

OBJETIVIDAD Y LIBERTAD LA OBRA FILOSÓFICA DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

ALEJANDRO LLANO

The article offers a general philosophical portrait of Millán-Puelles' work, focusing on two fundamental topics, objectivity and freedom.

El panorama intelectual de este confuso fin de siglo no nos ofrece caminos andaderos para salir de una crisis cultural que parece estabilizada. Entre una erudición desesperante y una trivialidad desesperada, la producción filosófica se minimiza en cerrados círculos académicos o se disipa en medios públicos que sirven más al espectáculo que a la comunicación. La sociedad de masas, precipitado inercial del gran proyecto ilustrado, favorece el convencionalismo superficial. Y persigue a muerte el oficio de pensar con sosiego acerca de las cuestiones últimas: la tarea de admirarse ante los portentos y de empeñarse en descifrar los enigmas que acompañan a la condición humana.

Para los que todavía guardan la esperanza de un pensamiento riguroso y libre, la intempestiva figura del filósofo auténtico se presenta como una gozosa realidad. Su obra serena desmiente a gritos los imperativos de conformismo y resignación. Abre sendas donde la maraña aparece más cerrada. Establece nuevos puntos de partida que cuestionan los supuestos consagrados. Rompe la costra de los lugares comunes y deja ver esa realidad que sigue estando ahí, que late bajo el tupido entramado de "los hechos".

Tal es el caso de Antonio Millán-Puelles. Su obra filosófica está en curso. No es posible hacer balance de un empeño que todavía promete sus mejores frutos. Pero ya es necesario reconocer y celebrar la extraordinaria fecundidad de un ejercicio del pensamiento que se mueve a la altura de los autores clásicos de la filosofía y está comprometido con los problemas más vivos de la hora presente.

Atrapados como estamos por las falacias del historicismo, nos resulta difícil advertir que la única forma de pensar en serio es insertarse en una tradición viva. Lo malo de apelar a la improvisación genial es que se pretende abrazar un fantasma. Mientras que crispase en el análisis minucioso de textos venerados no arroja ganancia especulativa alguna. La filosofía es una tarea vinculada a un propósito histórico, es decir, una tarea que recuerda y anticipa. La filosofía es una gran tradición de

pensamiento y, por ello mismo, un empeño que muere si no progresa. Lo que Millán-Puelles consigue de manera magistral es justo estrenar en cada línea de su obra un legado de siglos que no es autorreferencial, que no remite a su propia literalidad, sino a temas y problemas que se continúan y, por lo tanto, se renuevan.

Ese es el "gran estilo", tan raro hoy en filosofía. Y su alternativa, por decirlo con Claudio Magris, no es otra que el nihilismo. El nihilismo en filosofía es la sofística, de la que Aristóteles —recordando a Platón— dice que trata del no-ser, es decir, de la negatividad casual, de esa accidentalidad que —cuando se toma como único sentido del ente— hace que todo parezca lo mismo. De ahí que la sofística se constituya siempre como algún tipo de materialismo, lo cual viene a desenmascarar las señas de identidad de no pocas pseudofilosofías actuales.

Millán-Puelles entendió, casi desde los inicios de su itinerario intelectual, que es precisamente esa tradición que en Platón y Aristóteles comienza, y que encuentra en Tomás de Aquino una referencia decisiva, la que permite filosofar en nuestro tiempo de manera relevante y rigurosa. No es de extrañar tampoco que —cuando comenzaba a estudiar Medicina en la Universidad de Sevilla— fueran las *Investigaciones Lógicas* de Husserl la obra que despertó su vocación especulativa. Porque el redescubrimiento de la objetividad que se produce a comienzos de este siglo, por medio de la fenomenología, conecta (aunque no sin paradojas) con el realismo de esa tradición a la que Antonio Millán gusta llamar, sin más, la Escuela.

Las paradojas que acabo de mencionar motivan que el realismo característico de toda la obra de Millán-Puelles diste mucho de ser simplista o dogmático. Porque, por un lado, la objetividad no se identifica con la realidad, y confundir ambas es la raíz de muchas perplejidades "críticas". Mientras que, por otro, el hontanar de la objetividad es la subjetividad de un sujeto libre. Objetividad y libertad vienen, entonces, a constituirse en las dos articulaciones problemáticas de un pensamiento realista que, enraizado en la mejor tradición, se mide con lo más logrado de la filosofía del siglo XX.

Las líneas de fuerza del pensamiento filosófico contemporáneo urden su trama en torno al núcleo problemático de la representación. Cuestión central, porque la realidad no se nos da temáticamente más que por mediación de la representación objetivante. Aunque, por ello mismo, la representación *no es* la realidad. Tomar la mediación por lo mediado constituye la mentira primordial de una razón perezosa que reina en el ámbito unívoco de sus propias objetividades. Con ellas juega, fascinada por la facilidad con la que se establecen conexiones y contraposiciones, de cuyos trasuntos reales acaba por prescindir. Es el racionalismo, al

que Kant ajusta las cuentas y, justamente al hacerlo, termina por consagrar. Resulta así expedito el camino para las ensoñaciones de la razón, para las ideologías dialécticas del idealismo absoluto, del que lo menos que se puede decir es que queda en nada. Nietzsche lo vio con su insidiosa lucidez.

Pensadores serios, como Brentano y Frege, replanteaban entre tanto el estatuto de la representación. Ambos advirtieron que la contención del representacionismo era la única forma de sacar a la filosofía del relativismo antropocéntrico, atolladero a donde conducen, al cabo, las simplificaciones racionalistas. Tal depuración constituye la condición de posibilidad de las corrientes filosóficas más prometedoras del siglo XX y, en especial, de la fenomenología. Y ésa es la encrucijada en la que el pensamiento de Millán-Puelles empieza a buscar el cabo de su interno hilo conductor.

