



# Finitud creatural y vocación trascendente en la antropología de la educación de Antonio Millán-Puelles. Una propuesta actual frente a la emergencia educativa

ISRAEL PÉREZ LÓPEZ

Instituto Teológico San Fulgencio. Murcia

**Resumen:** Un análisis fenomenológico de la conciencia humana en su finitud específica permite examinar el *operari* humano como camino privilegiado de acceso al ser sustancial en que se fundamenta. La tensión entre la finitud natural del yo humano y su infinitud intencional ilumina su origen y vocación trascendente. El hombre descubre su propio ser como don gratuito y amoroso de Dios al que está llamado a corresponder libremente. Esta es la cima del humanismo trascendente que esclarece decisivamente el fin de la educación: promover al educando para que adquiera la capacidad de corresponder libremente al amor divino.

**Palabras Clave:** Millán-Puelles, emergencia educativa, vocación humana.

**Abstract:** A Phenomenological analysis of human consciousness in its specific finiteness allows to examine the human *operari* as a privileged way of access to the substantial in which consciousness is rooted. The tension between the natural finiteness of the human person and its intentional infinite openness illumines his origin as well as his transcendent vocation. Man discovers his own being as a gratuitous and loving gift from God, to whom the human person is called to freely love in return. The is the apex of the transcendent humanism, which decisively illumines the end of education: to promote the subject of education so that he may acquire the capacity to respond freely to the divine love.

**Key Words:** Millán-Puelles, educational emergency, human vocation.

La superación de la emergencia educativa contemporánea no solo requiere un enfoque crítico respecto del relativismo que la anima. También es imprescindible una propuesta positiva desde un humanismo trascendente que esté fundado en el realismo metafísico<sup>1</sup>. Antonio Millán-Puelles ha desarrollado ejemplarmente este humanismo tomando como fundamento el concepto ontológico del hombre como criatura<sup>2</sup>. A lo largo de toda su obra, especialmente en *La estructura de la subjetividad*<sup>3</sup>, ha repensado las tesis centrales de la antropología metafísica de Santo Tomás de Aquino en diálogo con el pensamiento moderno y contemporáneo<sup>4</sup>. El terreno fecundo que permite entablar este diálogo de tradiciones es el análisis de la experiencia humana desde una fenomenología realista. El estudio del *operari* humano conduce hacia la comprensión de su fundamento ontológico. Desde esta perspectiva, la comprensión del hombre como síntesis de naturaleza y libertad, como tensión entre finitud natural e infinitud intencional, revela su origen y vocación trascendente. El hombre descubre su propio ser como don gratuito y amoroso de Dios al que está llamado a corresponder libremente<sup>5</sup>. Esta es la cima del humanismo trascendente que ilumina correctamente el fin de la educación: promover al educando para que adquiriera la capacidad de corresponder libremente al amor divino. El cometido de este ensayo no es otro que examinar dicho humanismo bajo el aspecto formal de la articulación humana de finitud y trascendencia.

---

1 Esta fue la conclusión de las reflexiones expuestas en I. PÉREZ LÓPEZ, «Educación y relativismo. Un enfoque crítico», *Scripta Fulgentina* 51-52 (2016), pp. 133-156.

2 El concepto ontológico del hombre como criatura es central en toda la obra del filósofo español. Cf. A. LLANO, «Objetividad y libertad. La obra filosófica de Antonio Millán-Puelles» *Anuario filosófico* 27 (1994), p. 247; R. ALVIRA, «La antropología política de Antonio Millán-Puelles» *Anuario filosófico* 27 (1994), p. 736.

3 A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Ediciones Rialp, Madrid 1967. Es importante advertir que la noción de subjetividad será utilizada como equivalente de «yo humano», «sujeto humano», «persona humana» y «hombre» a lo largo de todo este ensayo.

4 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, Ediciones Rialp, Madrid 1976, pp. 31-32. Conviene subrayar que no se trata de una defensa a ultranza de los clásicos y una crítica de los modernos y contemporáneos. El compromiso serio de esta metodología de estudio es con la verdad, no con escuela alguna. Por tanto, el diálogo es vivo no solo con los modernos y contemporáneos, sino también con los clásicos. Cf. A. QUEVEDO, «El conocimiento de la privación» *Anuario filosófico* 27 (1994), p. 417.

5 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, pp. 29-30.

## I. FENOMENOLOGÍA DE LA FINITUD NATURAL DE LA CONCIENCIA HUMANA

La fidelidad a la experiencia exige afirmar que la conciencia humana no es absoluta sino relativa. La reflexión fenomenológica muestra las diversas relatividades que se desprenden de la finitud propiamente humana de dicha conciencia. Ésta da testimonio de sí misma como relativa a su propio origen temporal, a la subjetividad simultáneamente espiritual y corporal a la que pertenece y a la realidad transubjetiva a la que está referida. En sus diversas relatividades se muestra como conciencia inadecuada. Este testimonio vivencial desmiente todo tipo de espiritualismo actualista y materialismo antropológico<sup>6</sup>.

### I.1. Finitud originaria de la persona humana

El hombre no guarda memoria de su comienzo temporal porque no ha irrumpido en el ser como conciencia en acto sino en potencia. La experiencia desmiente por completo su ser absoluto. Es más, tiene la certeza de ser relativo según su índole temporal a un comienzo originario, esto es, a su *ser por primera vez*<sup>7</sup>. La persona humana es capaz de realizar una singular reflexión sobre su finitud radical y originaria, siendo capaz de volverse hacia la prehistoria de su conciencia. Esta reflexión es más ontológica que ninguna reflexión memorativa, pues se trata de volverse a un *no-ser de entonces* desde el *ser-actualmente*, sin distracción alguna proveniente de los datos de conciencia. La razón es que el no-ser en el tiempo previo a la existencia del hombre no es ningún hecho positivo del que se pueda definir un contenido. La reflexión ontológica negativa de la que se habla posee un carácter irreductible a cualquier otro acto de reflexión precisamente porque su tema es la negación de la conciencia<sup>8</sup>.

---

6 La tesis de la no-convertibilidad de la conciencia y la subjetividad es de capital importancia en la antropología filosófica de Millán-Puelles. Cf. A. LLANO, «Subjetividad y realidad en los últimos cien años de filosofía española», *Anuario filosófico* 31 (1998), p. 318; A. LLANO, «El sueño y los sueños en la filosofía de Antonio Millán-Puelles» en J. A. IBÁÑEZ-MARTÍN (Ed.), *Realidad e irrealidad: estudios en homenaje al profesor Millán-Puelles*, Ediciones Rialp, Madrid 2001, p. 13.

7 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 79-80. La afirmación de que el hombre tiene conciencia de no haber sido siempre requiere dar a la expresión *ser consciente* una amplia significación. Se ha de entender ahora «conciencia» como un simple no ignorar.

8 Cf. *Ibid*, pp. 81-84.

El yo humano vive con toda naturalidad el hecho de no haber sido siempre consciente<sup>9</sup>. A través de la mencionada reflexión negativa se relaciona con un tiempo que no es el suyo propio, de suerte que este tiempo y el propio se integran en la totalidad de un tiempo único en el que la realidad del hombre surge *ex abrupto* sin dejar huella en la memoria. La explicación más coherente del origen radical de la persona humana es su haber sido objeto de un acto de creación. Si el yo humano se asume en su carácter creatural se trasciende hacia su origen, el Ser Absoluto, que es Conciencia Absoluta. Frente al ser que *es* conciencia, el hombre simplemente puede decir que la tiene y ejerce<sup>10</sup>. Esta primera reflexión fenomenológica manifiesta la relatividad de la conciencia humana al sujeto humano. De otro lado, pone en evidencia su relatividad a su propio no-ser temporal, es decir, su *finitud originaria*<sup>11</sup>.

## 1.2. Fenomenología de la conciencia intermitente y teoría de la inadecuación de la conciencia

La fenomenología del no-ser de la conciencia muestra que sus actos están referidos no a sí misma sino a una persona humana que es apta para realizarlos (*actiones sunt suppositorum*)<sup>12</sup>. El examen de la intermitencia de la conciencia y su integración unitaria muestra que el yo humano no puede reducirse a actividad, sino que tiene una condición fáctica que es fundamento de tal acti-

---

9 El intento idealista de tomar la conciencia humana como ucrónica la convierte en una mera ficción que es insuficiente para reemplazar a Dios y excesiva para ser humana. Cf. *Ibid.*, p. 85.

10 Cf. *Ibid.*, pp. 88-89.

11 En esta argumentación que va desde la conciencia que el hombre *tiene* hasta la Conciencia que Dios *es*, para afirmar la doctrina de la creación, se ve una argumentación similar a la cuarta vía de Santo Tomás (cf. *ST I*, q. 2, a. 3 c). La conciencia humana es una dimensión de la intelección propia del hombre. La intelección, como tal, es una perfección que se da en Dios de modo máximo y ejemplar. Mientras que el hombre tiene la capacidad de entender, Dios es su propio entendimiento y entender (cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales*, Ediciones Rialp, Madrid 2002, pp. 280-282). En la referencia al claroscuro del intelecto humano en relación a la plena luz y autotransparencia de la Conciencia Divina puede verse un eco de la expresión de Santo Tomás referida al intelecto humano como *intellectus obumbratus* (cf. *In I Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 3). En el pensamiento de Husserl puede encontrarse una argumentación similar sobre el fundamento de la conciencia pura. Cf. E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1993, pp. 133-135.

12 Cf. S. L. BROCK, *Acción y conducta. Tomás de Aquino y la teoría de la acción*, Herder, Barcelona 2000, pp. 35-40; *ST I*, q. 75, a. 2 ad 2; *ST II-II*, q. 58, a. 2 c.

vidad<sup>13</sup>. El hombre es *capaz* de actuar conscientemente y de darse cuenta de la *inadecuación de su conciencia* respecto de aquello que lo trasciende y respecto de su autoaprehensión<sup>14</sup>.

