

# ARTÍCULOS



## Revisión del modelo categorial *sustancia–accidentes* en la antropología de Millán-Puelles

### Review of the *substance-accidens* Categorical Model in the Millán-Puelles's Anthropology

JUAN FERNANDO SELLÉS\*

**Resumen:** La antropología de Millán-Puelles (España, 1921-2005) sigue el esquema categorial de sustancia y accidentes. En unos trabajos describe al hombre como una 'sustancia' permanente que es 'accidentalmente' perfectible; en otros, como 'animal racional'. La sustancia humana está conformada por el alma y el cuerpo; los accidentes, por las potencias y sus actos. En este trabajo se revisa, a lo largo de todos sus trabajos, esta pauta y sus implicaciones.

**Palabras clave:** Millán-Puelles, antropología filosófica, sustancia-accidentes, animal racional.

**Abstract:** the anthropology of Millán-Puelles (Spain 1921-2005) follows the categorial model of substance and accidents. In some of his works he describes the man as a permanent 'substance' who is 'accidentally' perfectible; in others, as a 'rational animal'. The human substance is compound by the soul and the body; the accidents, by the faculties and their acts. In this work we review this model and its implications following all his works.

**Keywords:** Millán-Puelles, philosophical anthropology, substance-accidents, rational animal.

#### Presentación

La distinción entre sustancia y accidentes, que fue establecida por Aristóteles para distinguir los diversos componentes de la realidad física, la sigue Millán-Puelles para entender y exponer la realidad humana, considerando al hombre como una 'sustancia', 'naturaleza', o 'esencia' permanente en la que inhiere accidentes, siendo unos innatos y otros adquiridos. En este trabajo, se expone y revisa el parecer del pensador gaditano al respecto.

El modo de proceder en cada uno de los epígrafes que siguen será: tras enunciar la tesis en el título de cada apartado, éste se dividirá en tres partes: 1ª) se explicará con brevedad el significado de dicha tesis; 2ª) se ratificará en los textos del autor a lo largo de su produc-

---

Fecha de recepción: 18/06/2013. Fecha de aceptación de la última versión: 31/05/2015.

\* Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra (1994); es profesor Titular de Antropología en dicha institución académica. Sus dos líneas de investigación son la *Antropología filosófica* y la *Teoría del conocimiento*. Contacto: [jfselles@unav.es](mailto:jfselles@unav.es)

ción respetando el orden cronológico; 3<sup>a</sup>) se añadirán unas preguntas con las que se intenta indicar que en esta tesis falta algo por perfilar. Por lo demás, las obras del pensador andaluz se citarán según las abreviaturas que se anotan<sup>1</sup>.

Por otra parte, aunque este trabajo sea una revisión de las tesis centrales de este pensador español sobre el tema en cuestión, no obstante, conviene dejar claro de antemano que se aprecia el esfuerzo intelectual por él llevado a cabo y que, desde luego, se respetan sus opiniones. Sin embargo, poniendo esto a salvo, no por ello se dejan de indicar, a modo de cuestiones, los puntos que, a nuestro juicio, parecen oscuros o no suficientemente justificados.

## 1. El hombre es una ‘sustancia permanente’ que es ‘accidentalmente perfectible’

*Breve explicación:* Millán-Puelles emplea como sinónimos los términos ‘sustancia’, ‘naturaleza’, ‘esencia’, ‘persona’, ‘entidad’, y ‘ser’ para referirse al hombre. Entiende que esta dimensión real es estable y no cambia, pues de admitir cambios, el hombre dejaría de ser hombre. Lo que en él cambia son los accidentes, a saber, sus potencias inmateriales y corporales y sus respectivos actos y acciones.

*Confirmación textual:* En *OEF* se lee: “el hombre es un ser histórico por existir en él, además de su propia y determinada naturaleza, algo que excede indefinidamente a toda determinación y que afectando de continuo nuevas formas, tiene una inagotable agilidad para superarlas”<sup>2</sup>. Aquí se concibe al hombre como una ‘sustancia dotada de accidentes’, a lo que añade: “somos un ser histórico en la medida en que no estamos totalmente hechos, es decir, por cuanto mantenemos una reserva de plasticidad junto a lo que en nosotros existe de actual”<sup>3</sup>.

En *FF* afirma que la pluralidad de potencias y actos en lo humano se pueden reducir “a la unidad de una explicación total, acorde con el hecho de que todo hombre se aprehende a sí mismo como indiviso ‘yo’”<sup>4</sup>. En el hombre se da una sola alma que vivifica las diversas dimensiones humanas, sensibles e inmateriales. Entiende el ‘yo’ como “el sujeto único de toda su actividad viviente. Pero esto sería imposible si cada hombre fuese, no una unidad

1 *Ontología de la existencia histórica*, Madrid, ed. J. Pueyo, 1951 (OEH), *Fundamentos de filosofía*, Madrid, Rialp, 2<sup>a</sup> ed., 1958 (FF), “Maeztu y la defensa del espíritu”, Madrid, Amigos de Maeztu, 1957 (MDE), “La teoría del ser viviente en Platón”, incluido en su libro *La claridad en filosofía y otros estudios*, Madrid, Rialp, 1958 (CF), *La formación de la personalidad humana*, Madrid, Rialp, 1963 (FPH), “La dialéctica de la intimidad y trascendencia en la superación de la antropología subjetivista”, *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía*, México, 7-14 sep. 1963, vol. III, 259-267 (DIT), *La estructura de la subjetividad*, Madrid, Rialp, 1967 (ES), *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid, Rialp, 1976 (SHS), “El sentido trascendente de la existencia y la educación”, *Revista Española de Pedagogía*, XL/158 (1982) 57-60. (STE), “La formación de la persona”, AAVV., *El pensamiento filosófico-pedagógico de Jacques Maritain*, Madrid, San Pablo CEU, 1988, Colección Anales, n<sup>o</sup> 3, 57-66 (FP), *La libre afirmación de nuestro ser*, Madrid, Rialp, 1994, (LAS), “El origen del mundo y del hombre”, AAVV., *Historia analítica de las Humanidades*, vol. I, Barcelona, Fundación Fies y Eiunsa, 1995, 15-23 (OMH), *Ética y realismo*, Madrid, Rialp, 1996 (ER), *El interés por la verdad*, Madrid, Rialp, 1997 (IV), “Valor y contravalor de la persona humana”, *Intus-Legere*, 1 (1998) 59-84 (VCP), *Léxico filosófico*, Madrid, Rialp, 2002 (LF), *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales*, Madrid, Rialp, 2003 (LCM2), y su libro póstumo *La inmortalidad del alma humana*, Madrid, Rialp, 2008 (IAH).

2 OEH., 163.

3 *Ibid.*, 169.

4 FF., 387.

sustancial, sino un simple agregado”<sup>5</sup>. Entiende el alma como ‘forma sustancial’ del cuerpo, la cual vivifica todas sus facultades, y considera las diversas potencias humanas como ‘accidentes’. La unión del alma y el cuerpo no es accidental, sino esencial<sup>6</sup>. El modelo que sigue Millán es el *hilemórfico*<sup>7</sup>, el cual atribuye a Aristóteles y a la ‘Escuela’.

En *ES* admite que la sustancialidad es lo animal, siendo la conciencia accidental, considerando sólo sustancial la aptitud a tenerla: “el ser sustancial del hombre es el del animal aptitudinalmente racional en la medida en que un animal lo puede ser”<sup>8</sup>. En *SHS* advierte que bajo todo subjetivismo antropológico subyace una verdad no subjetiva: que el hombre posee cierto ser y que éste es abierto al ser. Describe al hombre como un ‘ser esencial’, un ‘fundamento inmutable’, una ‘naturaleza permanente’, una ‘esencia metafísica inmutable’ subyacente a diversas formas de existencia, de hacer, de cambios<sup>9</sup>. Lo concibe como un compuesto de *naturaleza* y *libertad*, entendiendo la primera como *sustancia* y la segunda como *accidente*. Millán-Puelles añade que a nuestra razón (que es del ámbito de los accidentes) le son patentes las inclinaciones naturales.

En *FPH* habla de “la *naturaleza* humana permanente y, por ello, común a los hombres de todos los tiempos y lugares”<sup>10</sup>. Agrega que “el hombre es un ser que, en cierto modo, nace y, en otro sentido, se hace. Sustancialmente el hombre nace ya humano, pero en el orden del desarrollo y despliegue de sus posibilidades tiene la capacidad, actualizable mediante la educación, de confirmar su propia humanidad, perfeccionando sus facultades específicas hasta hacerlas rendir todo lo que en potencia se da en ellas”<sup>11</sup>. En esta descripción subyace el modelo *sustancia-accidentes*, según el cual el hombre parte de ser una sustancia en la que se despliegan los accidentes.

En otra obra, *LAS*, Millán escribe: “una antropología realista es ante todo la que en el yo humano reconoce una fundamental naturaleza, no solamente en calidad de algo que él no puede, en manera alguna, conferirse a sí mismo, sino también como la realidad que en él hace de fundamento de todo cuanto a sí mismo se confiere”<sup>12</sup>. La base en su visión antropológica es la ‘naturaleza humana’, que supone ‘fundamento’. Concreta que tal ‘naturaleza’ es ‘*nuestro ser*’, el ‘específico’ del género humano<sup>13</sup>. Agrega que tal

5 *Ibid.*, 388.

