor del sentido de ésta. Sin embargo, ya la idea general de una «libertad relativa» merece que se la tome como objeto de un cuidadoso examen con la finalidad de esclarecer que no es en sí misma ninguna contradicción, aunque implica, indudablemente, una limitación, justo por ser la idea de una libertad limitada”<sup>127</sup>.

En efecto, la persona humana por una parte, posee una identidad de carácter ontológico, que le hace ser lo que es; por otra, la persona se va configurando a sí misma a lo largo de su vida. Es, simultáneamente, un ser constituido y un ser por constituir, según planos metafísicos diferentes:

---

<sup>127</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 397.

constituido en su esencia, y por constituir, en su existencia. Entre ambas dimensiones hay una profunda relación porque la identidad ontológica no es una realidad estática, como hemos podido constatar hasta aquí.

Estas notas de la existencia humana indican que la persona posee un rango ontológico que le distingue de otros seres y le confiere una dignidad superior. Dicha dignidad le corresponde, precisamente, por su misma constitución ontológica. Así lo explica García Cuadrado:

“Si la dignidad personal descansa en un valor ontológico es algo que se posee desde un principio, y no se fundamenta en un acuerdo entre los hombres. La dignidad humana es una realidad que se reconoce porque es previa a todo reconocimiento jurídico. Por lo tanto, hemos de concluir que la dignidad personal emana de su estatuto ontológico [...] La dignidad humana no es un logro ni una conquista, sino una verdad derivada del modo de ser humano. Lo que sí se puede conquistar es el re-conocimiento por parte de la sociedad del valor y dignidad de la persona humana”<sup>128</sup>.

En efecto, la dignidad humana tiene un valor absoluto y es independiente de toda valoración extrínsecamente otorgada. Se trata de una propiedad que se posee, aunque no se manifieste en sus operaciones más específicas.

R. Spaemann sostiene el carácter absoluto de la dignidad del ser humano: “La dignidad del hombre es inviolable en el sentido de que no puede ser arrebatada desde fuera. Solo uno mismo puede perder la propia dignidad.

---

<sup>128</sup> J. A. GARCÍA-CUADRADO, “El fundamento de la imagen de Dios en el hombre. Interpretación de D. Báñez a la doctrina tomista”, *Anuario Filosófico* (34/3), 2001, pp. 652-653.

Únicamente puede ser lesionada por otro en la medida en que no es respetada. Quien no la respeta, no se apropia de la dignidad del otro, sino que pierde la propia. Ni Maximiliano Kolbe ni el padre Popelusko han perdido su dignidad sino sus asesinos”<sup>129</sup>. El hombre debe ser respetado incondicionalmente, no tanto por las funciones que desempeñe sino por su capacidad de ser. La persona tiene un valor en sí misma y esto le confiere al concepto de dignidad una dimensión ontológica. En la obra citada, Spaemann afirma:

“En cualquier caso, la idea de dignidad encuentra su fundamentación teórica y su inviolabilidad en una ontología metafísica, es decir, en una filosofía de lo absoluto. Por eso el ateísmo despoja a la idea de dignidad humana de fundamentación y, con ello, de la posibilidad de autoafirmación teórica en una civilización. No es casualidad que tanto Nietzsche como Marx haya caracterizado la dignidad solo como algo que debe ser construido y no como algo que debe ser respetado”<sup>130</sup>.

Para Millán-Puelles, la dignidad de la persona humana está íntimamente unida al valor que la libertad tiene de suyo<sup>131</sup>. El filósofo español distingue entre la dignidad ontológica y la dignidad moral. Respecto a la primera, afirma:

“El nivel ontológico de la persona se da en todos los hombres sin que ninguno tenga que hacer nada para llegar a adquirirlo. La conciencia del propio «yo» de

---

<sup>129</sup> R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, pp. 96-97.

<sup>130</sup> *Ibidem*, pp. 122-123.

<sup>131</sup> Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 464.

cada hombre es un acto que puede no estar siendo ejecutado, sin que por ello deje de ser persona ningún hombre. No es persona por la autoconciencia, sino por la capacidad correspondiente. El yo personal del hombre no consiste en ningún acto de conciencia, sino en un ser capaz de realizar esos actos”<sup>132</sup>.

La dignidad ontológica no se adquiere por ningún acto. Lo que es necesario es la capacidad de ejercer estos actos y esa capacidad no se adquiere cuando se actualiza. La conciencia del yo no es el yo mismo sino solo su actualización.

Las reflexiones sobre la relación entre la dimensión ontológica y la dimensión moral de la dignidad humana ocupa un lugar relevante en el pensamiento emilianense. El siguiente texto es buena muestra de ello:

“La «dignidad moral» de cada hombre es cosa muy diferente de la «dignidad ontológica» de la persona humana. Esta dignidad es innata e indivisible y, aunque supone la posesión del libre albedrío, no se encuentra determinada por su buen o mal uso. Desde el punto de vista de la filosofía práctica, la dignidad ontológica de la persona humana posee, no obstante, una significación esencial: la de construir el fundamento –no el único o radical, ya que éste consiste en Dios– de los deberes y los derechos básicos del hombre”<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 464.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 465.

En efecto, la persona, en el ejercicio efectivo de sus derechos y de sus deberes, debe de estar a la altura de su dignidad ontológica. Tratar y ser tratados como personas humanas, no por motivos particulares sino en función de la dignidad ontológica. Esta dignidad no se opone a las sanciones que cada cual se merece por el mal uso de su libertad, pues la dignidad ontológica no está condicionada por el trato que cada uno recibe. Las sanciones o los reconocimientos están a nivel moral.

Se hace necesario buscar un fundamento metafísico del ser personal y no solo del obrar personal. J. M<sup>a</sup>. Barrio lo expresa con esta disyuntiva: “O hay un fundamento metafísico para reconocer esta especial dignidad a todos los ejemplares de la especie humana, o esta solo se puede atribuir al hecho histórico contemporáneo de que la comunidad internacional se ha puesto mayoritariamente de acuerdo en reconocerlo”<sup>134</sup>. El fundamento metafísico debe hacer posible que se reconozca el valor de la persona antes de su obrar. No es el ejercicio de la libertad, ni el entender como acto, ni siquiera, como veremos más adelante, la esencia o naturaleza. También L. Romera sostiene que el nivel ontológico del hombre es previo al uso de sus facultades específicas: “Si bien la cualidad ontológica del hombre se manifiesta en el carácter intelectual y en la libertad, el ejercicio de estas dos prerrogativas no es el fundamento de tal dignidad; por el contrario, ambas son posibles gracias a la constitución ontológica del hombre. Es en esta última en donde se enraíza el origen de la dignidad y es de ella de donde surge la inteligencia y el ejercicio de

---

<sup>134</sup> J. M<sup>a</sup>. BARRIO MAESTRE, *Elementos de Antropología Pedagógica*, Rialp, Madrid, 1998, p. 1321.

la libertad”<sup>135</sup>. En efecto, es en la racionalidad, que es previa al ejercicio de la inteligencia, y en la libertad, donde radica la imagen divina en el hombre. El hombre es imagen de Dios por la razón y por el libre albedrío porque el *esse* se manifiesta de modo más perfecto en la racionalidad y en la libertad. Sin embargo, la imagen de Dios no radica en su esencia o naturaleza, la perfección de ésta no reside en sí misma, sino en el *actus essendi*, acto sin el cual la esencia no sería perfecta. Más aun, la esencia limita el ser, lo imperfecciona.

García-Cuadrado argumenta con las siguientes palabras:

“Si el hombre es más digno que las bestias es por ser imagen de la divinidad, pero ésta supone, metafísicamente hablando, una mayor proximidad ontológica con el *esse* divino que está presente de modo infinito e ilimitado en Dios. Por tanto, la imagen de Dios en el hombre no descansa en ninguna operación determinada (entender, amar u obrar libremente), ni en sentido estricto en ninguna facultad espiritual (inteligencia y voluntad), ni tan siquiera en una esencia o naturaleza humana que hace posible el obrar, sino de manera más radical en el acto de ser personal”<sup>136</sup>.

En efecto, la dependencia de nuestro ser con respecto al Creador es un hecho ontológico, que se fundamenta en el acto de ser. Identificar el fundamento último de la imagen de Dios en el hombre es hacer posible que la dignidad humana descansa en un principio estable y común a todos los

---

<sup>135</sup> L. ROMERA, *Finitud y trascendencia. La existencia humana ante la religión*, p. 126.

<sup>136</sup> J. A. GARCÍA-CUADRADO, “El fundamento de la imagen de Dios en el hombre. Interpretación de D. Báñez a la doctrina tomista”, pp. 650-651.

hombres. Pero además, remite al origen del que brota su ser. En la imagen hay semejanza pero no identidad. El ser humano, precisamente por la esencia que lo limita, no tiene una identidad con el ser infinito de Dios. El origen y el fin de su ser está más allá de él mismo. Cuando ese nivel ontológico no se tiene en cuenta, se llega a un humanismo absoluto e inmanentista que reclama la negación de todos los valores objetivos. Así lo expresa Millán-Puelles:

“La «intersubjetividad» de los valores, si no tienen como fundamento el absoluto valor del Ser divino, desaparece bajo la presión de los intereses humanos meramente individualista. Si se concibe lo 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 que éste, cada hombre tiende a convertirse, de una manera «absoluta», en su propia razón de ser”<sup>137</sup>.

La dimensión ontológica de la dignidad humana conduce a la intelección de la persona como realidad que participa en el absoluto ser de Dios. Esta participación implica saberse dependiente de su origen y a la vez, distinta del ser Absoluto y de la naturaleza física.

M<sup>a</sup>. J. Soto-Bruna en su artículo “La «Imago Dei» como autoconocimiento y la libertad: su significado en Leonardo Polo y Nicolás de Cusa”, explica la relación entre la criatura y el Absoluto: “Para L. Polo, la

---

<sup>137</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *SHS*, p. 34.

criatura es, ciertamente, otra que Dios, el cual permanece en su trascendencia; pero no es otra frente a un Absoluto cuya trascendencia hubiera de entenderse local o espacialmente; pues su específico modo de crear como manifestación de su propia esencia presupone la dependencia del ser de la criatura respecto del Creador; y ello aún después de haber sido puesta *extra nihium*<sup>138</sup>. La distinción de la criatura respecto al Absoluto, no se debe entender como la distinción de uno-otro, ni como el ser-la nada. Estas formulaciones se quedan cortas porque en la criatura su ser acto es dependencia pura del Absoluto. Las siguientes palabras de L. Polo ilustran esta cuestión:

“Es explicable que se haya formulado la cuestión de esa manera, pero hay que afirmar que está mal formulada, porque es tan grande la distinción entre la criatura y el Creador que decir que Dios es totalmente otro se queda corto, porque la distinción «criatura-Creador» no es la distinción «uno-otro». La distinción «uno-otro», por grande que sea, no es tanto como la distinción «criatura-Creador». Tampoco tiene sentido decir que la criatura es nada, porque la diferencia criatura-Creador es mayor que la distinción entre el ser y la nada. Ni Dios es el totalmente otro, sino que es mucho más diferente que el totalmente otro, ni la criatura es la nada, porque se distingue de la nada, aunque su distinción con Dios es todavía mayor<sup>139</sup>”.

---

<sup>138</sup> M<sup>a</sup>. J. SOTO-BRUNA, “La «Imago Dei» como autoconocimiento y la libertad: su significado en Leonardo Polo y Nicolás de Cusa”, *Studia Poliana* (15), 2013, pp. 183-184.

<sup>139</sup> L. POLO, *La libertad trascendental*, Edición, prólogo y notas de R. CORAZÓN, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 178, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, p. 31.

Ciertamente, la criatura se distingue del Creador pero no como polos opuestos, sino porque lo creado es lo que procede de una causa que hace que se establezca una relación de dependencia con respecto a su origen. Además, esta dependencia implica un estatuto ontológico que lo distingue de la nada y que le otorga una naturaleza que es principio de actividad.

Desde la perspectiva del ser humano como creado, el tema de la libertad está inseparablemente unido. Las siguientes palabras de M<sup>a</sup>. J. Soto-Bruna abordan esta cuestión:

“El depender que compete lo creado, cuando se trata del estudio del ser humano, implica la perfección de una naturaleza que es el principio de sus operaciones y cuyos hábitos constituyen un fortalecimiento de los principios operativos. Este fortalecimiento o repotenciación nos explica bien que la persona humana no es solamente lo que es, sino que es un «además». Desde este carácter de «además», se entiende que la persona recibe el ser –es creada–, y –justamente por ser donada su condición creatural en la forma de acto de ser–, el hombre puede decidir sobre su destino, aunque se halle destinado. Dependencia e independencia creatural son las nociones que conforman, a mi juicio la originalidad y la paradoja de la libertad en Leonardo Polo”<sup>140</sup>.

En efecto, la libertad es inseparable del ser humano. Una libertad cuyo alcance dependerá de la densidad de nuestra propia realidad. La libertad pertenece al propio ser del hombre y gracias a ella, se abre a la existencia de un

---

<sup>140</sup> M<sup>a</sup>. J. SOTO-BRUNA, “La «Imago Dei» como autoconocimiento y la libertad: su significado en Leonardo Polo y Nicolás de Cusa”, p. 182.

Dios personal, sin el cual la libertad no existiría. L. Polo es consciente del vínculo existente entre ese Dios personal y la libertad humana, de ahí que conciba la persona como “Un quién reclamado por Dios”<sup>141</sup>. También Millán-Puelles sintetiza el fundamento de la dignidad de la persona humana cuando afirma que todo hombre y toda mujer es “una persona con la que Dios quiere un libre diálogo”<sup>142</sup>.

### **c) La libertad, expresión culminante de la imagen divina**

Es mérito de la filosofía moderna haber situado la libertad como fundamento del hacer y del vivir humanos. C. Cardona afirma al respecto:

“El pensamiento moderno, en efecto, constituye todo él la más arriesgada incursión en el ámbito de las posibilidades de la libertad, que jamás haya hecho la mente humana: y no tanto tratándola como tema –lo que ciertamente ha hecho en gran medida–, cuanto ejerciéndola en sus más ocultos resortes. Sus formidables interrogantes nos obligan, hoy como nunca, a afrontar en profundidad el problema de la fundación de nuestra libertad”<sup>143</sup>.

La experiencia muestra como en la actualidad, la libertad es el bien más alto, al que se subordinan todos los demás. En la escala de valores del que

---

<sup>141</sup> L. POLO, “La persona humana como relación en orden del Origen”, *Studia Poliana* (12), 2012, p. 38.

<sup>142</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *SHS*, p. 87.

<sup>143</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1973, p. 127.

depende una vida digna, aparece la libertad como el verdadero valor fundamental y como derecho humano básico. Sin embargo, es también patente las dudas sobre si verdaderamente somos libres.

La época moderna está determinada desde el principio por el tema de la libertad. La aparición de nuevas libertades así como la voluntad de emancipación, sobre todo en el sentido kantiano del *sapere aude*, atrévete hacer uso de tu propia razón, son algunos de los elementos que configuran el concepto moderno de libertad. Esta doctrina filosófica, que es a la vez un programa político<sup>144</sup>, concibe la libertad como una realidad errante. Al tratarse de una filosofía antimetafísica, ha conducido a la libertad a su propia disolución, tanto en el plano político como en el filosófico.

Millán-Puelles se refiere a la disolución de la libertad política en un artículo sobre Maeztu y la libertad:

---

<sup>144</sup> Joseph Ratzinger al analizar el concepto moderno de la libertad y su relación con lo político, dice al respecto: “Se trata de la evasión de la razón del individuo de los vínculos de la autoridad, los cuales deben ser, todos, críticamente examinados. Solo debe valer lo que resulta evidente a la razón. Este programa filosófico es, a la vez, por su propia esencia, un programa político: solo la razón debe dominar; en definitiva, no debe existir otra autoridad que la de la razón. Solo lo que es evidente tiene valor; lo que no es razonable, es decir lo que no es evidente para la razón, no puede tampoco obligar. Esta orientación del iluminismo se encuentra, no obstante, en filosofías sociales y en programas políticos diversos, o mejor, contrapuestos. En mi opinión se podrían distinguir dos grandes corrientes: la anglosajona, orientada más según el derecho natural, que tiende a la democracia constitucional como el único sistema realístico de libertad; a esta se opone el punto de vista radical de Rousseau el cual, a la postre, mira a la plena anarquía. El pensamiento iusnaturalista critica el derecho positivo, las formas concretas de poder, a partir del criterio de los derechos innatos de la persona que preceden todos los ordenamientos jurídicos y constituyen su medida y fundamento”, J. RATZINGER, *La fe como camino. Contribución al ethos cristiano en el momento actual*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1997, pp. 16-17.

“Frente a Maeztu se podría aducir que no es realmente el autoritarismo, sino el colectivismo o socialismo, lo que de un modo inmediato y formal se opone al liberalismo por el carácter individualista que éste tiene. Sin embargo, con esto no se disipa la verdad que el colectivismo o socialismo (mediatamente, sin duda, mas no por ello de un modo necesario y eficaz) es, a su vez, un autoritarismo. Todo el ingente poder que para el socialismo pertenece, en teoría, a la sociedad como persona abstracta, superior a los individuos que lo integran, va a parar, en la práctica, a las manos del gobernante, ya que esa abstracta y superior persona no las tiene en sí misma. De esta suerte, el gobernante se transforma en ese «yo autocrático» denunciado por Maeztu y del cual éste asegura que se impone a los súbditos para dominarlos, cosa que bien se comprende porque en esta concepción el gobernante no puede por menos de atribuirse, en forma vicarial o delegada, todas las facultades pertinentes al poder del «yo social o supraindividual» y que por principio son incomparablemente superiores a las que se puede atribuir al simple yo individual del gobernante en la concepción liberal”<sup>145</sup>.

Estas palabras manifiestan que la libertad, siendo uno de los puntos cardinales de la política, no se reduce a ella, sino que es necesario considerar todas las dimensiones, especialmente las que dan sentido a esta libertad. En este colectivismo al que se refiere el filósofo español, la libertad está unida a la igualdad, lo que significa que para conseguir una plena libertad son necesarias ciertas renunciaciones de la libertad personal. Para conseguir esta libertad ilimitada del individuo, es necesario que primero prevalezca el derecho de la comunidad

---

<sup>145</sup> A. MILLÁN-PUELLES, “Maeztu y la libertad”, *Razón Española*, vol. 4, n° 20, (noviembre-diciembre 1986), pp. 271-272.

frente al individuo. La ley y la autoridad aparecen así como lo opuesto a la libertad.

La libertad errante es, pues, consecuencia del concepto moderno de la libertad. No cabe duda, que la filosofía de J. P. Sartre es la filosofía de la libertad más radical del siglo XX. Pues bien, en ella aparece la libertad del hombre como condenación. El hombre no tiene naturaleza sino solo libertad. Es una libertad que no tiene ninguna orientación ni ningún criterio. No existe ninguna verdad, y todo acaba en el vacío. Esta libertad anárquica, que determina la esencia de lo humano, no se vive, sin embargo, como exaltación de la libertad, sino como una condena. J. Ratzinger analiza la falsedad de este concepto de libertad. Estas son sus palabras:

“Pero esta ausencia total de verdad y, asimismo, la ausencia total de toda sujeción moral y metafísica, la libertad absolutamente anárquica como nota esencial del hombre, se le revela a aquel que trata de vivirla, no como suprema intensificación de la existencia, sino como la nulidad de la vida, como el vacío absoluto, como la definición de la condenación. En la extrapolación de un concepto radical de la libertad, que fue para Sartre mismo una experiencia vital, se hace patente que la liberación que se desliga de la verdad no engendra libertad pura, sino que la suprime. La libertad anárquica, entendido en sentido radical, no redime, sino que convierte al hombre en una criatura malograda, en el ser sin sentido”<sup>146</sup>.

---

<sup>146</sup> J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, p. 211.

En efecto, una visión unilateral de la libertad, falsea la libertad misma. La libertad es un bien pero solo en unión con otros bienes, con los que se constituye una totalidad indivisible. Si la libertad se reduce a puro derecho individual, se elimina la verdad humana. Pero ¿cuál es esa verdad? Para la metafísica del ser, la verdad no es la libertad –como en la filosofía de la inmanencia– sino la explicitación del acto de ser. Precisamente es la raíz metafísica de la imagen de Dios en el hombre, la que hace posible aunar el sentido ontológico de la libertad con el sentido dinámico y existencial. Solo desde ambas perspectivas, se puede considerar la libertad como expresión culminante de la imagen divina del hombre.

Tomás de Aquino considera que la persona tiene una singular dignidad porque es capaz de obrar por sí misma. Así lo expresa en el prólogo de la *Suma Teológica*: “El hombre es imagen de Dios en cuanto es principio de sus obras por estar dotado de libre albedrío y dominio de sus actos”<sup>147</sup>. De algún modo la libertad es “toda el alma, no porque no sea una determinada facultad, sino porque no solo extiende su imperio a determinados actos, sino a todos los actos del hombre que están de suyo sometidos a ella”<sup>148</sup>. En efecto, toda acción humana –toda acción a partir de un grado de perfección ontológica– es esencialmente libre. La libertad es el núcleo mismo de toda acción realmente humana. Se podría afirmar que el hombre es hombre por su libertad. Así lo expresa C. Fabro: “El yo se constituye, se actúa y se revela como sujeto mediante la libertad: la libertad es por eso el fundamento de la subjetividad y al mismo tiempo su cumplimiento [...] En la esfera existencial, el yo se actúa

---

<sup>147</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, prólogo.

<sup>148</sup> TOMÁS DE AQUINO, In II *Sent*, d. 24, q. 1 a.2 ad 1.

como libertad y la libertad a su vez decide de la suerte, de la calidad en definitiva, de la existencia del mismo yo”<sup>149</sup>.

Desde la metafísica del ser, que llega a Dios como *Ipsum Esse Subsistens*, la creación se manifiesta como un acto trascendente de derivación causal. El Ser por esencia, libremente da el ser por participación, haciendo ser a los seres. Millán-Puelles advierte que es preciso solventar la equivocidad que el término crear posee:

“El relativo crear que al hombre le es asequible consiste siempre en un cambio o, dicho de otra manera, en hacer que algo pase de «estar siendo-de un modo» a «ser-de-otro». Frente a ello, el absoluto crear, propio de Dios, es un hacer que algo pase del «absoluto no-ser» al respectivo «estar-siendo». Solamente de una manera metafórica es este hacer un cambiar. El «absoluto no-ser» no es realmente una efectiva situación, un verdadero estado, de algo que ya está ahí como un determinado material susceptible de una nueva forma. El no-estar siendo no es una forma de ser y, en consecuencia, no cabe sustituirlo por un ser-de-otra forma. Ni tampoco es el ser una forma de ser reemplazable por otra. Para que esta sustitución fuera posible, haría falta que aquello en lo cual se diera no dejase de ser, de tal modo que habría llegado a tener lo que ya anteriormente era”<sup>150</sup>.

Ciertamente no se puede entender el concepto metafísico de creación, si antes no se distingue radicalmente de cualquier producción. La creación que

---

<sup>149</sup> C. FABRO, citado en L. ROMERA, “Libertad y trascendencia. ¿Un dilema o una exigencia?”, *Anuario Filosófico* (42/2), 2009, pp. 420-421.

<sup>150</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 184.

realiza el Absoluto no es ni una estructuración ni una información de una materia preexistente. Como sintetiza A. L. González: “La creación no es, pues, ni procesión, ni educción, ni emanación, ni generación, ni transformación, ni cualquier tipo de producción humana. La creación es la producción divina de algo a partir de la nada”<sup>151</sup>.

En la creación, hay un acto trascendente de derivación causal en la que el ser por esencia obra con absoluta libertad, dando el ser por participación. Esta perspectiva de la causalidad del bien aporta elementos que es necesario analizar:

“La bondad divina se difunde y se comunica, de tal modo que la finalidad y la eficiencia pertenecen a la causalidad de la bondad divina. Todo lo que está en acto hace participar a otros seres de su actualidad, pues se puede decir que lo propio del acto es la generosidad; el acto es de suyo expansivo y la bondad se da o se comunica a todo lo que existe [...] Por consiguiente, al difundir su bondad, al atraer todo hacia sí, Dios que es la perfección y la actualidad misma, causa cosas que le son semejantes, seres que participan en mayor o menor grado en el ser y en la bondad”<sup>152</sup>.

Dios causa a todos los seres mediante su bondad. La persona, como criatura, no tiene el ser por esencia sino por participación y los seres por participación, no añaden nada al Ser por esencia. De ahí que la creación sea

---

<sup>151</sup> A. L. GONZÁLEZ, *Teología Natural*, Eunsa, Pamplona, <sup>5</sup>2005, p. 219.

<sup>152</sup> A. RAMOS, “La causalidad del bien en Santo Tomás”, *Anuario Filosófico* (44/1), 2011, p. 126.

totalmente gratuita; dicha gratuidad no es azar o capricho, sino bondad. Este amor, que Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, define como querer el bien para alguien (*bonum velle alicui*) es el fundamento de todo el universo. Se trata de un amor infinito y libre. Dios, cuya potencia es infinita, obra por amor y comunica ese amor a los que crea.

Millán-Puelles al profundizar sobre esta omnipotencia, afirma:

“En el pensamiento filosófico, la capacidad divina de crear se infiere lógicamente de la omnipotencia de Dios. En Dios mismo el crear se identifica realmente con su Ser, ya que en este no cabe ninguna complejidad [...]. Pero en el saber humano sobre Dios se hace inevitable el distinguir entre la esencia metafísica de Dios –la Aseidad, el Ser por sí, el Ser absolutamente Subsistente– y todos los atributos que de ahí se derivan [...], uno de los cuales es, por cierto, la omnipotencia o potencia activa infinita”<sup>153</sup>.

La capacidad de hacer algo sin contar con nada solo puede darse en un Ser infinito; es la única realidad que no se limita a tener ser sino a serlo sin restricción. Por consiguiente, todas las cosas, que participan del ser, están causadas por este único Ser.

Existe una clara relación entre omnipotencia y la libertad humana. A este respecto, C. Cardona afirma:

---

<sup>153</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 185.

“En un sugestivo pasaje de su Diario (VII A 181), Kierkegaard sostiene que la existencia de seres libres, de los hombres, postula necesariamente la existencia de Dios (sería una vía para esa prueba, seguramente reductible a la IV de Santo Tomás). Sólo la omnipotencia puede producir seres libres. Cuánto más perfecta es una causa, tanto más autónoma son sus efectos, más les participa su propia perfección, también causal: así los padres que de tal modo educan a sus hijos; así el maestro que no solo hace discípulos, sino maestros”<sup>154</sup>.

En efecto, el principio de causalidad que se formula como un juicio que expresa de forma universal, la dependencia del efecto respecto a la causa, tiene en la doctrina de la participación una clara significación. La eficiencia causal de las criaturas remite, más allá de las formas accidentales y sustanciales, al acto primigenio del que esas mismas formas participan: el *esse* o *actus essendi*. El *Ipsum Esse Subsistens* es Causa eficiente de los entes participados y se encuentra presente en lo más íntimo de cada uno de ellos a través de sus respectivos actos de ser.

Si solo la omnipotencia puede causar seres libres y cuanto más perfecta es una causa, más autónoma son sus efectos. Por consiguiente, los defectos en la causalidad generaran dependencia, falta de libertad. C. Cardona lo expresa en el siguiente texto:

“Todo defecto de la causalidad genera dependencia [...] Por eso solo la Omnipotencia pueda crear, de la nada poner seres que son en sí mismos, y de

---

<sup>154</sup> C. CARDONA, “Ser y Libertad”, *Anuario Filosófico* (40/1), 2007, p. 166.

alguna manera por sí mismos, y no como algo del ser que los causa. Solo la Omnipotencia puede crear seres libres, independientes en su hacer, *causa sui*<sup>155</sup>. El filósofo danés lo razona también mostrando que solo la Omnipotencia puede dar sin perder, sin necesidad de recuperarse luego con la propiedad de lo dado, por tanto realmente dando, regalando [...] Así, solo Dios puede libremente crear seres libres. Y solo en la medida en que se participa de la perfección divina, se puede dar libertad”<sup>156</sup>.

En efecto, la libertad del hombre remite a un Dios, que otorga el ser y la libertad porque su omnipotencia permite conceder un don sin hacerle depender. No hay dependencia porque ha sido una creación *ex nihilo* y porque es fruto de la bondad divina y no de la necesidad y del capricho. La Libertad divina

---

<sup>155</sup> La fórmula *causa sui* debe ser interpretada en el sentido que lo utiliza Aristóteles, como tener dominio sobre los propios actos y no según la interpretación de Spinoza que la entiende como autoproducción, cf. A. L. GONZÁLEZ, *El Absoluto como “causa sui” en Spinoza*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, p. 10: “Aunque la utilización de este filosofema referido a Dios corresponde fundamentalmente a la filosofía moderna, la expresión *causa sui* no aparece propiamente con Descartes. Muchos autores lo habían empleado en varios sentidos, e incluso algunos habían realizado una crítica de su significado en la aplicación que podría hacerse al Absoluto. Quizás una de las primeras formulaciones de esta expresión sea la que se encuentra en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, cuando al hablar de las acciones voluntarias e involuntarias, definen éstas últimas como aquellas que se hacen por fuerza o por ignorancia [...] El tema que subyace a estas consideraciones aristotélicas es la afirmación de la libertad como autodeterminación. En este preciso significado la expresión ha sido universalmente empleada para explicar la libertad. Por tanto, en su origen *causa sui* no hacía referencia al Absoluto, sino más bien al hombre, en cuanto que éste puede autodeterminarse libremente a actuar o no actuar de una manera o de otra. Repárese en que esta precisa determinación no lleva consigo que el hombre que se autodetermina libremente sea en rigor, en el preciso sentido de la noción de causalidad, causa de sí mismo; más bien habría que señalar que propiamente hablando nada es causa de sí mismo: todo ente tiene su causa en otro anterior”.

<sup>156</sup> C. CARDONA, “Ser y Libertad”, p. 166.

implica que Dios crea según su Verdad, de ahí que la libertad humana sea un ser que posea una verdad, es decir, una identidad esencial y una teleología.

La libertad humana es una libertad donada y es ese hecho la que hace posible que sea verdadera libertad. A. Llano pone de manifiesto la radicalidad de esta libertad humana: “La envergadura del ser humano, la profundidad de su misterio, solo se vislumbra cuando su libertad se comprende como un regalo de la Libertad divina. No hay mayor radicalidad, aunque nuestra mirada quede ciega ante tanta luz”<sup>157</sup>. Ciertamente, la libertad humana es una realidad radical. Adentrarse en su esencia es asomarse a lo más hondo de la persona. En el ejercicio de la libertad lo que está en juego es la persona misma. La libertad, es por tanto, el rasgo que más asemeja a Dios.

Si la Libertad divina funda la libertad humana, ésta adquiere un horizonte insospechado. Dios potencia la libertad del hombre, haciendo posible el diálogo entre las dos libertades. J. M<sup>a</sup>. Barrio afirma: “Paradójicamente, la libertad de Dios, ser absoluto, no es guardarse sólo para sí sino darse por completo y, en consecuencia, la libertad de Dios es una libertad donal, compartida, todo lo contrario que independencia”<sup>158</sup>. Solo Dios es absolutamente libre. Dios no tiene necesidad de ningún otro ser para ser bondad perfecta. Dios, al querer a la persona, la quiere porque quiere quererlo, libremente. Se trata, por tanto, de una absoluta liberalidad del querer divino.

---

<sup>157</sup> A. LLANO, “Libertad y trabajo”, Actas del IV Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea: *Trabajo y Espíritu*, Eunsa, Pamplona, 2004, p. 187.

<sup>158</sup> J. M<sup>a</sup>. BARRIO MAESTRE, *Los límites de la libertad. Su compromiso con la realidad*, Rialp, Madrid, 2006, p. 90.

Desde la perspectiva de la libertad donal de Dios y la consideración del ser humano como imagen de Dios, se puede esbozar la fisonomía fundamental de la libertad humana, su esencia típicamente humana. El siguiente texto de Millán-Puelles lo expresa acertadamente:

“Lógicamente se deduce de esto que toda la realidad que hace de objeto del libre Querer divino es lo que Dios quiere que ella sea. No sólo existe porque Dios quiere que exista, sino que la índole que tiene es la que Dios, libremente, ha tenido a bien proporcionarle. Y lo mismo se ha de pensar del valor de estas realidades que Dios libremente quiere. Dios no las ama por las perfecciones que en sí mismas poseen, sino que ellas poseen las perfecciones que libremente Dios quiere que tengan. Ahora bien, como ninguna de esas perfecciones, ni su conjunto o suma, es la absoluta u omnímota Perfección, ni tan poco son necesarias para que Dios sea perfecto de una manera absoluta, se han de negar no solo que sean un fin al cual Dios se dirige, sino también que sean realmente un medio indispensable para Dios. Mas ni siquiera son precisas en calidad de medios necesarios, solo cabe que Dios las quiera por querer libremente que sean bienes. No es, pues, que Dios las elija por lo que ellas en sí mismas valen, sino que valen porque Dios las elige, de la misma manera en la que son lo que Dios quiere que sean y en que tan solo existen porque Dios quiere que existan”<sup>159</sup>.

Se trata de un amor de benevolencia, ya que no necesita de ellos. Dios no recibe ningún beneficio a cambio del que Él hace al conceder el ser y darle valor. Ningún ser limitado puede añadir nada al Ser de Dios.

---

<sup>159</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 615.

Esta benevolencia divina conduce al “para sí” o al “ser-para”, como clave antropológica para entender la libertad humana. Afirma Millán-Puelles:

“La libertad no es solo un «desde sí», sino sobre todo un «para sí», que personalmente se trasciende hacia el valor de otra realidad, en el amor al prójimo y en el amor a la Persona Divina. El amor es la forma interpersonal de la libertad: el nivel del encuentro de un «para sí» con otro y, consiguientemente, la fusión en la que un «desde sí» se autotrasciende, en máxima libertad, queriendo la libertad de otra persona. Lo que equivale a afirmar que en el amor no se pierde ni la iniciativa ni la autonomía personal, sino que ambas se solidarizan libremente con alguna otra persona en libertad”<sup>160</sup>.

La libertad implica una capacidad infinita de querer. Solo amando libremente el Bien infinito se puede ser libre y acrecentar esa libertad. El primer movimiento de la libertad viene de Dios y la única forma estable para sustentar el ejercicio de nuestra libertad es ponerla ante Dios singularmente y para siempre. Con palabras de C. Cardona: “Recuperemos a Dios, y habremos asegurado la libertad del hombre”<sup>161</sup>.

J. Ratzinger en su análisis sobre la problemática de la concepción moderna de la libertad, hace referencia a estas claves antropológicas que definen la fisonomía de la libertad humana. He aquí sus palabras:

---

<sup>160</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *SHS*, p. 85.

<sup>161</sup> C. CARDONA, “Ser y Libertad”, p. 171.

“En el fondo, detrás de ese deseo de libertad radical propio de la Edad Moderna se halla claramente la promesa: seréis como Dios [...] La meta implícita de todos los movimientos modernos en favor de la libertad es la de ser finalmente como un dios, no depender de nada ni de nadie, no ser limitado en la propia libertad por ninguna libertad ajena. Cuando se examina a fondo ese núcleo teológico oculto de la libertad radical, entonces se hace visible también un error fundamental, que hace sentir sus efectos incluso donde no lo pretendían tales radicalismos, más aún, allá donde se rechazan. Tras la pretensión de ser enteramente libres, sin la competencia de otra libertad, sin un «de donde» y un «para», se esconde no una imagen de Dios, sino una imagen idolátrica. El error fundamental de semejante voluntad radical de libertad reside en la idea de una divinidad que está concebida en sentido puramente egoísta. El dios pensado de esa manera no es Dios, sino un ídolo, más aún, es imagen de lo que la tradición cristiana denominaría el diablo –el anti-Dios–, porque en él se da precisamente la oposición radical al Dios real: el Dios real es, por su esencia, un total «Ser-para» (el Padre), «Ser-desde» (el Hijo) y «Ser-con» (el Espíritu Santo). Ahora bien, el hombre es precisamente imagen de Dios y semejanza de Dios porque el «desde», el «con» y el «para» constituyen la figura antropológica fundamental. Allá donde alguien trata de liberarse de ella, no se está moviendo hacia la divinidad, sino hacia la deshumanización, hacia la destrucción misma del ser mismo por medio de la destrucción de la verdad”<sup>162</sup>.

En efecto, el ser humano no solo es un “ser-en-sí mismo”, sino también un “ser-por otro” y un “ser-para otros”. Desde la Ilustración, por el camino iniciado por Rousseau, y que hoy forma parte de la conciencia universal, no se

---

<sup>162</sup> J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, pp. 213-214.

quiere ni el “ser por otro” ni el “ser para”, sino solo el “ser-en-sí”, se quiere ser enteramente libre. La pretensión de ser enteramente libre, sin más libertad que la de uno mismo, es una rebelión contra el propio hombre porque es una rebelión contra la verdad. La libertad está ligada a la realidad, a la verdad. Por eso, la libertad que destruye el ser mismo del hombre no es libertad sino, con expresión de Ratzinger, “parodia diabólica”<sup>163</sup>.

La libertad del hombre es una libertad compartida, es coexistencia de libertades. La libertad del individuo solo puede subsistir en un orden de libertades: “El concepto de libertad reclama, por su misma esencia, un complemento que le proporcione estos dos nuevos conceptos: lo justo y lo bueno. Podríamos decir que es propio de la libertad la capacidad de la conciencia para percibir los valores humanitarios fundamentales que atañen a todos los hombres”<sup>164</sup>. Ciertamente la libertad se puede entender egoísta y superficialmente, pero uno no puede querer la libertad solo para sí mismo. El concepto de libertad es indivisible, está conectado con el servicio a los demás. La libertad es el verdadero poder al servicio del hombre cuando ella puede velar por los valores del bien común.

Antonio Millán-Puelles al caracterizar la libertad moral, afirma que las virtudes morales, es decir, el hábito de usar correctamente la capacidad humana de elegir, proporcionan al hombre libertad en la medida en que poseen un dominio de los bienes materiales y la apertura y elevación al bien común. Respecto a esto último, afirma nuestro autor:

---

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>164</sup> J. RATZINGER, *Verdad, valores, Poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Rialp, Madrid, <sup>2</sup>1998, pp. 31-32.

“Y por lo que atañe al otro efecto de la virtud moral –la elevación o apertura hacia el bien común–, también debe decirse que se trata igualmente de una forma de libertad. La superación del egoísmo confiere a la voluntad una soltura, como una amplitud y agilidad, que la sube al nivel de las mejores posibilidades. Mientras ello no ocurre, sigue dándose la libertad de albedrío, pero el uso de éste se mantiene ligado y circunscrito al estrecho horizonte del bien particular de su sujeto, un bien que no es el mejor ni el único que al hombre le es posible apetecer. Por el contrario, en la volición del bien común, la cual incluye la del respectivo bien privado, el yo desborda los límites de su actitud egoísta y hace efectiva la capacidad, que en él existe, de orientarse hacia un valor que le trasciende y que, a su vez, le compromete y afecta. Si el egoísmo es una retracción del yo sobre sí propio, la apertura de la voluntad al bien común es justamente una expansión del yo y, por ende, una positiva libertad”<sup>165</sup>.

Como queda reflejada en estas palabras, la libertad moral la consigue cada uno para sí mismo pero no aisladamente. Es una libertad individual pero no individualista. No se puede ser libre, si se es indiferente ante la libertad del prójimo. La libertad moral se da a título del individuo, es la persona concreta la que es libre, pero solo es efectiva cuando esa libertad se da también en los demás, de lo contrario no se superaría el egoísmo. La libertad no es nunca un bien privado, sino un bien común, algo de lo que deben participar todos los hombres.

Las siguientes palabras del filósofo español sintetizan admirablemente lo que hasta aquí se ha expuesto. Sirva este texto a modo de conclusión:

---

<sup>165</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *EL*, p. 211.

“Ser moralmente libre es querer serlo en compañía de los demás hombres y hacer todo lo posible y necesario para que nadie se quede sin participar en este bien. En realidad, cualquier otro bien común, que como tal se busque desde la perspectiva natural de los valores humanos, debe presuponer la volición de este fundamental y radical bien común que es para cada hombre su elevación al status de la libertad moral. Nada que uno desee para sí mismo y para los demás hombres puede objetivamente ser un bien común si se opone a esta libertad. Y si igualmente resulta contradictoria la pretensión de erigirla en un monopolio y privilegio de una «elite» o aristocracia del espíritu, ello se debe a que se trata, en efecto, de un valor esencial para la persona humana, es decir, un valor a cuya aspiración todos los hombres tenemos un esencial y radical derecho”<sup>166</sup>.

### **3. Notas del ser personal: incomunicabilidad y vocación a la trascendencia**

La incomunicabilidad constituye el núcleo más específico de cada ser humano. La descripción que la antropología hace de este núcleo, puede arrojar nueva luz sobre la relación entre persona y libertad, y en concreto, sobre la tesis que se quiere demostrar en este apartado, que la libertad es la que hace posible la plenitud del hombre como persona humana. Gracias a la libertad, la persona vive a la altura de su dignidad, cuyo fundamento está más allá de lo humano, tiene una vocación a la trascendencia.

La antropología filosófica no solo ha destacado las notas que definen al ser personal sino que ha mostrado lo inédito que hay en cada ser humano. Lo

---

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 213.

más radical, lo que cada uno es y lo que está llamado a ser, gracias a su libertad. El siguiente análisis se centrará en los rasgos fundamentales de la persona, obviando el estudio del tratamiento naturalista del ser humano por exceder los límites de la presente investigación<sup>167</sup>. Ciertamente se trata de un tema clave, pues está en juego la dignidad del hombre, su superioridad con respecto a los demás seres de la naturaleza. Millán-Puelles aborda esta cuestión al tratar sobre la naturaleza como circunstancia material de nuestra vida. En su estudio sobre las necesidades humanas inferiores, alude a las diferencias entre el hombre y los demás animales<sup>168</sup>. Para el pensador español existe una irreductible distinción entre las necesidades humanas inferiores y las mismas necesidades que comparte con los animales. El siguiente texto sintetiza la postura de nuestro autor, y quiere ser el punto de partida de nuestro estudio:

“El hombre está sujeto a ciertas necesidades materiales a las que ha de atender para mantenerse en la existencia. Igual que el animal, el hombre siente estas necesidades y, de un modo instintivo, tiende a satisfacerlas. Las cosas que utiliza para ello no están dentro de él y de todo animal es el instinto, que le impulsa a buscar las cosas exteriores necesarias para poder vivir. Pero, en oposición al animal, el hombre no se mueve únicamente por la fuerza natural de los instintos. Así, por ejemplo, no solamente podemos sentir hambre, y en virtud del instinto

---

<sup>167</sup> Es de un gran interés el análisis que hace E. MOROS CLARAMUNT en su obra *La vida humana como transcendencia. Metafísica y antropología en la Fides et Ratio*, Eunsa, Pamplona, 2008, pp. 56-78.

<sup>168</sup> El estudio de las necesidades básicas a las que el hombre ha de atender para mantenerse en su existencia, es para Millán-Puelles, su punto de partida para abordar la dignidad de la persona humana. La persona humana, al igual que el animal, tiende instintivamente a satisfacerlas, sin embargo, la persona no se mueve únicamente por la fuerza del instinto. A este respecto es muy interesante el análisis que lleva a cabo en *PHJS*, pp. 119-124; *SHS*, pp. 79-82; *EL*, 2014, pp. 22-54.

de conservación buscar el alimento necesario, sino que somos también capaces de entender que tenemos el «deber» de alimentarnos. Satisfacer esta necesidad de nuestro cuerpo no es simplemente una exigencia física, sino también un deber, una obligación. De esta manera, el hombre se nos aparece como un ser en las que ciertas necesidades materiales son, a la vez, necesidades morales<sup>169</sup>.

En efecto, solo las personas tienen, además de la necesidad física, un deber moral sobre esa misma necesidad. Si solo hay deberes para los seres que son libres, la libertad hace posible que la persona actúe por deber y no, como los animales irracionales, por instinto. Es la libertad la que hace que la persona sea persona y no un simple animal.

Para Millán-Puelles el hombre es persona por el hecho de tener libertad. El siguiente texto así lo manifiesta:

“Llamamos, en efecto, personas, a diferencia de los animales y también las cosas, a los seres que tienen libertad. Todo hombre es persona por tener una cierta libertad, aún en las peores circunstancias. Y el hecho de que esta libertad, incluso en las circunstancias más propicias, sea limitada, no nos quita la categoría de personas, sino que la deja en el nivel de la «persona humana», que aunque está por debajo del de Dios, es evidentemente superior al de los animales y las cosas<sup>170</sup>.”

---

<sup>169</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *PHJS*, p. 119.

<sup>170</sup> *Ibidem*, *PHJS*, pp. 119-120.

Esta libertad constituirá el punto de partida para el análisis de la singularidad de la persona humana.

### **a) La singularidad del ser personal**

Desde el punto de vista antropológico, la persona posee una singularidad y una inagotable riqueza. La persona es una realidad demasiado rica para abarcarla por completo. Las notas que la definen han llevado a grandes desarrollos filosóficos que dan prueba de la hondura del ser humano. La perspectiva adoptada en esta investigación será el personalismo asumido por R. Yepes<sup>171</sup>, para quién el carácter dialógico de la persona constituye la clave del ser personal. Dos son sus fuentes de inspiración: la fenomenología personalista (Ch. Taylor, E. Lévinas, M. Buber) por un lado; y la perspectiva clásica (Platón, Aristóteles y Santo Tomás), por otro. Como consecuencia de esta inspiración clásica, R. Yepes se sitúa en la misma línea que Millán-Puelles, en una órbita antropológica no dualista. La separación entre naturaleza y libertad que caracteriza a la modernidad es sustituida por un nuevo paradigma que supera dicha dicotomía. El análisis metafísico de esta cuestión se abordará en el siguiente capítulo.

Las notas que caracterizan a la persona, aparecen estrechamente vinculadas. Sin embargo, es necesario que las analicemos separadamente con el

---

<sup>171</sup> Para un desarrollo de las notas que definen a la persona, cf. R. YEPES / J. ARANGUREN, *Fundamentos de Antropología: Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona, <sup>4</sup>1999, pp. 61-42. En esta misma línea se sitúa U. FERRER, *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid, 2002.

fin de profundizar mejor en cada una de ellas<sup>172</sup>. La primera nota del ser personal es la intimidad<sup>173</sup>. Con palabras de R. Yepes: “Lo íntimo es lo que solo conoce uno mismo: lo más propio. Intimidad significa mundo interior, el «santuario» de lo humano, un «lugar» donde solo puede entrar uno mismo”<sup>174</sup>. Tener interioridad es tener un mundo abierto a uno mismo pero oculto a los demás. Los pensamientos no se conocen si no son expresados. La intimidad es el máximo grado de inmanencia porque no solo se queda en el interior sino que de ella brotan realidades inéditas. La intimidad es una realidad dinámica, tiene carácter creativo. Para Yepes, ésta es la característica más importante. Veamos sus palabras: “La característica más importante de la intimidad es que no es estática, sino algo vivo, fuente de cosas nuevas, creadora: siempre está como en ebullición, es un núcleo del que brota el mundo interior. Ninguna intimidad es igual a otra, cada una es algo irrepetible, incomunicable: nadie puede ser el yo que yo soy. La persona es única e irrepetible, porque es un alguien; no es solo un qué, sino un quién”<sup>175</sup>. En efecto, la persona aparece como una totalidad irreductible. La palabra “yo” apunta a ese núcleo que es irrepetible. Gracias a esta intimidad, lo propio de la persona es la innovación, causar lo nuevo.

---

<sup>172</sup> Como bien advierte MOROS: “El análisis es una exigencia del pensamiento para hacerse cada vez con más profundidad y rigor con la realidad. Por eso el análisis solo puede ser un paso que reclama continuación. Se distingue para reunir y se debe unir sin confundir”, E. MOROS CLARAMUNT, *La vida humana como trascendencia. Metafísica y antropología en la Fides et Ratio*, p. 17.

<sup>173</sup> Wojtyla distingue en la intimidad el núcleo personal del yo y el mundo interior que procede de él, cf. K. WOJTYLA, *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid, 2008.

<sup>174</sup> R. YEPES / J. ARANGUREN, *Fundamentos de Antropología: Un ideal de la excelencia humana*, p. 64.

<sup>175</sup> *Ibidem*, pp. 64-65.

K. Wojtyła<sup>176</sup> en su obra *Ensayos de Ética Personalista* también sostiene que la persona extrae de la realidad existente verdades siempre nuevas:

“El hombre, por naturaleza, es creador y no solamente consumidor. Y ya que el pensamiento (la naturaleza racional) constituye también el fundamento de la personalidad, se puede decir: el hombre es creador porque es persona. La creación se realiza en la acción. Cuando la persona actúa del modo como le es propio, crea siempre algo, bien fuera de sí, en el mundo circundante, o en su interior, en sí mismo; o bien a la vez en el interior y en el exterior. La creación como consecuencia del pensamiento es tan peculiar de la persona que constituye donde quiera que se encuentre, su impronta inconfundible, la prueba de su existencia. En la creación, además, la persona llena el mundo material exterior que le circunda con su pensamiento y su sustancia. En esto se encierra una particular semejanza con Dios, que en la creación entera ha expresado su pensamiento y su sustancia”<sup>177</sup>.

Estas palabras aluden a cuestiones ya tratadas en este mismo capítulo. Señalar únicamente, la unidad que se establece entre la identidad personal y la vocación a la trascendencia. La riqueza contenida en la intimidad y la llamada a

---

<sup>176</sup> Karol Wojtyła y Antonio Millán-Puelles han seguido itinerarios filosóficos muy similares. Ambos compartieron la tradición aristotélico-tomista y fenomenológica. La actitud de diálogo con la filosofía moderna y contemporánea así como su amor por la verdad y la libertad constituyen en ambos autores una preocupación constante. Se conocieron personalmente en un simposio celebrado en Roma. El entonces arzobispo de Cracovia, Karol Wojtyła, mostró a Millán-Puelles la traducción italiana de *La estructura de la subjetividad*, manifestándole que ambos seguían caminos semejantes. Es muy interesante el artículo de J. VILLAGRASA, “Karol Wojtyła y Antonio Millán-Puelles, filósofos”, *Revista Arbil*, nº 97. Disponible en: <http://www.arbil.org/97vill.htm>.

<sup>177</sup> K. WOJTYLA, *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid, 62005, pp. 313-314.

la trascendencia, lleva inexorablemente a la creatividad como rasgo de la intimidad. Asimismo, la creatividad hace necesaria la existencia de otras subjetividades. Esto nos lleva a la segunda característica de la persona humana: la necesidad de manifestar su intimidad.

La persona posee la capacidad de sacar de sí lo que hay en su intimidad. La manifestación de esa intimidad se realiza, como lo señalaba Wojtyla en el texto anteriormente citado, a través de la acción pero también la intimidad se manifiesta en el lenguaje y a través del cuerpo. En efecto, la persona se muestra a sí misma y muestra lo que lleva dentro a través de la palabra. El hombre no puede vivir sin dialogar, es un ser constitutivamente dialogante. R. Yepes afirma al respecto: “La ficción del buen salvaje no puede creerse desde la antropología. Los salvajes de ficción (como Tarzán o Mowgli) sobreviven porque en sus cuentos los animales hablan, están personificados. Por ser persona, el hombre necesita el encuentro con el tú. El lenguaje no tiene sentido si no es para esta apertura a los demás”<sup>178</sup>. En el intercambio, que hace posible el diálogo, se modula el propio carácter, se toma conciencia de la propia identidad; se afirma la necesidad de la verdad, una verdad que se busca y que se comparte. Verdaderamente, sin comunicación no es posible la vida social.

La intimidad se muestra también a través del cuerpo. La corporalidad es el primer signo para reconocer a alguien. La persona se presenta a través de su cuerpo, que tiene su propia singularidad. Sin embargo, no se debe confundir el cuerpo con la intimidad. De acuerdo con R. Yepes:

---

<sup>178</sup> R. YEPES / J. ARANGUREN, *Fundamentos de Antropología: Un ideal de la excelencia humana*, pp. 67-68.

“La persona humana experimenta muchas veces que, precisamente por tener una interioridad, no se identifica con su cuerpo, sino que se encuentra a sí misma en él, «como cuerpo en el cuerpo». Somos nuestro cuerpo, y al mismo tiempo lo poseemos, podemos usarlo como instrumento, porque tenemos un dentro, una conciencia desde la que gobernarlo. El cuerpo no se identifica con la intimidad de la persona, pero a la vez no es un añadido que se pone al alma: yo soy también mi cuerpo”<sup>179</sup>.

El cuerpo hace de mediador entre el mundo exterior y el mundo interior. La persona expresa y manifiesta su intimidad a través de su cuerpo. Sin embargo, aunque es cierto que la persona es su cuerpo, también es cierto que lo posee; puede usarlo y tiene conciencia de que lo gobierna. Se trata de una dualidad que conforma a la persona de raíz.

Millán-Puelles hace referencia a esta dualidad al afirmar que somos cuerpo pero también somos espíritu. Ciertamente esto no constituye una pareja de seres pues el yo humano tiene experiencia de sí mismo como un ser individual y no como una colección. Para nuestro autor la teoría hilemórfica<sup>180</sup> es la única que explica la unidad del ser humano sin negar la diferencia de nuestro cuerpo y nuestra intimidad.

Ya se ha hecho mención de la relación que establece nuestro autor entre las necesidades básicas y las necesidades morales. Se analizará esta misma cuestión desde otra perspectiva, desde la unidad sustancial de la persona:

---

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>180</sup> Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, pp. 336-347.

“Somos cuerpo y espíritu en sustancial unidad, sin que ello quiera decir que nuestro cuerpo sea espíritu, ni que nuestro espíritu sea cuerpo. El cuerpo propio del hombre es, evidentemente, una realidad material y, por tanto, no cabe, en manera alguna, que consista en espíritu; y este es una realidad inmaterial y, por ende, no puede consistir en ningún cuerpo, ni siquiera en el cuerpo humano, aunque de él necesita como de un requisito indispensable para poder actuar como un principio de nuestras operaciones de carácter orgánico”<sup>181</sup>.

En efecto, el cuerpo tiene unas necesidades que se derivan de su ser corporal. Necesidades que el filósofo español califica cuidadosamente de “básicas” y no de “naturales”, pues considera que también son naturales las necesidades más altas, incluso las necesidades que nosotros artificialmente hemos provocado. Con esta apreciación, aparentemente tangencial, está rechazando la identificación absoluta de la naturaleza con el mundo de lo necesario.

Estas necesidades básicas, que comprende la alimentación, el vestido y la vivienda, tienen su origen en la corporalidad humana y no se reducen a una supuesta parte animal del hombre, desvinculada de las dimensiones más alta de lo humano. A. M. González afirma al respecto: “Ni la vida, ni las otras inclinaciones que el hombre comparte con otros seres vivos, tienen en el hombre un fin solo sensible, físico, sino moral [...] La vida humana no es jamás un bien puramente físico –o como algunos dicen pre-moral–. Como dice Aristóteles, «para los vivientes vivir es ser». En consecuencia, hablar de vida

---

<sup>181</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 361.

humana es hablar del ser humano, es decir, del ser racional”<sup>182</sup>. En efecto, las necesidades básicas en el ser humano se presentan de modo diverso a como se presentan en los animales. La persona ante la necesidad de alimentarse necesita utilizar su inteligencia y su voluntad porque dichas necesidades aparecen indeterminadas<sup>183</sup>. El hombre es animal al modo humano. Con palabras del filósofo español: “[...] los instintos no se dan ni funcionan en el hombre de una manera pura y absoluta, es decir, estrictamente natural, sino al contrario, afectado por una cierta participación de la razón”<sup>184</sup>. Indudablemente, el nexo de la persona humana con el mundo exterior se inicia en el plano físico y sensitivo, pero no es propiamente humano hasta que no llega a su intimidad.

K. Wojtyła mantiene esta misma línea de pensamiento: “El hombre no solo percibe los elementos del mundo exterior y reacciona frente a ellos de manera espontánea o, si se quiere, incluso mecánica sino que en toda su actitud en relación con el mundo, con la realidad, tiende a afirmarse a sí mismo, a afirmar su propio «yo» –y ha de actuar de este modo, porque lo exige la naturaleza de su ser–”<sup>185</sup>. La afirmación del propio yo, que tanto nos recuerda al filósofo gaditano, nos remite a la libertad, a ese poder que tiene el hombre de elegir lo que quiere hacer.

La libertad aparece así como la nota que define a la persona humana. El hecho de tener intimidad y de manifestarla, indica que se posee. La persona es

---

<sup>182</sup> A. M. GONZÁLEZ, *Claves de ley natural*, Rialp, Madrid, 2006, pp. 78-79.

<sup>183</sup> Es de gran interés el análisis que realiza Ana M. WATSON en su tesis doctoral sobre *Las necesidades humanas y la libertad moral en Antonio Millán-Puelles*, Pamplona, 2013, R. Alvira y M. C. González Ayesta (directores).

<sup>184</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *EL*, p. 138.

<sup>185</sup> K. WOJTYŁA, *Amor y responsabilidad*, p. 30.

dueña de sí misma y principio de sus actos. La libertad se constituye como la característica más radical. “La persona es libre porque es dueña de sus actos y del principio de sus actos. Al ser dueña de sus actos, también lo es del desarrollo de su vida y de su destino: elige ambos. Hemos definido lo voluntario como aquello cuyo principio está en uno mismo. Lo voluntario es lo libre: se hace si uno quiere; si no, no”<sup>186</sup>. En este texto de R. Yepes, la alusión al término acto es significativa. Antes de comenzar el análisis de las notas que hacen de la persona humana un ser singular, aludíamos a que estas características están estrechamente vinculadas. En efecto, la creatividad es lo que singulariza la intimidad, pero ésta no termina en el mundo interior, ni alcanza en él su plenitud. Es en la acción –y por lo tanto en el ámbito moral– donde se realiza de modo pleno. La moralidad, como ya se dijo, se refiere directamente a la libertad.

La relación entre la libre voluntad y los actos morales ponen de manifiesto que la libertad no es dada a la persona como objetivo de sí misma, sino como medio para un objetivo que es superior a la misma libertad. Se trata, pues, de la excelencia humana, porque “si el hombre no está hecho para crecer, para mejorar, entonces el saber antropológico (y el saber en general) se convierte en algo banal o, lo que es peor, en un medio de aplicación de la fuerza interesada”<sup>187</sup>.

---

<sup>186</sup> R. YEPES / J. ARANGUREN, *Fundamentos de Antropología: Un ideal de la excelencia humana*, p. 69.

<sup>187</sup> *Ibidem*, p. 18.

K. Wojtyla –Juan Pablo II–, profundiza sobre esta misma idea, abriendo nuevos horizontes. El texto corresponde a su libro *Ensayos de Ética Personalista*:

“El objeto de la voluntad es el bien. Existen distintos bienes que el hombre puede querer. El problema es que quiera un bien verdadero. Un acto de voluntad así, hace bueno al hombre mismo. Para ser moralmente bueno es necesario no solo querer el bien, sino quererlo de modo bueno; si no se quiere de modo bueno, el hombre llega a ser moralmente malo, aunque lo que quiera sea siempre un cierto bien. La moralidad, por consiguiente, presupone el conocimiento, la verdad sobre el bien, pero se realiza a través del querer, a través de una elección, una decisión. Con todo ello, no es solo la voluntad la que se hace buena o mala, sino toda la persona. Ya que, gracias a la voluntad, la persona es dueña de sí misma y de sus acciones”<sup>188</sup>.

Es necesario valorar el papel de la voluntad. La acción no se produce solo concretando intelectualmente lo que es general. El pensar concreto ayuda a la acción pero también nos puede paralizar en un estado de perplejidad. La voluntad es necesaria no solo para extender el uso de razón hasta lo particular, hasta la realidad concreta, sino sobre todo para decidirse a obrar bien. C. Llano en el siguiente texto pone de relieve la importancia de las virtudes en el acto de la decisión, al que antes apuntaba Wojtyla:

---

<sup>188</sup> K. WOJTYLA, *Mi visión del hombre*, pp. 314-315.

“Para actuar, no solo se requiere que la razón esté bien dispuesta por los hábitos intelectuales, sino también que la voluntad esté preparada por los hábitos que a ella le conciernen. Pues bien, hay una serie de hábitos que se refieren a la voluntad [...] que hacen que ésta, la voluntad, se encuentre pronta, dispuesta a tomar decisiones. Esto es, pronta y dispuesta a resolver activamente, y no intelectualmente, las dudas en que el entendimiento se enreda siempre que tiene que habérselas con las acciones prácticas concretas, perdidas en una selva de posibilidades, atrapadas en una maraña de atracciones y peligros. A esta pronta disposición voluntaria le llamamos capacidad de decisión”<sup>189</sup>.

Aunque el tema de los hábitos morales se tratará en la tercera parte de este trabajo, sin embargo es importante subrayar aquí su valor. La virtud al perfeccionar la voluntad, la dispone a actuar con decisión.

La cuarta nota del ser personal está también relacionada con la intimidad. En efecto, la persona humana, que es capaz de mostrar lo que guarda en su intimidad, está dando, de algún modo ese mundo interior. Esta es la cuarta nota del ser personal. Esta característica se manifiesta en su capacidad de amar. “Que el hombre es un ser capaz de dar, quiere decir que se realiza como persona cuando extrae algo de su intimidad y lo entrega a otra persona como valioso, y está lo recibe como suyo”<sup>190</sup>. La intimidad se nutre con lo que recibimos de los demás. La persona no alcanza su plenitud en solitario, centrada en sí misma. Dar no solo es dejar, es necesario que alguien acoja. Si no hay otro, la persona quedaría frustrada.

---

<sup>189</sup> C. LLANO, *Examen filosófico del acto de la decisión*, Eunsa, Pamplona, 2010, p. 11.