La única conciencia de la que tenemos experiencia es naturalmente intermitente<sup>15</sup>. La tesis principal de este análisis fenomenológico es que tal conciencia, para poder representarse su propia interrupción, ha de ser afectable no solo de modo intencional u objetivo, sino también de modo natural o efectivo. Por tanto, esta conciencia ha de estar radicada en un sujeto adecuado a tales condiciones. Este hecho se hace patente en la interrupción de la conciencia, ya que entonces permanece el yo humano en la situación de no poder constituir en objeto ninguna realidad. Desde esta situación, la reanudación es un acto de conciencia que la persona realiza naturalmente. Al recobrar la conciencia, el hombre se siente, se percibe y se vive el mismo *in actu exercito*. En atención a la experiencia, la expresión «actos de la misma conciencia» debe sustituirse por «actos de conciencia de un mismo sujeto humano». Así las cosas, no puede definirse a la persona humana por el ejercicio actual de la conciencia, pues éste se interrumpe. Más bien, debe definirse por la *capacidad o aptitud para ejercer la conciencia*. En conclusión, la intermitencia de la conciencia requiere que el hombre no sea conciencia sino el sujeto radicalmente aptitudinal de ella<sup>16</sup>.

Este primer momento del análisis revela una característica importante del yo humano. El hombre es un hecho (*factum*) ontológico previo a su actividad consciente<sup>17</sup>. Esta facticidad se pone de manifiesto de modo especial al centrar la atención en el acto mismo de la reanudación de la conciencia tras su pausa. Si bien el sujeto humano actúa como un *ser viviente capaz de autodeterminarse* en la recuperación de la conciencia, lo hace con la peculiaridad de realizar tal acto de autodeterminación de modo no-intencional sino natural o meramente ejecuti-

---

13 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, «En torno a la idea del “yo”» *Estudios de metafísica*, Curso 1970-1971, pp. 9-13.

14 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, «Para una teoría de la inadecuación de la conciencia» *Atlántida* III/13 (1965), pp. 5-15.

15 El hombre, que no se identifica totalmente con ninguno de sus actos, se hace accesible a través de ellos siempre que no se lo piense como una mera función de los mismos. Cf. R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Eunsa, Pamplona 2000, p. 74.

16 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 91-95.

17 Cf. J. DEL BARCO, «La condición humana: Naturaleza y libertad» en R. ALVIRA (Ed.), *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Ediciones Rialp, Madrid 1990, p. 139.

vo<sup>18</sup>. Es el *yo dormido* quien ejecuta el acto por el que deviene *yo despierto*. La propia inconsciencia es connotada de modo natural al recuperar la conciencia de modo previo a toda reflexión, manifestando así la dependencia o solidaridad del *yo despierto* con el *yo dormido* en una relación de índole biológica-natural. El mismo sujeto potencialmente consciente se muestra apto para ser determinado naturalmente. Incluso los mismos actos de conciencia pueden depender, en cierto modo, de determinaciones naturales. La única explicación que da cuenta de esta experiencia es la afirmación de la persona humana como un *factum* simultáneamente corpóreo y espiritual con aptitud para la vida consciente<sup>19</sup>. De este modo, el hombre vive el cese y la recuperación de su conciencia con tal naturalidad que lo integra en su existencia prospectivamente. El *yo* humano anticipa el sueño intencional y conscientemente cuando comienza a participar de él natural o efectivamente, es decir, *cuando comienza a dormirse*. El hombre puede considerar la pausa de su conciencia tan suya como cualquiera de sus actos precisamente por esa connotación de los preludios de su cese<sup>20</sup>.

Estas reflexiones abren el camino para exponer la teoría de la inadecuación de la conciencia de Millán-Puelles analizando la vivencia misma del despertar. Esta vivencia posee *per se* carácter explicativo<sup>21</sup>. En el despertar, el mismo objeto —*i.e.* un despertador— aparece simultáneamente como término intencional de la conciencia y como causa activa del mismo despertar de la conciencia. El sujeto receptor de la actividad causal del despertador no puede ser la conciencia, porque éste comienza a actuar durante su cese. El receptor es la persona que se muestra, una vez más, como condición de la síntesis de las fases conscientes e inconscientes, como sustrato (*suppositum*) de las mismas. La misma vivencia informa del objeto-causa del despertar, pero no muestra el modo en que ha actuado sobre el sujeto humano. En la reflexión sobre tal vivencia, la recuperación de la conciencia se ilumina explícitamente como provista de una dimensión natural-biológica, pero la modalidad de causación sigue siendo desconocida. Solo a partir

---

18 La automoción de los vivientes es autodeterminación que, según el grado de vida, se distingue en unívoca o libre. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Ontología de la existencia histórica*, CSIC, Madrid 1951, pp. 242-244; ID., *Fundamentos de Filosofía*, Ediciones Rialp, Madrid 2001, pp. 302-304 y 377-380.

19 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 101-108. En estas reflexiones puede verse una ilustración fenomenológica de la tesis clásica de la unidad sustancial del hombre. Cf. *ST I*, qq. 75-76; A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de Filosofía*, pp. 394-398.

20 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, p. 96.

21 La *inadecuación de la conciencia* se hace patente en todas las vivencias que exigen de la mediación corpórea, si bien pueden seleccionarse algunas que son particularmente elocuentes. Cf. *Ibid.*, p. 120.

de esta reflexión se puede iniciar la búsqueda de una explicación científica de la misma<sup>22</sup>. Se ha de concluir que el yo humano puede ser afectado por algo de lo que no es consciente. Además, puede hacerse consciente de la inadecuación de su conciencia respecto de la modalidad de causación natural del mencionado objeto y respecto de sí misma en tales vivencias. La conciencia de la inadecuación de la conciencia es un acto por el que el hombre asume confusamente el hecho de ser determinado por acontecimientos naturales que, a pesar de esta índole, condicionan la realidad del flujo vivencial<sup>23</sup>. En conclusión, la persona humana se inserta en la naturaleza de modo totalmente natural según su índole corpóreo-espiritual<sup>24</sup>.

De los análisis fenomenológicos, expuestos esquemáticamente, se concluye *la finitud originaria de la persona humana, su carácter fáctico como fundamento de su actividad, su índole simultáneamente corpóreo-espiritual y su capacidad de ser consciente de la inadecuación de la propia conciencia*. De estas notas fenomenológicas se infiere un corolario propedéutico al análisis morfológico de la actividad del yo humano.

### *I.3. Trascendentalidad de lo real, mundaneidad de la subjetividad y autoconciencia derivada*

Para el correcto examen morfológico de la actividad consciente, incluso para estructurarlo según un orden adecuado, se requiere tener en cuenta tres elementos: la *trascendentalidad de lo real*, la *mundaneidad de la subjetividad humana* y el *carácter derivado de su autoconciencia*. Estos elementos iluminan estructuralmente la dialéctica entre intimidad y trascendencia propia de la persona humana<sup>25</sup>. En correspondencia con ellos puede decirse que en la

---

22 Cf. *Ibid.*, pp. 103-115; G. FUNKE, «La fenomenología como ciencia fundamental» en R. ALVIRA (Ed.), *Razón y libertad*, pp. 40-54.

23 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 115-118.

24 El hombre cuenta con su ser simultáneamente corpóreo-espiritual en su modo habitual de relacionarse con las cosas porque es consciente de esta índole suya de modo espontáneo y confuso, y puede elevar al plano reflejo y científico este saber espontáneo a través de la reflexión. La conclusión a la que se ha de llegar es que el materialismo y el espiritualismo-actualismo no pueden dar cuenta de la experiencia, como tampoco ningún dualismo que pretenda unir accidentalmente en el hombre el ámbito de la conciencia —*trascendental, espiritual-personal, regido por leyes ideales*— con el ámbito de la subjetividad natural —*empírico, regido por leyes naturales-causales*. La experiencia apunta a la tesis de la unidad sustancial como explicación. Cf. *Ibid.*, pp. 102-103.

25 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, «La dialéctica de intimidad y trascendencia en la superación de la antropología subjetivista» *Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía III* (1963), p. 259.



actividad consciente propiamente humana se enlazan tres elementos de modo inseparable: el concepto trascendental de ente, el elemento temático de los actos intencionales y el elemento concomitante o autoconsciente<sup>26</sup>.

El hombre se define por su poder de captación de lo real en cuanto tal. Este es el carácter propiamente *onto-lógico* correspondiente a un animal racional. Ya la expresión «conciencia inadecuada» es sinónima de «*subjetividad que es más que su conciencia*». Pues bien, todo acto de conciencia inadecuada implica siempre la aprehensión de algo *real*, aunque dada la finitud originaria del yo humano, tanto su autoconciencia como el conocimiento de los entes transubjetivos son inadecuados o no-comprehensivos<sup>27</sup>. El sujeto humano se capta a sí mismo y a los objetos de sus vivencias originarias *sub specie entis*, es decir, en su carácter de realidad<sup>28</sup>. Esta afirmación requiere algunas aclaraciones sobre la *trascendentalidad de lo real*. La noción de ente no es un género, de ahí que se la considere una noción trascendental<sup>29</sup>. El *conceptus formalis entis* contiene en acto toda la realidad *sub quadam confusione*, pues si bien contiene el denominador analógicamente común a toda la realidad que no prescinde de ninguna diferencia, no explica o expone todas las diferencias entre los entes<sup>30</sup>.

---

26 Cf. T. MELENDO, «El acto filosófico primero» en R. ALVIRA (Ed.), *Razón y libertad*, p. 77.

27 Cf. A. LLANO, «Objetividad y libertad», p. 240; J. L. DEL BARCO, «El interés realista por el idealismo» *Anuario filosófico* 27 (1994), p. 277.