6 Frente a todo dualismo y monismo, Millán defiende la ‘unidad sustancial alma-cuerpo’, y esto por una razón experiencial: el hombre se aprende a sí mismo como un ente unitario, a pesar de sus diversas funciones: pensar, sentir, crecer corporalmente... En contra del fenomenismo, mantiene que la sustancia humana es ‘permanente’.

7 “La teoría aristotélica no es otra cosa que una aplicación al ser humano de los conceptos del ‘hilemorfismo... El hombre es un ente móvil, esto es, un ente susceptible de cambios. Según la concepción hilemorfista, todo ente móvil consta de materia prima y forma sustancial. Cada una de ellas es un ser incompleto... La sustancia completa es la resultante de la forma sustancial y la materia prima... Es la sustancia entera la que en rigor existe... La forma sustancial ‘configura *esencialmente*’ a la materia prima... Entre ellas no puede haber otra unión que la esencial, por componer las dos una sola esencia o naturaleza... El alma, más que unirse al cuerpo, lo que hace es unir, estructurar a éste... El cuerpo humano es la resultante de la materia prima y un alma espiritual”. *Ibid.*, 398-9.

8 *ES.*, 302.

9 Cfr. *SHS.*, 27-9.

10 *FP.*, 61.

11 *Ibid.*, 62.

12 *LAS.*, 41.

13 Es claro que Millán está hablando de la ‘esencia’ humana, no del ‘acto de ser’ personal, puesto que mientras la esencia es común al género humano, el acto de ser es particular novedoso e irreplicable, ya que no existen dos personas iguales.

naturaleza es el ‘*fundamento general e inmediato*’ de nuestras acciones, deberes. Afirma que existe una *realidad* humana independiente de que la conozcamos más o menos, y de lo que queramos y hagamos. Junto a ello, explora otra cuestión: en qué consiste la naturaleza humana, en concreto, si la racionalidad forma parte ella o si de ella deriva. Reitera dos bases que debe tener la antropología realista: 1ª) “La afirmación de que tenemos una naturaleza, o, lo que es lo mismo, un cierto modo de ser y de operar, que no nos hemos dado a nosotros mismos ni libremente ni tampoco en una forma necesaria, y que es por completo indispensable para toda nuestra conducta, incluida la que libremente decidimos y ponemos por obra. Mas esta antropología no sería realista cabalmente si no admitiese también que poseemos un cierto conocimiento de esa naturaleza nuestra independiente de nuestra fecundidad operativa”<sup>14</sup>. 2ª) “Ha de incluir la tesis de la realidad efectiva... del libre albedrío humano; y asimismo ha de mantener, a su vez, que estamos en posesión de un cierto conocimiento evidente... de nuestro libre albedrío, y no sólo en lo concerniente a su existencia, sino también respecto de su carácter o forma propia de ser”<sup>15</sup>. En síntesis; *naturaleza y libertad*, dualidad que supone a ambas dimensiones distintas<sup>16</sup>.

La distinta índole de tales dimensiones es como sigue: “Toda la libertad que poseemos como capacidad de decisión no unívocamente determinada es una propiedad de nuestra voluntad, la cual no es realmente idéntica a nuestra naturaleza, sino sólo una potencia operativa que ésta tiene y que como toda facultad se distingue realmente de la respectiva sustancia”<sup>17</sup>. Entiende al hombre individuo como *sustancia*<sup>18</sup>, y a la ‘libertad’, en su ejercicio moral, como *accidente*<sup>19</sup>. La naturaleza humana es “el fundamento o la raíz del libre albedrío humano”<sup>20</sup>. A la par, “la actividad libre de cada hombre refluye sobre él, determinándolo en el nivel ontológico del accidente... La naturaleza humana sigue idéntica al conferirse cada hombre a sí mismo cualquier determinación moralmente calificable y que a su vez le determina a él

---

14 *Ibid.*, 171.

15 *Ibid.*

16 “La naturaleza y la libertad que convienen al hombre en cuanto hombre han de ser realidades diferentes y no sólo distintas con una mera distinción conceptual”. *Ibid.*, 172.

17 *Ibid.*, 172-3.

18 “El ser-hombre o, lo que es lo mismo, el estar dotado de una específica naturaleza humana es cosa que se sitúa en el nivel ontológico más fundamental o radical, a saber, el de la *sustancia* en la formal acepción de aquello a lo que compete el ser-en-sí, no en otro ser que lo sustente o soporte”. *Ibid.*, 187-8; “Es el hombre mismo, y no su propia naturaleza, lo que en verdad es sustancia”. *Ibid.*

19 “La bondad o maldad morales están situadas en el nivel ontológico del *accidente*, tomado éste ante todo en su sentido predicamental, por ejemplo, como lo contrapuesto a la sustancia y, por ende, como aquello a lo que no compete el ser-en-sí, sino en algún otro que lo sustente o soporte”. *Ibid.*, 188. En otro pasaje añade: “la tesis, ya establecida... según la cual la naturaleza y la libertad humanas se articulan y complementan entre sí como imprescindibles condiciones de moralidad *in genere*, presupone la distinción entre el nivel ontológico de la sustancia, que es el correspondiente a nuestra naturaleza, y el del accidente predicamental, en el cual la libertad está instalada en tanto que es propiedad de nuestra potencia volitiva. La distinción entre estos dos niveles y la pertenencia de nuestra naturaleza al primero y de nuestra libertad al segundo hacen inicialmente comprensible la atribución del carácter de fundamento y raíz de nuestra libertad a nuestra naturaleza”. *Ibid.*, 198.

20 *Ibid.*, 191-2. El texto sigue: “Con lo cual queda dicho que moralmente el hombre es hijo de sus libres obras porque éstas le determinan en el nivel ontológico del accidente, y que físicamente son sus libres obras hijas de él por ser él la sustancial causa activa de la realización de todas ellas”. *Ibid.*, 192.

mismo moralmente. Es él, y no su naturaleza, lo que cambia por obra de las determinaciones que en él resultan de su libre actividad”<sup>21</sup>. Los cambios en el hombre son accidentales.

Al final de *LCM2* expone que “la idea de persona subsigue directamente al concepto de sustancia por presuponerlo como aquello a lo cual añade una determinación restrictiva de su ámbito extensional, manteniendo, no obstante, el valor propio de las nociones extracategoriales de nivel lógico intermedio”<sup>22</sup>. *Persona* significa *sustancia*<sup>23</sup>.

#### *Cuestiones abiertas:*

- 1<sup>a</sup>) El modelo categorial *sustancia-accidentes* está tomado de la realidad física. Pero ¿se puede aplicar con rigor a otras realidades que no son físicas o no se reducen a lo físico como es el caso del hombre? En la realidad física la sustancia denota con propiedad dos causas, materia y formal. Lo peculiar de tal concausalidad es que las causas lo son ‘*ad invicem*’, entre sí, pues interactúan y son inseparables. En cambio, en el hombre, muchas dimensiones carecen de materia (ideas pensadas, actos de pensar, ...). Cabe preguntar: ¿el hombre es, en sentido estricto, una *sustancia*?<sup>24</sup>. ¿O se toma la palabra ‘sustancia’ *analógicamente*?
- 2<sup>a</sup>) Si la *sustancia* o naturaleza humana es invariable y lo que cambia es exclusivamente *accidental*, esto equivale a mantener que sólo es perfectible en el hombre lo periférico. Sin embargo, ¿seguro que es así?, ¿cambia sólo algo *de* la persona o *la* persona?, ¿en el hombre sólo es perfectible lo *accidental*?
- 3<sup>a</sup>) Si sólo se perfecciona o envilece lo *accidental* del compuesto humano, como la de Millán es una antropología abierta a la trascendencia divina, ¿cómo es posible que el hombre se juegue su destino eterno sólo por cambios accidentales?

## **2. La sustancia humana se compone de un alma y de un cuerpo. El primer elemento es superior al segundo y puede subsistir sin él. La sustancia humana es la de un animal racional, siendo ‘lo animal’ lo genérico y ‘lo racional’ lo específico**

*Breve explicación:* Para Millán ‘espíritu’ es sinónimo de ‘alma’<sup>25</sup>. Estima que la sustancia humana está compuesta de cuerpo y alma. El cuerpo es lo animal o genérico en el hombre; el alma, lo racional o específico.

21 “La bondad o maldad morales están situadas en el nivel ontológico del *accidente*, tomado éste ante todo en su sentido predicamental, por ejemplo, como lo contrapuesto a la sustancia y, por ende, como aquello a lo que no compete el ser-en-sí, sino en algún otro que lo sustente o soporte”. *Ibid.*, 188.

22 LCP2., 307.

23 Cfr. *Ibid.*, 308. En las conclusiones n° 117 y n° 118 se ve claro que toma la ‘persona’ como una noción universal, no como una realidad distintiva en cada hombre.

24 La tesis contraria también se ha sostenido: “¿Qué significa sustancia? Realidad separada. ¿Y dónde está la suficiencia de la sustancia? En su separación. Pero el hombre no es sustancia, ni el ser del hombre es el ser de la sustancia, porque así como en la tradición de la teoría sustancialista se puede decir que la sustancia es tal porque está separada, lo característico del ser personal no es que esté separado... Esto es válido para las sustancias naturales, en física o en metafísica. Ahora bien, en antropología es imposible, pues no hay un quien solo: nadie está solo”. POLO, L., *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007, 147.