<sup>190</sup> R. YEPES / J. ARANGUREN, *Fundamentos de Antropología: Un ideal de la excelencia humana*, pp. 68- 69.

E. Moros analiza esta cuestión relacionándolo con el origen del ser personal: “Solo un ser que no comienza como soledad puede encontrar en el amor su verdadera realización. Solo aquel que es fruto del amor puede hallar en el amor la razón misma de su ser irremplazable”<sup>191</sup>. Este amor unifica e integra todo el ser de la persona. Siendo *alteri incomunicabilis*, intransferible, tiene una vocación a la trascendencia. El significado de esta llamada a la trascendencia queda reflejado en las siguientes palabras del filósofo:

“La libertad no es solo un «desde sí», sino sobre todo un «para sí», que personalmente se trasciende hacia el valor de otra realidad, en el amor al prójimo y en el Amor a la Persona Divina. El amor es la forma interpersonal de la libertad: el nivel del encuentro de un «para sí» con otro y consiguientemente, la fusión en la que un «desde sí» se autotrasciende, en máxima libertad, queriendo la libertad de otra persona. Lo que equivale a afirmar que en el amor no se pierde ni la iniciativa ni la autonomía personal, sino que ambas se solidarizan libremente con alguna otra persona en libertad”<sup>192</sup>.

El texto no sólo refleja una gran profundidad especulativa y, al mismo tiempo, una incomparable belleza poética, sino que también muestra que la clave de la libertad es el amor. Quien ama se siente libre y solo el que es dueño de sus actos puede entregar este dominio a otros y ser fiel a esta decisión. Ese amor es el acto más sublime de la libertad. El que me hace ser irrepensible.

---

<sup>191</sup> E. MOROS CLARAMUNT, *La vida humana como trascendencia. Metafísica y antropología en la Fides et Ratio*, p. 161.

<sup>192</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *SHS*, p. 85.

## **b) Identidad personal y trascendencia**

La identidad de la persona humana queda configurada por el amor y la libertad. Con palabras ya citadas de nuestro autor: “El amor es la forma interpersonal de la libertad”<sup>193</sup>. Es el acto que revela al hombre como persona, como sujeto que no se reduce al mundo de los objetos. El amor y la libertad constituyen la esencia misma de la identidad de la persona así como su vocación a la trascendencia. El fundamento que hace posible la relación entre identidad y trascendencia queda condensado en estas breves palabras de Juan Pablo II: “Pero el hombre no es hombre sino porque puede elegir a Dios a cuya imagen ha sido creado”<sup>194</sup>. En efecto, la persona es imagen de Dios y su libertad, expresión culminante de esa imagen. Sin embargo, queda aún una perspectiva que conviene analizar: el carácter fáctico y limitado de la libertad humana.

La finitud de la condición humana revela a la persona no como un sujeto perfectamente acabado al que ninguna circunstancia puede remover su mismidad, sino como una subjetividad abierta al aprendizaje y vulnerable a la rectificación. El hecho mismo del arrepentimiento o la perplejidad muestran que la identidad personal no es un núcleo inmovible al que se le añaden variaciones incidentales. La relación existente entre identidad y expresiones culturales muestra claramente que la identidad personal no es una realidad acabada y cerrada en sí misma. Al respecto, D. Innerarity explica la identidad como algo dinámico:

---

<sup>193</sup> *Ibidem.*

<sup>194</sup> JUAN PABLO II, “Homilía 8. III. 1981”.

“Tan esencial a la identidad humana es el ser como las modalidades del estar. Es aquí cuando comienza las dificultades que no se habrían presentado si hubieran entendido su identidad como un recinto ajeno a su plasmación cultural. Que la identidad humana se realice culturalmente supone una indeterminación y, por tanto, variedad; pero también un riesgo de perderse y fracasar. En cualquier caso, esa pluralidad de expresiones culturales indica que la identidad no es perfecta y que el hombre ha de aprender a convivir con esa finitud de una identidad siempre insuficiente”<sup>195</sup>.

La identidad humana no está dada desde el principio, puesto que la persona puede o no llegar a ser lo que realmente es. Una identidad que excluya el error o que elimine la incertidumbre que rodea el ejercicio de la libertad, es una identidad falsa. Hasta la Modernidad, la identidad remite a una trascendencia que es una identidad perfecta. De esta forma, la identidad está garantizada por una vinculación. La aparición del concepto moderno de sujeto hace problemática esta vinculación porque será el sujeto quien tenga que asumir su propia justificación. Desde esta perspectiva, el hombre se convierte en su propio destino. Las oportunidades no se encuentran o se aprovechan sino que se crean o se eligen.

La configuración personal es, pues, un proceso. Así lo expresa Millán-Puelles:

---

<sup>195</sup> D. INNERARITY, “Convivir con la inidentidad”, *Anuario Filosófico* (26/2), 1993, p. 362.

“El hombre nace y se hace. Puede parecer contradictorio si el hombre naciese hecho por completo o hubiera de hacerse hombre empezando por ser hombre. Ni el hombre está completo ni se hace a sí mismo. El hombre no se hace a sí mismo por completo porque ha recibido una naturaleza. Tampoco al hombre le hacen ser porque a su modo él se hace a sí mismo, no en sentido absoluto sino en tanto conforme con su propia naturaleza cada vez que realiza un acto moralmente bueno. Con las conductas incorrectas, el hombre se deshace, no de un modo absoluto sino que deviene disconformidad con la propia naturaleza”<sup>196</sup>.

Estas palabras de Millán-Puelles ponen de manifiesto la complejidad de la libertad humana. Si el hombre se caracteriza por la libertad, solo poseeremos nuestra propia naturaleza si la aceptamos libremente. El hombre, poseyendo su esencia metafísica es sustancialmente perfecto<sup>197</sup>, en el sentido de *totaliter factum*. Pero el hombre tiene, además otras perfecciones que se refieren al orden operativo.

Cuando se habla del hombre totalmente hecho, no se refiere solo a su esencia metafísica, sino también a sus perfecciones operativas. Nuestro autor, así lo deja ver:

---

<sup>196</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, p. 36.

<sup>197</sup> El término perfecto puede ser utilizado en un sentido estricto o bien en una acepción más general, basándose en el ser en acto como contrapuesto a la simple potencia. Las siguientes palabras de Millán-Puelles nos pueden aclarar el uso del término al que nos estamos refiriendo: “Conviene, efectivamente, observar que cuando se trata de cosas que son término de alguna actividad, únicamente cabe llamarlas perfectas cuando han pasado de la potencia al acto. De ahí la trasposición del vocablo *perfecto* para significar en general, aquello a lo que no falta el ser en acto, prescindiendo del hecho de que lo posea, o no lo posea, a la manera de un perfeccionamiento, es decir: independientemente de que tal ser en acto sea o no sea, el resultado de un cierto hacerse previo”, A. MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1963, p. 240. (*Obras Completas*, vol. III, Rialp, Madrid, 2013). En adelante, *FPH*.

“¿Qué es eso del hombre totalmente hecho? ¿No es, por el contrario, nuestra vida un continuo hacerse que solo cuando se consume se consuma? [...], es evidente que el totalmente hecho [...] no puede significar la paralización de la vida humana, ni que se intente enclaustrar al hombre en una situación que le hiciera imposible todo perfeccionamiento. Totalmente hecho en cuanto hombre, perfecto como humano, quiere decir: poseedor de todo lo necesario –que es algo más que su pura esencia metafísica– para comportarse de una manera adecuada a su naturaleza o, lo que es lo mismo, en conformidad con las exigencias de ella”<sup>198</sup>.

La perfección no es para el hombre un punto de llegada, sino un punto de partida. Es la condición de la verdadera actividad. La identidad personal y la trascendencia se relacionan así con un concepto dinámico de perfección. La libertad humana se conforma con las propias exigencias naturales haciendo posible el crecimiento de esta misma naturaleza.

### **c) Crecimiento personal desde la trascendencia**

Una de las líneas maestras que recorren la Modernidad es considerar el yo humano<sup>199</sup>, como autónomo. En esta visión el hombre no reconoce otra instancia para su autodeterminación y su desarrollo que él mismo. La

---

<sup>198</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>199</sup> Es muy interesante el estudio que realiza Polo sobre el tratamiento del yo humano en el pensamiento occidental. cf. L. POLO, *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 170, Pamplona, 2004. Remitimos en especial al estudio introductorio y a las notas realizada por J. F. SELLÉS.

autonomía de la libertad<sup>200</sup>, significa que ella misma es el origen de todos sus actos, la fuente exclusiva de las pautas de actuación. Sin embargo, la comprensión moderna de la subjetividad autónoma ha entrado en crisis y como consecuencia, ha provocado un cierto pesimismo cultural. Para muchos, el deseo de autocomprensión y la pretensión de una auténtica plenitud es ahora una utopía.

L. Romera analiza este escepticismo que han dejado tras de sí las filosofías del yo:

“La crisis de la concepción moderna del yo, en la que era visto como autónomo, fundante y emancipado, ha conducido a una situación de pesimismo cultural en la que se ha abandonado las grandes pretensiones, para conformarse con respuestas teóricas y pautas existenciales de carácter provisional. Se renuncia a plantear la pregunta radical que ha caracterizado el pensamiento filosófico, una de cuyas formulaciones es la siguiente: ¿Es autosuficiente el ser finito en su origen, en su identidad, en su sentido? El planteamiento de esta pregunta nos sitúa ante la disyuntiva entre el nihilismo de una finitud cerrada en sí misma y la apertura de ésta a la Trascendencia”<sup>201</sup>.

En efecto, en el contexto cultural posmoderno se proponen, por un lado, imágenes del hombre que está privado de cualquier identidad y se le condena a

---

<sup>200</sup> En la Modernidad la formulación de la libertad como autonomía no posee un carácter unívoco. Sin embargo pese a la diversidad de sus versiones, sí coinciden en pretender determinar desde sí mismo lo que puede ser verdadero. Asimismo, la libertad se considera como posibilidad de autodesarrollo por encima de cualquier influencia externa.

<sup>201</sup> L. ROMERA, *Finitud y trascendencia. La existencia humana ante la religión*, pp. 138-139.

una existencia vacía. Este planteamiento hace imposible el acceso a la trascendencia. Por otro lado, plantean comprensiones del hombre desde la relación interpersonal. El hombre deja de ser un yo autosuficiente para convertirse en un ser que solo puede entenderse y realizarse desde la relación con un tú. Tanto el pensamiento dialógico como el pensamiento personalista del siglo XX, suponen una auténtica ruptura con el enfoque moderno. Desde esta última propuesta, sí es posible una apertura a la trascendencia.

La superación del enfoque moderno del yo, ha conducido a poner de manifiesto la finitud constitutiva de la persona humana. A la luz del carácter finito, el yo no puede considerarse como un ser autónomo, fuente de verdad. Desde el punto de vista fenomenológico, el hombre es un ser temporal, no tiene en sí mismo su origen. No se auto-otorga ni el ser ni la libertad. Desde una perspectiva metafísica, el hombre destaca ontológicamente con respecto a los otros seres por su inteligencia y su libertad. El origen radical de su ser no puede ser una entidad finita sino un Ser que tenga poder sobre el ser. L. Romera lo explica con las siguientes palabras:

“Como hemos indicado, lo finito es origen de las transformaciones que acontecen en lo que ya es, pero no tiene acceso al ser mismo: no es capaz de fundar sobre o desde la nada. El carácter espiritual y personal del hombre impide considerar que éste provenga meramente de una transformación biológica. A lo espiritual-personal le corresponde un ser propio, novedad absoluta e irreplicable; de ahí que su ser sea originado de un modo absoluto, es decir, con respecto a la nada. De

este modo nos abrimos especulativamente al reconocimiento del Infinito que funda al ser finito en cuanto tal<sup>202</sup>.

En efecto, desde una visión metafísica, la inteligencia humana puede reconocer a Dios como origen absoluto de toda la realidad. También Millán-Puelles alude a esta cuestión: “Más también dentro de la perspectiva filosófica, se hace posible la comprensión del yo humano como un ser que, no obstante su finitud, es querido realmente por el mismo Dios que lo requiere, con un amor absoluto, a través de los imperativos del deber<sup>203</sup>. La perspectiva adoptada aquí es exclusivamente filosófica, aunque no se cierra a la visión de la fe. Hablar de Dios y de su voluntad es imprescindible para fundamentar el carácter absoluto del deber. Esta llamada, a través de los imperativos del deber, trasciende al hombre. De acuerdo con L. Polo: “El destino del hombre es superior a cualquier resultado<sup>204</sup>”.

En este contexto, el camino de la analogía resulta esencial. Las siguientes palabras de Romera pueden aclarar el alcance de la tesis que estamos manteniendo:

“Desde una analogía metafísica de la persona, el hombre está en condiciones de abrirse al reconocimiento de un Dios personal, origen último del ser. En este contexto, si el hombre se detiene a considerar que el Infinito es en cuanto tal el Ab-soluto, el no-necesitado de nada, el hombre empieza a vislumbrar que su

---

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>203</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, p. 33.

<sup>204</sup> L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, p. 61.

existencia es fruto de un acto gratuito, no exigido por ninguna instancia. La gratuidad de la donación del ser, de la que el hombre se sabe poseedor, introduce en una comprensión en la que él no se ve como un ser arrojado, ni como alguien aislado en su temporalidad. Se empieza a comprender que el ser finito no es resultado ni de una necesidad, ni del azar, sino de un acto gratuito de donación; de eso que con la analogía denominamos amor<sup>205</sup>.

El ser del hombre y su identidad constitutiva es un don de Dios y Dios es también el fin del hombre, al que esta identidad constitutiva apunta. La persona humana, se encuentra así en el mismo Infinito, Aquel del que ha recibido el ser. Conviene aclarar ese estar en el Infinito. Lo finito no existe en lo Infinito como una parte o un aspecto porque el relativo no-ser que es propio de lo limitado no puede darse en el ser que no tiene ningún límite. Para que lo finito se pudiera incluir en lo Infinito sería necesario que ese no-ser se diera en el ser que no tiene ningún límite. Sin embargo, es lícito afirmar que todo lo que hay de positivo en el ser limitado se da en el ser Infinito, no de un modo formal sino de un modo eminente; está en todo lo positivo pero sin la limitación que se da en los seres finitos. Millán-Puelles lo explica al tratar sobre los atributos divinos: “La trascendencia de Dios puede ser definida como la realidad de la presencia excedente de lo Infinito en todo lo limitado. Ahora bien, por ser absolutamente simple, indivisible [...] Dios está por completo en todos y cada uno de los seres finitos y en todas y cada una de las partes de éstos. La infinitud de la presencia divina es tan simple e indivisible como el ser mismo de Dios<sup>206</sup>. Esta

---

<sup>205</sup> L. ROMERA, *Finitud y trascendencia. La existencia humana ante la religión*, p. 142.

<sup>206</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 58.

trascendencia de Dios respecto al ser del mundo se opone al panteísmo que afirma una inmanencia que equivale a una identificación. En el panteísmo no solo Dios está presente en cualquier ser sino que el conjunto de los seres se identifica con Dios.

El pensamiento metafísico profundiza en el conocimiento de la persona humana como un ser abierto a todo ser y a la verdad infinita. También su libertad aspira a un bien último. Esta apertura supone siempre un crecimiento, que se optimiza en las relaciones interpersonales. Unas relaciones que se extienden hasta el infinito: “El carácter personal del hombre y las experiencias de las relaciones interpersonales, así como la relevancia que éstas tienen en la existencia humana, indica que la relación con la verdad, el bien y la belleza, a la que el hombre aspira, es una relación con Quien es el bien, la verdad y el ser, y que además dicha relación puede expresarse según la analogía de las relaciones interpersonales”<sup>207</sup>. De aquí se deduce que solo en relación con Dios, la persona accede a la identidad definitiva.

La diversidad de las relaciones interpersonales es fuente de crecimiento, de enriquecimiento personal. La experiencia de las relaciones personales se caracteriza, no por un ser autosuficiente y autónomo, que obliga o manipula, sino por un ser que requiere la apertura libre del otro. La aceptación, se convierte así, en la clave donde se armoniza persona y libertad. En tal sentido, explica R. Spaemann, que

---

<sup>207</sup> L. ROMERA, *Finitud y trascendencia. La existencia humana ante la religión*, p. 143.

“El modo como la identidad de cada hombre reclama ser real para los demás es la aceptación. Para ser capaz de aceptar al otro, hace falta seguramente experimentar inmediatamente la identidad del otro, es decir, sentir amor y haber amado. El resto se llama fidelidad. La forma elemental de semejante experiencia «absoluta» de la realidad es la mirada del otro, que se cruza con la mía. Soy mirado. Cuando esta mirada no es objetivadora, escrutadora, devaluadora o meramente codiciosa, sino encuentro con la propia mirada en reciprocidad, se constituye para la vivencia de ambos lo que llamamos ser personal. Solo en plural hay personas [...] Tener al otro como un ser real, no como una simulación, entraña un momento de libertad. El acto fundamental de la libertad es la renuncia de apoderarse de lo otro, que es una tendencia viviente. Positivamente la renuncia significa dejar ser. Dejar ser es el acto de la trascendencia que constituye el signo auténtico de la personalidad”<sup>208</sup>.

La aceptación recíproca constituye al ser personal. Tener al otro como un ser real supone un ejercicio de la libertad. Una libertad que no es una simple ausencia de coacción sino un proyecto que se realiza junto a los demás. No es una libertad cuyo vacío interior desemboca en el nihilismo ni se limita al estrecho horizonte de los intereses personales, sino que es una libertad que necesita de unos vínculos de la que depende la calidad misma del ser libre.

Este capítulo, como se ha podido comprobar, es netamente propedéutico. A continuación se intentará resumir algunas conclusiones que se derivan de lo expuesto hasta el momento.

---

<sup>208</sup> R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, p. 89.

En primer lugar, el marco exclusivamente antropológico en el que se desarrolla el tema de la persona y su libertad en la filosofía contemporánea hace necesario que se aborde también desde una perspectiva metafísica. En efecto, la persona no es un tema exclusivamente antropológico. El ser personal es una realidad tan rica y compleja que precisa una fundamentación ontológica que llegue al núcleo radical donde se funda su perfección. Desde una perspectiva tomista, este núcleo metafísico lo constituye su naturaleza racional, entendida como vocación a la verdad y al bien irrestricto, y al hecho de poseer en plenitud la subsistencia que le confiere un existir autónomo pero no autosuficiente.

El pensamiento de Millán-Puelles se mueve dentro de esta tradición general tomista. Sin embargo, él no se ha limitado a repetir los temas clásicos, sino que ha renovado el tratamiento de la teoría metafísica de la persona con dos aportaciones muy originales: la persona como perfección pura y la prueba de la existencia de Dios como Persona Absoluta. Su Teoría General de la Perfección Pura sitúa la noción de persona dentro de las categorías pero trascendiéndola. La persona es una perfección restringidamente universal, es decir, es una perfección que de suyo no implica imperfección pero que se da en entidades que no son perfectas. La diferencia con las nociones trascendentales reside en que éstas poseen una universalidad irrestricta.

En segundo lugar, la dignidad ontológica de la persona humana se fundamenta en su esencia metafísica y en su origen radicalmente teocéntrico. Este estatuto ontológico plantea problemas metafísicos de gran calado, algunos de los cuales revisten una importancia capital para el tema central hacia el que se encamina este estudio. La trascendentalidad de la libertad humana solo es posible si existe otra libertad que la crea y la sostiene. Sin Dios, la libertad del

hombre acabaría en la nada. Para Millán-Puelles, la libertad humana es la expresión culminante de la imagen divina de la persona. Solo esa libertad puede articular el sentido ontológico con el sentido dinámico-existencial, tan propio de la libertad humana.

En tercer lugar, el núcleo más específico de la persona es su incomunicabilidad y su vocación a la trascendencia. La descripción antropológica de este núcleo ha arrojado nueva luz sobre la relación entre persona y libertad. La identidad de la persona viene definida por una libertad que hace posible la plenitud humana. Gracias a ella, la persona vive a la altura de su dignidad, cuyo fundamento está más allá de lo humano. Por consiguiente, la libertad, el amor y la vocación a la trascendencia constituyen la esencia misma de la identidad y de la singularidad personal.



## CAPÍTULO II

### LA NATURALEZA, SEDE ONTOLÓGICA DE LA LIBERTAD HUMANA

La reflexión filosófica de Antonio Millán-Puelles sobre la naturaleza como sede ontológica de la libertad, a la que se dedicará este segundo capítulo, muestra que la libertad humana es una dimensión de nuestra naturaleza. El pensamiento contemporáneo se ha centrado en la reflexión sobre el sentido y el alcance de la libertad, obviando la cuestión de su existencia. El pensador español es consciente de que no se puede abordar el problema de la esencia de la libertad sin haber meditado antes sobre las razones mismas de su existencia. Así lo recalca en su obra *Sobre el hombre y la sociedad*:

“No puede ser más vivo el contraste entre esta situación y la del periodo que inmediatamente le precede. A las inagotables y encendidas diatribas decimonónicas entre deterministas e indeterministas y, en general, entre los adversarios y los defensores del libre albedrío humano, ha sucedido, en nuestros días, una especie de tácito acuerdo. En su virtud, todos parecen conforme en que lo que interesa no es el problema de la existencia de la libertad, sino el de la esencia de ésta, es decir, la cuestión del sentido que la libertad tenga en la

totalidad de nuestra vida, o si se prefiere, el que ella misma otorga a esa totalidad”<sup>209</sup>.

En efecto, la existencia de la libertad es ahora un postulado necesario para la especulación antropológica, como fruto del tácito acuerdo entre los defensores y adversarios de la libertad. Sin embargo, el hecho de remitir directamente al problema del sentido de la libertad, sin haber acometido su existencia, tiene consecuencias importantes: “¿Puede realmente ser fecunda una especulación sobre el sentido de la libertad, montada al aire, es decir, desentendida de la manera en que ésta arraiga en nuestro propio ser y se fundamenta y basa en su estructura? ¿O es que acaso es preciso que la libertad sea concebida sin asiento alguno, sin ningún tipo de vinculación con una naturaleza sustentante?”<sup>210</sup>. El enfoque de Millán-Puelles tiene un horizonte metafísico mucho mayor y más sugerente. Para el filósofo español, la libertad no es algo sobreañadido a la naturaleza, sino una libertad arraigada en el ser. Por consiguiente, la persona es el único ente que tiene por naturaleza la capacidad de ser dueño de sus propios actos.

Antonio Millán-Puelles, al analizar las diversas corrientes filosóficas de los dos últimos siglos, concluye que, bajo la apariencia de fractura, hay una continuidad profunda: no puede existir una naturaleza libre, porque naturaleza y libertad son incompatibles entre sí. La postura de nuestro autor es diametralmente opuesta: la libertad humana solo es explicable a partir de la

---

<sup>209</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *SHS*, p. 37. Originalmente este asunto fue tratado por él en la conferencia pronunciada el 21 de agosto de 1959 en la Universidad Menéndez Pelayo, en Santander y publicada en 1961, con el título “La síntesis humana de naturaleza y libertad”.

<sup>210</sup> *Ibidem*, pp. 37-38.

naturaleza que tenemos. Aquí está el núcleo ontológico de su aportación al tema de la libertad.

La reflexión emilianense sobre la libertad como dimensión de la naturaleza, tiene su punto de partida en el enfoque fenomenológico de la vivencia de la libertad. A ella se aludirá al comienzo de este capítulo. La experiencia íntima de nuestra libertad es el primer paso en nuestro conocimiento sobre la existencia de la libertad en un ser que, como hemos visto, es ontológicamente una criatura.

A continuación se abordará la naturaleza como condición de posibilidad de la libertad, pues esta es la clave ontológica para entender el concepto de naturaleza libre. Nuestro autor se refería con frecuencia a la necesidad de reflexionar sobre el vínculo entre naturaleza y libertad. Así lo manifestaba en un artículo, en 1973: “Una de las tareas, puede que sea la más urgente, de la filosofía contemporánea será meditar sobre el nexo humano que existe entre naturaleza y libertad”<sup>211</sup>.

Millán-Puelles rechaza de este modo la clara antítesis que se da en la filosofía contemporánea entre la naturaleza y la libertad. Si la naturaleza se concibe como límite de la libertad, ambos conceptos se hacen irreconciliables. La única posibilidad es yuxtaponerlos o reducir el uno al otro. El análisis de la naturaleza como límite de la libertad se hace necesario no solo para comprender de manera sintética el pensamiento contemporáneo, sino para intentar analizar el origen de la escisión entre naturaleza y libertad. La crítica realizada al

---

<sup>211</sup> “Une des tâches, la plus urgente peut-être, de la philosophie contemporaine serait celle de méditer sur le lien humain qui existe entre nature et liberté”, A. MILLÁN-PUELLES, “Justice, Historicité, Situation”, *Les Études philosophiques*, París, 1973 (2), p. 195. La traducción es nuestra.

historicismo y a la corriente existencialista, pone de manifiesto la profundidad de su pensamiento y el rigor de sus planteamientos. Para Millán-Puelles, la clave para entender el concepto de naturaleza en la filosofía contemporánea reside en advertir la pérdida del sentido teleológico de la misma. Por tal razón, él propone profundizar en el aspecto teleológico, abriendo así la posibilidad de una libertad arraigada en la naturaleza. Como consecuencia de todo lo expuesto, se hace necesario un enfoque metafísico que armonice naturaleza y libertad. Para profundizar en los fundamentos metafísicos de una libertad arraigada en el ser es necesario analizar la naturaleza como principio dinámico y el carácter ontológico de la subjetividad<sup>212</sup>.

El capítulo finalizará reflexionando sobre la naturaleza libre en el contexto de la subjetividad. La subjetividad como *logos* del ser, la consideración de la finitud ontológica de la libertad humana así como la experiencia de la autoconciencia como actualización de la índole ontológica, serán las coordenadas que definan el concepto de naturaleza libre. La naturaleza se convierte, así, en sede ontológica de la libertad.

---

<sup>212</sup> Con el termino subjetividad, Millán-Puelles entiende el yo humano finito, histórico y libre, constituido por conciencia y materia, intimidad y trascendencia. Su teoría de la subjetividad es desarrollada en su libro *La estructura de la subjetividad*, cuya aportación más importante es la afirmación del carácter no absoluto de la conciencia humana.

## **1. La vivencia de la libertad desde un enfoque fenomenológico**

### **a) La experiencia de la libertad como conocimiento verdadero**

Antonio Millán-Puelles en su análisis sobre los usos lingüísticos de la voz “libertad” considera que dichos términos expresan nuestra experiencia interna de la libertad. La primera cuestión es si la experiencia de la libertad constituye un conocimiento verdadero o si, por el contrario, es pura ilusión. Las siguientes palabras del pensador español serán el punto de partida:

“La reflexión filosófica se inicia aquí al preguntar si esta experiencia merece considerarse como un conocimiento verdadero, o si, por el contrario, ha de tomársela como una simple ilusión. Ahora bien, antes de responder a esta pregunta, se ha de observar de una manera explícita, que la experiencia de la libertad no acompaña a todos nuestros actos, ni tan siquiera a todos los que se dan con la índole de conscientes. Podemos tener conciencia, por ejemplo, de estar temblando de frío, sin que experimentemos este hecho como una conducta libre. Incluso hay actos solamente posibles en el hombre –por implicar una actividad intelectual, a la vez que la intervención de una facultad sensorial–, pero de tal forma que, sin embargo, que la experiencia de la libertad no se da en ellos [...] Otros muchos ejemplos podrían ser aducidos, y en todos ellos se echaría de ver, como en los anteriores, que también poseemos una «experiencia de la necesidad» como algo unido a la realización de ciertos actos considerados como nuestros. Vivimos como «nuestros» estos actos por tener en ellos la conciencia de ser nosotros sus protagonistas efectivos. Nos pertenecen no sólo por sucedernos o pasarnos, sino porque realmente lo hacemos [...] Por

consiguiente, se ha de decir que tanto la libertad como la necesidad son objeto, en el hombre, de experiencia. Los conceptos correspondientes son algo más que simples construcciones ideales sin base empírica alguna. Como objetos de las nociones de necesidad y libertad captamos unos actos bien concretos de nuestra propia conducta. ¿Qué razón hay entonces para tener que excluir la validez de la experiencia de la libertad, considerándola como una mera ilusión, mientras que se afirma que es válida la experiencia de la necesidad? Si la una es sólo ilusoria, ¿por qué, en cambio, la otra no lo es?”<sup>213</sup>.

En un primer momento el enfoque del pensador español es claramente fenomenológico, atiende estrictamente a lo mostrable, a la experiencia como raíz y origen del conocimiento verdadero. La experiencia de la libertad se da en actos que surgen de un modo indeliberado pero lo vivimos como nuestros, pues somos nosotros los protagonistas efectivos. Dichos actos los consideramos nuestros, poseemos una vivencia de nuestros actos libres<sup>214</sup>.

El análisis fenomenológico de estos datos nos lleva al tratamiento ontológico, en concreto, a la evidencia inmediata de la experiencia de la libertad. Salvo en Descartes, no hay ninguna formulación explícita de esta cuestión. Dicha omisión se da incluso en autores como Aristóteles y Santo Tomás, que afirman claramente la existencia de la libertad. Así lo refleja

---

<sup>213</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 395.

<sup>214</sup> Millán-Puelles se plantea si esta vivencia de libertad no sería más bien la ignorancia de las causas que provocan nuestras acciones: “Ignorar las causas de algún acto es cosa indudablemente muy distinta de vivir ese mismo acto como libre; y desde luego, no siempre que desconocemos la razón por lo que un hecho se explica decimos que es libre ese hecho o que alguien lo ha producido libremente. Hay muchos casos en los que ignoramos las causas determinantes de algo ocurrido en nosotros y, sin embargo, no se nos ocurre atribuir ese algo al ejercicio de nuestra libertad”, *ibidem*, p. 396.

nuestro autor: “Previamente a Descartes el libre albedrío humano ha sido también afirmado en cuanto objeto de un conocimiento provisto de efectiva evidencia, pero la tesis de la experiencia íntima en que primordialmente este conocimiento consiste no ha sido nunca formulada, ni antes ni después de Descartes, con mayor nitidez que la que él obtiene”<sup>215</sup>. Para Santo Tomás la realidad del libre albedrío humano es evidente pero no de forma inmediata sino de modo mediato. Los argumentos que emplea son demostraciones que prueban la existencia de la libertad. Sin embargo, no hay una apelación a una experiencia íntima en la cual el libre albedrío se nos muestre en la realización concreta de los actos.

El acierto de esta enseñanza cartesiana, no impide que Millán-Puelles manifieste su desacuerdo en la forma en que Descartes atribuye esa libertad a nuestra voluntad. El siguiente texto refleja el rigor analítico y la profundidad de su pensamiento:

“La libertad de nuestra voluntad es, como Descartes sostiene, algo que conocemos de una manera evidente, mas con ello no queda dicho que la manera según la cual conocemos la libertad de nuestra voluntad sea, *sensu stricto*, la propia de una evidencia inmediata. Ni lo es, ni lo puede ser, porque tampoco nos es inmediatamente evidente nuestra misma potencia volitiva. Son nuestras voliciones, no nuestra voluntad, lo conocido con inmediata evidencia por nosotros. El razonamiento merced al cual pasamos de la experiencia interna de nuestras propias voliciones a la afirmación de la facultad correspondiente es, desde luego, bien asequible y llano, mas no deja de ser una demostración, de tal

---

<sup>215</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, p. 210.

modo, por consiguiente, que su resultado es algo cuya evidencia está mediada por unas premisas. En resolución, sabemos que nuestra potencia volitiva es libre, con libertad de arbitrio, porque antes nos es patente sin necesidad de prueba alguna la libertad de arbitrio de nuestras propias voliciones ejercidas tras haberlas deliberado<sup>216</sup>.

En efecto, la libertad aparece como una capacidad que tiene la persona; sin ella no existiría la volición de bienes limitados. Sin embargo, el ejercicio de esa capacidad sería imposible sin la experiencia íntima de la libertad. La vivencia de la propia libertad se manifiesta claramente en los actos de deliberación y de decisión en los cuales se elige una posibilidad y se abandonan las demás.

Si se analiza con rigor esta cuestión, la única prueba empírica de la existencia de la libertad de opción es la conciencia que acompaña a los actos de decisión. Así lo expresan las siguientes palabras de A. Llano: “Es indudable que el problema de la libertad se da en el ámbito de la conciencia humana. Porque es un hecho que el hombre se hace cargo de unas situaciones y tiene conciencia de que las resuelve libremente, es decir, como quiere<sup>217</sup>”. En efecto, la persona tiene conciencia de poseer sus propios actos, que tiene un íntimo dominio y señorío de aquello que ha decidido y que ha puesto por obra. La conciencia de la libertad se convierte en el fundamento cognoscitivo para pasar de la idea de libertad a la afirmación de su existencia real. También J. L. del Barco, al tratar la condición humana no duda en afirmar: “Además de la humana universalidad,

---

<sup>216</sup> *Ibidem*, pp. 209-210.

<sup>217</sup> A. LLANO, *El futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 69.

la libertad de albedrío cuenta con precisas vivencias como irrefutable garantía de su existencia real. Aquella le proporciona el fundamento, ésta la experiencia vivida y certeza de su ejercicio”<sup>218</sup>. En efecto, la vivencia de la libertad no es una simple ilusión. El acto de la decisión, al que antes aludíamos, la conciencia que tenemos de la libre decisión es un puro hecho de conciencia en el que no cabe error. El pensar, en su propia intimidad, es infalible puesto que la vivencia de la subjetividad no es heterosubjetiva. Si negásemos esa infalibilidad, no se daría ningún tipo de conocimiento.

#### **b) La experiencia de una libertad limitada**

Toda persona tiene la experiencia de su propia libertad cuando percibe la apertura irrestricta de su ser; cuando su voluntad se abre a una amplitud de posibilidades y, en definitiva, cuando descubre su capacidad de trascender. Esta vivencia es compatible con la percepción de una libertad limitada o relativa. La libertad no consiste en una completa independencia porque nuestra libertad tiene unos límites impuestos por el ser mismo del hombre. Ante todo, por el hecho de ser un cuerpo. Todos los actos de nuestra voluntad están mediados por el cuerpo humano. La libertad humana se expresa muchas veces en movimientos corpóreos. La expresión “libertad relativa” no es contradictoria. Millán-Puelles explica esta cuestión en los siguientes términos:

---

<sup>218</sup> J. L. DEL BARCO, “La condición humana: naturaleza y libertad”, en VV. AA., *Razón y libertad*, Rialp, Madrid, 1990, p. 147.

“En el concepto de la libertad, como en otro cualquiera, interviene en primer lugar, el concepto del ser. Lo que se llama ser libre es, ante todo, un cierto modo es decir, algo contradictorio de toda contradicción –ningún imposible– es propiamente un cierto modo de ser. Ahora bien, la idea de un cierto no-ser se halla intrínsecamente en la noción de una libertad limitada. La misma idea de la limitación es el concepto de un cierto no-ser, la idea de una cierta falta o restricción. Pero una falta o restricción sólo es posible en algún ente real. En la nada no cabe falta alguna, puesto que ella misma es imposible. Por tanto, la libertad limitada o relativa sería un puro no-ser si consistiese en una libertad que no fuese realmente libertad de ningún modo o manera. Se encontraría justamente en el mismo caso en el que habría de estar un puro no-ser en modo alguno. Mas así como cabe ser bajo un cierto aspecto y no ser bajo otro, también cabe ser libre en un sentido y no serlo en otro sentido diferente. No hay en ello ninguna contradicción. La libertad relativa es tan posible como el ser relativo”<sup>219</sup>.

El argumento es netamente metafísico y su lógica irrefutable. Desde el carácter analógico del ser, la falta o restricción del ser solo es posible en el ente real. La falta de ser no es ausencia absoluta. De ahí que la expresión libertad relativa no es contradictoria, sino que describe con mayor exactitud la libertad humana.

Sin embargo, en la conciencia actual, la libertad del hombre aparece como un bien absoluto, el bien supremo por excelencia al que se ordenan todos los demás. La filosofía más radical de esta libertad es, sin lugar a duda, la filosofía de J. P. Sartre. Millán-Puelles ha reflexionado en la idea sartriana de la libertad.

---

<sup>219</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, pp. 397-398.

Con gran claridad afirma que en el origen de la concepción de libertad en el filósofo francés está el prejuicio de que es imposible la libertad relativa. He aquí el texto:

“El pensamiento de Sartre es internamente coherente. Sobre la base de ese prejuicio, concibe nuestra libertad como absoluta; y de este modo su filosofía se resume en un «humanismo ateo», donde el negar a Dios es un requisito imprescindible para afirmar al hombre. Pero a su vez, este humanismo que requiere la negación de Dios, hace del hombre una «pasión inútil», y ello es perfectamente consecuente con la falsa índole absoluta de nuestra libertad y nuestro ser. Abandonado a sí mismo, el hombre resulta absurdo, y absurda ha de ser también, por consiguiente, la libertad que así se le puede atribuir. En conclusión, el pensamiento de Sartre es un óptimo ejemplo, una *reductio ad absurdum*, de la imposibilidad de concebir como un valor absoluto el ser propio del hombre y, justamente con él, su peculiar manera de ser libre”<sup>220</sup>.

Para Sartre, la persona no tiene naturaleza, sino que tiene únicamente libertad. La separación entre verdad y libertad es aquí radical. La libertad no tiene ninguna orientación, pero esta existencia se revela como un vacío absoluto. La libertad se convierte así en una condena para el hombre. El pensamiento de Sartre pone claramente de manifiesto que sin Dios el hombre no puede ser libre. La naturaleza humana es creada, y por tanto, limitada; por consiguiente, nuestra manera de ser libres es también limitada y relativa. Sin embargo, es una limitación con una apertura irrestricta. La existencia de Dios,

---

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 398.

como ya se ha analizado en el capítulo anterior, causa la libertad del hombre y con ella también su crecimiento.

La experiencia íntima de nuestra libertad, de una libertad limitada, se convierte en el punto de partida para nuestro conocimiento sobre la existencia de la libertad de un ser que es ontológicamente una criatura. En efecto, la libertad desligada de la verdad convierte a la persona en una criatura malograda. Se hace necesario profundizar metafísicamente sobre la síntesis de naturaleza y libertad. Para nuestro autor, es la naturaleza la que hace viable la libertad. La persona humana es el único ser que tiene por naturaleza la capacidad de ser dueño de sus propios actos. A continuación se analizarán las coordenadas metafísicas que hacen posible la naturaleza como condición de la libertad.

## **2. La naturaleza como condición de posibilidad de la libertad**

La naturaleza y la libertad se encuentran en una relación indisoluble. La libertad consiste, precisamente en responder con nuestros actos a la verdad de nuestra naturaleza. Más aún, el concepto de naturaleza libre constituye para nuestro autor la clave última y el fundamento de la subjetividad humana. Al sujeto humano le corresponde una conciencia que es, a la vez, inseparablemente tautológica y heteróloga. Intimidad y trascendencia son dimensiones que en la antropología contemporánea suelen aparecer contrapuestas. Millán-Puelles logra su articulación partiendo del análisis fenomenológico para llegar a una verdadera ontología del espíritu.

Con un claro propósito especulativo, decididamente metafísico, concibe la realidad del ser humano como síntesis de naturaleza y libertad, como sujeto donde se da esencialmente unido lo dado y lo logrado. La naturaleza y la libertad son realidades que se distinguen entre sí, no solo conceptualmente sino antropológicamente, sin embargo, se articulan de forma necesaria en la conducta humana. I. Calderón lo expresa con las siguientes palabras: “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 la posibilidad de hacerlo”<sup>221</sup>. En efecto, es en el obrar humano donde se hace realidad esa conjugación de naturaleza y libertad, haciendo posible la dimensión moral de la persona. El hombre con sus actos puede afirmar o negar la naturaleza que le ha sido dada; puede incluso, negar su misma libertad<sup>222</sup>.

Sin embargo, las principales corrientes filosóficas contemporáneas niegan la naturaleza para poder afirmar la libertad o viceversa, niegan la libertad, precisamente por tener naturaleza. Como el propio Millán-Puelles aclara:

“Cuando el materialismo 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

---

<sup>221</sup> I. CALDERÓN, “Una fundamentación de la ética realista”, *Pensamiento y Cultura*, (vol. 9/1), Bogotá, 2006, p. 46.

<sup>222</sup> “L’homme est la seule créature qui refuse d’être ce qu’elle est”, A. CAMUS, citado en A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, p. 13.

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>223</sup>.

Reflexionemos a continuación sobre el origen de la antítesis a la que se refiere el filósofo español. Merece la pena que nos adentremos también en la crítica llevada a cabo por Millán-Puelles al pensamiento historicista y a la filosofía existencialista. Ambas corrientes niegan que el ser humano tenga una naturaleza propia, previa a todas sus libres decisiones. Asimismo, el positivismo jurídico sosteniendo que no hay más derecho que los que la ley determina, rechaza la naturaleza propia del ser humano, pues fundamenta el derecho en la voluntad del legislador. Se analizará la crítica que nuestro autor realiza a las dos corrientes filosóficas antes mencionadas.

#### **a) La naturaleza como límite de la libertad en la filosofía contemporánea**

El pensamiento filosófico moderno ha abandonado progresivamente el concepto de naturaleza, y en particular el concepto de naturaleza humana. Ciertamente, la cuestión de la naturaleza vista en toda su amplitud es el problema del ser y del sentido del ser. Así lo explica Panikkar:

---

<sup>223</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *SHS*, p. 38.

“La pregunta sobre la naturaleza, se confunde con la inquisición por la realidad. El problema de la naturaleza no es otra cosa, en el fondo, que la cuestión acerca de la estructura de la realidad. No por casualidad el primer interrogante filosófico que la mente occidental se planteó fue el de la naturaleza. Toda la filosofía no es otra cosa que la compleja respuesta a esta sencilla pregunta: ¿qué son las cosas?; pregunta que puede sustituirse por esta otra: ¿qué es lo constituye la naturaleza de las cosas?”<sup>224</sup>.

En efecto, la noción de ser ha sido afrontada por todos los filósofos. Los pensadores griegos han sido los primeros que la consideraron. Pero no sólo la plantearon, sino que, además, dieron una respuesta que todavía sigue vigente.

E. Gilson en su obra *El ser y los filósofos* aborda la relación entre naturaleza y ser en los primeros filósofos griegos:

“Cuando los primeros pensadores griegos iniciaron la especulación filosófica, la primera pregunta que se hicieron fue: ¿De qué materia está hecha la realidad? Tomada en sí misma, esta pregunta era asombrosamente indicativa de la más fundamental necesidad de la mente humana. Entender algo para nosotros es concebirlo como idéntico en naturaleza con alguna otra cosa que ya conocemos. Conocer la naturaleza de la realidad en general es, por tanto, para nosotros lo mismo que entender que todas y cada una de las innumerables cosas que constituyen el universo, es, en el fondo, idéntica en naturaleza con todas y cada una del resto de las cosas. Instado por esta inmovible convicción,

---

<sup>224</sup> R. PANIKKAR, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, C.S.I.C., Madrid, <sup>2</sup>1972, p. 4.

inconmovible por arraigada en la misma esencia del entendimiento humano, los primeros pensadores griegos intentaron sucesivamente reducir la naturaleza en general a agua, después a aire, después a fuego, hasta que uno de ellos dio al fin con la respuesta correcta, diciendo que la materia primaria de que la realidad está hecha es el ser<sup>225</sup>.

Ciertamente, la respuesta de Parménides de Elea era correcta. El problema que se plantea ahora es definir el ser. Nosotros conocemos muchos seres, pero conocer la realidad del ser mismo es una cuestión intrincada. Una de las respuestas más lúcidas y que más consecuencias ha tenido para el desarrollo de la metafísica, ha sido la solución aristotélica de unir lo general, lo que la mente piensa como real, con lo concreto y contingente: lo universal aunque es real, es solo existente en lo concreto y a su vez, lo concreto, existe porque realiza una esencia abstracta. La naturaleza sería ese universal que solo existe en ese ser particular. La cuestión que subyace es el ser y los sentidos del ser.

La filosofía moderna, como consecuencia de la postura nominalista, ha abandonado la teoría de la analogía de ser. A partir de ese momento, el concepto unívoco hace que no se pueda distinguir el núcleo sustancial de sus operaciones. Por consiguiente, aquel que es causa de sus operaciones es también *causa sui*, es decir, para que un ser sea sustancia es necesario que sea en sí, que se conciba por sí mismo. La consecuencia es evidente, la naturaleza finita se identifica con la naturaleza infinita. Panikkar explica el error en el que incurre este planteamiento:

---

<sup>225</sup> E. GILSON, *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 25.

“Las criaturas dependen totalmente de Dios, ya que de Él han recibido por creación el ser, y por conservación lo continúan poseyendo. No obstante –y precisamente por esto las criaturas no son Dios– hay entre Dios y ellas un abismo infinito. Las criaturas, aunque lo deban todo a Dios, son algo que no es Dios. La pregunta por ese ser algo es la pregunta cristiana por la naturaleza. En cierta manera, preguntar por la naturaleza es preguntar por todo aquello que no es Dios”<sup>226</sup>.

En efecto, para que exista una naturaleza finita es necesario que sean verdaderos principios de operaciones, es decir, que sean causas de sus actos; sin causalidad no puede haber naturaleza. Asimismo es necesario que esta naturaleza sea realmente finita, es decir, distinta a la naturaleza infinita. Esto sólo es posible si existe una graduación ontológica. Así pues, la afirmación de la naturaleza finita presupone una concepción analógica del ser.

Frente a lo anterior, la univocidad del ser tiene consecuencias importantes en la concepción de la naturaleza y de toda la realidad:

“La doctrina de la univocidad del ente conduce, en efecto, al panteísmo, ya que al predicar de Dios y de cualquier otro sujeto el ser, la predicación se hace con la misma comprensión total en ambos casos, con lo que uno y otro sujeto se identifican. Pero además, la mera negación de la recta negación de causalidad conduce también al panteísmo. En efecto, el panteísmo puede definirse como

---

<sup>226</sup> R. PANIKKAR, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, p. 107.

aquella doctrina que en el problema Dios-mundo altera la relación causa-efecto; ya exagerándola, al hacer que las naturalezas finitas no posean la más pequeña causalidad con respecto a sus actos, de manera que solo haya una naturaleza; ya disminuyéndola, con lo que las naturalezas de las cosas adquieren una total y plena causalidad en sus operaciones y se identifican, en cuanto son cada una de ellas *ens a se* con la Divinidad. Identifica Dios con las cosas, o las cosas con Dios”<sup>227</sup>.

Al confundir la naturaleza divina con la naturaleza creada, lo que se está negando es la existencia de una naturaleza finita. Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la naturaleza ya no aparece como la esencia de las cosas que mi mente es capaz de captar, aunque no de una manera total y absoluta, sino como la creación racional de mi mente. La verdad deja de ser ontológica, y por tanto, la verdad no será tanto la realidad de las cosas, sino la realidad por sí cognoscible. El hombre va a ser la medida de todas las cosas.

El concepto de naturaleza, que había surgido para que la mente humana explicara la paradoja del cambio, es despojado de su carácter dinámico por el cartesianismo que lleva hasta sus últimas consecuencias la postura nominalista. El cartesianismo niega el carácter dinámico de la naturaleza y contrapone ésta al espíritu. La naturaleza se identifica como el conjunto de seres regidos por un total determinismo. De este modo, naturaleza no es solo lo material sino también todo aquello que está predeterminado mecánicamente. A partir de aquí, la naturaleza será el ámbito del determinismo frente al espíritu que será el espacio de la libertad. El dilema de la libertad humana surge, entonces de la

---

<sup>227</sup> *Ibidem*, pp. 12-13.

oposición entre lo finito y lo infinito, más aún, en la eliminación de lo finito. La libertad aparece como una libertad absoluta, sin restricciones.

El historicismo como teoría filosófica tiene su origen en el nominalismo. Para esta corriente filosófica, el hombre no es un ser histórico en el sentido de que, gracias a su libertad ofrece un gran variedad de manifestaciones a lo largo del tiempo, manteniendo una esencia específica. Para el historicismo el ser humano no tiene historia sino que es historia y esto es posible gracias a que el hombre es libertad y no solo tiene libertad. Millán-Puelles expone la argumentación que sostienen quienes defienden esta corriente filosófica:

“Según el historicismo, para que el hombre sea realmente libre es menester que carezca de toda naturaleza. Libertad significa indeterminación, soltura, agilidad, mientras que la naturaleza es monótona, fija, rígida. Por tanto, la afirmación de que el hombre posee una naturaleza es la negación del libre albedrío. Todo lo más que cabe, según esto, es sostener que el hombre, en cuanto animal, tiene efectivamente una cierta naturaleza, siempre y cuando se añada, de inmediato, que no tiene ninguna en cuanto hombre. El comportamiento natural es un modo de conducirse que repite continuamente su propia monotonía, tal como ocurre en los animales infrahumanos y en todos los entes naturales. Actuar de un modo natural significaría, pues, en el hombre, una continua reedición de su conducta. El innegable testimonio de la historia desmiente la afirmación de semejante modo de actuar como conducta propia del ser humano. En consecuencia, será menester que el hombre es su propia historia, sin que por debajo de ella se dé nada que pueda considerarse como la naturaleza del hombre en tanto que hombre. Ser hombre es ser libertad, y actuar como hombre significa, en cada

individuo humano, un ir libremente haciéndose una concreta historia, un vivir que es bibliográfico y no un mero vivir biológico”<sup>228</sup>.

Aquí, Millán-Puelles pone de relieve que la apología de la libertad que lleva a cabo el historicismo, explica, de alguna manera el éxito que ha tenido. Asimismo, es interesante la contraposición que realiza entre los términos libertad como indeterminación, soltura y el de naturaleza, como una realidad fija y rígida. Precisamente esta confusión del concepto de naturaleza será el punto de partida para rebatir la argumentación historicista. En efecto, no es lo mismo un principio fijo de comportamiento que un principio de comportamiento fijo. Asimismo, ese ir libremente haciéndose, lleva consigo una clara derivación a un puro existencialismo. A continuación se analizarán estas cuestiones.

Toda naturaleza es un principio fijo de comportamiento porque toda naturaleza se identifica con la esencia correspondiente en su dimensión operativa, y toda esencia es fija, permanente a través de los cambios que sufre. El sujeto cambia, permaneciendo idéntica su esencia, de lo contrario no cambiaría sino que sería sustituido. La naturaleza, esto es, la esencia en su dimensión operativa, no se opone a que en su sujeto se den cambios:

“En los entes que no son Dios, no ya sólo la naturaleza no se opone a que el sujeto respectivo se den cambios, sino que ella es, precisamente, el principio más radical, intrínseco y esencial de todas las variaciones, habidas y por haber, en

---

<sup>228</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 442.

este mismo sujeto. Como se ve, el ser «un principio fijo de comportamiento» no es igual que el ser «un principio de comportamiento fijo». Lo fijo no es, necesariamente, el propio comportamiento, sino el principio de él, en tanto que persiste o permanece a través de las variaciones del respectivo sujeto”<sup>229</sup>.

Por consiguiente, la esencia que constituye la naturaleza del ente es a la vez y sin contradicción, activa en un aspecto y pasiva en otro. Unos entes poseerán una naturaleza más activa y otros más pasivas sin dejar de tener el principio de actividad. Esto se sitúa en la misma línea que Aristóteles cuando define la naturaleza de los entes corpóreos como el respectivo principio, radical y esencial, del cambio y de la estabilidad<sup>230</sup>.

También R. Spaemann, en su obra *Lo natural y lo racional* sostiene esta misma idea:

“La naturaleza, según Aristóteles, no era precisamente la pura exterioridad. *Physei*, por naturaleza, es más bien aquello que tiene «en sí mismo» el principio del movimiento y del reposo. Pero lo que significa mismo, porque tengo la experiencia de mí mismo como comienzo, como origen de un «tener en sí mismo» un principio, un comienzo, sólo puede saberlo porque soy un sí espontaneidad. Si la tradición de la filosofía clásica formulaba el principio «ens et unum convertetur» era porque en él se contiene el paradigma más alto de un

---

<sup>229</sup> *Ibidem*, p. 443.

<sup>230</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Física*, II, 1, Gredos, Madrid, 2011.

ser que desarrolla expresamente aquella identidad que tiene su expresión en la palabra yo”<sup>231</sup>.

Respecto a la derivación del historicismo en existencialismo, es un tema tratado por nuestro autor en la tercera parte de su obra *La estructura de la subjetividad*, donde también resume las razones ya apuntadas de la negación historicista de la naturaleza humana:

“Pero, ¿por qué niega el historicismo que el hombre tenga una naturaleza o sustancia, precisamente, en cuanto hombre? Fundamentalmente, por dos cosas: en cuanto hombre: 1ª, y en un nivel descriptivo, por la ya mencionada diversidad de los modos o figuras de ser hombre; 2ª, por la pre-sunta contradicción entre la libertad y el concepto de una sustancia o naturaleza humana, tanto específica como individual. La primera razón se desvanece al advertir que, mientras más se insiste en la diversidad entre los hombres [...] más se subraya, en el fondo, la existencia de un permanente denominador común. [...] La libertad que todo hombre tiene es la libertad que un animal racional puede tener, ciertamente que por no ser tan solo un animal, pero también en tanto que lo es como provisto de una libertad a la que no se reduce porque es la libertad de un ser corpóreo”<sup>232</sup>.

Precisamente porque las razones que aporta el historicismo se desvanecen, tanto el historicismo como el existencialismo terminan eliminando todo sujeto y todo fundamento para un verdadero despliegue de la historia.

---

<sup>231</sup> R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, pp. 30-31.

<sup>232</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *ES*, p. 222.

Millán-Puelles afirma la realidad de lo histórico pero no la reduce al mero despliegue externo. También en una de sus primeras obras, *Ontología de la existencia histórica*, cuya primera edición es de 1951, aborda el tema con gran precisión. D. Negro sintetiza de modo admirable la tesis que mantiene nuestro autor en esta obra:

“Millán-Puelles se ocupa ahí del historicismo y del sustancialismo para establecer después de la crítica sus propias conclusiones. Pues la crítica es un medio para establecer una tesis, cosa que también suele olvidarse, quizás por influencia del mismo historicismo. La tesis afirma en este caso la realidad de lo histórico. Y en este momento de desorientación tiene enorme importancia la fundamentada reivindicación que hace el autor de la naturaleza histórica del ser humano. Lo que significa que, frente a la suerte de pesimismo que encubre y suscita la opinión de que la historia ha llegado a su fin, mientras existan hombres, habrá historia. Otra cosa es que cambie sus tendencias o que se «universalice» definitivamente. Pues, seguirá existiendo la libertad y con ella *velis nolis* la realización de nuevas posibilidades, de formas inéditas de vida humana, aunque disminuya la aceleración histórica. Y los hombres seguirán siendo responsables de sus actos de trascendencia colectivas, careciendo de justificación el abandono de las ideas morales al albur de la opinión, y de su fundamentación ontológica”<sup>233</sup>.

El conocimiento histórico no es el mero despliegue externo del acontecer. El historicismo al convertir el método histórico en tesis sobre el carácter de su

---

<sup>233</sup> D. NEGRO, “El sustancialismo histórico”, *Anuario Filosófico* (27/2), 1994, p. 629.

objeto reduce la historia a fenómeno y ésta a pura existencia: “La *metábasis* características de ese fenomenismo consiste en sobrepasar indefinidamente el alcance de la afirmación «el hombre tiene historia» y transitar a otra: «el hombre es su historia misma»<sup>234</sup>. Para Millán-Puelles, la naturaleza humana es una naturaleza histórica, tener historia es esencial al ser humano. La persona es un ser radicalmente histórico. Las siguientes palabras del filósofo gaditano precisa aún más esta característica: “La historicidad es una propiedad humana, esto es, algo que de un modo necesario fluye de nuestra esencia, no limitándose a ser puro accidente”<sup>235</sup>. Así pues, si la naturaleza humana es el fundamento de la historia real, existe una permanencia en el acontecer humano.

La naturaleza no paraliza el dinamismo de la historia sino que está inmersa en el cambio. Sin embargo, es necesario precisar que la historia no emana unívocamente de la persona humana ni es la historicidad la esencia del hombre porque su naturaleza no está hecha del todo. La naturaleza humana tiene un carácter perfectible, abierta a nuevas determinaciones, de ahí que sea la persona y no su naturaleza, el sujeto de la historia. Las siguientes palabras pueden servirnos para profundizar en su pensamiento:

“La historia no es una simple posibilidad humana, sino una necesidad enraizada en nuestra propia naturaleza. En este sentido el hombre es constitutivamente histórico, sin que ello signifique que sea precisamente la historia lo que nos constituye en nuestro ser. El ser humano posee una naturaleza o sustancia

---

<sup>234</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Ontología de la existencia histórica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1951, p. 230. (*Obras Completas*, vol. I, Rialp, Madrid, 2013). En adelante, *OEH*.

<sup>235</sup> *Ibidem*, p. 231.

perfectible, abiertas a nuevas determinaciones cuya actualización enriquece y confirma a la entidad del sujeto histórico. Pero ello es posible en la medida en que este sujeto posee ya un ser sustancialmente determinado. La realidad del sujeto no está totalmente hecha, ni está del todo por hacer, sino que es la unidad de un ser sustancialmente permanente y accidentalmente perfectible”<sup>236</sup>.

En efecto, para el filósofo andaluz, la naturaleza humana, no se reduce a una simple estructura de la estaticidad de un ser ya acabado, sino que es un principio dinámico, intrínseco y primario del dinamismo propio de los seres mutables. Esta naturaleza perfectible tiene un horizonte indefinido de posibilidades de ser, constituyendo el marco metafísico donde mejor se encuadran las realidades históricas. Desde esta perspectiva, la libertad que hace posible la historia, no es nunca algo sobreañadido a la naturaleza humana, sino una libertad arraigada en la naturaleza.

El ser humano es constitutivamente histórico. Las siguientes palabras de nuestro autor ponen de manifiesto el vínculo existente entre el carácter histórico de la persona y la libertad:

“En la unidad metafísica del hombre, naturaleza y libertad constituyen un *unum* inseparable, realmente idéntico; de manera que lo que existe aquí es una naturaleza libre o, si se quiere, libertad natural. La división kantiana del hombre en libertad y naturaleza nos hace ciudadanos de dos mundos, uno sensible y otro inteligible, ajenos entre sí, radicalmente dispares. Por el contrario, la concepción de una naturaleza libre sistematiza nuestro ser y le permite la trascendencia al

---

<sup>236</sup> *Ibidem*, pp. 237-238.

mundo de la historia, sin que para ello deba quedar establecido un inseparable y trágico dualismo. No es suficiente, pues, la mera yuxtaposición de la libertad. Precisa inviscerar la libertad en nuestro propio ser, si ha de reconocerse el carácter histórico del hombre como algo que le entraña en su última hondura<sup>237</sup>.

Solo una naturaleza que sea libre, que tenga un principio dinámico, que no posea una determinación intrínseca, puede hacer posible la realidad histórica. Evidentemente, esta naturaleza libre no significa carencia de una estructura, sino que ésta hace posible la apertura a un horizonte de posibilidades.

Con respecto a la noción de naturaleza de la filosofía existencialista, Millán-Puelles afirma:

“Se llama filosofía existencialista a la dirección filosófica seguida por las diversas corrientes según las cuales la «existencia» antecede a la «esencia», concretamente en el caso del hombre. De acuerdo con esta tesis, la esencia propia del hombre se sigue de su existencia en el sentido de que se va haciendo en ella, a través de su propio curso temporal. El hombre es, por consiguiente, lo que él se va haciendo a lo largo de su existir, sin acabar nunca de estar hecho del todo, mientras realmente existe<sup>238</sup>.”

---

<sup>237</sup> *Ibidem*, pp. 242-243.

<sup>238</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 445.

Según esta tesis la esencia del hombre se va haciendo a lo largo de su curso temporal. La persona, que se hace a lo largo de su existir, tiene una esencia siempre abierta que únicamente la muerte puede cerrar. El existencialismo invierte la ontología aristotélica. El obrar no sigue al ser, sino a la inversa. La persona es en la medida que se va haciendo. Se trata de una actividad libre y absoluta, como la de Dios, pero a diferencia de la actividad de Dios, pasa a la actualidad desde la posibilidad. La contradicción en la que cae el existencialismo es evidente. La persona se auto-realiza como absoluta actividad pero, al mismo tiempo, no es una actualidad absoluta porque está siempre en potencia respecto de su propio ser o hacerse.

Tanto el historicismo como el existencialismo pretenden una libertad absoluta. La naturaleza aparece como presupuesto necesario para la actuación de la libertad pero extrínseco a la persona. La negación del carácter dinámico de la naturaleza les lleva a estas dos corrientes a presentar a la naturaleza solo en el ámbito de las inclinaciones físicas. Esta tensión, entre el concepto reducido de naturaleza y la aspiración a la libertad absoluta, lleva a la división dentro de la persona. Antonio Millán-Puelles, con un lenguaje enteramente contemporáneo y teniendo en cuenta las conclusiones del kantismo, se pregunta sobre la raíz de fondo del tema que nos ocupa, interpelando al estudio contemporáneo sobre la raíz y sentido profundo de la humana libertad. Estas cuestiones nos llevan a indagar en el origen de la escisión entre naturaleza y libertad y los términos desde los cuales el filósofo español responde a las exigencia de un pensar que recupera la unidad perdida del ser personal. Por consiguiente, conviene analizar el carácter teleológico de la naturaleza, que hará posible una libertad arraigada en el ser.

## **b) El concepto teleológico de la naturaleza hace posible la libertad**

En el marco de la filosofía contemporánea, Antonio Millán-Puelles destaca la importancia de proporcionar una base metafísica sólida para la comprensión de la relación entre naturaleza y libertad. Este tema ha sido abordado en la historia de la filosofía desde Aristóteles; no obstante, ha permanecido entre paréntesis desde la conocida escisión kantiana entre razón pura y razón práctica. La propuesta de nuestro autor, como hemos apuntado al inicio de este capítulo, se dirige hacia una síntesis de ambos conceptos, esto es, hacia una íntima unión entre naturaleza y libertad tal que nos permita profundizar en la realidad del ser humano como naturaleza libre. Dicha síntesis ha existido en la filosofía antigua y medieval. Siguiendo sus propios textos, aparece una idea clave: la naturaleza posee un sentido teleológico que se deriva de su condición de principio intrínseco de operaciones.