28 El conocimiento comprensivo divino de todos los seres es exhaustivo porque conoce perfectamente cada uno de ellos, así como su puesto y función en el conjunto de lo real. El hombre es capaz de conocer realmente, pero con un conocimiento imperfecto. El conocimiento humano alcanza a idear la *noción trascendental de ente*, gracias a la cual conoce y se conoce de modo aprehensivo *sub ratione entis*, mas no exhaustivamente. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 151-154.

29 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales*, Ediciones Rialp, Madrid 2002, pp. 101-106; ARISTÓTELES, *Metafísica* III, 3, 998b 22-28; *In III Meta.*, l. 8, n. 11; *SCG* I. 25; *ST* I, q. 3 a. 5 c.

30 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 156-159. La distinción entre lo categorial y trascendental en relación con la lógica que debe aplicarse a cada uno de estos ámbitos ha sido objeto de reflexión de Millán-Puelles (*La lógica de los conceptos metafísicos*). De este estudio se sigue una lógica propia de los conceptos trascendentales. Según ésta, la noción de ente es una noción abstracta según un modo de *abstracción imperfecta*. En este punto Millán-Puelles sigue a Juan de Santo Tomás y Araujo (cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I*, pp. 107-111). Por el contrario, se distancia de Gilson, Fabro, Marechal y Maritain (cf. *Ibid.*, pp.151-168. Es de especial relevancia la objeción que afirma que solo la esencia puede conocerse intelectualmente porque el ser solo puede experimentarse. Esto se opone al carácter ontológico que Millán-Puelles ha atribuido al hombre como animal racional. Si solo pudiera conocerse la esencia de los entes, el hombre debería ser definido como animal fenomenológico. En otro lugar, el pensador español ha formulado



Por tanto, la persona humana se abre a todo lo real en la ideación del concepto de ente, aunque de modo indiscriminado o confuso. En tal acto, el hombre se muestra como *un ser* que se abre a *todo el ser*<sup>31</sup>. Ahora bien, la capacidad humana de abrirse a lo real en cuanto tal no significa absoluta independencia de la experiencia sensorial. Principalmente, el sujeto humano conoce *lo real de lo sensible*, que no es nada sensible sino lo primero inteligible y, por tanto, la condición de posibilidad de toda determinación intelectual<sup>32</sup>.

Esta consideración permite captar el enlace esencial existente entre la *mundaneidad de la subjetividad* y su *autoconciencia derivada*. El yo humano corpóreo-espiritual es susceptible de ser afectado por las realidades materiales. Pues bien, la misma intuición sensible supone esta eficacia de las realidades transubjetivas, que son simultáneamente causa y objeto de tal intuición. La idealidad de la relación entre el objeto captado y el sujeto de la captación no se opone, en absoluto, al análisis genealógico de las condiciones físicas de la intuición sensorial. De donde se sigue que *la autoconciencia consecutaria a la captación del objeto es un intuitus derivatus* respecto de la eficacia de la realidad transubjetiva y de su captación formal y objetiva. La razón más profunda de esto es que la persona humana es un sujeto apto para ejercer la conciencia y no conciencia siempre en acto. Es imposible que el hombre se haga cargo de sí como de una realidad sin estar simultáneamente actualizado por la aprehensión de un ser sensorialmente intuido. Este hecho manifiesta que el yo humano es una subjetividad *necesariamente mundana* cuya capacidad intelectual —*logicidad*— se enlaza radicalmente con su naturaleza sensitiva<sup>33</sup>.

---

esta cuestión. Si el hombre solo pudiera conocer intelectualmente las esencias, ¿cómo podría distinguir una novela de la historia? Eidéticamente —en su esencia— son convertibles hasta el punto de poder definir la historia como una novela real y la novela como una historia fingida. Las podemos distinguir en cuanto conocidas porque *sabemos* que la novela tiene un ser ficticio o irreal, mientras que a la historia le corresponde el ser real, si bien no en la actualidad si se refiere a hechos históricos pasados. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Ontología de la existencia histórica*, pp. 168-169.

31 La noción de ente es el *a priori material* de toda posible intelección humana, bien se trate de autoaprehensión, bien de la aprehensión de otro ser. El adjetivo *material* quiere significar que la *entidad pertenece a lo captado* y no solo al modo de captarlo. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 159-163.

32 Cf. *Ibid.*, pp. 162-165; A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, pp. 357-361; *ST I*, q. 79, a. 7 c y q. 84, a. 7 c.

33 Esta es una característica del conocer creatural propiamente humano. La Conciencia Divina es primeramente autofanía y solo secundariamente conciencia de algo distinto. La unidad de tautología y heterología de tal Conciencia *no se limita a la unidad de una estructura inseparable*, porque no hay posibilidad de estructura alguna en un Ser Absoluto. Solo por una comparación con la estructura de la subjetividad humana se dice que el conocimiento de lo

La *trascendentalidad de lo real*, la *mundaneidad de la subjetividad* y la *autoconciencia derivada* se dan en la actividad consciente del sujeto humano como la *unidad de una estructura inseparable*. De ahí que el estudio de la trascendencia intencional y la intimidad consciente separadamente constituya un esclarecimiento, en cada caso, de un *aspecto* de la actividad subjetiva según el orden explicado<sup>34</sup>.

## II. MORFOLOGÍA DEL *EGO FACIENS*

El análisis fenomenológico de la finitud natural de la conciencia humana rotura el camino hacia el análisis morfológico de la persona humana en cuanto *ego faciens*. En razón de la estructuración de la actividad consciente humana es preciso examinar, en primer lugar, su aspecto *heterológico* —captación de las realidades transubjetivas— sin perder de vista que se trata solo de un aspecto solidario al *tautológico* —autocaptación—, con el que conforma una sola estructura en referencia a la *trascendentalidad de lo real*. Solo podremos tener un examen completo de la morfología del *ego faciens* humano cuando analicemos, en segundo lugar, la dimensión tautológica de su *operari*. No se realizará un análisis exhaustivo de la actividad subjetiva, sino que se evidenciarán los elementos más importantes que animan la perspectiva formal de este ensayo, a saber, la tensión entre finitud natural e infinitud intencional que ilumina la vocación trascendente del hombre.

---

«otro» se funda, en Dios, en el conocimiento de Sí. Se trata de un modo de hablar que tiene un cierto valor para que el hombre comprenda algo de Dios. El objeto de la heterología Divina, si cabe llamarla así, difiere de su autocomprensión y se funda en ella, con un ser fundado, tanto respecto a la pura posibilidad de ser, cuanto —si es el caso— respecto de su actualidad efectiva. *Esto es posible porque en su autoconciencia la conciencia absoluta se manifiesta a sí misma como algo posible de imitar o participar*. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 172-176.

34 «En la línea general de su establecimiento de una síntesis humana de naturaleza y libertad, la antropología metafísica de Millán-Puelles desvela la síntesis de intimidad y trascendencia de la humana subjetividad» A. LLANO, «Objetividad y libertad», p. 239. Es de capital importancia no confundir la vivencia directa con la vivencia reflexionada en el análisis fenomenológico de la actividad subjetiva. Semejante *quid pro quo* podría conducir a examinar la *vivencia intencional* erróneamente como compuesta por tres objetos: el término del acto, el acto mismo y la subjetividad autoconsciente. Esta vivencia es *un acto de la subjetividad que tiene como objeto la realidad*. La razón de este carácter estructurado de la actividad consciente de la subjetividad se encuentra en su finitud originaria. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 176-181.

## II.1. La dimensión heterológica de la actividad humana

La dimensión trascendente de la actividad espiritual humana tiene dos modalidades, a saber, la intelección y la volición. Mientras la primera se realiza como una *analepsis* o actividad centrípeta, es decir, como una atracción hacia sí de la realidad que es su término; la segunda se realiza como una *orexis* o actividad centrífuga, esto es, como una tensión hacia lo amado<sup>35</sup>. En ambos casos es importante insistir tanto en el aspecto inmaterial del trascender —propio de una actividad espiritual— como en su factor de *acontecimiento subjetivo* —por ser la actividad espiritual de un sujeto humano finito que no es pura actualidad. Ambas notas ponen de manifiesto la espiritualidad creatural propiamente humana. Puesto que la volición requiere de la intelección, ha de examinarse primero la actividad cognoscitiva.

El conocimiento es un hecho irreductible al mundo material. No obstante, debido a su mundaneidad, la persona humana necesita usar metáforas como la *presencia-distancia* para comprender el conocimiento comparándolo con el mundo de las meras cosas. En el conocer como acontecimiento propiamente humano, sujeto y objeto se unifican como distintos, sin componer una tercera entidad<sup>36</sup>. No se trata de que la actividad de conocer consista en ser sujeto de inhesión de *otra* forma. La relación entre cognoscente y conocido no es la de materia-forma, sino la relación de una forma con otra forma o consigo misma. De hecho, la fórmula más esencial del conocimiento es su definición como posesión inmaterial del ser<sup>37</sup>. No obstante, si no solo quiere explicarse el cono-

---

35 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico Filosófico*, Ediciones Rialp, Madrid 2002, pp. 619-620.