Verdad es de todo gran empeño intelectual que permanece allí donde comienza. La investigación doctoral de Antonio Millán sobre la naturaleza del ente ideal en Husserl y Hartmann le va a proporcionar una serie de claves que no abandonará en toda su carrera filosófica. Mérito de la fenomenología es, sin duda, el haber intentado dilucidar las notas diferenciales de esa índole de entidades que carecen de realidad sin por ello estar privadas de objetividad. ¿Qué estatuto les corresponde? La confusión a que puede conducir un tratamiento poco apurado de este problema, incluso en la rigurosa atmósfera de los fenomenólogos, queda ejemplificada por los equívocos de toda suerte que suelen acompañar a las teorías de los valores y siguen persiguiéndonos hasta ahora mismo. Lo peor de esas axiologías convencionales es que no se sabe bien de qué están tratando, porque a la presunta idealidad de los valores le confieren el peso de una índole real que precisan para mover por atracción nada menos que la conducta humana. Falta en ellas la finura conceptual para detectar lo que Juan Rosado –brillante discípulo de Millán-Puelles– analizó agudamente como las paradojas del idealismo y del realismo. Lo paradójico del idealismo –del que la fenomenología no termina quizá de desembarazarse– es que confiere realidad a los constructos del pensamiento. Mientras que, simétricamente, la paradoja del realismo estriba en que considera como ideales las estructuras objetivas a las que el conocimiento intelectual humano tiene que recurrir para pensar la realidad.

El propósito especulativo de Millán será, desde su arranque problemático, decididamente metafísico. Ahora bien, como tiene que avanzar por un terreno minado por las ambigüedades, la estrategia que adopta es, por así decirlo, la de un ataque en oblicuo que le permita sorprender a las poco ordenadas retaguardias. De ahí que, para resolver

la cuestión de la idealidad, recurra a olvidadas nociones de ontología modal y, de entre ellas, se fije en la aparentemente menos relevante en metafísica, como es la de ente posible. Pero lo que resulta más sorprendente, casi escandaloso, es que acuda al añejo tecnicismo del *ens rationis*. Puede parecer que nos encontramos sólo ante un verbalismo escolástico. Pero es mucho más que eso. Porque la Escuela, cuya terminología se les antoja árida y banal a todos los diletantes que desde el Renacimiento han sido, posee un instrumental filosófico cuya potencia y precisión no han sido igualadas ni siquiera por la filosofía analítica, a la cual, por cierto, debemos entre otros el servicio de ayudarnos a redescubrir el rigor lógico y semántico del pensamiento aristotélico. La doctrina postmedieval del ente de razón guarda filones que Brentano comenzó a explorar y que Millán-Puelles ha rescatado y desarrollado mejor que nadie, hasta completar una impresionante teoría de la irrealidad a la que después me referiré. La doctrina del ser de razón se inscribe, a su vez, en el marco de la indagación acerca de la naturaleza de los signos. Millán se ha fijado sobre todo en la enigmática condición de ese signo que consiste únicamente en serlo: el signo formal, cuya sola instanciación es justo el concepto. Por agotarse en su intencionalidad, el signo formal es una mediación que no mediatiza. Es una silenciosa mediación que inmediateza, que hace presente en sí mismo aquello por lo que está, mientras que ella –por así decirlo– se esconde, no comparece. La eficacia de esta intencionalidad pura viene dada precisamente por su ausencia temática. Como diría Wittgenstein, vamos a buscarla donde tendría que estar y lo que resulta es que no está. Lo cual disculpa en primera instancia al empirismo nominalista, que con todo acaba mostrando su inviabilidad porque sólo puede articularse como un pragmatismo que no ofrece explicaciones satisfactorias de la conducta humana. Tanto Heidegger como el propio Wittgenstein han invalidado contundentemente el representacionismo, pero ni el uno ni el otro están en condiciones de ofrecer una solución que no implique el colapso naturalista. Esa solución no naturalista –reveladora de la irreductibilidad de la inteligencia a la naturaleza física– es la que se puede encontrar desde la teoría clásica de la intencionalidad pura. Cabrá entonces hablar, como ha hecho Inciarte, de una "segunda inmediateza", de una inmediateza no sensible, de una inmediateza intelectual, que acontece en los conceptos más elementales y básicos, ejercidos en el surgir mismo de la vida intelectual y estudiados por la metafísica. A partir de ese radical nivel –la aprehensión más simple– se superponen toda suerte de planos de mediación intelectual, cuyo último valor cognoscitivo se relativizaría y desvanecería si no fuera por aquella inmediateza primera. En un sentido muy distinto del hegeliano,

radicalmente antidialéctico, es preciso decir que en el conocimiento intelectual no hay mediación posible sin inmediatez, al tiempo que fácticamente tal inmediatez sólo acontece unida a algún tipo de mediación. Se abre así la prisión del representacionismo, porque el genuino y originario sentido de "representación" no es el de una realidad mental disminuida que persistiera en sí misma –como es el caso de la *repraesentatio* o la *Vorstellung* premodernas o modernas– sino el de una objetividad tan diáfana que remite directamente a la forma real intencionalmente presentada, es decir, representada.