Tanto la filosofía moderna como la filosofía contemporánea se centran en el estudio del hombre como sujeto, resaltando su libertad radical<sup>239</sup>. Esta gran aportación queda mermada por el hecho históricamente constatable, de no haber sabido integrarlo con la aportación de la filosofía clásica. Millán-Puelles que es consciente de la relación que la filosofía tiene con la historia y de que el quehacer filosófico recuerda y anticipa, se pregunta si ha existido alguna vez una síntesis de naturaleza y libertad:

---

<sup>239</sup> La idea moderna de sujeto está ligada a la exaltación de la libertad radical. Para la filosofía de la modernidad, el sujeto implica ausencia de dependencia respecto del Absoluto. Para Millán-Puelles la libertad humana es una libertad creada.

“Pero es el caso que en otras épocas, y en otras direcciones filosóficas, tal síntesis existió. La teoría de la Escuela, es el ejemplo más claro. Ni que decir tiene, por tanto, que hay aquí una fundamental diversidad de interacción de las nociones de la naturaleza y libertad, que, ante todo presenta el simple aspecto de una cuestión meramente terminológica. En cualquier caso, siempre sería útil conocer cuál de las dos terminologías es la más adecuada, y renunciar a ello sería tanto como contentarse con el simple espectáculo de una «diversidad de opiniones» o de una divertida y peregrina equivocidad”<sup>240</sup>.

En efecto, la noción de naturaleza y de libertad aparece claramente expuesta en Aristóteles:

“Se sigue de todo lo que precede que la naturaleza primera, la naturaleza propiamente dicha, es la esencia de los seres, que tienen en sí y por sí mismos el principio de su movimiento. La materia no se llama, en efecto, naturaleza sino porque es capaz de recibir en sí este principio, y la generación, así como el crecimiento, sino porque son movimientos producidos por este principio. Y este principio del movimiento de las cosas naturales reside siempre en ellas, ya sea en potencia, ya en acto”<sup>241</sup>.

Para Aristóteles, la naturaleza es principio de operaciones. Es el más radical principio activo. Su peculiar esencia o modo de ser, no considerado de un modo estático sino como raíz de la actividad de todas las facultades. En la

---

<sup>240</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *SHS*, p. 39.

<sup>241</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 6. Gredos, Madrid, 2008.

persona humana esta dinámica se conecta con la libertad. El hombre tiene capacidad de operar o actuar gracias a la libertad.

Nuestro autor nos insta a profundizar en los dos términos de la antítesis. El concepto de naturaleza es el que ha sufrido una más aguda inflexión. La oposición de naturaleza y libertad confiere a aquella un sentido rígido y estático. Sin embargo, en la tradición escolástica, el término naturaleza tiene otro significado. Según Millán-Puelles:

“Muy otro es el sentido de la «naturaleza» en la tradición escolástica. Entendido, eso sí, como algo permanente a través de los cambios accidentales no es sin embargo, puramente pasivo y receptor, sino, ante todo, el principio específico del dinamismo propio de cada ser, la fuente originaria en 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>242</sup>.

En efecto, la naturaleza tiene una dimensión estática que le hace permanecer a través de los cambios; sin embargo, tiene también un carácter dinámico puesto que es el principio remoto de las facultades. En un contexto más general, Panikkar lo ha expresado en los siguientes términos: “El estatismo de la esencia y el actualismo del existir se junta en cada ser en el dinamismo de la naturaleza. Ella es la existencia específica de cada ser, la concreta esencia existe según su peculiar forma de ser”<sup>243</sup>. La naturaleza aparece como esencia

---

<sup>242</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *SHS*, p. 39

<sup>243</sup> R. PANIKKAR, *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, p. 18.

en cuanto principio de operaciones. Ella expresa, por un lado, la esencia de cada ser y, por otro, la peculiar forma de existir. Por consiguiente, la noción de naturaleza, entendiendo aquí la de la persona, no es solo un principio de actividad sino también el último principio que le permite conservar las determinaciones que, a través de los cambios, ha adquirido.

Millán-Puelles hace una precisión terminológica muy interesante, pues permite ver la conexión de los dos aspectos anteriormente apuntados por Panikkar. No se identifican estaticidad y estabilidad. Según el Diccionario de la Real Academia Española, la estaticidad se refiere a la inmovilidad de lo estático, lo que permanece en un mismo estado. La estabilidad, en cambio, es la permanencia inalterable a través del cambio, necesaria para cualquier dinamismo. Eliminar la naturaleza es aniquilar el sujeto del cambio y con él, el cambio mismo. No hay transformación, sino aniquilación y ésta requeriría una nueva implantación del ser. En efecto, ni la creación ni la aniquilación son cambios. Así pues, en toda la tradición aristotélico-tomista el concepto de naturaleza tiene un carácter dinámico. Si traducimos el concepto clásico de movimiento por el término actual de actividad, podríamos definir el concepto de naturaleza como principio intrínseco de actividad, resaltando de este modo su dimensión teleológica.

La naturaleza tiene, pues, un claro sentido teleológico, como consecuencia de ser principio intrínseco de actividad. Analicemos esta cuestión comenzando por precisar el término *télos*. Según R. Spaemann:

“*Télos* significó siempre dos cosas: significaba aquella configuración según la cual un ser puede conservarse óptimamente, y significaba a la vez el cumplimiento, con arreglo a su contenido de las posibilidades depositadas en tal ser. Estos momentos de la auto-conservación y autarquía, por un lado, y de autorrealización o auto-cumplimiento, por otro lado, se separan en la consideración no teleológica”<sup>244</sup>.

La naturaleza no es pura exterioridad sino aquello que tiene en sí mismo el principio del movimiento y del reposo. Tener en sí mismo un principio solo lo puedo saber si yo mismo tengo la experiencia de mí mismo como comienzo. Por eso, ya desde Platón, el paradigma del ser por naturaleza era el hombre. Como veremos más adelante, el concepto de naturaleza en general, tendrá repercusiones en el concepto de naturaleza humana. Ser principio de movimiento y de reposo es plantear el tema de la finalidad.

La finalidad ocupa un lugar central en la filosofía. Desde el inicio mismo de la especulación filosófica, las principales diferencias en la Filosofía de la Naturaleza han sido, precisamente las que se refieren al problema de la finalidad. Los que sostienen una finalidad en la naturaleza, afirman que en ésta existe una direccionalidad, a la que podemos denominar finalidad. Sin embargo, también se ha dado la postura opuesta, los que niegan que exista una finalidad o al menos, que la podamos conocer.

Para Millán-Puelles, la causa final es la primera de todas las causas. Distingue, además, entre fin-efecto y fin-causa. El fin-efecto es lo último en el

---

<sup>244</sup> R. SPAEMANN, “Teología natural y acción”, *Anuario Filosófico* (24/2), 1991, p. 286.

orden de la ejecución, mientras que el fin-*causa* es lo primero en el orden de la intención. El siguiente texto hace referencia a la existencia de la causa final:

“La tesis según la cual «todo agente actúa por un fin» (*omnes agens agit propter finem*) no es determinista en el sentido de que niegue la libertad de los seres dotados de entendimiento. Esa tesis no excluye la posibilidad de que un agente se determine a sí mismo de una manera libre o, dicho con otros términos, no descarta que él mismo pueda ponerse un fin respecto al cual el obrar tenga el sentido de un medio. Lo que esa tesis excluye es que el agente obre sin autodeterminarse y sin estar tampoco determinado por ningún otro ser. Y lo excluye porque no cabe que el obrar se termine de una cierta manera, en vez de otra, sin estar dirigido a un cierto término a un cierto término o fin. Ello es tan imposible como que un movimiento tenga una orientación indefinida. La idea de un movimiento desprovisto de toda orientación determinada es, de suyo, contradictoria, tanto como la idea de un movimiento que no tuviese punto de partida definido. Los dos extremos –el inicial y el final– del movimiento han de darse de un modo determinado –ellos mismos son términos o límites, uno *a quo* y el otro *ad quem*– en la realidad extra mental, aunque en la mente sea posible la abstracción por virtud de la cual se piensa en ellos de un modo indeterminado o inconcreto. Lo indefinido no puede existir realmente en tanto que indefinido. Poder realmente existir con tan determinación en vez de otra no es poder existir realmente sin ninguna. Por tanto, la idea de un obrar indeterminado no es el concepto de un obrar efectivo, sino el de un mero ente de razón, lo mismo que la idea de algún hombre que no tiene ningún tamaño o que no esté presente en ningún lugar. Toda indeterminación es solamente un objeto de pensamiento, no

un sujeto efectivo de existencia real, y ello se aplica lo mismo a la entidad del efecto o del producto que a la del obrar o acción”<sup>245</sup>.

Si toda indeterminación es un ente de razón, lo real tendrá que estar determinado, tener un fin. El filósofo español, partiendo del concepto de naturaleza como principio intrínseco del movimiento, llega al fundamento metafísico radical. La racionalidad de la naturaleza, su reivindicación de la realidad extra mental merece nuestra atención.

Ciertamente la finalidad se opone al azar. Algo sucede por azar cuando los resultados no estaban previstos, no responden a una causa determinada; la finalidad, implica que existen tendencias que explican los efectos. Hay una racionalidad en la naturaleza que se manifiesta en esa direccionalidad de los procesos naturales, en la capacidad de integrar diferentes factores en un resultado unitario y, por último, en la actividad que desarrollan.

Es el sentido apuntado por M. Artigas, en un artículo sobre la finalidad, en el que afirma:

“La direccionalidad, la cooperatividad son dimensiones que se refieren al modo de ser de las entidades y procesos naturales; responden a su dinamismo y estructuración, no son algo sobreañadido ni tampoco son resultados accidentales; son dimensiones constitutivas de lo natural. Propiamente son modos de obrar, que manifiestan modos de ser. La direccionalidad y la cooperatividad equivalen a la existencia de potencialidades específicas de tipo tendencial, cuya

---

<sup>245</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, pp. 112-113.

actualización no se produce de modo necesario, sino en función de las circunstancias; la funcionalidad corresponde al despliegue de esas tendencias cuando se dan las circunstancias que permiten la existencia de organizaciones estables”<sup>246</sup>.

En efecto, la direccionalidad es constitutiva de lo natural. La regularidad de la actividad natural que se observa en la vida cotidiana excluye que alcancen su fin por azar, pues éste sólo consigue efectos irregulares. El dinamismo natural es tendencial, y las tendencias se dirigen a un fin.

Millán-Puelles alude también a la tendencia y su relación con la conciencia:

“Hay una objetiva semejanza, una verdadera analogía, entre el querer un fin conscientemente y el tender hacia él sin ninguna clase de conciencia. En ambas cosas existe una efectiva orientación o inclinación. Por consiguiente, y a diferencia de los cuerpos matemáticos, que carecen de efectiva realidad, los cuerpos naturales se comportan como seres que actúan por algún fin y, por lo mismo, con una cierta intención (*propter finem=secundum intentionem*). La tendencia no implica la conciencia como algo a lo que de un modo necesario ha de hallarse ligada. Tampoco la noción de «apetito» presupone una representación cognoscitiva de aquello a lo que éste apunta. El vocablo latino *appetere*, tiene, entre otras varias acepciones, la de «dirigirse u orientarse», y ello puede ocurrir con algún conocimiento o sin ninguno. Cuando se da

---

<sup>246</sup> M. ARTIGAS, “La finalidad”, *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, editado por G.Tanzelle-Nitti y A. Strumia, Urbaniana University Pres y Citta Nuova, 2002.

vinculado al conocimiento de él y de su objeto, el apetecer admite a su vez dos formas, según que el conocimiento al que va unido, respectivamente sensorial o intelectual”<sup>247</sup>.

Conviene señalar la distinción que establece entre una finalidad que podríamos calificarla de subjetiva, y que se da en los agentes que actúan con conocimiento del fin de sus acciones y una finalidad más objetiva, que no depende del conocimiento. Esta última tiene un sentido más tendencial, como por ejemplo en los seres que no tienen ese conocimiento o en aquellos que estando dotados de racionalidad, llevan a cabo procesos que se realizan automáticamente. Por consiguiente, todos los seres actúan por algún fin, tienen una orientación gracias a la analogía entre *propter finem* y *secundum intentionem*, sin embargo, la tendencia no implica la conciencia. Este punto es clave para entender el proceso de desteologización de la naturaleza.

### **c) Teleología y metafísica de la creación**

¿Cuáles fueron los motivos que condujeron al abandono de la concepción teleológica de la naturaleza? R. Spaemann, que ha estudiado con profundidad este tema, afirma: “El estadio más importante en este camino fue la teología de la creación. La cual no permitió que la naturaleza quedara como algo último, al modo como lo entendió la Antigüedad en su conjunto sino que cuestionó su

---

<sup>247</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, pp. 450-451.

génesis”<sup>248</sup>. En efecto, si el fin de los procesos que vemos en la naturaleza está fuera de ella, vale decir, en Dios, entonces solo se pueden considerar dichos procesos desde un punto de vista causal. De ahí que en el siglo XVI, la creación fuera entendida como una máquina formada por seres que se mueven pasivamente. La idea de que Dios pudiera dar a esos seres una libertad y que actuaran como causas segundas era impensable.

Por su parte, A. M. González en un estudio sobre Spaemann, aborda esta misma cuestión:

“Esta principalidad de la naturaleza, como decía, se matiza desde el momento en que aparece la idea de creación (algo parecido cabría decir de la idea de lo sobrenatural). Lo último entonces, ya no es el concepto de naturaleza sino el designio de Dios [...] Pero aunque de momento se mantuviera la teleología en la naturaleza, el nominalismo tardo medieval –Ockham y Juan de Buridán– se opuso a ella, en la medida en que solo reconocen finalidad para el actuar consciente. A partir de ahí se traslada la finalidad de la naturaleza al espíritu de Dios y se enunciaba el principio antiteleológico, que ya no reconoce una teleología inmanente a la naturaleza: hablar de teleología pasa a considerarse antropomorfismo. Con la retirada de la teleología inmanente de la naturaleza, se prepara el mecanicismo, del que tenemos un representante paradigmático en Descartes, quien como glosa Artigas, llegará a atribuir el movimientos de los cuerpos al impulso original que Dios les había comunicado al crearlos”<sup>249</sup>.

---

<sup>248</sup> R. SPAEMANN, “Teleología natural y acción”, *Anuario Filosófico* (24/2), 1991, p. 2.

<sup>249</sup> A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad. Un estudio sobre R. Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996, pp. 131-132.

En efecto, esta negación de una teleología inmanente en la naturaleza llevará consigo el mecanicismo. Todo el dinamismo de la naturaleza procede de un impulso externo. Dios pone en funcionamiento una máquina y lo único que podrá hacer el hombre es conocer las leyes que rigen el funcionamiento de la misma. No existen fines intrínsecos, la naturaleza se convierte en pura exterioridad y será el hombre quien le imponga sus fines.

La desteleologización de la naturaleza llega a su máxima expresión con la filosofía ilustrada, la cual no reconoce otro fin en la naturaleza que lo que el sujeto le impone. Las consecuencias de este modo de proceder lleva a no dejar ser a la realidad, y a renunciar a perfeccionarla. Actuar sobre la naturaleza se reduce a llevar a cabo fines subjetivos. A. M. González, lo sintetiza como sigue: “Básicamente la transformación del concepto de naturaleza puede describirse como una ruptura acaecida en el seno mismo de nuestra comprensión. La ruptura en cuestión consiste en la escisión de dos momentos que en virtud de la teleología natural eran pensados simultáneamente: el momento «subjetivo perfectivo» y el momento «objetivo-perfectivo»”<sup>250</sup>.

Esta pérdida del concepto teleológico de la naturaleza tiene consecuencias importantes para la comprensión de la persona humana. La desteleologización de la naturaleza reduce a ésta a pura exterioridad y el conocimiento que de ella tenga el hombre ya no puede ser “intelligere in actu et intellectum in actu sunt idem” (hacerse uno con lo conocido). Según Spaemann, “En una naturaleza así entendida, el hombre ya no puede concebirse al mismo tiempo como «ser natural» y como «persona». Podrá expresar su auto-compresión histórica en una

---

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 144.

fenomenología hermenéutica o podrá «reconstruirse» a sí mismo a partir de las condiciones de su surgimiento y a su propia experiencia como una forma de procesamiento del mundo útil para la vida. Pero ya no podrá combinar estas dos perspectivas”<sup>251</sup>. En efecto, cuando se renuncia al sentido teleológico de la naturaleza, el hombre no puede comprenderse a sí mismo como un ser natural. Esta contraposición queda reflejada de modo paradigmático en la separación cartesiana de *res extensa* y *res cogitans*. Lo específicamente humano es el *cogito* y como consecuencia, la corporalidad es expulsada de la noción de hombre.

A. M. González subraya una de las consecuencias de la pérdida del sentido teleológico: “La naturaleza como pura exterioridad no admite ser conocida más que como puro objeto, porque no permite penetración alguna en su interioridad, de la que, en última instancia ni sabemos si existe. Naturaleza comienza a ser sinónimo de facticidad, aunque como tal, el concepto moderno de hecho no aparezca hasta Hume”<sup>252</sup>. En efecto, una naturaleza que carezca de inteligibilidad queda reducida a su aspecto fáctico y se puede identificar con el objeto de la experiencia en Kant.

Ciertamente, desde esta perspectiva, sólo caben dos discursos posibles sobre el ser humano: o atiende a lo que en él hay en la naturaleza –en términos cartesianos, la *res extensa*– o atiende a lo que hay en el de más propiamente humano –*res cogitans*–. En el primer caso, se debe excluir toda formalidad; en el segundo, al estar en el ámbito de la conciencia no cabe rigor científico.

---

<sup>251</sup> R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, p. 33.

<sup>252</sup> A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad. Un estudio sobre R. Spaemann*, p. 150.

Kant intenta superar el dualismo impuesto por Descartes poniendo de manifiesto el influjo de lo empírico en la conciencia y replanteando el viejo aserto *todo conocimiento comienza con la experiencia*. Pero, su tajante separación entre la sensibilidad y el entendimiento, le impide superar el dualismo. La naturaleza sigue estando en el ámbito de lo fáctico, es un conjunto de fenómenos, y lo fines pertenece a la conciencia. Las consecuencias de este planteamiento son sintetizadas por A. M. González:

“A partir de aquí, la consideración finalista corre a cargo exclusivamente del sujeto. Él es el que impone los fines y extrínsecamente, a la naturaleza. Esta imposición de fines se extiende a la propia naturaleza humana, a su vez pasa a entenderse como nuevo material de una praxis que entonces no es ya *poíesis*. La consideración de la naturaleza como puro límite de la libertad es lo que se sigue de la desteleologización de la naturaleza, pues a partir de entonces *télos* ya no es simultáneamente límite y fin como sentido”<sup>253</sup>.

El planteamiento de la naturaleza como límite de la libertad hace irreconciliable ambos conceptos. Más aún, la naturaleza se identifica con el determinismo. La naturaleza tampoco se trasciende a sí misma en el hombre, éste es un ser natural más, un ser material entre otros.

Es necesario reflexionar sobre la peculiaridad de la naturaleza humana, una naturaleza que se abre a un horizonte indefinido de posibilidades y que posee un principio dinámico activo sin determinación intrínseca. A. M.

---

<sup>253</sup> *Ibidem*, p. 175.

González alude al modo como esta naturaleza humana se trasciende más allá de ella misma, refiriéndose en este caso a Santo Tomás de Aquino:

“La peculiaridad de la naturaleza humana, una naturaleza racional comporta una trascendencia de la natural *curvatio*. Pero esa trascendencia es todavía natural, si mantenemos un concepto analógico de naturaleza. Según esto, el fin natural del hombre sería el conocimiento de Dios [...] Sucede, sin embargo, que como cristiano, Santo Tomás sabe por la fe que lo que realmente existe son hombres destinados a un fin sobrenatural que excede las posibilidades y las expectativas de la sola naturaleza, y que solo puede alcanzarse por gracia, esto es, gratuitamente. Esta destinación sobrenatural, con todo, no viene a contrariar la dinámica de la naturaleza racional, que es, por racional, una naturaleza abierta”<sup>254</sup>.

En este texto aparece una idea fundamental para entender el sentido teleológico de la naturaleza. Se trata del carácter analógico del concepto de naturaleza. En este sentido, la relación que se establece entre la destinación sobrenatural y la apertura de toda naturaleza racional no son realidades yuxtapuestas sino posibilidades que exceden las expectativas de la sola naturaleza.

En esta misma línea se sitúa el siguiente texto de A. M. González:

“Lo que añade el Aquinate al pensamiento aristotélico es el pensar a Dios no solo como causa final sino también como causa eficiente, como creador de seres

---

<sup>254</sup> *Ibidem*, pp. 138-139.

finalizados; y por cierto, creados de tal modo que la tendencia de cada ser hacia Dios (*assimilari Deo*) señala el estatuto ontológico de la criatura: esto significa que un ser «se asimila a Dios», en la medida en que realiza lo propio de su naturaleza. Por eso, Tomás de Aquino puede afirmar que en virtud de su naturaleza racional, la perfección del hombre consiste en la unión con Dios. Este último punto, por cierto, es de suma importancia, porque muestra cómo es justamente desde un concepto teleológico de naturaleza desde donde resulta posible salvar la específica dignidad del hombre –llamado al conocimiento y al amor de Dios– manteniendo a la vez su pertenencia a la naturaleza<sup>255</sup>.

Este texto tiene dos aportaciones importantes, para el tema que nos ocupa. En primer lugar, Dios no solo es causa final, sino también causa eficiente. La segunda, consecuencia de la anterior, es la consideración sobre la tendencia de cada ser hacia Dios, en la medida que realice su propia naturaleza.

El tema de Dios como causa eficiente de seres finalizados nos remite a la definición aristotélica de la causa eficiente. En efecto, en sentido estricto la causa eficiente solo es aplicable al cambio físico, sin embargo, se puede utilizar como punto de partida para entender el cambio metafísico. Todas nuestras ideas metafísicas son analógicas e implican la negación de algún contenido captado de una manera sensible. Así pues, la causa en el cambio metafísico es una causa incondicionada que no se vale de ninguna otra causa. Dios hace surgir la realidad de todo ente cuya existencia en acto no es exigida por su misma esencia. Estos entes limitados se comportan a su vez como causa eficiente de otros que también son limitados. La causa eficiente del Creador se distingue

---

<sup>255</sup> *Ibidem*, pp. 137-138.

realmente de la causa eficiente de los seres creados. De ahí deriva el estatuto ontológico de la criatura.

Con todo lo expuesto queda claro que el sentido teleológico es clave para poner de manifiesto la peculiaridad de la naturaleza humana y consiguientemente, su específica dignidad. Sin embargo, conviene fundamentar metafísicamente la articulación entre naturaleza y libertad, requisito imprescindible para que exista la unidad del ser personal.

#### **d) La unidad metafísica de naturaleza y libertad**

Para Millán-Puelles, naturaleza y libertad forman en el hombre una unidad metafísica: “El hombre tendrá, pues, una naturaleza libre –es decir, la libertad será en él algo esencial– en la medida en que la esencia humana en cuanto tal sea el mismo fundamento de la libertad de nuestro ser. El contenido que constituye nuestra esencia deberá hacer posible la libertad que formalmente define a la naturaleza humana. O de otra forma: en la estructura esencial de nuestra propia naturaleza deberán residir las condiciones de la posibilidad de su libertad”<sup>256</sup>. En efecto, el hombre es el único ser que tiene por naturaleza una capacidad de ser dueño de sus actos. Esto no significa que su esencia sea la libertad. La libertad no puede ser nunca la esencia de un ser finito, precisamente porque su propia finitud le determina.

La persona es libre pero no con una libertad absoluta, sino relativa, hasta donde se lo permite su naturaleza. Como hemos podido ver en el capítulo

---

<sup>256</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *OEH*, p. 245.

anterior, se trata de una verdadera libertad. Millán-Puelles lo expresa con las siguientes palabras: “La libertad humana es relativa<sup>257</sup>, tan relativa como el hombre mismo y como todo lo que éste puede poseer. Pero esa relativa libertad es una libertad auténtica o efectiva, no una ilusión o aparente libertad. Es tan real como la naturaleza humana, en la cual tiene su fundamento o raíz”<sup>258</sup>. En efecto, la afirmación del carácter relativo de la libertad humana no implica que ésta sea ilusoria. La existencia de la libertad ontológica, que se define por esa amplitud del entendimiento a todo ser y del libre albedrío como actitud de la voluntad para tomar decisiones, son libertades auténticas, que se poseen por el mismo hecho de ser personas. Asimismo la libertad moral, que es para el filósofo español una libertad que se conquista, confiere al ser humano un peculiar dominio del sí mismo mediante las virtudes morales. Esta libertad hace posible que pueda obrar en consonancia con las exigencias propias de su racionalidad. Se trata de una libertad real pero contingente. No tiene su origen absoluto e incondicionado en sí mismo, sino que es la libertad de una criatura, es decir, una libertad donada que hay que acoger y que debe ser llevada a su plenitud.

A continuación se analizará la mutua articulación que existe entre naturaleza y libertad. Puede resultar clarificador si se aborda desde la perspectiva de las normas éticas que no son para Millán-Puelles prescripciones

---

<sup>257</sup> El término relativo es utilizado por Millán-Puelles como sinónimo de creado y no en el sentido de negación de la verdad objetiva. Para el estudio de la crítica al relativismo que hace nuestro autor, cf. A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, cap. VII; *Ética y Realismo*, Rialp, Madrid, 1996 (21999), pp. 42-67. En adelante *ER*; *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid, 1997, caps. I-VII. En adelante, *IPV*.

<sup>258</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 441.

que alienan al hombre, sino más bien facilitadores de la existencia humana. Este tema será examinado con más detalle en el capítulo tercero.

La naturaleza y la libertad son requisitos, entre sí complementarios, de la posibilidad de la acción ética. No se puede calificar de moral un acto que no sea libre; pero tampoco una conducta que no tenga referencia a nuestro modo natural de ser, es decir, a nuestra naturaleza. La mutua complementariedad entre la naturaleza y la libertad hace posible el auténtico saber antropológico, pues el hombre incluye en su propio ser la dimensión de la moralidad. El filósofo español profundiza en la necesidad de esta articulación con las siguientes palabras:

“Ciertamente esa mutua articulación es una estructura efectiva en la realidad del ser humano, no una exigencia moral que en cuanto tal puede ser, tácticamente hablando, atendida o desatendida; y, sin embargo, ese mismo hecho es condición de posibilidad de las exigencias morales de la conducta específicamente humana, no de algunas de estas mismas exigencias, sino cabalmente de todas por cuanto son todas ellas exigencias morales. El *genus moris* es –digámoslo– en la terminología de la Escuela, muy anterior a la moderna denuncia de la «falacia naturalista»– irreductible al *genus naturae*; pero supone en el hombre la realidad de una naturaleza propia de éste y que en él se conjuga con la libertad que igualmente le es propia”<sup>259</sup>.

---

<sup>259</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, p. 172.

En efecto, la moralidad es una dimensión de la naturaleza, precisamente porque existe una articulación entre naturaleza y libertad. La moralidad no es una realidad externa al ser humano y contraria a la afirmación de la libertad. Si la moral negara la autodeterminación del hombre, imponiendo normas ajenas a su bien, ésta sería una forma de alienación contraria a la dignidad humana. Por consiguiente, la relación de la libertad con la naturaleza humana en el ámbito de la moralidad es la de dependencia de la primera respecto a la segunda. Desde una perspectiva metafísica se trata de la dependencia de la libertad con respecto a la verdad.

Para que se dé la complementariedad entre naturaleza y libertad deben ser realidades diferentes y no sólo distintas desde el punto de vista conceptual. En efecto, la naturaleza y la libertad se diferencian entre sí no solo de un modo conceptual, sino también de una manera real porque la libertad que poseemos es una propiedad de nuestra voluntad y ésta no se identifica con nuestra naturaleza sino que es potencia operativa, y como tal se distingue realmente de la respectiva sustancia. La distinción real entre naturaleza y libertad es necesaria para que una conducta sea calificada de moralmente buena o moralmente mala. He aquí las siguientes palabras de Millán-Puelles: “Moralmente bueno es solo el ser que también tiene la posibilidad de ser moralmente malo. Tal posibilidad no es necesaria para la libertad ni contribuye en modo alguno a incrementarla, antes, por el contrario, es la libertad una condición, no suficiente, pero necesaria, para la posibilidad de comportarse éticamente mal, así como para la posibilidad de la conducta éticamente recta”<sup>260</sup>. En efecto, el hombre puede usar su libertad de una manera disconforme con su naturaleza o conforme a ella. La

---

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 175.

posibilidad de la actuación disconforme exige que la naturaleza y la libertad que están en el mismo ser, sean realmente diferentes y no sólo distintos conceptualmente.

Verdaderamente, el yo humano ejerciendo su libertad puede actuar concorde a su naturaleza o en contra de su propio ser. Es lo que el filósofo español denomina “comportamiento positivo o concordante” y “comportamiento negativo o discordante”. Pensemos, por ejemplo en la persona que se suicida. Es libre de hacerlo, pero su comportamiento es antinatural. En el suicidio la persona se opone a sí misma pero en cuanto a que se posee y no en cuanto al yo, precisamente por eso es antinatural. A primera vista, el comportamiento discordante se opone al principio filosófico el obrar sigue al ser. Analizar en detalle esta cuestión desbordaría los límites que impone esta investigación. Sin embargo, es importante poner de manifiesto que es la propia naturaleza la que nos permite ir contra ella, de tal modo que afirmar la libertad es siempre afirmar la naturaleza. Así lo expresan las siguientes palabras del filósofo español:

“Es lícito afirmar que el hombre es una criatura que se niega a ser lo que ella es, o dicho de una manera más exacta, que libremente puede negarse a serlo. Claro que el estar ya siendo hombre, i, e., ya teniendo la naturaleza humana constituye un imprescindible requisito para la posibilidad humana de actuar libremente contra esta misma naturaleza, mas entonces no ha de ser menos evidente la necesidad de que el ser natural del hombre le abra a éste la posibilidad de una conducta disconforme con lo que el mismo es. Y justamente esta posibilidad la poseemos por nuestro libre albedrío, es decir, no por el sólo hecho de tenerlo,

sino por tenerlo de modo humano. [...]. Por tanto, en último término es la propia naturaleza humana lo que nos permite ir contra ella en nuestro libre modo de comportarnos. La necesidad de que en resolución sea nuestra propia naturaleza la que nos permite ir contra ella, de tal suerte que un ser humano pueda tener una conducta inhumana, hace claramente perceptible la superficialidad, no sólo la falsedad, de todas las concepciones según las cuales para poder afirmar la libertad del hombre, es menester negar que éste tenga naturaleza”<sup>261</sup>.

En efecto, con la libertad la persona humana puede oponerse a la naturaleza o conformarse con ella en el sentido más plenamente ontológico. Con los actos buenos se afirma el ser, se asume realmente. Por consiguiente, el acto libre es la respuesta al problema de si el hombre nace o se hace. El hombre nace con una naturaleza y a la vez se hace así mismo con sus actos libres.

Sin embargo, la cuestión anterior no equivale a la de si el hombre es naturaleza o libertad porque aunque la noción de naturaleza equivale a lo que el hombre es antes de que actúe, la libertad no se identifica con lo que el hombre llega a ser en virtud de sus actos libres porque la persona no se da a sí misma la libertad. Las siguientes palabras de Millán-Puelles aluden a esta cuestión clave:

“La libertad [...] no es algo que el propio yo humano adquiere, dándose a sí mismo libremente, sino algo que el hombre tiene de una manera innata, i. e., por naturaleza: formando parte de lo que en él está ya hecho antes de que él mismo actúe libremente. Así pues, la cuestión de si el hombre es naturaleza o, por el contrario, es libertad no sólo no equivale a la cuestión de si el hombre consiste

---

<sup>261</sup> *Ibidem*, pp. 194-195.

en lo que le han hecho ser o, por el contrario, en lo que libremente él se hace a sí mismo, sino que además y radicalmente hablando está mal planteada porque la libertad que hay en el hombre es algo intrínsecamente fundado en la naturaleza específica de éste”<sup>262</sup>.

Ciertamente la libertad está dada en nosotros con anterioridad a nuestras acciones libres, gracias al carácter fáctico del yo humano<sup>263</sup>. Según lo anterior, el punto de partida para un buen planteamiento del problema reside en considerar la facticidad del yo humano como clave última de la subjetividad y nexa que articule los conceptos de naturaleza y libertad. Una aplicación práctica de esta afirmación es la consideración de que el ser antecede a todas las operaciones y por consiguiente, es necesario no confundir la libertad en sí con su ejercicio. Una cosa es tener libertad y otra ejercer la libertad, de la misma manera que todo ser humano tiene capacidad de razonar pero no se está continuamente razonando.

A. M. González examina también esta articulación entre naturaleza y libertad: “La persona humana no es sino la naturaleza existente, en la que se distinguen ser y operar. Esta distinción señala una distancia entre el ser y su manifestación, distancia que se ha de cubrir operativamente. En este sentido, la manifestación plena, perfecta, de la persona, es el fin de la naturaleza, y esto equivale a su auto-trascendencia, que es operativa”<sup>264</sup>. La naturaleza se

---

<sup>262</sup> *Ibidem*, pp. 34-35.

<sup>263</sup> Millán-Puelles define la facticidad del yo en los siguientes términos: “Facticidad expresa aquí la índole de lo que antes es factum, algo hecho, algo dado, algo que yo no pongo, y, por tanto, algo que yo no pongo sino que con lo cual me encuentro”, *ES*, p. 58.

<sup>264</sup> A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad. Un estudio sobre R. Spaemann*, p. 225.

convierte así, en norma para la libertad, precisamente por su carácter teleológico. Ciertamente, la acción va más allá de la naturaleza, pero para que sea manifestación de la persona, acción libre, debe contar con la naturaleza. El hombre es un ser natural cuya naturaleza metafísica, como hemos podido ver, incluye la libertad, pero la naturaleza requiere también a la libertad. De este modo, la persona se asume libremente. Así lo afirma A. M. González:

“La normatividad de la naturaleza depende en la práctica de que el hombre libremente la asuma como norma. Solo hay norma para una libertad. La norma se experimenta en un primer momento como constrictiva. Ahí está, en efecto, el conflicto entre tendencia y razón. Por eso en tal plano de relación entre naturaleza y libertad aparecen en términos dialécticos, y no, sería adecuado eliminar ninguno de los extremos. Sin embargo, más allá de esa constrictión aparente la norma natural es la condición de que el hombre esté a la altura de su condición ontológica, a la altura de su dignidad. El hombre se rebaja cuando en su acción no trasciende la naturaleza, esto es, cuando no la recuerda, cuando la olvida o la abandona”<sup>265</sup>.

El hombre, con sus acciones, puede despreciar la norma moral, imponiendo de modo arbitrario sus propios deseos. Pero se hace violencia a sí mismo, porque no se auto-trasciende, rebajando su condición ontológica. La norma moral no atenúa ni elimina la libertad sino que la garantiza y la promueve.

---

<sup>265</sup> *Ibidem*, p. 226.

Una vez demostrada en el ámbito moral que la naturaleza es el fundamento y la raíz de nuestra peculiar libertad, es necesario ver el modo como ambas se articulan. Para esta complementariedad es preciso distinguir entre el nivel ontológico de la sustancia que corresponde a la naturaleza, y el del accidente predicamental, que corresponde a la libertad, en cuánto propiedad de nuestra voluntad. Las siguientes palabras de Millán-Puelles son especialmente claras:

“Tanto la moralidad positiva como la negativa son, según ya antes se indicó, accidentes predicamentales en el sentido de que no son, ni pueden ser, sustancia alguna, lo cual quiere a su vez decir que le compete ser en alguna sustancia. También arriba se ha indicado que la naturaleza específica del hombre está situada en el más hondo de los niveles ontológicos, en el más fundamental o radical, a saber, el de la sustancia, entendida precisamente como aquello que le compete el ser-en-sí. Ahora bien, hacer esta afirmación no es atribuir el carácter de una sustancia a la naturaleza humana. Es el hombre mismo, y no su propia naturaleza, lo que en verdad es sustancia. Si ésta está situada, ontológicamente hablando, en el mismo nivel del hombre, ello se debe a que el ser humano la posee sin la mediación de ninguna otra realidad. De ahí que la naturaleza específica del hombre, sin ser, propiamente hablando, una sustancia, participe a su modo y manera, del radical nivel de esta categoría, y así le pueda ser atribuido por participación lo que a la sustancia se le atribuye formalmente”<sup>266</sup>.

---

<sup>266</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, p. 190.

Este texto refleja la exactitud conceptual y el rigor terminológico que caracteriza al pensador español. La naturaleza es el fundamento sustancial, sin ser éste, formalmente hablando, una sustancia. La naturaleza es sede de la libertad y esta actividad libre refluye sobre él, determinándolo en el nivel ontológico del accidente. La naturaleza humana sigue idéntica, es la persona y no su naturaleza la que cambia por obra de la acción libre.

Por consiguiente, la unidad metafísica del hombre es posible si la esencia humana es el fundamento de nuestra libertad. Hablar de naturaleza libre es considerar como algo esencial la libertad. La naturaleza de la persona se sitúa en el nivel ontológico de la sustancia humana, sin ser idéntica a ella. La libertad se instala en el nivel ontológico del accidente predicamental, no porque ella sea un accidente predicamental sino por ser una propiedad de la voluntad. En el siguiente apartado se tratará el fundamento metafísico que hace posible una libertad arraigada en el ser.

### **3. Fundamento metafísico de una libertad arraigada en el ser**

La reflexión de Millán-Puelles sobre los fundamentos metafísicos de una libertad arraigada en el ser, tiene una hondura y un rigor que pocas veces hallamos en la filosofía contemporánea. Dos son las coordenadas que definen el problema. En primer lugar, la naturaleza como principio dinámico del despliegue operativo, puesto que todo ser está ordenado a la acción, aunque no sea formalmente activo en todas las ocasiones. El segundo fundamento de una

libertad arraigada en el ser es el carácter óntico de la subjetividad. Ciertamente la persona posee, gracias a su logos, una apertura irrestricta a todo lo real, constituyendo un primer hecho ontológico. Sin embargo, la aportación de Millán-Puelles en este punto, me parece decisiva. La filosofía clásica accede a la libertad desde la noción de naturaleza; la filosofía moderna que ve en la naturaleza pura exterioridad, accede a la libertad desde la subjetividad. Nuestro autor propone un nuevo planteamiento, una subjetividad que tiene como fundamento el carácter óntico del ser personal.

Millán-Puelles, recogiendo la doctrina clásica, concibe la naturaleza no como algo definitivamente acabado ni estáticamente permanente, sino como principio de actividad. Estas son sus palabras:

“Muy otro es el sentido de la «naturaleza» en la tradición escolástica. Entendida, eso sí, como algo permanente a través de los cambios accidentales, no es, sin embargo, puramente pasivo y receptor, sino, ante todo, el principio específico del dinamismo propio de cada ser, la fuente originaria en cada una de las operaciones respectivas; como también lo que hace posible la conservación del término de ella, y, por tanto, en suma, un factor esencialmente progresivo.

No hay tal «estaticismo» en la concepción escolástica. ¿Cómo podría haberlo en una teoría para la cual todos los entes son por su operación propia, y ello justamente en el más hondo sentido, que es el de la causa final? En esta metafísica radicalmente teleológica y dinámica, la «naturaleza» es, ante todo, un principio de actividad, del que unívocamente en unos casos, y en otros

libremente, emerge como de un último fondo constitutivo de cada ser, la integridad de las operaciones respectivas<sup>267</sup>.

---

<sup>267</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *SHS*, p. 39

En efecto, se trata de una metafísica radicalmente teleológica y dinámica. La índole dinámica de la naturaleza queda subrayada por las facultades, que son los principios próximos de operación. Si esta naturaleza, que actúa a través de las facultades, es principio de actividad, la libertad puede ser una dimensión de esta naturaleza dinámica. Así pues, el valor de la libertad no se mide de un modo puramente subjetivo, sino por su adecuación a su ser natural, que se fundamenta en el absoluto ser de su Creador. Este dinamismo hace que toda naturaleza en virtud de su esencia –aunque no siempre esté actualizado– esté ordenada a la acción. Todo ser está referido íntegramente a su ser operativo. En las siguientes palabras, Millán-Puelles expresa el carácter dinámico de la naturaleza apoyándose en la ontología tomista:

“Ahora bien, aunque los seres creados son realmente distintos de sus propias actividades –pues ninguno de ellos consiste en un acto puro, sino en *synolon* o compuesto metafísico de potencia y acto–, la ontología tomista no hace ninguna excepción a la tesis según la cual *omnes ens est propter suam operationem*. Para santo Tomás, la razón de ser de cada ente es su operar respectivo. O sea, que todo lo que en un ente puede haber por virtud de su esencia –sus determinaciones naturales, sus principios constitutivos, y, en suma, la naturaleza entera que el posee– está ordenado a la acción, aunque no sea formalmente activo en todas las ocasiones, ni siempre esté actualizando todas las posibilidades que le atañen”<sup>268</sup>.

---

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 59.

En los entes creados, ese hallarse orientado todo su ser a la acción se da como tendencia que no es nada distinto del haber natural, sino ese haber radicalmente enderezado al ejercicio de su virtualidad operativa. La naturaleza de estos seres tienen una constitutiva inclinación al respectivo operar. Todo ser está ordenado a la acción, hay un deseo natural de actividad con una clara orientación hacia los fines. La naturaleza aparece penetrada de logos, es pues, principio dinámico del despliegue operativo.

El segundo fundamento metafísico de la libertad es el carácter ontológico de la subjetividad. Verdaderamente el carácter óntico de la subjetividad solo es posible si se admite una apertura irrestricta a todo lo real. La persona humana, gracias a su logos, está abierta al ser y esto constituye un primer hecho ontológico. Así lo explica Millán-Puelles:

“El problema ontológico del hombre solo tiene sentido cuando se admite que éste puede comportarse como logos del ser en general (también de su propio ser), y la dificultad que da lugar al problema estriba en articular la permanencia del ser propio del hombre con los cambios que en éste también se dan y que no son sólo subjetivos, en la acepción de meros cambios pensados, sino auténticos y efectivos cambios reales. De modo, pues, que para plantear este problema en la integridad de su sentido, hace falta que el hombre pueda conocer como algo «real» tanto su ser permanente como los cambios que en su existencia se producen. Entre estos cambios, los que más atañe a nuestra índole ontológica son los surgidos de la libertad: un poder que nos hace, en cierto modo, autores de

nuestro ser, aunque sobre la base de una inmutable esencia metafísica, cuya entera realidad nos viene dada<sup>269</sup>.

Este “hallarse abierto”, no solo se refiere a lo permanente –la esencia metafísica del hombre– sino también a los cambios que se producen en su existencia. Esta trascendencia intencional de la subjetividad implica que nuestro ser es recibido, y por tanto, no somos conciencia absoluta. Esto no supone una pérdida de la dignidad de nuestra conciencia, sino un enriquecimiento que se nos presenta como un desafío. Existe una dependencia del ser de quien hemos recibido nuestra naturaleza y simultáneamente hay una independencia ontológica. Es un ser que no ha llegado a su plenitud, aunque esté llamado a ella<sup>270</sup>.

#### **a) La naturaleza como principio dinámico del despliegue operativo**

Millán-Puelles es un metafísico, y en sus especulaciones utiliza un método riguroso, expresado en un lenguaje denso pero preciso y claro. Estas características, entre otras, lo convierten en un pensador de vanguardia. Para él es necesario que la libertad se deje medir por la naturaleza de las cosas, es lo que él denomina el carácter reiforme de la libertad. Sin embargo, esta afirmación se reduciría a mera abstracción, si no se explica el modo efectivo cómo el acto libre emerge en la naturaleza.

---

<sup>269</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>270</sup> Cf. A. M. GONZÁLEZ, *Claves de la ley natural*, Rialp, Madrid, 2006, p. 94.

Millán-Puelles analiza esta cuestión en su trabajo *La síntesis humana de naturaleza y libertad*. En esta obra, una vez analizada la posibilidad de que un principio fijo sea el fundamento de una conducta libre, el autor aborda el tema de la voluntad como naturaleza y la relación de la libertad con la naturaleza racional.

La naturaleza, como principio remoto de las operaciones, canaliza su potencial activo a través de unos principios próximos que denominamos facultades. Existe entre ellas un paralelismo. El entendimiento y la voluntad no son facultades autónomas en el sentido moderno, porque ni la inteligencia es el fundamento de la verdad ni la voluntad lo es del bien. La verdad se funda en el ser de las cosas y el bien es aquello que atrae al apetito. Por consiguiente, ni el entendimiento ni la voluntad son fuente de sus propios objetos, sino que, por naturaleza están ordenados a ellos.

A la voluntad le compete poseer el fin, pero la voluntad del hombre es una voluntad creada, de ahí que no posea el fin sino que tienda hacia él. En este sentido, la voluntad es una naturaleza, un principio de operación, pero un principio creado. He aquí las palabras del filósofo español:

“La voluntad humana tiene por objeto formal el bien que como tal le presenta el entendimiento. Solo accidentalmente quiere el mal: porque el entendimiento lo capta erróneamente como bien [...] Hay en lo que se ha señalado una doble y fundamental determinación: por una parte, el hecho de que la voluntad tienda siempre al bien (real o aparente); por otra, la necesaria mediación del entendimiento en las operaciones volitivas, ya que es esa facultad la que acertada

o erróneamente presenta a la voluntad, a título de bien, el objeto capaz de actualizarla”<sup>271</sup>.

En sentido estricto, la naturaleza no se identifica con la voluntad<sup>272</sup>, ni tampoco con el entendimiento, porque son principios inmediatos de operaciones y la naturaleza es principio remoto. Sin embargo, en un sentido más amplio –y este es el sentido del texto que estamos comentando– se llama naturaleza a la voluntad, porque la voluntad tiene una inclinación natural: está unívocamente determinada. Esta misma idea es también afirmada por J. L. del Barco: “En sentido lato se puede llamar naturaleza también a la voluntad; lo permite su inclinación natural, el fin al que espontáneamente tiende. Incliniéndose necesariamente al bien, la voluntad procede con la fijeza y constancia propias de la naturaleza”<sup>273</sup>. En efecto, la voluntad está unívocamente determinada, es algo fijo inmutable, incapaz, si no es por error, de querer el mal. Desde esta perspectiva, la voluntad mira por naturaleza al bien, no es fruto de una decisión, sino de una tendencia que la persona puede o no aceptar. Se plantea aquí el difícil tema de compaginar una voluntad que como tendencia tiene un objeto propio, al que tiende necesariamente y una voluntad que es libre. Millán-Puelles enfoca el problema en los siguientes términos:

---

<sup>271</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *SHS*, p. 42.

<sup>272</sup> La *voluntas ut natura* en Millán-Puelles se refiere a una voluntad arraigada en la naturaleza pero no limitada a lo físico. En modo alguno entra en las intenciones de este estudio adentrarnos en tal cuestión y su polémica interpretación. Para una interpretación escotista de la voluntad, cf. J. DUNS ESCOTO, *Naturaleza y libertad: Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis, X, q. 15*, Introducción, trad. y notas de C. GONZÁLEZ-AYESTA, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006.

<sup>273</sup> J. L. DEL BARCO, “La condición humana: naturaleza y libertad”, 1990, p. 151.

“Ahora bien: la determinación inmutable de la voluntad al bien no es una determinación de la voluntad a un bien inmutable, nada más que en dos casos; y ello de una manera lo suficientemente imprecisa, en cierto modo, para que la libertad sea posible. La voluntad está naturalmente determinada respecto de dos cosas: el bien en general y la felicidad o fin último. Querer tan solo el bien no significa querer únicamente un bien concreto. Si la voluntad tiene una inclinación natural al bien en general, todo lo que posea la razón de bien y como tal sea captado por el entendimiento, puede ser querido. Y no hay que olvidar la absoluta trascendentalidad de la axiología metafísica de la Escuela: *bonum et ens convertuntur*. Todo ente es, en cuanto tal, apetecible. Por otra parte, la inclinación natural a la felicidad no es una necesidad de coacción, ni se dilata a los medios para ese último fin, pues son muchas las «vías» que a él pueden conducirnos, tanto realmente como en apariencia. De este modo, queda un amplísimo margen de indeterminación, en el que la libertad puede inscribirse”<sup>274</sup>.

En efecto, percibimos la razón de bien que hay en las cosas, no somos indiferentes ante el bien. Sin embargo, al no ser una necesidad de coacción, son muchas las vías que nos conducen a la acción libre. Con esta argumentación, el filósofo español sale al paso de una consideración de la libertad superficial. En efecto, si la voluntad está determinada unívocamente al bien en general, esto explica el deseo de que todos queramos ser felices pero, ¿no es esto una felicidad a la fuerza, una felicidad necesaria? ¿No se trataría de una libertad limitada que afecta solo a los medios y no al fin?

---

<sup>274</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *SHS*, p. 43.

Millán-Puelles al señalar que la inclinación natural no es una necesidad de coacción está fundamentando la libertad en la inclinación natural al bien en general. Se abordará esta cuestión con algunos de sus textos más relevantes. Para comenzar:

“La inclinación natural de la facultad volitiva al bien en general y, por consiguiente, al bien perfecto es el fundamento de la libertad misma. Sólo porque naturalmente se quiere el bien perfecto, puede quererse, y quererse, por cierto, de una manera libre, cualquier bien restringido; en la medida en que se ordena o de algún modo lo imita o participa. No habría volición libre si no hubiera otro bien que el Bien perfecto. Pero tampoco habría libre volición si ese perfecto bien no fuese necesariamente apetecido, pues no cabe otra forma de quererlo, y al suprimir la volición de él caería por su base la de cualquier otro bien, ya que en efecto, todos los demás únicamente lo son en la medida en que se le encaminan o constituyen una cierta imagen o participación suya. Y que no hay otra forma de quererlo es cosa que se advierte en cuanto se repara en que, para quererlo libremente, es necesario que la voluntad pueda no quererlo, lo que es un puro absurdo, por tratarse del Bien enteramente perfecto y porque, como ya se ha dicho, es el bien como tal el objeto formal de la facultad humana de querer”<sup>275</sup>.

En efecto, es posible que una y la misma potencia sea objeto de libertad y de inclinación natural. Lo que se opone a la libertad no es la inclinación natural sino la coacción. En sentido estricto, la libertad se opone a la necesidad, en este

---

<sup>275</sup> *Ibidem*, p. 44.

sentido es imposible que pueda quererse un objeto al que se está necesariamente inclinado. Sin embargo, la inclinación natural se refiere al bien en general y no a los bienes particulares. Así lo expresa también J. M<sup>a</sup>. Barrio: “El hecho de que la voluntad quiera el bien es lo que la constituye propiamente como voluntad, pero el hecho de que realmente quiera bienes concretos es lo que la cualifica como libre”<sup>276</sup>. El querer necesario de la voluntad, su inclinación al bien, no solo no se opone a la libertad sino que lo fundamenta.

La voluntad no es una realidad subsistente, sino que radica en la persona. Se trata de un principio intrínseco de operaciones que pertenecen al sujeto. La voluntad no determina lo que es lo bueno, sino que en su despliegue, mediante el acto voluntario, ha de ser guiada por la razón. Asimismo, la voluntad no tiene una meta en la que se pueda detener como si ya hubiera llegado a su plenitud. Gracias a esta determinación al Bien perfecto, la persona no queda satisfecha con ningún bien finito sino que está llamada a lo que le supera, siendo ésta un elemento constitutivo de la persona humana. Esta trascendencia no puede ser vana; si no existiera una verdadera inclinación en la voluntad, esa llamada sería a la nada.

R. Corazón, en su trabajo “Fundamento y límites de la voluntad”, afirma que la necesidad natural no elimina la libertad de la voluntad: “Tanto en su inicio como en su destino, la voluntad posee una «naturaleza» que no solo no le impide actuar sino que, más bien, es la que le constituye. La inclinación al bien no es algo impuesto o sobreañadido sino que constituye nuestro ser; liberarse de ella, ser autónomos en el sentido de querer eliminarla para sustituirlo por algo

---

<sup>276</sup> J. M<sup>a</sup>. BARRIO MAESTRE, *Los límites de la libertad. Su compromiso con la realidad*, p. 139.

decidido posteriormente, no es ser más libre sino aniquilar todo deseo<sup>277</sup>. En efecto, el ser humano es un ser interpelado por una realidad que no nos es indiferente. Sin embargo, los bienes concretos no nos satisfacen, pero gracias a la inclinación natural que no nos viene impuesta, podemos aspirar a un bien absoluto. Si esta llamada al Bien absoluto es desatendida, la persona queda frustrada. La voluntad como naturaleza es lo que hace posible una libertad que desplegándose en los actos libres, no solo desee, sino se auto-done, porque previamente ha sido dueña de sus actos. Esta auto-donación, que es la realidad más profunda de la libertad, no es el resultado de una tendencia, sino de un acto libre de la voluntad.

Una vez analizada la voluntad como naturaleza, se hace necesario abordar la libertad de la razón, es decir, la relación de la libertad con la naturaleza racional. Ya se ha aludido a la necesaria mediación del entendimiento en todo acto libre que realice la voluntad. Se expondrá a continuación cómo la existencia de la libertad requiere la naturaleza humana, precisamente a través de su facultad intelectual.

Millán-Puelles lo sintetiza en las siguientes palabras:

“He aquí, pues, formulado en resumen, el canje de relaciones que hay que señalar entre la facultad intelectual y la sustancia o naturaleza humana. Por una parte, nuestra naturaleza necesita dicha facultad, que es, por lo mismo, un accidente necesario, una propiedad, un «propio». Pero, por otra, la facultad

---

<sup>277</sup> R. CORAZÓN, “Fundamentos y límites de la voluntad”, Cuadernos Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 3, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona, <sup>2</sup>1999, p. 23.

intelectiva, como accidente que es, supone y necesita una sustancia, que es a lo que se llama, desde un punto de vista dinámico y operativo, una «naturaleza». Y porque ésta es precisa para el entendimiento, y el entendimiento, a su vez para la volición en general y consiguientemente para la libre volición en general, hay que afirmar, en suma, que la libertad no solo no es incompatible con la naturaleza humana, sino que necesariamente, la requiere, la exige, la supone<sup>278</sup>.

En efecto, la libertad supone la naturaleza y ésta necesita del entendimiento que es principio de operaciones, capaz de conocer todas las formas porque no posee ninguna. El entendimiento actúa como naturaleza cuando asiente de manera natural y necesaria a los primeros principios.

El hombre al no ser acto puro tiene que pasar de la potencia al acto de entender, movido por una necesidad natural. Como explica R. Corazón: “Si la mente es, al principio, como una tabla rasa, es que, en un primer momento, no posee su fin, no es acto puro; de ahí que, en el caso del hombre, exista lo que Aristóteles llamó «apetito natural de saber» y también en terminología tomista, «un hábito natural (intelectual) dado por la naturaleza», ya el primer acto del intelecto no puede venir determinado más que por la propia naturaleza de la facultad intelectual”<sup>279</sup>. Aunque, en algunas ocasiones la voluntad puede mover al entendimiento, en último término, la voluntad requiere que le preceda un conocimiento. Por tanto, el primer acto intelectual tiene que deberse a algo que no sea el propio entendimiento.

---

<sup>278</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *SHS*, p. 49.

<sup>279</sup> R. CORAZÓN, “Fundamentos y límites de la voluntad”, p. 17.

La segunda cuestión que aborda Millán-Puelles en la relación de la libertad con la naturaleza racional es la necesidad de una naturaleza racional para que la volición sea libre. Para ello, es necesario recurrir al concepto de naturaleza en sentido estricto, como principio constitutivo de la actividad de un ser. Todo acto volitivo tiene siempre una estimación, y ésta remite a su vez a un juicio que lo considera como acertado. Pues bien, para nuestro autor, la estimación de la estimación es también un acto de la facultad intelectual. Así lo refleja el siguiente texto:

“Pero esa estimación de la estimación es un acto reflejo, propio de la facultad intelectual, la única capaz de juzgar su juicio. Y aunque también es cierto que se habla del juicio meramente natural, que se atribuye a los irracionales, no lo es menos que éstos, precisamente por carecer de la razón, son simples poseedores de tal juicio, no sus agentes o autores, y por lo mismo tampoco son capaces de libre volición. Mas si ésta 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>280</sup>.

En efecto, la voluntad tiene necesidad del entendimiento, pero no al modo como el efecto depende de la causa porque el entendimiento no produce ninguna volición, sino en el sentido de que el entendimiento siempre actúa por medio de la voluntad.

---

<sup>280</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *SHS*, pp. 50-51.

Millán-Puelles no cesa de profundizar en la necesidad de la naturaleza racional en el acto libre concreto. Su punto de partida es ahora la consideración de que solo se quiere libremente aquello a lo que no se está necesariamente inclinado, es decir, lo que no sea el Bien absoluto. Veamos su argumentación:

“Para ello es preciso tener alguna idea de ese bien; de lo contrario, no seríamos capaces de distinguir de él los bienes puramente relativos. Y tener dicha idea solo es posible si poseemos la facultad de la razón y, por lo mismo, la respectiva sustancia o naturaleza. E igualmente es preciso poseerla para querer un bien en función de otro y, en último término, del absoluto Bien. No es lo mismo conocer «algo que es medio para un fin», que conocer «que algo es medio para un fin». Sólo si se da este último conocimiento, en el que el medio es captado como medio, puede darse su volición, la cual supone no solamente que se conoce un bien, sino que se reconoce su valor; y, esto, la captación del medio como medio, implica ya el tener la idea universal de «medio» y, en consecuencia, una naturaleza racional, la única capaz de hacerse cargo de ella”<sup>281</sup>.

Esta naturaleza racional que hace distinguir los bienes relativos y que capta el medio como medio es la que hace posible que percibamos estas verdades como parciales y no como absolutas. La conclusión a la que llega el entendimiento es clave: siendo válidas no son necesarias; en este sentido, se puede decir que el entendimiento es libre pues no está sometido a coacción externa ni a una determinación interna. Como señala acertadamente el profesor

---

<sup>281</sup> *Ibidem*, p. 51.

Barrio: “No hay forma de pensar que no sea hacerlo libremente. Un pensamiento no libre no es pensamiento”<sup>282</sup>.

La consideración de la naturaleza como principio dinámico nos ha llevado a una importante conclusión. En la persona humana hay una inclinación a la verdad y al bien que forma parte de su ser más íntimo. La libertad humana no consiste en estar determinada por dicha inclinación, sino en asumirla, en hacerla propia y llevarla a su plenitud. De ahí que cuando la libertad se desnaturaliza, el hombre se siente frustrado. Barrio lo expresa con las siguientes palabras: “Una libertad «desligada», desvinculada del verdadero ser natural del hombre, tarde o temprano pasa factura, y en ocasiones es alto el precio que el uso *contra naturam* del albedrío humano supone. La actitud prometeica de muchos poderosos de este mundo –sobre todo los que detentan el poder cultural– parecerá pronta a pagar ese precio: – «¿Nos destruyen esas decisiones?– Pues bien, que nos destruyan. Pero, al fin y al cabo, es nuestra decisión»<sup>283</sup>. La persona humana es un ser limitado en su origen, pero ilimitado en su fin. Desde su inicio tiene un proyecto eterno, pero es ella la que debe llevarlo hasta su culminación.

---

<sup>282</sup> J. M<sup>a</sup>. BARRIO MAESTRE, *Los límites de la libertad. Su compromiso con la realidad*, p. 49.

<sup>283</sup> J. M<sup>a</sup>. BARRIO MAESTRE, “La estructura reiforme de la subjetividad humana. Una panorámica del pensamiento de Millán-Puelles”, *Anuario Filosófico* (39/3), 2006, p. 800.

## b) Carácter ontológico de la subjetividad

La persona humana posee una inclinación radical a lo real y junto a ella e intrínsecamente unida, una conciencia que es, a la vez, tautológica y heteróloga. Intimidad y trascendencia son dos rasgos que caracterizan la subjetividad humana. Es, precisamente, en ese carácter trascendente de la razón donde se funda la libertad. Millán-Puelles defiende el valor de la razón como capacidad de verdad sin caer en los excesos del racionalismo. Así lo expresa un discípulo del maestro:

“Millán-Puelles poseía una conciencia fundamental –y fundamentada– de la capacidad de la razón para conocer la verdad. Casi toda su trayectoria intelectual puede describirse como un esfuerzo por dilucidar y formular con toda precisión la naturaleza «reiforme» de la subjetividad humana, tanto en su vertiente apprehensiva como volitiva. Testimonio de ello son sus dos obras sin duda más elaboradas: *La estructura de la subjetividad* (1967) y la *Teoría del objeto puro* (1990). En el hombre razón y libertad se entienden desde su apertura al ser (y también desde su peculiarísima relación con lo irreal, con el no-ser en que consiste la mera objetualidad)”<sup>284</sup>.

En efecto, en el momento actual, donde se da una crisis de la noción de verdad, el trabajo especulativo del filósofo español contribuye a profundizar en la estructura reiforme de la inteligencia y de la libertad humanas. La reflexión

---

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 786.

emilianense manifiesta la fecundidad de un pensamiento actual que reconoce la riqueza contenida en la persona humana.

Esta capacidad de trascender, propia de la subjetividad humana, tiene un doble fundamento: que la realidad se deje conocer sin restricciones y que la persona humana tenga una apertura irrestricta a la totalidad del ser. Las siguientes palabras servirán para iniciar este análisis: “La libertad que estriba en la apertura del entendimiento humano a sí mismo es, en suma, una condición indispensable de la libertad que consiste en la infinitud objetual de nuestra potencia intelectual, y, a su vez, esta infinitud es el correlato necesario de la verdad ontológica como esencial apertura del ente en tanto que ente a nuestro poder de intelección”<sup>285</sup>.

