

## SOBRE EL CARÁCTER DE LA LIBERTAD Y LA ECONOMÍA EN ANTONIO MILLÁN-PUELLES

*Juan Fernando Sellés\**

**Resumen:** En este trabajo se revisan dos puntos centrales de Millán-Puelles en su libro *Economía y libertad*: a) si la economía responde en mayor medida a la necesidad humana o a la libertad; b) si la libertad ‘fundamental’ es innata en la inteligencia y el ‘libre albedrío’ es innato en la voluntad, cuál es la relación de la libertad moral con las precedentes. Tras la pertinente fundamentación, se sienta que: a) la economía responde en mayor medida a libertad que a la necesidad; b) la libertad personal es nativa al *acto de ser* personal humano. Las restantes, son adquiridas en las potencias superiores de la *esencia* humana.

**Abstract:** In this work we review two central points of Millán-Puelles in his book *Economía y libertad*: a) if the economy responds more to the human need or freedom; b) if the “fundamental” freedom is innate to the intelligence and the ‘free will’ is inherent in the will, what is the relationship of moral freedom with them. After the argumentation, we defend that: a) the economy responds more to the personal freedom than to the need; b) The personal freedom is native to the human *act of being*. The remaining freedoms are acquired in the higher powers of the human *essence*.

Antonio Millán-Puelles (1921-2005) fue Catedrático de Metafísica en la Universidad Complutense de Madrid y perteneció a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de España. De aguda inteligencia y fina ironía, buscaba la claridad en lo estudiado y en las palabras para exponerlo.

---

\* Juan Fernando Sellés es Doctor en Filosofía. Profesor Titular de Antropología Filosófica (Universidad de Navarra). Email: jfselles@unav.es

Sus fuentes principales fueron la fenomenología de Husserl y el realismo de Tomás de Aquino, aunque también conoció bien el pensamiento de Aristóteles y Kant.

Teniendo en cuenta que su primer libro data de 1951 y el último (al margen de su libro póstumo de 2008) es de 2003, el trabajo que revisamos aquí, *Economía y libertad* (1974),<sup>1</sup> se encuentra a la mitad de su recorrido académico-productivo, cuando ya había publicado ocho obras y le quedaban por editar, además de ésta y de su versión abreviada, otras nueve. Nuestro artículo se ciñe en exclusiva a la revisión de esta obra y ello por dos motivos: uno, porque ya se ha tenido ocasión de exponer las claves del pensamiento antropológico de Millán-Puelles teniendo en cuenta todas sus obras (Sellés, 2013); otra, porque el tema en el que ahora debemos centrar nuestra atención es la vinculación entre economía y libertad humana, y este asunto el autor lo aborda fundamentalmente en esta publicación.

Por lo demás, como la economía es una ciencia netamente humanística, rastreando este estudio de Millán-Puelles podremos advertir alguna de sus claves antropológicas.<sup>2</sup> En una primera aproximación al tema hay que indicar que, para el autor, la economía implica a las dos potencias humanas superiores –inteligencia y voluntad– y, sobre todo, –como reza el título de esta obra– la libertad.<sup>3</sup> Como consideramos que ésta última es una de las dimensiones centrales del hombre, averiguar qué concepción tiene el autor de ella nos dará una buena pista para comprender su antropología. Una primera descripción de esta dimensión humana aparece ya en la *Introducción* del tratado: “La libertad se da en el hombre como la abierta posibilidad de que todo le llegue a ser necesidad.”<sup>4</sup> Esta descripción es, por lo menos, chocante, porque describe la libertad en orden a la necesidad, es decir, supeditada a ella y, sin embargo, parece patente que la libertad es superior a la necesidad.

La palabra ‘necesidad’ admite varios sentidos filosóficos: uno de ellos alude a la escasez de recursos con que cuenta la vida biológica humana para salir adelante; otro sentido del término es más bien de filosofía modal, y se opone al de ‘posibilidad’; otro es su significado metafísico, o sea, ese que se opone al sentido del vocablo ‘contingente’; etc. En este libro es

claro que el autor usa el término en el primer sentido, es decir, en el de falta de las cosas que son menester para la conservación de la vida humana, esto es, precisión de realidades que nos son requeridas para vivir. Con todo, según la aludida definición del autor, no se trata sólo de requerir de cosas para subsistir, sino de cualesquiera cosas, pues, en rigor, puede suceder que el hombre pueda considerar a cualquiera de ellas como ‘necesaria’. En efecto, muchos quienes tienen la vida resuelta suelen crearse ‘necesidades’, muchas de las cuales no pasan de ser superfluas.

De acuerdo con lo que precede, Millán-Puelles entiende la economía como el requisito ‘necesario’ para satisfacer las ‘necesidades’.<sup>5</sup> Con todo, cabe preguntar si la economía es en mayor medida una manifestación para remediar la menesterosidad humana, o, por el contrario, lo es de la libertad, es decir, tiene más que ver con la insuficiencia o indigencia humanas, o por contraste, con la riqueza desbordante de las dimensiones superiores humanas, en concreto, como una expresión de la libertad radical humana. La *physis* humana –sostiene el autor– tiene unas necesidades básicas o primarias, perentorias, que versan sobre los medios, necesidades ‘que no son las superiores’ las cuales versan sobre los fines, y el objetivo de la economía es satisfacerlas. Como se advierte, considera que el hombre es un ser ‘necesitante’ tanto a nivel inferior o corpóreo como a nivel superior o anímico. Con ello se advierte que entiende al hombre como un compuesto de cuerpo y alma,<sup>6</sup> con la peculiaridad de que comprende ambas dimensiones como menesterosas. Pero cabe preguntar, por una parte, si el cuerpo humano está diseñado más para recibir que para aportar y, por otra, si a nivel anímico la persona humana es, por así decir, más desiderativa que oferente.

El planteamiento precedente de Millán-Puelles no parece concordar, por una parte, con una visión del cuerpo humano que lo conciba, sobre todo, como un ‘don’, y tampoco con considerar que lo radical del hombre, es decir, su *acto de ser*, como riqueza activa y desbordante, abundancia que manifiesta la persona humana no sólo al hacer crecer su inteligencia y su voluntad, sino incluso a través de su corporeidad, pues aunque el cuerpo humano tenga necesidades básicas ineludibles, parece estar diseñado más para aportar que para consumir. Pero en contraposición con esa concepción,

Millán-Puelles piensa que a nivel superior —el no corpóreo— también somos ‘necesitantes’. Por eso escribe que “el fundamento o supuesto más radical de toda economía lo constituyen las necesidades superiores” (*Ibid.*, 24), lo cual equivale a decir que a nivel radical el hombre ‘necesita’ más que ‘sobreabunda’, o por decirlo con palabras de la filosofía clásica, que más que ‘acto’ o perfección, parece consistir en ‘potencialidad’. En el fondo, el problema que aquí subyace tal vez se pueda formular con la cuestión de si la libertad humana es radicalmente de orden desiderativo, necesitante o potencial, o si, por el contrario, es más bien de carácter oferente, sobreabundante o activo.

Para Millán-Puelles, la libertad parece radicar —en este marco antropológico de referencia que es la economía<sup>7</sup> en varias cosas: en la apertura universal que el hombre tiene para cubrir las necesidades naturales (comida, vestido y vivienda), en la libre elección de posibles soluciones a ellas, en la insaciabilidad de las mismas, en la búsqueda del ‘bienestar’ tras cubrirlas, pues como ya advirtiera Tomás de Aquino, ‘el hombre necesita, para ser feliz, la prosperidad exterior’. De momento, distingue, pues, dos sentidos de libertad: uno, la apertura universal o general para cubrir nuestras necesidades; otro, la elección de unos medios concretos para cubrirlas.<sup>8</sup> A la primera la llama ‘libertad fundamental’, y a la segunda, la designa como ‘libre albedrío’. A ellas añadirá más adelante una tercera dimensión de la libertad humana: la ‘moral’, que distinguirá de las precedentes en que en ésta media la intención de adquirirla (*Ibid.*, 233). Procedamos, por tanto, ordenadamente a fin de exponer y revisar cada una de estas tres libertades según las entiende Millán-Puelles.

### **Discusión en torno a ‘la libertad fundamental’**

La primera apertura radica para el filósofo español en que “si tales necesidades no son satisfechas de un modo meramente natural, es que tampoco son exclusivamente naturales en el sentido de puramente biológicas... Si el *logos* puede hacer algo en su *satisfacción*, es porque de algún modo ya

se encuentra presente en su *constitución*, no en forma de voluntad, pues evidentemente estas necesidades no nos piden licencia para afectarnos, sino a través del hecho de la ‘relativa abstracción’ con que tales exigencias se presentan, por mucho que nos apremien, en lo que toca al modo de eliminarlas” (*Ibid.*, 33). Lo que precede indica que el espíritu humano desborda el mundo físico, las exigencias de su propio cuerpo, e incluso sus propias decisiones y acciones, lo cual es manifiesto, dado que si es capaz de añadir a aquellas dimensiones, es porque es más. Tal apertura la llama Millán-Puelles ‘libertad de la razón’ (*Ibid.*, 50), y es la que hace posible, según indica, el indefinido dinamismo económico.

