

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

---

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD  
ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA / PAMPLONA / ESPAÑA



Universidad  
de Navarra

---

ANA ENCARNACIÓN LOZANO MARTÍN  
La libertad como condición de  
posibilidad del crecimiento humano  
según Antonio Millán-Puelles

VOLUMEN 26 / 2016

---

SEPARATA

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA

PUBLICACIÓN PERIÓDICA DE LA FACULTAD ECLESIAÍSTICA DE FILOSOFÍA / UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
PAMPLONA / ESPAÑA / ISSN: 1131-6950  
2016 / VOLUMEN 26

---

DIRECTOR / EDITOR

**Sergio Sánchez-Migallón**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

VOCALES / MEMBERS

**Enrique Moros**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

**Santiago Collado**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SECRETARIO / EDITORIAL SECRETARY

**Rubén Herce**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

---

Esta publicación recoge extractos de tesis doctorales defendidas en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra.

La labor científica desarrollada y recogida en esta publicación ha sido posible gracias a la ayuda prestada por el Centro Académico Romano Fundación (CARF)

---

**Redacción, administración,  
intercambios y suscripciones:**  
«Cuadernos Doctorales de la Facultad  
Eclesiástica de Filosofía»  
Universidad de Navarra. 31009  
Pamplona (España)  
Tel: 948 425 600.  
Fax: 948 425 633  
e-mail: faces@unav.es

---

**Edita:**  
Servicio de Publicaciones  
de la Universidad de Navarra, S.A.  
Campus Universitario  
31009 Pamplona (España)  
T. 948 425 600

**Precios 2016:**  
Suscripciones 1 año: 30 €  
Extranjero: 43 €

---

**Fotocomposición:**  
pretexto@pretexto.es

**Imprime:**  
Ulzama Digital

**Tamaño:** 170 x 240 mm

**DL:** NA 1024-1991

**SP ISSN:** 1131-6950

---

EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN PHILOSOPHIA

# CUADERNOS DOCTORALES

DE LA FACULTAD ECLESIASTICA DE FILOSOFÍA

2016 / VOLUMEN 26

---

1. **Ana Encarnación LOZANO MARTÍN**  
La libertad como condición de posibilidad del crecimiento humano según  
Antonio Millán-Puelles 5-85  
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dra. M<sup>a</sup> Jesús Soto-Bruna
2. **Nicolás VERGARA CORREA**  
Persona y Verdad en Luigi Pareyson 87-169  
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. José Ángel García Cuadrado
3. **Alex MBONIMPA**  
The Providence of God according to Richard Swinburne.  
A Critical Study under the Guidance of St. Thomas Aquinas 171-261  
Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Enrique Moros

---

Universidad de Navarra  
Facultad Eclesiástica de Filosofía

Ana Encarnación LOZANO MARTÍN

La libertad como condición de  
posibilidad del crecimiento humano  
según Antonio Millán-Puelles

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

Pamplona  
2016

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 5 mensis septembris anni 2016

Dr. Maria Iesus SOTO-BRUNA

Dr. Ioseph Angelus GARCÍA CUADRADO

Coram tribunali, die 19 mensis iunii anni 2015, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
D. nus Eduardus FLANDES

Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía

Vol. XXVI, n. 1

---

## Presentación

**Resumen:** El objetivo del presente trabajo es mostrar, a partir de la especulación metafísica de Antonio Millán-Puelles, que la libertad bien entendida constituye el resorte más radical para posibilitar el crecimiento humano.

La libertad constituye la dimensión propia de la naturaleza del ser personal, de ahí que la aceptación del propio ser, sea condición de libertad. Esta afirmación lleva consigo que el crecimiento humano es un crecimiento en el orden del ser y por tanto requiere una fundamentación estrictamente ontológica que llegue al núcleo de su perfección.

Esta libertad configurada desde la realidad del propio ser, no se limita al estrecho horizonte de los intereses personales ni se reduce a una mera capacidad de elegir. Se trata de una libertad que encuentra su espacio creativo en el ámbito del bien. El crecimiento humano no es solo un crecimiento en el orden del ser, sino también un crecimiento en armonía interior. La virtud moral integra la dimensión sensible y corporal con la dimensión social de la persona. Esta armonía se manifiesta en la facilidad y el agrado con los que se realiza los actos de virtud. Estos impulsos sensibles que participan de la razón, se convierten en principios del actuar humanos y son señal de la perfección del actuar humano. Esta connaturalidad afectiva con el bien convierte la afectividad en guía del juicio de la razón, acertando con lo verdaderamente bueno de modo espontáneo y seguro. En este contexto, el crecimiento humano adquiere un horizonte insospechado.

**Palabras clave:** Libertad, crecimiento humano, virtud moral, persona humana, dignidad.

**Abstract:** The aim of this work is to show, through Antonio Millán-Puelles' metaphysical speculation, that freedom, when well-understood, constitutes the most radical means to make human growth possible.

Freedom constitutes the suitable as well as the natural dimension of the nature of people, therefore the condition of freedom itself entails the acceptance of the own being. This statement implies that human growth is a growth in the order of being, and so it requires a strictly ontological foundation that reaches to the core of its perfection.

This freedom set from the reality of the self does not confine itself to the narrow horizons of personal interests nor to the sheer capacity of choosing. It is rather a freedom that finds its creative space in the area of the good. Human growth is not only a growth in the order of being, but also a growth in inner harmony. Moral virtue integrates sensitive and bodily dimension with the social dimension of the person. This harmony is expressed in the ease and pleasure with which acts of virtue are accomplished. These sensitive impulses that take part in the reason turn into principles of acting among humans and are a sign of the human being's perfection in acting. Such affective connaturality towards the good turns affectivity in the guide for the judgement of reason and spontaneously comes across the truly good and safe. In this context, human growth acquires an unexpected, unimagined horizon.

**Keywords:** Freedom, human growth, moral virtue, human person, dignity.

La libertad es una realidad compleja. Con frecuencia su estudio subcita confusión y perplejidad. Ciertamente, la libertad aparece como un dato primario, una realidad irrenunciable pues constituye el núcleo mismo de toda acción realmente humana. En la actualidad, es el bien al que se subordinan todos los demás, el valor fundamental y el derecho humano más básico.