El panorama de la humana objetividad pierde, de esta suerte, el espesor cosista que le había conferido el racionalismo. Gracias al catalizador fenomenológico, Millán ha rescatado y expandido ese ámbito del ser intencional que los medievales, árabes y latinos, supieron hacer emerger de la tradición aristotélica. Es el territorio del *sentido*, noción clave de la mejor filosofía contemporánea, tanto analítica como fenomenológica y hermenéutica. En su memorable ensayo sobre *El pensamiento*, Frege había demostrado implacablemente que este "tercer reino" –el de la objetividad, no reductible ni a la subjetividad psíquica ni a la realidad física– es imprescindible para dar cuenta del conocimiento y su verdad. La taxonomía de los "tres reinos" hará fortuna en autores tan diferentes como Hartmann y Popper. Pero, de nuevo, el representacionismo racionalista, todavía operante, acabará por lastrar tales análisis con una invencible torpeza. Frente a ellos, la analítica de Millán-Puelles destaca por una finura que no se encuentra en ninguno de sus coetáneos y que proviene, no sólo de una preparación filosófica superior, sino sobre todo de un temple intelectual más preocupado por esclarecer lo que las cosas son que por pruritos de originalidad o de ortodoxia académica. Por poner sólo un ejemplo, conocido de todos sus discípulos, la aclaración de la naturaleza de la Lógica desarrollada por Millán es una pieza doctrinal de incomparable claridad y precisión. Los entes lógicos son puras relaciones intencionales, mediaciones objetivas construidas por el intelecto para articular científicamente las originarias inmediateces conceptuales. Tales entes de razón del tipo relación permiten que, en el ámbito del sentido, aflore la perfección propia de la inteligencia, es decir, la verdad. Si la verdad se explica como mera desvelación o *aletheia*, al modo heideggeriano, nos encontramos ante un sofisticado naturalismo, porque entonces no se da ningún juego al propio quehacer intelectual, a ese modo de ser y operar exclusivo del entendimiento e irreductible a cualquier naturaleza dada, sin el cual la verdad ni siquiera se puede concebir. Si, en el otro extremo, se pretende dotar a la inteligencia de estructuras *a priori*, al estilo kantiano, el naturalismo mental es aún más craso, porque –a pesar de las protestas de

espontaneidad y autonomía— el entendimiento mismo resulta en cierta medida reificado. Para superar el naturalismo y poder dar cuenta de ese enigmático rendimiento que es la verdad, es preciso que se cumplan dos condiciones: primera, que la inteligencia "produzca" al conocer estructuras propias, no tomadas sin más de las cosas ni copiadas de ellas; segunda, que esas estructuras ni sean reales ni se hagan reales. Y estos dos requisitos los cumple limpiamente la concepción que Millán tiene de las relaciones lógicas —la predicación, en primer lugar— como segundas intenciones que son relaciones irreales reflejas.

Para pasar del paradigma moderno de la certeza a una edición nueva del paradigma de la verdad, es preciso elaborar una teoría de la irrealidad, en el marco de una renovada metafísica realista que haya asimilado las lecciones del fracaso del racionalismo y de sus críticas truncadas. Esta es la notable empresa intelectual llevada a cabo por Millán-Puelles en sus indagaciones acerca de la objetividad pura. Lo que ninguna crítica del modelo de la certeza había advertido hasta ahora es que el error básico del racionalismo —y de los idealismos subsiguientes— radica en el intento de conferir realidad a las representaciones en cuanto tales, es decir, en el afán de acercar tanto la objetividad a la realidad que acaben por confundirse. El "realismo crítico" de este siglo reitera el error sin pretenderlo y, lo que es peor, sin saberlo. Por el contrario, la impugnación del representacionismo llevada a cabo por Millán-Puelles, en lugar de intentar reificar la representación, la desrealiza. Estamos en los antípodas de la *realitas obiectiva*: ante algo tan insólito y tan interesante como es la identificación de la (pura) objetividad con la irrealidad. La estratégica metódica de Antonio Millán es anticartesiana, en el sentido de que supera el escepticismo a base de mostrar que las representaciones objetivas son *ut sic* irreales, en vez de empeñarse en recuperar trabajosamente para ellas una realidad extramental que, en verdad, no poseen. Las lanzas del genio maligno se toman cañas cuando se aceptan serenamente *casi* todas sus pretensiones, a saber, que la mayor parte de las representaciones que comparecen ante la conciencia son solamente eso: objetos puros, no "cositas" mentales, no dobles presuntos y problemáticos de unas realidades exteriores mediadas, o "representadas", por tales objetos.

La estrategia aparentemente minimalista —de "perfil bajo", se diría ahora— había sido adoptada por Aristóteles en la discusión con el relativismo expuesta en el libro IV de la *Metafísica*. Si en este solemne precedente tal proceder conducía a la exclusión del ente veritativo y del ente *per accidens* del tema de la ciencia primera, para centrarse en el estudio del ente real, hoy —tras las transformaciones de la metafísica y el fracaso de sus respectivas críticas— ya no es posible limitarse a ello. Es

preciso explorar cumplidamente las galerías de lo irreal, para mostrar que en cierto modo la realidad es una "excepción a la irrealidad". Sólo que el reconocimiento de tal "excepción" es decisivo para detectar la irrealidad de lo puramente objetivo y trascenderla hacia el conocimiento de la realidad misma. Con tenacidad y precisión, Millán-Puelles excluye de lo presuntamente real todo lo que verdaderamente no lo es. Queda así patente su ganancia respecto a la filosofía clásica. Porque el elenco de lo excluido –y, por tanto, de lo estudiado en su teoría de la irrealidad– no se limita a los objetos que no pueden poseer ninguna existencia distinta de su estar ante la mente (los *entia rationis*), sino que también abraza las ficciones literarias, las imágenes audiovisuales, las meras posibilidades, lo futuro y lo pasado, las ensoñaciones y los proyectos. Lo cual implica que el ámbito discursivo de la teoría sea máximamente universal, "supertrascendental", decididamente metafísico y no sólo lógico y epistemológico. Todo ello, al servicio de un realismo que, justo por haberse hecho extremadamente vulnerable, presenta una irreprochable acreditación. Ahora ya sabemos que sin contar con lo irreal no cabe realismo alguno.