El concepto de hombre que aquí subyace es, pues, el de “un animal en el que hay espíritu” (*Ibid.*, 56). Esta descripción, obviamente, no equivale a esta otra: el hombre ‘es un espíritu que *tiene* un cuerpo, pero que puede *no tenerlo*’ (nótense los énfasis en los verbos ‘ser’ y ‘tener’).<sup>9</sup> Las dos sentencias precedentes abren antropologías divergentes: la de Millán-Puelles lo tiende a concebir como un compuesto entre lo animal y lo espiritual que, a falta de alguno de ambos elementos no se podrá hablar de *persona* humana. La otra concibe que la *persona* humana *es* un acto inmaterial –un espíritu– que *tiene* potencias –inmateriales y corpóreas–; *acto* que no se mide por dichas potencias, y que incluso puede subsistir sin algunas de ellas, las que tienen soporte somático. La primera concepción es ‘englobante’ o ‘totalizadora’ (similar a las de otros pensadores españoles precedentes a Millán-Puelles, tales como Ortega, X. Zubiri, Julián Marías o Laín Entralgo). La segunda, (más afín, por ejemplo, a la de otro pensador español como Leonardo Polo) sigue más el modelo aristotélico de la relación real entre ‘acto y potencia’. Pero como este extremo ya se ha examinado en nuestro anotado trabajo y nos aleja un tanto de la presente cuestión, debemos volver a la consideración del vínculo esencial entre ‘necesidad’ y ‘libertad’ humana.

Para cubrir nuestras necesidades –según Millán Puelles– usamos de la naturaleza física exterior como medio, pues podemos utilizar no sólo de unos pocos de sus medios, sino, en principio, de todos. En eso nos distinguimos de los animales, pues ellos usan escasos medios y, a su vez, ellos

mismos son medios de la naturaleza, ya que cumplen el único fin de ésta. Ahora bien, como la naturaleza externa no basta para satisfacer nuestras ‘necesidades’, el hombre requiere de la economía (*Ibid.*, 62), es decir, precisa producir cosas artificiales e intercambiarlas, lo cual indica que el hombre no tiene sólo una naturaleza corpórea. Al ser más que dicha naturaleza externa, tiene que humanizarla.

Millán-Puelles añade que “el hombre posee una capacidad, esencialmente indeterminada, de hacer su ser con esas mismas cosas materiales” (*Ibid.*, 73). Con todo, habría que matizar qué significa ese ‘hacer su ser’, porque el hombre no es un invento o producto de sus manos, ya que cada quien responde a un designio novedoso e irrepetible del Creador. El hombre no puede conformar su *acto de ser* personal como si de un producto de sus manos se tratase, es decir, como se le antoje, porque respecto de su *acto de ser* personal sólo puede aceptar o rechazar el ser que es y está llamado a ser (ya que éste es creciente como un proyecto de futuro histórico y metahistórico). Lo que está en nuestras manos son nuestros ‘teneres’ (el cuerpo y las facultades orgánicas e inorgánicas) pero no nuestro ‘ser’. Lo que sí puede y debe hacer el hombre es proteger su naturaleza corpórea y desarrollar sus potencias, tanto las orgánicas como las inmateriales (inteligencia y voluntad), desarrollo que conforma lo que entendemos por personalidad. Sin embargo, la persona no equivale a su personalidad. En efecto, conocemos bien nuestra personalidad, pero siempre estamos buscando el sentido personal propio, novedoso e irrepetible, sin alcanzarlo definitivamente nunca mientras vivimos en la presente situación. Se advierte nuestra personalidad mirando hacia fuera; pero buscar el sentido personal comporta mirar hacia adentro.

Una vez tenidas y producidas las realidades naturales y artificiales, en orden a regular su intercambio, Millán Puelles indica que de tales transacciones surge el dinero. Sin él, indica, no hay economía; éste es el medio de cambio más universal, lo cual denota que sin capacidad de universalizar no hay economía y que, aún habiéndola, un hombre solo no hace economía. Asimismo, el autor advierte que un requisito ineludible para las transacciones es la mutua confianza entre los hombres (*Ibid.*, 87-88), pues

donde ésta falta (recuérdese, por ejemplo, el antiguo régimen de la Unión Soviética) la economía es precaria o problemática. Para él, la economía es “la ordenación artificial del uso de ciertos medios para satisfacer ciertas necesidades” (*Ibid.*, 97). Algunas de estas necesidades son básicas; otras, en cambio, son inventadas por el propio ‘animal humano’,<sup>10</sup> y el modo de satisfacerlas es siempre, por parte del hombre, ‘artificial’ (así, por básica que sea la satisfacción del hambre, el hombre desarrolla, para saciarla, la gastronomía). Esa irrestricta respuesta artificial es adecuada a la índole del ser humano, “puesto que el hombre la tiene sin habérsela dado él a sí mismo. En consecuencia, se trata de una capacidad que realmente *forma parte* de su ser, constituyendo uno de sus aspectos *esenciales*” (*Ibid.*, 106, cursivas en el original).

Para Millán-Puelles “la economía es necesaria, en lo que concierne a su ejercicio, precisamente por no ser necesaria en lo que toca a su especificación” (*Ibid.*, 106). Es decir, sin economía el hombre no es biológicamente viable, pero puede ejercer la actividad económica sobre muchos asuntos y en muchas direcciones. Con lo primero el pensador gaditano entiende, pues, a la economía como una necesidad humana; con lo segundo, como una expresión de la libertad del hombre. Piensa asimismo que “el quehacer económico es *necesario* para el bienestar, pero no *suficiente*” (*Ibid.*, 109, cursivas en el original); también “la economía tiene como fin lograr, en tanto que ello sea posible, la satisfacción de las necesidades humanas” (*Ibid.*, 117). Repárese que en estas descripciones de lo económico comparece como básica la ‘necesidad’ y como eventual la ‘libertad’.

Sin embargo, aunque este postulado sea razonable, cabe preguntar si la tesis contraria es no sólo plausible o verosímil, sino si incluso es más verdadera que la precedente, a saber, si, en orden a conformar la economía, en la persona humana es más radical la libertad que la necesidad. A modo de pregunta que marque la oposición entre las dos tesis, esta cuestión se podía formular de la manera que sigue: ¿ejercemos la libertad siempre en orden a satisfacer las exigencias de nuestras necesidades vitales, o podemos satisfacer cualquier necesidad vital porque nuestra libertad es superior a ellas, y lejos de reducirse a ellas, las sobrepasa con mucho? Lo que en el fondo

subyace bajo esta alternativa es si el hombre es más ‘necesidad’ (en el sentido expuesto de ‘carencia’ constitutiva o radical) que ‘libertad’ (considerada como ‘riqueza inagotable’), o si la verdad es precisamente la inversa. Si se opina que de esta disyunción es más verdadera la primera parte de la alternativa, la libertad se deberá supeditar a la necesidad; si, por el contrario, se afirma que lo es la segunda, la escasez habrá que subordinarla y ser explicada en orden a la libertad. De aceptar una u otra opción surgirán dos antropologías divergentes.

Según Millán-Puelles el ‘principio económico’ dice así: “conseguir la máxima utilidad con el correspondiente mínimo gasto es la finalidad directa y propia de la economía” (*Ibid.*, 118), o abreviadamente: ‘mínimo gasto, máximo rendimiento’, lo cual es, sin duda, certero. Ahora bien, el autor considera este principio como una ‘verdadera necesidad’, no como expresión de la libertad humana (*Ibid.*, 119). Pero si el hombre es más libertad que necesidad, y la libertad es una indudable riqueza, esto denota que el hombre tiene más capacidad de aportar que de gastar, cosa que es verdad. En efecto, el trabajo que un hombre puede ejercer a la largo de su vida puede producir mucha más riqueza de la que ese mismo hombre puede consumir para cubrir sus necesidades básicas. Sin ese *plus* no sería posible, por ejemplo, la familia, pues es claro que lo que uno aporta de más sin consumirlo personalmente sirve para la supervivencia de los demás miembros del hogar. Según esto, en el hombre la necesidad es inferior a la libertad, o dicho de modo más económico: en el hombre la oferta es siempre superior a la demanda. El que el hombre aporte más que consume se debe a que lo radical del hombre, su *acto de ser* personal, es de una riqueza irrestricta, que siempre puede aportar y por mucho que aporte jamás se desgasta durante la vida, aunque tal riqueza no se manifieste, o se manifieste poco, en el cuerpo y en las facultades humanas. Por eso, el cuerpo humano, que es manifestación sensible de ese acto de ser personal, está diseñando más para trabajar que para consumir. Es más, se satura con un límite bastante escaso, hasta el punto de que si intenta superarlo se produce el estragamiento. Esta es la razón de que, por ejemplo, el verdadero empresario –como por lo demás el mismo nombre indica–

es el que emprende (el que sabe ofrecer y quiere arriesgarse ofreciendo lo que vale la pena ser ofrecido en orden a incrementar el bien común); no lo es el que busca en primer término satisfacer sus necesidades básicas o meramente ganar dinero. Por eso el buen empresario siempre sabe que el dinero es trabajo en potencia.