Sin embargo, es también patente las dudas sobre si verdaderamente somos libres. Una muestra de ello es la filosofía de J. P. Sartre que es, inequívocamente, la filosofía de la libertad más radical del siglo XX. La extrapolación del concepto radical de libertad, que el propio Sartre lo vivió como experiencia vital, determina la esencia de lo humano como un ser que no tiene naturaleza sino solo libertad. Esta libertad, que aparece con una ausencia total de verdad, se revela no como exaltación sino como condena. La libertad radical provoca el vacío más absoluto, convirtiendo al hombre en un ser malogrado y sin sentido.

Antonio Millán-Puelles ha puesto de relieve que algunas corrientes contemporáneas enfocan la esencia de la libertad, pero obviando el problema de su existencia. Ciertamente, este modo de proceder evita las polémicas de otros tiempos, pero 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 conceptos incompatibles. Se hace necesario negar la naturaleza para poder afirmar la libertad o negar la libertad, precisamente por tener naturaleza.

Millán-Puelles destaca en el marco de la filosofía contemporánea, por proporcionar 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 de la persona humana como naturaleza libre. La libertad pertenece al propio ser del hombre y por consiguiente, solo es explicable a partir de la naturaleza que tenemos. De ahí que sea necesario comprender, aunque sea germinalmente, las tesis metafísicas para poder penetrar en profundidad en 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.

En la actualidad son muchos los autores que sostienen que para llegar al núcleo radical del ser personal es necesario una fundamentación es-

trictamente ontológica. Este enclave ontológico permite situar la noción de persona en el plano más profundo de lo humano. Sin embargo, aunque a nivel esencial, la persona es la última perfección, a nivel trascendental es una potencia, y por tanto, posee una perfección ontológicamente menor que el acto de ser. Esta prioridad ontológica del acto de ser hace que éste no sea principio intrínseco sino que actualiza los principios intrínsecos y formales del ser personal.

El núcleo metafísico de la persona lo constituye su naturaleza racional, entendida como vocación a la verdad y al bien irrestricto, y al hecho de poseer en plenitud la subsistencia. Esta plenitud le confiere un existir autónomo pero no autosuficiente, pues la última razón de su existencia no es ella misma sino la dependencia de su ser con el Creador. Este estatuto ontológico constituye el fundamento de la dignidad humana cuyo carácter absoluto viene determinado por ser imagen de Dios. Esta dignidad no descansa en ninguna operación, ni en ninguna facultad, ni se sigue de la naturaleza humana sino del acto de ser. La persona participa del absoluto ser de Dios. De este modo, la libertad se convierte en la expresión culminante de la imagen divina del hombre. Es la libertad divina la que funda la libertad humana.

Esta raíz metafísica de la persona como imagen de Dios hace posible aunar el sentido ontológico de la libertad con su sentido existencial. En efecto, la persona es un ser finalizado, que realiza su propia naturaleza en la medida que alcanza su *télos*. La persona 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. El sentido teleológico de la naturaleza y el carácter óntico de la subjetividad hacen posible una libertad que acontece en la inteligencia como autoconocimiento y en la voluntad como autodominio. Esta reflexividad es condición para que exista una verdadera hermenéutica de la libertad.

La libertad imprime en la vida humana un sentido dinámico. Las acciones buenas confirman la propia naturaleza, haciendo posible el crecimiento humano. Asimismo, hay acciones que degradan al sujeto, inhibiendo el auténtico desarrollo personal. Por consiguiente, la obras buenas son siempre fruto de la libertad y alcanzar la plenitud es una opción. La persona no deja nunca de ser persona pero puede no alcanzar su culminación

El sentido de la libertad es, pues, el crecimiento humano, un crecimiento en el orden del ser y en armonía interior. El crecimiento en el orden del ser está relacionado con la apertura de la persona a la verdad y al bien y con la capacidad de decisión en la interviene de una forma dinámica, tanto el enten-



dimiento como la voluntad. Pensar lo que se quiere y querer lo que se piensa implica una mayor y mejor libertad.

El crecimiento humano es también un crecimiento en armonía interior. Lo que garantiza la perfección del actuar no es el dominio despótico de la razón sobre los impulsos sensible sino la participación de estos impulsos en la razón, de manera que la misma tendencia llegue a ser un principio del actuar humano. La virtud moral hace posible esta armonía entre las dimensiones sensibles y corporales con la dimensión espiritual de la persona. Dicha armonía se refleja en la facilidad y el agrado con el que se realiza los actos de virtud. Esta connaturalidad afectiva con el bien lleva en el terreno de lo concreto, a que la persona acierte con lo verdaderamente bueno de modo espontáneo y seguro.

Este interés subjetivo por lo verdaderamente bueno constituye el mayor impulso de la libertad pues es el mismo sujeto el que se mueve a sí mismo. Este crecimiento en libertad es condición de posibilidad del crecimiento humano. Sin libertad no es posible crecer como persona.

---

# Índice de la Tesis

INTRODUCCIÓN	9
1. Semblanza intelectual	9
2. Corriente contemporánea de pensamiento realista	21
3. Planteamiento de la presente investigación	26
4. Metodología	39
<b>Capítulo I</b>	
<b>PERSONA HUMANA Y LIBERTAD</b>	43
1. ENCLAVE ONTOLÓGICO DE LA NOCIÓN DE PERSONA	43
a) Capitalidad entitativa del concepto de persona	49
b) La subsistencia como rango ontológico del ser personal	63
c) La persona como perfección pura	76
2. LA DIGNIDAD ONTOLÓGICA DE LA PERSONA HUMANA	93
a) Estatuto ontológico del hombre como criatura	97
b) Raíz metafísica de la imagen de Dios en el hombre	106
c) La libertad, expresión culminante de la imagen divina	116
3. NOTAS DEL SER PERSONAL: INCOMUNICABILIDAD Y VOCACIÓN A LA TRASCENDENCIA	132
a) La singularidad del ser personal	135
b) Identidad personal y trascendencia	146
c) Crecimiento personal desde la trascendencia	149
<b>Capítulo II</b>	
<b>LA NATURALEZA, SEDE ONTOLÓGICA DE LA LIBERTAD HUMANA</b>	159
1. LA VIVENCIA DE LA LIBERTAD DESDE UN ENFOQUE FENOMENOLÓGICO	163
a) La experiencia de la libertad como conocimiento verdadero	163
b) La experiencia de una libertad limitada	167
2. LA NATURALEZA COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE LA LIBERTAD	170
a) La naturaleza como límite de la libertad en la filosofía contemporánea	172
b) El concepto teleológico de la naturaleza hace posible la libertad	186

c) Teleología y metafísica de la creación	194
d) La unidad metafísica de naturaleza y libertad	201
3. FUNDAMENTO METAFÍSICO DE UNA LIBERTAD ARRAIGADA EN EL SER	210
a) La naturaleza como principio dinámico del despliegue operativo	214
b) Carácter ontológico de la subjetividad	225
4. LA NATURALEZA LIBRE EN EL CONTEXTO DE LA SUBJETIVIDAD HUMANA	230
a) La subjetividad como el logos del ser	232
b) La finitud ontológica, garantía de la trascendencia noética	251
c) La experiencia de la autoconciencia como actualización de la índole ontológica	261