25 “El espíritu humano –alma espiritual–”. MDE., 17.

*Confirmación textual:* En *FF* sostiene: “nuestro cuerpo no es todo nuestro ser; ni nuestra alma espiritual, tampoco”<sup>26</sup>. El cuerpo muere, el alma permanece. Para defender esa permanencia, distingue entre ‘sustancia específicamente completa’ (alma y cuerpo) y ‘sustancia completa sólo en el sentido de la subsistencia’<sup>27</sup> (sólo alma). Esta última es la que permanece *post mortem*.

En *MDE* los vocablos ‘espíritu’ y ‘libertad’ no se contraponen al de ‘naturaleza’: “la naturaleza es aquello de donde éste (el espíritu), unívoca o libremente, emerge. Así lo entendió Aristóteles, y, con él, toda la gran tradición de la filosofía occidental. Pensada de este modo, la naturaleza se nos aparece como ‘sub-stancia’ del comportamiento, como raíz de donde éste brota”<sup>28</sup>. Así, el espíritu es un ingrediente de los dos de la ‘sustancia’ humana<sup>29</sup>; éste constituye “lo formal y más alto de la naturaleza humana que tenemos”<sup>30</sup>.

En *CF* el viviente humano tiene, según Platón, un doble dinamismo: corpóreo y psíquico; el primero es el flujo incesante de los elementos que lo integran; el segundo, la indefinida corriente de los estados y operaciones del alma. Rechaza la interpretación fenomenista de estos flujos porque prescinde de toda sustancialidad. Tampoco acepta la interpretación sustancialista de la antropología platónica: “toda la concepción examinada adolece de un mismo defecto: la ausencia de un *principio* de donde arranque el dinamismo biológico, esto es, la falta de un ‘principio intrínseco’ en cada viviente individual, y que fuera justamente el ‘anima’ que hiciese posible su propia animación o dinamismo vivo. La denuncia de este principio intrínseco de la vitalidad será, por cierto, el hallazgo de Aristóteles”<sup>31</sup>.

En *ES* ‘naturaleza’ humana es la ‘sustancia’ humana<sup>32</sup>. La ‘sustancia’ humana es ‘animal racional’: “la variedad de las figuras humanas y la variación de cada una de ellas son la variedad y la variación de un mismo modo sustancial de ser, la pluralidad de manifestaciones de una naturaleza idéntica, radicalmente presente en todas ellas y cuyo ‘contenido’ se define, de una manera específica, por el concepto de ‘animal racional’”<sup>33</sup>. ‘Naturaleza’ humana es el cuerpo y la unión entre lo corpóreo y espiritual<sup>34</sup>. Toma en el hombre lo ‘animal’ como *género* y lo ‘racional’ como *diferencia específica*, pues en la fórmula ‘animal racional’ “no entran en ella *in actu* las diferencias individuales, ya que se trata de una índole específica... El concepto del hombre como animal racional es la noción de una *natura communis* a la que conviene la posibilidad respectiva o disyuntiva de todas las diferencias entre los hombres”<sup>35</sup>.

26 *FF.*, 414.

27 “Aquella que, no siendo la esencia entera de algo, puede, no obstante, existir en sí misma: el alma espiritual en tanto que es capaz de existir sin materia”. *Ibid.*, 401.

28 *MDE.*, 13.

29 “El espíritu humano... pertenece al haber de una naturaleza en la que, con otros ingredientes, constituye y realiza una unidad dinámica y estructural... Desarraigado de la naturaleza en la que inhiere, queda fluidificado nuestro espíritu”. *Ibid.*, 14-15.

30 *Ibid.*, 20.

31 *CF.*, 82.

32 *Cfr. ES.*, 303-307.

33 *Ibid.*, 309.

34 “Y no es tan solo que cada hombre tenga naturaleza en tanto que es animal, careciendo de ella en tanto que hombre”. *Ibid.*, 309.

35 *Ibid.*, 309.

En *SHS* agrega: “no cabe duda de que el hombre es ‘también’ un animal. Su anatomía y su fisiología lo manifiestan de una manera inequívoca”<sup>36</sup>. La distinción con los demás animales la marca la *racionalidad*, la cual se manifiesta, por ejemplo, en la ironía y el agudo sentido del humor<sup>37</sup>. Admite implícitamente la definición de ‘animal racional’, significando ‘animal’ lo *genérico* o común con los animales, y ‘racional’ lo distintivo o *específico* humano. Afirma que “el realismo de la idea de hombre no consiste tan sólo en admitir la dualidad de la materia y el espíritu en la índole humana, sino también en reconocer la jerarquía axiológica –el orden de valores– de estas dos dimensiones de nuestro ser”<sup>38</sup>. Añade esta descripción de ‘persona’: “la persona humana, a diferencia de la persona divina, no es puro espíritu, tiene un cuerpo y, con el cuerpo, además, una naturaleza psicósomática, es decir, unas determinaciones que en cierto modo se asimilan a las cosas”<sup>39</sup>. Esta visión de ‘persona’ es ‘englobante’ o ‘totalizante’, y tiene el inconveniente de que a falta de alguna de las ‘partes de ese todo’ –el cuerpo tras la muerte– no se podrá hablar de ‘persona’ humana. No obstante, el autor evita la precedente dificultad al escribir que “*el ser humano es persona, la persona es una realidad esencialmente espiritual, pero el ser humano tiene una naturaleza, que no es meramente lo animal del hombre*”<sup>40</sup>. Con todo, al sostener que la noción de persona no se aplica por igual al hombre y a Dios, parece que estemos –más que ante un término análogo– ante una noción equívoca.

En *LAS* incluye asimismo dentro de la ‘naturaleza humana’ la animalidad y la racionalidad<sup>41</sup>. En *IV* indica que “cada yo es uno y único. Tanto la unidad de cada yo, como la respectiva unicidad, son atributos individuales, y el hecho de que asimismo puedan ser personales se debe precisamente a que toda persona es individuo”<sup>42</sup>, que recuerda la definición boeciana: ‘sustancia individual’. Nota que cada persona es insustituible, no en su obrar, sino en su *ser*, y añade que esto no induce al solipsismo. Escribe que “el yo tiene un carácter humano por cuanto el hombre, sin reducirse a su cuerpo, lo posee, sin embargo, como parte integrante de su propio ser sustancial”<sup>43</sup>, de modo que toma el cuerpo como requisito indispensable del yo o persona, cuando antes ha escrito que ‘*la persona es una realidad esencialmente espiritual*’.

En la voz ‘Persona’ de su *LF* indica que este término denota importancia, dignidad; es ‘el ente de mayor rango ontológico’. Aporta la definición de Boecio; por ‘sustancia individual’ entiende una realidad subsistente por sí, indivisa respecto de sí y dividida de todo lo demás<sup>44</sup>; por ‘naturaleza racional’, concibe que tal realidad dispone de razón y libre querer (libre albedrío o capacidad de iniciativa). La primera parte de la definición conforma el *género*;

36 *SHS.*, 91. Esta tesis la defiende en otros lugares: “El cuerpo propio del hombre es el de un animal”. *LF.*, 399.

37 *SHS.*, 92.

38 *Ibid.*, 117.

39 *SHS.*, 188.

40 *Ibid.*, 193.

41 El ser humano específico, o sea, ‘la naturaleza común a todos los hombres’, “no es racional únicamente, aunque tampoco es sólo un animal”. *LAS.*, 186.

42 *IV.*, 220.

43 *Ibid.*, 230-1.

44 “La subsistencia es la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo, clausurado en su propio ser. Tal clausura no determina un aislamiento... La sustancia no puede recibir nada que no se distinga de ella en su realidad esencial”. *LF.*, 460.

la segunda, la *diferencia específica*<sup>45</sup>, y esta última dimensión, la naturaleza racional, “es la más alta entre todas las naturalezas posibles”<sup>46</sup>. Añade: “pero el rango ontológico de la persona no viene exclusivamente de la naturaleza racional, sino también de la suficiencia o plenitud en que estriba la subsistencia”<sup>47</sup>. Mantiene la definición de Boecio, aunque le añade muchos matices<sup>48</sup>. Agrega que “la naturaleza racional es algo que se da *en él* (hombre). Esa racionalidad no es, de suyo, ningún sujeto o supuesto”<sup>49</sup>, porque la considera *accidente*.