Obviamente, esto último parece oponerse a ley económica vigente en economía que iguala la oferta a la demanda. Además, supone una concepción antropológica básica, según la cual la persona humana es en mayor medida dar que recibir. El 'recibir' es pasivo y se dice en relación a las cosas, no a personas. En cambio, el aceptar es activo (lo más activo en nosotros, porque en el aceptar uno está enteramente comprometido) y se dice sólo respecto de personas: las personas se 'aceptan', no se reciben. A la par, 'dar' es correlativo de 'aceptar', pues uno da y se da, en la medida en que acepta personalmente y es aceptado personalmente. Por tanto, a distinción de 'recibir', que es periférico, 'aceptar' y 'dar' son personales, íntimos, radicales. En efecto, el 'dar' es personal, y por ende, activo, pues no sólo se dan cosas, sino que uno mismo se entrega. Que el 'dar' sea personal indica que radica en la intimidad humana; en cambio, el 'recibir' es potencial, manifestativo, no íntimo. Pongamos como ejemplo de lo que queremos decir el caso del amor personal humano. Éste consiste prioritariamente en 'aceptar' y, correlativamente, en 'darse'; no directamente en 'recibir' cosas del amado. Además, los dones que se reciben pueden agotarse, pero el aceptar a la persona amada y el darse a ella jamás se agota por mucho que uno se dé. Añádase que el amor personal es la dimensión jerárquicamente superior en el hombre. Pues bien, si ahora ponemos en correlación esta dimensión con la economía, es decir, si vemos a ésta como una manifestación del amor personal, la economía no podrá consistir prioritariamente en cubrir necesidades orgánicas recibiendo o acopiando dones físicos o culturales, sino en 'dar', ofrecer, y eso como fruto de que previamente se 'acepta' a las personas a las que se ofrece. En consecuencia, la economía debe estribar más en la ley de la oferta que en la ley de la demanda. Así entendida, la economía, como cualquier trabajo humano, debe nacer del amor personal, debe manifestar el amor personal y se

debe encaminar al amor personal. Sólo así podrá tener completo sentido personal. De lo contrario, su sentido humano quedará sesgado.

Por otro lado, Millán-Puelles, lejos de poner en tela de juicio la tesis que algunos economistas dan por supuesto, a saber, que los recursos son siempre escasos, la acepta sin reserva (*Ibid.*, 119). Pero esta tesis del pensador de Alcalá de los Gazules también es susceptible de revisión, pues, a nuestro modo de ver, más que los recursos de la naturaleza externa, lo que suelen ser escasas son las ‘luces’ de la inteligencia humana requeridas para sacar más partido de dicha naturaleza, y las ‘fuerzas’ de nuestra voluntad para realizar los proyectos. Pero ambas deficiencias son subsanables mediante la adquisición de *hábitos* intelectuales por medio del estudio y de *virtudes* de la voluntad logradas con esfuerzo. Además, tal escasez, si es culpable, no es pertinente calificarla de humana, sino más bien de deshumanizante. Con todo, el autor da por hecho que la escasez natural del mundo es un dato básico con el que hay que contar.<sup>11</sup> Sin embargo, como se acaba de indicar, considero que su opinión es revisable, porque como el conocer humano es susceptible de crecimiento irrestricto, y lo es asimismo el desarrollo de nuestra voluntad, si median tales crecimientos, siempre se podrá sacar más provecho de los recursos naturales. Es claro que, comparado con el hombre, (con su conocer, con su querer y con su capacidad de actuar), cualquier realidad física será siempre escasa, pero contando con los recursos humanos, la realidad física es susceptible de perfeccionamiento paulatino, y parece evidente que la libertad personal favorece más el incremento de recursos que la menesterosidad.

Millán-Puelles sostiene que “el quehacer en que estriba (la economía) no se vincula necesariamente a unos determinados bienes materiales. Por hallarse exenta de esta vinculación— tiene una evidente *libertad*, en el sentido de no estar sujeta a ninguna especie de estos bienes” (*Ibid.*,135). Esto está en concordancia con lo que anteriormente el autor ha indicado acerca de la ‘libertad de ejercicio y de especificación’, a saber, que si bien el hombre requiere necesariamente de bienes materiales, no requiere necesariamente de unos o de otros. Ahora bien, cabe preguntar: ¿la economía es actividad libre sobre todo por parte del ‘objeto’ —los bienes

materiales—, o lo es en mayor medida por parte del ‘sujeto’ inmaterial —la persona? Hasta aquí Millán-Puelles ha vinculado más la libertad humana a la panorámica de bienes externos que al agente económico, pues a éste le atribuye —como se ha visto— carácter ‘necesitante’, en el sentido de que “la causa de que ‘lo económico’ incluya la producción, el comercio y las actividades más irreductiblemente específicas de la economía, se halla en el hecho de que todas estas realidades poseen un fundamento común: la necesidad en que está el hombre de subvenir a ciertas insuficiencias, actuando para ello en una forma que él mismo tiene que determinar” (*Ibid.*,142).

Pero pasemos ya al estudio de lo que Millán-Puelles denomina ‘libertad fundamental’. Ésta es, según el autor, la apertura nativa de la inteligencia. Para él tal apertura es actualidad, no potencialidad. Con todo, para la tradición aristotélica tal apertura, nativamente, es sólo potencial, no activa, puesto que en tal estado la inteligencia es, según el decir del Estagirita, ‘*tabula rasa*’. Ahora bien, si verdaderamente tal apertura está sólo en potencia, atribuir la libertad fundamental al estado nativo de la inteligencia indica que tal libertad no parece tan libre y tan primordial como se declara, porque es obvio que tal *potencia*, sin un *acto* previo y superior a ella no puede pasar a activarse y, consecuentemente, a ser cada vez más libre, abierta. En su *Léxico Filosófico* el pensador gaditano apela, para la activación de la inteligencia, al intelecto agente, descubrimiento aristotélico (Millán-Puelles, 2002:255). Pero el filósofo español añade seguidamente algo que no es propiamente aristotélico, pues sostiene que el intelecto agente no es cognoscitivo,<sup>12</sup> lo cual nos lleva a preguntarnos como un acto no cognoscente puede activar a una potencia a conocer, pues obviamente nadie da lo que no tiene. Tampoco es éste el momento de solucionar este agudo problema de teoría del conocimiento. En cualquier caso, debemos decir que Millán-Puelles denomina ‘libertad fundamental’ a la posibilidad de conocer de la inteligencia. Ahora bien, es claro que tal posibilidad no es nativamente actividad alguna, a menos que alguna dimensión humana active a dicha potencia. Por tanto, cabe preguntar al planteamiento del pensador español: ¿hasta qué punto la inteligencia

es nativamente libre?, ¿tiene una ‘libertad fundamental’? En efecto, si la libertad parece una realidad *activa* y al inicio la inteligencia está en puro estado *potencial*, ¿cabe predicar una propiedad real y activa de una dimensión puramente potencial? No parece.

Para Millán Puelles, la apertura universal o supragenérica que atribuye al entendimiento ha sido aceptada a lo largo de la filosofía occidental por pensadores tan dispares como Heráclito, Aristóteles, Tomás de Aquino o Marx (*Ibid.*, 177). Ya se ha indicado que para Aristóteles en el hombre existe, además de esa inteligencia potencial a la que él llamo ‘intelecto posible,’ otro (intelecto) ‘capaz de hacer todas las cosas’ –el *agente*–, el cual las hace en el *posible*; pero ni Millán-Puelles ni el Estagirita vinculan la libertad al intelecto agente o en acto. Por lo demás, si preguntamos a algunos pensadores de la tradición filosófica ¿cuándo es libre la inteligencia, cuando adquiere actos y hábitos cognoscitivos, o antes de su adquisición?, la respuesta por ejemplo de Tomás de Aquino es que la libertad llega a la inteligencia cuando ésta adquiere hábitos, no antes. Según esto, no se puede considerar libre a esta potencia en su estado nativo, o si se quiere, la inteligencia carece ‘*in status nascens*’ de ‘libertad fundamental’. Ahora bien, si antes carece de libertad y después la tiene, ¿de donde surge la libertad en la inteligencia? Millán-Puelles no responde a esta cuestión, porque –como se ha adelantado– considera que la libertad ya es nativa en el entendimiento. Pero considero que la tesis propuesta por el filósofo madrileño acerca de la ‘libertad fundamental’ es revisable, porque sostener que pura potencia pasiva sea constitutivamente libre es contradictorio, si es que la libertad indica perfección.

## Revisión de la libertad de arbitrio

En la segunda parte del libro *Economía y libertad* Millán-Puelles se hace cargo de lo que él llama –siguiendo, según él, a la tradición de la ‘Escuela’ (se refiere a la Escolástica del s. XIII, en especial a la doctrina tomista)– el libre albedrío humano:

Cuenta el hombre con un dominio y señorío de ciertos actos suyos y se vive a sí propio como el origen de ellos y no tan solo como el escenario en el cual se ejecutan. Tal libertad es, pues, la propiedad por la que cabe decir que de un modo efectivo somos protagonistas de lo más íntimo o propio de nuestra vida; y, si esa libertad fuera ilusoria, sería vana también la pretensión de asumir nuestro ser como capaz de decidir sobre sí mismo, aunque en principio se encontrase abierto a toda la realidad (*Ibid.*,148).

En esta descripción están implicadas dos dimensiones humanas: los *actos* y el propio *ser*. Ya se ha indicado que al dominio sobre los actos el autor lo llama –como la tradición medieval– ‘libre albedrío’, mientras que a la apertura universal de la inteligencia la designa como ‘libertad fundamental’ (*Ibid.*,179). También se ha dicho que ésta la predica del entendimiento en su estado de pura potencia y la toma como fundamento del ‘libre albedrío’.