### Capítulo III

#### EL DESPLIEGUE DE LA LIBERTAD COMO CONDICIÓN DE CRECIMIENTO PERSONAL

	277
1. LIBERTAD, DIGNIDAD HUMANA E ÍNDOLE PERSONAL	277
a) El valor específico de la persona humana	283
b) El sentido dinámico de la dignidad ontológica	290
c) La dignidad moral y la libertad como originalidad radical	303
2. EL CRECIMIENTO MORAL, CONDICIÓN DE LA VERDADERA LIBERTAD	320
a) El imperativo ético como imperativo prudencial	326
b) Función de las virtudes morales	333
c) Las virtudes morales como hábitos perfectivos de la capacidad de apetecer	339
3. LIBERTAD MORAL Y PLENITUD HUMANA	350
a) El dominio de las pasiones como dimensión de la libertad moral	357
b) La elevación al bien común y la libertad moral	365
c) La connaturalidad de la virtud y el crecimiento en el conocimiento del bien	378
CONCLUSIONES	389
BIBLIOGRAFÍA	409

---

## Bibliografía de la Tesis

### 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 Margiota, Colec. *Classici del pensiero moderno e contemporáneo*, n° 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 ed. ampliada, 2002).
- *De Economía y Libertad*, Biblioteca Breve de Temas actuales, n°4, 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 (2<sup>a</sup> 1999).
- *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. M<sup>a</sup>. Barrio, Rialp, Madrid, 2008.

#### B) *Escritos breves: artículos y conferencias*

- «Notas didácticas sobre el predicamento hábito», *Revista Española de Pedagogía*, 38 (1952) 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, n<sup>o</sup> 24 (noviembre-diciembre 1966) 573-577. (*Obras Completas*, vol. VI, Rialp, Madrid, 2014).
- «Los derechos del hombre y la dignidad de la persona humana», *La Actualidad Española*, 880 (14 noviembre 1968) 7-8.
- «El hombre es algo más que un animal», *La Actualidad Española*, n<sup>o</sup> 879 (7 de noviembre de 1968) 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, n<sup>o</sup> 1, Valencia, 1971, pp. 9-13.
- «Justice, historicité, situation», en *Le problème de Justice, Actes du Colloque International de Royaumont*, 1972, *Les Études philosophiques*, n<sup>o</sup> 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 n<sup>o</sup> 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* n<sup>o</sup> 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, n° 1 (1981) 59-63.
- «Un hombre que amó la libertad», *ABC*, 26 de junio 1985, p. 3.
- «Maeztu y la libertad», *Razón Española*, vol. 4, n° 20 (noviembre-diciembre 1986) 261-276.
- «Valor y contravalor de la persona humana», *Intus-Legere, Anuario de Filosofía, Historia, y Letras*, n° 1 (Santiago de Chile, 1998) 59-84.
- «Sobre la felicidad», *Razón Española*, n° 111 (enero-febrero 2002) 71-77.
- «El sentido trascendente de la existencia y de la educación», *Revista Española de Pedagogía*, año 40, n° 158 (octubre-diciembre 1982) 57-60.
- «Positivismo jurídico y dignidad humana», *Humanitas, Revista de Antropología y Cultura Cristiana*, año 9, n° 34 (abril-junio, 2004) 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) 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) 527-540.
- «La estructura reiforme de la subjetividad humana. Una panorámica del pensamiento de Millán-Puelles», *Anuario Filosófico*, 39/3 (2006) 785-801.
- «Antonio Millán-Puelles», en FERNÁNDEZ LABASTIDA, F. y MERCADO, J. A. (eds.), *Philosophica: Enciclopedia Filosofía on line*. Disponible en <[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*, n° 97. Disponible en <[www.arbil.org/97barr.htm](http://www.arbil.org/97barr.htm)>.
- CALDERÓN, I., «Una fundamentación de la ética realista», *Pensamiento y Cultura*, vol. 9/1 (2006) 45-58.
- «La libertad moral, como verdadera libertad», *Metafísica y libertad*, Cuadernos de Pensamiento Español, n° 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 (2007) 13-38.

- «La originalidad de las obras escolásticas de Antonio Millán-Puelles», *Revista Arbil*, n° 81. Disponible en <[www.arbil.org\(81\)mil.htm](http://www.arbil.org(81)mil.htm)>.
- «Aproximación al concepto de Persona de Antonio Millán-Puelles», *Espíritu*, Año 49, n° 139 (2010) 13-38.
- «La unidad fundamental de la obra mayor de Antonio Millán-Puelles», *Espíritu*, 147 (2014, enero-junio) 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 <[www.bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/persona-subjetividad-antropologia-millan-puelles.pdf](http://www.bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/persona-subjetividad-antropologia-millan-puelles.pdf)>.
- GARCÍA 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) 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) 31-248.
- «La obra filosófica de Antonio Millán-Puelles», *Anuario Filosófico*, 39 (2006) 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) 209-212.
- MELENDO, T., «Las dimensiones de la libertad», *Objetividad y Libertad, Anuario Filosófico*, 27/2 (1994) 583-602.
- NEGRO, D., «El sustancialismo histórico», *Anuario Filosófico*, 27/2 (1994) 625-640.
- PERLADO, J. J., «Millán-Puelles, la claridad profunda», *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) 847-853.
- SELLÉS, J.F., *Sustancia, autoconciencia y libertad: estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles*, Cuaderno de Pensamiento Español, n° 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) 483-503.
- VILLAGRASA, J., «Millán-Puelles, Fenomenólogo y metafísico», en *Investigaciones Fenomenológicas*, n° 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 <[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 Nouvelle, J. J. ESCANDELL. «Datos para la biografía de Antonio Millán-Puelles», *Pensamiento y Cultura*, 10 (2007) 13-38 y en «Nota-bibliográfica sobre Antonio Millán-Puelles», *Anuario Filosófico*, 27/2 (1994) 249-259.
- WATSON, 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, nº 1, Universidad de la Sabana, Bogotá, 2007, pp. 117-134.
- BURGGRAF, J., *Libertad vivida con la fuerza de la fe*, Rialp, Madrid, 2008.
- CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid, 1973.
- «Ser y libertad», *Anuario Filosófico*, 40/1 (2007) 164-171.
- CASTILLA CORTÁZAR, B., «Consideraciones en torno a la noción de persona», en A. Quirós (coord.), *El primado de la persona en la moral contemporánea*, 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) 1113-1118.
- CERVANTES, M., *D. Quijote de la Mancha*, 2<sup>a</sup> parte, cap. 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, 2<sup>a</sup>1999.
- 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 (2006) 59-71.
- DERISI, O. N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires, 4<sup>a</sup>1978.