En *IAH* explica que ‘alma’ significa ‘vida’, y distingue entre cuerpo y vida: “se ha de admitir que, si se da la posesión de la vida, ello no se debe a la posesión de la materia..., sino al estar provisto de algo que la materia en sí misma no es”<sup>50</sup>. Para él, vida y cuerpo no son lo mismo, puesto que “cuando un cuerpo pierde la vida no se queda también sin su corporeidad. Continúa siendo cuerpo, aunque no el mismo, sino *otro*, o conjunto de realidades materiales sin esencial unidad... El sujeto de la una (vida) y de la otra (muerte) es numéricamente el mismo”<sup>51</sup>. Si bien entiende la muerte como cese de la vida, “no la pienso –declara–, en manera alguna, como extinción relativa o parcial, sino, por el contrario, absoluta y total”<sup>52</sup>. Con la muerte se pierde la ‘unidad’ del organismo. Entiende por hombre al ‘animal racional’, y, en virtud de esta concepción, “el ser humano no se concibe realmente a sí mismo como algo que tiene, pero que no es, un cuerpo”<sup>53</sup>. El hombre no es, pues, tal sin cuerpo. Explica la definición de hombre como “sustancia integrada por un cuerpo natural orgánico y un alma racional”<sup>54</sup>, entendiendo por sustancia el soporte (compuesto de materia y forma); por alma, el principio vivificante; e incluyendo en ‘lo racional’ la libertad humana. ‘Alma’ significa –añade– principio vital, característica propia del ser viviente, y que designa a lo inmaterial en el hombre. Con Aristóteles, indica que el alma es el ‘acto primero de un cuerpo orgánico’ (*acto* entendido como ‘*entelécheia*’, no como ‘*enérgεια*’, porque es primero). Así, el alma es la ‘forma’ vivificante de un cuerpo. Aporta también el comentario de Tomás de Aquino al estagirita describiendo el alma como ‘aquello por lo que el viviente vive’, añadiendo así la distinción real ente el ‘viviente’ y su ‘vida’, la cual sólo es real en el hombre. Tomás

45 “La naturaleza racional determina específicamente el ser de la persona, distinguiéndolo, así, del correspondiente a las demás sustancias individuales”. *Ibid.*, 460.

46 *Ibid.*, 461. La razón de esa nobleza es “porque confiere la capacidad de hacerse presente el ser de las demás realidades”. *Ibid.*

47 *Ibid.*, 461.

48 Uno de esos matices se refiere a lo ‘racional’, que el autor, entiende en otras partes como ‘intelectual’, pues si se desea predicar dicha definición no sólo del hombre sino también de Dios (y de otros seres como los ángeles), no se ve cómo atribuir al ser divino lo ‘racional’, a menos que esto se tome de modo tan amplio como el autor lo toma al inicio de este trabajo, a saber, como realidad ‘con iniciativa’, porque claramente Dios no requiere la ‘potencia’ de la razón para nada; tampoco del ‘libre albedrío’ o ‘querer libre’ de la voluntad como dominio sobre sus propios actos. Para salvar esta objeción se puede decir que no se debe tomar el término de persona de modo ‘unívoco’, sino ‘análogo’, con lo cual en cada orden de seres habría que hacer los ajustes pertinentes para poder atribuirlo. Sin embargo, de llevar a cabo estos matices se pueden presentar otros problemas: uno de *método* noético, a saber, que dichos ajustes lleven inexorablemente a la ‘equivocidad’; otro de *tema*: que dada la equivocidad, no encontremos la imagen y semejanza del hombre con Dios.

49 *Ibid.*

50 *IAH.*, 38.

51 *Ibid.*, 55-56.

52 *Ibid.*, 59.

53 *Ibid.*, 80.

54 *Ibid.*, 85.

explicó la relación del alma y del cuerpo en términos de acto y potencia; de esa manera se excluye la pluralidad de almas en un sujeto, a la par que se afirma la necesidad de una para que el cuerpo esté vivo. El de Aquino sostuvo que el alma no equivale al hombre, sino que “es la forma sustancial de éste. Y, por tanto, –observa Millán-Puelles– no es sustancia específica completa, aunque pueda subsistir separada del cuerpo”<sup>55</sup>. Por eso, como es sabido, el Aquinate acabó afirmando que al alma humana separada, que desde luego es inmortal por inmaterial, no se le puede llamar ni ‘hombre’ ni ‘persona’, sino meramente ‘alma’, opinión que comparte Millán<sup>56</sup>.

*Cuestiones abiertas:*

- 1<sup>a</sup>) Si se describe al hombre como un compuesto hilemórfico de alma y cuerpo, es indudable que con la muerte pierde uno de sus componentes: el cuerpo. Ahora bien, como se considera que los términos ‘hombre’, ‘yo’, ‘persona’ son equivalentes, tras la muerte, aún demostrando la inmaterialidad del alma, no se podrá hablar con propiedad de ‘persona’. Pero ¿seguro que no se puede hablar propiamente de *persona* tras la muerte<sup>57</sup>? Con todo, si cabe entender la ‘persona’ de otro modo que no sea el de un compuesto, por ejemplo, como *acto*, se podrá hablar de persona tras la muerte, pues si es acto, aún siendo acto de lo potencial, es manifiesto que no por perder parte de lo potencial se pierde el acto.
- 2<sup>a</sup>) La descripción antropológica compositiva o ‘totalizante’ no sólo ofrece problemas de cara a entender la situación humana *post mortem*, sino también para entender cabalmente al hombre en la presente situación, pues ¿se puede decir que una persona que carezca (por lesiones físicas o psíquicas) de alguna de las ‘partes’ humanas que componen el todo humano es ‘menos’ persona? ¿No será que la persona *es* distinta, por superior, a lo que ella *tiene* o posee, y que no por tener o poseer más o menos cualidades psíquicas o corporales es más o menos persona?
- 3<sup>a</sup>) Si se sostiene que a nivel de ‘género’ el hombre es un *animal*: ¿seguro que no existe en él una distinción radical a ese nivel respecto de los animales? Por otra parte, si se admite que lo *racional* es la ‘diferencia específica’ en el hombre: ¿acaso lo racional es lo más alto o distintivo del hombre?, ¿es que la *persona* se reduce a su razón y su voluntad? Y si la razón y la voluntad son *accidentes*, ¿cómo es posible que unos accidentes sean lo más importante en el hombre, los que caractericen a lo personal?

55 *Ibid.*, 118.

56 Para Millán, “el yo no es en cada hombre la conciencia que éste posee de sí mismo, sino el sujeto de esa conciencia suya”. *Ibid.*, 129. El yo no es, pues, ni el alma ni el cuerpo, sino ‘todo’, “de quien son partes integrantes esenciales lo que llamo mi alma y lo que llamo mi cuerpo”. *Ibid.*, 130. Admite –y demuestra– con la tradición filosófica clásica que las potencias humanas superiores (inteligencia y voluntad) son inmateriales, porque los objetos de una son universales (no singulares, como los de los sentidos), y la otra (a distinción de los apetitos) se abre al bien sin restricción. En consecuencia, admite –y demuestra– la inmaterialidad del alma humana a raíz de la inmaterialidad de dichas potencias. Acepta también que la muerte es “la separación del cuerpo y el alma, de tal manera que aquél llegue a corromperse, mientras que ésta es, por el contrario, incorruptible”. *Ibid.*, 142. De manera que en esta obra no cabe hablar de *persona* humana tras la muerte corporal.

57 Cfr. al respecto mi trabajo: “La aporía de las antropologías ‘totalizantes’ como pregunta a los teólogos”, *Sal-manticenses*, LVII/2 (2010) 273-297.

### 3. El sujeto no puede ser sujeto sin la posibilidad de conocer el objeto como objeto

*Breve explicación:* Millán acepta la tesis fenomenológica de que el objeto pensado siempre es objeto para un sujeto, y viceversa. Con ella niega tanto el objetivismo como el subjetivismo radicales.

*Confirmación textual:* En *DIT* afirma que un subjetivismo absoluto es imposible porque supone defender un sujeto sin correlato objetivo, y –según él– “la posibilidad de ‘lo otro’ en tanto que ‘otro’ es dialécticamente constitutiva de la del sí mismo en cuanto tal. Reabsorbiendo toda objetividad en la inmanencia pura del sujeto, no sólo se aísla éste, sino que al aislarse, *eo ipso*, se le traiciona y destruye”<sup>58</sup>, o sea, el sujeto no puede ser sujeto sin la posibilidad de conocer el objeto como objeto (intimidad y trascendencia son correlativas)<sup>59</sup>. Ahora bien, como la noción de ‘sujeto’ supone la de ‘sustancia’, defiende esta categoría frente a los existencialismos (Heidegger y Sartre) que la niegan<sup>60</sup>. Por ello afirma que el sujeto humano está conformado por ‘una dialéctica de intimidad y trascendencia’ sin reducirse a ninguno de los dos polos: el subjetivo y el objetivo. Y entiende que “la síntesis de intimidad y trascendencia puede denominarse ‘dialéctica’ en el sentido de que la distinción entre ambas no excluye, sino al contrario, incluye, su mutua correlación, siendo cada una de ellas un factor o momento positivo en la estructura a la que pertenece”<sup>61</sup>.

En *ES* indica –de modo similar a Zubiri– que la subjetividad humana tiene un carácter ‘reiforme’ en cuanto que, mediante los sentidos, conecta con la realidad física<sup>62</sup>, lo cual indica que no cabe conocer al sujeto aislado de las realidades objetivas. Desde luego, “la subjetividad es realmente distante de los objetos juzgados”<sup>63</sup>, pero entra “en relación con lo ‘transubjetivo’”<sup>64</sup>. Indica que la subjetividad es una ‘realidad’<sup>65</sup> que, aunque “hay ya en la propia subjetividad la aptitud radical de hacerse cargo de sí”<sup>66</sup>, sin embargo, “es necesariamente ‘mundana’”<sup>67</sup>.

#### *Cuestiones abiertas:*

1<sup>a</sup>) Una cosa es mirar hacia dentro (intimidad), y otra mirar hacia fuera (realidad extramental). ¿El conocimiento que desde Kierkegaard se ha llamado ‘subjetivo’ exige

58 *DIT.*, 259.