Millán-Puelles supera el objetivismo al conseguir que su proceder metódico suponga un continuado paso de la forma al acto. La clásica *reductio ad actum* adquiere nuevas virtualidades en esta metafísica del conocimiento. Porque la verdad es que se conocen formas, pero el conocimiento mismo no es una forma ni implica la producción de una forma intencional distinta de la forma real. El conocer es, rigurosamente, acto. Frente a los naturalismos de vario linaje, resulta necesario mantener que lo que hay de propio en el conocimiento no es una presunta forma intencional que hiciera vicariamente las veces de la forma conocida: para que haya auténtico conocimiento, la forma real y la forma conocida han de ser idénticas. Lo que hay de propio en el conocimiento es el ser intencional que la forma adquiere al ser conocida y que es distinto del ser real que la misma forma posee en la naturaleza de las cosas. Lo cual abre la posibilidad de que haya objetos puros, es decir, formas cuyo único ser es el ser-conocido. La irrealidad del ser-conocido es condición de posibilidad del conocimiento de lo real y de la patentización de lo irreal.

Al hacer su cartografía de lo irreal, Millán-Puelles no se olvida de los trasuntos que pueblan nuestros sueños. Resulta que las imágenes oníricas pueden ser representativas de una genuina realidad. Pero eso no las hace menos irreales. Si en una noche otoñal –el ejemplo es del propio Millán– sueño en hojas que caen del árbol al suelo, es verosímil que lo que me imagino esté efectivamente sucediendo. Mas ello no confiere a tales representaciones realidad suplementaria alguna. La argumentación de

nuestro autor remite a la irrealidad del horizonte soñado, con su carga ambiental compleja. Pero, a mi juicio, cabe una explicación más radical, facilitada por otro ejemplo semejante que Wittgenstein pone en *Sobre la certeza*: mi soñar que llueve motivado por el hecho de que efectivamente está lloviendo no posee mayor alcance real que mi ensoñación de la lluvia en una noche serena. Y no lo tiene precisamente porque a una representación en cuanto tal –cuyo caso más palpable se registra en el soñar– no le corresponde realidad alguna, incluso aunque exista la realidad presuntamente correspondiente. De ahí que la pretensión racionalista de disipar de una vez por todas las ilusiones cognoscitivas –gracias a un discriminación intraconceptual– desemboque en el moderno "sueño de la razón", que es insuperable mientras no se abandone el modelo representacionista de la certeza y se evite que el paradigma que lo sustituya recaiga en una simplista teoría de la verdad como adecuación. (Porque la adecuación veritativa es imposible sin esa "reflexión originaria" descubierta por el propio Millán-Puelles y a la que nos referiremos enseguida).

Llegados a este punto, parece acercarse el momento de hacer explícita la pregunta que todo filósofo tiene que soportar pacientemente: ¿para qué sirven todas estas elucubraciones acerca de lo irreal? ¿qué importancia tienen para los efectivos intereses de la condición humana? Millán-Puelles ha escrito por extenso acerca de la claridad en filosofía y de la función social de los saberes liberales. Aunque no ha hecho concesiones extrafilosóficas, aunque nunca ha sido una "víctima de la estrategia", tampoco ha sido jamás partidario de la "filosofía pura", sino que ha imbricado su quehacer intelectual con toda suerte de empeños ambientales y prácticos. Pues bien, por difícil que le resulte concebirlo al sentido común "en estado sólido", acontece que en todo uso de la libertad –y especialmente en el uso práctico– lo irreal es imprescindible para la realidad de nuestro ser humano. El entero despliegue de la vida humana es un continuo habérselas con irrealidades: baste con percatarse de que, en todo proceso de decisión, las posibilidades que aspiran a convertirse en proyectos son, antes de que se realicen, puramente objetuales, es decir, irreales.

Sólo la admisión de lo irreal como distinto de lo real abre camino al reconocimiento del peculiar ser de la conciencia. De ahí que tanto el materialismo craso como el idealismo absoluto tengan cerrado el acceso a la antropología, es decir, el estudio de la libertad. Si Zubiri mantuvo con razón que el hombre es un animal de realidades, Millán es aún más certero al sostener que la capacidad de recordar, imaginar, proyectar y fingir objetos no existentes es indisoluble de la realidad de la conciencia

en la subjetividad específicamente humana. Sin tales irrealidades el hombre no sería lo que realmente es.

Pero ¿cómo ha de estar constituida la humana subjetividad para que sea capaz de irrealidades y, por lo tanto, se halle en franquía para captar la realidad? La teoría de la subjetividad desarrollada por Millán-Puelles establece que a la conciencia humana le corresponde un carácter tautológico, inseparable de una ineludible heterología. Intimidad y trascendencia intencional son los momentos estructurales cuya mutua implicación ha de mostrar una descripción rigurosa de la subjetividad. Esta consideración fenomenológica y ontológica del "yo" como sujeto se encuentra, entonces, tan alejada de un inmanentismo subjetivista como de la pérdida de sustancialidad en la intimidad de la persona, vaciamiento al que aboca la concepción existencialista de una libertad primordialmente extática y mundana. 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 en la humana subjetividad. Un rígido sustancialismo —que desconociera el radical dinamismo de la naturaleza como principio de actividades específicas— impediría "salvar" las manifestaciones más específicas de la vida humana: historia y libertad. Pero la crítica historicista o vitalista a ese supuesto sustancialismo, además de atribuir a la concepción clásica de la sustancia un estaticismo ajeno a ella, desconoce que las autodeterminaciones del ser humano, tan diferentes y variadas, son autodeterminaciones realizadas por un ser que es uno consigo mismo.