- 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 (1971) 302-354.  
— «El primado existencial de la libertad», *Scripta Theologica*, 13 (1981) 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) 633-654.  
— «Persona, naturaleza y personalitas en Domingo Báñez», *Revista Española de Filosofía Medieval*, n° 13 (2006) 101-110.
- GARCÍA-GONZÁLEZ, J. A., «Existencia personal y libertad», *Metafísica y Libertad I*, *Anuario Filosófico*, 42/2 (2009) 327-356.
- GARCÍA 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, n° 201, Servicio de Publicaciones de Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.  
— «La persona humana», *Anuario Filosófico*, 9 (1976) 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, n° 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.  
— *Teología Natural*, Eunsa, Pamplona, 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, 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) 361-374.
- JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor*, Palabra, Madrid, 1993.  
— *Fides et Ratio*, Palabra, Madrid, 1998.  
— *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid, 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 (2ª1998).
- *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, París, 1966.
- MELENDO, T., *Las dimensiones de la persona*, Rialp, Madrid, 1999.
- «La libertad: crecimiento y plenitud», *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) 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) 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) 117-142.
- RAMÍREZ, S. M., *La prudencia*, Palabra, Madrid, 1979.
- RAMOS, A., «La causalidad del bien en Santo Tomás», *Anuario Filosófico*, 44/1 (2011) 111-127.
- RATZINGER, J., *La fe como camino. Contribución al ethos cristiano en el momento actual*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona, 1997.

- *Verdad, Valores, Poder. Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Rialp, Madrid, <sup>2</sup>1998.
- *Dios y el mundo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2002.
- *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, 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 (1992) 459-477.
- ROMERA, L., *Finitud y trascendencia. La existencia humana ante la religión*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 167, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.
- «Libertad y trascendencia. ¿Un dilema o una exigencia?», *Anuario Filosófico*, 42/2 (2009) 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, n° 67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 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) 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) 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, n° 165, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.
- YEPES, R. y 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.

---

## 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 extra-categoriales</i>
<i>LF</i>	<i>Léxico filosófico</i>
<i>OEH</i>	<i>Ontología de la existencia histórica</i>
<i>PHJS</i>	<i>Persona humana y justicia social</i>
<i>SHS</i>	<i>Sobre el hombre y la sociedad</i>
<i>TOP</i>	<i>Teoría del objeto puro</i>



---

# El despliegue de la libertad como condición de crecimiento personal

## 1. DIGNIDAD INNATA Y DIGNIDAD ADQUIRIDA

### 1.1. *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>1</sup>.

---

<sup>1</sup> MILLÁN-PUELLES, A., «Valor y contravalor de la persona humana», *Intus-Legere, Anuario de Filosofía, Historia y Letras*, nº 1 (1998) 61.

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. Millán-Puelles da un paso adelante al distinguir la dignidad innata y la dignidad adquirida. Veamos que entiende nuestro autor por dignidad innata:

«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>2</sup>.

La dignidad innata 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 que 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, 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>3</sup>.

---

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *SHS*, p. 109.

La dignidad del ser humano no es respetada si hay una imposibilidad de actuar en la *res* pública, en la cosa pública. 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 tiene libertad de arbitrio, es decir, capacidad de iniciativa, que es una especie de capacidad cuasi-creadora, decía Zubiri con mucha razón»<sup>4</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.

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

---

<sup>4</sup> MILLÁN-PUELLES, A., «Valor y contravalor de la persona humana», p. 63.



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 admisible, digámoslo así: lo mismo que puede adquirirse puede también perderse y recuperarse; en ese caso se encuentra la dignidad moral»<sup>5</sup>.

La dignidad moral es, para el filósofo español, el paradigma de la dignidad adquirida, es su sentido más noble. Es una dignidad que puede ser adquirida pero también puede perderse y volver a recuperar. La dignidad moral se apoya en la dignidad ontológica, pues solo actuando según nuestra naturaleza, será posible el crecimiento personal. Ciertamente, hay acciones que degradan al sujeto, obstaculizando el auténtico desarrollo como persona. Pero este hecho muestra que la dignidad moral depende de la actividad libre de cada uno. 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. Por consiguiente, la libertad confiere un sentido dinámico a la dignidad ontológica y hace posible que la dignidad moral adquiera su *télos*, manifestándose la libertad como originalidad radical.

### 1.2. *El sentido dinámico de la dignidad ontológica*

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

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 62.

otros como seres esencialmente iguales, todos hijos de Dios<sup>6</sup>. Porque las efectivas diferencias que al mismo tiempo hay, es razonable que la 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>7</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>8</sup>, alguien que no ha alcanzado su propia plenitud.

La dignidad ontológica 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 a la que dirige su propio ser hacia una perfección mayor y al mismo tiempo, una tarea para sí mismo<sup>9</sup>. La persona humana no es solo *causa sibi*, en el sentido que apunta directamente Aristóteles en su *Metafísica*<sup>10</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

<sup>6</sup> La expresión «hijos de Dios» es característica de su pensamiento.

<sup>7</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *PHŶS*, p. 129.

<sup>8</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».