36 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 183-190. Con el fin de captar la naturaleza propia del conocimiento, es importante distinguir entre el ser personal cognoscente (*ser-para-sí*) y los seres creados no-cognoscentes (*seres-para-la-persona*) (cf. J. M. BARRIO MAESTRE, «Libertad trascendental y educación. Sobre el modelado en educación» *Anuario filosófico* 27 (1994), p. 535). La experiencia muestra que el hombre conoce más el propio ser que el de la alteridad debido a la experiencia connatural que de él tiene, por lo que tiende a concebir los otros seres por el modelo del suyo (cf. R. SPAEMANN, «Realidad como antropomorfismo» *Anuario filosófico* 35 (2002), pp. 713-730). El ser-no-cognoscente, coincidiendo en la índole de ente con el ser-cognoscente, se muestra como *poseedor* de un grado inferior de evidencia y entidad, pues el rango de ser determina la propia inteligibilidad. De esta suerte, el conocer es *el modo más formal de poseer el ser* (cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 190-191). En líneas generales, el análisis del conocimiento de Millán-Puelles se encuentra en continuidad con Santo Tomás de Aquino. Cf. J. F. SELLÉS, «Las operaciones inmanentes del conocer y del querer» *Anuario filosófico* 27 (1994), p. 702.

37 Millán-Puelles piensa que esta definición es tan esencial que puede aplicarse al Conocimiento Divino. En su esencia, el conocer es acto, sin ser necesariamente *actualización o acontecimiento*. Las nociones de *crecimiento entitativo* o *progreso ontológico* no son

cimiento en general, sino dilucidar el conocimiento específicamente humano debe añadirse, a renglón seguido, que el acto cognoscitivo humano implica un acontecimiento novedoso, es decir, un paso de la potencia al acto. Sin embargo, este carácter de actualización mantiene la nota esencial del conocimiento, esto es, comportarse como acto en relación a otro acto. De esta suerte, el conocimiento humano ontológicamente analizado viene a parar en una reiteración de la noción de acto que podría expresarse como *actus actus actum possidentis* (el acto de un acto que posee un acto). La unidad intencional pone de manifiesto que el hombre es capaz de crecer en el ser a través de una trascendencia que no es una transformación<sup>38</sup>.

La intencionalidad propia de la volición, por su parte, aunque requiere la recepción inmaterial de la bondad de su objeto por modo analéptico, consiste formalmente en una tendencia, tensión o dirección inmaterial. Puesto que en la persona humana el amor también supone una actualización, la volición puede ser descrita como *actus actus actum intendentis*. Así las cosas, el acto de querer humano incluye *tres elementos estructurales*: el *sujeto volente*, el *objeto querido* y el *sujeto destinatario* de la volición, sin que su identidad se excluya esencialmente<sup>39</sup>. En el acto de amar, el yo humano ejecuta su posibilidad más específica, su actividad más íntima y, simultáneamente, más trascendente<sup>40</sup>.

---

válidas para la definición esencial del conocer en general porque la Conciencia Absoluta no se actualiza, ni incrementa su ser, ni se perfecciona. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 192-196.

38 Este análisis pone de manifiesto la nota distintiva del trascender intencional humano respecto de otras posibles modalidades de conocimiento intelectual (ángeles y Dios). Mientras que en el Conocimiento Divino coinciden tanto el Cognoscente y lo conocido como el mismo acto de conocer, en el conocimiento específicamente humano los tres elementos se distinguen realmente, quedando como semejanza el nexo entre la trascendencia intencional y la autoconciencia subjetiva como dimensiones de un único acto en el que el ser del cognoscente se unifica con el ser conocido de manera intencional. Precisamente porque el conocimiento humano comporta una actualización, el ser del hombre ni permanece completamente oculto ni completamente manifiesto. La persona humana en acto de conocer algo no solo posee su propio ser de modo natural, sino también posee de modo inmaterial el ser de lo conocido y, en dependencia de lo conocido, inmaterialmente su propio ser. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 196-200.

39 Cf. *Ibid.*, pp. 204-216. Millán-Puelles sostiene la tesis de que *nihil volitum nisi praecognitum*. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico Filosófico*, pp. 620-622; J.L. FERNÁNDEZ, «El “ens rationis”, un caso de objeto puro» *Anuario filosófico* 27 (1994), p. 297-318.

40 El amor exige alguna conveniencia o connaturalidad entre el amante y el objeto amado. De esta manera, el amante se comporta activamente en la constitución de la objetividad de lo querido sin poner el ser-bueno en la realidad. El ser-apatetible se funda en la mentada connaturalidad conocida en cuanto tal. Además, como *efecto de la misma volición* se produce una *connaturalización con lo querido* que es un *acontecimiento formalmente pasivo* para la

## II.2. La dimensión tautológica de la actividad humana

El examen de la dimensión subjetiva de la actividad humana muestra también la finitud propia de la persona humana. Esta dimensión se manifiesta unitaria pero estructurada. *Fenomenológicamente* hablando, el dinamismo de la conciencia en acto es un haz de actualizaciones diversas. Estas diferentes actualizaciones son simultáneas, pudiendo faltar la reflexión estricta, que se funda en la conciencia concomitante y en la reflexividad originaria, tematizando lo que en ellas es función. Su correcto análisis requiere centrar la atención en cada una de ellas sin perder de vista esta simultaneidad, así como su enlace natural con la trascendencia intencional<sup>41</sup>.

Millán-Puelles se sirve de tres pensadores para el desarrollo de la primera modalidad de tautología subjetiva, la denominada *conciencia concomitante*: Santo Tomás<sup>42</sup>,

---

subjetividad volente. Se trata de una coaptación o adaptación a la forma de ser de un ser distinto. Por todo esto, Millán-Puelles sostiene la tesis de que *la trascendencia volitiva supone una mayor unidad entre la subjetividad y su término que la trascendencia intelectual*. La volición es más íntima a la subjetividad y expresa mejor su ser. Y siendo más íntima, a la par, es más trascendente porque consiste en el *inmaterial ser-hacia el en-si de lo querido*. Por este motivo, la subjetividad consume su posibilidad más específica en este acto. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 212-222; D. GALLAGHER, «Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas» *Medieval Studies* 58 (1996), pp. 1-47; J. M. BARRIO MAESTRE, «Libertad trascendental y educación», p. 535.

41 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 251-252.

42 Santo Tomás entiende el conocimiento como la *posesión de lo otro en tanto que otro* por parte del sujeto cognoscente. La matización *en tanto que otro* ya reclama la presencia del *sí-mismo* del sujeto. En el mismo acto de entender algo transubjetivo, precisamente por la actualización del entendimiento del sujeto cognoscente, el hombre entiende su propio entender (cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 325-331). La prioridad del entender sobre el darse cuenta de estar entendiendo es genético y no temporal. En rigor, puede decirse que son simultáneos (cf. J. J. SANGUINETI, *El conocimiento humano: una perspectiva filosófica*, Ediciones Palabra, Madrid 2005, p. 151). Millán-Puelles sostiene que Santo Tomás ha puesto las bases para la comprensión de la tautología concomitante, pero que no ha acertado a comprenderla debidamente (cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 329-333). Su opinión fue discutida por J. García López en diversos lugares (cf. J. GARCÍA LÓPEZ, «Las tres modalidades de la autoconciencia» *Anuario filosófico* 27 (1994), pp. 569-570; ID., «El conocimiento del yo según Santo Tomás» *Anuario filosófico* 4 (1971), pp. 98-101; ID., «La conciencia concomitante en Santo Tomás» en *Escritos de antropología filosófica*, Eunsa, Pamplona 2006, p. 256; ID., «La conciencia psicológica en Santo Tomás de Aquino» en *Escritos de antropología filosófica*, pp. 117-121; ID., «Conocimiento y experiencia» en *Escritos de antropología filosófica*, pp. 273-287). Yo mismo he intentado dirimir esta cuestión en I. PÉREZ LÓPEZ, *La teoría de la conciencia de Antonio Millán-Puelles y Karol Wojtyła*, EDUSC, Roma 2017, pp. 341-349.

Kant<sup>43</sup> y Brentano<sup>44</sup>. De sus reflexiones y confrontaciones con éstos concluye que la conciencia concomitante es una modalidad de autoconciencia solo consecutaria, esencialmente previa a la reflexión. No se trata de un acto, sino de la dimensión subjetiva y no intencional de todo acto intencional. Por este motivo, no puede tratarse de una presencia objetivante ni objetivada. Ella misma es el presupuesto de todo acto de reflexión estricta porque ésta, como veremos, re-presenta una vivencia en la que se dio la presencia inobjetiva para hacerla tema de un acto formalmente objetivante<sup>45</sup>.

El segundo modo de la tautología subjetiva es llamada por Millán-Puelles *reflexividad originaria*. En este modo de autoconciencia, la subjetividad humana se hace explícita —y no solo connotada— al *verse* instada por algo que ella no es pero que le afecta como suyo o determinante de su estado. No se trata de la dimensión de un acto, sino del acto completo de una vivencia explícitamente reflexiva, si bien no puede decirse estrictamente reflexiva porque no remite a una vivencia anterior para representarla. En las vivencias de reflexividad originaria —la *necesidad biológica*, el *dolor*, el *deber*, la propia del *acto judicial*, la de las *libres voliciones* y las de la *vivencia interpersonal del alter ego*—, el ser sustancial del hombre y algunas de sus determinaciones esenciales se hacen sensibles *per accidens*<sup>46</sup>.

---

43 La conciencia concomitante se parece a la apercepción trascendental kantiana —el yo pienso que acompaña a todas las representaciones— en su índole de autoconciencia intelectual que solo es sujeto de un acto. Sin embargo, no posee un rol unificante de lo múltiple de sus representaciones. No es, en absoluto, la conciencia de actividad de una síntesis. Se trata únicamente de la vivencia del sí-mismo necesario para que lo entendido sea otro como alteridad. En la conciencia concomitante no comparece ninguna determinación esencial del yo. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 334-337.

44 Brentano ha acertado a notar la integración de trascendencia e intimidad en la unidad de un único acto de percepción interna. Sin embargo, su error ha sido considerar la autoconciencia como objeto secundario del fenómeno psíquico. Ha incurrido en un objetivismo que confunde la presencia inobjetiva con la reflexión estrictamente dicha. Cf. *Ibid.*, pp. 337-342. Para un estudio detallado del pensamiento de Brentano véase S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, *La ética de Franz Brentano*, Eunsa, Pamplona 1996.