La conciencia humana está lejos de ser una conciencia absoluta. Subjetividad y conciencia no son convertibles, como pretende el idealismo. En primer lugar, porque nuestra subjetividad es consciente de haber comenzado, de no haber sido siempre, aunque le está vedada —le es estructuralmente imposible— la conciencia de su propio comienzo. Nuestros orígenes permanecen innominados, lo cual excluye la completa lucidez. Nuestra inceptión radical resulta irremediabilmente opaca. Además, la conciencia no es incesante sino intermitente. Así se aprecia, sobre todo, en el sueño y en el "volver en sí" tras él. Lo que se interrumpe es la conciencia, no la subjetividad. En realidad, la identidad personal —problema en el que tan frecuentemente los filósofos analíticos naufragan— no viene dada porque los actos humanos lo sean de una misma conciencia, sino porque son actos de una y la misma subjetividad. Cuando, durante el sueño, estoy inconsciente, no por ello dejo de ser "yo". Y al "volver en mí" tengo conciencia de ser el mismo que era antes del cese de mi actividad consciente. Señal cierta de que la subjetividad no es conciencia, sino el sujeto radicalmente aptitudinal de ella. Una

tormenta, un terremoto, o un dolor de muelas pueden hacer que me despierte. Porque mi subjetividad, que no es sin más una cosa, posee una índole reiforme, cuyo desconocimiento lleva paradójicamente a la cosificación de la mente. Casi todas las psicologías actuales –tanto dualistas como materialistas– incurrir en lo que Kenny ha llamado "la falacia del homúnculo": suponer que, dentro de esa cosa grande que es el cuerpo, hay otra cosa pequeña que es la mente, la cual transmite sus informaciones u órdenes a la cosa grande. A fuerza de ignorar el enigma de cómo la conciencia se enlaza con un proceso natural, el naturalismo acaba enredado en aporías irresolubles.

Según el paradigma de la verdad, adoptado por Millán-Puelles, el sujeto es siempre trascendente a su propia conciencia. La subjetividad dubitante proporciona otro testimonio a favor de este aserto. Tampoco la duda, ni la certeza de que se duda, son absolutas y adecuadas. En primer lugar, porque duda y certeza se limitan mutuamente (aspecto que no se tiene en cuenta en el paradigma de la certeza). Pero, sobre todo, porque el sujeto no consiste en la conciencia que tiene de ambas. El insalvable resto de opacidad que la subjetividad opone a su reflexión es manifestación de la propia condición humana. Como somos seres *naturalmente libres*, como somos cuasi-cosas irreductibles a la reificación, lo propio de nuestro conocimiento no es la claridad de la razón ilustrada ni la ceguera de la inteligencia computacional, sino la penumbra de una *natura intellectualis obumbrata* que, como añade Santo Tomás, *inquirendo cognoscit et sub continuo tempore*.

La subjetividad tiene necesariamente un carácter "onto-lógico": es capaz de aprehender realidades *ut sic* y de reconocer e incluso forjar irrealidades. Justo por esa índole "onto-lógica", la subjetividad puede detectar la inadecuación de su propia conciencia y simultáneamente su referencia intencional a algo distinto de sí y de sus propias determinaciones. Sólo a una subjetividad "onto-lógica" le cabe tomar algo aparente por real, y posteriormente rectificar esta apreciación. La apariencia –tomada *obiective tantum*– es un *neutrum* de realidad e irrealidad. Ante ella, nuestra subjetividad es, hasta cierto punto, libre de tomarla por real o por irreal. En lo cual estriba la dimensión volitiva presente en la génesis del error, estrechamente unida con el mismo juicio erróneo. El hombre es el único ser que puede equivocarse y rectificar, que puede mentir y sincerarse, que –como decía Nietzsche– "puede prometer" y cumplir o no sus compromisos.

El acto de trascendencia intencional deviene objeto por la reflexión. Únicamente en la reflexión se manifiesta la trascendencia intencional como condición indispensable para la presencia temática del objeto y para la presencia meramente connotada de la subjetividad. Pero la dis-

cusión filosófica de la reflexión se ha visto históricamente viciada por una univocidad en la que vienen a coincidir –por senderos encontrados– el idealismo y el naturalismo de la conciencia. En su original teoría de la intimidad, Millán-Puelles distingue con extraordinaria agudeza tres formas de la autopresencia subjetiva: la reflexividad meramente concomitante o consecutaria, la reflexividad originaria y la reflexión temática o representativa.

Frente a todo objetivismo, Antonio Millán mantiene que en la raíz de toda reflexión se encuentra una autopresencia consecutaria que posee una índole inobjetiva. Mientras que la postura de Tomás de Aquino es vacilante y equívoca en este punto, Kant se ve abocado a una circularidad insuperable cuando sostiene que el *Ich denke* es conciencia de la actividad de una síntesis objetivante, y Brentano –el más certero– se desliza por la pendiente de los problemas "críticos" con una deriva que no consigue dejar de ser objetivista. La concepción que Millán-Puelles tiene de la autoconciencia concomitante era filosóficamente inédita: sin la previa autoconciencia consecutaria –sin la presencia inobjetiva de todo acto intencional a sí mismo– no es posible reflexión alguna; pero tampoco sería posible la reflexión propiamente dicha si la autopresencia consecutaria tuviera una índole objetivante o representativa.

Por su parte, la reflexividad originaria no es inobjetiva ni acontece en la forma de la representación como la reflexividad propiamente tal. La reflexividad originaria, que es cuasi-objetiva, acontece en todo acto originariamente reflexivo en el que la subjetividad se vive como instada por algo que ella no es, pero que le afecta como suyo, o bien como determinante de su estado. Entre los variados fenómenos en los que se da tal reflexión originaria se encuentran los siguientes: el dolor, la vivencia del deber, las necesidades biológicas, el acto judicativo en el que se conoce la verdad, la experiencia de la libertad como un *querer querer*, y la vivencia del otro yo en la comunicación interpersonal. En el encuentro con el *alter ego* yo le estoy viviendo su vivirme y él me está viviendo mi vivirle. En tal encuentro hay una conciencia de la comunicación que es comunicación de la conciencia: hay experiencia de una subjetividad que se sabe íntimamente acompañada porque tanto su conciencia como la de otras subjetividades *son* conciencias abiertas. La crítica wittgensteniana del lenguaje privado resulta –a fuer de verdadera– artificiosa, porque parte de un solipsismo supuesto que no encuentra acomodo más que en la inviable concepción racionalista de la conciencia como recinto. Millán rompe el nudo gordiano de la conexión de un "yo" con otro cuando patentiza la dialogicidad radical de la conciencia humana.