En efecto, la realidad tiene un valor ontológicamente positivo y no se limita a ser objeto de conciencia. La realidad es inteligible por la riqueza del ser que es verdadero y bueno. La razón última de la apertura del ser humano no es tanto su capacidad de trascender, sino el hecho de que la realidad sea inteligible. Para Barrio, éste es el punto de partida para entender la estructura reiforme de la subjetividad humana. Esta es su argumentación:

“La realidad, en principio, se deja conocer sin restricción alguna. Es esto lo que en la tradición clásica queda explícitamente señalado con la noción de verdad ontológica o trascendental, dado que el ser cognoscible o inteligible es una característica no exclusiva de un determinado tipo de realidad, sino que trasciende y se trasmite a toda realidad, cualquiera que sea su tipo o clase. El

---

<sup>285</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid, 1995, p. 92. En adelante, VL.

poder-ser-entendido no le corresponde al ente a título de estar dotado de una particular luz o claridad esencial que lo haga más cercano, asequible o adaptable al entendimiento humano, sino a todo ente precisamente, en tanto que ente. Es lo que la tradición aristotélica resume en el axioma *veritas supra ens fundatur*: la verdad se funda en el (ser del) ente”<sup>286</sup>.

A todo ser le conviene el ser verdadero: *ens et verum convertuntur*. Es la adecuación con lo real lo que fundamenta al logos humano. La verdad se da formalmente en la inteligencia, que ha de ajustarse a lo real; causalmente se da en la cosa, que se deja conocer. Por consiguiente, en las cosas (*res*) se da una inteligibilidad (*verum transcendente*), que se manifiesta en un “dejarse conocer” que es correlativa con su ser. Sin embargo, en el conocimiento hay una efectiva intelección que se da en la inteligencia en el acto mismo de juzgar.

Millán-Puelles trata el tema de la ontología del conocer en *La estructura de la subjetividad*. Aquí se pone de manifiesto la hondura de su reflexión:

“Se trata, nada menos que de esto: de que hay seres que no están mediados por completo por su ser inmanente, o sea, de que se puede ser de tal manera que, además de ser lo que se es de un modo comunicable, se sea también algo distinto de ello. Cuando esto ocurre, el cognoscente se incrementa, rebosa su propio ser ganando un ser ajeno: en una palabra, se trasciende, pero no se transforma. Continúa siendo todo lo que era y, además, es aquello a lo que de un

---

<sup>286</sup> J. M<sup>a</sup>. BARRIO MAESTRE, “La estructura reiforme de la subjetividad. Una panorámica del pensamiento de Millán-Puelles”, p. 787.

modo intencional se une. Tal ampliación del ser del cognoscente se realiza, sin duda en el conocimiento<sup>287</sup>.

La adecuación con la verdad de la cosa –*adaequatio intellectus cum re*, según la fórmula aristotélica– solo se puede dar en el logos humano, quien se deja medir por ella. Esa capacidad de adquirir la misma forma de lo conocido, no materialmente sino de una manera intencional, es la que manifiesta su carácter reiforme. En el acto de conocer la forma de lo conocido informa, no materialmente, pero sí como causa, a la forma del cognoscente. Como la forma es lo ontológicamente más real de cada ente, es el intelecto el que debe conformarse con la realidad conocida. De ahí que sea el intelecto el que se enriquezca al entender y no la cosa conocida. La identificación entre la forma de lo conocido y la forma del cognoscente es intencional pero real, en el sentido no que desaparezca uno de los dos términos, sino porque es un conocimiento de la realidad y no de mera apariencia.

Una vez afirmada que la realidad se deja conocer sin restricción alguna, conviene detenernos en la efectiva intelección que se da en el conocimiento. A. Llano se hace cargo de esa peculiaridad del conocer humano:

“La trascendentalidad de la inteligencia humana estriba en su apertura, basada a su vez en la condición ontológica del hombre de no ser una realidad clausurada en sí, sino abierta en cierto modo a todos los entes, apta para convenir con el ser. Que el cognoscente humano pueda convenir con todo ente, quiere decir que el

---

<sup>287</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *ES*, p. 145.

hombre no se toma como ente particular, pues de lo contrario la relación no podría ser de conveniencia, sino de inclusión de una «parte» en el «todo», por más que se trate de una parte extraordinariamente señalada. Se considera, por tanto, al hombre, no como realidad determinada, sino en su condición formal de apertura a toda realidad<sup>288</sup>.

En efecto, ese convenir con todo ente, es lo que le hace que esté orientado a la realidad. El hombre es un ser ontológico porque puede captar lo real como real o fingir como real algo irreal. Por eso, el hombre está implantado en el mundo de una manera libre porque no solo está físicamente en el mundo, sino también el mundo está intencionalmente en él.

Ciertamente solo un ser libre puede distinguir lo real de lo irreal. Si el hombre no fuera capaz de pensar lo irreal, no sería libre, de la misma manera que no sería responsable, si no fuera capaz de equivocarse. La irrealidad aparece como condición de posibilidad de la libertad humana. Este tema remite a la cuestión de la subjetividad como *logos* del ser, y, consiguientemente, a la necesidad de una naturaleza libre que explique la subjetividad. Este tema será tratado en el siguiente apartado.

---

<sup>288</sup> A. LLANO, *El futuro de la libertad*, p. 61.

#### 4. La naturaleza libre en el contexto de la subjetividad humana

La naturaleza libre en el contexto de la subjetividad humana se enmarca en el itinerario filosófico de Millán-Puelles, que va de la objetividad de la idea hasta la realidad del sujeto; desde ahí, al descubrimiento ontológico último, el ser trascendental. Su pensamiento transita de la fenomenología a la metafísica del ser, a fin de determinar lo específicamente humano. En este humanismo, que algunos autores califican como ontológico<sup>289</sup>, la naturaleza libre es pilar donde se asienta la subjetividad. Una subjetividad que no se reduce, como en la filosofía moderna, a conciencia sino que se vive como un yo humano finito, histórico y dotado de una esencial constitución moral. Difiere, por tanto, de las antropologías centradas en la autogénesis del hombre tales como la antropología de Nietzsche, el existencialismo ateo o el materialismo. Con palabras de A. García de Bertolacci: “La subjetividad no es autónoma, ni es nihilidad, sino que es alguien que por naturaleza puede responder al Absoluto que le reclama”<sup>290</sup>.

---

<sup>289</sup> Este humanismo ontológico queda reflejado en las siguientes palabras de R. Alvira: “Considerado de modo radical, el hombre, el yo humano, aparece como subjetividad. De ahí que la antropología metafísica de A. Millán-Puelles adopte la forma de una ontología del sujeto humano. Para desarrollarla cumplidamente es necesario reparar ante todo en el carácter fáctico del yo finito, en su condición de «sustancia recibida» y dotada de una esencial complejidad, cuyo definitivo esclarecimiento ha de perseguir necesariamente una «teoría de la estructura de la subjetividad»”, R. ALVIRA, (coord.), *Razón y Libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 1999, p. 138.

<sup>290</sup> A. GARCÍA DE BERTOLACCI, “Persona y subjetividad en la antropología de Antonio Millán-Puelles”, *Semana Tomista. Intérpretes del pensamiento de santo Tomás*, XXXVI, 5-9 Septiembre 2011. Sociedad Tomista Argentina; Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/persona-subjetividad-antropología-millán-puelles.pdf>. (Fecha de consulta: 27 agosto 2013).

Para Millán-Puelles, la subjetividad no es trascendental ni es constituyente en el sentido kantiano, sino fáctica, relativa, determinada por la materialidad; requiere recibir el ser y no se agota en ser conocida. Se da en ella, gracias al logos, una apertura a todo lo real pero desde la interioridad de un ser que tiene conciencia de sí y que decide por sí mismo. La inmanencia y la trascendencia no son conceptos antagónicos, pues la propia autoconfiguración se forja gracias a la alteridad que se da en la trascendencia. Este es el poder del logos. De ahí que Millán-Puelles afirme: “El concepto del hombre como animal racional es, por ende, el concepto de la subjetividad –el del único modo de subjetividad posible–; de suerte que el animal irracional no es subjetividad, pues aunque tiene la capacidad de percibir, no carece tan solo de la de discurrir de una manera lógica, sino también, y fundamentalmente, de la de ser ontológico”<sup>291</sup>.

La naturaleza racional le confiere a la persona un rango superior al de todos los demás seres; es una naturaleza que está abierta a todo ente. Asimismo, gracias a su libertad, el ser humano tiene una iniciativa única. La dignidad de la persona humana se fundamenta en este dominio de su actividad –intelectual y volitiva– y en su carácter subsistente, en esa independencia respecto a todo sujeto de inhesión.

Desde estos presupuestos, analizaremos en primer lugar, la subjetividad como el logos del ser. La mutua interacción entre el entendimiento, que propone a la voluntad un motivo para elegir, y la voluntad, que mueve al entendimiento para que le proponga ese motivo, plantea un problema de

---

<sup>291</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *ES*, p. 114.

prioridad entre estas dos facultades. La finitud ontológica de la libertad humana nos llevará a reflexionar sobre las determinaciones de la libertad humana. La finitud de la existencia humana plantea un problema metafísico importante: la relación entre ser y libertad. La libertad no es una mera propiedad de la voluntad, sino una dimensión de la persona humana. El problema de la libertad coincide con la misma esencia de la persona; su solución, solo es posible desde una perspectiva unitaria del ser personal. Finalmente, se estudiará la experiencia de la autoconciencia como actualización de la índole ontológica. La reflexión aparece como condición necesaria de una verdadera hermenéutica de la libertad humana.

#### **a) La subjetividad como el logos del ser**

El *logos* aparece en Grecia como un descubrimiento que invierte el rumbo de la humanidad y fija la dignidad de la persona por encima de todos los seres. La persona humana, desde su ser se abre a todo ser, precisamente porque está constitutivamente orientada a la realidad. La apertura a todo ente indica que la razón penetra lo existente sin excepción. Millán-Puelles alude a esta potencia intelectual que hace posible la apertura a un horizonte ilimitado:

“Esta facultad, por la que se trasciende de lo concreto y se aprehende lo universal, es el entendimiento o intelecto, y de ahí que la vida de los que la poseen sea denominada «intelectiva». Merced a ella, el hombre no se bloquea en su propio cuerpo, como el vegetal, ni se relaciona únicamente con otros cuerpos,

como le acontece al animal, sino que está, en principio, abierto a todo ente, por disponer de la idea trascendental de «ente», que se supone en todas las ideas universales»<sup>292</sup>.

Se trata del *logos* de lo real. La racionalidad penetra el ser en cuanto es. El *logos* se fundamenta en la actualidad del ser, en sus perfecciones. Y de la misma manera que en la realidad existe una gradación jerárquica, así también en el *logos*. No cabe un ser sin *logos* porque no cabe un ser sin perfección.

También O. Derisi fundamenta la actividad intelectual en el ser:

“La inteligencia es para el hombre la única puerta que da acceso inmediato a la verdad. Renunciar a ella y buscar por otros caminos esa verdad, en realidad no es sino cegar la única fuente de luz que se posee y abrir las de la contradicción y el absurdo. Ahora bien, si toda posible justificación del orden moral ha de realizarse por la vía intelectual y toda la actividad de la inteligencia se apoya y recibe su valor del ser y, en última instancia, del Ser absoluto de Dios, como luego veremos, toda fundamentación de la moral debe ser, por eso mismo y en último término, ontológica, metafísica”<sup>293</sup>.

En efecto, desvincular el entendimiento del ser, tiene como consecuencia que éste queda más allá del alcance de nuestra inteligencia. Esta actitud antimetafísica lleva consigo una moral sin bases ontológicas, sin proyección. La

---

<sup>292</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *FF*, p. 233.

<sup>293</sup> O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Ed. Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires, <sup>4</sup>1978, pp. 4-5.

verdad y el bien ya no determinan la actividad espiritual de la persona y la vida de la inteligencia es absorbida por la voluntad, en su sentido más práctico. En esta línea se sitúa el criticismo kantiano, el idealismo y el existencialismo. O. Derisi lo sintetiza con las siguientes palabras: “El ser es el fundamento ontológico último de toda realidad y el apoyo irreductible de todo concepto, hasta tal punto, que la actividad de la inteligencia sin él carece de sentido y objeto, autodestruyéndose aún como puro pensamiento”<sup>294</sup>. El argumento de O. Derisi nos sitúa en el punto de partida. El *logos* es la capacidad que tiene la persona de penetrar en todo lo que existe. Sin embargo, esta capacidad intelectual no se apoya en la facultad de entender, sino que tiene su basamento en el ser; el cual, a su vez, es la radicalidad de lo real. El enfoque de esta cuestión tiene que ser necesariamente metafísico.

El hecho de que el *logos* halle su explicación desde la actualidad del ser, nos remite a la consideración de que el hombre mismo es realidad. La propiedad esencial del yo finito es la facticidad o carácter recibido de su ser. Este carácter fáctico del yo, dotado de una esencial complejidad, lleva a Millán-Puelles a desarrollar su teoría de la subjetividad humana. La aportación más importante de esta teoría que desarrolla en su libro *La estructura de la subjetividad*, es su afirmación sobre el carácter no absoluto de la conciencia humana. El yo no se identifica con la conciencia, y para sustentar la negación de la índole absoluta de la conciencia, el filósofo español, se basa en el carácter reiforme de la subjetividad y la inadecuación de la conciencia. Así pues, la infinitud objetual del entendimiento está relativizada por la subjetividad. En la

---

<sup>294</sup> *Ibidem*, pp. 11-12.

autoconciencia humana, a diferencia de la conciencia Absoluta, hay una distancia entre el poder conocer y el efectivo acto de conocer.

Ahora bien, aunque la inteligencia humana es siempre inteligible, no siempre está en acto de entender; sólo se ejerce cuando se dan las condiciones adecuadas. Millán-Puelles así lo expresa:

“El aspecto o faceta que en el ser constituye su radical ser-inteligible hace que el ser se encuentre en esencial apertura o transparencia al poder de entender, no al efectivo acto de entenderlo que puede darse o no darse, salvo en el caso del Entendimiento Absoluto. Esta apertura o transparencia del ser al poder del entender está siempre en acto en el ser mismo, incluso en el propio poder de entender, mas no a la inversa en el caso del entendimiento humano. Nuestra facultad intelectual puede no estar en acto de intelección de algo que siempre está en acto de poder ser entendido. Lo actualizado en virtud de la intelección no es la inteligibilidad de lo real, sino el ejercicio de nuestro poder de entender cuando éste pasa de la potencia al acto, vale decir, desde la sola capacidad real de entender algo hasta el efectivo ejercicio de esa misma capacidad”<sup>295</sup>.

La distinción entre el “poder entender” y “el efectivo acto de entender” pone de manifiesto el carácter no absoluto de nuestro entendimiento, el cual no se identifica con su propia actividad. Lo actualizado no es la inteligibilidad, la cual es una propiedad de todo ser efectivo o posible, sino el ejercicio de nuestro poder entender que necesita pasar de la potencia al acto.

---

<sup>295</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *IPV*, pp. 78-79.

Sin embargo, la afirmación de que la persona humana no tiene conciencia absoluta, podría llevarnos fácilmente a negar su inmaterialidad, reduciéndola a cosa y perdiendo así, su dignidad. La respuesta de Millán-Puelles a esta cuestión es la libertad trascendental del entendimiento. El entendimiento humano no se limita a los fenómenos ni a un género de entes, sino que está abierto a todo ente, a toda verdad. La inteligencia aspira a la verdad y la verdad es el ser. La persona humana no se sacia con una parte del ser, está llamada a penetrar todo lo existente y a dirigir toda su actividad. El ser racional lleva consigo la libertad.

Esta apertura del entendimiento, esta libertad trascendental, hace posible asimismo la libertad de la voluntad. El pensador español lo refiere en el siguiente texto:

“La libertad no es posible sin el entendimiento. Para obrar por instinto no hace falta pensar lo que debemos o no debemos hacer; mejor dicho actuamos de una manera instintiva precisamente cuando la vehemencia de un impulso o fuerza natural nos impide el pararnos a pensar qué debemos hacer y cómo vendría que lo hiciéramos. En cambio, para que un acto sea libre es preciso que sea deliberado, es decir previamente pensado o meditado. Hace falta, por tanto, tener entendimiento para poder obrar con libertad”<sup>296</sup>.

En efecto, hay una intrínseca libertad de la razón, que hace posible la libertad de la voluntad, pero la libertad del entendimiento no hay que entenderla

---

<sup>296</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *PHJS*, p. 120.

como poder auto-determinativo, que es lo propio de la voluntad, sino como apertura al horizonte ilimitado del ser. Desde esta perspectiva, la libertad trascendental del entendimiento antecede a la libertad de opción por la prioridad del entendimiento sobre la voluntad y, como consecuencia, antecede también a la libertad adquirida. Así lo expresa Millán-Puelles:

“En analogía con la infinitud objetual del entendimiento humano, y dependiendo de ella, hay una infinitud objetual de la voluntad humana; y así como en la primera está la razón de ser de la libertad trascendental de nuestra facultad intelectual, es en la segunda infinitud donde se encuentra la razón de ser de nuestro poder de volición. Las calificaciones de «primero» y «segunda» se deben aquí a una prioridad y una posterioridad respectivamente pertinentes al fundamento y lo fundamentado. La infinitud objetual de la voluntad es consecuencia de la infinitud objetual del entendimiento humano”<sup>297</sup>.

Así pues, la libertad humana viene configurada por su propio ser, por una suma apertura y una máxima intimidad y “no está amenazada ontológicamente por nada de lo que la circunda; por ello goza de una particular eminencia ontológica”<sup>298</sup>. Existe una prioridad del entendimiento sobre la voluntad. De este modo me voy configurando a mí mismo desde mi realidad, en consonancia con mí ser específico que está siempre abierto a la infinitud del ser y, en último término, a su forma más radical, al Bien común ontológico. La infinitud objetual nos lleva a la vivencia de una libertad profunda. Así lo expresa D.

---

<sup>297</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *VL*, p. 98.

<sup>298</sup> T. MELENDO, *Las dimensiones de la persona*, Rialp, Madrid, 1999, p. 41.

Innerarity: “Una libertad profunda es aquella que se realiza, se hace vida y compromete, de la que solamente un observador superficial diría que ha desaparecido cuando se ha hecho efectiva. La libertad se hace así estilo, forma de vida, adquiere madurez y unos contornos definidos, resulta –en una palabra– real”<sup>299</sup>. Esta libertad profunda tiene su punto de partida en la raíz ontológica de la racionalidad. Si se olvida, la razón se convierte en dialéctica y se cierra en ella misma, haciendo imposible la verdadera libertad.

O. Derisi, alude también a la prioridad de la infinitud objetual sobre el poder de volición:

“El objeto del entendimiento es, pues, más simple y elevado que el de la voluntad. Además, en el conocimiento intelectual la cosa conocida se identifica intencionalmente con el entendimiento, es decir, la facultad no ha de salirse de sí misma para alcanzar su objeto; al par que la voluntad tiende a un objeto exterior a ella en cuanto tal. Sin embargo, prosigue el Doctor Angélico, *secundum quid* la voluntad es superior al entendimiento, en cuanto que, a las veces, «el objeto de la voluntad se encuentra en una cosa más elevada que el objeto que el entendimiento». Es decir, que comparadas las facultades entre sí, en su esencia, el entendimiento es superior a la voluntad en razón del objeto formal que las específica y por la manera inversa de ir al objeto; pero accidentalmente, en función del objeto material en que aquel objeto formal se encuentra, puede la voluntad superar al entendimiento”<sup>300</sup>.

---

<sup>299</sup> D. INNERARITY, *La libertad como pasión*, Eunsa, Pamplona, 1992, p. 26.

<sup>300</sup> O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, p. 59.

La voluntad es poseída por su objeto, de ahí que pueda ser elevada o degradada según el objeto amado sea más o menos bueno. Esto no ocurre con la inteligencia, pues esta facultad al traer el objeto a su propio acto, lo hace partícipe de su propia naturaleza, y, en este caso, es el objeto y no el entendimiento el que desciende o asciende según su ser esté por encima o por debajo del ser de la inteligencia misma.

Para A. M. González en todo acto voluntario se precisa un conocimiento intelectual, sin él, el acto no procedería del interior de la persona:

“Según Aristóteles, son voluntarios los actos que proceden de dentro del agente, con conocimiento del fin. Sin embargo, como Aristóteles también considera que el término «voluntario» se aplica también a los animales –que solo poseen un conocimiento sensible del fin–, es conveniente precisar que en el caso del hombre solo son voluntarios –solo proceden realmente del interior del hombre– aquellos actos que son realizados con conocimiento intelectual del fin”<sup>301</sup>.

La facultad volitiva necesita del entendimiento pero eso no significa que el entendimiento sea la causa de los actos volitivos. La voluntad no juzga, pero sí puede decidir sobre uno de los argumentos que el entendimiento le ha presentado, acabando de esta manera la deliberación. La voluntad no puede tener una influencia directa sobre sí misma, no puede autodeterminarse porque solo tiene actitud para querer y no para entender, y la intelección, como hemos visto, es un requisito indispensable para que se dé la verdadera volición.

---

<sup>301</sup> A. M. GONZÁLEZ, *Claves de ley natural*, p. 37.

Al analizar el pensamiento de Fabro, L. Romera aborda la cuestión de a qué potencia corresponde una preminencia<sup>302</sup>:

“Sin introducirnos en la discusión hermenéutica, nos limitaremos a señalar que Fabro acude, por ejemplo, a la sexta cuestión del *De Malo*, en el que se afronta el tema de la elección humana. Allí, subraya Fabro, se mantiene que a la inteligencia corresponde un primado por lo que respecta a la determinación del acto; sin embargo, desde el punto de vista del ejercicio del acto el primado corresponde a la voluntad, ya que es ella el origen de su propio acto y, en cuanto tal, mueve al resto de potencias humanas, incluso al intelecto”<sup>303</sup>.

En efecto, la presentación del objeto por parte del entendimiento condiciona la elección, la limita; sin embargo, desde el punto de vista del acto de libertad, hay un predominio de la voluntad, en cuanto origen del acto libre.

C. Llano en su libro *Examen filosófico del acto de la decisión*, afirma:

“Resulta indudable que, como ya advertimos, el hombre es libre por ser racional. Pero es un error creer que la racionalidad reside en el entendimiento y que la voluntad es libre solo porque sigue a la facultad racional [...] Gracias pues al sujeto individual que conoce y que quiere, se hace posible la decisión, no ya porque debido al mutuo reflejo entre el entendimiento y la voluntad, conozco lo que decido, sino también y especialmente porque decido conocer”<sup>304</sup>.

---

<sup>302</sup> Este tema será tratado más detenidamente en el capítulo tercero.

<sup>303</sup> L. ROMERA, *Finitud y trascendencia. La existencia humana ante la religión*, p. 98.

<sup>304</sup> C. LLANO, *Examen filosófico del acto de la decisión*, pp. 68-69.

El acto libre radica en la voluntad, pero su posibilidad se funda, a su vez, en el entendimiento. Este hecho pone de manifiesto que la cuestión de la libertad no se puede enfocar correctamente si no es desde una consideración unitaria de la persona humana. Hay una raíz común del entendimiento y la voluntad, así lo recalca Millán-Puelles:

“En cada hombre es el espíritu una realidad radicalmente unitaria, una, aunque dotada de esos dos subprincipios o subenergías diferentes entre sí. Ello explica también que en la definición del ser humano como «animal racional» no aparezca explícitamente la facultad volitiva. Al definir al hombre como animal racional no se excluye, de ningún modo, su capacidad de volición. En esta fórmula, el adjetivo «racional» designa directamente nuestra capacidad de discurrir, pero no como aislada, o de una manera absoluta, sino en la única forma –esencialmente relativa y conectiva– en que debe tomarse: como algo que implica la capacidad de entender inmediatamente las bases universales de todo razonamiento [...] Por consiguiente, lo designado con el adjetivo «racional», dentro de la definición del ser humano, es, en último término, nuestra radical capacidad intelectual y, mediante ella, nuestra capacidad volitiva, ya que la volición presupone la intelección»<sup>305</sup>.

El espíritu humano es un principio inmaterial de actividad, que se canaliza a través de las operaciones intelectivas y volitivas y que permite vivir de algún modo la infinitud del ser.

---

<sup>305</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 622.

Para Millán-Puelles, la persona es una realidad radicalmente unitaria. Él se sitúa en la antítesis de una visión actualista del hombre, donde la esencia de éste reside en su entender y en su querer. También C. Llano sostiene una postura similar:

“El entender y el querer no definen al hombre, porque no profesamos una antropología actualista tal que el ser humano consistiese en un haz de actos, aunque ellos sean nada menos que los del querer y del entender. Ni siquiera el hombre puede comprenderse de modo cabal, no ya por sus actos sino tampoco por sus facultades: la voluntad y el entendimiento. Voluntad y entendimiento son virtualidades, fuerzas, capacidades o potencias de la sustancia humana. El hombre es un ser que entiende, y que quiere, un ser apto para amar y para pensar, pero es ante todo un ser. Un ser privilegiado y único. Lo diremos como santo Tomás: no es la voluntad la que quiere ni el entendimiento el que conoce, *sed homo per utruque*, sino el hombre por medio de ambos”<sup>306</sup>.

La complejidad de las operaciones y las potencias del ser humano son compatibles con esa otra experiencia que toda persona tiene de sí misma, como un yo indiviso. El alma humana hace posible que en el ser humano se de una unidad sustancial. Como subraya Millán-Puelles: “Cada hombre es el centro de un sistema vital. Nuestro «yo» se presenta como el sujeto único de toda su actividad viviente. Pero esto sería imposible si cada hombre fuese, no una unidad sustancial, sino un simple agregado. A esta última condición se reduciría, no obstante, nuestro ser, si se admitiera en él más de una sola alma,

---

<sup>306</sup> C. LLANO, *Sobre la idea práctica*, Eunsa, Pamplona, <sup>2</sup>2007, pp. 11-12.

porque toda forma sustancial implica un ser esencialmente distinto<sup>307</sup>. La unidad esencial del alma humana, que deriva del propio testimonio de nuestra propia conciencia, puede ser negada por los que admiten una pluralidad de almas o por los que, de una manera absoluta, niega la existencia de la misma. En ambos casos se ha negado previamente que el ser humano tenga una unidad sustancial, tal es el caso del fenomenismo psicológico de Hume, Fichte, Hegel, los historicistas y los existencialistas, entre otros<sup>308</sup>.

El alma humana es pues, el principio de la unidad sustancial del hombre, sin embargo, cabe afirmar con Millán-Puelles que: “El alma humana no es idéntica al hombre, sino que consiste en la forma sustancial de éste y, por lo mismo, no es sustancia específicamente completa, aunque pueda subsistir separada del cuerpo”<sup>309</sup>. En efecto, el espíritu humano está unido a un cuerpo que es una realidad material. El cuerpo no puede ser nunca espíritu, ni el espíritu que es una realidad inmaterial, puede ser cuerpo, aunque necesite a éste para realizar sus operaciones de carácter orgánico. No somos una dualidad, sino que nos experimentamos como un yo individual. Nuestro autor lo explica con las siguientes palabras:

---

<sup>307</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *FF*, p. 282.

<sup>308</sup> “El fenomenismo psicológico es una prueba de la frecuencia con que de hecho se ignoran las nociones de la filosofía de la Escuela, que no es por cierto, una filosofía improvisada. Negar el alma humana en nombre del dinamismo de nuestro ser es, en la práctica, desconocer que el alma es admitida, desde Aristóteles, precisamente como principio de actividad. Y creer que la permanencia de este principio es contradictoria con el dinamismo humano es no tener en cuenta que uno y el mismo ser –en este caso, nuestro propio ser– puede ser esencialmente permanente y accidentalmente mutable, porque el sujeto del cambio no lo es la esencia ni ningún accidente, sino aquello en que esencia y accidentes se dan en la realidad”, *ibidem*, p. 394.

<sup>309</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *La inmortalidad del alma humana*, ed. póstuma dirigida por J. M<sup>a</sup>. Barrio Maestre, Rialp, Madrid, 2008, p. 118.

“Porque somos también espíritu, solo podemos ser «en cierta forma» el cuerpo que como íntimo tenemos; y, a la inversa, porque así somos nuestro cuerpo, también, únicamente «en cierta forma» podemos ser nuestro espíritu. Y, sin embargo, ningún hombre constituye a la manera de una pareja de seres. Cada yo humano tiene experiencia de sí como un ser individual, no como una suma o colección, por más que ciertamente reconozca la diversidad de las potencias orgánicas e inorgánicas existentes en él, de tal modo que ha de admitirse en nuestro ser una esencial y fundamental dualidad. ¿Cómo es posible, si cada hombre es efectivamente un individuo? ¿Cómo pueden unirse hasta ese punto dos realidades esencialmente distintas, sin que ninguna de ellas se comporte de una manera adjetiva? La teoría hilemórfica es la única que resuelve este problema en la integridad de su sentido (sin anular ni disminuir ninguno de los aspectos que intervienen en él)”<sup>310</sup>.

No podemos tratar el tema del hilemorfismo, pues excede nuestro objetivo, pero sí es importante tener en cuenta la advertencia de nuestro autor, de no “anular ni disminuir ninguno de los aspectos que intervienen en él”<sup>311</sup>.

Cuando se lleva a cabo un análisis sobre la capacidad humana de vivir la infinitud del ser hay que tener en cuenta su índole corporal. La reflexión del pensador español sobre esta cuestión constituye una importante aportación:

---

<sup>310</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, pp. 359-360.

<sup>311</sup> *Ibidem*.

“Así pues, la capacidad vital que el hombre tiene para la presencia de la infinitud del ser –o, lo que es lo mismo, la radical espiritualidad del ser humano– se halla intrínsecamente condicionada por dos limitaciones: una cuasi genérica, compartida con toda espiritualidad que no consista en la del Acto puro, y otra específica, propiamente humana, que resulta del hecho de nuestra propia índole corpórea. Ni la subjetividad puede ser cuerpo de tal manera que ello le impida ser espiritual, ni, a su vez, puede tampoco ser espíritu de modo que ello le impida ser corpóreo. Toda la lógica de las exigencias esenciales del cuerpo y del espíritu debe plegarse al factum de la subjetividad como entidad simultáneamente espiritual y corpórea [...] Por lo tanto, la radical simultaneidad de estas dos índoles en la esencia metafísica del hombre no equivale a su mutua confusión, pero sí a la inadecuación de nuestro ser con cada una de ellas, no en el sentido de que ninguna nos convenga en realidad, sino en el de que no somos realmente ni un puro espíritu ni un mero y simple cuerpo”<sup>312</sup>.

En efecto, el carácter corpóreo no impide pero sí condiciona el vivir el ser sin restricciones. El hombre tiene capacidad de apertura a todo lo real, pero precisamente el hecho de tener capacidad ya nos indica una limitación y una índole fáctica. El hecho de no ser Acto Puro se constata en la acción, en la que algo potencial queda actualizado; se recibe en una naturaleza que además es corpórea.

La actividad es siempre inadecuada a la infinitud del objeto:

---

<sup>312</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *ES*, p. 281.

“En virtud de este doble condicionamiento que la define como subjetiva o humana, la actividad en cuestión es inadecuada a la infinitud de su objeto. No solamente no puede consistir en la irrestricta o absoluta actividad por la que esa misma infinitud –concentrada en, de un modo eminential, en un único ser– se halla presente a sí propia, sino que tampoco puede darnos una manera cabal la presencia del ser sin restricciones. Tal presencia sólo puede estar dada cabalmente en la irrestricta o absoluta actividad, la cual pertenece en exclusiva al Acto Puro como ser que, sobre estar absuelto de toda determinación de carácter corpóreo, se halla libre también de toda facticidad entitativa. Este libérrimo ser es el que pone toda su facticidad, mas no la pone en sí misma, sino «fuera» de sí”<sup>313</sup>.

En efecto, somos seres finitos en nuestros actos intelectivos y volitivos, no se nos da una presencia del ser sin restricciones. Pero, entonces, ¿qué significa estar abierto a la infinitud del ser? La respuesta nos la da nuestro autor en los siguientes términos:

“La infinitud del ser se encuentra dada en toda intelección, no en el modo que es propio del concepto de ente, el cual no es por su forma, explicativo (expresivo) de ninguna entidad determinada, sino en el modo de lo contraído: como lo que permite que la entidad de que se trate sea vivida, por cierto, como entidad. Vivirla así es vivirla bajo una luz de suyo inagotable, aunque esto no incluya la conciencia expresa de la infinitud. En toda intelección de un ser finito, la inagotable luz del ser está presente como lo que hace que ese «determinado ser»

---

<sup>313</sup> *Ibidem*, pp. 282-283.

sea «un ser». Y conviene observar que, aunque en ninguno de estos casos sea captada de una manera conceptualista temática, la infinitud del ser tampoco se da en ellos al modo en que se ejerce la tautología inobjetiva, de índole meramente consecutaria. También esta tautología se verifica bajo la inagotable luz del ser, que me permite vivir el tema de la actividad por mí ejercida y vivir, a la vez, mi propio ser, inobjetivamente, como el ser que lo capta<sup>314</sup>.

En efecto, hay una esencial apertura del entendimiento humano a todo lo que tiene ser. Esta indeterminación en el orden cognitivo lleva consigo la no vinculación por esencia a ámbitos determinados, manifestándose así una amplitud de espíritu frente a la estrechez y angostura del medio animal. Esto no significa que conozca todo exhaustivamente, pero sí que potencialmente todo lo puede conocer. Toda la realidad queda incluida en el entendimiento humano.

J. M<sup>a</sup>. Barrio se sitúa en la misma línea que el filósofo gaditano:

“La razón última de ello no está tanto en la capacidad trascendente del espíritu humano como en la riqueza misma del ser, de suyo verdadero y bueno. Primeramente, todo lo real, en cuanto real, se deja conocer y se deja querer. De acuerdo con Tomás de Aquino, el sentido de las propiedades trascendentales *verum* y *bonum* estriba en que no hay nada en el ente que haga imposible o contradictorio su conocerlo o quererlo. Dicho de otra manera, todo ser, en tanto que ser, es verdadero y bueno y, por eso mismo, cognoscible y apetecible<sup>315</sup>.”

---

<sup>314</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>315</sup> J. M<sup>a</sup>. BARRIO MAESTRE, *Los límites de la libertad. Su compromiso con la realidad*, pp. 15-16.

Este enfoque es diametralmente opuesto al planteamiento moderno de la verdad del ente, que implica que la razón impone sus propias condiciones al ser. Una pretendida racionalidad pura, a priori, decide y discrimina lo que puede ser verdadero. La razón emancipada exige al ente que se presente según los parámetros de la racionalidad. La hegemonía de la razón conduce a una concepción del ente como lo racionalmente abarcable porque puede ser demostrado<sup>316</sup>.

Respecto a la infinitud del ser en los actos volitivos, Millán-Puelles hace una importante matización:

“La bondad restricta que es querida, por tanto, con su restricción, mas no por ella. Lo que de ella se quiere, pese a su restricción, es su bondad, eso que en los casos más extremos formulamos de un modo psicológico, íntimamente unido a una fina y correcta ontología, cuando decimos que queremos algo porque «en el fondo» es bueno [...] Esa bondad contracta no es el *bonum* que se convierte con el *ens*, sino tan solo una contracción del *ens* y, por tanto, del *bonum*: un ser finito que, como tal, solo finita y contractamente es bien. Y si ello basta para poder quererlo, es porque, pese a su limitación, se da en él, a su modo, la razón de bondad, que se suyo es irrestrictamente apetecible”<sup>317</sup>.

---

<sup>316</sup> Como ya hemos podido ver en el primer capítulo, para Millán-Puelles los trascendentales metafísicos no son ajenos a la noción de persona. El pensamiento emilianense concibe la persona como perfección pura, que de suyo no implica imperfección. La persona humana es una perfección propiamente metafísica que determinados entes tienen por la intensidad con la cual participan del ser como acto, cf. A. MILLÁN-PUELLES, *LCM II*, p. 271.

<sup>317</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *ES*, p. 285.

En este texto se pone de manifiesto, una vez más, el fino análisis ontológico de nuestro autor. Lo querido es siempre querido *sub rationem boni*. Esta razón es ilimitada. En la volición de un ser finito lo que atrae es la bondad, que es lo que tiene de entidad (*bonum et ens convertuntur*). Pero la volición no es un en-sí sino un hacia-su-en sí. Lo que se quiere es siempre una bondad limitada. Sin embargo, Millán-Puelles nos muestra que aunque es verdad que queremos bienes finitos, los queremos no en cuanto a su finitud sino por su índole de bien. Ese es el motivo que lo hace objeto de nuestra volición.

Un condicionamiento de nuestro modo de vivir la infinitud del ser es nuestro propio cuerpo. Nuestra alma espiritual unida al cuerpo no puede conocer “*primo et per se*” la esencia sino en las cosas materiales. Así lo expresa el siguiente texto:

“Por lo que toca al condicionamiento somático de nuestra manera de vivir la infinitud del ser, baste aquí remitirse a lo ya dicho sobre la tesis clásica del objeto apropiado de la facultad intelectual, el *ens concretum quidditati sensibili*, el cual, aunque concreto de ese modo, no deja de subsumirse en la razón formal del ente en cuanto ente. Asimismo, se enlaza con este asunto, y lo explica en sus líneas generales, todo lo dicho acerca de la posibilidad-necesidad de la mediación del conocimiento sensibles para los actos intelectivos del «logos» que nos conviene en cuantos seres a la vez provistos del carácter de cuerpo”<sup>318</sup>.

---

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 284.

En efecto, para conocer el ser, se necesita despojar las notas materiales del ser corpóreo. Pero este ser no es un ser infinito, no es el ser objeto de la Inteligencia divina, sino una noción abstracta de ser, la que está en el fondo de toda realidad. Ningún objeto determinado agota la realidad e inteligibilidad debido al modo finito con el que se le aprehende.

Sin embargo, es importante esta capacidad de abstracción porque el hombre es un ser que se encuentra en situaciones problemáticas y es capaz de encontrar soluciones. Más aún, el ser humano no sólo resuelve problemas, sino que los suscita. Las siguientes palabras de L. Polo ponen de relieve esta característica del *logos* humano:

“La mayor capacidad resolutive de problemas depende en el hombre de la capacidad de idear, es decir, de considerar los recursos de los que pueda echar mano de una manera no particular. El hombre descubre en las cosas propiedades constantes, que van más allá del aquí y del ahora. El hombre, ante todo, resuelve problemas porque es inteligente. La inteligencia, en la práctica, se caracteriza por ser capaz de fijación de propiedades, de un modo abstracto, no particular: la inteligencia puede acudir a un mismo remedio aunque cambien las circunstancias. En el animal esto es prácticamente inexistente. La capacidad abstractiva es, asimismo, susceptible de crecimiento”<sup>319</sup>.

---

<sup>319</sup> L. POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, p. 21.

Para resolver un problema hacen falta recursos, pero sin una captación de las propiedades que prescindan de los condicionamientos espacio-temporales, esto es, sin la capacidad de abstracción, los recursos serían muy limitados.

Por consiguiente, y a modo de resumen, la subjetividad humana se puede definir como *logos* del ser, precisamente porque se trata de una autoconciencia en la que se da la distinción real entre la actividad consciente y su sujeto. La autoconciencia de la subjetividad se ejerce con intermisiones y se dan en ella la apariencia y el error. La subjetividad humana es reiforme, es afectada por elementos materiales. Sin embargo, posee la libertad trascendental, y, gracias a ella, la apertura irrestricta a toda la realidad y la capacidad de referirse a sí misma. En esta auto-referencia Millán-Puelles distingue tres dimensiones: la puramente ontológica, la auto-relación operada mediante la actividad consciente teórica y finalmente la auto-referencia que se lleva a cabo mediante la actividad consciente práctica. La experiencia de la autoconciencia como actualización de la índole ontológica será desarrollada en el último apartado de este capítulo.

#### **b) La finitud ontológica, garantía de la trascendencia noética**

La finitud ontológica como garantía de la trascendencia noética, es la consecuencia lógica de una subjetividad concebida como *logos* del ser. El tema será tratado desde dos puntos de vista. En primer lugar, partiremos de un enfoque ontológico de la libertad desde su prioridad antropológico-existencial. A continuación se examinará el carácter finito de la libertad humana que hará

posible la trascendencia noética, puesto que lo finito solo se puede justificar ontológicamente desde una instancia trascendente.

La existencia de la persona se presenta como finita. Esto plantea un problema de índole metafísica: la relación entre ser y libertad<sup>320</sup>. La conciencia de finitud es una experiencia que acompaña a todo ser humano, es la experiencia de la fugacidad y la fragilidad de la existencia. En la base misma de su historia hay una inconformidad, fruto del convencimiento de que lo alcanzado es aún insuficiente. Esta misma experiencia de finitud le ha llevado a identificar en el mundo que le rodea una contingencia que remite más allá de lo finito. Esta referencia señala no solo el origen sino también el sentido de lo que se hace. La finitud se percibe ante lo negativo de la existencia y en la dimensión temporal de la existencia misma. En ella late la provisionalidad, la carencia de plenitud. De ahí que lo finito adquiera su verdadero valor cuando se refiere a lo Infinito, permitiendo asumir lo finito sin renunciar al ejercicio de la libertad.

---

<sup>320</sup> De gran interés es la síntesis que Romera hace en su trabajo “Libertad y trascendencia. ¿Un dilema o una exigencia?” sobre la vivencia posmoderna de la libertad y el recorrido especulativo de algunos pensadores que se han percatado del desafío metafísico que comporta la libertad. : “La propuesta de mayor envergadura enlazaban la libertad con el ser, según diferentes líneas. En un caso, se parte de la consideración de que la libertad implica tomar postura ante la propia naturaleza y decidir sobre sí; lo cual supone enraizar la libertad en la instancia resolutoria de la persona, es decir, en su ser (cf. R. SPAEMANN, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen “etwas” und “jemand”*). En otro, se pasa del análisis de las libertades ónticas (política, cultural, laboral, etc.) a la raíz de las mismas, a la libertad ontológica, que de algún modo la trasciende en la medida en que las origina y corresponde a lo racional del sujeto, o sea a su ser (cf. la presentación de Cornelio Fabro, [...]). En un tercero, el pensamiento remonta de la libertad que se ejerce en el operar, y se refiere a realidades externas al sujeto en los diferentes ámbitos de la vida, hacia la libertad moral (la dimensión inmanente a la que nos referimos), para reconducir ésta última a una libertad originaria que coincide con el ser (en cuanto *actus essendi*) de la persona (cf. la conseguida síntesis de su pensamiento en este punto, en L. POLO, “La libertad trascendental” [...]), L. ROMERA, “Libertad y trascendencia. ¿Un dilema o una exigencia?”, pp. 429-430.

La prioridad antropológica-existencial de la libertad constituye una realidad irrefutable. Millán-Puelles muestra que la finitud no supone la negación de la libertad:

“En cuanto fáctica, mi libertad es limitada. Y así debo asumirla. No soy la libertad, y hasta la misma libertad que tengo, la tengo como humanamente limitada por mi manera sustancial de ser, que no es libertad, sino facticidad. Para poder optar, yo, que soy limitado, he de ser previamente requerido por seres que también son limitados (o por algo que así se me presenta en función de mi limitada manera de conocer). Y, sin embargo, soy libre. Mi facticidad-limitación es de tal índole, que puede dárseme en una angustia «esencial» reveladora de mi propia apertura al irrestricto ser. Yo soy un *factum* que se trasciende sabiéndolo. Y lo puedo saber porque mi propio trascender vital es la respuesta activa a mi ser trascendido existiendo por el Ser irrestricto”<sup>321</sup>.

La libertad es el elemento primordial y originario del ser de la persona humana, gracias a lo cual se presenta como diferente con respecto a la naturaleza. La libertad coincide con la esencia misma del ser de la persona.

La libertad como núcleo de toda acción humana debe ser una libertad existencialmente vivida. Nuestro autor, en un artículo periodístico, comienza con las siguientes palabras:

---

<sup>321</sup> A. MILLÁN-PUELLES, “En torno al concepto del yo”, *Estudios de Metafísica*. Cátedra de Metafísica de la Universidad de Valencia, curso 1970-71, nº1, Valencia, 1971, pp. 12-13.

“No hay libertad en medio del desorden. Evidentemente. Pero tampoco es verdadero orden el que anula o violenta las expresiones de la libertad. Unir o, mejor dicho, combinar la libertad y el orden, los derechos de la dignidad de la persona humana y las ineludibles exigencias de la vida en común, ha sido siempre una tarea sugestiva para los espíritus realmente rigurosos, que son los equilibrados, los que, al no dejarse arrebatar por extremosas simplificaciones, quieren que el orden de la convivencia exista, pero que exista para el dinamismo de una efectiva y verdadera libertad”<sup>322</sup>.

La libertad tiene que ser abiertamente operativa, de lo contrario se convierte en una fórmula estática, cerrada al perfeccionamiento de la persona. La libertad nos eleva a un exigente sentido de responsabilidad de la propia existencia; en categorías antropológicas, se trata de llevar a cabo un autodeterminarse que nace en el hombre y permanece en él.

C. Cardona sitúa la libertad en la esencia misma de la persona:

“El problema de la libertad coincide con la esencia misma del hombre: la libertad no es una simple propiedad de la voluntad humana, una característica de la volición; sino que es característica trascendental del ser del hombre, es el núcleo mismo de toda acción realmente humana y es lo que confiere humanidad a todos los actos del hombre, y a cualquiera de las esferas sectoriales de su actividad: en la moral como en la cultura, en la ciencia, en la técnica, en el arte, en la política”<sup>323</sup>.

---

<sup>322</sup> A. MILLÁN-PUELLES, “Un curso sobre la libertad”, *ABC*, 27 de abril de 1963, p. 3.

<sup>323</sup> C. CARDONA, “Ser y Libertad”, p. 164.

El hombre es hombre por su libertad, por su acción libre, pues toda acción a partir de un grado de perfección ontológica es esencialmente libre. La persona es dueña de sus actos: entiende porque quiere y quiere porque entiende. La libertad es, pues, explicitación de lo que virtualmente está contenido en el acto de ser. Esta perspectiva se puede adoptar desde una metafísica del ser pero no desde una filosofía de la inmanencia, pues para ésta la esencia de la verdad es la libertad.

Este mismo carácter antropológico-existencial pone de manifiesto la finitud como elemento constituyente de la libertad humana. R. Alvira así lo manifiesta:

“La libertad no es irrestricta, el hombre no puede hacer lo que le dé la gana en cada momento, precisamente por ese peso de la realidad que la condiciona, que es la naturaleza. Esto implica –como se ha apuntado– que cuando queremos empezar a decidir ya tenemos en nosotros algo presupuesto; y ese algo no es simplemente una determinación histórica particular, sino también nuestro mismo modo de ser, con el que es preciso contar a la hora de poner en ejercicio la acción libre. Ahora bien, ese modo de ser, esa naturaleza solo puede ser criterio de libertad si ella misma tiene algo que ver con una libertad superior; de otra manera no podría ser indicación válida en ese sentido. La libertad existe bajo un criterio «restrictivo», que es esa verdad mostrada por la naturaleza misma. Pero no es restrictiva en sentido propio, sino que más bien es aquello que debo tomar en cuenta para ser fiel a mí mismo. La naturaleza es la verdad que mi libertad debe respetar para no traicionarse. Esto significa que tiene que respetarla, justamente, para ser verdaderamente libre, porque si es cierto que la naturaleza

es obra de una libertad más poderosa que la mía, entonces, y solo entonces, actuar conforme a la naturaleza es actuar conforme a mi verdad y, por consiguiente, a la verdad, es decir, según la realidad”<sup>324</sup>.

En efecto, lo finito solo se puede justificar ontológicamente desde una instancia trascendente. La postura de Nietzsche de asumir la finitud sin la trascendencia es una auto-referencia que no proviene de ningún sitio y que no tiene ninguna meta. Obviar el carácter finito de la realidad propia y ajena solo se puede mantener por un corto periodo de tiempo. La finitud no solo significa fugacidad y fragmentación, sino una dimensión negativa. Todo lo de-limitado implica un “no”, es el no-ser del ser del ente. La finitud no es algo pasajero sino intrínseco. El no-ser anterior a la creación, permanece como constitutivo del límite. La negación del ser penetra lo finito.

Millán-Puelles se refiere a ese no-ser anterior a la creación, en el siguiente texto:

“La nada que se menciona al definir la acción divina de crear es la nada de lo creado en tanto que independiente del Infinito Ser que le hace ser. Lo creado sería una pura nada, si Dios no hubiese hecho que existiera. Todo su ser es efecto de la acción divina de crearlo. Cualquier forma existente en un sujeto es creada con éste –concreada– por el poder de Dios, sin que Dios necesite nada de ella ni del respectivo sujeto (*Ex nihilo sui et subiecti*). Y, a la inversa, la acción divina creadora no se limita a producir solo una parte, o únicamente un aspecto, de lo que resulta de ella, sino que lo produce en toda su realidad (*productio*

---

<sup>324</sup> R. ALVIRA, “Breve recuerdo del maestro inolvidable”, p. 781.

*totius entis*). Es una acción infinita, tanto como Dios mismo, por ser cabalmente el mismo Dios”<sup>325</sup>.

La finitud de lo creado no es un límite que éste imponga a Dios, sino a la inversa, es un límite que el Creador impone a todo ser producido. Lo infinito es la actividad que hace posible que lo creado esté existiendo, lo infinito no es nunca lo creado. Las palabras de nuestro autor reflejan que la actividad divina de crear es absolutamente libre. Su libertad es pura e infinita, la que corresponde a la absoluta Aseidad del Ser divino<sup>326</sup>.

La libertad del hombre no es una libertad pura e infinita, es una libertad donada, no autárquica. Sin embargo, la libertad tiene un rango de prioridad: tenemos conciencia que los actos son nuestros. A esta paradoja se refiere L. Romera:

“Aquí radica la paradoja de la libertad finita: por una parte, posee una prioridad ontológica en cuanto, a su orden, es una fuente de actos que no remite a otra instancia más radical o fundamento, e implica una prioridad existencial en la medida en que la realización de sí mismo, que la existencia exige, corre a su cargo; pero, otra parte, la libertad humana no se auto-funda en su ser, sino que remite a un origen ontológico que le trasciende. Esta constatación [...] podría

---

<sup>325</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 188.

<sup>326</sup> El término *Aseidad*, en su sentido absoluto conviene únicamente a Dios, porque sólo Dios es por-sí de una manera absoluta y obra por-sí en el sentido más estricto del término. El obrar peculiar de Dios es absolutamente idéntico a su ser. Dios es la absoluta identidad del ser-por-sí con el obrar-por-sí; en cambio, en los seres limitados, su ser es un ser real y también es real su obrar, pero no son el absoluto ser ni el absoluto obrar; carecen de la *Aseidad*, cf. A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, pp. 43-52.

provocar una reacción de desconcierto si se viese una contradicción entre prioridad ontológico-existencial y carácter donado de la libertad. Sin embargo, concentrar la atención en esta dualidad permite adentrarse en el dinamismo esencial del espíritu del hombre y en su hondura ontológica<sup>327</sup>.

En efecto, el análisis de la finitud nos muestra que lo que parecía una libertad que no dependía de una instancia superior, es ahora una libertad donada. Pero esto no nos provocará desconcierto, sino que nos permitirá ir hacia el que es la Absoluta Libertad.

El análisis especulativo que la finitud exige debe partir de la idea de que la libertad no es una mera propiedad de la voluntad, sino que nos remite a una dimensión más honda de la persona humana: el espíritu como relación consigo mismo:

“La radicación del acto libre en la voluntad y su misma posibilidad se fundan, a su vez, en la dimensión reflexiva o de relación consigo mismo, característica del espíritu según Tomás de Aquino. Dicho en otros términos, si bien es claro que el acto libre deriva del *volō* que corresponde a la voluntad, la libertad no se limita a ser una mera «propiedad» de tal facultad, sino que remite ontológicamente a una dimensión más honda del hombre: para empezar, al espíritu como relación consigo mismo. La reflexividad, en cuanto auto-relación del espíritu, acontece en la inteligencia como autoconciencia y en la voluntad como

---

<sup>327</sup> L. ROMERA, *Finitud y trascendencia. La existencia humana ante la religión*, p. 97.

autodeterminación. La auto-relación manifiesta la dimensión de inmanencia o interioridad que caracteriza el espíritu<sup>328</sup>.

En efecto, la libertad surge de la relación del espíritu consigo mismo; como consecuencia, el sujeto tiene en sus manos su propia existencia. Sin embargo, como hemos constatado hasta aquí, la libertad solo puede enfocarse correctamente desde una consideración unitaria de la persona. El problema de la existencia tiene una dimensión ontológica porque solo en la medida que tengamos claro el modo de ser propio del existente, podemos plantearnos el origen y el sentido de su existencia. Pero el problema existencial solo se resuelve en el plano de la libertad.

Una vez concluido el enfoque ontológico de la libertad desde la prioridad antropológico-existencial, analicemos cómo una libertad finita remite a una libertad trascendente y ontológicamente superior. El siguiente texto de Millán-Puelles nos introduce en el problema:

“Me auto-trasciendo al advertir mi propia finitud. No dejo de ser finito, pero tampoco me limito a serlo, porque a la vez soy consciente de mi limitación [...]; y si la conciencia de la finitud se da en la subjetividad en el modo de un cierto trascender, ello se debe, no en lo que aquello hay de autoconciencia, sino a que esta es posible solamente como una dimensión de un acontecimiento que se funda en algo irreductible al ser de la subjetividad<sup>329</sup>.”

---

<sup>328</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>329</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *ES*, p. 165.

En efecto, la experiencia de la finitud nos lleva a considerar que el ser no puede reducirse a la conciencia. La finitud pone de manifiesto que la conciencia humana trasciende. Desde el punto de vista cognoscitivo, ya tratado, el pensamiento no puede agotar el ser. Desde la perspectiva ontológica, la finitud anula la posibilidad de que el ente no sea fundado. Así pues, la conciencia de finitud es garantía de apertura para trascenderse noéticamente. Es la libertad la que impele al pensamiento la cuestión del fundamento radical de un ser no autárquico.

La finitud ontológica de la libertad busca un fundamento. Ciertamente, la libertad, aunque le corresponde una prioridad existencial y ontológica en su orden, en cuanto finita, es una libertad que remite a una prioridad trascendente y ontológicamente superior. El itinerario que conduce de la propia libertad finita a la Libertad Infinita se desarrolla en una metafísica de la libertad y del ser. Según Polo, “Preguntar hasta qué punto somos libres es preguntar hasta qué punto somos. Si la libertad es radicalmente inseparable del ser humano, el alcance de la libertad es el alcance de nuestra propia realidad”<sup>330</sup>. La metafísica del ser da respuesta a la conexión ser-libertad. El ser en cuanto acto dice actividad según grados ontológicos. Si actuar es lo propio del acto, la libertad finita implica un modo de actuar que sobrepasa lo físico. Así pues, la libertad finita no tiene un origen en lo meramente natural, pues lo supera ontológicamente. El fundamento de su ser no es tampoco autárquico, éste es propio de una libertad absoluta. La finitud permite identificar el lugar ontológico del ente finito y expresa la diferencia radical entre él y Dios. De este

---

<sup>330</sup> L. POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, p. 218.

modo, la reflexión sobre la finitud se convierte, junto con el ser y la persona, en el centro de la metafísica. Esta libertad finita abre una nueva perspectiva: la existencia de un Dios personal, sin el cual la libertad no existiría, acabaría en la nada.

### **c) La experiencia de la autoconciencia como actualización de la índole ontológica**

La reflexividad, entendida como autoconciencia de la inteligencia y autodeterminación de la voluntad, es condición necesaria para que exista una verdadera hermenéutica ontológica de la libertad humana. No hay libertad si no existe una relación del espíritu consigo mismo. Millán-Puelles manifestó, desde muy temprano, un gran interés por el análisis de los fenómenos de la conciencia subjetiva<sup>331</sup>. Comienza el pensador español, distinguiendo la Conciencia Absoluta de la autoconciencia humana:

---

<sup>331</sup> Millán-Puelles desarrolla su investigación filosófica de un modo muy personal, que él mismo denomina “análisis onto-fenomenológico”. Su interés por el análisis de los fenómenos de la conciencia subjetiva comienza en el inicio mismo de su trayectoria filosófica, con su tesis doctoral acerca del ente ideal en Husserl y Hartmann, en 1947. Esta inquietud filosófica estará presente a lo largo de toda su vida y le llevará a examinar los problemas esenciales de la fenomenología, como la elucidación del ser de la conciencia humana y de su peculiar capacidad de fingir irrealidades. Un hito fundamental de este trayecto filosófico lo constituye *La estructura de la subjetividad*, de 1967, donde desarrolla un penetrante análisis fenomenológico de la intencionalidad de los actos de la conciencia humana. En él destaca su estudio sobre las modalidades de la autoconciencia humana, poniendo de manifiesto la riqueza del yo en su relación consigo mismo. Ahora bien, el verdadero alcance y los logros más relevantes de esta investigación sobre el mundo interior del yo en el acto de la conciencia subjetiva, lo encontramos en su obra *Teoría del objeto puro*, de 1990. Como Barrio, subraya: “Se trata de un auténtico monumento del pensamiento contemporáneo. Al hilo de un cuidadoso examen de la esencia y los modos de lo irreal, van apareciendo en este libro las cuestiones más decisivas de la ontología y la teoría metafísica del conocimiento. Millán-Puelles muestra, a través del análisis

“La subjetividad es todo lo contrario de un verdadero absoluto. Envuelta por la realidad y sostenida por ella, se percibe así misma como un ser entre otros seres y como un ser esencialmente condicionado por el hecho de que «posee» conciencia y no lo «es». Su condición reiforme no es más que una manifestación y un modo de este hecho. Y lo mismo sucede con el inherir de la conciencia de la subjetividad en la subjetividad misma. Finalmente, la intencionalidad a la realidad que la envuelve y la mide es también propia de una conciencia no-absoluta. Por donde quiera que se la mire, la subjetividad es irreductible a conciencia. Por eso cabe que la realidad le rectifique”<sup>332</sup>.

En efecto, la conciencia humana no tiene un carácter absoluto. Su índole reiforme se manifiesta en la posibilidad de sufrir la apariencia y en la génesis del error. La conciencia no puede ser un absoluto subjetivo porque es afectada por algo que no es conciencia, y además de una forma material. La conciencia no agota el yo humano, puesto que la corporalidad relativiza mi subjetividad.

Merece la pena detenerse en este punto para considerar cómo en la filosofía moderna el término conciencia abarca todo el ámbito de la teoría gnoseológica. A este respecto, A. Llano afirma:

---

de la objetualidad formalmente considerada, un reto que aún tiene por delante la investigación metafísica. Si se toma en consideración el carácter analógico de la noción de ente y la enorme plasticidad del objeto material de la Metafísica –que es la más cabal concreción epistemológica de la sabiduría natural– se ve claro que ésta debe prolongarse, para alcanzar su adecuada complejidad teórica, en una teoría del objeto puro. El autor recoge lo esencial del debate histórico precedente, pero profundizándolo para obtener una panorámica mayor<sup>107</sup>”, J. M<sup>a</sup>. BARRIO MAESTRE, *Antonio Millán-Puelles*, en Fernández Labastida, F. / Mercado, J. A. (eds.), *Philosophica: Enciclopedia Filosófica on line*. Disponible en: [http://www.philosophica.info/2010/voces/millán\\_puelles/Millán\\_Puelles](http://www.philosophica.info/2010/voces/millán_puelles/Millán_Puelles).

<sup>332</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *ES*, p. 59.

“Pero en la filosofía moderna el espectro significativo de ese término (la conciencia) se amplió hasta abarcar el entero ámbito de la teoría gnoseológica. Se llama, entonces, «conciencia» a cualquier conocimiento y se identifica – según el principio de inmanencia– con el autoconocimiento. Los pensadores de la modernidad reducen, además, el hombre a conciencia, eliminando la facultad de conocer –uno de los actos es autoconocerse– y el carácter de ente del sujeto que conoce. Se sustantiviza la conciencia. Por otra parte, se fenomenaliza: su ser se reduce a puro fenómeno –en el sentido de un «mostrarse» que margina «lo mostrado»– y solo existe en la medida en que aparece. El resultado es eliminar la constitutiva complejidad del sujeto cognoscente, su composición de acto y potencia (el *suppositum* y su acto de ser, alma, potencias activas, actos), absorbiéndolo todo en el puro pensamiento”<sup>333</sup>.

Reducir el hombre a la conciencia, a puro pensamiento es no comprender el lugar destacado de la corporalidad en la estructura del yo. Asimismo, al identificar el yo con la conciencia convierte la subjetividad con Conciencia Absoluta. Convertir al hombre en puro pensamiento es no comprender la complejidad del yo humano. A este respecto, subraya Millán-Puelles: “La investigación que aquí se desarrolla trata de comprender la estructura del yo finito humano según su peculiar ser tautológico y simultáneamente heterológico, fundándolo en una sustancia recibida y apta, por esencia, para la vida consciente compatible con la realidad de nuestro cuerpo”<sup>334</sup>. En efecto, en la subjetividad humana se enlaza admirablemente la logicidad con su naturaleza

---

<sup>333</sup> A. LLANO, *Gnoseología*, Euns, Pamplona, 2011, p. 142.

<sup>334</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *ES*, p. 15.

sensitiva. Trasciende una realidad sensible que le es dada y, a la vez, capta intelectivamente esa realidad como realidad.

Respecto a que la persona no es Conciencia Absoluta, Millán-Puelles afirma:

“Dios no es subjetividad. No se da en Él la distinción real entre la actividad consciente y su sujeto, ni, por tanto, la posibilidad de que en éste haya algo sustraído, al menos eventualmente, a su propio poder de representación. Por el contrario, en la subjetividad la posibilidad de que algo le quede oculto atañe al propio ser –*quidditativo* y *extraquidditativo*– de la subjetividad misma. La autoconciencia de la subjetividad es limitada, no una plena autotransparencia, y además de las sombras y las opacidades que amenguan el testimonio de su luz, se dan en ella pausas e intermisiones en su propio ejercicio, el cual, por tanto, no es enteramente sincrónico respecto del ser de la subjetividad aptitudinalmente consciente”<sup>335</sup>.

