



## La primacía del amor en la filosofía de la educación de Antonio Millán-Puelles

*ISRAEL PÉREZ LÓPEZ*

Instituto Teológico San Fulgencio, Murcia

**Resumen:** La perspectiva que se adquiere reflexionando sobre la finalidad última de la educación a la luz del humanismo trascendente confiere un ángulo privilegiado para estudiar el pensamiento ético de Antonio Millán-Puelles. En este contexto, la experiencia del deber moral se revela como una llamada íntima, personal e intransferible del Creador hacia el hombre para entablar un diálogo amoroso que lo conduzca hacia su perfección. Esta llamada, intimada por la ley natural, requiere de las virtudes morales para que se convierta en camino de realización de la vocación personal a través de la concreción de los preceptos universales en imperativos concretos. La libertad moral o estado de virtud consiste en un orden del amor que capacita al sujeto para amar verdadera y concretamente a Dios, a sí mismo y al prójimo. Podemos resumir en una sentencia la tesis que enfatiza la primacía del amor en la ética del filósofo español estudiada desde la perspectiva teleológica de la educación: se debe enseñar a amar educando en la virtud.

**Palabras clave:** Educación, virtud, amor, Millán-Puelles

**Summary:** The perspective acquired by reflecting on the ultimate finality of education, in light of a transcendent humanism, places us in a privileged position to study the ethical thought of Antonio Millan-Puelles. Within this context, the experience of moral obligation is unveiled as an intimate, personal, and inalienable call from the Creator to the human person to a loving

dialogue, which leads to his or her perfection. Such a call is intimated by the natural law. It requires of the moral virtues, so as to become the path for the accomplishment of one's personal vocation, through the fulfillment of universal precepts as well as concrete imperatives. Moral freedom or the state of virtue consists in an order of love, which enables the human person to love God, to love himself, and one's neighbor. We can summarize in one sentence the thesis that emphasizes the primacy of love in the ethics of the Spanish philosopher, studied here from the teleological perspective of education: one should teach to love by educating in virtue.

**Keywords:** Education, virtue, love, Millán-Puelles

La perspectiva teleológica de la educación repensada a la luz del humanismo trascendente exige el desarrollo de una ética de la vocación personal que tenga en cuenta las reflexiones metafísicas realizadas en torno a la misma realidad en el discurso antropológico<sup>1</sup>. La vocación personal no sólo es un hecho ontológico, sino que se hace presente en su carácter moral en la conciencia de cada hombre. En ella, la voz del Creador le requiere íntima y amorosamente a través del deber para que alcance la plenitud de su ser, es decir, la perfección a la que está inclinado en tanto que hombre. La realización de esta vocación requiere de las virtudes morales. La íntima relación entre deber y virtud da la medida de la íntima relación entre educación y realización de la vocación personal. El fin esencial de la educación es, precisamente, la promoción del educando al estado de virtud que coincide con la noción de libertad moral acuñada por Millán-Puelles. Se trata de un estado que capacita al educando para alcanzar libremente la realización de su vocación personal a través de la adquisición de las virtudes cardinales que permiten al hombre amar los fines debidos y concretar ese amor en acciones singulares a través de la prudencia. La tesis más importante que se sostiene en este ensayo es la siguiente: *desde la perspectiva teleológica del humanismo trascendente desarrollado por A. Millán-Puelles se ha de afirmar la primacía del amor en la educación y la ética*. Tanto los deberes que vive el hombre como las virtudes a cuya adquisición se encamina la actividad educativa tienen como objetivo el amor. Se entiende amor en la acepción del amor debido o virtuoso, que consiste en el recto amor propio o libre afirmación del propio ser al que están indisolublemente unidos el amor

---

1 Estas reflexiones constituyen una continuación de dos artículos publicados en esta misma sede: I. PÉREZ LÓPEZ, *Educación y relativismo: un enfoque crítico*, «Scripta Fulgentina», XXVI/51-52 (2016), pp. 133-156; I. PÉREZ LÓPEZ, *Finitud creatural y vocación trascendente en la Antropología de la Educación de Antonio Millán-Puelles. Una propuesta actual frente a la emergencia educativa*, «Scripta Fulgentina», XXVII/53-54 (2017), pp. 53-80.

al prójimo y a Dios. Esta tesis permite comprender la afirmación del filósofo español que mira la filosofía de la educación en su perspectiva teleológica como una teología natural de la divinización del hombre.

## I. EL DEBER DE AMAR COMO *INTIMATIO* DE LA LLAMADA DIVINA A LA PLENITUD HUMANA

Millán-Puelles concibe el ser del hombre como una *respuesta ontológica* a una llamada divina creadora. El yo humano recibe de Dios tanto el nombre personal de su sustancia como la llamada a trascenderse hacia su Origen, a través de un amor libre que corresponda al amor que lo ha fundado ontológicamente. Estas reflexiones antropológicas han sido desarrolladas expresamente como base para una ética realista. Por este motivo, es desde esta perspectiva, que propongo la comprensión de sus reflexiones morales centradas en torno a la experiencia del deber. El estudio del aspecto formal del deber conduce a la consideración de Dios como Persona Absoluta, que impera las exigencias morales a través de la bondad moral, buscando amorosamente la perfección del hombre en tanto que hombre. Esta exigencia de perfección está intimada en la misma naturaleza humana, en relación a la cual se define el contenido o materia del deber moral.