En la reflexión estrictamente dicha lo decisivo consiste en su carácter de propia y formalmente objetivante. Lo objetivado es aquí lo subjetivo. Objetivante lo es, en principio y en sentido amplio, todo acto de conciencia. Si la reflexión *stricto sensu* puede llamarse "propia y formalmente objetivante" es porque se trata de la única clase de acto constituyente de la objetividad de algo propia y formalmente subjetivo. En su "re-presentación" la subjetividad se auto-objetiva.

La conexión antropológica entre objetividad y libertad ha sido explícitamente efectuada por Millán-Puelles al hilo del diálogo con un texto de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Karl Marx. Dice Marx que lo que convierte al hombre en un "ser genérico" es el hecho de que hace objeto de su querer y de su conciencia a su actividad vital propia, con la que no coincide nunca de modo inmediato: justo porque su propia vida le es objeto, su actividad es libre actividad. Según comenta Millán, el hombre no se limita a ningún género porque todos los objetiva, tanto el suyo propio como los de las restantes entidades. El hombre es un ser que puede objetivar cualquier ser. Esta irrestricta capacidad objetivante –que abarca lo real y lo irreal, lo propio y lo ajeno– fundamenta su libertad. Por su capacidad de objetivar, el hombre "no está sujeto" a ningún modo de ser, ni siquiera al suyo: si puede ser objeto intelectual y volitivo para sí –si puede conocerse y decidirse– es porque todo ser le puede ser objeto (y a la inversa). A esta apertura universal del hombre a la omnitud de los objetos la llama Millán-Puelles libertad trascendental, libertad ontológica, o libertad fundamental.

Desde su ser, el hombre se abre a todo el ser, precisamente porque está constitutivamente orientado a la realidad. Es, como vemos, un ser "onto-lógico" porque tiene el poder de captar lo real como real (y lo irreal como irreal). Esta peculiar condición "onto-lógica" determina la posición del hombre en el mundo, que es justamente una implantación libre, en la medida en que no sólo el hombre está físicamente en el mundo, sino que también el mundo está intencionalmente en el hombre. El hombre está en el mundo, por lo cual tiene una dimensión material (corporal) que le integra en el plexo de las cosas intramundanas. Pero el mundo está en el hombre de una manera que no puede ser a su vez material. Lo cual supone que el hombre no sea una cosa entre las cosas, sino que trascienda el contexto natural en el que se encuentra integrado, e incluso su propia naturaleza, a través de la cual se integra en tal contexto.

Esta libertad ontológica o apertura trascendental tiene para el hombre un carácter fáctico. Siempre se encuentra existiendo ya libremente en el mundo. Y el modo como libremente se halla en el mundo determinará la peculiar manera como puede tomar decisiones libres. Sin esta radical

apertura, su libertad psíquica o libertad de opción carecería de fundamento; pero por tener precisamente un fundamento de esta índole y no de otra, la libertad psíquica del hombre será en primer término una libertad de carácter intencional, y no físico; y en segundo lugar será una libertad tópica, y no utópica, será una libertad situada, instada y requerida por algo distinto de ella misma.

La libertad ontológica o fundamental es, por consiguiente, la condición imprescindible para la posibilidad de la libertad psicológica o libre arbitrio. Porque si el hombre no estuviera abierto al ser, no podría distinguir lo que es necesario de lo que es libremente querido. Tal distinción presupone un concepto enteramente universal de ser. Pero de ahí no se sigue todavía la existencia de la humana libertad de opción. Para registrarla, es preciso contar con la vivencia —y no sólo con la simple idea— de la libre actitud de decidir. De manera que el libre arbitrio se hace posible por nuestra libertad trascendental, pero sólo se acredita como efectivo en virtud de la experiencia de nuestra actividad de decidir.

Por lo demás, esta experiencia es inesquivable. No nos queda más remedio que tomar decisiones, una y otra vez, también cuando preferiríamos no tener que tomarlas. Somos necesariamente libres. "Necesariamente libres": paradójica índole la de la humana libertad. Tanto la libertad ontológica como la psicológica no son libremente adquiridas sino innatas y, por lo tanto, necesarias. Tan fáctica, tan necesaria, le es al hombre su libertad de opción como para el animal su conducta instintiva. Tenemos necesariamente que decidir, que decidirnos: nos va en ello la propia *existencia*, tanto en su sentido más elevado de atenuamiento a nuestra condición humana, como en el más elemental de pervivencia biológica. No es que sea necesario lo decidido; es necesario el decidir: ese *aut aut* que constituye para Kierkegaard un rasgo esencial de la decisión.