La autoconciencia del sujeto humano es limitada, se trata de una conciencia inadecuada, que no es completamente transparente y diáfana para sí misma. Este desajuste entre conciencia y subjetividad se hace patente en las vivencias que exigen la mediación del cuerpo. No hay una correspondencia perfecta entre subjetividad y conciencia. Millán-Puelles lo explicita en el siguiente texto:

---

<sup>335</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *TOP*, p. 303.

“La fórmula «conciencia inadecuada» expresa aquí, en primer lugar, el hecho de que la subjetividad no es completamente transparente a sí propia en la realización de las vivencias descritas. La conciencia de estar determinada por el objeto-causa de las mismas es imperfecta, según ha podido verse, en la propia subjetividad que la posee. Tal imperfección no es otra cosa que una cierta falta de conciencia. La subjetividad se nos presenta a sí misma con todo lo que está ocurriendo en ella en el cumplimiento de las mencionadas vivencias y que en el hecho de la reflexión se torna objeto de una manera indiscriminada y confusa (si bien, al mismo tiempo, indubitable). De no contar con la posibilidad de la reflexión tampoco, evidentemente, se daría la posibilidad de la conciencia de la mencionada falta de conciencia. Pero si es indudable que la reflexión constituye en objeto a esa falta, no es menos cierto que, al limitarse a advertirla, supone ya en la subjetividad la propia inadecuación de la conciencia, a la cual pertenece los actos de reflexión [...] La conciencia de la inadecuación de la conciencia, dada en la reflexión, es el acto por el que una y la misma subjetividad asume «in confuso» el hecho de su determinación por acontecimientos pura y simplemente naturales, que como tales condicionan, sin embargo, la realidad del flujo vivencial”<sup>336</sup>.

El nexo entre la autoconciencia que hace posible captar lo real como real, y la trascendencia intencional a lo real tiene un carácter necesario. La subjetividad es capaz de hacerse cargo de ella misma como realidad, gracias a que está actualizada por la aprehensión de un ser intuido por los sentidos. Precisamente, por esa índole reiforme, la subjetividad es sólo autoconciencia posible y sujeto, también posible, del trascender intencional a lo real. En

---

<sup>336</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *ES*, pp. 172-173.

resumen: “La esencia de la subjetividad es de tal índole que la posición de la infinitud del ser, inseparable de la conciencia explícita de la limitación del suyo propio, no es más que una posibilidad actualizada de éste”<sup>337</sup>. En efecto, la conciencia del propio yo es un acto que puede no estar siendo ejecutado, y no por ello dejamos de ser personas. No se es persona por la autoconciencia. El yo personal no consiste en ningún acto de conciencia, sino en la capacidad de realizar dichos actos. Esta capacidad no es un poder que se adquiere cuando se actualiza, su índole es ontológica, no representativa. No debemos confundir la capacidad con la actualización. Se tiene capacidad de enseñar aunque no se esté continuamente enseñando. Si la conciencia se identificara con el yo, las interrupciones de aquella anularían a ésta. Las siguientes palabras del filósofo gaditano resume la tesis que estamos manteniendo: “En una palabra: la conciencia del yo no es el yo mismo, sino tan solo su actualización. El *cogito* de Descartes y sus varias repercusiones en el pensamiento moderno se mueven en un nivel superficial y carece, en definitiva, de toda base o raíz con sentido ontológico”<sup>338</sup>. Ciertamente, si la conciencia fuera el yo mismo, las interrupciones de aquella anularían el propio yo, no existiría un yo único y tampoco tendría sentido la memoria y los proyecto de futuro.

Una vez afirmado el carácter no absoluto de la conciencia humana y la índole de la subjetividad, cuyo acto actualizante se adviene a sí mismo como finito dentro de la infinitud del ser, se examinará cómo la autoconciencia actualiza la índole ontológica del yo humano. Comencemos con unas palabras de nuestro autor referidas al sentido auto-referencial del yo:

---

<sup>337</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>338</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 465.

“La capacidad de referirse a sí mismo es el poder que de un modo esencial define al ser del yo justamente en tanto que yo y en su más radical nivel. Ahora bien, ello es cierto con dos puntualizaciones: 1º lo peculiar del yo en tanto que yo y en su más hondo nivel no es pura y simplemente, el activo auto-referirse que se cumple en la vida de la conciencia, sino como algo previo, la fundamental capacidad que lo hace posible; 2º, la «activa» relación del yo consigo mismo no es en todos los casos una auto-referencia «práctica» (en el sentido más estricto y propio)”<sup>339</sup>.

En efecto, en el yo humano existe la capacidad de llegar a hacerse auto-presente, ejerciendo la actividad de la conciencia. Son importantes las puntualizaciones a las que alude el texto porque explicitan las dimensiones de la auto-referencia del yo: la ontológica, la consciente teórica y la consciente práctica.

La identidad del yo consigo mismo o auto-relación ontológica es el mismo yo pensado como a la vez dividido y unido. Se puede concebir esa identidad como una activa relación pero no es real. Millán-Puelles, así lo resalta:

“Ante todo, el yo humano es un ser al que, en virtud de su propia naturaleza, le pertenece la posibilidad de una auto-relación<sup>340</sup>, que, por cuanto difiere de él, se

---

<sup>339</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, p. 17.

<sup>340</sup> Para Millán-Puelles, en la raíz de cualquier reflexión, hay una auto-relación, que él denomina autopresencia consecutaria que posee una índole inobjetiva. No es el *yo pienso*

distingue radicalmente de su incondicionada identidad consigo mismo. Ciertamente, esta identidad tiene el aspecto de una auto-referencia necesaria, dado en toda ocasión y que afecta al yo en su integridad. Mas a poco que reflexionemos sobre ella nos percatamos de que su alcance no es otro de que el de un nexo irreal (*mera rationis*). Pues solo ficticiamente –i.e. por obra de su aptitud para idear ficciones– le cabe al yo la posibilidad de escindir-se en dos polos extremos (el *ego cogitans* y el *ego cogitatum*), cuyo mutuo ajuste y coincidencia es tan exacto y cabal que en verdad no conviene a dos, sino y el mismo ser<sup>341</sup>.

Por último, una breve referencia a las dos últimas dimensiones con palabras de J. García López: “La auto-relación consciente teórica se da en el yo cuando éste lleva a cabo alguna actividad consciente de índole intransitiva o inmanente, como lo son el conocer o el querer [...] El ejercicio de la capacidad de ser consciente es siempre auto-referencia, y lo es en el modo de una genuina actividad. Pero no en este caso de una actividad transitiva, sino inmanente. Y en ese sentido se llama «teórica»<sup>342</sup>. Incluso cuando el yo está dirigido cognoscitivamente o volitivamente a algo distinto de él, hay una presencia del yo que solo se suspende cuando no existe actividad de conciencia. Respecto a la dimensión consciente práctica, continúa García López: “Finalmente se da

---

Kantiano, en la que el yo queda desconocido en la conciencia de la actividad de una síntesis objetivante. La reflexión consecutaria acompaña a todo acto consciente, de este modo se distancia no solo de Brentano, sino de Tomás de Aquino, quien aun admitiendo que en toda intelección existe una auto-intelección, sin embargo, en algunos textos establece una clara diferenciación entre el acto de conocimiento en sí y el acto reflejo. Para un tratamiento más detallado, cf. A. LLANO, *El enigma de la representación*, pp. 278-283.

<sup>341</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, pp. 17-18.

<sup>342</sup> J. GARCÍA LÓPEZ, “Las tres modalidades de la autoconciencia”, *Anuario Filosófico* (27/2), 1994, p. 568.

también en el yo una auto-relación consciente «práctica» [...] Se trata, pues, de una actividad que, además de ser consciente, es libre, y, por otra parte, no puramente teórica o contemplativa, sino realmente operativa de alguna determinación nueva que no sea el mero despliegue espontáneo de una exigencia natural del ser del yo<sup>343</sup>. En la auto-relación consciente práctica, el yo se vive como agente de alguna libre determinación de su ser; el mismo se confiere una determinación no impuesta unívocamente por la naturaleza que posee.

Pues bien, para abordar el tema de la experiencia de la autoconciencia como actualización de la índole ontológica, nos parece oportuno indagar en la dimensión consciente teórica. Según Millán-Puelles, hay tres formas distintas de ejercer esta auto-referencia consciente teórica, a saber: la conciencia concomitante o consecutaria; la reflexividad originaria y, finalmente, la reflexión estrictamente dicha. Estas tres formas de autoconciencia no son excluyentes, sino que se relacionan entre sí:

“Desde el punto de vista fenomenológico, que se limita a registrar los hechos y a clasificar sus variedades, el dinamismo de la conciencia en acto es un conjunto de actualizaciones diferentes de la tautología subjetivas, según la triple forma de la autopresencia inobjetiva o solo concomitante, la propia de la reflexividad originaria y finalmente, la que pertenece a los actos de estricta reflexión. Y ocurre que estas tres formas de la autopresencia no se dan solamente en un modo alternante o sucesivo, como si fuera imposible su simultaneidad; antes bien la actividad de la conciencia se verifica siempre como un cierto flexo o estructura

---

<sup>343</sup> *Ibidem.*

de varios tipos de la tautología subjetiva, siendo solo los actos de la reflexión estrictamente dicha los que pueden faltar. Por embebida que la subjetividad se encuentre en un objeto de su intención directa, nunca está desprovista de toda reflexividad originaria”<sup>344</sup>.

La reflexividad originaria, esa apertura que tiene el entendimiento humano hacia sí mismo, se distingue de la reflexión propiamente dicha que se caracteriza por ser temática y representativa y la reflexión concomitante, denominada por nuestro autor, tautología inobjetiva, que no es un acto completo de conciencia, que siempre tiene que ser objetivo, sino una dimensión de todo acto de conciencia. La reflexividad originaria según García López consiste “en una actividad consciente que ocupa un lugar intermedio entre la «conciencia concomitante» y la reflexión estrictamente dicha, y por ello ni es enteramente «inobjetiva» como la primera, ni tampoco enteramente «objetiva» como la segunda, sino precisamente y sólo «cuasi-objetiva»”<sup>345</sup>. También A. Llano, pone de manifiesto la extraordinaria agudeza del pensador gaditano:

“La concepción que Millán-Puelles tiene de la conciencia consecutaria era filosóficamente inédita: sin la previa autoconciencia consecutaria— sin la presencia inobjetiva de todo acto intencional a sí mismo— no es posible reflexión alguna; pero tampoco sería posible la reflexión propiamente dicha si la autopresencia consecutaria tuviera una índole objetivante o representativa. Por su parte, la reflexividad originaría no es inobjetiva ni acontece en la forma de la

---

<sup>344</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *ES*, p. 231.

<sup>345</sup> J. GARCÍA LÓPEZ, “Las tres modalidades de la autoconciencia”, p. 572.

representación como la reflexividad propiamente tal. La reflexividad originaria, que es cuasi-objetiva, acontece en todo acto originariamente reflexivo en el que la subjetividad se vive como instalada o requerida por algo que ella no es, pero que le afecta como suyo, o bien como determinante de su estado (1967: 342)<sup>346</sup>.

La autoconciencia consecutaria ha sido considerada explícitamente por muchos pensadores. La tradición tomista y la escolástica nos han dejado reflexiones profundas y certeras. El propio Millán-Puelles contrasta su exposición con las ofrecidas por Tomás de Aquino, Kant y Brentano. La aportación de nuestro autor en este punto, excede, naturalmente, los límites de este trabajo<sup>347</sup>. Ahora bien, una muestra de la envergadura y trascendencia de su pensamiento son las reflexiones que sobre el tema de la conciencia concomitante realiza en su obra *Teoría del objeto puro*, donde dedica un apartado que titula “Los modos de la presencia a la conciencia”, dentro del capítulo dedicado a la preobjetualidad, la objetualidad pura y la objetualidad connatural o sineidética. Allí propone que a la tautología inobjetiva se le denomine “preobjetualidad”. Veamos su argumentación:

“A la tautología simultánea de la heterología e indisoluble de ella le corresponde la determinación de «meramente consecutaria o concomitante» y la de inobjetiva, la primera por su índole de algo secundario –aunque sincrónico–

---

<sup>346</sup> A. LLANO, *El enigma de la representación*, p. 279.

<sup>347</sup> Respecto a la novedad que ha supuesto la aportación de Millán-Puelles, nos parece de gran interés el artículo de J. GARCÍA LÓPEZ, “Las tres modalidades de la autoconciencia”, pp. 567-568. Así también, destacamos los trabajos de R. ALVIRA, *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, y A. LLANO, *El enigma de la representación*.

respecto de la *intentio* hacia lo otro que ocupa enteramente el primer plano, y la segunda por no hacer de la propia mismidad consciente el objeto o tema de la conciencia. En la presente ocasión vamos a designarla con el nombre de «preobjetualidad» por ser la autopresencia necesaria, previamente a los actos de retro-reflexión, para que puedan tematizarse u objetivarse en estos actos las vivencias a las que ellos se refieren. La preobjetualidad es, de este modo, una forma de presencia a la conciencia, la que no falta ni tan siquiera en los casos de máxima extra-versión, ya que sin ella toda extraversion es imposible como un aspecto de la conciencia en acto»<sup>348</sup>.

Los conceptos de lo real y lo irreal no sólo no se excluyen, sino que se complementan. Cuando realizamos proyectos, estamos teniendo como objeto de representación actual algo que no es en acto. Pero sin esa capacidad de representarnos lo irreal tampoco podríamos objetivar lo que somos realmente. No podemos declarar ontológicamente nulo lo irreal inteligible fácticamente inexistente porque lo posible está tomado en la acepción metafísica, como ausencia de contradicción. Si la inconsistencia ontológica no implica inconsistencia objetual, la apertura de la subjetividad hace posible la libertad.

El análisis de la experiencia de la autoconciencia como actualización de la índole ontológica lleva consigo la afirmación de la consistencia metafísica de la intimidad de la persona, así como la trascendencia intencional que hace posible el conocer las cosas en su ser real. La intimidad y la trascendencia constituyen en la persona una síntesis. La distinción entre ambas incluye una mutua correlación, puesto que cada son aspectos o dimensiones estructurales del

---

<sup>348</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *TOP*, p. 310.

mismo ser. Así se articula lo subjetivo y lo objetivo, de forma que no se reduzca el uno al otro. Millán-Puelles alude a las consecuencias que para el ser humano supondría reducir la objetividad a la inmanencia:

“Un absoluto y puro subjetivismo haría del hombre un ser enteramente clausurado, bloqueado en sí propio y, en consecuencia falto de un auténtico «sí-mismo existencial», por la completa ausencia de todo correlato de su ser. Tal ser, por tanto, no sería «sujeto», en el sentido reflexivo y fuerte de este término, sino tan solo pura y simple «cosa» entre otras cosas. Al no existir la posibilidad de objetos para él, tampoco él mismo podría ser como una intimidad correlativamente subjetiva. La posibilidad de «lo otro» en tanto que otro es dialécticamente constitutiva de la del sí-mismo en cuanto tal. Reabsorbiendo toda objetividad en la inmanencia pura del sujeto, no solo se aísla a éste, sino que al aislarse, *eo ipso*, se le traiciona y destruye”<sup>349</sup>.

En efecto, las nociones de intimidad y trascendencia son correlativas. La afirmación de la intimidad lleva consigo la capacidad de trascender y, a la inversa, la capacidad de trascender solo se constituye para una intimidad. Desde mi ser me abro a los otros seres, precisamente porque tengo un cierto ser que poseo. Esta trascendencia, que se da tanto en el ámbito intelectual como el volitivo, hace posible que la persona no solo pueda querer todo, sino también, querer el puro bien, en el que se resuelve todo bien. La persona se constituye así en un ser único, que puede tener como objeto el Ser y el Bien Supremo.

---

<sup>349</sup> A. MILLÁN-PUELLES, “La dialéctica de la intimidad y trascendencia en la superación de la antropología subjetivista”, *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, México, 7-14 de septiembre, vol. III, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, p. 259.

Para finalizar este segundo capítulo, que ha tenido como objetivo adentrarse en la fundamentación metafísica de una libertad arraigada en el ser, es conveniente resumir aquí las conclusiones alcanzadas.

En primer lugar, la libertad humana solo es explicable a partir de la naturaleza que tenemos, es pues, una dimensión de dicha naturaleza. Para Millán-Puelles, la naturaleza y la libertad son realidades que se distinguen entre sí, tanto desde el punto de vista ontológico como antropológico, pero se articulan de forma necesaria en la conducta humana. La persona puede con sus actos afirmar o negar su naturaleza, pero es la propia naturaleza la que permite ir contra ella.

En segundo lugar, los fundamentos metafísicos que hacen posible la síntesis de naturaleza y libertad son la consideración de la naturaleza como principio dinámico del despliegue operativo y el carácter óntico de la subjetividad. En efecto, la naturaleza no solo es principio que permite conservar las determinaciones que se ha adquirido a través de los cambios, sino también principio de operaciones. A través del entendimiento y de la voluntad emerge el acto libre. También el carácter óntico de la subjetividad constituye un importante fundamento de la síntesis de naturaleza y libertad. Si los rasgos que caracterizan a la subjetividad humana son la intimidad y la trascendencia, entonces la persona posee una inclinación radical a todo lo real, gracias a la infinitud objetual de su potencia intelectual y a su conciencia, a la vez, tautológica y heteróloga. Por consiguiente, la naturaleza libre expresa la peculiaridad de la subjetividad humana.

Finalmente, la relación entre naturaleza libre y subjetividad queda establecida al considerar la subjetividad como *logos del ser*. En efecto, la

capacidad humana para penetrar en todo lo que existe se fundamenta en la actualidad del ser, y por tanto, cabe afirmar que la conciencia humana no es Conciencia Absoluta. El carácter reiforme de la subjetividad no impide pero sí condiciona el vivir el ser sin restricción; en la intelección del ser finito aparece la inagotable luz del ser. Esta finitud ontológica de la libertad humana constituye una garantía de la trascendencia noética, pues la misma finitud remite a un origen ontológico que le trasciende. El carácter donal de la libertad humana no se opone a la prioridad ontológico-existencial de la libertad. Es necesario, sin embargo, que exista una verdadera hermenéutica de la libertad. Para ello es condición necesaria la reflexividad, entendida como autoconciencia de la inteligencia y autodeterminación de la voluntad. El nexo entre autoconciencia y trascendencia intencional tiene un carácter necesario gracias a la índole reiforme de la subjetividad. La libertad es, pues, una realidad inseparable de la persona. La libertad imprime en la persona un sentido dinámico que hace posible el crecimiento humano, de ahí que aceptar el propio ser supone un ejercicio de la libertad. Una libertad que no desemboca en el nihilismo, sino que se convierte en el resorte más radical del mejoramiento humano.

## CAPÍTULO III

### EL DESPLIEGUE DE LA LIBERTAD COMO CONDICIÓN DE CRECIMIENTO PERSONAL

#### 1. Libertad, dignidad humana e índole personal

La libertad es una realidad compleja. Se hace necesario precisar sus múltiples sentidos e interpretar lo mejor posible sus diversas formas. La confusión y la perplejidad que suscita su estudio, lo expresa acertadamente J. I. Murillo: “La libertad parece un dato primario, algo irrenunciable sin lo cual no podemos comprender nuestra conducta, y, sin embargo, cuando intentamos comprenderla, nos enfrentamos con aporías y paradojas, con dificultades que nos llevan a plantearnos si no será acaso un espejismo”<sup>350</sup>. Sin embargo, pese a su complejidad debe ser considerada, puesto que la condición de persona exige el reconocimiento de la libertad.

Antonio Millán-Puelles es consciente de las desafortunadas sobrevaloraciones que sobre el tema de la libertad se han llevado a cabo a lo largo de la historia; algunas de las cuales, se han caracterizado por la carencia de una reflexión seria. El filósofo considera que una de las razones por las cuales el término puede prestarse a equívocos, es la falta de un análisis que

---

<sup>350</sup> J. I. MURILLO, “¿Comprender la libertad? Entre la biología y la metafísica”, *Anuario Filosófico* (42/2), 2009, p. 392.

contemple la pluralidad de su significado<sup>351</sup>. Por ello, propone mostrar no solo la necesidad de una distinción, sino el nexo que les une hasta constituir un todo unitario. Así lo expresa Millán-Puelles:

“Mas la importancia del análisis semántico en cuestión no se comprende bien si no se advierte que es algo más que un asunto meramente semántico. Los diversos sentidos de la libertad se encuentran en un caso irreductible al que las diferentes acepciones de todo término equívoco.

No son tan solo distintos significados de una y la misma palabra, sino diferentes dimensiones de una compleja realidad fundamentalmente unitaria, integrada por varios aspectos peculiares del hombre en tanto que hombre. La realidad cabal de la libertad es, en el ser humano, el conjunto de esas distintas facetas, a cada una de las cuales, sin embargo, cabe también llamarla libertad”<sup>352</sup>.

En efecto, ninguna de las tres dimensiones –libertad trascendental, libre albedrío y libertad moral– se basta a sí misma, ni pueden existir aisladas. Ninguna de ellas, aisladamente, puede establecer la plena dignidad de la persona humana porque son aspectos o componentes de una realidad unitaria, de elementos que se reclaman uno al otro. La libertad se halla inseparablemente

---

<sup>351</sup> El tema de la libertad es abordado por Antonio Millán-Puelles en muchas de sus obras. Resaltamos *El valor de la libertad*, en el que resume la totalidad de sus reflexiones que a lo largo de su vida realizó sobre este asunto. Por tal razón, constituye unas de las aportaciones más importantes de su pensamiento antropológico. Asimismo, hay que destacar que allí desarrolla un examen sobre la esencia y las dimensiones de la libertad del ser humano. Como se verá, en este capítulo le dedicaremos una atención particular.

<sup>352</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *VL*, p. 12.

unida a la índole personal. La persona, en su totalidad, goza de una libertad, que le hace ser y tener una dignidad única.

En este sentido, Millán-Puelles no duda en afirmar que el hombre es persona por tener libertad:

“La libertad, que capacita al hombre para obrar por deber y no solamente por instinto, es también lo que le hace ser persona y no un simple animal. Llamamos, en efecto, personas, a diferencia de los animales y también las cosas, a los seres que tienen libertad. Todo hombre es persona por tener una cierta libertad, aún en las peores circunstancias. Y el hecho de que esta libertad, incluso en las circunstancias más propicias, sea limitada, no nos quita la categoría de personas, sino la deja en el nivel de la «persona humana», porque aunque está por debajo del de Dios, es evidentemente superior al de los animales y las cosas”<sup>353</sup>.

Verdaderamente el hombre tiene unas necesidades y, de modo instintivo, tiende a satisfacerlas. Pero, en oposición al animal, no se mueve únicamente por la fuerza del instinto, sino que es capaz de entender el deber que tiene de satisfacer esa necesidad. Para el hombre, satisfacer una necesidad material no es solo una exigencia física, sino una obligación, un deber. Y todo deber supone libertad. Lógicamente, la libertad no es posible sin el entendimiento. Para que un acto sea libre es preciso que sea deliberado, es decir, previamente pensado. En cambio, para obrar por instinto no hace falta pensar lo que debemos o no debemos hacer.

---

<sup>353</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *PHJS*, pp. 119-120.

Por consiguiente, el hecho de tener libertad –lo cual supone que tenemos entendimiento porque sin entendimiento no hay libertad– hace al hombre y a la mujer, personas. Esta libertad está siempre presente y hace posible que el ser humano posea una categoría superior a los animales. A esta superioridad le denomina nuestro autor, “dignidad de la persona humana”: “Ser persona es un rango, una categoría, que no tienen los seres irracionales. Esta prestancia o superioridad del ser humano sobre los que carecen de razón es lo que se llama «dignidad de la persona humana»”<sup>354</sup>. El sentido que da a la palabra dignidad es la de superioridad con respecto a los seres irracionales, y por lo tanto, con independencia de las cualidades que posea. El siguiente texto muestra la inseparabilidad entre libertad, dignidad y condición personal:

“Ya sea súbdito o gobernante, y tanto si es más remiso o más audaz en la personal forma de asumir la gestión de sus intereses, todo hombre es persona en cuanto tiene una esencial libertad que le hace responsable de sí mismo [...] En suma, es en absoluto inseparable de la dignidad de la persona humana el derecho-deber de que cada hombre lleve a cabo lo que sus propias fuerzas le permitan con el fin de atender a sus necesidades materiales y al despliegue y potenciación de la respectiva personalidad”<sup>355</sup>.

En efecto, la índole personal es lo que da una dignidad que les hace superiores a los seres que carecen de razón. Todo hombre posee esta dignidad por el hecho de ser persona humana, antes del uso efectivo de su libertad. Se

---

<sup>354</sup> *Ibidem*, pp. 120-121.

<sup>355</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *EL*, pp. 366-367.

trata, según el filósofo español, de una determinación axiológica formal, independiente de los contenidos de la conducta. He aquí sus palabras:

“Esta categoría o dignidad de toda persona humana es completamente independiente de la situación en que uno puede hallarse y de las cualidades que posea. Entre dos hombres de distintas inteligencias, no cabe duda de que en igualdad de condiciones, es el mejor dotado el que puede obtener más ventajas; pero esto no le da ningún derecho a proceder como si el otro no fuera igualmente una persona. Y lo mismo hay que decir si se compara un hombre que obra moralmente bien y otra cuya conducta es reprobable. «Tan persona» es el uno como el otro, aunque el primero sea «mejor persona»<sup>356</sup>.

En efecto, la determinación axiológica formal, consiste no en la superioridad de una persona singular sobre otra, sino en la superioridad de la persona, considerada en general, sobre los seres carentes de razón. Hay un señorío del hombre y de la mujer sobre el mundo, un dominio humano de las cosas y de los seres irracionales gracias a la inteligencia y a la capacidad de iniciativa del ser humano<sup>357</sup>.

---

<sup>356</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *PHJS*, p. 121.

<sup>357</sup> “El dominio humano de las cosas y de los seres irracionales no significa que estos nos lo den todo hecho. Al contrario, el hombre tiene que arreglárselas de forma que haga rendir a la naturaleza lo que ella inmediatamente no le da. Debemos «producir» para sacarle a la naturaleza todo el provecho que ésta trabajándola, puede proporcionar a nuestra vida. Ni tampoco perdemos la superioridad sobre los seres de la naturaleza por trabajarlos en provecho nuestro. Por el contrario, siendo el modo de hacer que dichos seres den a nuestra vida lo que por sí solos no le pueden ofrecer, el trabajo les hace servir más, y de un modo mejor, a nuestras necesidades; por lo cual, aunque exige un esfuerzo, no pone al hombre por debajo de las cosas, sino a las cosas bajo el dominio o señorío del hombre”, *ibidem*, p. 122.

Así pues, la dignidad de la persona es independiente de las cualidades que posea. Sin embargo, en el texto anteriormente citado, aparece una matización importante: una persona no puede ser más persona que otra, sin embargo, si cabe afirmar que puede ser mejor persona. T. Melendo, discípulo del pensador español y buen conocedor de la obra emilianense, afirma al respecto:

“La finura del pensamiento de Millán-Puelles le lleva a rechazar que un hombre pueda considerarse más persona que otro; pero, con delicada penetración metafísica, acorde por ello con el sentido común, sostiene en más de una ocasión que sí que cabe conceptuarlo como mejor persona. Esa mejora se obtiene, y no podría ser de otro modo, por el incremento de la capacidad de obrar humanamente o, lo que viene a ser lo mismo, por la posibilidad real de actuar cada vez con más y mejor libertad; y este segundo acrecentamiento se realiza formalmente, apoyados en las otras dos libertades, gracias a lo que nuestro filósofo denomina libertad moral”<sup>358</sup>.

Afirmar el incremento de la capacidad de obrar humanamente, ser mejor persona, implica una distinción, dentro del concepto de dignidad humana, entre una dignidad que se posee por el hecho de ser persona y una dignidad que se conquista, que se puede adquirir y que lleva a un incremento del ser personal.

Millán-Puelles distingue entre dignidad innata y dignidad adquirida. Ambas tienen una estrecha relación con la libertad. De ahí que sea necesario un análisis exhaustivo de los dos tipos de dignidad que él señala, y su relación

---

<sup>358</sup> T. MELENDO, “Las dimensiones de la libertad”, en *Objetividad y Libertad, Anuario Filosófico* (27/2), 1994, p. 585.

tanto con las libertades innatas como con la libertad moral. La finalidad de este estudio es demostrar que la libertad es condición indispensable para que se dé un verdadero crecimiento personal. Asimismo, la conexión entre dignidad humana, índole personal y libertad hace de esta última una realidad radicalmente original.

#### **a) El valor específico de la persona humana**

La distinción entre dignidad innata y dignidad adquirida es, para Millán-Puelles, una diferenciación indispensable para poder responder a la pregunta sobre el valor específico de la persona humana. En la conferencia titulada “Valor y contravalor de la existencia humana”, pronunciada el 7 de septiembre de 1995 en el Colegio Santa Úrsula en Santiago de Chile, el filósofo afirmaba:

“Es muy conocida la afirmación de Santo Tomás de que la persona humana tiene un rango de eminencia que es el más alto en el ámbito de la creación visible; esa superexcelencia es un valor intrínseco, no un simple medio. Claro que se puede usar también como un medio y no es ilícito; lo ilícito sería usarla sólo como medio. Justamente eso mismo dice Kant. Una de las fórmulas del célebre imperativo categórico de Kant es «trata siempre a los demás no sólo como medio sino también como fin, reconociendo que toda persona humana es un fin en sí mismo». Y a eso le llama Kant dignidad, valor intrínseco [...] Hasta aquí todo ha sido aclarar el significado de la palabra dignidad, su etimología y su impacto en pensamientos o sistemas filosóficos tan diferentes, pero en este punto tan coincidentes, como el tomismo y el kantismo. El segundo paso es, a mi modo de

ver, hacer una distinción que considero enteramente indispensable, que me parece radical y originaria, es decir, irreductible a otra cosa. Tal es el caso de la distinción entre «dignidad innata» y «dignidad adquirida»<sup>359</sup>.

En efecto, cuando se pregunta sobre el valor propio de la persona humana, la respuesta es unánime: su dignidad. La voz castellana “dignidad” es la traducción de la palabra griega “axioma” que significa “valor en sí”. Se trata, pues, no de un valor en tanto que sirve para otra cosa sino de un valor en sí y por sí. Hablar de dignidad humana significa que la persona humana vale en sí y por sí, no es un simple medio. Millán-Puelles da un paso adelante al distinguir la dignidad innata y la dignidad adquirida.

La dignidad innata u ontológica ha sido objeto de alusión a lo largo de este trabajo. Millán-Puelles da la siguiente definición:

“La dignidad innata o congénita es una dignidad que nadie se da a sí mismo, que no se logra en virtud de un esfuerzo especial, sino que se la tiene de un modo enteramente natural, como no la tiene, en cambio, el animal irracional. El animal irracional carece de esa dignidad no por mal comportamiento, sino también de un modo enteramente natural. El hombre tiene esa dignidad innata no por un buen comportamiento, sino pura y simplemente porque ha nacido hombre, porque ha nacido ya persona. A eso llamo dignidad innata”<sup>360</sup>.

---

<sup>359</sup> A. MILLÁN-PUELLES, “Valor y contravalor de la persona humana”, *Intus-Legere, Anuario de Filosofía, Historia y Letras*, nº 1, Santiago de Chile, 1998, p. 61.

<sup>360</sup> *Ibidem*.

La dignidad de la persona humana es un hecho tan radical, que establece una diferencia entre los seres carentes de racionalidad y los que gozan de libertad. Asimismo, confiere a estos últimos una profunda y esencial identidad. Esta dignidad la posee todo ser humano, aunque no haya hecho un uso explícito de su libertad<sup>361</sup>. Esta esencial identidad que nos da la dignidad innata es también el fundamento de la dignidad social del hombre. La versión individualista de la dignidad humana lleva al individuo a refugiarse en su interés privado, a preocuparse solo de su bien particular. Ceñirse a los intereses personales y no inmiscuirse en los asuntos, supone un atentado contra la propia libertad de la persona, pues la voluntad es una facultad constitutivamente abierta a cualquier bien, gracias a su libertad trascendental.

Millán-Puelles da nuevamente un paso más:

“La dignidad propia del hombre es compatible con una auténtica vocación de esclavitud [...] El esclavo del que hablan las Historias no estaba desprovisto del derecho a procurar su propio bien privado. Lo que le definía estrictamente, y de un modo esencial, era la prohibición de intervenir en los asuntos públicos. Así,

---

<sup>361</sup> Millán-Puelles pone dos ejemplos que ayudan a comprender el concepto de dignidad innata: “Voy a poner dos casos, en cierto modo extremo, pero claros. El primero es el del feto humano, el *nasciturus*, el todavía no nacido, pero ya engendrado. Tiene dignidad de persona humana, dignidad innata, no adquirida. No ha hecho nada todavía por tener una cierta dignidad; sin embargo, debe ser tratado como persona humana. No es una cosa, es una persona y, por consiguiente, tiene derecho a ser tratado como tal [...] El otro caso lo constituye, aunque pueda resultarles algo escandaloso, el criminal, entendiendo como criminal al que comete un delito jurídicamente considerado muy grave, del tipo que sea. Aun así, el criminal sigue teniendo el valor de persona humana. ¿Por qué? ¿Porque lo ha adquirido? No, al contrario, más bien parece que debiera haberlo perdido si se ha comportado tan mal. Sin embargo, lo que ha perdido es la dignidad moral, pero sigue siendo persona. Si no siguiera siendo persona le sería imposible arrepentirse. Para que pueda arrepentirse es menester que siga siendo persona aun en medio de su criminal condición”, *ibidem*, p. 62.

pues, si en él no se respetaba la dignidad de la persona humana, no era tanto porque privadamente fuese maltratado, cuanto porque no se le reconocía ningún derecho a poder ocuparse del bien común, adscrito a la actividad del ciudadano, que era precisamente el hombre libre”<sup>362</sup>.

La dignidad del ser humano no es respetada si hay una imposibilidad de actuar en la *res* pública, en la cosa pública. Dignidad innata y condición social están estrechamente relacionadas. Apelar a la dignidad es ejercer, en la práctica, la libre iniciativa en los asuntos de la vida pública. Aislarse en un bien particular es abdicar de la condición de hombre, es encerrarse en los estrechos límites del individuo.

Esta dignidad que se ejerce en la libre iniciativa en los asuntos de la vida pública, no tiene como fundamento el propio orden social, sino un fundamento de orden teológico. Las siguientes palabras lo ponen de relieve:

“Los filósofos y los teólogos, especialmente los más afincados en la tradición, suelen cifrar la dignidad innata de la persona humana en el carácter que el hombre tiene de estar hecho a imagen y semejanza de Dios. El hombre es, de alguna forma, una imagen de Dios mismo en la medida en que tiene un cierto señorío y capacidad de iniciativa, que en eso consiste la libertad. Limitarse a ser el transmisor de algo que viene de afuera y que mecánicamente pasa por uno para, de ahí, pasar a otros, eso no es libertad. Tener la capacidad de ser fuente de los actos propios, estar dotado de capacidad de iniciativa, eso es ser libre y tener libertad de arbitrio. El hombre es a imagen y semejanza de Dios en tanto que

---

<sup>362</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *SHS*, p. 109.

tiene libertad de arbitrio, es decir, capacidad de iniciativa, que es una especie de capacidad cuasi-creadora, decía Zubiri con mucha razón”<sup>363</sup>.

La persona está hecha a imagen y semejanza de Dios. Este origen hace posible, de una manera radical, la propia exigencia de libertad. Tener capacidad de iniciativas y dominio de sus propios actos, significa aceptar y rectificar con su libertad su propia naturaleza humana, llevándola así a su plenitud. La apertura de su entendimiento no solo a realidades muy diversas sino incluso a la realidad divina, es una exhortación a crecer como persona, al crecimiento de su libertad. La persona, a diferencia de las cosas, tiene un carácter de fin en sí mismo.

Con respecto a la dignidad adquirida, nuestro autor distingue entre un uso generalizado del término, y un sentido más noble, al que denomina dignidad moral:

“Pero hay también una dignidad que se adquiere, que se pierde, y que, una vez perdida, puede volverse a adquirir. Esa dignidad reviste diversos matices. Hay, por ejemplo, la dignidad de alguien que ha llegado a ostentar un importante cargo y eso le confiere una cierta preeminencia. Pero yo me estoy refiriendo aquí a algo mucho más importante, a una dignidad adquirida que está al alcance de todas las personas humanas y que cualquiera, por muy alta que sea su posición social, científica, etc., puede perder. Lo mismo que es adquirible es también

---

<sup>363</sup> A. MILLÁN-PUELLES, “Valor y contravalor de la persona humana”, p. 63.

admisible, digámoslo así: lo mismo que puede adquirirse puede también perderse y recuperarse; en ese caso se encuentra la dignidad moral<sup>364</sup>.

La dignidad moral es, para el filósofo español, el paradigma de la dignidad adquirida, es su sentido más noble. Como dignidad adquirida puede conseguirse pero también perderse y recuperarse.

Millán-Puelles, en el ya citado artículo “La dignidad de la persona humana”, indica en sus primeras palabras que los tres planos en que se sitúa el estudio del concepto de dignidad humana, deben estar vinculados entre sí:

“Desde el punto de vista filosófico, la dignidad de la persona humana es un concepto que se inscribe en tres planos: el de la esencia o naturaleza del hombre; el del fundamento trascendente del valor de esa idea, y el de las exigencias jurídico-naturales de ese mismo valor. Tales exigencias se convierten en meros «postulados» si se pierde de vista su enlace con las estructuras ontológicas de los otros dos planos. De ahí la necesidad de analizar y medir el alcance de la dignidad humana en función de la esencia específica del hombre y de su nexo con el fundamento, u origen más radical, de su valer y su ser<sup>365</sup>.”

Estas afirmaciones del filósofo andaluz, ponen de manifiesto que la dignidad adquirida, y más en concreto, la dignidad moral, solo será posible si se

---

<sup>364</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>365</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *SHS*, p. 83.

apoya en la dignidad ontológica. Solo actuando según nuestra naturaleza, la dignidad moral hará posible el crecimiento personal<sup>366</sup>.

La dignidad moral supone un acrecentamiento de la persona humana cuando se actúa conforme con la naturaleza. Sin embargo, hay acciones que degradan al sujeto, obstaculizando el auténtico desarrollo como persona. Millán-Puelles alude a esta cuestión en los siguientes términos:

“Pero el sentido más propio del hombre, y de todo hombre, es el de la dignidad moral. Esta dignidad del ser humano depende de la actividad libre que cada persona ejecuta. ¿Cuándo se adquiere esta dignidad adquirida que se llama dignidad moral? Cuando nuestro obrar es concordante con nuestro ser, cuando actuamos humanamente. ¿Es que el hombre puede actuar inhumanamente? Ya lo creo que sí, e incluso el saber popular –no hace falta acudir a la filosofía– habla de comportamientos inhumanos. El torturar a las personas, el comportarse cruelmente con otro, es, en español, un comportamiento inhumano. Se da la paradoja de que el hombre es un ser que puede tener un comportamiento inhumano”<sup>367</sup>.

---

<sup>366</sup> Para Millán-Puelles la dignidad adquirida puede conseguirse por esfuerzo personal o por recepción: “Aprovecho la oportunidad para aclarar que la dignidad adquirida puede conseguirse o por el propio esfuerzo, en cuyo caso la llamo dignidad conquistada, o por recepción, en este caso por los méritos de Cristo. De manera que si esos méritos son aprovechados por mí, si yo correspondo a la Gracia, me hacen hijo de Dios. Tal dignidad no la tengo por mí mismo y no la puedo reconocer ni siquiera en Adán y Eva, ni en Sócrates que vivió cinco siglos antes de Cristo y fue un hombre de una dignidad moral extraordinaria, mucho más de la que yo me pueda atribuir a mí mismo”, A. MILLÁN-PUELLES, “Valor y contravalor de la persona humana”, p. 84.

<sup>367</sup> *Ibidem*, p. 64.

Ciertamente el hombre puede mostrar un comportamiento inhumano, perdiendo así su dignidad moral. Su conducta es, de esta forma, más propia de los seres irracionales. Desde esta perspectiva, alcanzar la propia plenitud es una opción. La persona por ser libre, puede en la práctica, negarse a trabajar por su propia plenitud, obrar de modo no adecuado a su propia naturaleza, pero puede también llevarla a plenitud.

La dignidad de la persona humana, tanto la dignidad innata como la dignidad adquirida, remite a la libertad. El análisis de la relación entre dignidad y libertad ayudará a profundizar en la libertad innata, que todo hombre posee; y en la libertad moral, la libertad más auténticamente humana, donde la libertad alcanza su *télos*.

#### **b) El sentido dinámico de la dignidad ontológica**

La radicalidad de la dignidad ontológica constituye el punto de partida para advertir la riqueza del ser personal y su posibilidad de crecimiento. Todas las personas tienen una naturaleza esencialmente idéntica, pero existen igualmente, desigualdades tanto naturales o congénitas como adquiridas. Y no hay contradicción entre ser naturalmente iguales y naturalmente desiguales, porque somos iguales en cuanto que poseemos la dignidad humana como un hecho radical, y desiguales, en el modo de realizar dicha dignidad. Millán-Puelles lo aclara así:

“Cada hombre realiza a su manera, con las correspondientes diferencias, esa forma de ser que tienen en común todos los hombres. Tal manera de ser que los seres humanos compartimos y que en cada hombre se reviste de modos diferentes, es el fundamento del deber de tratarnos los unos a los otros como seres esencialmente iguales, todos hijos de Dios<sup>368</sup>. Porque las efectivas diferencias que al mismo tiempo hay, es razonable que las tengamos en cuenta cuando son naturales o si han sido adquiridas de una manera lícita, pero nunca aplicarlas de tal modo que venga a ofender la dignidad de la persona humana, obligando a unos hombres a vivir como si fuera de distinta especie”<sup>369</sup>.

Como queda patente en el texto citado, las desigualdades no se oponen a la igualdad radical, pero sí deben subordinarse a esa dignidad esencial y constitutiva que sigue a la índole personal. Asimismo, ningún hombre deja de ser hombre, pero sí puede ser un hombre empequeñecido, una persona “a medio hacer”<sup>370</sup>, alguien que no ha alcanzado su propia plenitud.

Millán-Puelles analiza esta cuestión al profundizar en la esencia de la actividad educativa. Alude al proceso de deshumanización como característica esencial de la labor educativa:

“¿Qué es, en suma, la educación?, o, respectivamente, ¿qué es lo que hacen los educadores en tanto que educadores? Kant ha respondido a esta pregunta al decir

---

<sup>368</sup> La expresión “hijos de Dios” es característica de su pensamiento.

<sup>369</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *PHJS*, p. 129.

<sup>370</sup> La expresión “a medio hacer” es utilizada con frecuencia por nuestro autor. El tema que subyace es la reflexión sobre si la naturaleza humana está perfectamente hecha o, en cambio, es una realidad inacabada. Según él, el hombre es creado por Dios y en cuanto criatura está perfectamente “hecho”; en cuanto libre, el hombre se encuentra “a medio hacer”.

que la educación es la humanización del ser humano. Ello implica que el hombre es hombre de dos modos: por naturaleza (innatamente) y por adquisición o apropiación. El educando es ya hombre de un modo puramente natural, y esto equivale a decir que aún no está humanizado en la plenitud o integridad de las virtualidades de su naturaleza. Mucho antes que Kant, Píndaro había dicho algo semejante; y Tomás de Aquino se mantiene en la misma línea al concebir la actividad educativa como el *status perfectus* del hombre en tanto que hombre. Después de Kant, el imperativo de Fichte, «llega a ser el que eres» (*Werde der du bist*), enuncia, en resolución, la misma idea, si bien hay que observar que en el último Fichte el hombre se constituye plenamente como «imagen de Dios»<sup>371</sup>.

El educando es ya un hombre antes que comience, de modo consciente, la actividad educativa. Todo ser vivo tiene una tendencia a desplegar sus propias potencialidades, pero las tiene como tendencias. Más aún, el hombre por ser libre, puede negarse a trabajar en su propia plenitud. Esta circunstancia hace posible un obrar libre haciendo recto uso de las propias capacidades, aceptando y ratificando la naturaleza humana<sup>372</sup>.

La dignidad humana, también considerada en sentido ontológico, tiene un sentido dinámico, tiende a crecer. Para Millán-Puelles, la tarea más importante que debe desempeñar toda persona humana es ese hacerse, que consiste en ser, simultáneamente, autor de su propio ser, responsable de la orientación dinámica

---

<sup>371</sup> A. MILLÁN-PUELLES, “El sentido trascendente de la existencia y de la educación”, *Revista Española de Pedagogía*, año 40, nº 158, (octubre-diciembre 1982), Santiago de Chile, p. 57.

<sup>372</sup> Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Maeztu y la defensa del espíritu*, Amigos de Maeztu, Madrid, 1957.

a la que dirige su propio ser hacia una perfección mayor y al mismo tiempo, una tarea para sí mismo<sup>373</sup>. La persona humana no es solo *causa sibi*, en el sentido que apunta directamente Aristóteles en su *Metafísica*<sup>374</sup>, sino también *causa sui*, en sentido eficiente y no solo final. En una visión más profunda del problema, cuyo tratamiento excede los límites de este trabajo, la causa final y la eficiente se implicarían mutuamente. La persona no sería *causa sibi*, sin ser *causa sui*, y viceversa.

La libertad hace que nuestro ser sea una tarea para sí mismo, puesto que cabe hacerlo bien o mal, de acuerdo con nuestra naturaleza. El filósofo gaditano lo expresa en el siguiente texto:

“Quiéralo o no, el hombre es para sí mismo una tarea. Sus demás menesteres, por importantes que le pueden ser y parecer, implican este esencial y radical menester que le viene del hecho mismo de ser hombre: un hecho ciertamente singular y a primera vista paradójico, por ser, como quien dice, un «hecho a medias», la cantidad de hecho necesaria para que sea posible la tarea de hacerse a sí mismo hombre. «Somos libres», o sea no estamos hechos del todo; pero «somos», o sea, tampoco lo tenemos todo por hacer. Para que nuestro libre hacernos sea una tarea efectiva –una tarea que unos sujetos efectivamente hacen– es menester que ya seamos de algún modo unos seres reales, algo en lo

---

<sup>373</sup> Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *SHS*, pp. 22-27.

<sup>374</sup> “Es, pues, evidente, que no la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues, ésta sola es para sí misma”, ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 2, 98 b 25-28.

que ya existe un cierto haber natural: una naturaleza y por lo tanto, unas inclinaciones naturales”<sup>375</sup>.

El modo de ser libre implica la realidad que nos circunda, en primer lugar, la libertad trascendental, ese estar abierto a la verdad y al bien, y no solo a bienes aparentes. El ser humano se abre a todo el ser porque está constitutivamente orientado a la realidad. El hombre tiene poder de captar lo real como real y lo irreal como irreal. Esto hace posible que su estar en el mundo sea un estar libre porque no solo está físicamente en el mundo, sino que el mundo está intencionalmente en él. Este encontrarse existiendo libremente en el mundo, determinará su toma de decisiones. En efecto, gracias a esa apertura al ser, la persona puede distinguir entre varios objetos y decidirse por uno de ellos. La libertad fundamental constituye la condición necesaria para que pueda darse la libertad de arbitrio.

La relación entre la dignidad ontológica y la libertad de arbitrio tiene su primer análisis en la fundamentación del libre albedrío en la libertad fundamental:

“Desde luego, esta libertad fundamental constituye realmente una imprescindible condición para la posibilidad del libre arbitrio. Sin estar, en principio, abierto al ser, no se puede hacer la distinción entre lo que es necesario y lo que es libremente decidido. Tal decisión, indispensable para la conciencia de lo que el

---

<sup>375</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *EL*, pp. 271-272.

libre albedrío significa, presupone un concepto enteramente universal del «es» y, en consecuencia, sólo cabe en un ser intelectivamente abierto a todo el ser»<sup>376</sup>.

Sin embargo, el hecho de que la libertad fundamental haga posible la libertad de arbitrio, no implica la existencia inmediata de ésta última. Se hace necesaria una vivencia de nuestra actividad de decidir.

Para actuar, no solo se requiere que esté bien dispuesta por los hábitos intelectuales, sino que la voluntad esté también preparada por los hábitos que a ella le conciernen. La razón está contenida en las siguientes palabras de filósofo C. Llano:

“La acción no se produce solo concretando intelectualmente lo general y abstracto. El pensar de un modo concreto coloca al hombre en potencia próxima para la acción; pero por ello mismo, puede detenerse en la perplejidad. Nadie da el salto a la acción desde lo intelectual abstracto, sino de lo intelectual concreto; pero hay que dar el salto: este paso a otro terreno, el de la práctica, este parto de otra realidad distinta de la puramente intelectual es el acto voluntario de la decisión”<sup>377</sup>.

En efecto, el entendimiento queda atrapado ante las innumerables posibilidades que presentan las acciones prácticas concretas. No es suficiente pensar con claridad. La decisión no es fruto de una labor deductiva a partir de

---

<sup>376</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>377</sup> C. LLANO, *Examen filosófico del acto de la decisión*, p. 11.

unas premisas científicamente establecidas. En la decisión intervienen factores subjetivos de toda índole. La decisión tiene un carácter íntegramente personal, y no exclusivamente racional. C. Llano, en la obra anteriormente citada, afirma:

“La real eficacia de la práctica no reside solo en pensar con claridad y acierto, sino en la capacidad de decisión. La capacidad de decidir suple la insuficiencia de las razones que el entendimiento presenta a la voluntad para seguir un determinado curso de acción. Si estas acciones fueran suficientes por sí mismas, la voluntad no sería sino un apéndice activo del pensamiento: no sería libre. La capacidad de decidir es una cualidad requerida por la voluntad en virtud justo de la libertad de que goza. La capacidad de ejercicio de la libertad, está pues, en último término, potencialmente contenida en la voluntad”<sup>378</sup>.

Gracias a esa insuficiencia de la razón, que remite a su vez a la carencia de plenitud de ser y de bondad de los seres que le circunda, la voluntad es libre. Eliminar la voluntariedad de los actos humanos, atendiendo únicamente al pensamiento y al entorno exterior, lleva consigo una libertad aparente.

Existe una compenetración entre el entendimiento y la voluntad, constituyendo en el sujeto un orden único. Desde una visión formalista de la acción humana, esto resulta impensable porque suelen considerarlos –al menos, desde el punto de vista metodológico– separados por la idea clara y distinta. Ciertamente, el hombre es libre por ser racional, pero es un error creer que la racionalidad reside en el entendimiento, y que la voluntad es libre porque sigue

---

<sup>378</sup> *Ibidem*, pp. 11-12.

a la facultad racional. “Nos llamamos racionales no sólo por la razón, sino por el alma racional, una de cuyas potencias es la voluntad, y así decimos ser libres en la medida en que somos racionales”<sup>379</sup>. Es el sujeto racional que conoce y que quiere. Aislar ambas facultades y olvidar que ambas proceden de un mismo sujeto trae consecuencias nefastas para la esencia misma de la libertad. El entendimiento es anterior a la voluntad, “*voluntas sequitur intellectum*”<sup>380</sup>, no en un orden de dignidad sino en un orden de origen. Cuando Tomás de Aquino en la *Suma Teológica* da prioridad al entendimiento sobre la voluntad, lo considera desde el punto de vista absoluto, en sí mismo. Sin embargo, si lo comparamos con la acción, la voluntad tiene una preminencia sobre el entendimiento: “Aunque el entendimiento, hablando absolutamente sea anterior a la voluntad [...], sin embargo en la línea de la acción [...] encontramos que la voluntad es más noble”<sup>381</sup>. Verdaderamente, no se trata de establecer una pugna entre ambas facultades, sino saber discernir el papel que le corresponde a cada una de ellas, en cada acción práctica, donde la persona ejerce su libertad.

En las acciones humanas, el círculo volitivo-intelectivo según el cual el bien informa al entendimiento y éste lo propone a la voluntad, requiere igualmente una voluntad que impere sobre el entendimiento. La voluntad no solo tiene una tendencia hacia el bien que le fue intelectualmente propuesto, sino también sobre el mismo entendimiento. Esto es posible porque el dominio del entendimiento sobre la voluntad se ejerce proponiendo un objeto, mientras que el dominio de la voluntad sobre el entendimiento es un dominio que se

---

<sup>379</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q 24, a7, ad 4.

<sup>380</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a.1.

<sup>381</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q 22, a12, ad 5.

ejerce imperando. La voluntad puede negarse a lo que le propone el entendimiento. De lo expuesto se concluye que es la voluntad la que es libre de suyo. El siguiente texto de C. Llano, así lo afirma: “El entendimiento no es libre de suyo, porque puede ser coaccionado; mientras que la voluntad es libre, pues nada puede coaccionarla. Lo que sería bastante para concluir, con Aristóteles, que «el entendimiento no es el señor de la acción, sino la voluntad»<sup>382</sup>. En efecto, la razón solo puede ser coaccionada por su objeto; ante lo evidente el entendimiento solo puede asentir. En cuanto a la voluntad, esta facultad solo puede ser coaccionada por el bien perfecto, el último fin, razón de su felicidad.

A este respecto señala J. F. Sellés: “La voluntad no es coaccionada ni por el órgano, pues carece de él, ni por Dios, ni por los demás objetos, que son los distintos bienes mediales en orden al fin último, pues aun siéndole propuesto un bien medial cualquiera, puede elegirlo o no elegirlo, elegir uno u otro”<sup>383</sup>. La voluntad es la facultad más libre; ella impera sobre todas las potencias del alma. Sin embargo, aunque la voluntad no es coaccionada, sí puede inclinarse a un bien más que a otro. Esto, junto a la contingencia del bien propuesto por el entendimiento, hace posible el mismo ejercicio de la libertad y la posibilidad de los hábitos.

Desde el punto de vista metafísico, el problema de las relaciones entre el entendimiento y la voluntad respecto al acto de la decisión, es una aplicación de la mutua subordinación de las causas en orden al efecto. Una decisión puede ser efecto, al mismo tiempo, del entendimiento y de la voluntad; ambas pueden ser

---

<sup>382</sup> C. LLANO, *Examen filosófico del acto de la decisión*, pp. 81-82.

<sup>383</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*, Introducción, trad. y notas de J. F. SELLÉS, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 165, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003, p. 23.

causas pero de diversos géneros. Este planteamiento permitirá conciliar la racionalidad que se requiere y la libertad que produce.

Santo Tomás de Aquino, en *De malo*, q. 6, a.1, considera la diversidad de género causal entre el entendimiento y la voluntad: “El objeto del entendimiento es el primer principio en el género de la causa formal [...]; pero el objeto de la voluntad es el primer principio en el género de la causa final”<sup>384</sup>. Desde la perspectiva del objeto, el primer principio del movimiento parte del entendimiento; de este modo el bien entendido mueve a la voluntad. Desde el punto de vista del ejercicio del acto, el principio parte de la voluntad que se mueve a sí misma y a las demás potencias, incluso al entendimiento. Así pues, el entendimiento da al acto, en orden de la causalidad formal –entendida como causalidad formal extrínseca o causa ejemplar<sup>385</sup>– una dirección determinada; la voluntad, en cambio, le da en orden a la causa final (y eficiente), el ser mismo del acto, su realización.

Una vez determinado cómo el entendimiento y la voluntad concurren en la decisión con dos géneros diversos de causas (formal y eficiente,

---

<sup>384</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q.6, a.1.

<sup>385</sup> Debido a la estrecha relación que existe entre las causas, conviene delimitar las fronteras entre causa formal y causa final. El siguiente texto de Carlos Llano puede ser de gran utilidad: “Es preciso notar, porque aquí se localizan las grandes confusiones, que cuando en este contexto hablamos de causalidad formal, estamos hablando de *causalidad formal extrínseca*, esto es, de *causa ejemplar*: el entendimiento no constituye la esencia del acto o del efecto, sino que presenta el *tipo* o *forma* del acto o del efecto que debe realizarse, como la idea del artista no es la forma de la estatua, sino su forma extrínseca, su modelo, algo, que quedando fuera de la estatua, es repetido y reiterado por ella. La confusión reside justo en *identificar erróneamente causa formal extrínseca y causa final*. La forma extrínseca es pensada por el entendimiento y el fin es querido por la voluntad; no es el entendimiento el que hace que una idea sea fin: *el entendimiento hace que la idea sea idea presente*, o incluso fin ideado o especificado, en tanto que la voluntad convierte a la *idea en fin*”, C. LLANO, *Examen filosófico del acto de la decisión*, pp. 84-85.

respectivamente), es lógico deducir que dicha subordinación no constituye un círculo vicioso: el entendimiento es motor de la voluntad, y a su vez, es movido por ella, y la voluntad es motora del entendimiento, y movida también por él; pero ambos de distinta manera<sup>386</sup>. Existe, pues, una relación dinámica entre entendimiento y voluntad: pensar lo que se quiere y querer lo que se piensa. El querer lo que se piensa transforma la existencia, por eso, la decisión es personal, no solo como punto de partida, porque surge de mi deliberación, sino como punto de llegada, porque las decisiones me vinculan. En sentido estricto, este querer no solo me lleva a decidir, sino también a decidirme. Nuestras decisiones no recaen sobre las cosas sino sobre nuestros actos. La persona se hace a sí misma con sus decisiones. Es causa de sí, en el sentido de causa eficiente de una segunda naturaleza, una perfección operativa que la determina más aún que la primigenia naturaleza singular. Por eso, querer lo que se piensa es el ejercicio más cabal de la libertad de opción.

El análisis de la dignidad innata en su relación con la libertad fundamental y el libre arbitrio, nos lleva a la consideración de la riqueza que supone el ser personal y la presencia de la libertad como realidad inseparablemente unida a la persona y a su dignidad. Una libertad con raíces no solo ontológicas, sino también, por su origen, teocéntricas, hace posible un amplio horizonte de libertad y de crecimiento personal:

“La «libertad trascendental» –en la acepción de Heidegger– hace posible que nuestro espíritu se eleve, intelectivamente, hasta el Ser Absoluto y,

---

<sup>386</sup> Para este tema, véase el lúcido análisis de C. LLANO, *Sobre la idea práctica*.

volitivamente, hasta el Bien Infinito. En tanto que infinitud –ontológica y axiológica– del objeto de nuestro espíritu, la libertad trascendental que éste posee resulta intensivamente concentrada en sus actos de concebir y amar a Dios [...] La «libertad de albedrío» –la única en la que se piensa habitualmente cuando se habla de la libertad propia del hombre– nos remite también a Dios como su íntimo origen personal. Ciertamente, esta libertad nos da un poder por el que somos origen de un sector de nuestras operaciones. Merced al libre albedrío, el hombre es dueño de sus propios actos. Y, sin embargo, es igualmente cierto que ese poder nos trasciende, en tanto que ninguno de nosotros es realmente su origen. Ningún hombre se da a sí mismo su libertad de albedrío, sino que se encuentra ya con ella de un modo tan natural –es decir, tan innato– como el correspondiente a otra cualquiera de sus propiedades específicas. Así, pues, nuestra libertad de albedrío es ontológicamente dependiente de la absoluta libertad de Dios, en la que estriba su más hondo origen. Esta dependencia ontológica no se opone a su ser, sino que lo hace viable cabalmente en su índole de auténtica libertad. (Dicho de otra manera: la libertad que Dios confiere al hombre es efectiva, no ilusoria o meramente aparente, y, por lo mismo, no es tampoco ilusoria o meramente aparente, sino efectiva, la dependencia de esta libertad –condicionada y finita– respecto de la absoluta Libertad que se identifica con Dios)<sup>387</sup>.

Estas palabras no solo atisban las raíces más profundas de ambas libertades, sino que las proyectan hacia horizontes insospechados.

El ejercicio de las libertades innatas hace posible una libertad que puede ser conquistada. Sigamos la argumentación del filósofo gaditano:

---

<sup>387</sup> A. MILLÁN-PUELLES, “El sentido trascendente de la existencia y la educación”, p. 57.

“Contando con la libertad de arbitrio y, previamente, con la libertad fundamental, ¿cuál puede ser la razón por la que el hombre considere como un bien esa otra forma de libertad que él no posee de una manera innata? Lógicamente, el motivo por el cual nos preguntamos lo habría de ser la conveniencia para el propio hombre de adquirir algo que le perfeccione precisamente como poseedor de la capacidad de elegir. Ahora bien, como esta capacidad ya la tenemos de una manera innata, lo que a ella podemos añadirle es el hábito de usarla correctamente, cosa con la que, en cambio, no contamos de un modo puramente natural, si bien es cierto que de ese modo ya tenemos la radical capacidad de conseguirlo. Actualizar esa capacidad o, respectivamente, poseer dicho hábito, es un bien para el hombre, en la medida en que para éste constituye un bien el recto uso de su capacidad de elegir”<sup>388</sup>.

En efecto, es necesario usar correctamente el libre albedrío, adquirir el hábito de usarlo correctamente. En este sentido, la libertad moral constituye el empleo más perfecto y acabado de la libertad de arbitrio. Concierne fundamentalmente a la voluntad y a través de ella, se extiende a la naturaleza humana y al acto de ser. Si el libre albedrío se caracteriza por la capacidad de elegir, esa capacidad no desaparece cuando lo que queremos es elegir habitualmente bien.