La actividad económica –añade Millán-Puelles– entra en relación con el libre arbitrio, no con la libertad fundamental, lo cual sigue estando en concordancia con lo que previamente el autor ha indicado, a saber, que la economía no es de ‘libre ejercicio’, sino de ‘libre especificación’. Con todo, téngase en cuenta que, para la tradición medieval, tanto la libertad de ejercicio como la de especificación se atribuyen al libre albedrío.

Tras criticar la tesis del instintivismo humano, Millán-Puelles manifiesta que la economía no responde a los instintos, sino a la deliberación racional y a la decisión voluntaria, en rigor, al ‘libre albedrío’. Pero agrega que “el caso de los problemas económicos es particularmente ilustrativo del nexo humano entre necesidad y libertad” (*Ibid.*,163), pasando a describir la libertad humana a fuerza de vincularla con la necesidad anteriormente asumida. Con ello afirma que la libertad económica es siempre condicionada y nunca absoluta, aún en los casos en que los problemas económicos sean ficticios y no reales, es decir, no los que se dan en la realidad social humana existente, sino otros que hipotéticamente podrían darse, pues el hombre es el único ser que puede tener ambos tipos de problemas, ya que en él se unen la materia y el espíritu. Por eso podemos plantearnos problemas económicos reales como si no lo fueran, y otros que no lo son

como si lo fueran. Esto es posible al hombre porque posee “una *facultad que hace abstracción de la diferencia entre unos y otros*”: el entendimiento (*Ibid.*,167-168, cursivas en el original).

Por otra parte, cuando el autor vincula el trabajo con la libertad, dice que ésta se manifiesta en el ámbito laboral como el dominio del hombre sobre lo que produce, pues “el hombre sólo produce cuando está libre de la necesidad física inmediata” (*Ibid.*,182). Pero esta afirmación parece chocar con lo anteriormente sostenido por el mismo pensador acerca de que el hombre, por ser un ser menesteroso, necesita ejercer la economía para cubrir las necesidades. De acuerdo con esta tesis cabría esperar que el hombre sólo produjera algo para satisfacerlas; pero el filósofo gaditano afirma que el hombre sólo produce cuando está libre de ellas. Añade que esta libertad (libre albedrío) radica, más que en producir medios, en ‘la determinación concreta de los medios’ y, más que en ella, en que el hombre se ‘autodetermina’ al producir medios, porque ‘prefiere’ trabajar en orden a satisfacer las necesidades que hacer cualquier otra cosa.

Para Millán-Puelles, el ‘determinar’ los medios y el ‘determinarse’ a sí mismo denota libertad. Por otra parte, el marxismo sostuvo que el hombre produce determinaciones culturales quedando él mismo determinado por ellas. También el sistema lógico hegeliano y la teoría económica de Adam Smith fueron deterministas: el primero por afirmar que la dialéctica se cumple inexorable e independientemente del hombre; el segundo porque atribuyó a la mano invisible el mismo poder que Hegel a la dialéctica. ¿Qué distinción hay entre tales propuestas y la de nuestro autor? Obviamente que en las otras teorías las determinaciones son independientes de la voluntad humana, mientras que Millán-Puelles afirma tal vinculación. Con todo, admitiendo esta clara distinción, las propuestas de Hegel, de Smith y la de Millán parecen tener una base común, que nuestro autor expresa así: “que la historia y la conciencia humana resulten de la necesidad que el hombre tiene de hacer frente a la determinación de la manera de producir su vida” (*Ibid.*,199). Pero si la necesidad es superior a la libertad, y la primera se toma como base y causa de la segunda, ésta sólo puede entrar en juego para resolver un problema de base.

Ahora bien, si la libertad es inferior a la necesidad, ¿cómo podrá resolver lo que se considera menos relevante, la libertad, un problema que se considera más importante, la necesidad? En consecuencia, cabe reiterar, formulada de otro modo, la pregunta ya propuesta: ¿es ésta una suficiente comprensión de la libertad humana, en este caso, del libre albedrío?

Como se ha visto, Millán-Puelles acepta que el cuerpo humano es menesteroso y que sólo haciéndose un mundo no natural por medio de la inteligencia el hombre puede subsistir. Ahora bien, aunque la corporeidad humana está sometida sin duda a necesidades, también se ha indicado que es pertinente preguntar si por encima de éstas el cuerpo humano es un ‘don’ aportante, que nativamente es superior al cuerpo animal. La primera parte de la opción, que pertenece a la filosofía griega clásica, parece menos acertada que la segunda, que pertenece a la tradición judeo-cristiana. Según ésta última, no es que la fuerza del espíritu supla la constitutiva deficiencia del cuerpo humano, sino que es compatible con él, porque también en el cuerpo humano reluce más la riqueza, gracia y belleza que la deficiencia, debilidad y fealdad, y esto desde el inicio, lo cual indica que el espíritu humano está actuando nativamente sobre el cuerpo –aunque tal actuación no sea todo lo exuberante que pudiera ser, aunque sea además inconsciente y preceda a cualquier trabajo y economía consciente. Por lo demás, como también se ha visto, para Millán-Puelles, el espíritu humano es asimismo ‘necesitante’, con lo cual esta afirmación estaría en consonancia con la menesterosidad que predica del cuerpo humano, pero obviamente esta visión es opuesta a la que considera que tanto el cuerpo como el espíritu humano denotan más riqueza o sobreabundancia que pobreza o menesterosidad.

Clásicamente considerado, el libre albedrío es el juego activo entre la apertura activa de la inteligencia a una pluralidad de medios y la adaptación activa de la voluntad a ellos. En efecto, la tradición tomista (que deriva de la aristotélica) considera que el libre albedrío consiste en que tras la deliberación racional sobre bienes mediales y el consenso voluntario a ellos, la razón destaca uno de esos bienes sobre los demás con el acto del juicio práctico, y que la voluntad lo decide mediante el acto de elección. Como

es sabido, dicha tradición añade que a estos actos suceden otros dos: uno de la inteligencia, el imperio, y otro de la voluntad, el uso activo. En la filosofía medieval el libre albedrío es considerado, por tanto, como el ejercicio de ambas potencias respecto de los medios, vistos éstos por la razón práctica como bienes. Más en concreto, para tal tradición filosófica, el libre albedrío es otro modo de llamar a la voluntad, en cuanto que su acto de elegir sigue al juicio práctico de la razón.<sup>13</sup> Como se ve, la denominación se refería, sobre todo, a dos actos, uno de cada potencia. Obviamente, tales actos no son nativos en esas facultades sino adquiridos. Por lo demás, nótese también que son actos referidos a bienes *mediales*, de modo que el bien último o el *fin* queda al margen de la elección del libre albedrío.

En cambio, el pensador que nos ocupa ciñe el ‘libre albedrío’ en exclusiva a la voluntad (Millán-Puelles, 1958:375). Además, estima que el libre albedrío es innato en esta potencia.<sup>14</sup> De modo que según su concepción deberá entenderlo como pasivo, porque de comprenderlo como activo, es problemático sostener que sea innato, ya que la voluntad es nativamente una potencia pasiva. En efecto, la tradición filosófica medieval (Juan Damasceno, Tomás de Aquino, etc.) consideró que la voluntad nativa se debe explicar como una relación pasiva ‘*ad unum*’ respecto del bien final o fin último. Como es sabido, a ese estado pasivo de la voluntad se le denominó ‘*voluntas ut natura*’. En cambio, al posterior estado de la voluntad en el que esta potencia ya se encuentra activada, estado en el que entra en contacto con lo conocido por la razón práctica, y en el que quiere unos u otros bienes mediales, se denominó ‘*voluntas ut ratio*’ (Alvira, 1985; Sellés, 2000: 377-400; 401-410).

Al admitir que el libre albedrío es nativo, Millán-Puelles parece concebirlo como la posibilidad que tiene la voluntad de querer o no querer y de querer esto o lo otro.<sup>15</sup> Pero al comprenderlo así, entiende por libre albedrío tanto la ‘*voluntas ut natura*’ como la ‘*voluntas ut ratio*’, lo cual abre ciertas dificultades, entre otras la siguiente: ¿es propio del libre albedrío estar nativamente orientado al último bien, en rigor, a Dios? ¿El último bien es un tema que, como los demás, cae bajo la elección del libre albedrío? Millán-Puelles afirma, como Fabro (1971-72: 22), que la forma

máxima de libertad es la elección de Dios, propia del libre albedrío (Millán-Puelles, 1981:62 b). Con todo, por una parte, si ‘elegir’ a Dios es propio del libre albedrío y tal ‘elección’ es ‘la forma máxima de libertad’, ¿por qué se dice que la libertad moral es superior al libre albedrío? Por otra parte, si según el planteamiento tomista, tanto el libre albedrío como su acto de elegir son propios de la voluntad que versa exclusivamente sobre medios, no sobre el fin último, ¿se puede, en rigor, ‘elegir’ a Dios? Alvirra (1985: 80-81), quien realizó una investigación sobre este punto, lo negó. En cualquier caso, como la ‘posibilidad’ de querer no es la ‘actividad’ de querer, se precisa dar cuenta de cómo se pasa de la posibilidad de actuar a la realidad de la actuación voluntaria. Pero el autor no da razón de dicho paso.