La libertad psicológica presenta un carácter formalmente intencional y radicalmente volitivo. Estructura en esa capacidad por la que el hombre es fuente y sede de ciertos actos de su voluntad que no le vienen coactivamente impuestos y que pueden, a su vez, mover a otras facultades a realizar operaciones que también son propiamente libres. Resulta indudable que el *problema de la libertad* se da en el ámbito de la conciencia. Porque es un hecho que el hombre se hace cargo de unas situaciones y tiene conciencia de que las resuelve libremente, es decir, *como quiere*. Dentro de ese ámbito intencional, la libertad es ante todo un fenómeno modal, un modo como el hombre se dispone conscientemente a ejecutar ciertos actos. La libertad —la humana, al menos— no tiene un carácter sustancial. Es lo que con otras palabras viene a decir la

tesis clásica de que la libertad es una propiedad de la voluntad, especificada por la inteligencia. Es propiedad de una facultad, pero ella misma no es propiamente facultad. Millán-Puelles, por cierto, ha rehabilitado la vieja doctrina –tantas veces malentendida– de la distinción real entre el sujeto y sus facultades. Los que tan olímpicamente la despachan no suelen advertir que es condición ineludible para una concepción teleológica del hombre y, por lo tanto, requisito de toda idea del carácter perfectible de la persona. El propio Millán ha estudiado magistralmente este dinamismo de sujeto, facultades y hábitos, en sus investigaciones acerca de la formación de la personalidad humana a través del proceso educativo.

La libertad de opción es un modo de referencia del acto de querer a sus objetos o fines. Y estas finalidades objetivas son justamente posibilidades de acción. Como dijera Brentano, a todos los actos psíquicos les corresponde, por su índole intencional, tener una sede subjetiva y un ámbito objetivo. Pues bien, si la sede subjetiva de los actos libres es la voluntad, su ámbito objetivo –según Millán-Puelles– viene dado precisamente por los posibles. La libertad humana está requerida por una serie de posibilidades. Pero podría pensarse que lo que nos resuelve o determina es justo la posibilidad de mayor peso o fuerza. Ahora bien, ya sabemos que la posibilidad es una forma de irrealidad. El posible, cuya existencia actual es sólo objetiva o eidética, no tiene fuerza constrictiva. La necesidad ideal no me constriñe; así sucede en el caso de las leyes lógicas que, si impusieran necesidad real, eliminarían todo error. En la decisión libre, no es el posible el que me determina: soy yo el que *me determino* a realizarlo. En el momento en que me decido, la posibilidad queda determinada según otra formalidad, la formalidad del proyecto. Al decidirme, extraigo del ámbito de los meros posibles uno de ellos, que ya es entonces un "posible emplazado", un proyecto, el cual adquiere por ello una cierta inclinación hacia la existencia, una peculiar proyección hacia su realización efectiva. Soy yo el que le confiero su peso decisivo, aunque ciertamente instado, incitado por la sugestión del proyecto. Lo cual se confirma por el hecho de que si en el proceso de deliberación reconsidero mi decisión y opto por otra posibilidad, el posible primeramente favorecido pierde la categoría de proyecto y decae nuevamente a la condición de mero posible. Desde el punto de vista de la acción libre, los proyectos tienen sólo una índole hipotética y un carácter dialéctico, en el sentido de lo disyunto: o el uno o el otro (*aut aut*): si es el uno, no es el otro. Cada uno de ellos es contradictorio con los demás. Los posibles, en cuanto proyectos, no son compositibles. De ahí que toda decisión sea una renuncia, lo cual es típico de una

subjetividad finita que habita en un mundo donde todos los seres son "en el fondo" buenos, pero ninguno es el bien sin más.

Mientras se delibera, circulan por la mente los proyectos, ya sean pocos o muchos, y tratamos de sopesar en cada uno sus respectivos inconvenientes y ventajas. La decisión es el "corte" de esta rotación mental de posibilidades. *Me* decido en el momento en que opto por una de las posibilidades debatidas. Pero no es ella misma la que sale de la esfera irreal de las meras posibilidades para convertirse en proyecto presto a realizarse. Soy yo quien la hago salir de esa región sólo objetiva y quien constituyo y asumo todo el ser del proyecto en cuanto tal. La posibilidad por la que opto es la que hago mía de modo resolutorio. Y la *solución* lo llega a ser, cabalmente, en virtud de una *resolución* o decisión que he querido tomar. La posibilidad favorecida se hace mía, no porque las demás me sean totalmente ajenas —como si no ejercieran en mí ninguna sugestión— sino porque íntima y originariamente doto a ésta de un valor conclusivo. Por muy buenos y fuertes que sean los motivos en virtud de los cuales una posibilidad queda elegida, vivo la decisión como un acto de mi libertad. Su realización se da en mi conciencia como algo que libremente —pero no irracionalmente— promuevo. La conciencia inmediata de mi libre arbitrio se despliega y culmina en los actos de decisión.

La libertad ontológica y la libertad psicológica tienen un carácter fáctico. Pero —en la filosofía de Millán-Puelles— se registra otra acepción de la libertad, irreductible a las dos primeras, que es justamente la de la libertad que al hombre no le es dada, sino que él mismo tiene que lograr, que conquistar para sí en el curso del proceso de las decisiones, en cuanto que éstas van conduciendo al hombre a la plena realización de su ser. Es la libertad moral.

Ciertamente, tenemos de manera innata la capacidad de elegir, pero no poseemos de modo natural los hábitos de usarla correctamente, cuyo fomento la libertad moral procura. La libertad moral se sitúa en la región de lo que Aristóteles llamaba *eupraxia* —es decir, la praxis lograda— que es por antonomasia el bien humano: un bien práctico, alcanzable sólo operativamente. De ahí que el saber acerca del uso éticamente honesto de la libertad sólo pueda conseguirse, en último término, al hilo de un compromiso personal con la libertad. La ética incluye, en verdad, reglas de conducta universalmente válidas; pero no hay reglas para el uso de esas reglas en las situaciones prácticas concretas; para tal uso, sólo hay una regla viviente que es el hombre prudente y sensato: el hombre bueno.