En el ejercicio de la libertad moral no desaparecen ni la deliberación ni la decisión. Siguen existiendo muchos bienes y persiste la posibilidad de que la voluntad se incline al mal. Sin embargo, la progresiva fijación de la voluntad al bien real, hace posible que ésta crezca con el ejercicio de la misma, y suponga

---

<sup>388</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *EL*, p. 210.

siempre un crecimiento de libertad. Una libertad donde la potencia humana de querer se potencia al Bien Supremo, Dios mismo:

“La «libertad moral» –como libertad no innata, sino adquirida– hace de Dios, el máximo bien común, el objeto al que tiende libremente la potencia humana de querer. Es la máxima altura a la que nuestra voluntad puede elevarse, y merece efectivamente el nombre de libertad, sin ninguna reserva ni limitación, por liberarnos, en nuestras actividades volitivas, de toda cuanto aminora la amplitud del horizonte objetivo de estas mismas actividades”<sup>389</sup>.

Amplitud de horizontes, esto es lo que hace posible una libertad que tiene en cuenta todos sus sentidos, manifestando de este modo la radicalidad de la dignidad humana.

### **c) La dignidad moral y la libertad como originalidad radical**

Para Antonio Millán-Puelles, la dignidad moral es, como ya hemos mencionado, el paradigma de la dignidad adquirida. La dignidad moral se adquiere cuando nuestro obrar es conforme a nuestro ser, cuando actuamos humanamente. Esta dignidad remite a la libertad más auténticamente humana, la que nuestro autor denominó libertad moral, aquella dimensión de la libertad que confiere al hombre un peculiar dominio de sí mismo mediante la posesión de las virtudes morales, gracias a lo cual, se inclina a obrar en consonancia con

---

<sup>389</sup> A. MILLÁN-PUELLES, “El sentido trascendente de la existencia y la educación”, p. 57.

las exigencias propias de su racionalidad. La originalidad del filósofo español estriba en demostrar que la naturaleza humana admite la libertad y su acrecentamiento. Como hemos visto, parte de esta libertad se encuentra dada en el hombre, sin su intervención. En este sentido, afirma Millán-Puelles, que el hombre es por naturaleza tan libre como lo son los animales con el hecho de no serlo: “Tanto el libre albedrío humano como la «libertad trascendental» de la razón que lo hace posible, son libertades que no nos podemos dar sino que nos son dadas. Nos encontramos con ellas sin ni haberlas buscado ni elegido. Son, por tanto tan naturales en el hombre como es natural en los animales infrahumanos el carecer de ellas”<sup>390</sup>. En efecto, estas libertades innatas proporcionan una apertura irrestricta a la verdad y al bien, así como una capacidad para elegir el bien auténtico al que por naturaleza se está inclinado.

Sin embargo, el hombre no solo posee libertades innatas, sino que necesita adquirir el hábito de usarlas correctamente, pues este hábito no lo poseemos de forma natural. La persona es capaz de crecer en virtudes y tener un dominio cada vez mayor de sus acciones, con el consiguiente incremento de libertad. Así lo expresa en el siguiente texto:

“Pero el hombre puede darse así mismo otra clase de libertad: la que se adquiere en la práctica de las virtudes morales. A esta libertad que no es innata, sino que puede y debe ser adquirida por el hombre para perfeccionar su propio ser, cabe llamarla «libertad moral» por lograrse en el ejercicio de esas mismas virtudes. Adquirirla es para el hombre conseguir un peculiar señorío sobre sí mismo, en la misma medida en que con esto nos hacemos dueños de nuestras propias

---

<sup>390</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 404.

pasiones, no por lograr no tenerla, lo cual para nuestro ser es imposible, sino por conseguir no ser tenidos por ellas ni sometidos, como si no fuésemos hombres, a una esclavitud y servidumbre que solamente son propias del nivel de animal irracional”<sup>391</sup>.

En efecto, la libertad moral perfecciona el ser de la persona. Es el propio hombre quien activamente procura adquirir su propia libertad. De ahí que nuestro autor considere la libertad moral como la libertad más propiamente humana, muy superior a las libertades innatas:

“La libertad moral vale más que la pura y simple libertad humana de albedrío, porque, incluyendo este modo de libertad, le proporciona un valor que él por sí solo no tiene. La posesión de la libertad humana de albedrío es necesaria, pero no bastante para tener la libertad moral, mientras que, en cambio, la posesión de la libertad moral es suficiente pero no necesaria, para tener la libertad humana de albedrío. Quien tiene aquella no puede carecer de ésta, pero, en cambio, es posible tener ésta y carecer de aquella”<sup>392</sup>.

En efecto, la libertad moral conecta con la condición personal del sujeto porque la valoración de ser mejor persona solo es posible si existe un obrar bueno, y éste, es siempre fruto de la libertad. Aumentar la capacidad de obrar humanamente supone un crecimiento de las libertades innatas; un actuar con mejor libertad, engrandeciendo a la persona, llevando a plenitud la condición

---

<sup>391</sup> *Ibidem.*

<sup>392</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *VL*, pp. 176-177.

humana y alcanzando un grado eximio de libertad. La auténtica libertad se logra cuando hay un querer incrementar la propia calidad personal. La libertad moral se configura, por tanto, como esa actitud creciente de llegar a ser por sí mismo lo que se está llamado a ser<sup>393</sup>.

La libertad moral es una realidad dinámica, llamada a crecer. Así lo expresan las siguientes palabras de T. Melendo: “La libertad humana no es algo estático, que se tiene y basta, sino una realidad máximamente dinámica, llamada a crecer o intensificarse de manera hasta cierto punto ilimitada, precisamente en función de su propio ejercicio; siendo semejante crecimiento tan constitutivo que, como decía, cabe describir al hombre como un «ser para la libertad»”<sup>394</sup>. La persona, partiendo de unas libertades innatas, incrementa su libertad con el ejercicio de actos libres hasta llegar a la plenitud de la misma. La plenitud de la libertad es plenitud de su propio ser. Así pues, la distancia ontológica entre el momento inicial constitutivo de la realidad personal y la perfección alcanzada, solo es posible cuando el obrar se encuentra en poder del sujeto. Si el obrar es siempre un despliegue del ser, el acto personal implica el dominio de las propias acciones.

También para C. Cardona la libertad presupone el ser:

“En su sentido más íntimo y positivo, la libertad se entiende como origen y principio único del propio acto; y para el hombre, como autodeterminación

---

<sup>393</sup> Este es el sentido de la *causa sui* de Aristóteles, no solo en sentido final, sino también eficiente e indudablemente referido al ser.

<sup>394</sup> T. MELENDO, “La libertad: crecimiento y plenitud”, en *Metafísica y Libertad*, *Anuario Filosófico* (42/2), 2009, p. 367.

radical: como posesión total del acto humano –en su propio orden, que presupone siempre el ser– por parte de la persona. A la vez, hay que decir que nuestra libertad no subsiste en sí misma, sino que es una propiedad de nuestra facultad de querer. También aquí, y aún en su aspecto positivo, la composición sigue necesariamente al carácter participado de todas nuestras perfecciones<sup>395</sup>.

La libertad consigue un grado más alto, un crecimiento en el orden del ser. Ciertamente la apertura de la persona al exterior encuentra en primer lugar al ser, el primero de los trascendentales metafísicos. Desde el punto de vista operativo, la persona es actividad, no se conforma con sus logros, siempre aspira a más. Todas sus potencias espirituales insertadas en una naturaleza orgánica, tienden a establecer una comunicación con el mundo y con las demás personas porque el ser humano, aunque es subsistente no es autosuficiente.

La persona también se abre hacia dentro, profundiza en la hondura de su espíritu. Esta apertura interior constituye su intimidad y es ahí donde el hombre alcanza la libertad de su propio ser. Las siguientes palabras de J. A. García González así lo afirman: “La apertura interior de la persona humana constituye su intimidad, y corresponde al hábito entitativo de sabiduría. El hombre en su intimidad, alcanza la libertad de su propio ser; el intelecto personal descubre su propia transparencia; y el amar personal acepta su propio ser donal. Así se conoce a sí misma la persona humana<sup>396</sup>”. En efecto, el hombre no solo conoce el universo exterior, sino que interiormente se conoce a sí mismo como criatura,

---

<sup>395</sup> C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, p. 128.

<sup>396</sup> J. A. GARCÍA-GONZÁLEZ, “Existencia personal y libertad”, en *Metafísica y Libertad I*, *Anuario Filosófico* (42/2), 2009, p. 349.

pero criatura personal. El ser humano se conoce a sí mismo como buscador, pero también es consciente de la inagotabilidad de su ser.

Sin embargo, resulta paradójico que junto a esa conciencia de la inagotabilidad de su ser, la persona en su intimidad experimente un vacío interior. L. Polo ha afrontado esta cuestión; en su artículo “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, afirma:

“Si en metafísica, Dios se advierte como Identidad Originaria, en antropología esa advertencia ha de ser conservada y recabada, pues Dios como *transcendens* es, asimismo, Originario. Ahora bien, como *transcendens* a la co-existencia, Dios ha de ser Originariamente Persona. Si lo que caracteriza a la persona humana es la ausencia de réplica, en la Persona Originaria esa carencia no puede tener lugar. Desde luego, la noción de réplica del Origen constituye un misterio: no puede tratarse de «otro origen», pues ello es incompatible con la identidad. Pero tampoco puede tratarse de una persona no distinta, porque ello equivaldría a entender la identidad en sentido corto –como mismidad–, lo que es incompatible con su carácter Originario. El tratamiento de este último tema corresponde a la Teología de la Fe.

Al asomarse al misterio, la antropología descubre que la carencia de réplica de la persona creada significa que su intimidad no es ninguna «otra» persona<sup>397</sup>.

En efecto, la persona en su intimidad experimenta un cierto vacío interior; pero no porque sea la nada<sup>398</sup>, pues posee un ser lleno de perfecciones propias,

---

<sup>397</sup> L. POLO, “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, *Studia Poliana* (1), 1999, pp. 22-23.

sino porque la persona humana carece de réplica en su interior, de un quién que le llene por dentro. El hombre busca dentro de sí esa réplica de la que carece, pues es ahí donde se juega la propia existencia libre. El ser personal reclama la alteridad, la persona única es inadmisibile<sup>399</sup>. Así pues, la carencia de réplica interior no anula la alteridad, sino que orienta a la persona a la búsqueda del sentido de su libertad. Ciertamente la intimidad personal conlleva cierta amplitud interior, sin embargo, la persona aspira a un ámbito de máxima amplitud, que solo puede ser posible en su relación con Dios. El existir personal remite a la Sabiduría divina, que al conocernos, nos da el ser. Sin el juicio divino, la persona humana sería incomprendible. Asimismo, el ser humano descubre que su ser personal es un don recibido: “La persona humana sólo se entiende como objeto de la predilección divina; en otro caso, resultaría absurda: su existencia sería ininteligible”<sup>400</sup>. Por consiguiente, en la medida que el hombre busca a Dios en la intimidad, la libertad personal cobra sentido. Sin la amistad con Dios, la desproporción entre criatura y Creador sería insalvable, la persona no podría alcanzar su destino y entonces la libertad sería superflua. El hombre se hace más libre cuando profundiza en su interior. Buscándolo en el fondo de sí mismo, descubre en él la imagen de Dios.

La libertad hace posible el crecimiento humano porque el origen del hombre es teocéntrico, más aún es *imago Dei*. Como ya analizamos en el

---

<sup>398</sup> Esta es la postura de Sartre, según la cual, la libertad es absurda y comporta una contradicción: la determinación de una indeterminación, J. P. SARTRE, *El ser y la nada*, Losada, Barcelona, 2004, p. 79.

<sup>399</sup> “La noción de persona única es completamente incoherente. Por eso, como he dicho, la persona es incompatible con el monismo. Más aún, una única persona sería la tragedia pura. Lo peor para el ser personal es aislarse o ensobrecerse, pues el egoísmo y la soberbia agostan el ser donal”, L. POLO, “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, p. 20.

<sup>400</sup> J. A. GARCÍA-GONZÁLEZ, “Existencia personal y libertad”, pp. 352-353.

primer capítulo, la raíz metafísica de la imagen de Dios en la persona humana hace posible aunar el sentido ontológico de la libertad y el sentido dinámico existencial. Desde esta perspectiva, se puede considerar la libertad humana como capacidad infinita de querer. La libertad del ser humano se contempla, entonces, como participación de la libertad divina. Se trata, pues, de un verdadero crecimiento que va más allá de sí mismo. El análisis del ser creatural nos llevará a una visión de la libertad como realidad originaria y radical.

La condición más radical del ser humano es la de ser criatura. El hombre no se ha dado el ser ni es la razón de su existencia. El no tener un dominio exhaustivo de su existencia es prueba de que se procede de un ser superior. Además, el ser humano ha sido creado junto a una multitud de criaturas en la que existe una gran unidad dentro de la diversidad. Todas las cosas están hechas con una finalidad que está más allá de ellas. La entera creación es una realidad donal y la persona humana es la única criatura que, con su libertad, acepta este don. La libertad como originalidad radical se sitúa en este contexto. Lo que hace valioso al hombre es la participación de esta obra común no con el simple instinto, sino con su libertad. Una colaboración que le hace participar del fin que es Dios mismo.

Si el ser no solo es fundamento, sino también libertad<sup>401</sup>, se encuentra con la entrega incondicional de Dios. Así lo expresa A. Rodríguez Luño:

---

<sup>401</sup> Cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, “El ser como libertad. La respuesta del pensamiento metafísico a la crisis de sentido de la ética contemporánea”, *Scripta Theologica* (24/2), Universidad de Navarra, Pamplona, 1992, pp. 459-477.

“Tras el misterio del ser [...] está la entrega incondicional de Dios, que se da a la vez sin «condiciones» y sin «condicionamientos»: su origen es la pura gratuidad de una decisión indeducible de la libertad absoluta. La fidelidad incondicionada a las exigencias del amor [...] pertenece, en este sentido, a la decisión originaria que constituye al otro como término de la donación. La donación no se puede reclamar como un derecho precisamente porque no se puede ofrecer como un deber. Es siempre «más» de lo que sería necesario, en cuanto es la expresión de una libertad incondicionada que no desea dar «menos»<sup>402</sup>.

El sentido de la libertad es precisamente, amar eternamente, es participar de la libertad infinita de Dios. De ahí que la libertad sea el núcleo de toda acción realmente humana.

Millán-Puelles al profundizar sobre el concepto ontológico del hombre como criatura, afirma al respecto:

“Toda la libertad que el hombre tiene por su propia esencia metafísica es a la vez creada y verdadera, de modo, por consiguiente, que solo es ilusoria libertad la que el hombre desliga de su origen y de su fin divinos, por tomarla y tomarse, de un modo subjetivista, como si en él mismo se encontrara su última y fundamental razón de ser. El antropologismo no es erróneo por sostener que el hombre puede asumir su ser y también su propia libertad, sino por afirmar que la manera según la cual cabe hacerlo no ha de medirse por ningún tipo de normas de índole objetiva y absoluta”<sup>403</sup>.

---

<sup>402</sup> *Ibidem*, pp. 476-477.

<sup>403</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *SHS*, p. 31.

En efecto, el origen divino del hombre hace que su dependencia del Creador esté siempre presente aunque el entendimiento se desvíe del camino de la verdad y la voluntad se aparte libremente del bien.

Desde la perspectiva de la metafísica del ser, Dios es Acto Puro, *–Ipsum Esse Subsistens–*; la creación del Universo se nos manifiesta como un acto trascendente de derivación causal: el Ser por esencia obra con absoluta libertad dando el ser a los seres. La creación es totalmente gratuita. Esta gratuidad no es fruto del capricho ni del azar, solo el amor puede ser el fundamento de la obra divina. Un amor que Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, lo define como *bonum velle alicui*, querer el bien para alguien. C. Cardona, afirma al respecto:

“La reducción a todo el fundamento de todo el universo es una *reductio ad amorem*: todo se reduce a amor, a amor puro, infinitamente amoroso y liberal. Pero el término de una creación por amor sólo puede ser la participación de ese amor: poner en el ser seres amorosos, amantes, capaces de amar, seres libres. De ahí que lo querido por Dios en la creación, directamente y por sí, sean sólo las personas (angélicas y humanas). Todo el resto del universo –con todas sus galaxias y con todas las adiciones cuantitativas o extensivas que aún se puedan descubrir– no es más que el hábitat del hombre, el «jardín de delicias» del Génesis. Y no se diga que es excesivo ese jardín, porque precisamente es propio del amor el derroche, la generosidad”<sup>404</sup>.

---

<sup>404</sup> C. CARDONA, “Ser y libertad”, p. 165.

El motivo de la creación es un amor que quiere seres que puedan disfrutar del amor eternamente. La persona es fruto del amor, pero solo es verdadero amor si se quiere en libertad. Las siguientes palabras de C. Cardona ponen de relieve la relación entre el amor y la libertad: “Puesto el ser, la libertad se presenta, pues, como «inicio» absoluto, como originalidad radical. En consecuencia, el hombre se hace, se pone a sí mismo como hombre, cuando ama a Dios sobre todas las cosas, cuando ama a Dios como Dios, cuando ama el Amor que le hace ser como amor, cuando libremente ama a Aquel que libremente le hace libre, capaz de amar: cuando intencionalmente se identifica con su fin”<sup>405</sup>. Verdaderamente solo la omnipotencia puede crear seres libres. Cuanto más perfecta es la causa, más autónomos son sus efectos. Y viceversa, todo defecto de causalidad genera dependencia<sup>406</sup>. Esta independencia en su hacer, tan propia de los seres creados, no solo hace posible la libertad, sino su crecimiento, puesto que participan de la perfección divina. Se trata de una libertad profunda y radical que adquiere su auténtico sentido si se ejercita de acuerdo a la verdad de la persona cuya realidad más profunda es que es fruto del amor. Libertad, verdad y amor son los elementos que configuran el ser personal. Por consiguiente, la verdadera libertad se convierte en el resorte más radical para el mejoramiento humano.

Ligarse de forma incondicional al amor a través de una decisión personal constituye la máxima manifestación del ejercicio de la libertad. Bellamente lo expresan las siguientes palabras de C. Cardona: “Este es el milagro del Amor infinito: que Dios nos dé el ser, y luego se dirija a nosotros como un aspirante a

---

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>406</sup> Cf. A. RAMOS, “La causalidad del bien en Santo Tomás”, pp. 11-127.

nuestro amor, como un modesto pretendiente. La seriedad de la vida está toda aquí: en elegir a Dios enseguida y sobre todo, sobre mí mismo y sobre mi constitutivo terminal que es la libertad. La cosa enorme concedida al hombre es la libertad, y para tenerla definitivamente, hay que perderla”<sup>407</sup>. En efecto, solo en el amor, y en un amor que es infinito, la libertad puede alcanzar su plena realización<sup>408</sup>. La libertad a la que nos estamos refiriendo es una libertad creativa porque tiene como horizonte el bien. La libertad existe para que cada uno diseñe su propia vida ante una infinita gama de posibilidades, pero siempre de acuerdo a su naturaleza; de lo contrario, deforma su propia libertad. J. Ratzinger alude a la relación entre libertad y creatividad, precisamente en el ámbito del bien. He aquí sus palabras:

“La libertad solo encuentra su espacio creativo en el ámbito del bien. El amor es creativo, la verdad es creativa: solo en este ámbito se me abren los ojos, y conozco muchas cosas. Si observamos la vida de grandes personajes, de los santos, vemos que en el curso de la historia crean nuevas posibilidades para el ser humano que una persona internamente ciega jamás habría percibido. Dicho con otras palabras: la libertad despliega todos sus efectos cuando hace aflorar lo no descubierto y lo descubrible en el ámbito del bien, ampliando de este modo las posibilidades de la creación”<sup>409</sup>.

---

<sup>407</sup> C. CARDONA, “Ser y Libertad”, p. 168.

<sup>408</sup> Cf. F. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsa, Pamplona, 2000, p. 111.

<sup>409</sup> J. RATZINGER, *Dios y el mundo*, Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2002, pp. 89-90.

Solo un ejercicio pragmático de la libertad puede aminorar esta creatividad, pues la persona se repliega sobre sí misma, cerrándose a metas que le trasciende. La índole creativa de la libertad es clave para ser protagonista de la propia existencia, para crear espacios de libertad, prescindiendo de los propios intereses y contribuyendo al bien común. El amor es lo que hace posible una verdadera libertad, una libertad creativa. Quien ama se siente libre; y en la medida que crece ese amor, la libertad es mayor. También J. Burggraf no duda en afirmar que “el amor es la clave de la libertad”<sup>410</sup>. Solo el que es dueño de sus actos puede entregar este dominio a otros y ser fiel a esa decisión. Por eso, el acto más sublime de la libertad, es el amor.

La libertad divina funda la libertad humana y lejos de limitarla, la potencia, precisamente por ser una libertad donal: “Paradójicamente, la libertad de Dios, ser absoluto, no es guardarse solo para sí sino darse por completo y, en consecuencia, la libertad de Dios es una libertad donal, compartida, todo lo contrario de independencia”<sup>411</sup>. Ciertamente, poseer libremente nuestra naturaleza y poseerla de modo operativo implica ver la realidad, y verse a sí mismo, no como “el convidado de piedra”, sino como protagonista del diseño y del origen de nuevas realidades. Es la misma realidad la que me sale al encuentro. J. Burggraf subraya este dinamismo de la realidad donde opera la libertad del hombre y de la mujer:

---

<sup>410</sup> J. BURGGRAF, *Libertad vivida con la fuerza de la fe*, Rialp, Madrid, <sup>4</sup>2008, pp. 89-90.

<sup>411</sup> J. M<sup>a</sup>. BARRIO MAESTRE, *Los límites de la libertad. Su compromiso con la realidad*, p. 90.

“La realidad no es una piedra para sentarse resignadamente sobre ella, sino un trampolín en el que hay que apoyar bien los pies para saltar hacia otra realidad mejor. Cada persona puede llegar a ser feliz y hacer felices a los demás, pero «desde» lo que es, desde la fidelidad a sí misma, que no es otra cosa que la fidelidad al proyecto divino sobre su existencia. La libertad le es dada para los demás. Es su «modo» de vivir con los otros, su forma de contribuir al desarrollo humano, siendo fiel a sí mismo y haciéndose mejor para servir mejor”<sup>412</sup>.

Desde esta visión, la libertad es lo más opuesto a la independencia, al aislamiento. La libertad es un modo de vivir con los otros, es contribuir al bien común, siendo fieles a la verdad de sí mismo. La verdadera libertad es compromiso con uno mismo y con los demás, aunque esto implique un riesgo. El riesgo de fracasar en la tarea de ser yo mismo; el riesgo de experimentar la propia finitud y las limitaciones de los demás; el riesgo de la verdad que nos hace vulnerables porque el querer saber más pone en tela de juicio lo ya adquirido. La originalidad de la libertad humana es, en palabras de A. Llano: “Estar abierto a posibilidades que convertimos en proyectos”<sup>413</sup>.

La libertad humana que participa de la libertad infinita de Dios, no encierra al hombre en sí mismo, sino que le abre a los valores absolutos, penetrando asimismo en las raíces más profundas de su ser. He aquí la categoría del ser personal, que solo se conforma con valores absolutos que tienen su radical fundamento en una realidad donal, más allá del hombre. L. Polo ve en la

---

<sup>412</sup> J. BURGGRAF, *Libertad vivida con la fuerza de la fe*, p. 30.

<sup>413</sup> A. LLANO, *El futuro de la libertad*, p. 9.

libertad, una prueba de la existencia personal de Dios y de la índole personal de todo ser humano:

“La libertad es imposible sin la réplica; depende de aquello de lo que depende la intensidad de libertad que yo sea. Al ser muy libre tengo que serlo respecto de Dios, pero no de un Dios en *soi*. Si Dios fuese una inmensa mole, o el ente inmóvil de que hablaban los griegos, el ente por excelencia, estaría cerrado, y respecto de Dios yo sería libre. Es menester que haya correspondencia: si soy persona, Dios es persona. La libertad prueba la existencia del Dios personal. Pero también es una prueba de la personalidad de los demás hombres. Los otros no son el infierno, como dice Sartre; el infierno es la libertad aislada. Si los demás son también personas, si existen más personas que yo, al tratar con ellas puedo ejercer mi libertad radical y personal: si me aísto no puedo ejercerla”<sup>414</sup>.

En efecto, la libertad sin pluralidad de personas se desvanece y sin Dios se abre a la nada porque el carácter irrestricto de la libertad queda frustrado. La libertad no se reduce a meras elecciones conscientes, es una realidad más compleja, que reside en lo más insondable de nuestro ser.

Las siguientes palabras de Millán-Puelles nos hablan de este horizonte que se abre a la libertad humana y, consiguientemente, al crecimiento del ser personal:

---

<sup>414</sup> L. POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, p. 223.

“La auténtica categoría humana exige en el intelectual y en todo hombre saber penetrar profundamente en las raíces más hondas de su propia naturaleza, siendo capaz de llegar hasta la última palabra que responde a esas raíces, y luego siendo capaz de aplicarla con todas las técnicas –también el derecho positivo, cultivado como un valor tecnológico– a las más diversas circunstancias y lugares, con la seguridad de que nunca serán idénticas las aplicaciones en los diversos países o en los diversos tiempos. No se trata de enfeudar a Dios ni a la naturaleza humana en ninguna parcela histórica o geográfica, porque todo lo absoluto trasciende indefinidamente a lo relativo, y es capaz de infinitas versiones de valor relativo a lo largo del espacio y del tiempo”<sup>415</sup>.

Este texto nos remite a la relación entre libertad y virtudes, raíces que dan estabilidad a la persona, y que hacen posible su crecimiento. La virtud perfecciona el acto de la voluntad que es la que desencadena la acción libre. La posibilidad de que la elección se vea afectada por el error o la ignorancia, hace más necesaria la virtud moral puesto que la preserva de estos peligros. Y, a la inversa, la virtud moral garantiza que el juicio que va implícito en todo acto de elección sea conforme a la razón. En último término es el problema de la felicidad humana; un asunto central en la ética de Millán-Puelles, puesto que la felicidad toma su fundamento en la naturaleza humana, en la que está impresa esa dirección a la que el hombre debe encaminar sus pasos para alcanzar su plenitud<sup>416</sup>.

---

<sup>415</sup> A. MILLÁN-PUELLES, “Positivismo jurídico y dignidad humana”, *Humanitas, Revista de Antropología y cultura cristiana*, año 9, n° 34 (abril-junio 2004), Santiago de Chile, p. 211.

<sup>416</sup> Cf. A. MILLÁN-PUELLES, “Sobre la felicidad”, *Razón Española*, n° 111 (enero-febrero 2002), Madrid, pp. 71-77.

La libertad precisa de virtudes morales, entendiendo por ésta el hábito de usar correctamente la capacidad humana de elegir. Se trata, no de un saber llevar a cabo un cierto comportamiento, sino de tener el hábito de elegirlo y consiguientemente de realizarlo. La libertad moral se consigue, por tanto, con las virtudes morales. Es importante determinar el sentido preciso que tiene para nuestro autor la libertad moral. Veamos sus palabras:

“Con la expresión «libertad moral» designo algo que no es condición de posibilidad de la conducta moralmente calificable, sino, a la inversa, un efecto de esta conducta cuando es moralmente buena de un modo habitual, no ocasional. A diferencia de la libertad trascendental y la libertad de opción o libre albedrío, las cuales son enteramente innatas, la libertad moral es adquirida, es decir, llega a serlo, viene a ser conquistada, si en nuestro modo de ejercer el libre albedrío evitamos la servidumbre a los fines de índole material y sabemos sobreponernos a la estrechez mental de las apetencias egoístas. Fácilmente se advierte cómo la libertad así adquirida es la proporcionada por las virtudes morales, identificándose, por tanto, con el *status virtutis* para cuya adquisición son necesarios aunque no suficientes por sí solas, tanto la libertad trascendental como la de opción o libre albedrío”<sup>417</sup>.

Se trata, pues, de una libertad que se obtiene con una conducta moralmente positiva. En cambio, la conducta moralmente reprobable hace que ésta no se pueda adquirir o en su caso, que se pierda. Esto hace necesario que profundicemos en esta libertad que hace posible el crecimiento humano.

---

<sup>417</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, p. 200.

## 2. El crecimiento moral, condición de la verdadera libertad

Incrementar la capacidad de obrar humanamente, querer mejorar la propia calidad personal, implica una mayor y mejor libertad. Millán-Puelles emplea el calificativo de “verdadera” a la libertad que se logra con la práctica de las virtudes morales. El motivo por el que nuestro autor denomina libertad verdadera a la libertad moral lo aclara en el siguiente texto:

“Es razonable preguntarse por el motivo que lleva a calificar de verdadera a una forma de libertad, sin que se haga otro tanto con las demás libertades. Evidentemente, ese motivo ha de hallarse en una especial característica de la libertad moral, y esa característica, más que simplemente descriptiva, ha de ser valorativa, axiológica, tal como sucede en otros casos: por ejemplo cuando llamamos «verdadero artista» al artista muy destacado por el mérito de sus obras. Y así el motivo por el cual se llama libertad verdadera a la libertad moral no es otro que la especial relevancia y trascendencia de ésta o, lo que en definitiva es lo mismo, el eminente valor de las virtudes morales, frente al grave contravalor de los vicios diametralmente opuestos a ellas”<sup>418</sup>.

En efecto, las virtudes son una perfección que se le añade a la naturaleza, que le ordena, le eleva y que siempre está llamada a crecer. Con este perfeccionamiento de las facultades, la persona se hace más libre.

---

<sup>418</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *VL*, p. 193.

Para Sellés, los hábitos y las virtudes son el puente entre lo natural y lo personal. La persona posee una naturaleza potencial en las facultades espirituales que pueden ser actualizadas a través de los hábitos y las virtudes, adquiriendo así un incremento progresivo de la perfección. “Los hábitos y las virtudes –afirma Sellés– son la progresiva apertura adquirida por la persona en su naturaleza. Sin hábitos y virtudes la naturaleza no se abre. Pero una naturaleza cerrada es un inconveniente tremendo para la persona, pues, ésta tiene que convivir con su naturaleza sin lograr elevarla y rendirla abierta, libre. Sin hábitos y virtudes la persona no se manifiesta en su naturaleza”<sup>419</sup>. La apertura irrestricta tan propia de las facultades espirituales queda encerrada en unos límites que paralizan y hace imposible la libertad. Las virtudes están estrechamente relacionadas con la verdadera libertad. De hecho, el libertinaje es una falsa libertad, precisamente porque se es esclavo de las pasiones o de un desordenado amor a sí mismo que impide la plenitud del desarrollo de la persona<sup>420</sup>.

Otra razón aducida por nuestro autor para considerar la libertad moral como verdadera libertad es “que en ella el hombre se ajusta a la «verdad de la perfección de su ser»”<sup>421</sup>. Efectivamente, no todo uso del libre albedrío

---

<sup>419</sup> J. F. SELLÉS, *Hábitos y virtud (III)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, p. 106.

<sup>420</sup> Como puede observarse, Sellés sostiene en la cita anterior, la misma tesis que Millán-Puelles sobre el papel de las virtudes en la ordenación y elevación de la naturaleza y, consiguientemente, en el crecimiento de la persona. Sin embargo, es importante señalar que Sellés no comparte el planteamiento de muchos temas antropológicos del filósofo andaluz, realizando una aguda crítica a los mismos, cf. J. F. SELLÉS, *Sustancia, autoconciencia y libertad: estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles*, Cuadernos de Pensamiento Español, nº 48, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2013.

<sup>421</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *VL*, p. 194.

constituye un perfeccionamiento de la persona, más aún, puede darse incluso una autodegradación en su conducta éticamente incorrecta. Dejarse dominar por las pasiones en uso de la libertad de elegir es lo más opuesto a la autoposición, es decir, a poseerse y no ser poseído. También en la actitud del egoísta, que ha querido serlo, hay una autodegradación. Como explica Millán-Puelles: “En el hombre [...] el exclusivo atenimiento al bien propio constituye una efectiva esclavitud porque la voluntad humana, en la que está presupuesta la razón, tiene una libertad trascendental que le da capacidad para elevarse desde el bien privado al bien común y para integrar, no para negar, en el segundo el primero, instalando así a éste en un nivel superior al que necesariamente le compete en el animal infrahumano”<sup>422</sup>. El egoísta no se ajusta a la “verdad de la perfección de su ser”. Hay una falta de verdad porque a la esclavitud que supone no ejercer la libertad trascendental, la llama autoposeerse.

Esta falta de verdad tiene para el hombre consecuencias muy negativas. L. Polo así lo advierte:

“La virtud es una disposición estable. Por eso se dice que es una segunda naturaleza. Visto desde la virtud, el hombre es el ser beneficiario de su propia actividad. Y también la víctima, si su actividad es equivocada. Lo trágico en el hombre consiste en querer limitarse impunemente a perjudicar a los demás o faltar a la verdad: lo cual es imposible porque lo impide ese peculiar *feed-back* por el que nuestros actos nos determinan. Sócrates decía que es peor cometer injusticia que sufrirla, porque en el primer caso nos hacemos injustos y en el

---

<sup>422</sup> *Ibidem*, p. 197.

segundo, no. El que padece injusticia «lo pasa mal»; el que la comete «se hace malo»<sup>423</sup>.

Nuestras acciones nos determinan, su operación queda incorporada en forma de virtud. Las propias operaciones inmanentes están al servicio de la virtud<sup>424</sup>. La virtud es el fin más alto de la persona humana porque es lo que le perfecciona, de ahí la importancia de la ética filosófica.

Antonio Millán-Puelles, que aborda en muchas de sus obras los temas centrales de la ética contemporánea, destaca por la especial penetración con la que trata la cuestión del realismo en la ética<sup>425</sup>. El filósofo español distingue entre un realismo meramente teórico y un realismo práctico que es el que quiere fundamentar.

Respecto al realismo teórico, sostiene: “El realismo teórico dice: hay cosas independientes de nuestro conocer y querer, y algunas de ellas las

---

<sup>423</sup> L. POLO, *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 124.

<sup>424</sup> “Las operaciones son para las virtudes, que, en este sentido, son lo que perfecciona realmente al hombre. La virtud es el punto donde el tener toma contacto con el ser del hombre, la conjunción de lo dinámico, con lo constitucional. El hombre no teoriza siempre; en cambio, la virtud es permanente, queda incorporada de manera estable, supera la condición de ejercicio o no ejercicio en que todavía las operaciones inmanentes se encuentran”, *ibidem*, p. 123.

<sup>425</sup> Para Antonio Millán-Puelles, el realismo ético consiste en que las normas que se proponen son practicables. Esto solo es posible si la naturaleza humana es la instancia de apelación. Los deberes que se derivan de esa naturaleza son deberes absolutos en cuanto a su forma y, relativos, en cuanto a su materia. Se trata de una ética que no uniforma la conducta, sino que invita a afirmar el propio ser con los actos. En este sentido, cabría destacar su trabajo *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*. Se trata de una obra capital donde analiza de modo exhaustivo los temas centrales de la ética: el realismo en la ética, el valor de la experiencia moral para la ética filosófica, la estructura humana de naturaleza y libertad, el análisis fenomenológico del deber, el relativismo ético y el fundamento último del imperativo moral, así como la materia del imperativo ético.

podemos conocer y querer”<sup>426</sup>. Se trata de una ética realista donde prevalece su dimensión especulativa. Consiste en una reflexión filosófica sobre la conducta éticamente recta, en tanto se adecúe o no a nuestro ser natural. Se valora la rectitud moral de nuestro comportamiento en la medida que afirma nuestro propio ser. Se trata de vivir en consonancia consigo mismo<sup>427</sup>.

El realismo tiene también un sentido práctico. En el lenguaje común, la persona realista es aquella que persigue metas alcanzables, en contraposición de la idealista, que persigue fines que no consigue por la dificultad que entrañan. Basándose en este uso del lenguaje, Millán-Puelles define en los siguientes términos la ética realista en su dimensión práctica:

“Así pues, sin violentar el lenguaje, cabe llevar a la ética el significado práctico del vocablo «realismo» y hablar, por tanto, de una «ética realista», designando con esta expresión una moral auténticamente practicable, no ilusoria ni quimérica. Claro está que la ética así calificada de realista no es una pura teoría, una reflexión filosófica, sobre un conjunto de normas, sino precisamente una ética normativa. De esta ética, y únicamente de ella, puede en verdad tener sentido el decir que en la acepción práctica es realista, i, e, efectivamente practicable [...] De una manera inmediata es cada una de esas mismas normas lo

---

<sup>426</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *ER*, pp. 28-29.

<sup>427</sup> Rhonheimer, afirma al respecto: “Ein erster Begriff von Autonomie bezieht sich auf die Charakteristik menschlicher Handlungen als selbstbestimmter, bewußter, aufgrund von Willensentscheidung und vernünftiger Einsicht in das Gute vollzogener Akte. Autonomie bedeutet in dieser Hinsicht Herrschaft (*dominium*) über das eigene Tun, Entscheidungsfreiheit und Willentlichkeit. Diese Eigenart des menschlichen Handelns, wie sie im klassischen Begriff des *actus humanus* zum Ausdruck kommt, ist Ausdruck der Personalität des Menschen. Sie soll deshalb im Folgenden *personale Autonomie* genannt werden”, M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral: die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin, eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia, Innsbruck, 1987, p. 159.

calificable de realista en sentido práctico, si bien conviene advertir como ninguna norma –sin hacer excepción de las meramente técnicas– puede considerarse, hablando con entera propiedad, como algo verdaderamente realizable, sino solo como algo practicable. La posibilidad de practicar una norma es la posibilidad de realizar algún acto que se atenga o se ajuste a ella, y por tanto, no es ella, sino ese acto, lo verdaderamente realizable. Las normas mismas pueden tener la índole de verdaderamente practicable, mas no por ser posible el auténtico cumplimiento de unos actos que las realice, sino por ser posible la realización de unos actos que auténticamente las cumple”<sup>428</sup>.

La ética realista en sentido práctico, es aquella que tiene normas éticas que pueden ser practicadas, es decir, las que se cumplen con actos, cuya realización es posible. Normas y virtudes constituyen elementos imprescindibles en una ética realista.

Ciertamente el verdadero desarrollo moral no depende de la validez del código ético sino del compromiso personal de buscar la verdad y el bien: “Es imposible que alguien crezca moralmente –afirma Barrio Maestre– sin hacerse ciertos planteamientos teóricos acerca de la vida buena y lo moralmente valioso, pero solo con ellas no hay mejoría. Alguien puede «valorar» la solidaridad, tener una actitud muy positiva frente a este valor –emocionarse incluso ante su mera representación mental–, y continuar siendo un perfecto insolidario”<sup>429</sup>. Las actitudes teóricamente positivas hacia los valores morales son necesarias, pero también es conveniente propiciar actitudes prácticas,

---

<sup>428</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, pp. 57-58.

<sup>429</sup> J. M<sup>a</sup>. BARRIO MAESTRE, “Dimensiones del crecimiento humano”, *Educación y Educadores*, vol. 10, n° 1, Universidad de la Sabana, Bogotá, 2007, p. 126.

convertir las actitudes teóricas en virtudes, en hábitos operativos estables. Como consecuencia de todo lo expuesto, trataremos a continuación la relación entre norma y virtud, entre los imperativos éticos y el papel de las virtudes morales.

### **a) El imperativo ético como imperativo prudencial**

La libre afirmación de nuestro ser se lleva a cabo en la conducta moralmente recta, es decir, en el ejercicio libre de las virtudes morales. Éstas, sin embargo, remiten a una exigencia dirigida a nuestro libre querer. Esta exigencia es lo que se denomina deber o imperativo ético. De ahí que la vivencia del deber sea algo querido y obligado, debido y exigido.

Para Millán-Puelles, en la relación entre virtudes y normas, la prioridad la tiene la norma, pues ella es la que se fundamenta en el ser. Su ética es normativa, pero ni excluye ni se opone a la virtud. La idea de la virtud supone la del deber. Las virtudes tienen, desde el punto de vista teleológico, un carácter de medio. No cumplimos nuestros deberes para ser virtuosos, sino a la inversa, son nuestros deberes los que justifican la adquisición de las virtudes.

C. Massini, en su reseña a la obra *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, señala la importancia que para el filósofo gaditano tiene la norma respecto a la virtud:

“Cabe hacer notar que, contra la corriente actual, en el realismo, en el sentido de revalorizar y centrar la moral en la noción de virtud, la ética de Millán-Puelles es, en lo fundamental aunque no exclusivamente, una ética de deberes e imperativos. En este sentido puede hablarse de un deje kantiano en su perspectiva de abordaje de la moral, aun cuando la mayoría de las tesis particulares de Millán se establece en confrontación con el pensamiento del filósofo de Königsberg. Y es casualmente su análisis fenomenológico del deber, desde la perspectiva de su forma, donde el libro alcanza sus cumbres más originales, que culminan con el anclaje de la fundamentación última del deber de la Persona Absoluta”<sup>430</sup>.

El análisis fenomenológico del ser del deber es la descripción del deber desde el punto de vista de la experiencia<sup>431</sup>. El deber se vive como algo fundado en algo objetivo, no es pura arbitrariedad, ni capricho. En todo deber hay un fundamento inmediato: el ser bueno. El deber se basa, en cuanto a la forma, en la bondad de su contenido. El deber tiene, pues, un fundamento ontológico.

---

<sup>430</sup> C. MASSINI CORREAS, “A. Millán-Puelles. La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista”, *Analogía. Revista de Filosofía*, año 9, (enero-junio 1995), México D.F., p. 209.

<sup>431</sup> Millán-Puelles distingue entre el fundamento fenomenológico del deber y el fundamento último o metafísico de éste. El fundamento del imperativo moral lo lleva a plantear la Persona Absoluta como fundamento último del deber moral. El origen divino de los mandatos morales no es incompatible con la autonomía moral, propia del hombre. Se establece una relación entre la voluntad del hombre y la voluntad del Absoluto: “No es que nuestra razón no nos pueda dictar leyes morales (esencialmente válidas, por su absoluta racionalidad, para todo ser limitado provisto de razón), sino que el poder de dictárnoslas no lo tiene nuestra razón (que es algo especialmente limitado) nada más porque ella misma *participa* en la Razón pura y absoluta, es decir, únicamente en virtud de que es reflejo o imagen de una Razón totalmente incondicionada y en la cual tiene su origen la de todo ser racional constitutivamente limitado. Dicho de otra manera: la legislación universal, en la que se expresa el deber, no puede tener un origen en la razón humana si la razón humana no tiene a su vez, su origen en la razón divina, de la cual es un eco o semejanza”, A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, p. 426.

Millán-Puelles en su análisis fenomenológico del deber moral mantiene la tesis de que el deber es absoluto por su forma y relativo por su materia. El deber en tanto que deber es una exigencia absoluta. El filósofo español reconoce a Kant, el percibir con nitidez el carácter absoluto, no condicionado del deber moral:

“Por su forma, el deber es una exigencia absoluta. Esto creo que alguien lo ha expresado de una manera espléndida, y ese alguien se llama Kant, con quien estoy disconforme en tantas cosas, de filosofía teórica y de filosofía práctica, lo cual no me he recatado en decirlo, en todas las ocasiones. Pero creo que, en cambio, es extraordinariamente limpia, pura, nítida, la forma en que Kant ha visto la categoricidad del deber, la exigencia absoluta del deber, precisamente como deber”<sup>432</sup>.

Merecería una especial y detenida consideración el estudio que realiza nuestro autor sobre la hipótesis kantiana de la suprema ley ética del cumplimiento del deber por el deber; sin embargo, excedería los límites de esta investigación<sup>433</sup>.

Baste, sin embargo, el siguiente texto para mostrar el alcance de su análisis:

---

<sup>432</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *ER*, p. 43.

<sup>433</sup> Este tema es desarrollado con gran profundidad en A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, pp. 275-346.

“La ética de Kant no es una ética prácticamente realista, sino utópica, verdaderamente impracticable, porque la ley del deber habría de ser practicada sin saber si realmente se la está practicando. Es esta condición, y no la índole propia de la ley a la cual se le impone, lo que hace que la ética de Kant no pueda ser realista *sensu* práctico. Mas como en definitiva esa condición procede de la filosofía teórica de Kant, nos encontramos así con una ética a la cual debe atribuirse en su dimensión práctica una inviabilidad resultante de un fundamento teórico. Lo cual pone de manifiesto, junto a la necesidad de distinguir en toda ética filosófica una dimensión teórica y otra práctica, también la necesidad de hacer compatible entre sí ambas dimensiones, articulando con ellas una totalidad intrínsecamente coherente”<sup>434</sup>.

En efecto, la ética filosófica comporta un conocimiento especulativo-práctico. La persona no solo posee las verdades relativas a la libertad, a las virtudes, etc., sino que debe ser realmente libre y adquirir las virtudes de las que previamente tiene un conocimiento teórico. Por consiguiente, de estos juicios teóricos, solamente se siguen conclusiones teóricas. Los juicios prácticos, que son los que dirigen cognitivamente las acciones intencionales, tienen como conclusión la acción.

Es, precisamente, en el contexto de articular las dimensiones teóricas y prácticas, donde Millán-Puelles se plantea la función propia de las virtudes morales. Según él, la primacía del deber no aminora ni desplaza la cuestión de la virtud, como sí le sucedió a Kant, para quien la virtud no alcanza en su ética el nivel de importancia que tuvo en la ética antigua y medieval.

---

<sup>434</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, p. 61.

La reflexión sobre los actos que cumplen las reglas éticas practicables lleva a Millán-Puelles a tomar como punto de partida, lo que él denomina imperativo prudencial, esto es, preceptos morales singulares o concretos que de modo inmediato rigen el cumplimiento de la ley natural. Es desde el imperativo prudencial donde se puede articular norma y virtud: “El preguntarse por la intervención de las virtudes morales no puede en una ética realista, ser en definitiva otra cosa que plantear la cuestión de si estas virtudes intervienen necesariamente en la configuración de la materia de los imperativos prudenciales, y cuál sea concretamente el modo en que esa intervención tiene lugar en el caso de que resulte necesaria”<sup>435</sup>. Millán-Puelles es consciente de que este planteamiento está lejos de la corriente que se ha denominado “rehabilitación de la virtud”, que aparece como crítica a la ética moderna<sup>436</sup>:

“El planteamiento de la cuestión de las virtudes morales en lo concerniente a su influjo en la configuración de la materia del imperativo prudencial no tiene nada que ver con el actual restablecimiento del tema de la virtud en la ética filosófica. Quiero decir que lo que aquí pretendo no consiste en sumarme a lo que ha venido a ser –y tal vez mañana deje de serlo– una moda en el pensamiento filosófico, por más que su «cometido» esté objetivamente justificado en muy buena parte, y sin dejar tampoco de reconocer que con esa moda se está dando

---

<sup>435</sup> *Ibidem*, p. 539.

<sup>436</sup> La expresión “ética moderna” no se refiere a las teorías éticas a partir del siglo XVII, sino a aquellas teorías que inspiradas en el kantismo o en el utilitarismo, conciben el problema ético como la determinación de la acción recta y sus reglas.

una comprensible reacción frente algunos abusos que habían llegado a ser habituales<sup>437</sup>.

Estas afirmaciones son fruto de un diálogo con el pensamiento contemporáneo, otorgando a sus consideraciones una actualidad notable. Además, su estudio le ha llevado, entre otras cosas, a aclarar aspectos de ética realista, así como a la constitución de los imperativos prudenciales y la relatividad de su materia.

Para Millán-Puelles, la idea de virtud en su sentido ético, supone la del deber. Son las obligaciones la que nos mueven a adquirir las virtudes. Más aún, la propia virtud es un deber si se considera que ésta nos ayuda a percibir mejor el propio deber. Sin embargo, también las virtudes son necesarias para el cumplimiento de los deberes concretos. Veamos cómo lo plantea:

“Por necesarias que las virtudes sean –y pueden demostrarse que lo son– para el conocimiento y la práctica habituales de los deberes concretos, ello no impide –antes bien, presupone– que esa misma necesidad instrumental tenga por fundamento la incondicionada necesidad objetiva del deber y, consiguientemente, de los deberes concretos en cuanto tales. Ni el deber en general ni cada uno de nuestros deberes concretos, sino el conocimiento y la práctica habituales de ellos, son lo que tiene como presupuesto a las virtudes, por no ser posibles sin éstas. Por tanto, la prioridad de las virtudes no es absoluta, sino solamente relativa, y no lo es para el deber *in genere*, ni para ninguno de los

---

<sup>437</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, p. 539.

deberes concretos considerados en sí mismos, sino para el conocimiento y la práctica habituales de ellos”<sup>438</sup>.

Para el filósofo gaditano lo que tiene como presupuesto a las virtudes no es el deber en general ni tampoco los deberes concretos, sino el conocimiento y la práctica habituales de ellos. Este conocimiento que es práctico, no es posible sin las virtudes. Por consiguiente, esta prioridad no es absoluta, sino relativa. En cambio, la prioridad del deber respecto a la virtud tiene un sentido absoluto. El deber es previo a las virtudes.

M. Rhonheimer ve el deber como la inteligibilidad del bien: “El fenómeno de la obligación no es un «añadido». La razón que capta el bien es aquí ella misma el fundamento de toda obligación. Tomar conciencia del deber no es otra cosa que percibir la inteligibilidad del bien”<sup>439</sup>. En una ética de las virtudes, lo que fundamenta la obligación moral es la razón que capta el bien. La razón nos señala lo bueno para la persona. No se necesita acudir a Dios – Kant, en cambio necesita el postulado de la existencia de Dios– para fundamentar la obligación moral. En cambio, es la experiencia de la obligación ética y del orden moral lo que lleva a la pregunta sobre el origen, es decir, sobre Dios como origen de ese orden del bien práctico.

---

<sup>438</sup> *Ibidem*, p. 545.

<sup>439</sup> M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, Eunsa, Pamplona, 2007, p. 326.

## b) Función de las virtudes morales

Una vez demostrada la prioridad del deber respecto a las virtudes, se analizará la configuración de las virtudes morales<sup>440</sup>, en la materia de los imperativos prudenciales. El siguiente texto de Millán-Puelles servirá como punto de partida: “La función propia de las virtudes morales se refiere primordialmente a la génesis del imperativo ético concreto en tanto que éste sigue a una elección que lo determina en su materia”<sup>441</sup>. En efecto, si el agente moral no elige la materia del imperativo ético concreto –lo que nuestro autor denomina imperativo prudencial– no se realizan los actos que dan cumplimiento a las normas éticas.

Ahora bien, para que el agente lo elija, es necesario que éste lo vea como bueno en las circunstancias concretas de su vida. Gráficamente, lo expresa S. Ramírez:

“La experiencia cotidiana demuestra, en efecto, que el juicio axiológico concreto y práctico o eficaz está condicionado por la disposición afectiva del sujeto que debe decidir y obrar. A un hombre afectado por la ira, le parece bueno y conveniente, vengarse de su enemigo que le injurió [...] a otro dado al alcohol, le parece de perlas emborracharse. La pasión no solo empuja a consumarse o satisfacerse, sino que colorea este acto y su objeto o materia de tal suerte que

---

<sup>440</sup> El término virtudes morales está tomado no en *sensu strictissimo* (las que tienen su sede en las facultades apetitivas), sino en *sensu lato* (la prudencia es virtud moral por su objeto, ya que discierne los medios que en función del fin, deben ser elegidos; aunque intelectual por la potencia a la que pertenece).

<sup>441</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, p. 546.

aparece entonces de hecho y para el que está afectado por ella, como lo mejor y más conveniente, arrastrando consigo al intelecto»<sup>442</sup>.

Un agente no verá como bueno un imperativo ético concreto si él de facto está inclinado a algo que va en contra de lo que se presenta como un deber concreto. Sin embargo, estos condicionamientos de nuestras estimaciones prácticas por nuestros estados de ánimo, no se oponen a la existencia del libre albedrío, pues la persona puede no dejarse llevar por la pasión, actuando antes de que sea irresistible.

Millán-Puelles no solo tiene en cuenta este influjo de nuestro estado de ánimo, sino que lo considera enteramente necesario para entender la función de las virtudes morales. De acuerdo con sus palabras:

“El reconocimiento del influjo de nuestros estados de ánimo en las estimaciones prácticas concretas que llevamos a cabo mientras estamos en ellos, no solamente está bien amparado frente a posibles tergiversaciones, sino que es enteramente necesario para entender bien la función propia de las virtudes morales en la constitución de la materia del imperativo prudencial. Ello se echa de ver sobre la base de la definición aristotélica de la virtud moral [...] Para Aristóteles toda virtud moral consiste en «un hábito electivo que está en una posición medianera entre dos extremos, determinada por la razón y según el modo en que el prudente la determinaría»<sup>443</sup>.

---

<sup>442</sup> S. M. RAMÍREZ, *La prudencia*, Palabra, Madrid, 1979, p. 161.

<sup>443</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, p. 548.

La fórmula aristotélica presenta dos elementos claves: se trata de un hábito electivo y se hace una referencia a la prudencia como para determinar la posición que media entre los dos extremos.

La consideración de la virtud moral como hábito electivo puede aparentemente presentar dificultades sobre la función propia de las virtudes morales en la constitución de la materia del imperativo prudencial. A ello se refiere Millán-Puelles en el siguiente texto:

“La consideración en la *Eth. Nic.*, 1114 a 32-33, de la virtud moral –incluida, a su modo la prudencia– como algo provista del carácter de hábito, da ocasión a otras dos dificultades indudablemente concernientes a la función propia de las virtudes morales en la determinación de la materia del imperativo prudencial. La primera de estas dificultades [...] venía dada, asimismo, por el vicioso círculo que, al menos en apariencia, se comete al sostener, por un lado que nuestros actos moralmente virtuosos ya presuponen las virtudes morales y, por otro lado, al mantener que las virtudes morales, siendo hábitos adquiridos, presuponen los mismos actos virtuosos cuya iteración engendra [...] La otra dificultad que la consideración de las virtudes morales como hábito nos puede plantear [...] es que con ellas habría de disminuirse, o tal vez anularse, la libertad del comportamiento virtuoso, el cual vendría a convertirse en una ejecución cuasi mecánica, o quizás mecánica totalmente, de los actos en que se cumplen los deberes concretos”<sup>444</sup>.

---

<sup>444</sup> *Ibidem*, p. 551.

Las dos dificultades mencionadas, el círculo vicioso y la ejecución cuasi mecánica, no suponen para Millán-Puelles una disminución de la libertad. El tema es tratado por él, con el rigor intelectual que le caracteriza.

Millán-Puelles al tratar sobre el posible círculo vicioso que se puede establecer entre actos y virtudes, acude a la solución dada por Santo Tomás<sup>445</sup>, y afirma:

“La clave de la respuesta que así ofrece Santo Tomás se encuentra, por tanto, en la distinción entre los actos virtuosos en razón de lo que en ellos se hace— aquellos de los que la virtud resulta —y los actos virtuosos en razón del modo de llevarlos a cabo— o sea, inversamente, los que resultan de la virtud, los cuales tienen, por así decirlo, la misma materia que los otros, pero distinta forma”<sup>446</sup>.

En efecto, no existe círculo vicioso si se distingue entre las virtudes morales como efecto y las virtudes morales como causa. En el primer caso, los actos éticamente buenos engendran las virtudes morales; en el segundo, las virtudes morales inclinan a la realización de actos éticamente rectos.

El pensador español lo explica en otra de sus obras:

---

<sup>445</sup> “La virtud es engendrada por actos en cierto modo virtuosos y en cierto modo no virtuosos. Porque los actos que preceden a la virtud son, en verdad, virtuosos en cuanto a lo que se opera, o sea, en tanto que el hombre realiza acciones fuertes y justas; más no en cuanto al modo de actuar: pues antes de adquirir el hábito de la virtud, el hombre no lleva a cabo las obras de la virtud según el modo en que el virtuoso actúa, a saber, prontamente, sin vacilación, y deleitadamente, sin dificultad”, TOMÁS DE AQUINO, citado en A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, p. 516.

<sup>446</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, pp. 516-517.

“Poco a poco los actos moralmente buenos inclinan a la potencia apetitiva a la virtud moral que ésta por sí misma no posee. Pero una vez que adquiere esa virtud, la potencia en cuestión tiene una inclinación habitual a realizar la misma clase de actos. No se trata, por tanto, de una involución o regreso, sencillamente porque los actos que se realizaron antes de haber logrado la virtud no pueden volverse a hacer. En su estricta y completa mismidad son irrepetibles. Lo que sí cabe hacer son otros actos de su misma clase y a ello es lo que lleva la virtud, pero de un modo nuevo, de una manera en que antes no se daban. Una vez que la virtud se ha conseguido, los subsiguientes actos se hacen con facilidad y con deleite. Y estos actos que siguen a la virtud son virtuosos en un pleno sentido, porque tienen el modo consiguiente a la posesión de ella, a saber la facilidad y el deleite con que se hacen por proceder de una inclinación que se ha tornado habitual, a la manera de una segunda naturaleza”<sup>447</sup>.

Por consiguiente, si esto se aplica a la función de las virtudes morales en la materia del imperativo prudencial, se puede afirmar que las virtudes morales resultan imprescindibles para que sea fácil y grato el conocimiento y la práctica de los actos moralmente rectos. Ello no es óbice de que se den imperativos prudenciales, donde no estén presentes las virtudes morales. La ventaja que supone la adquisición de las virtudes morales lo muestra la experiencia cotidiana: las personas que carecen de virtudes morales corren el riesgo de ser arrastradas por sus pasiones, con la consiguiente traición a las normas éticas que teóricamente admiten.

---

<sup>447</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *FPH*, p. 337.

La otra dificultad a la que se aludía era que la consideración de las virtudes morales como hábitos, supondría una cierta ejecución mecánica de los actos, con la consiguiente disminución de la libertad personal. La respuesta de Millán-Puelles es clara y precisa:

“Los actos mecánicamente ejecutados son los que tiene lugar sin la conciencia de ellos, y los semejantes a ellos son los acontecidos con una conciencia sumamente débil de su realización. En cambio, los actos que las virtudes morales hacen posibles se realizan con la conciencia clara de que lo estamos ejerciendo y de que usamos en ellos nuestro libre albedrío. Y aunque es cierto que las virtudes morales facilitan y hacen grato el cumplimiento de nuestros deberes, ello no quiere decir que «mecanicen» ese cumplimiento. Hacer algo con facilidad y deleite no es lo mismo que hacerlo sin libertad”<sup>448</sup>.

En efecto, el mecanicismo es incompatible con el concepto aristotélico de hábito electivo pues la elección implica el ejercicio del libre albedrío. Así pues, las virtudes morales son libres no solo porque tiene su origen en actos libres moralmente rectos, sino también porque para cada acto es necesario el uso del libre arbitrio.

Con todo lo expuesto, queda claro la importancia decisiva de las virtudes morales para los imperativos éticos concretos que haciendo recta nuestra conducta, la hace más humana, y por lo tanto, más libre. A continuación se analizará cómo las virtudes perfeccionan la facultad apetitiva, una potencia –al

---

<sup>448</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, pp. 552-553.

igual que el entendimiento— que se caracteriza por su indeterminación. Frente a la estrechez y angostura del medio animal, el ámbito del ser humano es amplio y abierto. La persona no está, por así decir, encapsulada a su propia realidad físico-natural, lo cual hace posible que, de una manera no física, haga suyo lo que conoce y pueda abrir su voluntad a todas las cosas.

### **c) Las virtudes morales como hábitos perfectivos de la capacidad de apetecer**

La posibilidad de las virtudes está relacionada con la indeterminación de las facultades. En efecto, la persona no podría adquirir ninguna virtud si sus facultades estuvieran determinadas por completo de una manera innata. La virtud es un tipo de cualidad<sup>449</sup> que perfecciona una potencia operativa y es imposible que algo adquiriera una perfección si está determinado desde el primer momento. Este es el caso del entendimiento, de la voluntad y del apetito sensible.

Las virtudes morales son los hábitos que perfeccionan la capacidad de apetecer. En la persona humana, esta capacidad tiene varias potencias: la voluntad que es la facultad que sigue al entendimiento y el apetito sensible que sigue al conocimiento sensorial, al bien que capta los sentidos. El apetito sensible se divide a su vez, en concupiscible y en irascible. El primero, tiene

---

<sup>449</sup> Millán-Puelles realiza un análisis claro y profundo de este concepto, cf. *LF*, pp. 195-204 y “Notas didácticas sobre el predicamento hábito”, en *Revista Española de Pedagogía*, nº 38, (1952), pp. 243-248.

como objeto algo conveniente o inconveniente; el segundo, algo arduo, difícil de conseguir o evitar.

Millán-Puelles aporta un primer análisis de esta indeterminación de la facultad apetitiva:

“Las virtudes morales son, en cambio, las propias de la voluntad y del apetito sensible (como dependiente de ellas). Tampoco estas facultades se encuentran determinadas por completo desde el primer momento en el que existen. Es cierto que en cada hombre la inclinación hacia su propio bien se da de una manera natural, sin que ello implique, en abstracto, ninguna virtud ni ningún vicio. Pero en concreto la volición del bien propio requiere, en cada ocasión, que se determine ese bien, y ello no ocurre de un modo puramente instintivo. Dicho con otros términos: aunque es cierto que ningún hombre necesita de ninguna virtud moral para querer bien el propio como propio y en cuanto bien, ello no significa que, en su singularidad y concreción, este bien lo tenga determinado cada hombre de una manera innata, conociéndolo y deseándolo como un bien cabalmente definido y al que precisamente de este modo no puede por menos de tender. Aquello en lo que consiste el bien propio de cada hombre es algo que, en cada circunstancia y situación, lo ha de determinar en cierta forma el respectivo sujeto, y esta determinación no se realiza como efecto de un puro instinto”<sup>450</sup>.

La primera consideración que suscita este texto, es la necesidad de unos hábitos buenos que, en el ámbito operativo, haga posible que la determinación

---

<sup>450</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *FPH*, p. 322.

sea correcta moralmente. Un ejercicio del apetecer esporádico o aislado mantiene intacta esta indeterminación de las facultades.