<sup>9</sup> Cfr. MILLÁN-PUELLES, A., *SHS*, pp. 22-27.

<sup>10</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.

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 que ya existe un cierto haber natural: una naturaleza y por lo tanto, unas inclinaciones naturales»<sup>11</sup>.

El modo de ser libre implica la realidad que nos circunda, 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. 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. 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>12</sup>.

En efecto, el entendimiento queda atrapado ante las innumerables posibilidades que presentan las acciones prácticas concretas. No es suficiente

<sup>11</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *EL*, pp. 271-272.

<sup>12</sup> LLANO, C., *Examen filosófico del acto de la decisión*, p. 11.

pensar con claridad. La decisión no es fruto de una labor deductiva a partir de 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>13</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 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>14</sup>. Es el sujeto racional el que conoce y 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>15</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,

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

<sup>14</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q 24, a7, ad 4.

<sup>15</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 19, a.1.

lo considera desde el punto de vista absoluto, en sí mismo. Sin embargo, si lo comparamos con la acción, la voluntad tiene una preeminencia 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>16</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 concreta.

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. El dominio de la voluntad sobre el entendimiento es un dominio que se 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>17</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>18</sup>. La voluntad es la facultad más libre pues 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.

<sup>16</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q 22, a12, ad 5.

<sup>17</sup> LLANO, C., *Examen filosófico del acto de la decisión*, pp. 81-82.

<sup>18</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*, Introducción, trad. y notas de J. F. SELLÉS, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 165, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003, p. 23.

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 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>19</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>20</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, 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>21</sup>. Existe, pues, una relación dinámica entre

<sup>19</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De malo*, q.6, a.1.

<sup>20</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 sernos 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*», LLANO, C., *Examen filosófico del acto de la decisión*, pp. 84-85.

<sup>21</sup> Para este tema, véase el lúcido análisis de LLANO, C., *Sobre la idea práctica*.

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 teocéntricas, hace posible un amplio horizonte de libertad y de crecimiento personal.

### 1.3. *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 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: «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>22</sup>.

---

<sup>22</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *LF*, p. 404.

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 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>23</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. Se trata de una libertad que lleva a plenitud la condición humana. Se configura, por tanto, como una actitud creciente de llegar a ser por sí mismo lo que se está llamado a ser<sup>24</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>25</sup>.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</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>25</sup> MELENDO, T., «La libertad: crecimiento y plenitud», *Metafísica y Libertad, Anuario Filosófico*, 42/2 (2009) 367.



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 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>26</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>27</sup>. En efecto, el hombre no solo conoce el universo exterior, sino que interiormente se conoce a sí mismo

<sup>26</sup> CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, p. 128.

<sup>27</sup> GARCÍA-GONZÁLEZ, J. A., «Existencia personal y libertad», *Metafísica y Libertad I, Anuario Filosófico*, 42/2 (2009) 349.

y es consciente de 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 coexistencia, 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>28</sup>.

En efecto, la persona en su intimidad experimenta un cierto vacío interior; pero no porque sea la nada<sup>29</sup>, pues posee un ser lleno de perfecciones propias, 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 inadmisibles<sup>30</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. 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 incomprensible. Asimismo, el ser humano descubre que su ser

<sup>28</sup> POLO, L., «El descubrimiento de Dios desde el hombre», *Studia Poliana* (1), 1999, pp. 22-23.

<sup>29</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>30</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 ensoberbecerse, pues el egoísmo y la soberbia agostan el ser donal», POLO, L., «El descubrimiento de Dios desde el hombre», p. 20.

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>31</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 y descubre en él la imagen de Dios.

La libertad hace posible el crecimiento humano porque el origen del hombre es teocéntrico, es *imago Dei*. Como ya ha sido analizado, 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 llevará a una visión de la libertad como realidad originaria y radical.

La libertad como originalidad radical sitúa al ser humano en su ser más radical: el ser criatura. La persona no se ha dado el ser ni es la razón de su existencia. Tampoco tiene un dominio exhaustivo de su existencia y esto es prueba de que 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. 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>32</sup>, la persona se encuentra con la entrega incondicional de Dios. Así lo expresa A. Rodríguez Luño:

«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

<sup>31</sup> GARCÍA-GONZÁLEZ, J. A., «Existencia personal y libertad», pp. 352-353.

<sup>32</sup> Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, A., «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.

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>33</sup>.

El sentido de la libertad es precisamente, amar eternamente, es participar de la libertad infinita de Dios. Se entiende 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>34</sup>.

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

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 476-477.

<sup>34</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *SHS*, p. 31.

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>35</sup>.

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>36</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>37</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 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

<sup>35</sup> CARDONA, C., «Ser y libertad», p. 165.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>37</sup> Cfr. RAMOS, A., «La causalidad del bien en Santo Tomás», pp. 11-127.

constitutivo terminal que es la libertad. La cosa enorme concedida al hombre es la libertad, y para tenerla definitivamente, hay que perderla»<sup>38</sup>. En efecto, solo en el amor, y en un amor que es infinito, la libertad puede alcanzar su plena realización<sup>39</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>40</sup>.

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>41</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

<sup>38</sup> CARDONA, C., «Ser y Libertad», p. 168.

<sup>39</sup> Cfr. OCÁRIZ, F., *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsa, Pamplona, 2000, p. 111.

<sup>40</sup> RATZINGER, J., *Dios y el mundo*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2002, pp. 89-90.

<sup>41</sup> BURGGRAF, J., *Libertad vivida con la fuerza de la fe*, Rialp, Madrid, 2008, pp. 89-90.

contrario de independencia»<sup>42</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:

«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»<sup>43</sup>.

Desde esta visión, la libertad es lo más opuesto a la independencia, al aislamiento. 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>44</sup>. La libertad humana 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.

## 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. 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

<sup>42</sup> BARRIO MAESTRE, J. M.<sup>a</sup>, *Los límites de la libertad. Su compromiso con la realidad*, p. 90.

<sup>43</sup> BURGGRAF, J., *Libertad vivida con la fuerza de la fe*, p. 30.

<sup>44</sup> LLANO, A., *El futuro de la libertad*, p. 9.

crecer. Con este perfeccionamiento de las facultades, la persona se hace más libre.

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>45</sup>. La apertura irrestricta tan propia de las facultades espirituales queda encerrada en unos límites que paralizan y hace imposible la libertad. Las virtudes aparecen 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>46</sup>.