En efecto, si en el epígrafe precedente nos topábamos con el problema de dar cuenta de cómo se activa la ‘libertad fundamental’ de la razón, ahora nos encontramos frente al problema de explicar el arranque de la actividad del ‘libre albedrío’ de la voluntad, y esto por varios motivos: uno, porque obviamente la voluntad es una potencia pasiva en su estado nativo; otro, porque cuando la razón se activa, no es ella la que activa directamente a la voluntad para que ésta ponga en marcha el ‘libre albedrío’ y, sobre todo, para que adquiera las virtudes, sino un hábito innato al que dicha tradición llamó *sindéresis*.<sup>16</sup> Esto lleva a preguntar a la propuesta de Millán-Puelles: ¿cómo pasa la voluntad de su estado potencial a su estado activo? Pero esta cuestión está falta de respuesta en esta obra suya.

Desde el punto de vista clásico cabe preguntar a Millán-Puelles que, si la voluntad en su estado natural o de pura potencia –*voluntas ut natura*– es, como sostuvo Tomás de Aquino, una relación ‘*ad unum*’ al bien o fin último, mientras que el libre albedrío es la posterior apertura de la voluntad a cualesquiera bienes mediales propuestos por la razón práctica *voluntas ut ratio*,<sup>17</sup> de suponer a al libre albedrío como innato, cabe preguntar: ¿acaso el estado de la *voluntas ut natura* es el mismo que el de la *voluntas ut ratio*? ¿Es lo mismo la determinación al bien final que la apertura a los bienes mediales? ¿Cuál de los dos es el estado nativo de la voluntad, puesto que no parece posible que los dos lo sean?

Podría pensarse que Millán-Puelles admitiese que el libre albedrío de la voluntad sea activo innatamente. Pero este extremo no lo defiende el autor de modo explícito. Ahora bien, si atendemos brevemente a tal posibilidad, cabría formular varias preguntas: ¿para qué requiere la voluntad la ayuda de la razón, si nativamente ya está abierta a querer cualquier bien? ¿Cómo es posible que la voluntad quiera innatamente los bienes y no seamos conscientes de ello? ¿Es mejor para una ‘potencia’ inmaterial, como es la voluntad, que ésta sea nativamente activa, o es mejor que en ese estado sea pasiva? ¿En cuál de los dos estados podrá crecer más?<sup>18</sup> ¿Es esta posibilidad de crecer compatible con que el libre albedrío sea activo desde el inicio? Tampoco se encuentra respuesta a estas posibles cuestiones en la obra que comentamos.

Cabría aún otra posibilidad, que tampoco es formulada explícitamente por Antonio Millán Puelles, a saber, que él entendiese a la voluntad como una potencia pasiva por naturaleza, pero *que ésta se activase espontáneamente a sí misma o de suyo*, como supuso Escoto (1891:149). Pero, bien mirado, este modelo explicativo, opuesto al tomista, no da razón, en rigor, de por qué se activa la voluntad, si es que nativamente es una potencia pasiva. Con todo, el pensador gaditano no sostiene que la voluntad sea espontánea, aunque sí afirma que se ‘autodetermina’: “*el libre albedrío del hombre es la capacidad que la voluntad humana tiene de autodeterminarse*” (Millán-Puelles, 2002:403, cursivas en el original). En cualquier caso, queda en el aire responder cómo aparece en la voluntad la actividad para autodeterminarse, actividad que antes no estaba.

## **Examen de ‘la libertad moral’**

La libertad moral es el tercer sentido de la libertad que describe Millán-Puelles. A distinción de la ‘libertad fundamental’ y del ‘libre albedrío’, que –como acabamos de ver– admite como naturales o innatos, la libertad moral es adquirida en el sentido de que ‘se la da el hombre a mismo’. Esta libertad perfecciona la capacidad de elegir en el sentido de que puede usar

correctamente de ella, lo cual se llama ‘virtud moral’ y radica en la voluntad (no en el intelecto). Sus notas –según el autor– son: 1<sup>a</sup>) es algo que se adquiere contando con la libertad de albedrío; 2<sup>a</sup>) es cierta estabilidad o permanencia, un hábito; 3<sup>a</sup>) es un valor positivo y perfectivo del hombre como tal (Millán-Puelles, 1974:235). La libertad moral ‘o esencialmente humana’ favorece el señorío sobre los bienes materiales y la elevación o apertura al bien común.

Para nuestro autor, la libertad moral es la libertad humana superior. Ahora bien, si es adquirida y es superior a las precedentes, ¿cómo puede surgir lo superior de lo inferior? Si nativamente el hombre carece de ella, ¿cómo es posible que se dote a sí mismo de lo que carecía? La respuesta del autor a esta cuestión dice así: “La índole innatamente personal del ser humano es la condición de posibilidad de una libre ‘autopersonalización’. Sin lo primero es imposible lo segundo. Mas como quiera que la libertad de arbitrio está incluida en la índole innatamente personal del ser humano, la libertad moral o autopersonalización de nuestro ser no es para ningún hombre una consecuencia necesaria de su específico hecho de ser hombre, sino algo que se consigue, o bien que todavía no se tiene, de un modo *irreduciblemente individual*” (*Ibid.*,236-237, cursivas en el original).

No obstante la precedente respuesta, si se considera que la libertad moral es más excelsa que las precedentes, hay que cuestionar lo siguiente: ¿cómo puede nacer de la inferior, del ‘libre albedrío’? Además, dado que tal libertad se incluye en la voluntad, ¿en virtud de qué adquiere esta facultad tal perfección en caso de considerar que esta facultad nativamente carecía de ella? Más aún, si esta libertad se considera pieza clave de la ética, y es más excelsa que las libertades precedentes (las cuales se pueden considerar antropológicas), habría que decir que, en rigor, la antropología está en función de la ética, o sea, que el fin del ser humano es la actuación libre moralizante, o también, que su objetivo es que éste actúe permanentemente bien. Sin embargo, ¿es seguro que el fin del ser sea el obrar? Si, según la tradición medieval, el *acto de ser* es previo y superior al obrar (*operari sequitur esse*), cabe preguntar ¿el fin de lo superior puede ser algo inferior? No parece, porque el fin del *acto de ser* es ‘ser’ más, pero el obrar no incrementa el ‘ser’ sino el

‘tener’. Así, una persona no es más persona por tener mayor *curriculum*, pongamos por caso. En efecto, el obrar incrementa los hábitos de la inteligencia y las virtudes de la voluntad, pero éstas perfecciones son ‘teneres’ (‘hábito’ significa haber, tener), y estos teneres no radican en el *acto de ser*, sino en la *esencia* humana. La distinción real entre acto de ser-esencia (*actus essendi-essentia*) hay que mantenerla y hacerla valer en antropología. Es la persona, el *acto de ser*, quien premia sus facultades inmateriales (inteligencia y voluntad) con hábitos y virtudes respectivamente. Con tales perfecciones humaniza su *esencia*, pero en ello no radica su fin personal, porque el fin de una persona no puede ser sino personal, y es claro que la inteligencia y la voluntad, aún perfeccionadas, no son persona alguna. En rigor, el fin de una persona humana es el ser personal divino, el único que puede elevar a la persona humana. Con ello se ve claro que el fin de la antropología no es la ética, sino que ésta es segunda respecto de la antropología. Por eso, la ética es para la antropología. ¿Para qué de la antropología? Para manifestar el ser que se es y se está llamado a ser, porque de no hacerlo la esencia humana, los ‘teneres’ serían una pantalla que en modo alguno favorecerían la manifestación novedosa e irreplicable que cada persona humana es.

Por otro lado, de sostener la tesis contraria –que Millán-Puelles no defiende–, a saber, que la libertad de albedrío es superior a la libertad moral, se puede preguntar: ¿para qué adquirir la moral, si no ganamos nada por encima de lo que ya tenemos con el libre albedrío? Como se puede apreciar, el problema parece intrincado. Una respuesta de nuestro autor al respecto dice que con la libertad moral se procede a la ‘humanización’, la cual se da por la vinculación de los hombres entre sí. Sin embargo, esta respuesta no parece despejar el problema, porque la perfección que no tienen nativamente los hombres tomados aisladamente difícilmente se la podrán dotar entre sí cuando se aúnen. Como se ve, en este planteamiento debe darse alguna carencia no advertida. Lo que falta en el planteamiento es justamente el *acto de ser* personal, que por ser nativo y desbordante, puede humanizar la *naturaleza* y *esencia* humanas, puede humanizarlas.