59 “La vivencia de lo propio como propio implica la del poder de una apertura a lo ajeno en cuanto ajeno. *Inversamente*: la capacidad de trascender sólo se constituye desde y para una intimidad provista de sentido positivo”. *Ibid.*, 264.

60 Cfr. *Ibid.*, 260 ss.

61 *Ibid.*, 265.

62 “Ese carácter que la subjetividad tiene en cuanto determinable de un modo material por condiciones o agentes materiales es lo que puede ser denominado su índole ‘reiforme’, su condición de cosa o cuasi-cosa”. *ES.*, 66, cursivas en el original.

63 *Ibid.*, 70.

64 *Ibid.*, 71.

65 “Darse cuenta de sí, aprehenderse a sí misma la subjetividad como el sujeto activo de sus actos, es siempre, bajo las más diversas modalidades, presentarse a sí propia como una realidad”. *Ibid.*, 167.

66 *Ibid.*, 168.

67 *Ibid.*, 174. Añade que “el carácter mundano de la subjetividad se define también como el de un ser cuya logicidad se enlaza radicalmente con su naturaleza sensitiva”. *Ibid.*

inexorablemente que se dé a la vez el conocimiento ‘objetivo’, es decir el de objetos pensados o ideas? Millán responde afirmativamente a esta cuestión, y la razón que da es que la intimidad es correlativa de la trascendencia. Sin embargo, hay que notar que caben dos tipos de trascendencia: la que se descubre ahondando en la intimidad, que es la apertura al Dios personal, y la trascendencia que mira hacia fuera, hacia la realidad extramental. Es claro que la primera no es susceptible de conocimiento objetivo, puesto que el ser divino, por ser espiritual, no se puede abstraer. Pero ¿el conocimiento íntimo o trascendental exige necesariamente que se dé el conocer racional o predicamental, el que forma objetos pensados o ideas?

- 2<sup>a</sup>) Millán expone la relación entre los dos conocimientos aludidos –subjetivo-objetivo– a modo de ‘dialéctica’. Sin embargo, este término indica cierta oposición, mientras que los diversos niveles del conocimiento humano –jerárquicamente distintos– son compatibles y nunca opuestos. ¿Seguro que estos dos niveles noéticos son, en rigor, dialécticos? Más aún, sus temas conocidos, ¿la intimidad y la trascendencia lo son?
- 3<sup>a</sup>) Si la intimidad es distinta de la trascendencia que permite el conocer objetivo: ¿cuál de las dos es superior? Si de ambas se dice que son *innatas*: ¿serán ‘actividades’ nativas o meras ‘capacidades’? Y si se responde que son ‘capacidades’, pues se sostiene que cuando se llegan a tener activamente son más perfectas que cuando se tenían en potencia: ¿acaso se puede educir lo superior de lo inferior?, ¿cómo? En rigor, ¿el acto es resultado de la activación espontánea de las potencias (modelo hegeliano), o la activación de lo potencial depende de un acto previo (modelo aristotélico)?

#### 4. La intimidad personal humana, que es cuerpo y espíritu, es ‘posesión de sí’; posesión que admite tres modos: natural, especulativo y práctico

*Breve explicación:* En esta tesis Millán defiende tres puntos: a) la intimidad no es sólo espiritual, sino también corpórea; b) la intimidad se describe como ‘posesión de sí’; c) dicha posesión admite tres modalidades: natural o nativa, teórica o cognoscitiva y práctica o moral.

*Confirmación textual:* En *DIT* escribe que “la intimidad de la persona humana, específicamente considerada, se determina como la ‘posesión de sí’ propia de un ser de naturaleza espiritual y al mismo tiempo corpórea”<sup>68</sup>. En *ES* también acepta la soldadura de cuerpo y espíritu para describir la *intimidad*<sup>69</sup>, y concluye que la “intimidad sustancial, sin reducirse a cuerpo, es también cuerpo”<sup>70</sup>. Para él la intimidad humana es nativa<sup>71</sup>, es decir, existe antes de que tengamos conciencia de ella. Con todo, añade que en la intimidad hay que ver “ante todo, una dimensión de la conciencia en acto”<sup>72</sup>. En su artículo *SHS* expone que el hombre

68 *DIT.*, 265.

69 “La subjetividad es *totalmente ambos* (cuerpo y *logos*): como una sustancia única que es, a la vez, en *simul* esencial, corpórea y lógica”. *ES.*, 302.

70 *Ibid.*, 302.

71 Cfr. *Ibid.*, 317.

72 *Ibid.*, 319.

puede ‘poseer su ser’, y afirma que nuestro ser se posee de tres maneras: natural, especulativa y práctica<sup>73</sup>. También en *ER* admite esas tres relaciones, y añade que la que afirma el propio ser es la práctica<sup>74</sup>.

*Cuestiones abiertas:*

- 1<sup>a</sup>) Si la intimidad es, por definición, *espiritual*, y en modo alguno puede ser corpórea<sup>75</sup>, ¿seguro que la intimidad puede ser corpórea? Si lo fuera, ¿cabría decir que los animales están dotados de intimidad?
- 2<sup>a</sup>) Es claro que tras la muerte se disuelve nuestro cuerpo. Si la intimidad es también corpórea, ¿tras la muerte se pierde parte de la intimidad?, ¿el alma separada tiene menos intimidad que antes?, ¿el cuerpo muerto también tiene intimidad?
- 3<sup>a</sup>) Si la intimidad fuese corpórea y espiritual sería ‘sustancial’, no accidental, porque se mantiene que la sustancia humana es el compuesto de cuerpo y alma. Pero de ser así: ¿por qué se dice que se ‘tiene’ intimidad y no que se ‘es’ intimidad?, ¿es suficiente describir el ‘ser’ por el ‘tener’? Si la intimidad personal significa ‘auto-poseción’: ¿seguro que se puede ‘poseer’ el ‘ser’ del hombre? Y, en consecuencia: ¿no son personas los hombres que no pueden auto-poseerse ni teórica ni prácticamente?

**5. La trascendencia personal humana es intencional y puede ser de dos modos: aprehensiva y volitiva. La inteligencia y la libre voluntad posibilitan la más noble dignidad del ser humano**

*Breve explicación:* Millán admite que la sustancia humana sólo puede trascender a toda la realidad mediante sus dos *accidentes* superiores: razón y voluntad. Éstos, en su estado natural, sólo tienen la *capacidad* de trascender, y esa capacidad se activa con el transcurso del tiempo biográfico. Ambas aperturas son ‘intencionales’, aunque distintas: la de la razón, aprehensiva; la de la voluntad, volitiva.

*Confirmación textual:* En *DIT* sostiene que la trascendencia humana es ‘intencional’ y puede ser de dos modos: ‘aprehensiva’ y ‘volitiva’<sup>76</sup>. Está aludiendo al modo propio de actuar de la inteligencia y de la voluntad. Como considera que estas facultades son ‘accidentes’ del sujeto, concibe la intimidad como ‘sustancial’, y la apertura a la trascendencia como

73 Cfr. SHS., 56. Cfr. al respecto: GARCÍA LÓPEZ, J., “Tres modalidades de la autoconciencia”, *Anuario Filosófico*, 27/2 (1994) 568; GARCÍA NORRO, J. J., “El conocimiento de sí mismo. Reflexiones sobre *De anima*, III, 2”, en AA.VV., *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán-Puelles*, Madrid, Rialp, 2001, 96.

74 “Yo entiendo que el comportamiento éticamente recto es una libre afirmación de nuestro ser, no teórica, sino práctica”. *ER.*, 14-15.

75 Cfr. al respecto: POLO, L., “Intimidad e inmanencia”, en *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999, 208-9.

76 Cfr. *DIT.*, 266. Para un estudio del pensamiento de Millán, “la apertura a una infinitud que trasciende al hombre constituye, a nuestro juicio, la característica principal de la antropología de Millán-Puelles”. GUTIÉRREZ ROSADO, A., *La naturaleza humana como realidad trascendente en el pensamiento de Antonio Millán-Puelles*, Tesis Doctoral, Roma, Universidad de la Santa Cruz, 2006, 240.

‘accidental’. La primera parece más importante que la segunda, pero Millán ciñe la más alta dignidad humana a los accidentes, porque mediante ellos el hombre accede a Dios<sup>77</sup>.

En *SHS* coloca el fundamento de la dignidad humana en la ‘naturaleza o esencia’ del hombre y en su ‘fundamento u origen’. Tal dignidad es constitutiva y previa al uso de la libertad, significando con ello que es antropológica y anterior a la conducta ética, pues, esta última añade que uno sea ‘mejor o peor’ persona, no que sea ‘más o menos’ persona, ya que “‘tan persona’ es el uno como el otro”<sup>78</sup>. La clave de la dignidad personal radica en “ese valor sustantivo, mensurante de la específica dignidad del ser humano, que se llama ‘libertad’”<sup>79</sup>. Agrega que “la ‘personalidad’ y la ‘dignidad’ humana se identifican”<sup>80</sup>. Añade que “a diferencia del animal, posee el hombre la capacidad de abrirse, cognoscitiva y volitivamente, a lo común, a lo que trasciende la concreción del individuo”<sup>81</sup>, con lo que pone lo *específico* del hombre respecto de lo *genérico* animal en las facultades superiores: razón y voluntad. Más abajo se pregunta en qué consiste la ‘dignidad’ de la persona humana. Responde: “en el concepto de la ‘naturaleza humana’, que nos distingue de los animales, a la vez que nos da a todos los hombres una profunda y esencial identidad”<sup>82</sup>. Más adelante agrega: “de este principio deriva inmediatamente el de la dignidad de la persona humana”<sup>83</sup>. En otro apartado escribe: “la mujer comparte, con el varón, la íntegra dignidad de la persona humana. La mujer es tan persona como el hombre... La dignidad y la índole misma de la persona humana es compartida en idéntica medida por la mujer y por el varón”<sup>84</sup>.