La libertad en sentido moral ha de ser ganada por el ejercicio efectivo de acciones no sólo libres sino también liberadoras, es decir, de acciones

que incrementen y amplíen la libertad. La libertad está comprometida con las propias decisiones libres. La libertad moral es esencialmente expansiva, creadora de libertad. Mi libertad encuentra en la libertad de los demás una resonancia multiplicadora, si considero que el destino de mi actuación libre es que los demás participen en este bien radical, condición ineludible para la realización de los demás bienes humanos. Es cierto que mi libertad debe respetar la de los otros hombres y mujeres. Pero no es cierto que mi libertad termine donde comienza la de los demás; ésta es una reductora visión individualista: la libertad de los demás es la destinación de la mía.

Millán-Puelles ha subrayado, en muy diversos contextos éticos y sociológicos, que la libertad práctica no es sólo independencia, sino sobre todo proyección y compromiso. De ahí que la libertad humanamente lograda apunte a objetos que superan el plano del bien particular y tienen un carácter netamente político. Yo no soy plenamente libre sólo por estar desligado de toda pasiva dominación, proveniente del poder de las cosas, de las personas, y de ese poder con creciente capacidad de injerencia en mi vida privada que es el Estado y, en general, los entes públicos y las grandes empresas. Realizaré plenamente mi libertad cuando consiga dilatarla hacia la participación responsable en empeños de alcance comunitario, que me trascienden porque no me afectan sólo a mí, pero que a mí me afectan y afectan a otros con quienes solidariamente he de conquistar un modo de libertad que desborda los límites de los individual, para constituirse justo en libertad política.

La libre realización de mi ser queda esencialmente truncada si –por violencia externa consentida o por imprudente renuncia personal– se mantiene limitada al angosto horizonte de mi particular interés, de un bien que no es el mayor ni el único que al hombre le es dado perseguir. Porque la calidad ética de la libertad no viene dada por la ausencia de vínculos, sino precisamente por la relevancia y la proyección social de unos compromisos libremente asumidos y fielmente continuados.

Como dimensión de la libertad moral, la libertad política también ha de ser activamente conquistada. Por su propia naturaleza no puede ser simplemente conferida u otorgada, ya que entonces no sería una libertad reduplicativa y, por lo tanto, esencialmente humana. Y como es la libertad de una subjetividad que no consiste en ser una conciencia exenta, como es la libertad de una subjetividad mundanamente situada, el empeño por lograrla implica la conformación de unos ámbitos exentos *de* coacción injusta y, sobre todo, que ofrezcan cauces amplios y plurales *para* tomar parte en el encaminamiento de los asuntos públicos. El efectivo ejercicio de la libertad exige comprometerse en la configuración de una sociedad libre.

La filosofía social de Millán-Puelles confirma la amplitud de sus intereses culturales y la índole "impura" de una ciencia primera que recaba para sí funciones arquitectónicas. Objeto de sus vigorosas elaboraciones conceptuales han sido territorios tan variados como la economía, la universidad, la justicia distributiva, la emancipación de la mujer, la rebeldía de los estudiantes, la responsabilidad social de la iniciativa privada, y tantos otros que aparecen en los títulos de sus decenas de libros y centenares de artículos. Si hubiera que buscar líneas de fuerza en tan abigarrado panorama, yo destacaría que Millán ha estado siempre en favor de la libertad y el pluralismo, que ha pensado a fondo el principio de subsidiariedad, que nunca se ha dejado amilanar por lo tópicos ambientales, y que ha apostado seriamente por la responsabilidad personal y por la capacidad de la inteligencia como métodos adecuados para orientar el cambio social.

La más reciente navegación en la obra de Antonio Millán-Puelles es una fundamentación metafísica de la moral, al servicio de una ética de la libre aceptación de nuestro ser, perfectamente coherente con su filosofía de la objetividad y la libertad. En último análisis, la síntesis filosófica de Millán –netamente metafísica y, por lo tanto, con relevancia teológica– siempre está rondando el problema ontológico del hombre como criatura. La vía de solución a este problema comienza a vislumbrarse cuando se advierte que la libertad que poseemos es también una dimensión de nuestra naturaleza. Aunque nuestra libertad es efectiva y auténtica libertad, el valor de su uso no se mide de un modo meramente "subjetivo", sino de una manera *objetiva*: por su adecuación a unas exigencias dimanantes de nuestro ser natural, no entendido de manera naturalista sino en cuanto fundamentado en el absoluto ser de su Creador. Ya sabemos que estos deberes –precisamente por su carácter objetivo– no son constricciones físicas sino apelaciones a una libertad originariamente reflexiva. Pero nuestra libertad no es suficiente para que existan unos deberes que, en definitiva, remiten al Autor de nuestro ser naturalmente libre. Tampoco habría deberes para el hombre si éste no fuera capaz de objetivarse su ser, es decir, de asumirlo o hacerlo suyo al conocerlo. Mas también disponemos de otro modo de asumir nuestro propio ser, consistente en quererlo tal cual es, en aceptarlo libremente, respetando las exigencias objetivas que dimanan de nuestra naturaleza y requieren o invocan nuestra libertad. Tan cierto –dice Millán– como que los hombres no tenemos el poder de creamos, es que somos capaces tanto de ratificar cuanto de traicionar nuestro ser, y no sólo en la forma según la cual nos lo representamos, sino también según la libre actitud que ante él tomemos.

La obra de Millán-Puelles, rigurosamente filosófica, está penetrada de un inequívoco sentido cristiano. En su antropología metafísica, la idea del hombre como una criatura –indispensable para superar el relativismo antropocéntrico– es la intelección del ser humano como una realidad que participa en el absoluto ser de Dios. Más allá de todo humanismo disminuido, y a la larga insostenible, Antonio Millán-Puelles manifiesta la fecundidad de un pensamiento estrictamente actual que reconoce la envergadura de una existencia auténticamente humana, es decir, digna de nuestra condición de hijos de Dios.

D. Alejandro Llano Cifuentes
Rector Magnífico de la Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