Por otra parte, si el libre albedrío hace posible la libertad moral, parece que ésta sea inferior a aquél. Y lo mismo cabría decir de estas dos

libertades respecto de la libertad fundamental básica, requisito para que se dé el libre albedrío. Como se ha dicho, Millán-Puelles vincula la libertad fundamental a la inteligencia y el libre albedrío a la voluntad. Pero entonces ¿cómo mantener que el libre albedrío y la libertad moral sean superiores a la libertad fundamental? ¿Cómo deducir lo perfecto de lo imperfecto? A su vez, si se supone que la libertad moral es superior al libre albedrío, ya que éste se vincula al ‘acto’ de la voluntad mientras que aquélla a la ‘virtud’ de la voluntad, y se considera que la virtud es lo último o más perfecto de la potencia, ¿cómo sacar lo superior –la virtud–, de lo inferior, –el acto como operación inmanente–? ¿Simplemente a base de repetir actos? ¿La acumulación de actos de un mismo nivel puede dar lugar a una realidad de nivel superior? Las preguntas, obviamente, se podrán multiplicar. Por ejemplo: ¿cómo pasa la voluntad a ejercer actos? ¿En razón de qué adquiere virtud? ¿Tal vez es porque le presta la inteligencia su ayuda? ¿Cómo lo hace? Y en caso de que la inteligencia pueda activar progresivamente la voluntad ¿quién activa a la inteligencia si nativamente es *tabula rasa*? ¿Y si las tres libertades se consideran perfecciones, cómo sacarlas de las potencias pasivas? Estos problemas le quedan al autor sin resolver. En rigor, ¿qué falta en este planteamiento? Sencillamente esto: la libertad solo puede investir a la inteligencia y a la voluntad, siendo éstas nativamente potencias pasivas, si es previa y superior a ellas. Ahora bien, superior a ellas, las cuales pertenecen a la *esencia* humana, es el *acto de ser* personal humano. Por tanto, la libertad está en el nivel del *actus essendi hominis*, es decir, es personal, lo cual significa que cada quien es constitutivamente una libertad distinta, novedosa, irrepetible. A la par, si la libertad es personal, su fin no puede ser obviamente la misma persona, porque ‘persona’ indica ‘apertura personal’ a una persona distinta. En consecuencia, su fin sólo puede ser una persona susceptible de aceptar enteramente la irrestricta libertad personal que una persona humana es. Y eso, sólo Dios.

Seguidamente, tras la exposición de las tres libertades aludidas, Millán-Puelles pasa a tratar de la relación entre la ética y la economía, relación de la que educe dos conclusiones: 1ª) la ética y la economía son esencialmente

diferentes porque el valor ético es distinto del económico; 2<sup>a</sup>) ninguna se basa en la otra porque ningún valor se basa en el otro (*Ibid.*, 250). Estamos, pues, ante dos saberes ‘autónomos’, independientes. Con todo, tampoco esta conclusión parece del todo clara, por eso el autor trata de solucionar su problemática diciendo que “la conducta económica del hombre puede ser juzgada moralmente, por la misma razón por la que, en general, cabe juzgar de esa forma todo cuanto el hombre lleva a cabo haciendo intervenir su libre arbitrio” (*Ibid.*, 256). Es decir, antes que economista se es hombre, y el saber que juzga recta y objetivamente sobre si la conducta humana es o no adecuada en cualquiera de sus facetas es la ética. Recalca además que la autonomía (habría que matizar que se trata de cierta autonomía) no equivale a separación (y, por tanto, no es una autonomía completa). Con todo, a lo que precede habría que agregar que, si bien es verdad que la ética puede juzgar todo lo referente al obrar humano, es claro que no puede juzgar el ‘ser’. De modo que habrá que supeditarla al saber que estudie dicho ser, como el autor advierte, aunque no diga de qué saber se trate.<sup>19</sup> Ya hemos indicado que tal saber es el propio de la antropología que mira a la intimidad humana.

Millán-Puelles añade que “‘somos libres’, o sea, no estamos hechos del todo; pero ‘somos’, o sea, tampoco lo tenemos todo por hacer. Para que nuestro libre hacernos sea realmente una tarea efectiva es menester que ya seamos de algún modo unos seres reales, algo en lo que ya existe un cierto haber natural: una naturaleza y, por lo tanto, unas inclinaciones naturales” (*Ibid.*, 305). Esta tesis de nuestro autor hace girar el peso de la libertad sobre el obrar humano, no sobre el plano constitutivo del ser. Ahora bien, ¿de dónde surge la libertad del hacer si no existe previamente en el *esse*? Su respuesta dice así: “El hacerse que le es necesario al hombre por la razón de ser hombre es precisamente un libre hacerse, mas no tan libre que no presuponga un cierto haber natural, en el que entra por lo pronto el libre albedrío que realmente tenemos como algo que no nos damos, sino con lo cual nos encontramos” (*Ibid.*, 305). En suma, el autor entiende que la libertad del ‘libre albedrío’ es constitucional, mientras que la ‘libertad moral’ es adquirida. Pero dice que el ‘libre albedrío’ es constitucional de un peculiar modo, pues declara que lo ‘tenemos’ no que lo

‘somos’ (Millán-Puelles, 1976:57). Ahora bien, a la tradición tomista no le parecía manifiesto que el ‘libre albedrío’ sea constitutivo, porque tanto la inteligencia como la voluntad *in status nascens* son potencias pasivas, es decir, ajenas por completo a la libertad, de modo que aquí tenemos, al menos, un contraste entre pareceres.

A lo indicado cabe seguir preguntando si el ‘libre albedrío’, e incluso la ‘libertad fundamental’ constituyes, según nuestro autor, el ser del hombre. Millán-Puelles declara que es en la sustancia humana en la que “se da la libertad, aunque ella misma no es pura libertad cuando no es a la vez un puro ser. No está en este caso el hombre; de manera que en él no sólo hay, sino que tiene que haber, algo que no consiste en libertad –por tanto, algo que es en él naturaleza– y con lo que ante todo hay que contar en la esencial economía de la tarea que el hombre es para sí propio” (*Ibid.*,305).<sup>20</sup> Como se aprecia, en la respuesta afloran dos mentalidades: una clásica, la de considerar al hombre como *sustancia* y predicar la libertad como *accidente* de aquélla; y otra moderna, la de explicar al hombre como una *naturaleza no libre* a la que *va unida la libertad* (es decir, la contraposición kantiana entre naturaleza y libertad). En rigor se trata en ambos casos de la misma mentalidad, sólo que la sustancia clásica es entendida en la modernidad como naturaleza, y en ambas la libertad es entendida como un añadido a la naturaleza.

Como también se puede apreciar, a dichas mentalidades Millán-Puelles añade –y no es poco añadido– que la libertad debe radicar de algún modo en el ‘ser’, aunque éste no sea pura libertad. De no ser así, no sería explicable la manifestación de la libertad. Con todo, no acaba de explicar como un ser puede ser a la par libre y natural, porque, obviamente, lo natural comporta inclinaciones necesarias. Esta insoluble paradoja nos delata que el problema no parece estar bien ajustado –tanto en la filosofía clásica como en la moderna– y que para resolverlo hay que proceder a una ampliación del planteamiento, desarrollo que nuestro autor intenta con la siguiente propuesta: Llegado un momento en su vida, el hombre asume ‘humanamente’ una libertad con la que ya contaba, pero que no era asumida por él de una manera ‘propiamente humana’ (*Ibid.*, 313-314). Desde luego, esta tesis es

de notable interés, porque admite aquello de que ‘de donde no hay no se puede sacar’, pero tampoco parece suficiente, porque si Millán-Puelles estima que la libertad ‘propiamente humana’ es la adquirida, y considera a ésta superior a aquella otra con la que el hombre ya contaba ‘*a natura*’, no da razón de cómo la libertad superior puede haber surgido de la inferior.

Si no se fundamenta que la libertad nativa es constitutiva del ‘ser’ humano y se admite que lo operativo en el hombre es superior a lo constitucional, parece que el ‘ser’ del hombre estará en función de su ‘obrar’, no a la inversa. Según el sentido común, esta subordinación puede no ser chocante pues, de modo análogo a los vegetales, cabe decir que la planta es *por mor* de sus frutos. Sin embargo, de admitir este postulado tenemos un problema: ¿qué sucede con esas personas humanas que no pueden realizar obras, dar frutos, es decir, que no pueden asumir ‘humanamente’ una libertad con la que ya contaban? ¿Son menos ‘humanas’ que las otras?

Sinterizando: si Millán-Puelles radica la ‘libertad moral’ en la voluntad, y sostiene que ésta es superior a la ‘libertad fundamental’, que incluye nativamente en la inteligencia, y al ‘libre albedrío’, que vincula nativamente a la voluntad, queda por resolver la cuestión acerca de cómo es posible que la libertad superior –la ‘moral’– surja de las inferiores –la fundamental y el libre albedrío.

## **A modo de conclusión**

En *Economía y libertad* Millán-Puelles parece vislumbrar de alguna manera la superioridad del ser humano sobre el obrar, porque a propósito del lema clásico ‘la sociedad es para el hombre, no el hombre para la sociedad’, advierte que cada persona es superior a lo común de los hombres cuando indica que “en cuanto libre, el hombre no solamente no se agota en una mera parte de un todo social, sino que tampoco es mera parte de ningún otro todo, ni tan siquiera del todo del universo” (*Ibid.*, 372).

La tesis precedente indica que, precisamente gracias a la libertad, se puede distinguir en el hombre entre el *acto de ser* y la *esencia*, pues mientras

lo primero, la *persona*, es lo novedoso en cada quien (no hay dos personas iguales), lo segundo, lo *humano* es común a todos los hombres. Si se entiende por lo personal lo radical o el *actus essendi* del hombre, mientras que se concibe lo común del hombre como lo que conforma la *essentia hominis*, se puede aceptar que el acto de ser es superior a la esencia, que ésta nace de aquél y a aquél debe servir, no al revés. Asimismo, si se vincula la libertad radical al acto de ser, es susceptible de explicación la activación de las libertades manifestativas humanas que, sin ser originarias, van naciendo y desarrollándose en las potencias inmateriales de la esencia humana (inteligencia y voluntad).