*VCP* es un trabajo de Millán sobre la teoría de los valores aplicada al hombre. Como en ésta existe un ley general que afirma que a todo valor le corresponde un contravalor, se pregunta si “existe un contra-valor de la persona humana?”<sup>85</sup>. “Para responder a esta cuestión –contesta–, yo diría que ante todo hay que responder a la pregunta, ¿cuál es el valor de la persona humana? Entiendo que la respuesta que se puede dar, y de hecho se ha dado a esa pregunta, se refiere a la dignidad de la persona”<sup>86</sup>. ¿En que radica tal dignidad? Antes de responder, distingue entre ‘dignidad innata’ y ‘dignidad adquirida’. La primera es debida a que “el hombre... ha nacido hombre... ha nacido ya persona”<sup>87</sup>. Repárese en que toma los términos ‘hombre’ y ‘persona’ como equivalentes. Agrega que “las personas, a diferencia de las simples cosas, tienen un carácter de fin en sí mismas y, por consiguiente, poseen una

77 “La subjetividad específica del hombre tiene el doble poder de la ‘intención’ cognoscitiva y volitiva cuyo objeto es el Ser o Bien Supremo”. *DIT.*, 267.

78 *SHS.*, 98.

79 *Ibid.*, 99. Este mismo parecer lo mantiene un buen conocedor del pensamiento de Millán: “qué duda cabe de que la libertad moral eleva a plenitud la condición y dignidad personales”. MELENDO, T., “Las dimensiones de la libertad”, *Anuario Filosófico*, 27/2 (1994) 584.

80 *SHS.*, 99.

81 *Ibid.*, 126-7.

82 *Ibid.*, 132. La *naturaleza* humana es, en efecto, común a los hombres. Con todo, con tal descripción no se resalta lo que es radicalmente distinto en cada hombre, a saber, el *acto de ser* personal, diverso en cada quien, y es precisamente en esto en lo que habría que radicar la dignidad que se busca.

83 *Ibid.*, 144.

84 *Ibid.*, 187.

85 *VPH.*, 60.

86 *Ibid.*

87 *Ibid.*, 61.

dignidad que les conviene independientemente de cómo se comporten”<sup>88</sup>. Acepta la descripción kantiana del hombre como ‘fin en sí’<sup>89</sup>. Con todo, más adelante, la matiza indicando: “el hombre es un fin en sí, pero no es un fin último; el fin último es Dios mismo”<sup>90</sup>. Esto, por lo que se refiere a la dignidad nativa.

“Pero hay también una dignidad que se adquiere, que se pierde, y que, una vez perdida, puede volverse a adquirir... En este caso se encuentra la dignidad moral. Esta dignidad ya tiene un contravalor opuesto, el de indignidad moral”<sup>91</sup>, lo cual supone admitir que la nativa carece de contravalor. La dignidad adquirida es susceptible de adquisición y pérdida, y con esta afirmación está en condiciones de responder la anterior pregunta. En efecto, por una parte, el hombre tiene dignidad adquirida porque tiene *libertad* –libre arbitrio– y, consecuentemente, también responsabilidad; y, por otra, porque tiene *entendimiento* –inteligencia–<sup>92</sup>. Habla de ambas cualidades como de ‘accidentes’ del hombre, porque los vincula a las ‘facultades’ superiores, a las cuales tiene por tales. Ambos, libre albedrío e inteligencia, posibilitan la más noble dignidad del ser humano, a saber, la moral: “el sentido más propio del hombre, y de todo hombre, es el de la dignidad moral. Esta dignidad del ser humano depende de la actividad libre que cada persona ejecuta. ¿Cuándo se adquiere esta dignidad adquirida que se llama dignidad moral? Cuando libremente se actúa de un modo concordante con la dignidad innata de persona humana, cuando nuestro obrar es concordante con nuestro ser, cuando actuamos humanamente”<sup>93</sup>. Por ‘ser’ humano entiende aquí su ‘sustancia’<sup>94</sup>.

En *LF* distingue también la ‘dignidad ontológica’ de la persona de su ‘dignidad moral’, la cual adquiere con el tiempo y con el ejercicio de determinados actos. Su explicación dice así: ‘el plano de la conducta no es el plano del ser sustancial’<sup>95</sup>.

#### *Cuestiones abiertas:*

1<sup>a</sup>) Millán cifra la trascendencia humana en la intencionalidad de la inteligencia y voluntad<sup>96</sup>. Pero la trascendencia humana más elevada es la que se abre desde la intimidad

88 *Ibid.*

89 Como se ha puesto de relieve, de entre los pensadores modernos es Kant al que Millán-Puelles puso mayor atención. Cfr. BERTOLACCI, A. G., *La libertad trascendental en la subjetividad. Estudio acerca del fundamento de la Antropología de Antonio Millán-Puelles*, Buenos Aires, Educa, 2006, 249. Es bien sabido que de entre los pensadores que se encuadran en la filosofía contemporánea, es Husserl quien más peso dejó en la filosofía de Don Antonio, en especial, por el uso del método fenomenológico. En este sentido se ha escrito que “O pensamiento antropológico de Millán-Puelles, pode ser situado entre os esforços pós-racionalistas que abordan com un método fenomenológico a questão do sentido da existência humana”. CACUCHI, J. V., *O sentido da existência humana e o problema da liberdade. Pretextos para uma síntese antropológica na filosofia de A. Millán-Puelles*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005, 106.

90 VPH., 77.

91 *Ibid.*, 62.

92 Cfr. *Ibid.*, 63.

93 *Ibid.*, 64.

94 Cfr. *Ibid.*, 65.

95 Cfr. LF., 465.

96 La ‘intencionalidad’ se ha atribuido desde la filosofía aristotélico-tomista –aunque de modo distinto– a la inteligencia y a la voluntad, pues en esta tradición se ha sostenido que lo intencional en la razón son los ‘objetos’ conocidos o ideas, no los actos de conocer, mientras que en la voluntad son los mismos ‘actos’ los que son intencionales respecto de los bienes reales. A la primera intencionalidad se la llamó de *semejanza* (porque el objeto conocido es entera o puramente semejante respecto de lo real de donde se ha abstraído), y a la segunda,

personal humana al ser divino. Y ésta es distinta y superior a la apertura de las dos potencias superiores, porque ninguna de ella, ni las dos, son *la* intimidad personal, ya que son *de* la persona, no *la* persona. De manera que, a la propuesta del autor, le cabe preguntar: ¿Seguro que la trascendencia humana es exclusivamente intencional siendo esta referencia de corte volitivo-racional<sup>97</sup>?, ¿tal apertura está sólo a nivel de los ‘accidentes’ razón y voluntad?

2ª) Si la apertura humana a la trascendencia corre sobre todo a cargo de la razón y de la voluntad –*accidentes* del alma–, la conclusión congruente es que la apertura a lo trascendental es *accidental*, lo cual implica varias cosas: una, que tal apertura no puede ser lo más relevante del hombre (a menos que se considere que lo más importante en él sea lo accidental); otra, que por ser adquirida, tal apertura se puede tener o no, es decir, que no es distintiva de lo humano. Millán admite ambas cosas. Pero entonces, por una parte, no se ve claro cómo lo accidental puede ser tenido como lo más importante en el hombre. Y, por otra, si tales aperturas son adquiridas y constituyen lo más relevante en nosotros, el hombre será más digno al adquirirlas que antes. Ahora bien, ¿de dónde ha sacado esa mejora? En rigor, según ese modelo no acaba de estar claro si la trascendencia es ‘sustancial’ o ‘accidental’, pues cabe esta pregunta: ¿puede ser ‘accidental’ si no fuera previamente ‘sustancial’? Cabe apurar más la cuestión: ¿se ‘es’ o se ‘tiene’ trascendencia? ¿Es suficiente describir el ‘ser’ por el ‘tener’ trascendencia?

3ª) Si se dice que la más alta dignidad humana no es innata, sino la que se adquiere ‘moralmente’ mediante el ejercicio de la inteligencia y de la libre voluntad, ¿cómo puede el hombre dotarse de una perfección superior que antes no tenía?

## 6. El perfeccionamiento del hombre –con la educación, la moral, la virtud...– es accidental

*Breve explicación:* Según Millán el hombre es un ser que, en cierto modo, nace y, en otro sentido, se hace. Lo que se nace es sustancial; lo que se hace es accidental. Tanto la perfección humana según virtud como la imperfección adquirida según el vicio son accidentales.

*Confirmación textual:* En *OEH* afirma que ‘la naturaleza humana es accidentalmente perfectible’ y, a la par, que el hombre es ‘un ser sustancialmente determinado’<sup>98</sup>. Según esto, “el hombre tiene historia en cuanto que su ser, aunque sustancialmente permanente, tiene capacidad para el revestimiento de nuevas modalidades accidentales”<sup>99</sup>. Advierte que tales cambios son posibles por la *razón* humana<sup>100</sup>.