Una vez expuesta la cuestión de la indeterminación de las facultades apetitivas, se plantea el problema sobre cómo es posible que las potencias apetitivas puedan adquirir las virtudes morales. Se trata, no tanto de la perspectiva antes mencionada, las facultades como potencias pasivas, sino desde el punto de vista activo. A esto último alude el siguiente texto de nuestro autor:

“Toda virtud –intelectual o moral– se da en el hombre, por naturaleza, únicamente de una manera incoativa y no de un modo consumado o perfecto. Dicho de otra manera: lo que naturalmente tiene todo hombre –en el sentido de ni más ni menos que por el hecho de tener naturaleza humana– es, con relación a la virtud, no la consumación pero sí el germen de éste; lo cual, para expresarlo sin metáfora, quiere decir que el hombre no es solamente apto para adquirir la virtud en la medida en que cuenta con la potencia pasiva necesaria, sino que también dispone ya, por el solo hecho de ser hombre de un cierto poder activo para conseguirlo”<sup>451</sup>.

El tema planteado es la génesis de las virtudes morales<sup>452</sup>. Es importante examinar esta cuestión para poder definir el verdadero alcance de las virtudes

---

<sup>451</sup> *Ibidem.*

<sup>452</sup> Millán-Puelles trata con anterioridad la génesis de las virtudes intelectuales, cf. *LAS*, pp. 289-321.

morales y la función condicionante y radical que tienen éstas en la configuración de la verdadera libertad.

La persona humana tiene tres facultades o potencias apetitivas: la voluntad, el apetito concupiscible y el apetito irascible. Es evidente que la voluntad es perfeccionada por las virtudes morales. Es la voluntad buena lo que hace al hombre bueno. Sin embargo, siendo la voluntad la causa principal de la perfección del hombre, no es la única. Una persona que de modo habitual no domine sus pasiones, tanto del apetito concupiscible como del irascible, no la podemos considerar buena. Es necesario que estas potencias sensoriales se adapten también al recto orden moral, que sean susceptibles de virtudes.

Millán-Puelles afirma que en el apetito sensitivo existe una aptitud para acomodarse a ese orden moral que es, en definitiva, la capacidad de obedecer a la razón<sup>453</sup>. El siguiente texto analiza esta conformación entre el apetito sensible y la razón:

---

<sup>453</sup> “Tal vez puede extrañar que en todo lo que se acaba de decir hayan sido empleadas como equivalentes la adaptación al apetito sensitivo a la razón y la conformidad o atenuamiento del mismo al recto orden moral. Para entender esta efectiva equivalencia en su alcance legítimo, basta con recordar aquí el papel de la prudencia en la dirección de la conducta humana. Esta virtud del entendimiento práctico es, como pudo verse, indispensable para regular nuestra vida; de suerte que la conducta moralmente buena es la que se ajusta a la razón prudente, la cual, aunque está ya referida a las acciones singulares y concretas, supone a su vez otra cualidad intelectual: la virtud natural de la *sindéresis*, que da a nuestra potencia intelectual el conocimiento habitual de los primeros principios prácticos. No hay, por tanto, conducta éticamente honesta sin atenuamiento a la razón en un doble sentido: primero, y de una forma radical, como conformidad a la razón en tanto que ésta es el entendimiento que posee el hábito natural de los primeros principios del recto obrar humano, y segundo, como adaptación a la razón en cuanto a la facultad intelectual, partiendo de esos principios, los proyecta y aplica, de una manera adecuada, a las acciones singulares concretas”, A. MILLÁN-PUELLES, *FPH*, pp. 324-325.

“El apetito sensitivo, tanto irascible como concupiscible, tiene aptitud en el hombre para adaptarse u obedecer a la razón; pero es preciso, para que esa aptitud se haga virtud, que en sus dos facultades o potencias ese mismo apetito posea una inclinación habitual a las operaciones que se ajustan al orden de la razón, de suerte que no solo no se opongan a esas operaciones, sino que de un modo positivo tengan facilidad y rapidez para coordinarse con ellas. Es decir, tanto en el apetito concupiscible como en el irascible ocurren estas dos cosas: 1ª) aunque los dos son apetitos sensitivos, hay en ambos una capacidad de obedecer a la razón, una ductilidad a los mandatos de ésta, por lo cual participan en el hombre de la naturaleza racional; 2ª) sin embargo, esto no significa que por sí solas estén adaptadas a las exigencias racionales de modo que nunca puedan resistirlas ni entorpecerlas de ninguna forma; por el contrario, es un hecho de experiencia que muchas veces se oponen, de una u otra manera, al recto orden moral; y de ahí que haga falta, para ajustarlas a él, que unas determinadas cualidades las inclinen de un modo habitual en ese mismo sentido. A estas cualidades que las hacen acordes con la razón es a lo que se llama las virtudes morales propias del apetito sensitivo”<sup>454</sup>.

La cuestión esencial, el supuesto más hondo se encuentra en la razón, en la facultad de entender. La persona tiene capacidad de perfeccionar sus facultades apetitivas porque tiene el poder de la razón. Sin ella, el ser humano no solo no sería capaz de perfecciones meramente intelectuales, sino tampoco habría un sujeto apto que pudiera adquirir las virtudes morales.

---

<sup>454</sup> *Ibidem*, p. 324.

Esta aptitud de conformidad con la razón, esta capacidad que tienen las potencias apetitivas de acomodarse a la razón no se identifica con la virtud moral. Según Millán-Puelles:

“Este apetito tiene una ductilidad a la razón, una capacidad de obedecerla, de acomodarse a ella; pero tal aptitud no llega a ser una virtud moral mientras ni se halle actualizada por una permanente inclinación a traducirse en hechos. Es preciso, por tanto, distinguir, dentro del apetito sensitivo, entre la virtud, que puede darse en él, pero que también puede no darse –la virtud que se trata de alcanzar–, y el punto de partida, que siempre existe en él y que no es término de ninguna adquisición, sino el principio con el que por fuerza hay que contar para que la adquisición de la virtud sea, en efecto, posible”<sup>455</sup>.

Esta distinción entre virtud moral y aptitud de conformidad con la razón es clave para entender la génesis de la virtud moral pero también es el punto de partida para entender en qué consiste esta aptitud y cuáles son las razones que lo abalan.

La aptitud de conformidad con la razón de las potencias apetitivas es compatible, como anteriormente se dijo, con una cierta oposición a la misma razón. La obediencia de las facultades apetitivas no es una obediencia servil. El dominio de la razón sobre estas facultades es, en expresión de Aristóteles,

---

<sup>455</sup> *Ibidem*, p. 325.

político y no despótico<sup>456</sup>. El filósofo español ve en este punto una cuestión clave:

“La aptitud del apetito sensitivo para obedecer a la razón constituye el punto de partida en la adquisición de las virtudes morales de las potencias apetitivas inferiores; y ésta aptitud, según se acaba de ver, no está reñida con una cierta capacidad de oponerse a la misma razón. En consecuencia, cabe ahora decir con pleno fundamento que lo primero es la causa de la posibilidad de adquirir esas virtudes, y lo segundo el motivo de la necesidad de adquirirlas”<sup>457</sup>.

La aptitud para ajustarse a la razón es directa en el caso de la voluntad, aunque la voluntad tenga una cierta independencia respecto al entendimiento, pues el objeto de la voluntad es el bien que el entendimiento le presenta. Indudablemente, la voluntad puede apetecer un bien sensible, pero es necesario que el bien sensible sea previamente entendido y no simplemente sentido. En el caso de los apetitos sensitivos, el dominio de la razón es indirecto, a través de la

---

<sup>456</sup> “En el animal humano podemos considerar un doble dominio respecto de sus partes: el despótico, por el que el dueño impera a los siervos, y el político, por el que el rector de la ciudad gobierna a los libres. En efecto, entre las partes del hombre se encuentra que el alma domina al cuerpo, pero de modo despótico según el cual el siervo no puede en ningún sentido resistir al dueño, pues lo que aquel es lo es totalmente de éste [...] Y vemos en los miembros del cuerpo, como las manos y los pies, que al punto y contradicción respecto al mandato del alma, se aplica a su obra. Y hallamos también que el entendimiento o la razón domina al apetito, pero con el dominio político o real que se refiere a los libres y de donde resulta que en algunas cosas éstos pueden oponerse; y análogamente, alguna vez el apetito no sigue a la razón. El fundamento de esta diversidad es que el cuerpo no puede moverse sino por el alma, de donde resulta que está sujeto a ella enteramente; mientras que el apetito puede ser movido no solo por la razón, sino también por el sentido, y de ahí que no esté sujeto enteramente a la razón”, ARISTÓTELES, citado en A. MILLÁN-PUELLES, *LAS*, p. 326.

<sup>457</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *FPH*, pp. 326-327.

imaginación, la cogitativa o la voluntad. Millán-Puelles, siguiendo a Santo Tomás de Aquino, nos lo resume como sigue:

“El apetito sensible humano es movido por la parte racional de nuestro ser, que abarca la potencia intelectual –o sea, la razón misma– y la voluntad. La razón mueve al apetito sensitivo de una doble manera indirecta: bien a través de la imaginación, bien por medio de la cogitativa, que es el trasunto humano de la estimativa o instinto de los animales. Y por su parte, la voluntad actúa sobre el apetito sensitivo de dos modos: por redundancia de los actos volitivos muy intensos, o, simplemente, en la forma en que puede actuar sobre un motor movido el motor que lo mueve”<sup>458</sup>.

Esta aptitud de las potencias apetitivas se acomodan a la razón, ya sea directa o indirectamente, no precisa de ningún hábito natural a diferencia de las virtudes intelectuales<sup>459</sup>.

La tendencia de las facultades apetitivas hacia su objeto propio no resulta de ninguna cualidad sobreañadida, sino de la misma naturaleza de la facultad, más aún, se identifica con ella porque cada facultad es una inclinación hacia su objeto propio. Sin embargo, como ya se dijo, sobre esta inclinación constitutiva, cabrían otras inclinaciones, por virtud de las cuales pueda determinarse

---

<sup>458</sup> *Ibidem*, p. 327.

<sup>459</sup> Millán-Puelles entiende por hábitos naturales “lo que pudieran proceder de la parte específica de la naturaleza humana, como de hecho ocurre con la sindéresis y con el intelecto de los primeros principios especulativos. Ambos hábitos son naturales en tanto que naturalmente procedentes de nuestro modo específico de ser; y de ahí su existencia en todo hombre, a diferencia de otros hábitos intelectivos naturales que en cada caso dimanen de la peculiar estructura o compleción corpórea del concreto individuo que las tiene”, *ibidem*, p. 329.

nuevamente, no en relación con su objeto propio, sino en la forma de actuar. Así lo explica Millán-Puelles:

“En las potencias apetitivas, la inclinación al bien es esencial: Ellas mismas consisten en tal inclinación, igual que el apetecer consisten en tender a un bien. En consecuencia, carece de sentido que estas facultades necesiten de hábitos que de un modo permanente las inclinen al bien que es su sujeto propio. Cosa distinta es que sean susceptibles de hábitos determinantes de la efectiva adaptación de su comportamiento al recto orden moral. Tales hábitos son precisamente las virtudes morales, y ya hemos visto que la voluntad, el apetito concupiscible y el irascible son capaces de ellas. Pero estas virtudes no requieren en las potencias apetitivas ninguna especie de hábitos naturales premorales, a diferencia de lo que acontece en el caso de las virtudes intelectuales, que exigen en el entendimiento la existencia de ciertos hábitos naturales precientíficos”<sup>460</sup>.

Es importante la distinción entre la inclinación esencial y radical por la que una potencia es lo que es, distinguiéndose de las demás, como realidad unívocamente determinante; y una tendencia habitual a comportarse de una cierta forma cuando existe la posibilidad de comportarse de distintas maneras.

La relación entre actos y virtudes es la consecuencia inmediata del análisis de esa tendencia habitual a comportarse de una cierta forma, esto es, de las virtudes morales. La inclinación al bien que se da en todas las facultades apetitivas debe concretarse en actos concretos que sean conforme al recto orden moral. Cuando estos actos se repiten de un modo suficiente, la aptitud

---

<sup>460</sup> *Ibidem*, pp. 330-331.

potencial para llegar a adquirir una virtud, es reemplazada por la virtud misma. Se trata, pues, de actualizar, apoyándose en algo que aunque lo permite, no está suficientemente formado. Millán-Puelles alude a esta cuestión: “Es el propio ejercicio, la actividad misma de las potencias apetitivas, lo que lleva a adquirir las virtudes morales, cuando se verifica de acuerdo con la recta razón y el número de veces suficiente para vencer la indeterminación de esas potencias. Los hábitos moralmente honestos surgen así de los actos respectivos, de un modo semejante a lo que sucede en el caso de los hábitos técnicos”<sup>461</sup>. En efecto, las virtudes morales se adquieren por los actos de las potencias apetitivas, sin embargo, no todos estos actos son convenientes para adquirir una virtud moral sino únicamente los que siguen a la recta razón. Como ya hemos aludido en el presente capítulo, es la virtud la que preserva a la voluntad de la posibilidad del error y de la ignorancia, garantizando el juicio, implícito en el acto de la voluntad, para que sea conforme a la razón. La cuestión sobre el error y el mal humano, que tiene como punto de referencia las afecciones y el dominio de las pasiones, excedería los límites de este trabajo.

Por consiguiente, las virtudes morales se consiguen por la repetición de actos apetitivos que se atienen al recto orden moral. De este modo, las virtudes morales no consisten formalmente en un saber, sino en un habitual apetecer. Este riesgo de confundir el habitual apetecer por el saber teórico, se cierne sobre todo ser humano. J. Pieper en su obra *Las virtudes fundamentales* señala el origen de dicha desviación que tantas consecuencias tiene:

---

<sup>461</sup> *Ibidem*, p. 334.

“De la muy humana aspiración a la seguridad de lo cierto, a la claridad de las visiones panorámicas y a lo determinado y exacto en las demarcaciones, no pudo menos de nacer el «intento» de ordenar el impreciso caos que representan las innumerables formas de realizar el bien, habilitándolo para ser integrado en un sistema de conjunto, determinado en longitud y latitud por los grados de una mediación racional y abstracta”<sup>462</sup>.

Aunque el texto de Pieper se refiere al tema de la casuística moral, podría también ser aplicado a la cuestión que estamos tratando pues en ambos casos se despoja a la persona del conocimiento de la realidad y de la existencia viva del ser humano.

Millán-Puelles resume en el siguiente texto muchos de los puntos tratados en este epígrafe:

“Ser éticamente virtuoso no es saber definir una virtud, o todas las virtudes, ni saber hacer –saber cómo se hacen– los actos respectivos, sino tener la permanente inclinación a hacerlos. Tampoco es, pues, la momentánea o simplemente actual inclinación que sin duda se tiene en el instante en el que se realiza. Pero está hecha de esas inclinaciones actuales, se nutre de ellas, porque son ellas, repetidas una y otra vez, las que la van haciendo. Todo acto, en efecto, deja una cierta disposición homogénea en la potencia que lo verifica. Pero un solo acto no es bastante para que la potencia quede determinada por completo. Solamente en el caso de la facultad intelectual, y en relación con las

---

<sup>462</sup> J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1976, p. 63.

proposiciones de absoluta evidencia –los primeros principios especulativos y práctico–, es posible que un acto aislado y único determine un hábito mental<sup>463</sup>.

Verdaderamente, la persona virtuosa no es la que sabe actuar de acuerdo con las virtudes morales, sino aquella que está inclinada a hacerlo de un modo habitual porque las virtudes morales residen en las potencias apetitivas. Tales inclinaciones van arraigando en la potencia su participación en la razón, llegando a estabilizarse y viniendo a ser como una segunda naturaleza.

### **3. Libertad moral y plenitud humana**

La libertad moral es la manifestación, el despliegue de la plenitud del hombre como persona humana. En efecto, si la virtud moral es el “hábito de usar correctamente la capacidad de elegir”<sup>464</sup>, y consiguientemente de realizarlo, esto implica un perfeccionamiento de la persona en cuanto persona. Es un ajustarse a la verdad de su propio ser. Esta posesión de la virtud moral lleva consigo un autodomínio adquirido, una autoposesión de nuestro ser, al que denominamos libertad moral.

Para Millán-Puelles, la libertad moral confiere a la persona un peculiar dominio de sí mismo, mediante las virtudes morales, gracias a las cuales, obra en consonancia con las exigencias propias de su racionalidad. Esta autoposesión

---

<sup>463</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *FPH*, p. 335.

<sup>464</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *EL*, p. 210.

confiere siempre un aumento de libertad. El siguiente texto de nuestro autor analiza la relación entre virtud moral y la libertad propiamente humana:

“La libertad de las que estamos ocupándonos es algo que se consigue con las virtudes morales. Las notas por las que aquella se define son las propias de ésta. En efecto, el sentido de la libertad esencialmente humana está integrado por las notas siguientes: 1ª la de ser algo que se adquiere contando con la libertad del albedrío; 2ª una cierta estabilidad o permanencia, es decir, la índole de un hábito; 3ª un valor positivo y perfectivo del hombre en tanto que hombre. Las virtudes morales tienen estas tres notas y proporcionan al hombre algo que merece ser llamado libertad, concretamente libertad moral, en la medida en que poseen este carácter el dominio de los bienes materiales y la apertura o elevación al bien común”<sup>465</sup>.

En efecto, son las virtudes, –en concreto el dominio de los bienes materiales y la elevación al bien común– las que hacen posible la libertad moral, una libertad verdaderamente conquistada aunque, lógicamente presuponiendo la existencia de las libertades innatas. Ser dueño de los actos y de las propias operaciones es el primer significado de la libertad. Ser libre es ser dueño de tus propios actos. L. Polo sostiene que la virtud es el tercer nivel posesivo del hombre:

---

<sup>465</sup> *Ibidem*, p. 211.

“El concepto de virtud se puede entender desde la interpretación cibernética de la operación inmanente. El ejercicio de las operaciones inmanentes espirituales da lugar a la realimentación de su principio, es decir, modifica la estructura de la facultad, perfeccionándola o empeorándola. El perfeccionamiento de la facultad como consecuencia del ejercicio de sus actos es la virtud; la imperfección que sigue a un ejercicio defectuoso es el vicio [...] Las virtudes morales, el perfeccionamiento de la dotación tendencial humana, es un reforzamiento de la misma que intensifica también la libertad respecto de nuestras tendencias. Por tanto, del nivel inmanente al nivel de los hábitos se pasa siempre, y así la operación, es medio para la virtud: si se ejerce la operación, se modifica la estructura de la facultad y el acto siguiente es mejor o peor”<sup>466</sup>.

El perfeccionamiento de la facultad que se opera gracias al ejercicio de las virtudes, intensifica la libertad, el dominio de las tendencias apetitivas. La virtud permanece, queda incorporada de una manera estable, superando así a las propias operaciones inmanentes. Esta autoposesión hace posible la libertad moral.

También A. Llano habla de esta relación entre la virtud y la libertad: “La virtud es la ganancia en libertad que se obtiene cuando se orienta toda la vida hacia la verdad. La virtud es el rastro que deja en nosotros la tensión hacia la verdad como ganancia antropológica, es decir, como perfección de la persona humana”<sup>467</sup>. La virtud es crecimiento en el ser personal. Se trata de una perfección ontológica pues tiene como guía la verdad. Ser moralmente libre es

---

<sup>466</sup> L. POLO, *Sobre la existencia cristiana*, pp. 119-120.

<sup>467</sup> A. LLANO, *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 1999, p. 200.

poseer esta libertad que perfecciona, que es necesaria para que la persona alcance su plenitud.

Para Millán-Puelles, ser moralmente libre supone el dominio de los bienes materiales y la apertura o elevación al bien común. Se trata de dos facetas o vertientes de la libertad moral. En el siguiente texto explica sintéticamente el contenido de ambos:

“El «dominio de los bienes materiales» significa una posesión que consiste, a la vez, en un «no-ser poseído». Lo que con esto se trata de expresar no es una redundancia. Hay para el hombre algunas formas de tener que, en realidad, son modos de ser tenidos. Ello es, por cierto, lo que nos ocurre cuando nuestra voluntad se apega tanto a los bienes instrumentales, que acabamos por ser esclavos de ellos. Tal situación no es propiamente un dominio sino una forma de estar dominados y, por ende, una evidente falta de libertad, aunque el libre albedrío sigue existiendo y con él la posibilidad de superar esta especie de esclavitud. De la misma manera en que se dice que el vicio es algo por lo cual su sujeto se encuentra poseído y dominado, la virtud constituye para el hombre un cierto modo de ser dueño de sí, una forma de libertad. Y por lo que atañe al otro efecto de la virtud moral –la elevación o apertura hacia el bien común– también debe decirse que se trata igualmente de una forma de libertad. La superación del egoísmo confiere a la voluntad una soltura, como una amplitud y agilidad, que la sube al nivel de sus mejores posibilidades”<sup>468</sup>.

---

<sup>468</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *EL*, p. 211.

Más adelante se examinará por separado cada una de estas dimensiones. Sin embargo, conviene abordar dos cuestiones más generales que afectan al carácter unitario de estas dos vertientes de la libertad moral.

La primera consideración es la relación existente entre ambas dimensiones y el ámbito en el que desarrolla la vida de la persona. A este respecto, Millán-Puelles afirma:

“Estas dos dimensiones de la libertad moral [...] se corresponden con la doble clase de contexto en que el hombre individual se halla instalado; por una parte, el ámbito material en donde vive, y, por la otra, la realidad social en que convive. En el primer contexto es moralmente libre el ser humano si acierta a comportarse como el dueño y no como el esclavo, de sus propios bienes materiales; y en el segundo contexto, es el hombre libre moralmente si se deshace de la servidumbre a su exclusivo bien particular”<sup>469</sup>.

Esta doble inflexión pone de manifiesto que es la persona la que alcanza por sí y para sí este dominio, evitando su cosificación. La libertad no se limita a ser un rasgo de la convivencia entre los hombres, es individual. Sin embargo, este *statu* que alcanza la persona no la realiza de forma aislada sino formando parte de una comunidad, de un contexto social. El carácter irreductiblemente individual, al que antes aludíamos, no se debe entender como individualismo. No se puede ser moralmente libre desde una actitud de indiferencia; ésta sería

---

<sup>469</sup> *Ibidem*, pp. 211-212.

una forma de egoísmo que entraría en confrontación con la propia libertad moral.

Sin embargo, conviene precisar qué entiende Millán-Puelles por individualismo:

“...una vez claramente establecido que la libertad moral es, por esencia, irreductiblemente individual, se hace necesario comprender, con idéntica exactitud, que su sentido no es individualista [...] Aunque ésta libertad se da en el hombre a título de individuo, solo es efectiva en quien se da a su vez a los demás –de lo contrario, no implicaría realmente una superación del egoísmo –, y ello, en primer lugar, quiere decir que quien tiene esa libertad o pretende lograrla no la puede ver a la manera de un simple bien privado, sino al contrario, como un bien común, es decir, como algo en lo que deben participar los demás hombres. De ahí que no sea viable una «pacífica y quieta» posesión de la libertad moral, si por ello se entiende que su sujeto se la guarda y reserva para sí mismo. Ser moralmente libre es querer serlo en compañía de los demás hombres y hacer todo lo posible y necesario para que nadie se quede sin participar en este bien”<sup>470</sup>.

La libertad moral es, desde esta perspectiva, el bien común fundamental más radical, puesto que se trata de un valor esencial para la persona humana, al que todos tenemos derecho.

---

<sup>470</sup> *Ibidem*, pp. 212-213.

Millán-Puelles en su libro *El valor de la libertad*, señala la posibilidad de una libertad moral en cierto sentido, incompleta. Ello no está en contradicción con lo anteriormente expuesto. He aquí el texto:

“La diferencia entre estos dos aspectos de la libertad moral, que es ya clara en sí misma, queda corroborada si nos hacemos cargo de que podemos pensar que el primero de ellos esté dado sin que se dé el segundo. No hay, efectivamente, ninguna contradicción en la idea de que, por una parte, un hombre ejerza sobre sus propias pasiones un seguro dominio habitual –adquirido en la reiterada práctica de los actos que dan lugar a las virtudes correspondientes–, mientras que, por otra parte, ese mismo hombre siga atado a su mero interés particular (una situación en la cual consiste la servidumbre o esclavitud del egoísta y que nada tiene que ver con el amor ordenado a sí mismo)”<sup>471</sup>.

En el caso descrito, una libertad en la que no esté incluido el egoísmo, sería una libertad moral incompleta. Y viceversa, una libertad que solo tuviera la superación del egoísmo como meta, prescindiendo del dominio de las pasiones, no sería una libertad moral completa.

En razón de estas consideraciones, conviene examinar por separado cada una de las vertientes de la libertad moral. Se comenzará por el dominio de las pasiones, donde la persona se hace dueña de sí misma y no admite que sean las propias pasiones las que quiten o aminoren este señorío. Se continuará con la

---

<sup>471</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *VL*, pp. 190-191.

elevación al bien común, que es otra manera de poseerse a sí mismo, la que evita que las ataduras del egoísmo impida el ejercicio de la facultad de querer.

#### **a) El dominio de las pasiones como dimensión de la libertad moral**

Para entender el concepto de la libertad moral en su dimensión de dominio sobre las pasiones es necesario, en primer lugar, precisar el sentido de la palabra “pasión”. Para los estoicos, tiene casi siempre un significado peyorativo; por lo general, lo emplean para designar un estado o movimiento del ánimo que no se somete a la razón. Un eco de este sentido se encuentra en una de las acepciones del término pasión que recoge el Diccionario de la Real Academia de la Lengua: “Cualquier perturbación o afecto desordenado del ánimo”. Esta falta de sometimiento a la razón justifica que se considere como perturbación, una realidad que difícilmente puede ser dominada y cuya única posibilidad sería la imperturbabilidad, la ataraxia.

Millán-Puelles, buen conocedor de los estoicos y de la concepción kantiana de la pasión<sup>472</sup>, parte en su análisis del concepto de imperturbabilidad:

---

<sup>472</sup> “La dietética filosófica, de la que habla Kant pensando en el estoicismo, es así una técnica al servicio de lo que aquí viene llamándose libertad moral en su vertiente de señorío o dominio sobre las pasiones. Kant piensa en este punto como un estoico. Para él la pasión es «una inclinación que excluye el dominio de sí mismo». «Las pasiones son gangrenas para la razón práctica pura y, en la mayor parte de los casos, no tiene curación, porque el enfermo no quiere ser curado y se sustrae al dominio del principio fundamental, que es lo único que podría lograrlo», y poco después, añade Kant que «sin ninguna excepción son malas». Naturalmente, si en la mayor parte de los casos no admiten curación, el único dominio que sobre ellas cabe tener en todas estas ocasiones no puede ser otro que el consistente en prevenirlas, en impedir que se presenten, y tal es la función de la dietética estoica”, *ibidem*, pp. 205-206.

“Como dominio sobre las pasiones, la libertad moral no podría por menos de constituir un ideal impracticable, un objetivo ético imposible, si hubiese de consistir en un absoluto no tenerlas [...] En una palabra: la libertad moral resultaría inalcanzable si hubiese de concebirla, en uno de sus aspectos, como un puro encontrarse libre de toda pasión y emoción. Mas no es preciso concebirla así para que efectivamente haga posible una libertad sobreañadida al libre albedrío humano y conquistada en el uso moralmente recto de él. Aunque en su lenguaje los estoicos –y junto a ellos Kant– pueden dar en ocasiones la impresión de que tienen por meta una inhumana impasibilidad lo que hay de veras en su ideario ético es la búsqueda de una impasibilidad (ecuanimidad, serenidad) humanamente asequible: no imposible, sino difícil, esforzada en su logro”<sup>473</sup>.

La impasibilidad es difícil pero posible. No se trata de suprimir toda pasión sino de esforzarse para conseguir su dominio. Esa tranquilidad y ese ánimo imperturbable es fruto de haber conseguido este dominio. Tiene, pues, un sentido positivo, es una conquistado de la libertad. Llegados a este punto, se podría analizar en qué consiste, concretamente, el dominio sobre las pasiones. Las pasiones se dan en el apetito sensible<sup>474</sup> y de suyo, no son ni buenas ni malas desde el punto de vista ético, Santo Tomás así lo afirma:

---

<sup>473</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>474</sup> “Los actos del apetito sensible son: respecto del bien ausente, el deseo y, respecto del mal ausente, el temor; ante el bien ya logrado, el deleite o gozo, y, ante el mal que ya está siendo producido, la tristeza. Por otra parte, si se refiere a algún bien que no solo no se ha logrado todavía, sino que además es arduo – difícil de conseguir –, el acto del apetito sensible se denomina esperanza, en el caso de que efectivamente tienda a él, y desesperación en caso contrario; mientras que si se trata de un mal que aún no se ha producido y que resulta difícilmente evitable, se da la audacia, en tanto que el apetito sensitivo se recrece ante él, y el

“Las pasiones del alma pueden considerarse de dos modos: en sí mismas, o bien como sujetas al imperio de la razón y de la voluntad. En sí mismas, o sea, en tanto que movimiento del apetito irracional, no pueden tener el bien ni el mal morales, que dependen de la razón [...] En cambio, como sujetas al imperio de la razón y de la voluntad, pueden ser buenas o malas moralmente. En efecto, el apetito se halla más próximo a la razón y a la voluntad que los miembros externos, cuyos actos y movimientos pueden llamarse, en cuanto voluntariamente realizados, buenos o malos en acepción moral; por consiguiente, con más fundamento pueden llamarse buenas o malas moralmente las pasiones, en la medida en que sean voluntarias”<sup>475</sup>.

Estas palabras ponen de manifiesto las relaciones que se establecen entre la voluntad y el apetito sensible. Es interesante que recabemos en ello, pues, en base a esta relación se puede entender en qué consiste el dominio de la voluntad sobre las pasiones.

Millán-Puelles aludiendo a este tema, afirma: “Precisamente por admitir en sus pasiones un cierto imperio de la voluntad, el apetito sensible puede tener virtudes, y éstas consisten en la fortaleza y la templanza, según que las pasiones dominadas lo sean, respectivamente, las que apartan del bien moral o las que inclinan al bien éticamente incorrecto”<sup>476</sup>. Las pasiones no son movimientos irresistibles que el hombre no pueda dominar. Es posible que la voluntad las modere gracias a las virtudes y, de algún modo, las someta a la facultad

---

temor si lo elude. Por último se da el nombre de ira al acto del apetito sensible ante el mal que ya se ha presentado y cuya evitación resulta ardua – difícilmente asequible”, A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, pp. 624-625.

<sup>475</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 24, a. 1.

<sup>476</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 598.

racional. La postura de Millán-Puelles es aquí diametralmente opuesta a la concepción estoica, para quienes el dominio de la voluntad sobre las pasiones estriba en conseguir que las pasiones no aparezcan.

El filósofo distingue cuatro tipos de pasiones y su relación con la voluntad. Si toda pasión fuera irresistible y la voluntad le fuera imposible conseguir un cierto dominio, la doctrina aquí expuesta no tendría sentido. Pero el caso es que no existe tal absoluta imposibilidad, entendiéndolo por absoluta, una realidad en la que no cabe excepción. Ciertamente, hay algunas pasiones que son movimientos psicossomáticos tan intensos que la razón no es capaz de controlar. Sin embargo, cabe también otro tipo de pasiones no dominables, que surgen por el estado en que se encuentre la persona, por ejemplo el caso de la embriaguez. Si la persona voluntariamente ha querido estar en esa situación, cabe igualmente, poderlo evitar. Con estas palabras lo explica nuestro autor:

“Para las pasiones no dominables una vez que aparecen, pero voluntarias *in causa*, también cabe un dominio *in causa*, que evita su aparición. Este dominio se ejerce con la libre decisión de no poner los factores determinantes de que tales pasiones surjan, y, aquí se habrá de entender por «factores determinantes» no solo los que lo son con entera seguridad, sino asimismo los que pueden serlo de una manera probable<sup>477</sup> .

La omisión de los factores que puede desencadenar una pasión incontrolada hace posible el dominio de esas pasiones de las que somos

---

<sup>477</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *VL*, p. 210.

cómplices en su misma génesis. Esta acción de la voluntad requiere esfuerzo pero es una realidad absolutamente practicable.

Respecto a las pasiones que se presentan inesperadamente hay que tener en cuenta estas palabras del filósofo gaditano:

“El apetito sensible repercute, a veces, en nuestra voluntad, pero nunca de una manera directa ni como causa eficiente, a pesar de lo que puede parecer. Ante todo, no cabe que el apetito sensible se comporte como una causa que opera «eficientemente» sobre la voluntad, por ser aquél una potencia corpórea, mientras que la voluntad es –como el entendimiento– un poder incorpóreo.

Lo material no puede provocar ningún «efecto», en el sentido más propio de esta palabra, sobre lo inmaterial”<sup>478</sup>.

En efecto, la voluntad humana es una potencia inmaterial, un poder tendencial que presupone el entendimiento, que es tan inmaterial como aquella. No obstante, los bienes sensorialmente apetecidos pueden ser objeto de nuestra voluntad, en cuanto son captados intelectualmente. Sin embargo, el apetito sensible no lo impone sino que es el entendimiento quien lo propone. Por consiguiente, la voluntad puede hacer que la atención se separe de lo que provoca la pasión, haciendo que el entendimiento se libere. Este poder sobre las pasiones que tiene la voluntad, se ejerce de manera indirecta, no sobre las pasiones mismas, sino sobre la atención de aquello que lo provoca.

---

<sup>478</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 625.

También existen casos donde la pasión actúa como un reflejo de un acto de la voluntad. Millán-Puelles se refiere a ellas en el siguiente texto:

“Y de las pasiones ya presentes se ha de decir a su vez, que no todas ellas se presentan enteramente irresistibles. Aunque siempre inclinan el ánimo en una determinada dirección, no siempre impiden que el entendimiento y la voluntad actúen. Incluso cabe que una pasión aparezca como por un reflejo o redundancia, en el apetito sensorial, de un libre acto de volición, y, si ese caso es moralmente bueno, es también moralmente buena la pasión que de él surge, y si el acto en cuestión es moralmente malo, es también moralmente mala la pasión que por redundancia le subsigue. En ambos casos se trata de una pasión que, en vez de haber impedido o perturbado el uso del entendimiento, es un efecto secundario, un subefecto, de la realidad de ese uso. En consecuencia, la iteración de las pasiones de ese modo surgidas no produce ninguna esclavitud o servidumbre. Cuando son moralmente malas no producen, sino que simplemente expresan, en el apetito sensible, la esclavitud o servidumbre que suponen en quien realiza los actos de los cuales procede. Y cuando son moralmente buenas, su iteración no engendra una efectiva libertad moral; se limita a reflejar la ya existente, por obra de su conducta éticamente recta”<sup>479</sup>.

En este caso, se ve más claro que el dominio sobre las propias pasiones tiene origen en los libres actos de la voluntad. Más aún, es la voluntad la que hace posible que la razón se libere de la atadura a la que ha sido sometida por la

---

<sup>479</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *VL*, p. 211.

pasión. La voluntad es, en cierto modo, el alma del actuar humano. Si la voluntad es buena, si actúa conforme a la razón, el actuar es también bueno.

Por último, es preciso determinar si estos actos de la voluntad son actos de la libertad de opción o de la libertad moral. Millán-Puelles sostiene una postura muy clara y en coherencia con todo su planteamiento:

“La libertad de cada uno de los actos con los que el hombre interviene en sus pasiones es la libertad de opción o de albedrío, no propiamente la libertad moral ni un aspecto o dimensión de ella. El libre albedrío humano puede intervenir de dos maneras en la pasión ya presente (cuando ésta no llega al punto de impedir que la razón actúe): o bien consintiendo en ella, o bien desviando de ella la atención para así aminorarla o excluirla. En el primer caso es evidente que no solo no se trata de libertad moral, sino que se trata de algo que se opone; y en el segundo caso el acto que se realiza contribuye a la adquisición de la libertad moral o a consolidarla y aumentarla, mas no es esa misma libertad, no consiste realmente en ella, dado que un acto no es ninguna virtud, mientras que, en cambio, la libertad moral es un estado que consiste en la posesión de las virtudes morales”<sup>480</sup>.

En efecto, cada uno de los actos, en virtud de los cuales hay un efectivo dominio de las pasiones, es fruto del libre albedrío puesto que éste consiste en una autoposesión, un dominio de nuestra potencia volitiva sobre sus propios actos. En la libertad moral, la persona se auto-posee también, pero, a diferencia del libre albedrío, lo hace para adquirir el hábito de no someterse a las pasiones

---

<sup>480</sup> *Ibidem*, pp. 212-213.

y trascender su personal bien privado. La libertad moral confiere a la persona los hábitos necesarios para que pueda obrar en consonancia con su racionalidad.

Por consiguiente, los actos que hacen posible el dominio de las pasiones no se identifican con la libertad moral. Así lo expresan también estas palabras del pensador español: “El habitual, no meramente eventual, dominio del hombre sobre sus pasiones no tiene todo el valor que la libertad moral posee, pero sí el de una parte suya: concretamente el valor de las virtudes morales de la templanza y de la fortaleza, así como el de la aplicación de la prudencia [...] a los objetos propios de estas virtudes”<sup>481</sup>. En efecto, estas virtudes, eliminan los impedimentos que puedan presentarse cuando las pasiones del apetito sensible perturben o haga irrealizable los actos de determinadas virtudes.

J. Pieper en su libro *Las virtudes fundamentales* señala que este orden interior que hace posible las virtudes tiene como fundamento metafísico la persona como sujeto de operaciones, y en concreto, la estructura volitiva del hombre. Como afirma Pieper:

“No deja de ser misterioso aunque lo vivamos a diario, el hecho de que el orden interior del hombre no sea algo que se dé espontáneamente, como una realidad natural, al igual que se observa en el cristal, en la flor o en el animal. Las mismas fuerzas que alimentan la existencia humana pueden pervertir el orden interior, hasta llegar a la destrucción de la persona moral [...] Lo más difícil de entender para nosotros es que sea precisamente la parte más profunda e íntima del yo lo que puede desordenarse, hasta dar lugar a la propia destrucción; a fin de cuentas no es cierto que el hombre sea un campo de batalla, donde se hacen la

---

<sup>481</sup> *Ibidem*, p. 213.

guerra los instintos y un haz de energías encontradas. Cuando decimos que los sentidos han dominado a la razón no hemos hecho más que una metáfora; es una forma de hablar. En realidad, es el mismo sujeto el responsable de lo moral y de lo inmoral, el que edifica el propio yo o lo destruye”<sup>482</sup>.

Este orden interior es el que intenta restablecer la virtud de la templanza. Gracias al dominio que ejerce sobre las pasiones, consigue que esa fuerza interior en lugar de ser causa de autodestrucción sea de perfeccionamiento de la persona.

#### **b) La elevación al bien común y la libertad moral**

El concepto de libertad moral no está completo si no queda incluido en él la idea de la elevación al bien común. Es necesario determinar analíticamente su valor. Así lo refleja en este texto Millán-Puelles:

“Para los efectos de una axiología de la libertad en todas sus dimensiones cardinales, no es suficiente que la idea de la elevación al bien común esté solo aludida o que se la tenga en cuenta únicamente como algo que se halla implícito en el mismo concepto de la libertad moral, donde viene a enlazarse con la noción del dominio sobre las propias pasiones. Así pues, el examen de lo que vengo designando con la fórmula «elevación al bien común» es aquí imprescindible por

---

<sup>482</sup> J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 226.

la misma razón por la que ha sido atendida en sus puntos fundamentales la otra vertiente de la libertad moral<sup>483</sup>.

En efecto, la libertad moral precisa ambas dimensiones que son complementarias y que se implican mutuamente. El dominio de las propias pasiones facilita la apertura a los demás; y la superación del individualismo confiere a la voluntad una capacidad mayor de apertura, con el consiguiente enriquecimiento personal.

El bien común forma parte de la temática que aborda la Filosofía Política. No es nuestra intención iniciar el estudio desde esta disciplina filosófica. Lo decisivo a los efectos que ahora nos ocupa es que el bien común responde a la necesidad que toda persona tiene de ayudar y de ser ayudada. De ahí que la sociedad sea algo necesario para que esa mutua ayuda sea posible. La conducta individual y la moral social guarda una estrecha relación. Sin embargo, la prioridad la tiene la persona, es ella la que actúa, la que tiende al bien y a la felicidad.

Antonio Millán-Puelles, en *Persona humana y justicia social* define así el bien común:

“El bien común de la sociedad consiste, pues, en algo que puede beneficiar a todas las personas que la forman, y a lo que todas ellas pueden tender, por tanto de un modo natural. Cabe, sin duda, que haya muchos casos en los que sea precisa la coacción para que todos los miembros de una sociedad tiendan

---

<sup>483</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *VL*, p. 214.

efectivamente al bien común y no se separen de él por buscar solamente el bien privado. Pero en todos estos casos la fuerza que hay que ejercer sobre algunos miembros de la sociedad debe estar destinada a suprimir otra previa coacción: las que esos mismos miembros de la sociedad quieren hacer a otros al pretender utilizarlos como medios para fines privados egoístas. Lo que de ningún modo es natural es que unas personas sean tratadas como simple instrumento para otras, que es lo que ocurre cuando en la sociedad no buscan todos el fin o bien común, sino únicamente, cada cual, su propio bien privado, aún a costa del bien de los demás”<sup>484</sup>.

El bien común se concibe como el bien de todos. Un bien del que todos participan y al que todos tienen derecho a beneficiarse. En cambio, el bien particular beneficia a una sola persona o grupo de personas, a título exclusivo. Sin embargo, el bien común no excluye el bien particular, más aún, exige que cada uno pueda disponer personalmente de su propio bien privado, con la condición de que respete los derechos que los demás también tienen.

Desde esta visión del bien común, se entiende muy bien que nuestro autor utilice la expresión “elevación al bien común” en lugar de emplear el término “subordinación”, que es el utilizado habitualmente. Él mismo lo explica en el siguiente texto:

“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

---

<sup>484</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *PHJS*, p. 133.

que se enaltece, en su libre tender al bien común. Este libre tender puede llevar consigo la necesidad de hacer frente a algunas contrariedades, molestias y privaciones de carácter más o menos onerosos –e incluso a serias renunciaciones–, pero nunca irá en perjuicio del bien esencial de su sujeto, porque incluye este bien y lo dilata, sacándolo de la estrechez del egoísmo<sup>485</sup>.

El bien común dilata el bien particular. De ahí que Millán-Puelles considere la elevación al bien común como una dimensión de la libertad moral, libertad que acrecienta la riqueza del ser personal. El único obstáculo para que el bien común no dilate el bien particular y vaya en menoscabo de aquel, es el egoísmo<sup>486</sup>.

La superación del egoísmo es, para el filósofo, la condición para que sea posible la libertad moral:

“La superación del egoísmo confiere a la voluntad una soltura [...] que la sube al nivel de sus mejores posibilidades. Mientras ello no ocurre, sigue dándose la libertad de arbitrio, pero el uso de éste se mantiene ligado y circunscrito al estrecho horizonte del bien particular de su sujeto, un bien que no es el mejor ni el único que al hombre le es posible apetecer. Por el contrario, en la volición del bien común, la cual incluye la del respectivo bien privado, el yo desborda los

---

<sup>485</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *VL*, pp. 214-215.

<sup>486</sup> Para Millán-Puelles el amor a sí mismo no es egoísmo, sino la expresión volitiva de su misma unidad ontológica. Es imposible que un ser inteligente no ame su propio ser. “La esencia del egoísmo no está en la inclusión del propio yo en el amor, sino en la exclusión que este yo hace de cualquier otro ser, al quererse a sí mismo únicamente, como si fuese el ser único, o bien el único ser que realmente merece que él lo quiera”, A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 610.

límites de su actitud egoísta y hace efectiva la capacidad, que en él existe, de orientarse hacia un valor que le trasciende y que, a la vez, le compromete y afecta”<sup>487</sup>.

La persona que solo atiende a su bien particular, excluyendo a las demás, hace una elección, pero una elección equivocada, porque en lugar de elegir un bien que le trasciende, se limita al estrecho horizonte de su bien particular<sup>488</sup>.

Abordado el tema de que el bien común incluye y dilata los bienes particulares, se trata ahora de analizar el valor de la libertad moral en esa elevación al bien común. Millán-Puelles señala dos cuestiones que debe tener en cuenta el análisis de esta temática. En primer lugar, la distinción entre la actitud psicológica, meramente subjetiva y la actitud que tiene en cuenta el carácter óntico del bien común. La segunda consideración alude a que la elevación al bien común no presupone la ilicitud moral de la búsqueda y el mantenimiento de los bienes particulares.

El filósofo trata la primera cuestión en *El valor de la libertad*, en ella afirma:

“Para comprender exactamente el sentido en que la elevación al bien común es uno de los aspectos de la libertad moral, se requiere una nítida distinción entre la

---

<sup>487</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *EL*, p. 211.

<sup>488</sup> Millán-Puelles apunta incluso un motivo metafísico: “Lo que hace que todo ser merezca que se le quiera no es aquello por lo que cada uno se distingue de los demás [...] sino a lo que es común a todos y a cada uno de los seres; en una palabra, el ser, aunque, éste, en cada uno de los casos, esté dado de un modo diferente. Incluso cabe que estas diferencias pueden también ser queridas, justamente en tanto que son”, A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 610.

actitud psicológica, subjetiva, que de hecho cabe tomar ante él, y la exigida por su valor intrínseco. También es subjetiva, ciertamente, esta segunda actitud, pero no meramente subjetiva. Como toda actitud, implica una subjetividad, sin la cual no sería posible; pero en tanto que es una actitud exigida por el valor intrínseco (objetivo) del bien común, no cabe considerarla como subjetiva simplemente. Entre las varias cosas que esto quiere decir, la de mayor relieve consiste en que la elevación al bien común, aunque supone un uso de la libertad de arbitrio, es valiosa, no en virtud de la libertad que así posee, sino por el valor que corresponde y pertenece al bien común de una manera intrínseca<sup>489</sup>.

En la elevación al bien común hay un ejercicio del libre albedrío, sin embargo, el valor de aquella no reside en la propia libertad, sino en el valor intrínseco del bien común. Si lo cifráramos en la libertad, las dos opciones –la superación del egoísmo y el egoísmo– serían igualmente aceptables. No podría ser un aspecto de la libertad moral.

La persona que busca solo su bien particular se priva ella misma de la perfección que proporciona el bien común. Con estas palabras lo afirma nuestro autor:

“Se priva de la perfección que se consigue por apetecer el bien común según todo su valor y no exclusivamente como un medio para el provecho propio. [...] La persona en cuestión continúa teniendo el libre albedrío y, por lo mismo, la dignidad «natural» de todo hombre, es decir, la que ninguno se da a sí mismo libremente, mas no la dignidad «moral» que libremente puede darse así mismo

---

<sup>489</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *VL*, p. 216.

cualquier hombre elevando su voluntad a un bien que trasciende y supera al bien privado, sin quitarle a éste su valor”<sup>490</sup>.

En efecto, la persona que hace un bien a otra, se lo está haciendo a sí misma. La persona que procura el bien, que se eleva al bien común, se trasciende a sí misma sin dejar de beneficiarse. Se perfecciona moralmente, y por tanto adquiere una forma de libertad moral.

La segunda cuestión que propone Millán-Puelles para una correcta intelección de la elevación al bien común es la licitud moral de la búsqueda y mantenimiento de los bienes privados. El filósofo afirma al respecto: “Es moralmente lícito el buscar para sí mismo (y no solo para otro hombre) un bien privado, siempre que éste no se oponga al bien común. En esa «no oposición» hay ya un cierto subordinarse –o mejor elevarse– al bien que no es solamente el de uno mismo, aunque sin duda el «salir de sí» se ve más claro cuando no es uno mismo, sino otro, el hombre para quien se busca o se defiende un bien privado”<sup>491</sup>. No hay oposición entre bien común y bien particular. El bien común no es la suma de los bienes particulares. Si así lo fuera, serían incompatibles. El bien común exige, precisamente, por ser un bien para todos, que nadie deje de participar en él.

El filósofo insiste en el carácter no excluyente de los bienes particulares en el bien común. Lo expresa ahora con las siguientes palabras:

---

<sup>490</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *EL*, p. 330.

<sup>491</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *VL*, p. 218.

“En realidad, el bien común exige que cada persona que convive tenga su propio bien. Una situación en la que nadie pudiera privadamente disponer de ningún bien sería un mal común, un mal de todos: lo bueno para todos es que cada cual pueda disponer personalmente de su respectivo bien privado, con la condición que en ello está incluida, de que cada uno respete los derechos que tienen los demás, de tal manera que si no lo respeta sea convenientemente sancionado. El bien de todos pide ciertamente que quien posee un bien particular con detrimento de los demás hombres reciba su merecido; mas de aquí no se sigue que todos hayan de carecer de bienes particulares o privados, sino al revés, que todos deben tenerlos, y no únicamente tal o cual persona o clases de personas a costa de las otras”<sup>492</sup>.

En efecto, para cada persona es un bien disponer de medios para poder vivir según unas exigencias materiales y espirituales que hagan grata su vida. Por eso, el que cada uno tenga su bien particular es un bien para todos, es, en cierto sentido, un bien común. Lo que no es conveniente es que no haya ningún bien particular o que unos tengan y otros no, como consecuencia de la violación de sus derechos.

“El bien común –afirma Millán-Puelles– más que una cosa, es una situación: una situación conveniente y provechosa para todos los miembros de la sociedad. Esta situación no consiste en que todas las cosas sean de todos, de tal manera que no sean de nadie, sino en que todo hombre tenga lo que precisa, pudiendo disponer personalmente de ello”<sup>493</sup>. No hay un efectivo bien común si cada miembro de la sociedad no tiene su bien particular. El bien común no es

---

<sup>492</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *PHJS*, p. 136.

<sup>493</sup> *Ibidem*, p. 137.

algo independiente de las personas, sino algo del que todos participan. En este punto, la virtud de la justicia constituye un efectivo elemento de la libertad moral.

La justicia es la virtud que regula la convivencia entre los hombres. No es algo sobreañadido, sino que es la que le constituye como verdadera convivencia. Sin embargo, no existe justicia en las instituciones y en los Estados si no es fruto de las virtudes morales de los individuos<sup>494</sup>. Para nuestro autor la justicia está estrechamente relacionada con la libertad moral: “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 (en el sentido de la libertad de arbitrio) está en efecto orientada al bien común en calidad de común”<sup>495</sup>. En efecto, el objeto directo de la virtud de la justicia es siempre un bien ajeno, no el bien propio de quien lo ejerce; aunque también éste se beneficia, puesto que al salir de sí se eleva a un pleno superior. La justicia tiene siempre un carácter de alteridad porque la persona que tiene un comportamiento justo, produce un beneficio a los otros.

Respecto a la orientación al bien común, en calidad de común, Millán-Puelles recoge la concepción aristotélica de la virtud de la justicia dando prioridad a la justicia legal, puesto que tiene por objeto el bien común. En la

---

<sup>494</sup> Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *VL*, p. 219.

<sup>495</sup> Esta afirmación pone de relieve el primado de la persona en la ética de las virtudes. Ésta se enfrenta al pensamiento político moderno: “El pensamiento político moderno tiende a decir que lo único importante son las reglas o leyes institucionales dotadas de validez pública, y que todo lo demás pertenece al ámbito de las «actitudes privadas», consideradas irrelevantes, siempre y cuando no se sostenga, con B. Mandeville y frente a Hobbes, que los vicios privados son de utilidad pública”, M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, p. 264.

justicia conmutativa y distributiva se da una referencia al bien común, pero se precisan unas determinadas condiciones. En la justicia conmutativa<sup>496</sup> se da de una manera muy general, siempre que se actúe por justicia y no por otro motivo ajeno a esta virtud. En el cumplimiento de la justicia distributiva<sup>497</sup>, se precisa el propósito de servir al bien común y no servirse de éste para conseguir un bien privado. Para Millán-Puelles, la orientación más plena al bien común en calidad de común se da en la justicia legal<sup>498</sup>. Estas son sus palabras:

“En la justicia legal o general no solamente se trasciende a sí mismo el gobernante (justo), sino también los otros ciudadanos por cuanto cumplen la ley

---

<sup>496</sup> “La justicia conmutativa presupone los intercambios pero no obliga a ellos. En el supuesto de que se realicen, la justicia conmutativa exige el mantenimiento de la igualdad aritmética entre lo dado y lo recibido [...]. Esa igualdad es lo que hace justo al intercambio, sin obligar a hacerlo. Porque es patente que no falta a ella quien no hace intercambio alguno. La obligación de cumplir la justicia conmutativa es un deber que empieza en el momento en el que el intercambio es admitido y, por tanto, no cabe considerarla como la obligación de intercambiar”, A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 379.

<sup>497</sup> “La justicia distributiva no obliga a distribuir el bien común, sino a que si esta distribución se lleva a cabo, la forma de realizarla guarde la debida proporción, la cual consiste en que los beneficios impartidos no sean los mismos para todos los ciudadanos, sino proporcionados a los méritos de cada uno de ellos (según su respectiva aportación al logro del bien común) y que tampoco las cargas sean las mismas, sino que se diversifiquen o varíen según las capacidades efectivas de los sujetos a quienes se las impone”, *ibidem*, p. 378.

<sup>498</sup> “La justicia legal, por tener como objeto el bien común, no solamente difiere de una manera esencial de las otras dos clases de justicia, sino que es superior a ellas en el mismo sentido en el que el bien común es superior al bien particular, y esto quiere decir que la justicia legal, además de tener el rango más elevado entre todos los tipos de virtudes formalmente morales [...] cumple un cometido irreductible a la suma de los resultados de la justicia distributiva y de los efectos de la conmutativa. Para el bien moral de la sociedad [...] no es bastante que en ella se respeten las exigencias propias, por un lado, de la justa distribución del bien común y, por el otro, de los correctos intercambios de bienes particulares. El respeto a ambas clases de exigencias presupone, por una parte, que hay alguna distribución del bien común y, por la otra, que los bienes particulares son objeto de ciertos intercambios. Y ni lo primero está exigido por la justicia distributiva, ni lo segundo resulta necesariamente de la justicia conmutativa”, *ibidem*.

(por supuesto, la que en verdad lo es, la no moralmente injusta). Por lo demás, los ciudadanos participan a su manera en la determinación de la ley en tanto que realmente participan en la elección de los gobernantes. Merced a esta participación y asimismo por la obediencia a la ley positiva moralmente correcta, el ciudadano se eleva al bien común, es decir, se comporta con libertad moral<sup>499</sup>.

En efecto, la justicia legal es capaz de poner en ejercicio las virtudes morales cuando sea necesario para el bien de la sociedad; de la misma manera que el bien común puede ser causa de muchos bienes particulares.

Para finalizar este apartado sobre la elevación al bien como elemento integrante de la libertad moral, es necesario afirmar que la conexión entre libertad moral y bien común posee una dimensión esencialmente personal. Ninguna sociedad civil, ni ningún grupo pueden poseer la libertad moral que confiere la elevación al bien común. Millán-Puelles lo afirma con toda claridad:

“El valor de la libertad moral que se consigue con la elevación al bien común no puede pertenecer a ninguna entidad supraindividual, ni depende de la manera en que una entidad de este carácter se encuentre efectivamente organizada. Por muy mala que pueda ser realmente la manera en que unos hombres conviven, el valor de la libertad moral que la elevación al bien común proporciona no puede dejar de darse en quienes aman y procuran este bien precisamente en su calidad de común. Y por muy buena que una determinada «organización social» pudiera ser, toda persona humana afectada por ésta y que no se elevase por sí misma, en

---

<sup>499</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *VL*, p. 220.

su intransferible ser individual, hasta el nivel del bien común como participable por quienes en ellas conviven, no podría tener toda la libertad moral –ni por tanto, todo su valor–, aunque no se deje dominar por ninguna de las pasiones de su apetito sensible”<sup>500</sup>.

En efecto, quien se eleva a este bien común, que proporciona un incremento de libertad moral, es la persona, cada uno de los miembros que componen la sociedad. Desde esta índole personal que une el bien común con la libertad moral, se percibe con más claridad que la primacía del bien común es coherente con el principio que afirma que la sociedad es para la persona y no a la inversa. Decir que la sociedad es para la persona significa que la sociedad es un medio para que las personas que allí conviven alcancen su bien. La sociedad existe para el bien de los seres humanos.

Una consecuencia de la afirmación anterior es la distinción entre la subordinación de los bienes particulares al bien común y la subordinación de los individuos a la sociedad. El siguiente texto de Millán-Puelles aporta las siguientes razones:

“La subordinación de los bienes particulares al bien común no es la subordinación de los individuos a la sociedad, y ello por tres razones: 1) porque ningún bien particular es el hombre que lo posee; 2) porque, a su vez, el bien común no consiste en la sociedad, sino que esta es un medio para él [...]; 3) porque el bien común no es el bien de la sociedad como entidad independiente y

---

<sup>500</sup> *Ibidem*, p. 223.

separada de los individuos humanos que la forman. Un bien «de la sociedad», sin ningún posible beneficio para los «miembros» de ésta, no sería verdaderamente un bien común. Solo es común el bien del cual pueden beneficiarse los elementos de una comunidad (ésta no puede participar de ese bien, por no ser ni una parte de él, ni tampoco una parte de sí misma)<sup>501</sup>.

En efecto, la sociedad no es una persona en sentido propio. No puede poseer la libertad moral. La elevación al bien común es personal, le corresponde a cada una de las personas individuales. Comprender bien la conexión de ambas tesis evita, tanto la actitud individualista como el totalitarismo. En ambos casos la persona se contempla como un simple miembro de la sociedad, un instrumento de un todo donde su dignidad queda mermada.

También L. Polo afirma que la sociedad no posee este carácter personal pero sí es una manifestación de la persona:

“La sociedad no es persona, sino manifestación. La persona humana es lo radical en el hombre (no en absoluto, puesto que es criatura: pero sí en el hombre, porque es directamente creada). La persona humana es el núcleo capaz de manifestación supraindividual. Y lo es porque es radical intimidad. La intimidad es la relación con connotación originaria [...] Lo radical de la persona –lo suyo– no es la inmanencia, sino precisamente la libertad. La libertad connota origen (el hombre es imagen de Dios) y destinación. Por eso es capaz de disponer y, por eso también, es susceptible de manifestación más allá de la inmanencia.

---

<sup>501</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *LF*, p. 372.

La manifestación es la expresión personal del hombre. En tanto que se ejerce manifestándose, la libertad lo es en orden a alternativas”<sup>502</sup>.

En efecto, en la persona intimidad y manifestación no se identifican, de ahí la distinción entre persona y sociedad. Esta misma distinción hace posible que la convivencia humana no se pueda dar sin la sociedad. Lo interpersonal se da en la sociedad. Asimismo se ratifica el carácter medial de la sociedad solo desde la persona. Desde esta perspectiva se entiende mejor que la elevación al bien común sea una dimensión de la libertad moral.

La libertad moral se configura bajo estas dos vertientes: dominio de las pasiones y elevación al bien común; dos dimensiones, como se dijo, complementarias. Ambas reflejan una base antropológica clara: la perfección personal de un ser que posee tanto una naturaleza racional como social.

### **c) La connaturalidad de la virtud y el crecimiento en el conocimiento del bien**

La virtud moral es la perfección de las tendencias apetitivas según el orden de la razón. La virtud moral integra la dimensión sensible y corporal con la dimensión espiritual de la persona humana. Gracias a ella, el ser humano puede gozar de una armonía interna. Esta armonía interna se refleja en la facilidad y el agrado que la virtud proporciona a la persona que tiene adquirida esta virtud. Millán-Puelles se refiere a esta connaturalidad, propia de la virtud:

---

<sup>502</sup> L. POLO, *Sobre la existencia cristiana*, p. 18.

“Los actos virtuosos [...], los que anteceden a la posesión de la virtud y la preparan, suele acompañarse en su sujeto de ciertos impedimentos y resistencias de muy variable índole, que es preciso vencer y que evidentemente son vencidos cuando tales actos se realizan. No importa ahora la naturaleza de estos obstáculos. Lo único que interesa es que, si existen, ello significa que la potencia a que afectan no tiene todavía la cualidad de tender a los actos virtuosos de un modo connatural y como espontáneo. Por supuesto, una pura espontaneidad no es aquí posible, ya que los hábitos en cuestión son adquiridos; pero una vez que tales hábitos se adquieren y que se encuentran, por tanto, firmemente enraizados en su potencia, ésta se halla provista como de una espontaneidad adquirida – valga la expresión– para hacer los actos virtuosos, y de ahí que éstos actos así hechos se verifiquen con facilidad y con deleite, o sea, como con una cierta naturalidad o connaturalidad, que antes no tenían”<sup>503</sup>.

Este texto servirá como punto de partida para profundizar sobre la virtud como connaturalidad con el bien. La distinción entre actos virtuosos por el modo de hacerlo y actos virtuosos por lo que ellos hacen, que hemos analizado con anterioridad, remite a la indeterminación de las potencias apetitivas, en relación con el posible acuerdo o desacuerdo con las exigencias racionales.

Como ya se ha expuesto, la razón no ejerce un dominio despótico sobre las tendencias apetitivas sino un dominio político, el que se ejerce con los seres libres. El hecho de que las tendencias apetitivas puedan, incluso, oponerse a la razón, demuestra que la virtud moral no es una forma de saber, sino un orden de las tendencias conforme a la razón. Al respecto, M. Rhonheimer señala una

---

<sup>503</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *FPH*, p. 138.

importante consecuencia: “No es el dominio «despótico» de una razón perfecta en el saber moral sobre los impulsos sensibles lo que puede garantizar la perfección del actuar, sino que ésta última sólo queda asegurada mediante la participación de los impulsos sensibles en la razón, de manera que las tendencias mismas de los sentidos lleguen a ser un principio del actuar humano enteramente configurado por la razón”<sup>504</sup>. Ser principio del actuar humano, en conformidad con la razón, implica que las pasiones son impulsos de la acción buena. Así, por ejemplo, es bueno sentir miedo de aquello que es temible y actuar en consonancia; también es bueno querer que los demás compartan el bien del que estamos gozando.