Pero la distinción real *actus essendi*–*essentia* en antropología y la vinculación de la libertad personal al acto de ser humano no comparece en la obra de Millán–Puelles. Más aún, las tres formas de libertad que el autor distingue inhiere –según él– en los accidentes del hombre. En efecto, por una parte, los términos, ‘sustancia’, ‘naturaleza’, ‘esencia’, ‘persona’, ‘entidad’, y ‘ser’ son empleados como sinónimos por este autor para referirse al hombre. Millán–Puelles entiende al hombre como una ‘sustancia’, ‘naturaleza’ o ‘esencia’ en la que inhiere unos accidentes. Son éstos los que –según él– cambian, no aquélla, a la cual considera permanente. Entiende que esta dimensión real es estable, es decir, que no cambia, pues de admitir cambios, el hombre dejaría de ser hombre y pasaría a ser otra realidad. Lo que en él cambia son los accidentes, a saber, sus potencias inmateriales y corporales y sus respectivos actos y acciones.<sup>21</sup> A esto cabe añadir que no sólo lo accidental crece o decrece en el hombre, sino que el mismo acto de ser es libremente creciente o menguante. En efecto, en el hombre todo crece o decrece: el cuerpo, la inteligencia, la voluntad, la personalidad, y, sobre todo y especialmente, la persona que se es y se está llamado a ser: el acto de ser, el cual crece si libremente acepta su destino personal, y decrece cuando lo rechaza.

Por otra parte, la inteligencia y la voluntad, donde según el pensador español radica la libertad, son considerados como ‘accidentes’ (Millán–Puelles, 1994:198). De aquí se desprende una pregunta que no es irrelevante: ¿es la libertad algo meramente accidental en el hombre, aunque éste

sea considerado como un accidente de los llamados ‘propios’<sup>22</sup>? Millán-Puelles considera a la libertad como un accidente (1957:14). Pero de aceptar la distinción real *essentia-actus essendi* en antropología, se nota que las libertades de las que él habla radican en la *esencia* humana, la cual nativamente es común a los hombres; no radican, por tanto, en el *acto de ser* personal, distinto en cada quién. En efecto, inhieren en concreto en la inteligencia y en la voluntad, facultades *de* la persona, que, obviamente, no son *la* persona, pues ésta, cada quien, es irreductible a sus facultades. De modo que lo que el autor está vislumbrando es que la libertad, sobre todo la ‘moral’, añade algo en humanidad al hombre, a la *esencia* humana, pero como el pensador gaditano admite que la esencia humana no varía con la adquisición de la libertad moral, la progresiva humanización que con ella adquiere el hombre es considerada como un ‘accidente’.<sup>23</sup> Tal vez se nos reproche que apelar a la distinción real *essentia-actus essendi* sea excesivo para un trabajo en el que se vincula la libertad con la economía. Sin embargo, dado que la economía es una ciencia humana, de tener una concepción reductiva del ser humano, también lo será la correspondiente visión económica. En suma, lo que pretendemos poner de relieve es que se podría haber sacado más partido a la afirmación “todo hombre es persona en cuanto tiene una esencial libertad que le hace responsable de sí mismo” (Millán-Puelles, 1974:414), si se hubiese añadido que persona (*acto de ser*) no equivale a hombre (*esencia*) porque aquélla es superior a lo humano de los hombres, y que la libertad se ‘tiene’ en lo humano de los hombres porque previamente la persona humana ‘es’ originariamente libertad: cada quién, una libertad distinta.

Para terminar, hay que indicar que, al margen de las sugerencias precedentes, en este trabajo se han querido poner de relieve dos tesis que atraviesan toda la obra *Economía y libertad* de Millán-Puelles: a) para el pensador gaditano la economía responde más a un carácter humano necesitante o menesteroso que a una condición humana desbordante o libre, cuando, a nuestro parecer, es más correcta la tesis inversa, y b) que le falta fundamentar el origen de las tres libertades que aduce –la ‘fundamental’, el ‘libre albedrío’ y la ‘moral’– para explicar la relación del hombre con la

realidad económica, cuando, según nuestra opinión, tal fundamentación es posible desde la libertad trascendental que caracteriza al acto de ser personal humano.

Si se mira bien, ambas tesis son concurrentes, pues si se estima que el hombre es en primer lugar naturaleza (necesidad) y en segundo lugar libertad, lo que se relacione con él –en este caso, la economía– habrá que verla más en términos de necesidad que de libertad. En cambio, si se estima que el hombre es más libertad que naturaleza (necesidad) lo que él realice –en este caso, la economía– deberá manifestar en mayor medida su impronta libre. Con todo, lo dicho no obsta para indicar que estamos ante una obra valiosa, pensada, trabajada y apta no sólo para hacer pensar a filósofos, sino también a economistas. La obra de Millán-Puelles está, además, bien documentada, tanto en las líneas clásicas de la filosofía como en los autores clásicos de la economía.

## NOTAS

---

- 1 Hay una versión abreviada de la obra titulada *De economía y libertad*, Piura: Universidad de Piura, 1985.
- 2 El mismo autor observa en la Introducción que “el tema de las determinaciones económicas de la existencia humana replantea los problemas capitales de la antropología filosófica... El objetivo de la investigación que aquí se hace, puede definirse como una contribución a la antropología general”, *Economía y libertad*, 11-12.
- 3 “Si el hombre no tuviese libertad, no le podría ser ningún problema la ordenación de sus condicionamientos económicos”, *Ibid.*, 13.
- 4 *Ibid.*, 14. Y más adelante añade fórmulas semejantes: “toda forma de vivir la libertad es exigitiva de una cierta vivencia de la necesidad”, *Ibid.*, 18; “El quehacer económico es... la necesidad de dar satisfacción a unas necesidades que no son satisfechas necesariamente”, *Ibid.*, 19.
- 5 “La economía es ante todo un quehacer y, por lo mismo, una peculiar necesidad... una necesidad fundamentada en otras necesidades”, *Ibid.*, 17.
- 6 Para Millán-Puelles el hombre en modo alguno se reduce a materia. Con todo, defiende la unidad del compuesto humano hasta el punto de escribir que “incluso las más altas dimensiones de la existencia humana –las que con todo rigor se considera como exclusivas de nuestro propio espíritu– tienen también la índole de indirectamente materiales. Ello se debe al hecho de encontrarse materialmente mediadas y condicionadas”, *Ibid.*, 148.

Por tanto, tiende a describir al hombre como un mixto de materia y espíritu, pues si en él “se excluye el espíritu, esta afirmación será unilateral y, por lo mismo, falsa: tanto como la que exclusivamente vea en el hombre un ser espiritual”, *Ibid.*, 196. No obstante, estas afirmaciones, que no ofrecen problema cuando se predicán del ‘hombre’, lo ofrecen cuando se atribuyen a la ‘persona’, es decir, cuando ‘hombre’ y ‘persona’ se toman como sinónimos, porque así como es claro que tras la muerte, por la pérdida del cuerpo, no se puede hablar de ‘hombre’, en cambio, sí se puede hablar de ‘persona’.

- 7 Para Millán-Puelles el hombre en modo alguno se reduce a materia. Con todo, defiende la unidad del compuesto humano hasta el punto de escribir que “incluso las más altas dimensiones de la existencia humana –las que con todo rigor se considera como exclusivas de nuestro propio espíritu– tienen también la índole de indirectamente materiales. Ello se debe al hecho de encontrarse materialmente mediadas y condicionadas” (*Ibid.*, 148). Por tanto, tiende a describir al hombre como un mixto de materia y espíritu, pues si en él “se excluye el espíritu, esta afirmación será unilateral y, por lo mismo, falsa: tanto como la que exclusivamente vea en el hombre un ser espiritual” (*Ibid.*, 196). No obstante, estas afirmaciones, que no ofrecen problema cuando se predicán del ‘hombre’, lo ofrecen cuando se atribuyen a la ‘persona’, es decir, cuando ‘hombre’ y ‘persona’ se toman como sinónimos, porque así como es claro que tras la muerte, por la pérdida del cuerpo, no se puede hablar de ‘hombre’, en cambio, sí se puede hablar de ‘persona’.
- 8 “Por libertad seguimos entendiendo todavía no la propiedad del libre arbitrio, que nos hace ser dueños de nuestras decisiones, sino la misma abstracción o indeterminación respecto de nuestras necesidades naturales” (*Ibid.*, 46).
- 9 Esta última descripción es afín a esta otra: ‘es un ser espiritual que parece animal pero que, en rigor, no lo es, ni siquiera a nivel biológico, porque las distinciones a este nivel son radicales, no solo de grado, respecto de los animales, y porque la funcionalidad biológica es justo inversa respecto a la de ellos’.
- 10 En contraposición a estas expresiones, he fundamentado detenidamente en mi trabajo *Antropología para inconformes* (Madrid, Rialp, 3ª ed., 2012) que el vocablo ‘animal’ en modo alguno es apto para describir, ni siquiera parcialmente, al hombre, porque, estudiadas atentamente las diversas dimensiones corpóreas humanas, hay que concluir que las distinciones que éstas presentan respecto de las que se dan en los animales no son sólo de grado, sino radicales. Por eso indico allí que el hombre, aunque parezca un animal, en rigor, no lo es ni aunque lo quiera ser. Ver Cap. 6, epígrafe 9, 283-286.
- 11 “*Es en general económico el comportamiento humano enderezado a conseguir bienes naturales externos, contando, por una parte, con medios también provistos de esa índole, pero que son escasos, y, por otra parte, con unos medios internos –las capacidades físicas e intelectuales del hombre– donde se da, asimismo, la nota de la escasez*”, (*Ibid.*, 142, cursivas en el original).
- 12 “Tomás de Aquino hace suya esta tesis aristotélica. Sin embargo, ninguno de ellos sostiene que la función del intelecto agente sea entender. Al igual que la luz no ve, pero hace visibles a los cuerpos, tampoco el entendimiento agente entiende, pero hace inteligibles los objetos captados por los sentidos. Ese ‘hacer’ que resulten inteligibles los meros datos