La virtud constituye el fin más alto de la persona humana porque es lo que le perfecciona. El enfoque de este tema en la ética filosófica es clave para el verdadero crecimiento personal. 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>47</sup>. El filósofo

<sup>45</sup> SELLÉS, J. F., *Hábitos y virtud (III)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, p. 106.

<sup>46</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, cfr. J. F. SELLÉS, *Sustancia, autoconciencia y libertad: estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles*, Cuadernos de Pensamiento Español, n° 48, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2013.

<sup>47</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.



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 podemos conocer y querer»<sup>48</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>49</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 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

<sup>48</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *ER*, pp. 28-29.

<sup>49</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», RHONHEIMER, M., *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.

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>50</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>51</sup>. Las actitudes teóricamente positivas hacia los valores morales son necesarias, pero también es conveniente propiciar actitudes prácticas, 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.

### 2.1. *El imperativo ético como imperativo prudencial*

La libre afirmación de nuestro ser se lleva a cabo en el ejercicio libre de las virtudes morales. Éstas 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

<sup>50</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *LAS*, pp. 57-58.

<sup>51</sup> BARRIO MAESTRE, J. M.ª, «Dimensiones del crecimiento humano», *Educación y Educadores*, vol. 10, nº 1, Universidad de la Sabana, Bogotá, 2007, p. 126.

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>52</sup>.

El análisis fenomenológico del ser del deber es la descripción del deber desde el punto de vista de la experiencia<sup>53</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.

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

<sup>52</sup> MASSINI CORREAS, C., «A. Millán-Puelles. La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista», *Analogía. Revista de Filosofía*, año 9 (enero-junio 1995) 209.

<sup>53</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», MILLÁN-PUELLES, A., *LAS*, p. 426.

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>54</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>55</sup>.

Baste, sin embargo, el siguiente texto para mostrar el alcance de su análisis:

«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>56</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. Sin embargo, de los juicios teóricos, solamente se siguen conclusiones teóricas. Es necesario los juicios

<sup>54</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *ER*, p. 43.

<sup>55</sup> Este tema es desarrollado con gran profundidad en MILLÁN-PUELLES, A., *LAS*, pp. 275-346.

<sup>56</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *LAS*, p. 61.

prácticos, que son los que dirigen cognitivamente las acciones intencionales, y que 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.

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 prudentiales, y cuál sea concretamente el modo en que esa intervención tiene lugar en el caso de que resulte necesaria»<sup>57</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>58</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 una comprensible reacción frente algunos abusos que habían llegado a ser habituales»<sup>59</sup>.

Estas afirmaciones son fruto de un diálogo con el pensamiento contemporáneo, otorgando a sus consideraciones una actualidad notable. Además, su

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 539.

<sup>58</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.

<sup>59</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *LAS*, p. 539.

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 deberes concretos considerados en sí mismos, sino para el conocimiento y la práctica habituales de ellos»<sup>60</sup>.

Para el filósofo gaditano lo que presupone 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>61</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

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 545.

<sup>61</sup> RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, Eunsa, Pamplona, 2007, p. 326.

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.

## 2.2. *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>62</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>63</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 aparece entonces de hecho y para el que está afectado por ella, como lo mejor y más conveniente, arrastrando consigo al intelecto»<sup>64</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

<sup>62</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>63</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *LAS*, p. 546.

<sup>64</sup> RAMÍREZ, S. M., *La prudencia*, Palabra, Madrid, 1979, p. 161.

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>65</sup>.

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,

---

<sup>65</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *LAS*, p. 548.



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>66</sup>.

Las dos dificultades mencionadas, el círculo vicioso y la ejecución cuasi mecánica, no suponen para Millán-Puelles una disminución de la libertad. Al tratar sobre el posible círculo vicioso que se puede establecer entre actos y virtudes, acude a la solución dada por Santo Tomás<sup>67</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>68</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:

«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

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 551.

<sup>67</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 MILLÁN-PUELLES, A., *LAS*, p. 516.

<sup>68</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *LAS*, pp. 516-517.

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>69</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 demuestra 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.

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>70</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. Las virtudes hacen rectas nuestra conducta, la hace más humana, y por lo tanto, más libre.

<sup>69</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *FPH*, p. 337.

<sup>70</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *LAS*, pp. 552-553.

### 2.3. *Las virtudes morales como hábitos perfectivos de la capacidad de apetecer*

La posibilidad de las virtudes está relacionada con la indeterminación de las facultades. 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>71</sup> que perfecciona una potencia operativa y es imposible que algo adquiriera una perfección si está determinado desde el primer momento.

Las virtudes morales son los hábitos que perfeccionan la capacidad de apetecer. 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 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>72</sup>.

<sup>71</sup> Millán-Puelles realiza un análisis claro y profundo de este concepto, cfr. *LF*, pp. 195-204 y «Notas didácticas sobre el predicamento hábito», *Revista Española de Pedagogía*, nº 38 (1952) 243-248.

<sup>72</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *FPH*, p. 322.

La primera consideración que suscita este texto, es la necesidad de unos hábitos buenos que, en el ámbito operativo, haga posible que la determinación sea correcta moralmente. Un ejercicio del apetecer esporádico o aislado mantiene intacta esta indeterminación.

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>73</sup>.

El tema planteado es la génesis de las virtudes morales<sup>74</sup>. Es importante examinar esta cuestión para poder definir el verdadero alcance de las virtudes morales y la función condicionante y radical que tienen éstas en la configuración de la verdadera libertad.

La persona humana tiene 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 no la podemos considerar buena. Es necesario que también las potencias sensoriales se adapten 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

---

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> Millán-Puelles trata con anterioridad la génesis de las virtudes intelectuales, cfr. *LAS*, pp. 289-321.

a la razón<sup>75</sup>. El siguiente texto analiza esta conformación entre el apetito sensible y la razón:

«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>76</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>75</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 *syndéresis*, 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», MILLÁN-PUELLES, A., *FPH*, pp. 324-325.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 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>77</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 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, político y no despótico<sup>78</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

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 325.

<sup>78</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 MILLÁN-PUELLES, A., *LAS*, p. 326.

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>79</sup>.