45 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 342-346; J. J. GARCÍA NORRO, «El conocimiento de sí mismo. Reflexiones sobre *De anima*, III, 2» en J. A. IBÁÑEZ-MARTÍN (Ed.), *Realidad e irrealidad*, pp. 89-104.

46 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, p. 346. En estas vivencias, la subjetividad no comparece como el objeto directo del acto, pero sí como reclamada, oprimida, apremiada o instada en calidad de un dativo u objeto indirecto (cf. J. GARCÍA LÓPEZ, «Las tres modalidades de la autoconciencia», pp. 573-574). Éste es uno de los puntos doctrinales más originales del pensador español. El desarrollo de la noción de reflexividad originaria ha servido de inspiración para atribuir este modo de reflexividad a las emociones. Cf. A. MALO, *Antropología de la afectividad*, Eunsa, Pamplona 2004, p. 73.



La tercera modalidad de la tautología subjetiva es la *reflexión estricta*, cuyo distintivo propio es su índole de *propia* y *formalmente objetivante*. En la reflexión estricta se objetiva la dimensión subjetiva de una vivencia anterior. Es importante distinguir la reflexión estricta de la simple memoria. No se trata simplemente de recordar, sino de objetivar<sup>47</sup>. De estas reflexiones sobre la actividad subjetiva se concluye que no puede preguntarse por la *facticidad humana* sin tener en cuenta el enlace entre tautología y heterología porque el punto de partida de la reflexión ontológica son los actos físicamente subjetivos que no tienen por tema la propia subjetividad sino la realidad transubjetiva<sup>48</sup>.

La finitud humana hace patente que el sujeto humano es un *hecho ontológico*, o lo que es lo mismo, que no se ha producido a sí mismo. Su intimidad sustancial es la razón de ser de su actividad y a ella hemos de dirigir ahora la atención. El estudio de la morfología de la actividad humana en su carácter propiamente finito impide que la reflexión filosófica sobre el hombre se detenga en este nivel operativo. La finitud propia del yo humano apunta a su carácter *fáctico*, es decir, a una *constitución natural* desde la que éste actúa.

### III. MORFOLOGÍA DEL *ego factum-faciens*

La reflexión sobre la facticidad de la persona humana es la búsqueda del *a priori* de su actividad conducida por el principio clásico *operari sequitur esse*<sup>49</sup>. En razón de la finitud propiamente humana, la actividad específica del hombre

---

47 La persona humana se comporta de dos modos como objetivante en su actividad, en sentido amplio y en sentido estricto. El sentido amplio queda aclarado al examinar un acto de conciencia intencional. Esta vivencia es un acto en el que se conoce una alteridad real respecto de la subjetividad. Ahora bien, la índole objetivante de este acto solo queda patente en la reflexión sobre ese mismo acto. En la intención directa esa índole es meramente vivida. Precisamente porque todo acto intencional tiene una dimensión no intencional que es la autopresencia inobjetiva puede volverse sobre este acto para hacerlo objeto de reflexión e iluminar su índole objetivante. El sentido estricto de acto objetivante se cumple en la reflexión estricta, porque hace objeto de la intención algo que en su ser originario es *intención en acto*, es decir, un acto subjetivo de constituir la subjetividad una presencia objetual. Hay que subrayar, además, que es *condición sine quam non* de la reflexión que la subjetividad no se identifique con el propio flujo vivencial. Los diversos estados de la subjetividad son afectados por el tiempo, pero ésta tiene la capacidad de captarse a sí misma como distinta de sus estados, como lo que permanece en ellos. Es cierto que lo permanente solo puede ser captado de modo intelectual. Pues bien, en sus *estados* la subjetividad es para sí misma *sensibile per accidens* y, junto con la intuición sensible que de sí tiene —*coejecutada con ella*— se da una auto-intelección que la hace aprehenderse como sustrato o portador de tal estado. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 364-375.

48 Cf. *Ibid.*, pp. 377-381.

49 Cf. *ST I*, q. 87, a. 1 c y a. 3 c; *De Veritate*, q. 10, a. 8 c.



se encuentra condicionada extrínsecamente por la realidad transubjetiva e intrínsecamente por su *yo sustancial fáctico*. Este condicionamiento intrínseco, es decir, la realidad sustante de la conciencia en acto y condicionante de la posibilidad de constituir objetos es aquello que se quiere iluminar<sup>50</sup>. Se trata de clarificar la esencia del *ego*<sup>51</sup>. En efecto, el *a priori* adecuado de la actividad humana es la *intimidad sustancial de la persona humana*, es decir, la *sustancia «hombre»*. Pero la noción de este *a priori* no se hace explícita más que descomponiéndolo en dos facticidades complementarias: el cuerpo y el espíritu<sup>52</sup>. Estos dos aspectos de la esencia humana son facticidades complementarias, es decir, *a priori inadecuados*<sup>53</sup>.

### III.1. El cuerpo humano como «a priori inadecuado» de la conciencia del hombre

Las anteriores reflexiones fenomenológicas iluminan o hacen patente a la persona humana siendo inadecuadamente su cuerpo. Algunas vivencias que avalan esta afirmación podrían ser las siguientes: 1) la posibilidad de la constitución de la apariencia sensible; 2) la vivencia de la causalidad de los seres

---

50 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 381-383.

51 «“Yo” significa así: la sustancia, fácticamente dada, y solo inadecuadamente autopresente, en cualquiera de mis actos de conciencia. Desde ella cumplo estos actos como desde una base que yo mismo soy, pero que la soy de tal manera que mi ser-base-de-mí no es nada que yo me dé, sino algo, tan solo, con lo que me encuentro: algo, pues, radicalmente fáctico, aun en mi propio darme cuenta de ello, e incluso en los actos de conciencia que son conciencia de mi propia libertad» *Ibid.*, pp. 383-384.

52 Cf. *Ibid.*, p. 384. Al señalar el cuerpo y el espíritu como *a priori* inadecuados de la facticidad del hombre, cuyo único *a priori* adecuado es su sustancia, ha de hacerse una aclaración. Se entiende por espíritu las facultades superiores del hombre que son incorpóreas, las facultades superiores del alma. El cuerpo, por otro lado, no puede concebirse como cuerpo humano si no se tiene en cuenta que para serlo ha de estar informado por la única alma humana. He aquí la razón de la inadecuación de ambos *a priori*. Millán-Puelles explica que el alma no puede ser identificada con el yo, en perfecta consonancia con el Doctor Angélico (cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La inmortalidad del alma humana*, Ediciones Rialp, Madrid 2008, p. 128; *ST I*, q. 75, a. 4 c). Para una correcta interpretación de la antropología tripartita en el pensamiento de Santo Tomás véase A. PÉREZ LÓPEZ, *De la experiencia de la integración a la visión integral de la persona: estudio histórico-analítico de la integración en “Persona y acción” de Karol Wojtyła*, Edicep, Valencia 2012, pp. 31-33.

53 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, p. 385. La conclusión del razonamiento que parte de la fenomenología del no ser conciencia está destinado a ilustrar la tesis clásica de la *unidad sustancial*. No en vano, el mismo Millán-Puelles explica en su último escrito, que dejó inacabado: «En *La estructura de la subjetividad* he desarrollado a mi manera la antropología del nexo del cuerpo y el alma humanos» A. MILLÁN-PUELLES, *La inmortalidad del alma humana*, p. 28.

corpóreos en acto sobre el sujeto humano; 3) el encontrarse el hombre con naturalidad entre los cuerpos; 4) las vivencias reflexivamente originarias del dolor físico o la necesidad biológica; y 5) la experiencia del cuerpo vivido por otro en el encuentro interpersonal. Si puede decirse que se es inadecuadamente el propio cuerpo, es porque éste forma parte del yo en el que se consiste como subjetividad aptitudinalmente consciente<sup>54</sup>.

El argumento que niega sin más cualificación que el hombre sea su cuerpo *porque el cuerpo es algo que tiene*, no alcanza a ver que *ser y tener* se identifican en el yo. La libertad humana permite que la persona humana disponga de sí y de su cuerpo con una libertad condicionada<sup>55</sup>. El *uso* del propio cuerpo «es de tal índole que lo vivo como un uso de mi yo, sino que en una forma inadecuada. “Mi yo” está dado con “mi propio cuerpo”, y, en tanto que así dados, ambos son igualmente disponibles, fácticos y míos»<sup>56</sup>. La tesis espiritualista afirma que la persona, sin identificarse en modo alguno con el cuerpo, puede *objetivar y usar totalmente* este último como su pertenencia. Pero semejante afirmación no puede dar cuenta de la experiencia humana. La objetivación del cuerpo es siempre inadecuada, y el dominio sobre él, limitado; ambas cosas en razón de la finitud propiamente humana. Se ha de advertir que no estar completamente dominado por los requerimientos sensoriales del dinamismo propio no es sinónimo de dominarlo completamente<sup>57</sup>.

Además, la tautología del propio cuerpo es la tautología de la determinación espacial de cada persona humana que la vive. El sujeto humano corpóreo, pero más que corpóreo, trasciende hacia las realidades considerándolas exteriores a sí y dándose cuenta de sí como el ser al que le son externos los demás seres corpóreos. En el análisis fenomenológico se vio que la actividad de conocer propiamente humana se dirige a lo real de lo sensible. Por tanto, el *a priori* corpóreo humano está íntimamente unido a su capacidad intelectual. La racionalidad humana se ejerce bajo su condicionamiento somático, si bien, es capaz de superar la mediación sensible a través de la abstracción. *La necesidad de abstraer para entender da la medida de la racionalidad de la sustancia humana, según su esencia simultáneamente racional y corpórea*. Conviene, por último, destacar que el hombre no es sustancialmente lógico porque tiene facultades racionales, sino que las tiene por ser sustancialmente racional<sup>58</sup>.