La virtud no es solo una actitud interior. No es solo tener conciencia del deber, ni poseer una voluntad fuerte, ni tener la resolución de querer hacer el bien. La virtud moral supone la armonía interior de todas las tendencias con la razón. Así afirma M. Rhonheimer:

“El hombre temperante desea con pasión lo conforme a la razón, el hombre fuerte resiste con pasión todos los peligros y obstáculos que se oponen a la consecución de lo conforme a la razón (es de ánimo fuerte, perseverante, paciente). Y el justo no sólo hace siempre lo que está obligado hacia sus semejantes, sino que les ama como a sí mismo, y al bien para ellos, como el bien para él mismo. La verdadera justicia es en último término el tipo más fundamental de benevolencia. La prudencia es por su parte el hábito de la razón práctica que determinan los medios o la acción y se constituye precisamente

---

<sup>504</sup> M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, pp. 204-205.

mediante la integración de esa razón en la totalidad de las restantes virtudes morales”<sup>505</sup>.

Integración, este es el término clave. Integración de las pasiones, la voluntad y la razón; integración, asimismo de la prudencia con respecto a las demás virtudes morales. Ninguna virtud moral puede ser perfecta si falta alguna de ella. Las virtudes no son perfecciones aisladas, sino que forman una unidad.

Esta armonía interior de la persona supone un aspecto placentero que el mismo Aristóteles subrayó: “Ni siquiera es bueno el que no se complace en las buenas acciones, y nadie llamaría justo al que no se complace en la práctica de la justicia, ni libre el que no goza en las acciones liberales”<sup>506</sup>. En efecto, para que la actuación moral sea plena es necesario este gozo y esta prontitud. Ciertamente la virtud moral implica un conocimiento, pero este conocimiento se hace práctico cuando intervienen los afectos sensibles en el ámbito de la razón. Lo mismo ocurre con la voluntad, sin esta integración en la razón no es posible la acción moral<sup>507</sup>.

A. M. González también se refiere a esta armonía entre las inclinaciones naturales, las virtudes morales y la razón:

---

<sup>505</sup> *Ibidem*, pp. 205-206.

<sup>506</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 9, 1099a 17-20.

<sup>507</sup> “Con todo, esta recíproca relación entre afectividad y razón práctica no es solo una de las aportaciones más importantes de la ética aristotélica, sino que también constituye uno de sus problemas centrales”, M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, p. 209.

“La parte apetitiva del alma, sin ser ella misma racional, participa no obstante de la razón, de tal manera que está abierta y hasta reclama una prosecución racional que revierta en la perfección de su sujeto. Por eso hablábamos de una aptitud natural a la virtud: porque es precisamente en cuanto ordenados por la razón práctica como la volición natural de los distintos bienes pueden armonizarse con la perfección que reclama nuestra naturaleza racional. Así perfeccionada, la acción *secundum rationem* es simultáneamente, la acción *secundum virtutem* y la acción *secundum naturam*. Esa acción goza de una naturalidad diversa a la naturalidad del instinto, una naturalidad indirecta, precisamente por estar medida por la razón práctica. Pero es natural en sentido teleológico, porque apunta, no a un fin particular –como sucede en el arte– sino al fin de la vida buena en general”<sup>508</sup>.

La virtud posee una estructura racional, es decir, posee un contenido cognitivo y ello afecta igualmente a su estructura teleológica. Además, que la acción *secundum virtutem* sea simultáneamente acción *secundum naturam* implica, a diferencia del arte, que llegado el caso, realiza aquello a lo que apunta.

Asimismo la virtud posee una connaturalidad afectiva con el bien. Así lo explica M. Rhonheimer:

“Que el actuar virtuoso es un actuar desde la connaturalidad afectiva con el bien quiere decir que es un actuar que también en el terreno de lo concreto acierta con

---

<sup>508</sup> A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza. Un investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, <sup>2</sup>2007, pp. 207-208.

lo verdaderamente bueno de modo espontáneo y seguro. Por regla general, el virtuoso necesita solo un vistazo, por así decir, para juzgar correctamente las situaciones y elegir el bien. En ese tipo de actuación la afectividad resulta decisiva: es ella la que guía el juicio de la razón. Y cuando nosotros, a pesar de que en general conocemos el bien, en lo concreto elegimos sin embargo cosas malas, eso se debe a que la razón ha sido oscurecida y desviada por la afectividad. Se trata de la *ignorantia electionis* o del error *electionis* [...] En cambio, el virtuoso siempre elige el bien, porque lo que le parece bueno es siempre verdaderamente bueno. De esa manera llega a ser él mismo regla y medida de lo verdaderamente bueno. Pues, sus afectos, que son determinantes para ese parecer, se dirigen al bien conforme a la razón”<sup>509</sup>.

La afectividad juega un papel importante. La persona que no ha adquirido aún la virtud, elige el bien pero no desde la connaturalidad afectiva, sino por sentido del deber y muchas veces teniendo que reprimir afectos desordenados. Cumple su deber pero contra su inclinación. En cambio, cuando ya existe esta connaturalidad con el bien, cuando se posee la virtud, no es que no se tenga conciencia del deber, sino que éste no se percibe como algo oneroso, sino como algo a lo que se inclina su afectividad y de lo que se alegra.

Esta inclinación afectiva se traduce, en palabras de Rhonheimer, en un interés subjetivo en lo que es realmente bueno: “El virtuoso posee también un interés subjetivo en lo verdaderamente bueno. Lo bueno de verdad, lo «conforme al deber», no es para él sencillamente «deber» incluso una carga, sino lo que le interesa. Así la virtud moral es la más alta potenciación de la

---

<sup>509</sup> M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, pp. 206-207.

libertad y de la razón práctica, que precisamente de ese modo se convierte en prudencia”<sup>510</sup>. La unión entre deber moral e interés subjetivo, que tan presente está en la ética clásica, supone una imagen del hombre donde el deber no solo está en el ámbito de los demás sino también para él mismo. Esto evita rupturas y una actuación más libre, puesto que el deber moral de los demás no se considerará como restricción del yo.

La orientación afectiva al bien se hace imprescindible en la formación de las virtudes morales. La cuestión que se plantea es cómo saber qué acciones se deben realizar cuando aún no está formada la virtud. La respuesta parece clara, con el reconocimiento de la autoridad de otro. Sin embargo, para que se llegue a la verdadera virtud, y no a un cumplimiento externo del mandato, es necesario reconocer en la autoridad esa misma virtud que queremos conseguir, más aún, se precisa el amor a la persona que ejerce la autoridad. Como Rhonheimer señala de modo expreso,

“MacIntyre tiene seguramente razón cuando dice que la educación para la virtud se realiza de manera que el primer paso hacia la virtud misma consiste en hacer lo mandado por la autoridad y seguir su ejemplo para agradar a la persona que ejerce la autoridad, es decir, «por ella». Antes del amor a la justicia está por tanto el amor a las personas que practican la justicia y que nos enseñan qué es lo justo. La orientación afectiva al bien resulta posible, así pues, gracias a que se reconoce a quién se ejerce la autoridad como «bueno», y por lo tanto gracias al reconocimiento de su vida como «vida buena»<sup>511</sup>.

---

<sup>510</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>511</sup> *Ibidem*, p. 227.

El amor a la persona que ejerce la autoridad es la única vía para reconocer esa autoridad, puesto que solo el amor está en plena consonancia con la libertad. Más aun, el amor es un acto de libertad.

Sin embargo, no se debe abusar de esta vinculación afectiva, pues la meta es la capacitación para un juicio práctico propio y conforme a la virtud. Como advierte Millán-Puelles, “La causa principal de la formación o educación es, en todos los casos, el sujeto humano que la adquiere. Este sujeto es quien se perfecciona por los actos propios que realiza en orden a las virtudes intelectuales y morales; de modo que sin tales actos propios la ayuda caería en el vacío y no serviría de nada”<sup>512</sup>. En efecto, es preciso un ejercicio libre de la virtud para adquirir la perfección que ésta comporta. Esta libertad necesita también una formación de independencia que haga que esta vinculación afectiva no sea obstáculo para el afianzamiento de la virtud.

Sin embargo, la orientación afectiva no es el único aspecto de la formación de las virtudes morales. Dado que la virtud tiene un aspecto intelectual, la adquisición de la misma debe consistir en un crecimiento en el conocimiento del bien. Millán-Puelles lo explica en el siguiente texto:

“La mejor manera de actuar para hacer que algún hombre llegue a la posesión de las virtudes morales consiste [...] en instruirles simultáneamente con la doctrina y con el buen ejemplo. El sentido de esta simultaneidad es el de que los dichos y los hechos vayan realmente juntos, no porque acontezca a la vez, sino porque sean concordantes entre sí. Lo cual lleva consigo que el educador, además de tener

---

<sup>512</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *FPH*, pp. 332-333.

una conducta moralmente recta, proponga una doctrina objetivamente verdadera y no tan solo bien intencionada. El buen ejemplo no hace innecesaria a la doctrina. La eficacia de ésta, cuando va confirmada por las obras que hace el educador, es lograr que el educando se mueva por el camino que en ella se señala”<sup>513</sup>.

La razón se manifiesta de nuevo como la ordenadora de las virtudes. El análisis de las acciones humanas coincide con la identidad objetiva de las virtudes morales. Lo bueno y lo malo de las acciones morales se corresponde con la virtud o su contrario. Y la virtud no solo es buena sino que es verdadera. Por eso la trasgresión moral es un error voluntario. El mal se presenta como carencia del bien conforme a la razón.

Las conclusiones de este tercer capítulo son claves para entender las tesis centrales de este trabajo sobre la libertad como condición imprescindible que hace posible el crecimiento humano. En primer lugar, se trata de un crecimiento en el orden del ser, de ahí que precise tanto la apertura de la persona a la verdad y al bien como la capacidad de decidir. Sin embargo, es en la intimidad de la persona donde se alcanza la libertad, pues es ahí donde se acepta el propio ser donal y donde se reclama la alteridad. El crecimiento moral es la manifestación más clara de la verdadera libertad, una libertad que Millán-Puelles denomina libertad moral. En segundo lugar, la función de la virtud moral en la configuración de la libertad moral tiene dos dimensiones. En la primera, la virtud moral actúa en la génesis misma del imperativo prudencial haciendo fácil y grato el conocimiento y la práctica de los actos morales rectos. En la segunda,

---

<sup>513</sup> *Ibidem*, p. 353.

la virtud se percibe como hábito perfectivo de la capacidad de apetecer. Esta segunda dimensión se relaciona con la indeterminación de las facultades apetitivas y con la actitud que posee tanto la voluntad como el apetito sensible de acomodarse a la razón.

La libertad moral hace posible la plenitud humana porque confiere un peculiar dominio de sí mediante las virtudes morales, gracias a las cuales se actúa en consonancia con la racionalidad. La doble inflexión del dominio de las pasiones y la elevación al bien común ponen de manifiesto que la libertad no es solo un rasgo de la convivencia, sino una dimensión esencialmente personal. En efecto, el dominio de las pasiones y la consideración de que el bien común incluye y dilata el bien particular, haciéndolo compatible con la licitud moral de la búsqueda y mantenimiento del bien particular, constituye un efectivo elemento de libertad moral. Es la persona, en su intransferible ser individual, la que se eleva por sí misma.

En tercer lugar, el crecimiento humano es también un crecimiento en armonía interior. En efecto, la virtud moral integra la dimensión sensible y corporal con la dimensión espiritual de la persona. Esta armonía interior se manifiesta en la facilidad y el agrado con el que se realizan los actos de virtud. Cuando los impulsos sensibles participan de la razón, las mismas tendencias se convierten en principio del actuar humano. En la persona virtuosa es la afectividad la que guía el juicio de la razón, acertando con lo verdaderamente bueno de modo espontáneo y seguro. Los afectos se dirigen al bien conforme a la razón. Ciertamente, el aspecto intelectual de la virtud juega también un papel importante. La virtud moral precisa una instrucción que sea simultáneamente

doctrina y buen ejemplo, pues es necesario proponer una doctrina objetivamente verdadera y no sólo aparente.

La connaturalidad de la virtud moral y el crecimiento en el conocimiento del bien, muestra que es el sujeto de la acción el que se mueve a sí mismo a obrar. No es suficiente hacer algo bueno, hacerlo correctamente, es necesario hacerlo porque se quiere, como fruto de la armonía de las tendencias con la razón. Las virtudes, así consideradas, se realizan con una actitud firme e incommovible y suponen una potenciación de la libertad.

## CONCLUSIONES

En la presente investigación hemos pretendido mostrar, a partir de la especulación metafísica de Antonio Millán-Puelles, que la verdadera libertad es el resorte más radical para el mejoramiento humano. La riqueza de la materia abordada resulta casi inagotable; sin embargo, se destacan a continuación las conclusiones más relevantes de cada uno de los capítulos que conforman esta investigación. Debemos advertir que estas conclusiones no son sino nuevos puntos de partida para ulteriores profundizaciones en el tema que nos ocupa.

El primer capítulo se sitúa en el complejo marco filosófico de la relación entre persona humana y libertad. El tema de la libertad ha motivado una profunda reflexión en la filosofía contemporánea. En la actualidad aparece como el bien absoluto y supremo al que se ordenan todos los demás bienes. En ese sentido, la libertad ha adquirido una prioridad sobre la verdad y el bien, pero este hecho ha sido la causa de su aislamiento. Ciertamente la libertad es un bien pero lo es, únicamente unido a otros bienes con los cuales constituye un todo indisoluble. Al concebir la libertad como bien absoluto, la persona consiste en su libertad, pero se trata de una libertad que carece de orientación, revelando la existencia personal como un puro absurdo. Esta situación explica la actual exaltación de la libertad, pero, paradójicamente y en contraste con ella, también la negación de su misma realidad. El concepto de persona tiene una gran importancia antropológica y muchos de los estudios actuales giran en torno al tema de su dignidad.

En la presente investigación hemos llegado a las siguientes conclusiones respecto a la relación entre persona y libertad:

1. El ser personal es una realidad tan rica y compleja que no es suficiente para su estudio una perspectiva exclusivamente antropológica. Se precisa una fundamentación estrictamente ontológica que llegue al núcleo radical donde se funda su perfección. Más aún, la visión metafísica hará descubrir que la persona es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser. El núcleo metafísico de la persona lo constituye su naturaleza racional, entendida como vocación a la verdad y al bien irrestricto, y el hecho de poseer en plenitud la subsistencia que le confiere un existir autónomo, pero no suficiente.

La persona es el plano más profundo del ser humano, no su naturaleza. En efecto, la persona es un sujeto individual, irreplicable, dueño de sus actos y forjador de su destino. De ahí que pueda con sus actos libres afirmar o negar su naturaleza. Sin embargo, esta capitalidad entitativa del concepto de persona exige que esa naturaleza tenga un rango ontológico preciso. Para Millán-Puelles, la persona es el fundamento de la actividad racional y el sujeto que posee la capacidad de crecer, pues su raíz y su plenitud es el ser como perfección.

La subsistencia aparece con una cierta independencia entitativa (no absoluta, sino relativa), y aplicada a la persona se sitúa más allá del orden de la naturaleza, a modo de acto. Para el filósofo, la subsistencia es intimidad, es un alguien que es llamado. El ser personal se constituye cuando hay una aceptación recíproca, un diálogo.

Sin embargo, Millán-Puelles, que se sitúa dentro de esta tradición tomista no se ha limitado a repetir los temas clásicos, sino que ha renovado el tratamiento de estos problemas con dos aportaciones muy originales: la persona como perfección pura y la existencia de Dios como Persona Absoluta. Él distingue dentro de los conceptos metafísicos, los conceptos trascendentales o extracategoriales de nivel lógico máximo, la idea de Dios y sus atributos, y los conceptos extracategoriales de nivel lógico intermedio. En éste último sitúa nuestro autor a la persona. Asimismo, apoyándose en el ser como perfección, elabora su Teoría General de la Perfección. En ella distingue tres tipos de perfección: las perfecciones puras, que son exclusivas de Dios; las perfecciones mixtas que se encuentran en las categorías y son exclusivas de las criaturas; y por último, las perfecciones puras pero que de suyo no implican imperfección, pero que se dan en entidades que no son perfectas. Dentro de estas perfecciones puras extensionalmente universales, existen dos tipos: las irrestrictamente universales (los trascendentales) y las extensionalmente restringidas (la persona). Este carácter restringidamente universal hace posible la diferenciación tanto de la singularidad de las perfecciones puras que son exclusivas de Dios, como lo que es común a todos los entes.

2. La dignidad de la persona es un valor que se posee independientemente de toda valoración extrínsecamente otorgada. Esta dignidad se fundamenta en la esencia metafísica de la persona y en su origen radicalmente teocéntrico. Este estatuto ontológico plantea problemas metafísicos de gran calado: la conjunción de naturaleza y libertad, la dependencia de nuestro ser y su relación con la verdad y el bien, el teocentrismo como causa de nuestra libertad, etc.

La trascendencia de la libertad humana solo es posible si hay una libertad que la crea y la sostiene. El hombre destinado a trascenderse a sí mismo por la libertad no sería hombre si careciera de esa realidad personal. Sin Dios, la libertad humana acabaría en la nada. La libertad de Dios no doblaga la libertad del hombre, ni le exige sometimiento sino que lo eleva hacia Él. Se trata de una libertad donal, por eso donde se niega a Dios, no se puede edificar la libertad. El estatuto del hombre como criatura hace posible que la persona se eleve hasta Dios, convirtiendo la libertad en la expresión culminante de su imagen divina.

Solo una libertad así concebida hace posible articular el sentido ontológico de la libertad con el sentido dinámico-existencial. La persona al ser creada participa del absoluto ser de Dios, pero al depender de su origen, se diferencia del Ser Absoluto. Este estatuto le distancia de la nada y le otorga una naturaleza que, al ser principio de operaciones, le hace decidir sobre su destino. La omnipotencia y la bondad de Dios muestran que solo Dios es absolutamente libre y que solo en la medida en que participemos de su perfección, se puede ser libre. Se entiende que es la libertad el rasgo que más nos asemeje a Dios.

3. Desde la perspectiva de este estatuto ontológico, la identidad de la persona queda configurada por su capacidad de amar y por su libertad. Sin embargo, esta capacidad no está dada desde el principio, sino que se trata de un proceso donde la persona puede o no llegar a ser lo que es. Una identidad que excluya el error o que elimine la incertidumbre que rodea el ejercicio de la libertad, es una identidad falsa. El carácter finito de nuestra identidad hace posible el reconocimiento del Infinito como origen de nuestro ser. El Infinito no necesita de nada y por lo tanto, la existencia de lo finito se muestra como acto gratuito. La persona no es el resultado de una necesidad, ni del azar, sino de un

acto gratuito de donación. Si el origen de la identidad de la persona es Dios, también será su plenitud. La libertad hace posible esa relación con quien es el Bien, la Verdad y la Belleza, aquel que constituye la identidad definitiva de la persona. Este crecimiento en libertad solo es posible cuando acepto a los otros y renuncio a apoderarme de ellos. De este modo, el amor constituye la clave de la libertad y, a su vez, la libertad hace posible que la persona viva a la altura de su dignidad.

El segundo capítulo aborda el problema ontológico de la persona en su formulación metafísica: cómo conjugar la naturaleza y la libertad. La naturaleza, sede ontológica de la libertad, contrasta con la clara antítesis que se da en la filosofía contemporánea entre naturaleza y libertad como consecuencia de la negación del carácter dinámico del concepto de naturaleza y la consiguiente pérdida del sentido teleológico de la misma. Dicha desteleologización llega a su máxima expresión cuando la naturaleza no tiene otro fin que el que impone el sujeto. Las consecuencias antropológicas de este nuevo concepto son importantes, pues revelan una concepción dualista de la persona humana. Las conclusiones de este segundo capítulo son las siguientes:

1. La naturaleza y la libertad son realidades que se distinguen entre sí ontológica y antropológicamente, no obstante se articulan de forma necesaria en la conducta humana. La persona con sus propios actos puede afirmar o negar su naturaleza, y es precisamente la misma naturaleza la que permite ir contra ella. La moralidad no es, pues, una realidad externa al ser humano, ni contraria a su libertad, sino una dimensión de su naturaleza.

La reflexión sobre la libertad humana no debe comenzar por su sentido, sino por su existencia. En la actualidad, la existencia de la libertad es un

postulado necesario, fruto de un tácito acuerdo entre defensores y adversarios de la misma. El pensamiento emilianense tiene como punto de partida un enfoque fenomenológico, la vivencia de la libertad. La experiencia íntima de nuestra libertad es una apertura irrestricta, una capacidad de trascender; y junto a ello, la vivencia de una libertad limitada. Este punto de partida señala la realidad de un ser que es ontológicamente una criatura. La libertad desligada de esa verdad convierte a la persona en un ser malogrado. Se hace necesario profundizar en la síntesis de naturaleza y libertad.

2. Los fundamentos metafísicos que hacen posible la síntesis de naturaleza y libertad son la naturaleza como principio operativo y el carácter óntico de la subjetividad. El sujeto que posee una naturaleza, actúa a través de sus facultades que son principios próximos de operaciones. De este modo, la naturaleza no solo aparece penetrada de *logos*, sino que toda ella está ordenada a la acción. La libertad se convierte en la dimensión de esa naturaleza dinámica. Para ello, es necesario mostrar que en cada una de las facultades emerge el acto libre. El hecho de que la voluntad sea objeto, tanto de libertad como de inclinación natural, no es algo contradictorio pues ésta última se refiere al bien en general y al fin último y no a los bienes particulares. Lo que se opone a la libertad no es la inclinación, sino la coacción. Asimismo es importante señalar la necesidad del entendimiento para que la volición sea libre. Si solo se quiere libremente lo que no es el Bien Absoluto, es necesaria la interacción de la inteligencia para tener la idea de Bien Absoluto y distinguirlo de los bienes particulares. De este modo la libertad se abre paso en cada una de las facultades y es esa emergencia lo que hace posible la síntesis de naturaleza y libertad. La persona posee una inclinación a la verdad y al bien que forma parte de su ser

más íntimo. La libertad humana consiste no en estar determinado por estas inclinaciones, sino en asumirla y hacerlas propias.

El carácter óntico de la subjetividad se refiere a la inclinación radical que toda persona tiene a lo real, gracias a la infinitud objetual de nuestra potencia intelectual. Junto a ello e inseparablemente unido, una conciencia que es, a la vez, tautológica y heteróloga. Esta apertura del entendimiento a sí mismo es la condición de la apertura irrestricta a todo el ser. He aquí los dos rasgos que caracterizan a la subjetividad humana: la intimidad y la trascendencia. En el carácter trascendente se funda la libertad y, a su vez, sin reflexión no hay libertad. De lo expuesto se deduce que la persona posee una naturaleza libre. Su libertad es auténtica libertad, aunque se trate de una libertad limitada, más aún, asumir su realidad finita hace que la libertad se haga más real.

3. La naturaleza libre revela la peculiaridad de la subjetividad humana. Esta tesis constituye, en Millán-Puelles, un principio decisivo para el concepto metafísico de la persona. Una subjetividad que no se reduce a conciencia, sino que es un yo humano finito, un alguien que por naturaleza puede responder al Absoluto.

La primera dimensión que cabría destacar en la relación entre naturaleza libre y subjetividad es la consideración de la subjetividad como *logos* del ser. La subjetividad como *logos* del ser pone de manifiesto la capacidad de la persona para penetrar en todo lo que existe, pero como este *logos* se fundamenta en la actualidad del ser, manifiesta asimismo que la conciencia humana no es Conciencia Absoluta. El hecho de afirmar que la conciencia humana no es Conciencia Absoluta no implica negar la inmaterialidad de la

conciencia, puesto que el entendimiento posee la libertad trascendental haciendo posible que la voluntad dé origen al acto libre.

La subjetividad es simultáneamente espiritual y corpórea. Esta simultaneidad no es mutua confusión, sino una inadecuación puesto que no somos ni puro espíritu ni puro cuerpo. El carácter corpóreo no impide pero si condiciona el vivir el ser sin restricciones y por tanto, la actividad es siempre inadecuada a la infinitud del objeto. De ahí se concluye que en toda intelección de un ser finito se encuentra la inagotable luz del ser. También en la volición lo querido es siempre *Sub rationem boni*, y esta razón es siempre ilimitada.

Esta comprensión de la subjetividad como *logos* del ser, lleva a Millán-Puelles al segundo aspecto de la naturaleza libre como fundamento de la subjetividad: la finitud ontológica de la libertad humana como garantía de la trascendencia noética. La finitud ontológica solo se puede justificar desde una instancia trascendente. En efecto, la finitud manifiesta la carencia de plenitud, de ahí que lo finito adquiera su verdadero valor cuando se refiere a lo Infinito. Por consiguiente, la finitud no supone la negación de la libertad, sino que constituye el elemento primordial y originario del ser personal. Dios al crear produce toda la realidad y no solo una parte; se trata de una acción infinita. Lo infinito es la acción y lo finito es lo creado. Por consiguiente, la libertad humana no se autofunda, sino que remite a un origen ontológico que le trasciende. No existe contradicción entre este carácter donal de la libertad con la prioridad ontológica-existencial de la libertad humana. Más aún, este es el camino que nos permite ir desde la libertad humana a la Absoluta Libertad de Dios.

Una vez afirmado el carácter no absoluto de la conciencia humana y la consiguiente finitud ontológica de su libertad, es importante señalar la índole de la subjetividad humana, cuyo acto actualizante se aviene a sí mismo como finito dentro de la infinitud del ser. La auto-conciencia actualiza la índole ontológica del yo humano. La reflexividad, entendida como autoconciencia de la inteligencia y autodeterminación de la voluntad, es condición necesaria para que exista una auténtica hermenéutica de la libertad humana. No hay libertad si no existe una relación del espíritu consigo mismo.

El nexo entre autoconciencia y trascendencia intencional tiene un carácter necesario gracias a la índole reiforme de la subjetividad. La experiencia de la autoconciencia como actualización de la índole ontológica, implica la consistencia metafísica tanto de la intimidad de la persona como de la trascendencia intencional que hace posible conocer las cosas en su ser real. Intimidad y trascendencia constituyen en la persona una síntesis. La afirmación de la intimidad conlleva la capacidad de trascender y, a la inversa, la capacidad de trascender se constituye gracias a una intimidad. Desde mi ser me abro a otro ser, precisamente porque tengo un cierto ser que poseo. Esta trascendencia se da tanto en el ámbito intelectual como en el volitivo, haciendo no solo que pueda querer todo, sino también el Puro Bien. La persona se constituye así en un ser único que puede tener como objeto el Ser y el Bien.

El tercer capítulo confirma la hipótesis de partida: la libertad es condición imprescindible para que se dé un crecimiento en la persona. Para Millán-Puelles, la naturaleza libre evidencia lo más genuino de la subjetividad humana. Las raíces de esta libertad no son solo ontológicas, sino también teocéntricas. En efecto, la infinitud ontológica y axiológica de la que goza la persona humana

hace posible que ésta se eleve intelectualmente hasta el Ser Absoluto y volitivamente hasta el Bien Infinito. Asimismo, la conciencia de ser dueño de nuestros actos supone una dependencia ontológica que confiere a la persona una auténtica y efectiva libertad. Las siguientes son las conclusiones de este capítulo.

1. Para responder a la pregunta sobre el valor específico de la persona humana es necesario distinguir entre dignidad innata u ontológica y dignidad adquirida. La dignidad innata se posee por el hecho de ser persona; la posee todo ser humano aunque no haya hecho un uso explícito de su libertad. Esta esencial identidad, propia de la dignidad ontológica, es el fundamento de la dignidad social del hombre. La dignidad adquirida, cuyo paradigma es la dignidad moral, es una dignidad que se conquista, que se puede conseguir, pero también puede perderse y recuperarse. En efecto, cuando los actos confirman la naturaleza se da un crecimiento en la persona. Sin embargo, hay acciones que degradan al sujeto, inhibiendo el auténtico desarrollo personal. Por consiguiente, alcanzar la plenitud es una opción. La persona no deja nunca de ser persona, pero puede que no alcance su plenitud.

Tanto en la dignidad innata como en la dignidad adquirida, la libertad imprime un sentido dinámico y hace posible el crecimiento humano. La tarea más importante que debe desempeñar toda persona humana es el hacerse. La libertad hace que nuestro ser sea una tarea para sí mismo. Para que este libre hacerse sea una tarea efectiva es necesario estar abierto a la verdad y al bien y no solo a los bienes aparentes. Igualmente, se precisa una capacidad de decisión en la que intervienen de una forma dinámica tanto el entendimiento, dando al acto una dirección determinada, como la voluntad, dando el ser mismo del acto.

Pensar lo que se quiere y querer lo que se piensa transforma la existencia, porque las decisiones nos vinculan. Ciertamente la persona se hace a sí misma con sus decisiones. También la dignidad moral puede crecer, aumentando la propia calidad personal. Este obrar bueno es siempre fruto de la libertad, de ahí que la dignidad moral remita a la libertad más propiamente humana, la libertad moral. Ésta se adquiere con el ejercicio de las virtudes morales que otorga un peculiar dominio sobre uno mismo, sobre las propias pasiones. Este dominio no consiste en no tenerlas, sino en no estar sometido a ellas.

2. El sentido de la libertad es el crecimiento humano, un incremento en el orden del ser. Dicho crecimiento es posible no solo por su apertura al exterior, sino también por la hondura de su espíritu. La persona experimenta en su interior una conciencia inagotable de su ser y junto a ello, un vacío interior porque carece de una réplica, de un quién que le llene por dentro. Sin embargo, esta carencia no anula la alteridad, característica propia del ser personal, sino que orienta a la persona a la búsqueda del sentido de su libertad. Es entonces, cuando descubre que su ser es un don recibido y su libertad una participación de la infinita libertad de Dios. Este origen divino hace que esta dependencia del Creador esté siempre presente, aunque el entendimiento se desvíe de la verdad o la voluntad se aparte libremente del bien. Detrás del misterio del ser está la entrega incondicional de Dios. Una creación por amor solo puede ser la participación de ese amor y solo la omnipotencia puede crear seres libres. La libertad que tiene como fundamento el amor divino se convierte en el resorte más radical para el mejoramiento humano. La persona crece, en el sentido más radical del término, cuando libremente ama a Aquel que libremente le hace libre.

3. La libertad moral se constituye en la verdadera libertad, precisamente por su conexión con las virtudes morales. Incrementar la capacidad de obrar humanamente implica una mayor y mejor libertad. La virtud se convierte así en el fin más alto de la persona humana. Sin embargo, el desarrollo moral precisa también de la validez de un código ético que unido al compromiso personal de búsqueda de la verdad y del bien, convierta la actitud teórica en hábitos operativos estables. En la relación norma-virtud, Millán-Puelles afirma la prioridad de la norma respecto a la virtud. La prioridad de la norma estriba en que ésta tiene un fundamento ontológico, es la razón la que capta el bien. Ciertamente, esta primacía no aminora ni desplaza la virtud. La idea de virtud supone la norma; más aún, desde el punto de vista teleológico, la virtud tiene carácter de medio. En efecto, no cumplimos nuestros deberes para ser virtuosos, sino que son nuestros deberes los que justifican la adquisición de nuestras virtudes.

Para Millán-Puelles, el deber es absoluto por su forma y relativo por su materia. El deber, en cuanto deber, tiene una exigencia absoluta. Sin embargo, no basta un conocimiento especulativo de las normas éticas, son necesarios juicios prácticos que dirijan cognoscitivamente las acciones intencionales, que tendrán como fin la acción concreta. Es en este contexto donde se articulan las dimensiones teóricas y prácticas, y donde plantea nuestro autor la función propia de las virtudes morales. En efecto, la articulación entre norma y virtud se da en los preceptos morales singulares, a los que Millán-Puelles denomina imperativos prudenciales.

4. El alcance de la virtud moral y su función en la configuración de la libertad moral tiene dos dimensiones claves: la virtud moral en la configuración

de la materia de los imperativos prudenciales y como hábito perfectivo de la capacidad de apetecer. La función propia de las virtudes morales se refiere a la génesis del imperativo ético concreto, en cuanto que éste sigue a una elección que lo determina en su materia. El agente elige lo que ve como bueno en las circunstancias concretas de su vida. Sin embargo, este juicio está condicionado por la disposición afectiva del sujeto que debe decidir. Esto no se opone a la existencia del libre albedrío porque la persona puede no dejarse llevar por esas disposiciones afectivas. La virtud como hábito electivo podría también presentar otra dificultad, un aparente círculo vicioso entre acto y virtud. Los actos moralmente virtuosos presuponen la virtud, sin embargo, al ser hábitos adquiridos, presuponen los actos virtuosos cuya iteración engendra. En efecto, los actos buenos inclinan a la potencia a adquirir la virtud que no posee. Una vez adquirida, la potencia realiza la misma clase de actos, pero de un modo nuevo: se realiza con facilidad y deleite. Así pues, la virtud moral hace fácil y grato el conocimiento y la práctica de los actos morales rectos. De este modo, la virtud moral actúa en la génesis misma del imperativo prudencial. Sin embargo, esta facilidad puede hacer de la virtud un ejercicio cuasi mecánico, con la consiguiente disminución de la libertad. Ciertamente los actos mecánicos son los que se ejercen sin conciencia de ello o con una conciencia sumamente débil. Asimismo, los actos de virtud se hacen con la conciencia clara de que se están ejercitando, y que hay un uso explícito del libre albedrío. Sin embargo, la facilidad y el deleite no se oponen a la libertad. Cada acto de virtud supone un ejercicio de la libertad. Así pues, las virtudes morales son decisivas para los imperativos éticos concretos, pues hacen más recta nuestra conducta, más humana y, por tanto, más libre.

La posibilidad de la virtud moral como hábito perfectivo de la capacidad de apetecer está relacionada con la indeterminación de las facultades apetitivas: la voluntad y el apetito sensible. Aunque exista en cada una de estas facultades una inclinación natural hacia su propio bien, en las voliciones concretas se hace necesario que el sujeto determine ese bien. Esta determinación no se realiza como efecto de un instinto, de ahí que sea necesario un hábito bueno que haga posible que esta determinación sea correcta moralmente. La virtud moral perfecciona la voluntad, sin embargo, siendo la voluntad la causa principal del perfeccionamiento de la persona, no es la única. Es importante que las potencias sensitivas se adapten al recto orden moral. Según Millán-Puelles, en el apetito sensible hay una capacidad de acomodarse a la razón. Esto no significa que por sí solas estén adaptadas a la exigencia racional, de modo que nunca puedan ofrecer resistencia a la razón. Precisamente, esa oposición es la que hace necesaria la existencia de cualidades que inclinen de modo habitual al apetito sensible a obedecer a la razón. Por consiguiente, no se identifica la aptitud de conformidad con la razón con la virtud moral hasta que aquella no se halle actualizada por una permanente inclinación que se traduzca en hechos. Esta aptitud hace posible tanto la adquisición de la virtud como la posibilidad de oponerse a la razón.

5. Si el sentido de la libertad moral es el crecimiento humano, su despliegue será la plenitud de la persona. En efecto, la libertad moral hace posible el despliegue de la plenitud humana porque confiere un peculiar dominio de sí mismo mediante las virtudes morales, gracias a las cuales, obra en consonancia con las exigencias propias de la racionalidad. Atendiendo a los dos ámbitos en el que se desarrolla la vida de la persona –material y social–,

Millán-Puelles distingue dos vertientes en la libertad moral: el dominio de los bienes materiales y la apertura o elevación al bien común. Ambas dimensiones se complementan y se implican mutuamente. El dominio de las pasiones facilita la apertura a los demás y la superación del individualismo, que hace posible la elevación del bien común, confiere a la voluntad una capacidad mayor de apertura. También esta doble inflexión pone de manifiesto que es la persona la que alcanza por sí y para sí este dominio, evitando todo tipo de cosificación; y que la libertad no se limita a ser un rasgo más de la convivencia entre los hombres, sino que es algo irreductiblemente individual, que se alcanza no de forma aislada, sino formando parte de una comunidad de personas.

El estudio de las pasiones que lleva a cabo Millán-Puelles es, a nuestro juicio, una reflexión seria y profunda, que puede enriquecer la antropología actual. Millán-Puelles, a diferencia de los estoicos, no trata de suprimir las pasiones, sino conseguir su dominio. Tiene, pues, un sentido positivo, se trata de una conquista de la libertad. La distinción y el análisis de los tipos de pasiones en relación con la voluntad –pasiones no dominables pero voluntarias *in causa*, las pasiones que se presentan inesperadamente y las pasiones como reflejo de un acto de la voluntad– pone de manifiesto que el dominio de la propia pasión tiene su origen en el acto libre de la voluntad. Ciertamente el apetito sensible influye en nuestra voluntad y en nuestro entendimiento, pero es posible su dominio y con ello, un crecimiento de la libertad moral.

Para Millán-Puelles, el bien común responde a la necesidad que toda persona tiene de ayudar y de ser ayudada. La sociedad hace posible esta mutua ayuda. El bien común lo concibe como el bien de todos. Un bien del que todos participan y al que todos tienen derecho. Para el filósofo, el bien común incluye

y dilata los bienes particulares. Precisamente es en esa elevación donde la persona adquiere la libertad moral. La expresión “elevación al bien común”, acuñada por nuestro autor tiene, a nuestro modo de ver, una gran profundidad y supone una importante aportación a la Filosofía Política.

La persona que tiende al bien no se rebaja, sino que se enaltece. Este libre tender al bien común puede suponer privaciones e incluso serias renunciaciones, pero nunca irá en perjuicio del bien esencial del ser humano. El bien común incluye este bien esencial y lo dilata, puesto que hace posible la superación del egoísmo, y con ella, la efectiva capacidad de orientarse hacia un valor que le trasciende y que a la vez, le compromete. Por consiguiente, la elevación al bien común no es una actitud meramente subjetiva, precisamente por el carácter óntico del bien común. Así pues, la persona que solo busca su bien particular se priva ella misma de la perfección que proporciona el bien común.

Según Millán-Puelles, una correcta intelección de la elevación del bien común supone también, la licitud moral de la búsqueda y mantenimiento de los bienes privados. No hay oposición entre el bien común y el bien particular porque el bien común no es la suma de los bienes particulares. El bien común, al ser un bien para todos, exige que cada cual pueda disponer personalmente de su respectivo bien privado, con la condición de que cada uno respete los derechos que tienen los demás. El que cada uno tenga su bien particular es un bien para todos. Lo que no es conveniente es que no haya ningún bien particular o que unos tengan y otros no, como consecuencia de la violación de sus derechos. Sin embargo, el bien común más que una cosa es una situación que consiste en que toda persona tenga lo que precisa, pudiendo disponer personalmente de ello. En este punto, la virtud de la justicia, y en concreto de la

justicia legal, constituye un efectivo elemento de la libertad moral. En efecto, la justicia legal no solo hace posible una convivencia pacífica, sino la verdadera convivencia por su conexión con la libertad moral. En la justicia no solo se trasciende a sí mismo el gobernante, sino también los ciudadanos por la obediencia a las leyes positivas (justas) y por la participación en la elección de los gobernantes. Por consiguiente, por la justicia, la persona trasciende su bien particular y se orienta libremente al bien común, es decir, se comporta con libertad moral.

Por último, es significativa la alusión que hace Millán-Puelles al carácter esencialmente personal de la libertad moral que se adquiere con la elevación al bien común. Ninguna sociedad civil, ningún grupo como tal, puede poseer esta libertad moral. Es la persona, en su intransferible ser individual, la que se eleva por sí misma. Desde esta perspectiva, la primacía del bien común es coherente con el principio que afirma que la sociedad es para la persona y no a la inversa. La sociedad es un para que alcancen su bien las personas que allí conviven. La subordinación de los bienes particulares al bien común no es la subordinación de los individuos a la sociedad porque ni el hombre es un bien particular, ni la sociedad se identifica con el bien común, sino que aquella es medio para ésta. Tampoco el bien común es el bien de la sociedad como entidad separada de los individuos que lo forman. Un bien de la sociedad que no reporte ningún beneficio para sus miembros, no es un bien común.

6. La libertad moral hace posible la plenitud humana mediante las virtudes morales. Es importante considerar dos aspectos que constituyen la virtud: el aspecto intelectual y la orientación afectiva hacia el bien. La virtud moral es la perfección de las tendencias apetitivas según el orden de la razón.

La virtud moral integra la dimensión sensible y corporal con la dimensión espiritual. Gracias a ella, la persona puede poseer una armonía interior que se manifiesta en la facilidad y en el agrado con el que realiza los actos de virtud. La perfección del actuar solo es posible cuando los impulsos sensibles participan de la razón. Son las mismas tendencias la que se convierten en principios del actuar humano. La persona que ha adquirido la virtud no elige el bien únicamente por sentido del deber, reprimiendo sus inclinaciones, sino que su elección procede de una connaturalidad afectiva con el bien. En la persona virtuosa es la afectividad la que guía el juicio de la razón, acertando con lo verdaderamente bueno de modo espontáneo y seguro, realizando sus actos con prontitud y agrado. La persona que posee la virtud elige siempre el bien, porque lo que le parece bueno es siempre bueno. Sus afectos se dirigen al bien conforme a la razón.

La orientación afectiva es también imprescindible en la formación de las virtudes morales. El primer paso para la virtud no es el cumplimiento externo del mandato, sino reconocer en la autoridad esa misma virtud y hacer lo mandado para agradar a la persona que ejerce la autoridad. Sin embargo, no se debe abusar de esta vinculación afectiva, pues la meta es la capacitación para un juicio práctico propio y conforme a la virtud. Es el sujeto quien se perfecciona por los actos propios; sin tales actos, las ayudas no servirían de nada.

Otro aspecto importante en la formación de la virtud es el aspecto intelectual. Para adquirir las virtudes morales se precisa recibir una instrucción que sea simultáneamente doctrina y buen ejemplo. El educador debe tener una conducta moral pero debe también proponer una doctrina objetivamente

verdadera y no solo bien intencionada. La virtud no es solo buena, sino verdadera.

La connaturalidad de la virtud moral con el bien y el crecimiento en el conocimiento del bien, nos muestra a un sujeto que se mueve a sí mismo a obrar. No es suficiente hacer algo bueno, es necesario hacerlo porque se quiere, como fruto de la armonía de las tendencias con la razón. Las virtudes, así consideradas, potencian la libertad y este crecimiento en libertad es condición de posibilidad del crecimiento humano. Sin libertad no es posible ser persona.



## BIBLIOGRAFÍA

Se exponen a continuación únicamente las obras y escritos de Antonio Millán-Puelles que hemos trabajado para el estudio de la libertad como condición de posibilidad del crecimiento humano. Otros libros o artículos del autor, que hemos conocido pero no citados, no los hemos considerado en la bibliografía.

### I. OBRAS DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

#### A) Libros

- *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1947. (*Obras Completas*, vol. I, Rialp, Madrid, 2013).
- *Ontología de la existencia histórica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1951. (*Obras Completas*, vol. I, Rialp, Madrid, 2013).
- *Fundamentos de filosofía*, Rialp, Madrid, 1955. (*Obras Completas*, vol. II, Rialp, Madrid, 2013).
- *Maeztu y la defensa del espíritu*, Amigos de Maeztu, Madrid, 1957.
- *La síntesis humana de naturaleza y libertad*, Editora Nacional, Madrid, 1961. (*Obras Completas*, vol. VI, Rialp, Madrid, 2014).
- *Persona humana y justicia social*, Rialp, Madrid, 1962. (*Obras Completas*, vol. III, Rialp, Madrid, 2013).
- *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1963. (*Obras Completas*, vol. III, Rialp, Madrid, 2013).

- *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967. (*Obras Completas*, vol. IV, Rialp, Madrid, 2014). Existe traducción al italiano: *La struttura della soggettività*, trad. Angelo Patricelli, rev. Felice Barela, presentación Umbreto Margiotta, Colec. *Classici del pensiero moderno e contemporáneo*, nº 6, Marietti Editori, Torino, 1973.
- *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976. (*Obras Completas*, vol. VI, Rialp, Madrid, 2014).
- *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, (2ª edición ampliada, 2002).
- *De Economía y Libertad*, Biblioteca Breve de Temas actuales, nº4, Universidad de Piura, Piura, 1985.
- *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990. Edición en inglés *The Theory of the Pure Object*, translated and Edited by Jorge García-Gómez, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1996.
- *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Rialp, Madrid, 1994.
- *El valor de la libertad*, Rialp, Madrid, 1995.
- *Ética y Realismo*, Rialp, Madrid, 1996, (2ª1999).
- *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid, 1997.
- *La lógica de los conceptos metafísicos I, La lógica de los conceptos trascendentales*, Rialp, Madrid, 2002.
- *La lógica de los conceptos metafísicos II, La articulación de los conceptos extracategoriales*, Rialp, Madrid, 2003.
- *Economía y libertad*, Publicaciones del Fondo para la Investigación Económica y Social de la Conferencia Española de Cajas de Ahorro, Madrid. (*Obras Completas*, vol. V, Rialp, Madrid, 2014).
- *La inmortalidad del alma humana*, ed. póstuma dirigida por J. Mª. Barrio, Rialp, Madrid, 2008.

## B) Escritos breves: artículos y conferencias

- “Notas didácticas sobre el predicamento hábito”, *Revista Española de Pedagogía*, nº 38, (1952), pp. 243-248.
- “Un curso sobre la libertad”, *ABC*, 27 de abril de 1963, p. 3.
- “La dialéctica de la intimidad y trascendencia en la superación de la antropología subjetivista”, *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, México, 7-14 de septiembre, vol. III, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, pp. 259-267.
- “La dignidad de la persona humana”, *Revista Atlántida*, vol. IV, nº 24 (noviembre-diciembre 1966), pp. 573-577. (*Obras Completas*, vol. VI, Rialp, Madrid, 2014).
- “Los derechos del hombre y la dignidad de la persona humana”, *La Actualidad Española*, nº 880, (14 noviembre 1968), pp. 7-8.
- “El hombre es algo más que un animal”, *La Actualidad Española*, nº 879, 7 de noviembre de 1968, pp. 7-8. (*Obras Completas*, vol. VI, Rialp, Madrid, 2014).
- “En torno al concepto del yo”, *Estudios de Metafísica*. Cátedra de Metafísica de la Universidad de Valencia, curso 1970-71, nº1, Valencia, 1971, pp. 9-13.
- “Justice, historieté, situation”, en *Le problema de Justice*, Actes du Colloque International de Royaumont, 1972, *Les Études philosophique*, nº 2, Paris, 1973, pp.195-198.
- “Il problema ontológico dell’uomo come creatura”, conferencia en el ciclo *Esaltazione dell’uomo e saggezza cristiana*, Centro Romano di Incontri Sacerdotalis, Documenti nº 22, Roma, 1975.
- “El problema ontológico del hombre como criatura”, *Scripta Theologica* (7/1), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1975, pp. 309-333. También en *Istmo* nº 101 (noviembre- diciembre 1975), México, 1975. (*Obras Completas*, vol. VI, Rialp, Madrid, 2014).
- “El deber y el ser”, en VV. AA., *Veritas et Sapientia*, Eunsa, Pamplona, 1975. (*Obras Completas*, vol. VI, Rialp, Madrid, 2014).

- “La teología de Brentano”, en F. Brentano, *Sobre la existencia de Dios*, trad. Antonio Millán-Puelles, Rialp, Madrid, 1979, pp. 11-45.
- “Cinco lecciones sobre la libertad”, *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra*, vol. 25, nº 1, 1981, pp. 59-63.
- “Un hombre que amó la libertad”, *ABC*, 26 de junio 1985, Madrid, p. 3.
- “Maeztu y la libertad”, *Razón Española*, vol. 4, nº 20, (noviembre-diciembre 1986), pp. 261-276.
- “Valor y contravalor de la persona humana”, *Intus-Legere, Anuario de Filosofía, Historia, y Letras*, nº 1, Santiago de Chile, 1998, pp. 59-84.
- “Sobre la felicidad”, *Razón Española*, nº 111, (enero-febrero 2002), Madrid, pp. 71-77.
- “El sentido trascendente de la existencia y de la educación”, *Revista Española de Pedagogía*, año 40, nº 158, (octubre-diciembre 1982), Santiago de Chile, pp. 57-60.
- “Positivismo jurídico y dignidad humana”, *Humanitas, Revista de Antropología y Cultura Cristiana*, año 9, nº 34, (abril-junio), Santiago de Chile, 2004, pp. 207-211.

## II. ESTUDIOS SOBRE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

- ALVIRA, R., (coord.), *Razón y Libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 1999.
- “Breve recuerdo del maestro inolvidable”, *Anuario Filosófico* (39/3), 2006, pp. 777-784.
- BARCO DEL, J. L., “La condición humana: naturaleza y libertad”, en VV. AA., *Razón y Libertad*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 137-154.
- BARRIO MAESTRE, J. M<sup>a</sup>., “Libertad trascendental y educación. Sobre el modelado en educación”, *Anuario Filosófico* (27/2), 1994, pp. 527-540.

- “La estructura reiforme de la subjetividad humana. Una panorámica del pensamiento de Millán-Puelles”, *Anuario Filosófico* (39/3), 2006, pp. 785-801.
- “Antonio Millán-Puelles”, en Fernández Labastida, F. / Mercado, J. A. (eds.), *Philosophica: Enciclopedia Filosofía on line*. Disponible en: URL: [http://www.philosophica.info/2010/vooces/millán\\_puelles/Millán-Puelles](http://www.philosophica.info/2010/vooces/millán_puelles/Millán-Puelles).
- “Verdad y ser en Antonio Millán-Puelles”, *Revista Arbil*, nº 97. Disponible en: URL: <http://www.arbil.org/97barr.htm>.
- CALDERÓN, I., “Una fundamentación de la ética realista”, *Pensamiento y Cultura* (vol. 9/1), Bogotá, 2006, pp. 45-58.
- “La libertad moral, como verdadera libertad”, *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Pensamiento Español, nº 7, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009, pp. 71-78.
- ESCANDELL, J. J., “Datos para la biografía de Antonio Millán-Puelles”, *Pensamiento y Cultura*, vol. 10, Madrid, 2007, pp. 13-38.
- “La originalidad de las obras escolásticas de Antonio Millán-Puelles”, *Revista Arbil*, nº 81. Disponible en: URL: [www.arbil.org/81mil.htm](http://www.arbil.org/81mil.htm).
- “Aproximación al concepto de Persona de Antonio Millán-Puelles”, *Espíritu*, Año 49, (2010), nº 139, pp. 13-38.
- “La unidad fundamental de la obra mayor de Antonio Millán-Puelles”, *Espíritu* 2014, nº147, (enero-junio), pp. 69-89.
- FERRER, U., “La prueba indirecta de la libertad”, *Razón y Libertad*, Rialp, Madrid, 1990, pp. 260-272.
- GARCÍA DE BERTOLACCI, Á., “Persona y subjetividad en la antropología de Antonio Millán-Puelles”, *Semana Tomista. Intérprete del pensamiento de Santo Tomás*, XXXVI, 5-9 septiembre 2011. Sociedad Tomista Argentina; Universidad Católica Argentina; Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/persona-subjetividad-antropología-millán-puelles.pdf>.
- GARCIA LÓPEZ, J., “Millán-Puelles, Antonio”, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, 1987, vol. XX, pp. 137-154.

- “Las tres modalidades de la autoconciencia”, *Anuario Filosófico* (27/2), 1994, pp. 567-581.
- LOZANO MARTÍN, A. E., *La naturaleza, sede ontológica de la libertad según Antonio Millán-Puelles*, Tesis de Licenciatura, Pamplona, 2012.
- LLANO, A., “Objetividad y Libertad”, *Anuario Filosófico* (27/2), 1994, pp. 231-248.
- “La obra filosófica de Antonio Millán-Puelles”, *Anuario Filosófico* (39), 2006, pp. 803-812.
- MASSINI CORREAS, C., “Antonio Millán-Puelles. La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista”, *Analogía. Revista de Filosofía*, año 9, (enero-junio 1995), México D.F., pp. 209-212.
- MELENDO, T., “Las dimensiones de la libertad”, en *Objetividad y Libertad*, *Anuario Filosófico* (27/2), 1994, pp. 583-602.
- NEGRO, D., “El sustancialismo histórico”, *Anuario Filosófico* (27/2), 1994, pp. 625-640.
- PERLADO, J. J., “Millán-Puelles, la claridad profunda”, en *Los domingos de ABC*, 13 de febrero de 1997, pp. 37-42.
- SANTOS, M., “Sobre la libre aceptación de nuestro ser”, *Anuario Filosófico* (27/2), 1994, pp. 847-853.
- SELLÉS, J.F., *Sustancia, autoconciencia y libertad: estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles*, Cuaderno de Pensamiento Español, nº 48, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2013.
- SOTO-BRUNA, M<sup>a</sup>. J., “Expresión y representación”, *Anuario Filosófico* (27/2), 1994, pp. 483-503.
- VILLAGRASA, J., “Millán-Puelles, Fenomenólogo y metafísico”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, nº 4, (2005), Sociedad Española de Fenomenología (SEPE), Universidad Nacional de Educación a Distancia, pp. 315-319.
- “Karol Wojtyła y Antonio Millán-Puelles, filósofos”, *Revista Arbil*, nº 97. Disponible en: [http:// www. arbil.org/97vill.htm](http://www.arbil.org/97vill.htm).

VV. AA., Para una información más amplia y actualizada de la obra publicada por A. Millán-Puelles, véase *Répertoire Bibliographique de Philosophie*, publicado por el Institut Supérieur de Philosophie de la Université Catholique de Louvain, Lovain-La Nouve, J. J. ESCANDELL. “Datos para la biografía de Antonio Millán-Puelles”, *Pensamiento y Cultura*, 2007, vol. 10, pp. 13-38 y en “Nota-bibliográfica sobre Antonio Millán-Puelles”, *Anuario Filosófico* (27/2), 1994, pp. 249-259.

WASTSON, A. M., *Sobre las necesidades humanas y la libertad moral en Antonio Millán-Puelles*, Tesis doctoral, Pamplona, 2013.

### III. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, trad. V. García Yebra, Madrid, 2008.

— *Física*, Gredos, Madrid, 2011.

— *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 2011.

ARTIGAS, M. “La finalidad”, *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede*, editado por G. Tanrelle-Nitti y A. Strumia, Urbaniana University Pres y Citta Nouva, 2002.

BARRIO, J. M<sup>a</sup>., *Elementos de Antropología Pedagógica*, Rialp, Madrid, 1998.

— *Los límites de la libertad. Su compromiso con la realidad*, Rialp, Madrid 2006.

— “Dimensiones del crecimiento humano”, *Educación y Educadores*, vol. 10, n<sup>o</sup> 1, Universidad de la Sabana, Bogotá, 2007, pp. 117-134.

BURGGRAF, J., *Libertad vivida con la fuerza de la fe*, Rialp, Madrid, <sup>4</sup>2008.

CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1973.

“Ser y libertad”, *Anuario Filosófico* (40/1), 2007, pp. 164-171.

CASTILLA CORTÁZAR, B., “Consideraciones en torno a la noción de persona”, en *El primado de la persona en la moral contemporánea*, coord.

- A. Quirós, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, pp. 153-166.
- “Persona y vida humana desde la noción de persona de Xavier Zubiri”, *Cuadernos de Bioética*, vol. 8 (31/3), 1997, pp. 1113-1118.
- CERVANTES, M., *D. Quijote de la Mancha*, 2ª parte, capítulo LVIII.
- CORAZÓN, R., *Fundamentos y límites de la voluntad*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 3, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 21999.
- CULLETON, A., “Tres aportes al concepto de persona: Boecio (Substancia), Ricardo de San Víctor (Existencia) y Escoto (Incomunicabilidad)”, *Revista Española de Filosofía Medieval* (nº 13), Zaragoza, 2006, pp. 59-71.
- DERISI, O. N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires, 41978.
- DÍAZ, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. IV, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1995.
- FABRO, C., “Orizzontalità e verticalità della libertà”, *Angelicum*, (48), Roma, 1971, pp. 302-354.
- “El primado existencial de la libertad”, *Scripta Theologica* (13), Pamplona, 1981, pp. 675-689.
- *Riflessioni sulla Libertà*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni, 22004.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *Filósofos españoles del siglo XX*, Planeta, Barcelona, 1987.
- FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid, 2002.
- FORMENT, E., *Historia de la Filosofía tomista en la España Contemporánea*, Encuentro, Madrid, 1998.
- GARCÍA-CUADRADO, J. A., “El fundamento de la imagen de Dios en el hombre. Interpretación de D. Báñez a la doctrina tomista”, *Anuario Filosófico* (34/3), 2001, pp. 633-654.
- “Persona, naturaleza y *personalitas* en Domingo Báñez”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, nº 13 (2006), pp. 101-110.
- GARCÍA-GONZÁLEZ, J. A., “Existencia personal y libertad”, en *Metafísica y Libertad I*, *Anuario Filosófico* (42/2), 2009, pp. 327-356.

- GARCIA LÓPEZ, J., *Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, Eunsa, Pamplona, 1967.
- “*El alma humana y otros escritos inéditos* (presentación y edición J. A. García Cuadrado), Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 201, Servicio de Publicaciones de Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.
- “La persona humana”, *Anuario Filosófico* (9), 1976, pp.165-189.
- GILSON, E., *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1985.
- GONZÁLEZ, A. L., *El Absoluto como “causa sui” en Spinoza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, <sup>3</sup>2000.
- *Teología Natural*, Eunsa, Pamplona, <sup>5</sup>2005.
- GONZÁLEZ, A. M., *Naturaleza y dignidad. Un escrito sobre R. Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- *Claves de la ley natural*, Rialp, Madrid 2006.
- *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, <sup>2</sup>2007.
- HAYA, F., *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Eunsa, Pamplona, 1997.
- INNERARITY, D., *La libertad como pasión*, Eunsa, Pamplona, 1992.
- “Convivir con la inidentidad”, *Anuario Filosófico* (26/2), 1993, pp. 361-374.
- JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, Palabra, Madrid, 1993.
- *Fides et Ratio*, Palabra, Madrid, 1998.
- *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid, <sup>6</sup>2005.
- *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid, 2008.
- LLANO, A., *El futuro de la libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985.
- *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999.
- *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 1999.
- “Libertad y trabajo”, *Actas del IV Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea: Trabajo y Espíritu*, Eunsa, Pamplona, 2004, pp. 183-202.
- *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona, 2011.

- LLANO, C., *Las formas actuales de la libertad*, Trilla, México, 1983, (21998).  
 — *Sobre la idea práctica*, Eunsa, Pamplona, 2007.  
 — *Examen filosófico del acto de la decisión*, Eunsa, Pamplona, 2010.
- LOMBO, J. L., *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico y sistemático*, Apolinare Studio, Roma, 2001.
- MARITAIN, J., *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, P. Tequi, París, 1951.  
 — *The person and the common good*, University of Notre Dame, Paris, 1966.
- MELENDO, T., *Las dimensiones de la persona*, Rialp, Madrid, 1999.  
 — “La libertad: crecimiento y plenitud”, en *Metafísica y Libertad, Anuario Filosófico* (42/2), 2009.
- MOROS CLARAMUNT, E., “La demostración de la existencia de Dios a partir de la libertad”, *Anuario Filosófico* (29/2), 1996, pp. 805-814.  
 — *La vida humana como trascendencia. Metafísica y Antropología en la Fides et Ratio*, Eunsa, Pamplona, 2008.
- MURILLO, J. I., “¿Comprender la libertad? Entre la biología y la metafísica”, *Anuario Filosófico* (42/2), 2009, pp. 391-418.
- OCÁRIZ, F., *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- PANIKKAR, R., *El concepto de naturaleza. Análisis histórico y metafísico de un concepto*, Consejo superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1972.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1976.
- POLO, L., *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Rialp, Madrid, 1993.  
 — *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993.  
 — *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996.  
 — “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, *Studia Poliana* (1), 1999.  
 — *Lo radical y la libertad* en Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 179, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005.  
 — *La libertad trascendental* en Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 178, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005.  
 — “La persona humana como relación en orden del Origen”, *Studia Poliana* (12), 2012.
- PRIETO, L., “La persona en Kant”, *Espíritu*, nº 139 (2010), pp. 117-142.

- RAMÍREZ, S. M., *La prudencia*, Palabra, Madrid, 1979.
- RAMOS, A., “La causalidad del bien en Santo Tomás”, *Anuario Filosófico* (44/1), 2011, pp. 111-127.
- RATZINGER, J., *La fe como camino. Contribución al ethos cristiano en el momento actual*, Ed. Internacionales Universitarias, Barcelona, 1997.
- *Verdad, Valores, Poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Rialp, Madrid, 21998.
- *Dios y el mundo*, Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2002.
- *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 2005.
- RHONHEIMER, M., *Natur al grundlage der moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Tyrolia- Verlag, Innsbruck, 1987.
- *La perspectiva de la moral: fundamento de la ética filosófica*, Rialp, Madrid, 22007.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética general*, Eunsa, Pamplona, <sup>5</sup>2004.
- “El ser como libertad. La respuesta del pensamiento metafísico a la crisis de sentido de la ética contemporánea”, *Scripta Theologica* (24/2), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1992, pp. 459-477.
- ROMERA L., *Finitud y trascendencia. La existencia humana ante la religión*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 167, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.
- “Libertad y trascendencia. ¿Un dilema o una exigencia?”, *Anuario Filosófico* (42/2), 2009, pp. 419-445. 416
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Eunsa, Pamplona, 2006.
- *Ética filosófica*, Eunsa, Pamplona, 2008.
- SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtud (III)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 170, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.

- *Antropología de la intimidad. Libertad, sentido único y amor personal*, Rialp, Madrid, 2013.
- SOTO-BRUNA, M<sup>a</sup>. J., “*La imago Dei*, como autoconocimiento y libertad: su significado en Leonardo Polo y Nicolás de Cusa”, *Studia Poliana* (15), 2013, pp. 179-189.
- SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid, 1982.
- *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989. 417
- “Teleología natural y acción”, *Anuario Filosófico* (24/2), 1991, pp. 273-288.
- *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Eunsa, Pamplona, 2000
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1964.
- *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, Eunsa, Pamplona, 2002.
- *De Veritate, 24. El libre albedrío*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 165, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.
- YEPES, R. / ARANGUREN, J., *Fundamentos de Antropología: Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona, <sup>4</sup>1999.
- ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