La aptitud para ajustarse a la razón es directa en el caso de la voluntad, pues todo bien sensible tiene que ser previamente entendido y no simplemente sentido aunque, como hemos visto, la voluntad tenga una cierta independencia respecto al entendimiento. En el caso de los apetitos sensitivos, el dominio de la razón es indirecto, a través de la 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>80</sup>.

Esta aptitud de las potencias apetitivas se acomodan a la razón, ya sea directa o indirectamente, y no precisa de ningún hábito natural a diferencia de las virtudes intelectuales<sup>81</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>79</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *FPH*, pp. 326-327.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 327.

<sup>81</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», *ibid.*, 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>82</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 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>83</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

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, pp. 330-331.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 334.



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.

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:

«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>84</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 proposiciones de absoluta evidencia –los primeros principios especulativos y práctico–, es posible que un acto aislado y único determine un hábito mental»<sup>85</sup>.

<sup>84</sup> PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid, 1976, p. 63.

<sup>85</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *FPH*, p. 335.

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 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>86</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 autoposición 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 autoposición confiere siempre un aumento de libertad. El siguiente texto así lo expresa:

«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>87</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. Ser dueño de los actos y de las propias

<sup>86</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *EL*, p. 210.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 211.

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:

«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>88</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>89</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 poseer esta libertad que le perfecciona.

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,

<sup>88</sup> POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, pp. 119-120.

<sup>89</sup> A. LLANO, *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 1999, p. 200.

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>90</sup>.

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>91</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 una forma de egoísmo que entraría en confrontación con la propia libertad moral.

<sup>90</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *EL*, p. 211.

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 211-212.

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>92</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.

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>93</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

<sup>92</sup> *Ibid.*, pp. 212-213.

<sup>93</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *VL*, pp. 190-191.

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: el dominio de las pasiones y la elevación al bien común.

### 3.1. *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>94</sup>, parte en su análisis del concepto de imperturbabilidad:

«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

<sup>94</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», *ibid.*, pp. 205-206.

ocasiones la impresión de que tienen por meta una inhumana impassibilidad lo que hay de veras en su ideario ético es la búsqueda de una impassibilidad (ecuanimidad, serenidad) humanamente asequible: no imposible, sino difícil, esforzada en su logro»<sup>95</sup>.

No se trata, pues, 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. Llegados a este punto, se podría analizar en qué consiste el dominio sobre las pasiones. Las pasiones se dan en el apetito sensible<sup>96</sup> y de suyo, no son ni buenas ni malas desde el punto de vista ético, Santo Tomás así lo afirma:

«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>97</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

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>96</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 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–», MILLÁN-PUELLES, A., *LF*, pp. 624-625.

<sup>97</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I-II, q. 24, a. 1.

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>98</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 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 psicósomáticos 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>99</sup>.

La omisión de los factores que puede desencadenar una pasión incontrolada hace posible el dominio de esas pasiones de las que somos 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

<sup>98</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *LF*, p. 598.

<sup>99</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *VL*, p. 210.



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>100</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.

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>101</sup>.

<sup>100</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *LF*, p. 625.

<sup>101</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *VL*, p. 211.

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 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>102</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 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

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 212-213.

los objetos propios de estas virtudes»<sup>103</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:

«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 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>104</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.

### 3.2. *La elevación al bien común y la libertad moral*

La segunda vertiente de la libertad moral lo constituye la elevación al bien común. Se hace necesario determinar ahora su valor. Comencemos con el siguiente texto de 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

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>104</sup> J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, p. 226.

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 la misma razón por la que ha sido atendida en sus puntos fundamentales la otra vertiente de la libertad moral»<sup>105</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. 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 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>106</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

<sup>105</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *VL*, p. 214.

<sup>106</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *PHJS*, p. 133.

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 perspectiva, 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 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>107</sup>.

En efecto, el bien común dilata el bien particular porque libera al sujeto del egoísmo<sup>108</sup>, haciendo posible un incremento en la riqueza del ser personal. 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 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>109</sup>.

<sup>107</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *VL*, pp. 214-215.

<sup>108</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 querer a sí mismo únicamente, como si fuese el ser único, o bien el único ser que realmente merece que él lo quiera», MILLÁN-PUELLES, A., *LF*, p. 610.

<sup>109</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *EL*, p. 211.

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>110</sup>.

El análisis del valor de la libertad moral en la elevación al bien común constituye la clave para intelección de esta temática. Millán-Puelles señala dos cuestiones que se debe tener en cuenta: la distinción entre la actitud psicológica, meramente subjetiva y la actitud que tiene en cuenta el carácter óntico del bien común; y 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 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>111</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.

---

<sup>110</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», MILLÁN-PUELLES, A., *LF*, p. 610.

<sup>111</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *VL*, p. 216.

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 cualquier hombre elevando su voluntad a un bien que trasciende y supera al bien privado, sin quitarle a éste su valor»<sup>112</sup>.

En efecto, la persona que procura el bien a otra, 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.

En cuanto a 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>113</sup>.

No hay oposición entre bien común y bien particular porque el bien común no es la suma de los bienes particulares. 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:

«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,

---

<sup>112</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *EL*, p. 330.

<sup>113</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *VL*, p. 218.

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>114</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>115</sup>.

De ahí que la virtud de la justicia constituye un efectivo elemento de la libertad moral.

La justicia es la virtud que no solo regula la convivencia entre los hombres sino que le constituye como verdadera convivencia. Sin embargo, para que exista verdadera justicia en las instituciones y en los Estados es necesario los individuos<sup>116</sup> posean las virtudes morales. 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>117</sup>. En efecto, el

<sup>114</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *PH7S*, p. 136.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>116</sup> Cfr. MILLÁN-PUELLES, A., *VL*, p. 219.

<sup>117</sup> Esta afirmación pone de relieve el primado de la persona en la ética de las virtudes: «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 pri-



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 por tener por objeto el bien común. En la justicia conmutativa y distributiva se da una referencia al bien común, pero se precisan unas determinadas condiciones. En la justicia conmutativa<sup>118</sup>, siempre que se actúe por justicia y no por otro motivo ajeno a esta virtud. En el cumplimiento de la justicia distributiva<sup>119</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>120</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 (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

---

vadas», consideradas irrelevantes, siempre y cuando no se sostenga, con B. Mandeville y frente a Hobbes, que los vicios privados son de utilidad pública», RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, p. 264.