---

54 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 385-386.

55 Cf. *Ibid.*, pp. 386-387.

56 *Ibid.*, p. 387.

57 Cf. *Ibid.*, pp. 387-392.

58 Cf. *Ibid.*, pp. 391-394; *ST* I-II, q. 110, a. 4 ad 4.

### III.2. La facticidad propia del espíritu humano

Millán-Puelles afirma que *espiritual es el ente que vive de algún modo la infinitud del ser*. Obviamente, la capacidad humana para abrirse al ser sin restricción no puede fundarse en su corporeidad, aunque esté condicionada por ella como *poder mera y específicamente humano*. El análisis morfológico de la actividad humana ha permitido constatar que su espiritualidad está condicionada no solo por el factor somático del hombre, sino también por su potencialidad, es decir, por no ser la persona humana acto puro. Como quedó explicado, la actividad humana es *actualización o ejercicio de una aptitud*. A tenor de ambos condicionamientos nos adentramos en la facticidad o naturaleza propia del espíritu humano. Los hechos en los que se actualiza la capacidad humana de vivir la infinitud del ser —su actividad espiritual— son los provistos de carácter intelectual, es decir, las intelecciones o las voliciones que contienen la intelección<sup>59</sup>.

La consideración de las actividades espirituales de entender y querer en su condicionamiento natural hace descubrir la real distinción de las facultades del entendimiento y la voluntad entre sí y respecto de nuestro propio ser substancial<sup>60</sup>. Estas facultades son el *a priori intrínseco* de nuestra actividad espiritual. Su radicación común en nuestro ser sustancial explica su mutua coimplicación en nuestras vivencias. Por tanto, las facultades humanas son fácticas, es decir, un hecho ontológico dependiente de la naturaleza misma de la sustancia humana de la que brotan. La facticidad de las facultades humanas muestra una síntesis de naturaleza y libertad imprescindible para la correcta reflexión filosófica sobre el hombre y su vocación.

Consideremos, en primer lugar, la facultad del intelecto. Millán-Puelles atribuye a la naturaleza propia del intelecto humano la propiedad de la «libertad»<sup>61</sup>. Ciertamente, en la actividad intelectual propiamente humana, el yo humano se abre a la totalidad de la realidad en la ideación del concepto formal del ente en cuanto ente. La noción de ente se encuentra de modo contracto en todo lo entendido por el hombre. De este modo, la presencia de la luz inagotable del ser ilumina todo objeto entendido y al mismo sujeto cognoscente, posibilitando su mutua oposición en el trascender intencional. Todo lo que entiende el hombre lo hace *sub ratione entis*. En virtud del carácter corpóreo-espiritual del hombre en quien radica esta facultad, el objeto apro-

---

59 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 398-399.

60 Cf. *ST I*, q. 77, aa. 1-3.

61 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, Ediciones Rialp, Madrid 1995, p. 77.

piado del entendimiento humano es el *ens concretum quidditati sensibili*<sup>62</sup>. Nótese que la *entidad* de lo sensible no es ella misma sensible. Por tanto, el intelecto que conoce bajo razón de entidad no está sujeto a conocer un determinado género de entes. Esta no-sujeción se expresa en positivo como una apertura a todo lo que de alguna forma tiene ser. Esta apertura puede considerarse como auténtica libertad, la cual se acompaña del adjetivo *trascendental* por la infinitud objetual que supone, a saber, la apertura al ser sin restricción. Recuérdese que, en las facultades, la ordenación al objeto formal es parte de la propia esencia. Por tanto, puede decirse que el intelecto humano es infinito a su modo<sup>63</sup>. Por último, debe subrayarse que pertenece a la facticidad propia de esta facultad la capacidad reflexiva que no deja de ser parte integrante de la libertad propia que venimos describiendo<sup>64</sup>.

Pasemos ahora a la consideración de la facultad volitiva. De ella cabe recordar que su actividad es dependiente de la actividad intelectual. Por tanto, la misma dependencia ha afirmarse en su facticidad o naturaleza propia<sup>65</sup>. También puede atribuirse *libertad trascendental* a esta facultad, señalando que ésta viene posibilitada por la libertad trascendental del intelecto<sup>66</sup>. Siempre que se quiere algo se hace *sub ratione boni*, ya que *el querer es el intencional ser de la persona humana hacia el en-sí de lo captado como bueno*. En virtud de la convertibilidad del *bonum* con el *ens*, la razón de bondad es irrestricta. Ciertamente se quieren bienes finitos. Pero la razón de quererlos no es su finitud sino su bondad, que de suyo es irrestrictamente apetecible<sup>67</sup>. Ahora bien, la tensión inmaterial en que consiste el trascender orético es un ser hacia el *en-sí* de lo querido. Por tanto, el *bonum trascendentale*, que como tal puede ser aprehendido, no puede ser querido. Sin embargo, la Bondad divina, que es irrestricta y singular, no es la abstracción del *bonum trascendentale*. En consecuencia, es la Bondad de Dios la que hace posible querer el tema de la volición y a uno mismo, porque el resto de bondades finitas lo son por participación en ella. En cierto modo, querer una bondad finita, no por restringida sino por bondad, es posible por la tensión de la voluntad al Bien irrestricto que es Dios, aunque ese preciso acto no sea formalmente un acto de amar a Dios<sup>68</sup>. En la actual consideración sobre la facticidad propia de la voluntad interesa subrayar que

---

62 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 400-402.

63 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, pp. 78-80.

64 Cf. *Ibid.*, p. 87.

65 Sobre el orden y jerarquía de las facultades véase *ST I*, q. 77, aa. 4. 7.

66 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, p. 97.

67 Cf. *Ibid.*, p. 103.

68 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 402-405.

su objeto formal no es un determinado género de bienes, sino el *bien intelectivamente conocido*<sup>69</sup>. Para terminar, conviene afirmar que también pertenece la reflexividad a la naturaleza de la voluntad<sup>70</sup>.

La síntesis de naturaleza y libertad propia de la facticidad de las facultades humanas, y de la sustancia en que radican, conduce a la afirmación de que la persona humana está constitutivamente *trascendida* hacia el ente y el bien. La finitud natural de las operaciones espirituales del hombre se explica con sencillez por la limitación natural de su causa activa; sin embargo, la infinitud que les conviene por su objeto formal postula una Causa Activa que pone y atrae hacia Sí al yo humano. La persona humana no solo es capaz de trascendencia intencional sino que es ella misma trascendida, es decir, se encuentra ontológicamente incitada o reclamada por algo que ella misma no es. Este reclamo ontológico es previo a la actividad porque las facultades se radican en un ser que no es actividad. Solo una actividad absoluta e incondicionada puede ser la última razón de ser de la *facticidad del ser-hombre*. El hombre es un *factum* naturalmente vuelto a su origen. Una tendencia-respuesta a la actividad que le hace ser. Como veremos, la persona humana está *llamada* a corresponder de modo *finito y libre*, desde su facticidad, a la incondicionada actividad que le hace ser<sup>71</sup>.

### III.3. Ego factum-faciens: *síntesis de naturaleza y libertad*

La libertad de arbitrio es una propiedad de la facultad de la voluntad<sup>72</sup>. Se trata de algo tan fáctico o natural como la misma voluntad o el ser sustancial del hombre<sup>73</sup>. En una acepción negativa podría definirse como una intrínseca

---

69 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, pp. 97-99. Al igual que el intelecto, la voluntad es una facultad objetualmente infinita, aunque es cierto que no tiene por objeto todo aquello que de alguna manera tiene ser. La voluntad no quiere, por ejemplo, el mal en sí mismo. Sin embargo, las limitaciones del horizonte objetual de la voluntad no se deben a un defecto de esta potencia, sino a una carencia de ser en algunos objetos de nuestra potencia intelectual; carencia que trasluce para la voluntad en una imposibilidad de quererlos por no ser apetecibles. Cf. *Ibid.*, pp. 102-103.

70 Cf. *Ibid.*, p. 105.

71 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 405-409.

72 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, pp. 107-108.

73 Frente al idealismo que reduce a la criatura a un fenómeno de conciencia, Tomás de Aquino concibe a la criatura como *ens participatum*. En este pensamiento, la Causalidad primera no suprime, sino que funda la causalidad y libertad de las causas segundas. Por esto, el hombre entiende correctamente su propia libertad cuando se ve en relación con el Creador como un *factum*, provisto de una naturaleza de la que brotan sus principios dinámicos. Cf. *Ibid.*, pp. 130-132; *ST I*, q. 83, a. 1 ad 3; q. 105, a. 5 c; *De Veritate*, q. 6, a. 6 c; *SCG III*, 67; *De Malo*, q. 6, a. 1 ad 3.

indeterminación de carácter activo de algunos de los actos de la voluntad, mientras que de modo positivo debe ser descrita como la *capacidad de auto-determinación por la que el hombre es dueño de sus propios actos*<sup>74</sup>. El libre arbitrio presupone la libertad trascendental de entendimiento y voluntad, y es el presupuesto de la libertad moral que debe conquistarse<sup>75</sup>. Por esta capacidad, teniendo en cuenta su dependencia de las libertades trascendentales del hombre, así como el carácter reflexivo del entendimiento y la voluntad, el hombre mantiene una auto-relación consciente de tipo práctico por la que es autor de determinaciones accidentales de su ser<sup>76</sup>. Este es el sentido en el que el yo humano se hace a sí mismo desde lo que fácticamente ya es de modo natural y necesario<sup>77</sup>.