sensibles justifica el que a esa potencia se la califique de ‘agente’. Y el hecho de llamarla entendimiento, aunque no quiere decir, en modo alguno, que esa potencia entienda, se explica por el resultado que mediante ella se consigue: la situación de poder-ser-entendidas, el que, gracias a ella, quedan las formas de los datos empíricos y, por ende, estos mismos datos. Lo que se llama propiamente entendimiento, es decir, la facultad intelectual (la potencia a la que formalmente corresponde la facultad de entender) es llamada por Aristóteles *noús pzetikós*, entendimiento pasivo o receptivo, porque si bien realiza esta actividad, sólo la cumple en cuanto determinado por las formas de ser que se tornan inteligibles en virtud de la acción del entendimiento agente” (*Economía y libertad*, 256). El texto sigue: “Hacer inteligibles estas formas que están presentes en el contenido de los datos sensibles es la función que el entendimiento agente desempeña, y entenderlas, una vez que esas mismas formas o maneras ya están hechas inteligibles, es la función del entendimiento pasivo, es decir, de lo que se llama, simplemente, entendimiento” (*Ibid.*, 256).

- 13 Cfr. al respecto la tesis N° 2 que, siguiendo el entero *corpus* tomista, expongo en la Introducción a Tomás de Aquino, *De Veritate*, 24, (2002).
- 14 “Hay dos libertades humanas de carácter innato: la propia de la facultad intelectual y la peculiar de la facultad volitiva” (Millán-Puelles, 1995:46); “La libertad de albedrío, por ser un autodominio innato, tiene que ver con la dignidad innata del hombre como persona” (*Ibid.*, 59); “El libre albedrío humano es algo que ningún hombre se confiere a sí mismo, porque lo tiene ya en virtud, justamente, de su propia índole de hombre” (Millán-Puelles, 1988:65); “La libertad –en el presente contexto se ha de sobreentender que se trata, concretamente, de la libertad del albedrío– no es algo que el propio yo humano adquiera, dándose a sí mismo libremente, sino algo que el hombre tiene de una manera innata, *i.e.*, por naturaleza: formando parte de lo que en él está ya hecho antes de que él mismo actúe libremente... la libertad que hay en el hombre es algo intrínsecamente fundado en la específica naturaleza de éste” (Millán-Puelles, 1994:35); “La libertad trascendental y de la libertad de opción o libre albedrío, las cuales son enteramente innatas” (*Ibid.*, 199); “Tanto el libre albedrío como la ‘libertad trascendental’ de la razón, que lo hace posible, son libertades que no nos podemos dar, sino que nos son dadas. Nos encontramos con ellas sin haberlas buscado ni elegido. Son, por tanto, tan naturales en el hombre como es natural en los animales infrahumanos el carecer de ellas” (Millán-Puelles, 2002:395).
- 15 “Nuestra libertad no se confunde con su efectivo ejercicio. Tenerla no es lo mismo que ejercerla” (Millán-Puelles 1994: 35).
- 16 En la tradición tomista hay excesivos textos en los que se dice que la inteligencia ‘mueve’ a la voluntad y ésta ‘mueve’ a la inteligencia; que la inteligencia actúa como ‘causa formal’, ‘ejemplar’ sobre la voluntad, y que la voluntad mueve como ‘causa eficiente’ o ‘final’ a la inteligencia. Pero aparte de que ese lenguaje, tomado comparativamente de la realidad física, se usa análogamente, hay que preguntar si, en rigor, es una potencia la que mueve a otra o ambas son activadas y respaldadas para su adquisición de hábitos y virtudes –respectivamente– por un acto previo, innato y superior a ellas, la *sindéresis*, como el mismo Tomás de Aquino afirmó (Sellés, 2003:321-333).

- 17 Cfr. a este respecto las tesis 11 y 12 sobre la voluntad que, siguiendo en entero *corpus* tomista establezco en la introducción a Tomás de Aquino *De Veritate*, q. 22 (Sellés, 2001:64-78).
- 18 Para responder esta última cuestión podemos recurrir al modelo de las funciones vegetativas orgánicas (nutrición, reproducción celular y desarrollo u ontogénesis), las cuales son nativamente activas, pero precisamente por ello siempre actúan del mismo modo sin posibilidad de crecer en su modo de actuar. En cambio, es claro que la voluntad es susceptible de virtudes, las cuales son el perfeccionamiento intrínseco y progresivo (sin coto) de la voluntad. Cfr. al respecto mis trabajos *Hábitos y virtud I-III* (Sellés, 1999).
- 19 “La base de la ética está en el conocimiento intelectual de lo que es el hombre en cuanto hombre y de las exigencias ideales que de ello resultan para la libre actividad humana” (*Ibid.*, 253).
- 20 Para Millán Puelles tenemos libertad originariamente –como se ha visto– en la inteligencia y en la voluntad, pero el hombre no es su inteligencia ni su voluntad, sino que tiene esas potencias.
- 21 Ver *Ontología de la existencia histórica*, 163 y 169; *Sobre el hombre y la sociedad*, 27-29, “La formación de la persona”, 61; *La libre afirmación de nuestro ser*, 171-3; 187-8; 191-2.
- 22 En algún trabajo Millán-Puelles matiza que la libertad es un accidente propio del sujeto, es decir, que nace naturalmente de la sustancia, o sea, que es ‘accidente necesario’, ‘propiedad’, ‘propio’. Cfr. *Sobre el hombre y la sociedad*, ed. cit., 50; *El valor de la libertad*, 44.
- 23 Con todo, incluso según su esquema explicativo, no parece que esta libertad sea tan accidental, si es que la felicidad está vinculada a la progresiva humanización del hombre, pues es claro que con la adquisición de hábitos y virtudes –que facilita la libertad– uno se siente más feliz. Sin embargo, a tal esquema hay que añadir algo más, a saber, que la felicidad personal no puede ser un atributo de los accidentes humanos, sino que debe ser radical, nuclear, personal. Además, la persona no se puede jugar su personal felicidad por de un accidente suyo como es la inteligencia o la voluntad, sino que es ella misma la que se juega enteramente su destino felicitario antes de que tal juego se manifieste en los actos de su inteligencia y de su voluntad.

## REFERENCIAS

---

- AAVV., *El pensamiento filosófico-pedagógico de Jacques Maritain*, Colección Anales N° 3, Madrid: San Pablo CEU, 1988.
- Alvira, T. *Naturaleza y libertad: estudio de los conceptos tomistas de Voluntas ut Natura y Voluntas ut ratio*, Pamplona: Eunsa, 1985.
- Escoto, D., *Collationes*, III, *Opera Omnia*, vol. V, Paris, Vivès, 1891.
- Fabro, C., “La libertad en Hegel y Santo Tomás”, *Estudios de Metafísica*, 2 (1971-72) 7-25.

- Millán-Puelles, “La formación de la persona”, en AAVV., *El pensamiento filosófico-pedagógico de Jacques Maritain*, Op. Cit.
- Millán-Puelles, Antonio, “Cinco lecciones sobre la libertad”, *Revista de Medicina de la Universidad de Navarra*, XXV/1 (1981).
- Millán-Puelles, Antonio, *De economía y libertad*, Piura: Universidad de Piura, 1985.
- Millán-Puelles, Antonio, *Economía y libertad*, Madrid: Confederación Española de Cajas de Ahorro, 1974.
- Millán-Puelles, Antonio, *El valor de la libertad*, Madrid: Rialp, 1995.
- Millán-Puelles, Antonio, *Fundamentos de filosofía*, 2º ed., Madrid: Rialp, 1958.
- Millán-Puelles, Antonio, *La libre afirmación de nuestro ser*, Madrid: Rialp, 1994.
- Millán-Puelles, Antonio, *Léxico Filosófico*, 2ª ed., Madrid: Rialp, 2002.
- Millán-Puelles, Antonio, *Sobre el hombre y la sociedad*, Madrid: Rialp, 1976.
- Millán-Puelles, *Maeztu y la defensa del espíritu*, Madrid: Amigos de Maeztu, 1957.
- Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, Madrid: Ed. J. Pueyo, 1951.
- Sellés, Juan Fernando, “Introducción”, en Tomás de Aquino, *De Veritate* (2002), Op. Cit.
- Sellés, Juan Fernando, “La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10, (2003), 321-333.
- Sellés, Juan Fernando, “Sustancia, autoconciencia y libertad. Estudio de la antropología de Millán-Puelles”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Española Nº 48, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2013.
- Sellés, Juan Fernando, *Antropología para inconformes*, 3ª ed., Madrid: Rialp, 2012.
- Sellés, Juan Fernando, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, 2ª ed., Pamplona: Eunsa, 2000.
- Sellés, Juan Fernando, “Hábitos y virtud I-III”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, Ns. 65-67, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.
- Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 22, *El apetito del bien y la voluntad*, Introducción traducción y notas, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, nº 131, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001,
- Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 24: *Sobre el libre albedrío*, Introducción, traducción y notas a cargo de Juan Fernando Sellés, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Serie Universitaria Nº 165, Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2002.