<sup>118</sup> Cfr. MILLÁN-PUELLES, A., *LF*, p. 379.

<sup>119</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», *ibid.*, p. 378.

<sup>120</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», *ibid.*

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>121</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 poner fin a la temática que nos ocupa, 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 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>122</sup>.

En efecto, es la persona, cada uno de los miembros que componen la sociedad, la que adquiere la libertad moral. 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.

---

<sup>121</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *VL*, p. 220.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 223.

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 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>123</sup>.

La sociedad no es una persona en sentido propio. No posee la libertad moral. Asimismo 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>124</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

<sup>123</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *LF*, p. 372.

<sup>124</sup> POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, p. 18.

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.

### 3.3. *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. Gracias a ella, el ser humano puede gozar de una armonía interna porque integra la dimensión sensible con la dimensión espiritual de la persona. Esta armonía interna se refleja en la facilidad y el agrado con los que se realiza los actos de virtud. Millán-Puelles se refiere a esta connaturalidad de la virtud:

«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>125</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, 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

---

<sup>125</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *FPH*, p. 138.

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 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>126</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.

La virtud no es solo una actitud interior. No es solo tener conciencia del deber, ni poseer una voluntad fuerte, ni 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 mediante la integración de esa razón en la totalidad de las restantes virtudes morales»<sup>127</sup>.

Se trata de integrar las pasiones, la voluntad y la razón; integración, asimismo de la prudencia con respecto a las demás virtudes morales. 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

<sup>126</sup> RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, pp. 204-205.

<sup>127</sup> *Ibid.*, pp. 205-206.

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>128</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>129</sup>.

A. M. González también se refiere a esta armonía entre las inclinaciones naturales, las virtudes morales y la razón:

«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»<sup>130</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. Pero la virtud tiene también una dimensión afectiva. 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 lo verdaderamente bueno de modo espontáneo y seguro. Por

<sup>128</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 9, 1099a 17-20.

<sup>129</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», RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, p. 209.

<sup>130</sup> A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza. Un investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2007, pp. 207-208.

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>131</sup>

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 libertad y de la razón práctica, que precisamente de ese modo se convierte en prudencia»<sup>132</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.

En la formación de las virtudes la inclinación afectiva es clave. La cuestión es cómo saber qué acciones se deben realizar cuando aún no está formada la virtud. La respuesta es el reconocimiento de la autoridad del otro, no en el sentido de un cumplimiento externo del mandato sino en el reconocimiento

---

<sup>131</sup> RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, pp. 206-207.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 207.

de esa virtud que queremos adquirir en la persona revestida de autoridad. Más aún, se precisa el amor a la persona que ejerce la autoridad. Rhonheimer lo 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>133</sup>.

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>134</sup>. Es preciso un ejercicio libre de la virtud para adquirir la perfección que ésta comporta. Esta libertad hará posible 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 concordes entre sí. Lo cual lleva consigo que el

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>134</sup> MILLÁN-PUELLES, A., *FPH*, pp. 332-333.



educador, además de tener 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>135</sup>.

La razón se manifiesta de nuevo como la ordenadora de las virtudes. 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.

### CONCLUSIONES

1. Para profundizar en el valor específico de la persona humana es necesario distinguir entre la dignidad innata y la dignidad adquirida. La dignidad innata confiere a la persona una profunda y esencial identidad: la capacidad de iniciativas y el dominio de sus propios actos. Esta dignidad se posee sin el uso explícito de la libertad. La dignidad adquirida, cuyo paradigma es la dignidad moral, depende de la actividad libre que cada persona ejecuta. Esta libertad perfecciona el propio ser del hombre porque se logra en el ejercicio de las virtudes morales. Por consiguiente, la persona no deja nunca de ser persona pero alcanzar su plenitud aparece como una opción.

2. El sentido de la libertad es el crecimiento humano, un crecimiento en el orden del ser. Dicho crecimiento es posible por su apertura al exterior y por la hondura de su espíritu. Es en la intimidad donde la persona alcanza la libertad, pues es ahí donde se acepta el propio ser donal y donde se reclama la alteridad. La libertad se descubre como participación de la libertad divina, cuyo fundamento es el amor de Dios. De este modo, la libertad se convierte en el resorte más radical del mejoramiento humano.

3. El crecimiento moral es la manifestación más clara de la verdadera libertad. 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, configurando así la libertad moral. Asimismo, la virtud moral es un hábito

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 353.

perfectivo de la capacidad de apetecer, debido a la indeterminación de las facultades apetitivas y de la actitud que posee de acomodarse a la razón.

4. La libertad moral hace posible la plenitud humana porque confiere un peculiar dominio de sí mediante las virtudes morales, gracias a la cuales se actúa en consonancia con la racionalidad. La doble inflexión del dominio de las pasiones y la elevación al bien común hace posible la superación del individualismo y confiere a la voluntad una capacidad mayor de apertura así como ponen de manifiesto que la libertad no es solo un rasgo de la convivencia, sino una dimensión esencialmente personal.

5. El crecimiento humano es también un crecimiento en armonía interior. 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. La virtud moral precisa de 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 el 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, suponen así una potenciación de la libertad.



---

# Índice del Excerptum

PRESENTACIÓN	7
ÍNDICE DE LA TESIS	11
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	13
TABLA DE ABREVIATURAS	21
EL DESPLIEGUE DE LA LIBERTAD COMO CONDICIÓN DE CRECIMIENTO PERSONAL	23
1. DIGNIDAD INNATA Y DIGNIDAD ADQUIRIDA	23
1.1. El valor específico de la persona humana	23
1.2. El sentido dinámico de la dignidad ontológica	26
1.3. La dignidad moral y la libertad como originalidad radical	32
2. EL CRECIMIENTO MORAL, CONDICIÓN DE LA VERDADERA LIBERTAD	40
2.1. El imperativo ético como imperativo prudencial	43
2.2. Función de las virtudes morales	48
2.3. Las virtudes morales como hábitos perfectivos de la capacidad de apetecer	52
3. LIBERTAD MORAL Y PLENITUD HUMANA	59
3.1. El dominio de las pasiones como dimensión de la libertad moral	63
3.2. La elevación al bien común y la libertad moral	68
3.3. La connaturalidad de la virtud y el crecimiento en el conocimiento del bien	77
CONCLUSIONES	82
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	85