---

de *alteridad*, porque los actos volitivos se adaptan a lo otro que ellos, a saber, a los bienes tal cual éstos son. No obstante, Millán predica la intencionalidad, tanto en uno como en otro caso, de los ‘actos’; esta es la razón por la que supone que los actos de conocer pueden ser incluso ‘autointencionales’. Pero esta tesis ofrece aporías que no son del caso, pues pertenecen al ámbito de la teoría del conocimiento.

97 Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 203-245.

98 “La realidad del hombre en cuanto sujeto de la historia es la unidad de un ser sustancialmente permanente y accidentalmente *perfectible*”. *OEH.*, 171.

99 *Ibid.*, 172.

100 “Puede demostrarse que es a racionalidad humana... lo que, en definitiva, hace de un último fundamento de nuestra historicidad”. *Ibid.*, 176.

En *FPH* considera la educación como una ‘segunda generación’, un ‘proceso’ que perfecciona, sobre todo, a la razón y a la voluntad, potencias ‘realmente distintas de la esencia humana’ (a la que llama ‘esencia metafísica’); facultades, que son instrumentos del hombre, “*accidentes necesarios* para el operar propio del hombre”<sup>101</sup>. Tiene ‘*in mente*’ el modelo categorial *sustancia-accidentes*. El fin de la educación –indica– es la adquisición de la virtud. Pero como ésta no es *el* hombre, sino *del* hombre, “el fin de la actividad educativa es diferente de la esencia misma del sujeto educable”<sup>102</sup>, lo que significa que la virtud no es de la ‘esencia’ del hombre sino su ‘*stare*’. Considera además que la virtud es un *medio* para la operación perfectiva humana<sup>103</sup>, la cual es un accidente. Añade que la educación ayuda en orden a alcanzar la felicidad humana, y que ésta radica en la ‘operación’<sup>104</sup>, en un accidente.

En *SHS* considera que el *ser* es ‘para’ el *obrar*<sup>105</sup>. Y, en coherencia con esto, en *LAS*, afirma que la felicidad propia del hombre es un accidente<sup>106</sup>.

#### *Cuestiones abiertas:*

- 1<sup>a</sup>) Si, con la educación, la virtud, etc., en nosotros sólo mejora lo accidental, en rigor, a pesar del esfuerzo que nos cuesta adquirir tales perfecciones, ganamos poco. Lo cual nos lleva a preguntar: ¿La mejoría humana sólo puede ser accidental? ¿Lo radical en el hombre no es creciente y elevable<sup>107</sup>? Si el hombre no mejora ‘sustancialmente’ sino solo ‘accidentalmente’ con sus actos, ¿vale la pena actuar?, ¿qué le va al hombre con mejorar sus operaciones si no mejora constitutivamente?
- 2<sup>a</sup>) Millán indica que el ‘ser’ es para el ‘actuar’. Según esto el fin de la antropología es la ética. Sin embargo, esta tesis no es acorde con el planteamiento clásico que sostenía que el ser es primero que el obrar, y que añadía que el obrar hay que subordinarlo al ser. Por tanto, hay que replantear: ¿el hombre es para sus actos o a la inversa?
- 3<sup>a</sup>) Si la perfección humana es correlativa a la felicidad, ¿ésta radicará más en lo accidental (la ‘operación’, la ‘virtud’, la *personalidad*.) o en lo radical, la *persona*? De decantarse por la primera parte –como Millán–, ¿podrán ser felices *post mortem* quienes en esta vida no hayan podido obrar (i.e. por haber muerto prematuramente, por tener enfermedades constitutivas que impiden las operatividades conscientes y libres)?

### **7. El hombre es una sustancia limitada (‘animal racional y volitivo en potencia’) que se abre sin restricción mediante sus accidentes (en acto) razón y voluntad**

*Breve explicación:* La subjetividad como *sustancia* es limitada, pero está abierta sin restricción mediante sus *accidentes* superiores (el conocer de la razón y el querer de la voluntad).

---

101 *FP.*, 36.

102 *Ibid.*, 57.

103 *Cfr. Ibid.*, 75.

104 *Cfr. Ibid.*, 76.

105 *Cfr. SHS.*, 63.

106 *Cfr. LAS.*, 192.

107 *Cfr. POLO, L.*, “Exposición del carácter de ‘además’”, en *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 190-200.

*Confirmación textual:* En *ES* Millán atribuye a la subjetividad humana la nota de ‘finitud’, ‘límite’, o ‘angostura’<sup>108</sup>, de la que deriva la ‘angustia’; por eso el sujeto requiere trascender ‘intencionalmente’, lo que equivale a que lo superior en el hombre son la inteligencia y la voluntad<sup>109</sup>.

En *FPH* se lee que Maritain distinguió entre persona y naturaleza humana. Millán, con Leopoldo Eulogio Palacios, atribuye esa distinción a Kant, no a Sto. Tomás, aunque ésta es explícita en el Aquinate<sup>110</sup>. Por su parte, Palacios critica que se deba entender por naturaleza exclusivamente lo físico, y por persona, sólo lo racional y libre, de modo que para él la naturaleza humana comprende el cuerpo humano y también la razón y la voluntad, punto en el que Millán le sigue. Con todo, debido a esta ampliación de la naturaleza o sustancia, no tiene en cuenta aquí la distinción real tomista entre *acto de ser* y *esencia*<sup>111</sup>, y con ella, desconoce que el *acto de ser* personal es irreductible a la razón y voluntad, ‘potencias’ de la *esencia* humana. No considera, por tanto, en antropología la distinción real tomista *actus essendi–essentia*.

#### *Cuestiones abiertas:*

1<sup>a</sup>) Si se admite que el hombre es un compuesto sustancial de alma y cuerpo, hay que predicar lo sustancial tanto del alma como del cuerpo. Pero Millán afirma que lo *animal* en el hombre es lo *sustancial*, mientras que el conocer y la libertad, que son del alma, son ‘accidentales’, lo que indica que en nosotros es más sustancial lo corpóreo que lo anímico. Con todo cabe preguntar si eso es en rigor así, pues otros pensadores opinan de modo distinto<sup>112</sup>.

108 Cfr. *ES*, 223 ss.

109 Esta es la tesis que sostiene un buen conocedor del Prof. Millán: “La no obturación conviene a la persona en virtud de aquello que le es más propio y formal, a saber, la inteligencia y la voluntad, una suerte de ‘aperturas’ en su ser ‘físico’ –por mejor decir, en su naturaleza– que le permite estar abierto a la totalidad de lo real”. BARRIO, J. M., “Libertad trascendental y educación”, *Anuario Filosófico*, 27/2 (1994) 529. Y añade: “El ser persona indica, tanto en el hombre como en Dios, una dimensión extática de sus respectivos seres; pero mientras que en el hombre la intencionalidad del conocimiento y de la voluntad es el remedio de su radical inacabamiento, el ser persona en Dios no supone tal deficiencia, sino justo lo contrario”. *Ibid.*, 534, nota 12.

110 “Persona significa lo perfectísimo en toda la naturaleza”. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I, q. 29, a. 3 co; “Este nombre de persona no ha sido impuesto para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para significar la realidad subsistente en tal naturaleza”. *Ibid.*, I, q. 30, a. 4 co. Por lo demás, dicha distinción es radicalmente distinta entre el filósofo de Aquino y el de Königsberg, pues para el primero la naturaleza humana es lo común al género humano, siendo la persona lo particular e irreductible, por superior, a lo común, mientras que para el segundo la naturaleza humana es exclusivamente lo fenoménico siendo la persona del orden nouménico de la moralidad y libertad.

111 Cfr. sobre este punto: BARRIO, J. M., “Dignidad y trascendencia de la persona. Una panorámica de la antropología de Antonio Millán-Puelles”, en *Propuestas antropológicas del s. XX* (I), J. F. Sellés (ed.), Pamplona, Eunsa, 2<sup>a</sup> ed., 2006, 47-75. Para uno de los conocedores de la filosofía del pensador gaditano “lo primero que llama la atención en la antropología de Millán Puelles es su claro y resuelto sustancialismo”. BICOCCA, M., *La persona humana y su formación en Antonio Millán-Puelles*, Pamplona, Eunsa, 2011, 28. Sin embargo, se ha sostenido que “el sustancialismo y la distinción real no son compatibles. O acto de ser distinto de la esencia, o esencia en acto que es la postura aristotélica. Decir que esto se puede resolver con la teoría de la participación más o menos platónica o neoplatónica parece que no está bien ajustado”. POLO, L., *La esencia del hombre*, Pamplona, Eunsa, 2011, 88.

112 Cfr. POLO, L., “Los trascendentales personales”, en *Antropología trascendental*, I, ed. cit., 203-245.

- 2ª) También convendría replantear: ¿La razón y la voluntad activadas son lo más perfecto en el hombre? Millán responde afirmativamente. Ahora bien, ¿acaso la persona humana se mide por sus potencias superiores?, ¿significa esto que los accidentes son más perfectos que la sustancia?, ¿cómo es ello posible si son sujetos de inhesión en ella?
- 3ª) ¿Seguro que la ‘sustancia’ no se puede corresponder con su fin sino mediante los accidentes? Aun admitiendo que el fin del hombre sólo lo alcancen sus accidentes, ¿acaso el fin alcanzado por los ‘accidentes’ no afectará ‘sustancialmente’ a la sustancia?