La libertad trascendental del intelecto y la voluntad son perfecciones naturales del hombre y, por tanto, auténticas dignidades innatas. Junto con la libertad de arbitrio, constituyen dimensiones axiológicas de la libertad humana, que como la misma subjetividad humana es estructurada<sup>78</sup>. La libertad de arbitrio es el emblema del valor que el hombre posee por su rango ontológico propio, es decir, su *dignidad personal*<sup>79</sup>. Ahora bien, dado el carácter fáctico del sujeto humano, su dignidad —siendo un valor en-sí mismo— no puede dejar de remitir a su fundamento trascendente y teocéntrico<sup>80</sup>. Dios es el Creador del

---

74 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, pp. 108-117; ID., *Léxico filosófico*, p. 403. Sobre la relación de entendimiento y voluntad en la libre elección puede consultarse F. BERGAMINO, *La razionalità della libertà della scelta in Tommaso d'Aquino*, EDUSC, Roma 2002.

75 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, p. 410.

76 Sobre la autorrelación práctica del yo humano puede consultarse A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Ediciones Rialp, Madrid 1994, pp. 15-21.

77 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, «Cinco lecciones sobre la libertad» *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra* 25/1 (1981), p. 59; J. M. BARRIO MAESTRE, *Elementos de antropología pedagógica*, Rialp, Madrid 2010, pp. 32-34; J. ARANA, «Necesidad, libertad, azar. Reflexiones a partir de las precisiones del Profesor Millán-Puelles» en J. A. IBÁÑEZ-MARTÍN (Ed.), *Realidad e irrealidad*, pp. 33-43. Es estas tres referencias se contienen aclaraciones al estar hecho sustancial del hombre y a la necesidad de «hacerse» a través de las libres autodeterminaciones.

78 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, p. 103-104.

79 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, pp. 464-466. Aunque existan hechos más o menos manifestativos de la dignidad personal del hombre, siendo precisos, la dignidad le corresponde al hombre por su rango ontológico propio. Cf. J. GARCÍA LÓPEZ, *El alma humana y otros escritos inéditos*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2007, pp. 136-137; E. FORMENT, *El personalismo medieval*, Edicep, Valencia 2002, p. 301.

80 Cf. J. M. BARRIO MAESTRE, «Dignidad y trascendencia de la persona. Una panorámica de la antropología filosófica de Antonio Millán-Puelles» en J. F. SELLES (Ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, Eunsa, Pamplona 2004, pp. 51-62.

ser de hombre. Y el fundamento radical de la dignidad del hombre consiste en estar hecho a imagen de Dios<sup>81</sup>. En razón de esta dignidad natural, el hombre tiene el *deber*, en su actividad libre, de aceptar su constitución natural-fáctica para no lesionar los derechos de su propio ser<sup>82</sup>. En efecto, la facticidad de la subjetividad humana impone a la persona la tarea de hacerse libremente en sus opciones. Con todo, el yo humano no siempre se encuentra en el trance de optar, ya que también vive de las rentas de opciones anteriores. Sucede esto en razón de la propia naturaleza humana, que no solo es principio del dinamismo operativo humano, sino principio de conservación de las determinaciones libremente adquiridas. Sin esta afirmación, ninguna esperanza habría para la educación<sup>83</sup>. No obstante, el ejercicio de la libertad de arbitrio es para el sujeto humano una *posibilidad-necesidad* que manifiesta la llamada natural hacia la realización de su vocación personal<sup>84</sup>. En efecto, la libertad humana es verdadera libertad. Pero no por ello excluye su ser condicionada. Esta es la razón por la que necesidad y posibilidad se implican en la tarea humana de construir libremente la propia biografía desde el ser-fáctico en que consiste por naturaleza<sup>85</sup>. Además, la propia limitación o finitud, en cuanto que puede ser conocida por el hombre, es reveladora de su vocación trascendente<sup>86</sup>. Esta será la cuestión que nos ocupará a continuación.

#### IV. ETIOLOGÍA DE LA PERSONA HUMANA: SU ORIGEN Y VOCA- CIÓN TRASCENDENTE

Las reflexiones iniciadas en el análisis fenomenológico de la relatividad de la conciencia humana han ido mostrando en su progresión hacia la ontología de la subjetividad el carácter finito del hombre. La conciencia de esta finitud, posibilitada por la infinitud intencional propia del hombre, introduce la vivencia de la angustia metafísica en la que se ilumina de modo particular la vocación trascendente de la persona humana y su origen más radical en Dios creador. Esta reflexión metafísica concede un acceso a la verdad ontológica formal del hombre, es decir, a su ser en cuanto medido por el Entendimiento divino.

---

81 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Persona humana y justicia social*, Ediciones Rialp, Madrid 1976, pp. 21-22.

82 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 410-411.

83 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, p. 54.

84 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 412-413.

85 Cf. *Ibid.*, pp. 310-311.

86 Cf. *Ibid.*, p. 417.



#### IV.1. Finitud natural e infinitud intencional: la angustia metafísica del hombre

El hombre puede trascenderse hacia la alteridad precisamente por ser *consciente* de su finitud, es decir, por hacerse cargo intelectualmente de no ser el objeto captado como otro. Ahora bien, la vivencia de la finitud natural puede ser simplemente ejecutada o, también, analizada por modo de reflexión. Esta es la razón por la que la tesis de la finitud natural del yo humano no es un término patente de todo acto humano de trascender, sino una condición necesaria. Realizada la reflexión estricta que permite establecer como tema la finitud natural del hombre, la persona no se limita en ella a ser finita sino que se autotrasciende. El correlato de la tesis de la finitud propia es la conciencia global de la realidad en la que el sujeto humano se inscribe como un ser entre los seres. La conciencia global de la realidad es para el hombre la noción trascendental del ser que le resulta indefinible en virtud de su propia limitación naturalmente humana. El yo humano se encuentra conscientemente en un acto de trascender infinito por su término<sup>87</sup>.

La capacidad para poner la tesis de la propia finitud a la luz del ser irrestricto es un *factum* previo a toda conciencia. Semejante capacidad no la ha alcanzado el hombre por sí mismo porque le es indispensable para ser lo que es. Se trata de una aptitud necesaria para el propio ser de la persona humana que, a su vez, no es indispensable, sino solo esencialmente posible. La actualización de esta aptitud, así como la actualidad del mismo sujeto humano, es una condición fáctica, es decir, una contingencia. La facticidad e índole meramente aptitudinal de la subjetividad humana representan aspectos negativos de su propia entidad. Es precisamente este hecho el que *urge* a la *positividad intencional* en la que el hombre se abre a todo el ser. Desde la *angostura* de su ser, el yo humano pone ante sí el ser sin restricción al que opone su propia finitud. En esta oposición reside la clave de la *angustia* como hecho esencialmente metafísico. La propia finitud deviene angustia cuando es vivida como *reclusión en la propia entidad*. Esta *angustia metafísica* es la más radical que vive el hombre, muy por encima de la angustia frente a la muerte o la libertad<sup>88</sup>.

En este hecho metafísico, la esencia del hombre es vivida, a la vez, como lo que hace ser y no-ser. El sujeto en acto de la angustia esencial vive su finitud natural como una opresión con la que no se identifica plenamente. Se trata de la

---

87 Cf. *Ibid.*, pp. 224-228.

88 Cf. *Ibid.*, pp. 230-233. Para una exposición crítica sobre la angustia inducida por la consideración del ser-para-la-muerte en Heidegger es útil L. ROMERA, *Finitud y trascendencia. La existencia humana ante la religión*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 2004, pp. 88-94.

circunstancia en la que la persona humana está más dentro de sí —recluida en la *angostura* de su propio ser— y, a la vez, es consciente de que hay *algo más* que éste. En esta conciencia, el hombre se sabe llamado por este *algo más*, es decir, intencionalmente trascendido por una *vocación* que excede toda finitud. Este hecho es una vivencia que se da en la reflexión sobre la propia finitud. Si bien en esta vivencia se da una cierta objetivación no-comprehensiva de la propia finitud para la que basta la idea del conjunto de lo real, la reflexión filosófica debe hacerse cargo del verdadero correlato de su limitación, a saber, la incondicionada infinitud de un solo ser unitario. Adviértase que el motivo de la angustia no es *no-ser todos los seres*, sino *no-ser todo el ser de modo singular e intensivo*. De Éste Ser, la subjetividad no es una parte. Por último, es preciso subrayar que esta vivencia no es solo cognitiva, sino que tiene una dimensión afectiva, en virtud de la convertibilidad del *ens* y el *bonum*. Por tanto, la propia finitud es vivida como valor negativo, mientras que el Ser es apetecido porque se tiende a Él como al valor positivo por antonomasia<sup>89</sup>.

#### IV.2. *La vocación personal trascendente como relación trascendental con el Creador*

El hecho de la angustia esencial remite como condición suya a la vocación trascendente del hombre, que es *reclamado* por el Ser que indefinidamente lo trasciende. Así explica Millán-Puelles que «la única forma de que, siendo yo mismo limitado, pueda, sin embargo, darse en mí una cierta volición de lo Absoluto, es que este me la provoque. Ciertamente que la volición de lo Absoluto no puede darse en un ser que carezca de toda infinitud. Pero entonces es claro que la infinitud “intencional” que hay en mi ser y que me capacita para querer lo Absoluto es ontológicamente el correlato de la “intención” de lo Absoluto sobre mí. A esta intención es lo que aquí se llama vocación, precisamente en un sentido ontológico y fundamental»<sup>90</sup>. Esta afirmación introduce la cuestión de la metafísica de la vocación. La intención del Creador remite a la doctrina tomista de la ejemplaridad de las ideas divinas y a la teoría de *la Escuela* sobre la *verdad ontológica formal*, es decir, el ente en cuanto verdadero en tanto que medido por el Entendimiento Divino<sup>91</sup>. Esta intención divina, por la

---

89 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 233-241.

90 *Ibid.*, p. 242.