## 8. En el hombre no hay distinción real entre persona y naturaleza

*Breve explicación:* La distinción real ‘persona’-‘naturaleza’, admitida desde el inicio del cristianismo y ratificada por la filosofía medieval, equivale a la de ‘acto de ser’ y ‘esencia’ en el hombre y es una distinción jerárquica, siendo el miembro superior la persona y el inferior la naturaleza. Sin embargo, Millán no la acepta.

*Confirmación textual:* En *ES* toma la ‘subjetividad’ como sinónimo de ‘hombre’<sup>113</sup>, y asimismo de ‘persona’, lo cual manifiesta que no distingue en el hombre la dualidad indicada.

En *LCM2* establece esta conclusión: “Entre las costumbres terminológicas de algunos ‘personalistas’ se encuentra la distinción de *qué* y el *quién*, de tal manera que, si se trata de personas –y del hombre, por supuesto, entre ellas– no se ha de preguntar qué es, sino quién es. Se olvida así que, para poder justificar que toda persona es un *quién*, es menester saber *qué* es eso de ser persona, y que para poder dar cuenta de que toda persona es alguien es menester saber que toda persona es algo”<sup>114</sup>. Esta exposición no tiene en cuenta que en la realidad creada el *acto de ser* es ‘realmente distinto’ y superior a la *esencia*, pues considera a ambos en el mismo nivel.

En *IPH* defiende que la distinción entre el *qué* y el *quién* con que los personalistas distinguen las cosas inertes del hombre “se olvida que para poder justificar que toda persona es un *quién*, es menester saber *qué* es eso de ser-persona, y que para poder dar cuenta de que toda persona es *alguien* es necesario saber que toda persona es algo”<sup>115</sup>. No perfila la distinción ‘hombre’-‘persona’, puesto que ‘hombre’ designa lo *común* del género humano (por lo que es legítimo el uso universal de la palabra y la pregunta por el ‘qué’), mientras que ‘persona’ es *cada uno* (responde a la pregunta por el ‘quién’ y, por tanto, el uso universal de la palabra es incorrecto).

### *Cuestiones abiertas:*

- 1ª) Si Millán no tiene en cuenta la distinción entre ‘persona’-‘naturaleza’ en el hombre cabe preguntar si ésta es o no real. Si lo es, ¿es poco importante? Asimismo, si no la sigue, ¿es porque es una distinción moderna o reciente, mientras que la visión de este autor sobre del hombre pretende ajustarse a la mente tomista? Sin embargo, tal distinción está –según sus términos– en la ‘Escuela’<sup>116</sup>.

113 “El concepto de hombre como animal racional es, por ende, el concepto de la subjetividad”. *ES.*, 153. Cfr. *Ibid.*, 303-307.

114 *LCM2*. Conclusión n.º 117, 307.

115 *Ibid.*, 80-81.

116 Cfr. LOMBO, J. A., “La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y Polo”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996) 721-739.

- 2ª) Si no se tiene en cuenta que dicha distinción sea real, los vocablos ‘persona’, ‘sujeto’, ‘ser’, ‘esencia’, ‘naturaleza’, ‘sustancia’, son tenidos como sinónimos al predicarlos del hombre. Ahora bien, dado que las distinciones reales son jerárquicas, si se habla del ‘ser’ y de la ‘esencia’, ¿la distinción entre ambos se ve como real o como conceptos lógicos?, ¿se ve que el ser es acto superior al acto de la esencia, o se ve que ser y esencia son la misma realidad, solo que en un caso se habla de que ‘es’ y en el otro de ‘cómo es’?
- 3ª) Si tales distinciones se toman más como *lógicas* que como reales, es comprensible que se entienda por ‘persona’ el ‘todo’ o el ‘conjunto’ de lo humano, porque lo peculiar de la lógica es la *generalización*, el formar conjuntos con ideas pensadas. También se comprende que sea menos ‘persona’ aquella que cuente con menos dimensiones, o que no se pueda llamar ‘persona’ cuando carezca (con la muerte) de un elemento –el cuerpo–. Sin embargo, ¿una ‘persona’ es un ‘conjunto de elementos’, o es más bien un *acto de ser*?

## 9. El cuerpo del hombre puede proceder del de otra especie animal que descienda, a su vez, de otras. El alma humana, en cambio, procede directamente de Dios por creación

*Breve explicación:* La formulación de la tesis es suficientemente clara.

*Confirmación textual:* En *FF* Millán sostiene respecto del origen del hombre que “dada la diferencia específica entre el hombre y el animal irracional, no cabe que éste pueda engendrar a aquél”<sup>117</sup>. El alma humana no la puede engendrar el hombre, añade, porque es espiritual. “Por consiguiente, el alma espiritual sólo puede surgir por creación”<sup>118</sup>. En *ES* alude a que la subjetividad no puede tener su origen en una realidad que no sea subjetividad, o sea, que el hombre no puede proceder de la materia, sino de Dios por creación<sup>119</sup>.

En *OMH* sostiene que no hay contraposición entre lo que se afirma en la *Sagrada Escritura* acerca de la creación divina del hombre (*Génesis* II, 7) con “la posibilidad de que el cuerpo humano proceda del de otra especie animal que descienda, a su vez, de otras”<sup>120</sup>, porque todas ellas proceden del mundo, y éste también fue creado por Dios. “Ello no obstante debe tenerse en cuenta que en el mismo lugar del *Génesis* se hace notar, de una manera explícita, que Dios infundió el espíritu de vida en el cuerpo del hombre, con lo cual, indudablemente, viene a decirse que lo que especifica al ser humano, distinguiéndole de los demás animales de una manera esencial, procede directamente de Dios”<sup>121</sup>.

A lo que precede Millán añade que si se aplica la teoría de la evolución al cuerpo humano, han de salvarse unas ‘especiales condiciones’ para él, como las que ha hecho ver Gelhen, a saber, que los animales están perfectamente adaptados al medio ambiente, mientras que el cuerpo humano está ‘abierto al mundo’; que aquéllos tienen unos instintos que funcionan de modo unívoco, determinado y especializado, mientras que en éste son abiertos. Por tanto, si se admite la teoría de la evolución, siempre nos encontraremos con esta ‘dificultad insupe-

117 *FF.*, 410.

118 *Ibid.*, 411.

119 *Cfr. ES.*, 88-89.

120 *OMH.*, 20.

121 *Ibid.*, 21.

nable' lo cual ofrece unos requerimientos: por ejemplo, haber nacido en un sitio privilegiado en orden a su protección, como sostiene Klaatsch. A esto incorpora el parecer de Tomás de Aquino que explica la mano humana en correlación con la razón, porque ambas denotan apertura a lo universal. Agrega que también "la libertad humana resultaría imposible si la conducta del hombre estuviese determinada por unos mecanismos instintivos"<sup>122</sup>. Su parecer respecto de este tema es que "la teoría de la evolución es una hipótesis admisible, aunque lastrada con serias y no pocas dificultades"<sup>123</sup>, por ejemplo, 'la ciega necesidad' criticada por Brentano, o el mecanicismo criticado por Husserl.

*Cuestiones abiertas:* Ninguna.

## Conclusiones

La antropología de Millán-Puelles en sus trabajos examinados se puede sintetizar en las siguientes 9 tesis ya expuestas.

1<sup>a</sup>) El hombre es una sustancia 'determinada', pues tiene una naturaleza 'permanente' que es 'accidentalmente' perfectible.

2<sup>a</sup>) La 'sustancia', 'naturaleza' o 'persona' humana (términos para él equivalentes) se compone de un 'espíritu' o 'alma' (términos sinónimos, según él) y de un cuerpo –modelo hilemórfico–. El primer elemento es superior al segundo y puede subsistir sin él. La naturaleza humana es la de un animal racional, siendo 'lo animal' lo genérico y 'lo racional' lo específico.

3<sup>a</sup>) El sujeto no puede ser sujeto sin la posibilidad de conocer el objeto como objeto. Por tanto, el sujeto está conformado por la 'dialéctica' entre 'intimidad' y 'trascendencia'.

4<sup>a</sup>) La intimidad personal humana, que no es sólo espíritu sino también cuerpo, es 'posesión de sí'. Tal posesión es de tres maneras: natural, especulativa y práctica.

5<sup>a</sup>) La trascendencia personal humana es intencional y puede ser de dos modos: aprehensiva y volitiva. Tales intencionalidades de la inteligencia y de la libre voluntad posibilitan la más noble dignidad del ser humano.

6<sup>a</sup>) El perfeccionamiento del hombre (ej. con la educación, la moral, la virtud...) es accidental.

7<sup>a</sup>) El hombre es una sustancia limitada ('animal racional y volitivo en potencia') que se abre sin restricción mediante sus accidentes ('en acto') razón y voluntad.

8<sup>a</sup>) En el hombre no hay distinción real entre 'persona' y 'naturaleza'.

9<sup>a</sup>) El cuerpo del hombre puede proceder del de otra especie animal que descienda, a su vez, de otras. El alma humana, en cambio, procede directamente de Dios por creación.

Como se ha podido comprobar en los apartados de 'cuestiones abiertas', todas estas tesis, menos la última, pueden ser cuestionadas, es decir, parecen susceptibles de revisión y correcciones.

---

122 *Ibid.*, 22.

123 *Ibid.*, 20.