91 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I*, pp. 294-297; K. WOJTYLA, «El fundamento metafísico y fenomenológico de la norma moral en Tomás de Aquino y Max Scheler» en *Mi visión del hombre: Hacia una nueva ética*, trad. Pilar Ferrer, Ediciones Palabra, Madrid 1998, pp. 247-280; C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso. La*

que el hombre es infinitamente intencional, no solo hace posible la angustia esencial, sino que *incita* a salir de ella trascendiéndose, esto es, conociendo y amando al Ser en plenitud.

La persona humana no es el origen ni el término de su vocación ontológica. El ser humano, en toda su realidad, es llamado por su nombre a la plenitud del ser. Desde su mismo origen y raíz, la intimidad sustancial humana consiste en una respuesta ontológica a una llamada a participar de un modo finito, singular y libre en la misma Entidad que le hace ser. De esta suerte, puede decirse que la angustia esencial analizada tiene un fundamento inmediato en la propia naturaleza humana, pero remite a un fundamento trascendente que es Dios mismo en cuanto origen y fin de la persona humana<sup>92</sup>. Precisamente porque es una llamada por su nombre, la realización de dicha vocación personal en la participación en Dios no anula el propio yo sino que lo plenifica<sup>93</sup>. Frente a este *factum* que es la vocación personal cabe una doble posibilidad que sitúa la reflexión frente al misterio de la libertad humana<sup>94</sup>.

Esta concepción metafísica de la vocación personal humana fundada en la prioridad de la intencionalidad del Ser sobre el hombre tiene una cierta semejanza con las ideas de Heidegger. Sin embargo, Millán-Puelles prescinde de sus presupuestos apoyándose fundamentalmente en la metafísica de *la Escuela*. Se niega a aceptar la tesis historicista-existencialista de que el hombre sea una nihilidad constitutiva carente de consistencia ontológica. La estructura propia de la subjetividad como sustancia individual de naturaleza racional es condición tanto para ser reclamada por una llamada vocacional como para responder activamente a ella en un auténtico diálogo con el Ser. Para que el diálogo con el Ser no se convierta en un monólogo, el ser reclamado no puede adolecer de intimidad personal<sup>95</sup>.

En la explicación más radical del hombre que Millán-Puelles propone, la persona humana es una sustancia recibida, es decir, un *don* que participa del mismo Ser al que está orientado porque es su origen y fin último<sup>96</sup>. Este *remitir*

---

*metafísica tomista e il pensiero moderno*, Ediozini Ares, Milano 1997, p. 77. Los textos más importantes de Santo Tomás sobre esta cuestión se encuentran en *ST I*, q. 15, aa. 1-3. El Maestro de Aquino utiliza la noción «verdad de la vida» para expresar la adecuación del hombre con su ejemplar en el Entendimiento divino. Cf. *ST I*, q. 16, a. 4 ad 3; q. 109, a. 2 ad 3.

92 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 242-243.

93 Cf. *Ibid.*, p. 245. Sobre la aniquilación del yo como vocación moral en el pensamiento idealista: cf. M. SKARICA, «Determinismo o libertad. La idea de la libertad en Schelling» *Anuario filosófico* 27 (1994), p. 722.

94 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 245-248.

95 Cf. *Ibid.*, pp. 312-316.

96 Cf. J. M. BARRIO MAESTRE, *Antropología del hecho religioso*, Rialp, Madrid 2006, p. 18.

a Dios propio del sujeto humano es su *relación trascendental* con el Creador. La noción relación trascendental procede de la filosofía de *la Escuela*<sup>97</sup>, y quiere significar una relación que no es un accidente, sino que forma parte de la misma sustancia del hombre. Esta noción es la misma utilizada, por ejemplo, para definir la relación de las facultades con sus objetos formales. Se trata de una relación que define la propia esencia de las potencias operativas y no un accidente sobreañadido a éstas<sup>98</sup>. Por tanto, la relación del hombre con Quien le ha dado el ser configura la substancia humana en su *integridad* y se traduce en una inclinación natural del hombre hacia el Ser y el Bien sin restricción<sup>99</sup>.

El fundamento del ser substancial del hombre y, por tanto, de su vocación personal como diálogo libre con el Creador reside en el *don* gratuito del ser. La

---

97 Esta categoría ha sido acuñada en diferentes reflexiones escolásticas para denominar la relación existente entre la esencia y el ser, la materia y la forma, el acto y la potencia, etc. Estas relaciones no se pueden considerar accidentales porque los accidentes inhieren en las sustancias y, en este caso, los elementos relacionados no son sustancias, sino principios del ente o de la sustancia (cf. P. PEÑALVER, «La noción escolástica de relación trascendental» *Anuario filosófico* 3 (1970), pp. 253-285). Esta noción no es usada explícitamente por Santo Tomás. Pero el Aquinate sí afirma que una sustancia está *ordenada* a sus accidentes y los accidentes a la sustancia, la materia a la forma, una facultad a su acto, etc (cf. L. J. ELDERS, *La metafísica dell'essere di san Tomasso d'Aquino in una prospettiva storica I. L'essere comune*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, pp. 304-305). Elders expone que al afirmar una relación trascendental de las criaturas a Dios se entiende el *orden a Dios*, no la relación accidental de dependencia basada sobre su ser creado (cf. *Ibid.*, p. 305, nota 55). Elders se apoya en *De Potentia*, q. 7, a. 9 ad 4. Al parecer los primeros en usar esta expresión fueron Giacomo da Viterbo y Pietro Nigri.

98 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, pp. 513-516.

99 En torno a la relación creatural como relación predicamental o trascendental existen diversidad de opiniones. Cruz Cruz sostiene, apoyado en Juan de Santo Tomás, que se trata de una relación predicamental (cf. J. CRUZ CRUZ, «Sentido original de la creación» en TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo III/1. La creación: Ángeles, Seres Corpóreos, Hombre*, Eunsa, Pamplona 2005, pp. 49-58). Del mismo parecer es Cardona (cf. C. CARDONA, «La ordenación de la criatura a Dios como fundamento de la moral» *Scripta Theologica* 11 (1979), pp. 801-824). García López insiste en que se ha de distinguir el fundamento de la relación y la relación misma. En el caso de la relación creatural, el fundamento de tal relación es la sustancia íntegramente considerada; pero la relación misma es un accidente propio de la sustancia (cf. J. GARCÍA LÓPEZ, *El alma humana y otros escritos inéditos*, pp. 144-145). Como hemos citado anteriormente, Elders comparte la opinión de Millán-Puelles, junto con S. M. RAMÍREZ O. P., *De passionibus animae. In I-II Summae Theologiae divi Thomae expositio (qq. XXII-XLVIII)*, Instituto de Filosofía "Luis Vives", Madrid 1973, p. 88. Puesto que es clara y manifiesta la opinión de nuestro autor al respecto, dejamos de lado la discusión sobre si se adecuaba al pensamiento de Santo Tomás. En cualquier caso, el hecho de tipificar la relación como «trascendental» o como «categorial con fundamento en la íntegra sustancia» no varía el punto central que es la afirmación de la relación real con el Creador como propiedad del hombre por ser hombre.

intimidad personal consiste en una *donación* metafísica que invita al hombre a corresponder libremente a Dios a través *del don de sí*. El *don originario* del ser es el testimonio ontológico del amor del Creador. La libre correspondencia a este don, uniendo la libertad propia con la Libertad divina, es la más alta realización a la que el hombre puede aspirar<sup>100</sup>.

Este desarrollo antropológico que ha devenido *una metafísica de la vocación humana* es el fundamento apropiado para la comprensión de la ética propia de la vocación personal. Este es el corazón del humanismo trascendente que constituye una luz para repensar la perspectiva teleológica de la vocación y de la educación. La más alta vocación del hombre consiste en conocer y amar a Dios. Realizarla es afirmar libremente el propio ser que de Él ha recibido como don. En este trascenderse hacia el Absoluto consiste la liberación de la angostura de su ser.

## CONCLUSIÓN

El realismo metafísico que sitúa la racionalidad humana en su justo horizonte, permite leer en el libro de la creación para hallar la verdad integral sobre el hombre. Consecuentemente, el humanismo trascendente tiene como centro el concepto ontológico del hombre como criatura. Estas reflexiones de Millán-Puelles, ancladas en el análisis de la experiencia, han mostrado que las bases conceptuales de la antropología de Santo Tomás dan cuenta de ella, mientras que otras visiones reduccionistas o dualistas del hombre no lo hacen. El análisis fenomenológico de las relatividades de la conciencia ha dado la clave para plantear el estudio de la actividad humana teniendo en cuenta tanto la finitud natural de la persona humana como su peculiar infinitud intencional —la propia de un ser simultáneamente corpóreo y espiritual. Los análisis del sujeto humano en cuanto *ego faciens* han dado paso al estudio del mismo en cuanto *ego factum* para poner de manifiesto la naturaleza racional propia del hombre como unidad substancial de alma y cuerpo. La libertad propia del hombre, emblema y testimonio de su dignidad personal, incita al yo humano a construir su biografía desde el ser que ha recibido. La conciencia de su propia finitud en contraste con su infinitud intencional permiten a la persona humana descubrir la llamada a la plenitud trascendente que le realiza el Creador. La metafísica propia de esta vocación trascendente descubre su razón última en el *don* del ser-sustancial recibido. Este don invita al hombre a corresponder libremente al Creador en el *don de sí*. Esta vocación es personal e intransferible, es el nombre de la

---

100 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, pp. 317-318.

sustancia en que cada hombre consiste ontológicamente. El *amor*, por tanto, se muestra como el acto por el que se puede realizar esta vocación trascendente que constituye el fin último del hombre. *Esta perspectiva teleológica ilumina decisivamente el fin al que la labor educativa se ha de encaminar, a saber, promover al educando a un estado en que sea capaz de realizar personalmente su vocación trascendente.*