Las reflexiones éticas del pensador español no consisten en un razonamiento deductivo desde presupuestos antropológicos. Mantienen, en cambio, la perspectiva fenomenológica. De esta manera, el punto de partida es la *experiencia moral* que todo hombre vive *en primera persona*<sup>2</sup>. La conciencia moral es considerada de modo prefilosófico como la voz interior de la ley moral. Una de las tareas más importantes de la ética es esclarecer esta noción. En palabras del filósofo gaditano:

La idea prefilosófica de la conciencia moral como “la voz de la ley moral” en el interior del ser humano es equivalente al concepto de

---

2 En su estudio ético más amplio, *La libre afirmación de nuestro ser*, el pensador español reitera que *todo* pensamiento filosófico es una operación mental refleja que sería imposible sin una actividad cognoscitiva previa de carácter no filosófico. Esta actividad cognoscitiva es la experiencia humana. La ética filosófica no puede estar sustraída a este requisito. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser: Una fundamentación de la ética realista*, Ediciones Rialp, Madrid 1994, p. 73. Un comentario sobre la noción de experiencia moral y su conexión con la ética filosófica en el pensamiento de Millán-Puelles se encuentra en Á. RODRÍGUEZ LUÑO, *Experiencia moral y ética filosófica*, en J. A. IBÁÑEZ-MARTÍN (ed.), *Realidad e irrealidad*, Ediciones Rialp, Madrid 2001, pp. 155-170.

“conocimiento moral” en el sentido más amplio, de tal modo que su función consiste tanto en hacernos presentes las normas o leyes éticas más generales, cuanto en darnos la calificación moral de las acciones concretas, singulares, que hemos hecho o que proyectamos hacer. La elaboración filosófica de este concepto consiste principalmente en distinguir las diversas funciones que en él se recogen bajo el único nombre de conciencia moral, subrayando o haciendo explícito para todas ellas su pertenencia a un “yo” que se da cuenta del correspondiente cumplimiento. Si en su noción prefilosófica la conciencia puede ser oscuramente tomada por una voz impersonal o anónima, la reflexión filosófica sobre ella hace ver que siempre se trata de algo irreductiblemente personal, donde no cabe la posibilidad de sustituir un yo por otro yo<sup>3</sup>.

Nuestro autor subraya la valiosa aportación de Santo Tomás de Aquino en el estudio de la conciencia moral<sup>4</sup>. Entre las notas que destaca se cuenta el hecho de que el Aquinate no identifica la conciencia moral con una facultad. Se permite así ver con claridad la conexión con la conciencia psicológica<sup>5</sup>. Es momento ahora de esclarecer la vivencia del deber moral en aquellos aspectos relevantes para desarrollar la vocación humana desde el punto de vista de la ética.

### *1.1. Estudio de la forma del deber moral*

La ética filosófica está orientada en último término a ordenar las acciones humanas<sup>6</sup>. No obstante, comprende como una de sus partes la teoría de la ex-

---

3 A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., p. 130.

4 Cf. *De Veritate*, q. 17; *ST I*, q. 79 a. 13 c.

5 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., pp. 130-131; K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, R. MORA (trad.), Ediciones Palabra, Madrid 2011, pp. 45-46. Para un estudio de la conciencia psicológica en Millán-Puelles y Wojtyła puede consultarse I. PÉREZ LÓPEZ, *La teoría de la conciencia de Antonio Millán-Puelles y Karol Wojtyła. Un estudio comparativo*, EDUSC, Roma 2017.

6 Esta es una idea aristotélica. Así dice el Estagirita refiriéndose a su estudio de ética: «Así pues, puesto que el presente estudio no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella), debemos examinar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas, pues ellas son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser, como hemos dicho» (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. J. Pallí, Gredos, Madrid 1985, II, 2, 1103b 26-31). Santo Tomás insiste en que toda ciencia práctica se ordena a la acción (cf. *In I Ethic.*, l. 3, n. 20). Para profundizar esta cuestión es útil consultar I. YARZA, *La racionalidad*

perencia moral, que como tal teoría no tiene un carácter práctico inmediato. Esta reflexión teórica sobre la moralidad pretende ser una explicación radical por causas últimas del interés humano por los valores en cuanto tales. Para el pensador español, la ética como teoría de la experiencia moral tiene la triple función de *esclarecerla, justificarla y sistematizarla*<sup>7</sup>. Al abordar la noción de «deber moral» se ha de atender al esclarecimiento y justificación de la obligatoriedad moral como un modo de necesidad *sui generis*. Pese a su carácter absoluto, tal necesidad tiene en la libertad su presupuesto y no su opuesto<sup>8</sup>.

La vivencia consciente de la obligación moral no presupone la respuesta a la pregunta por el *ser* del deber, sino que es la condición de su formulación. La conciencia del deber en su obligatoriedad se presenta como una vivencia natural que sólo muestra un aparente carácter paradójico en la reflexión estricta sobre ella. La aparente paradoja consiste en que el mismo hombre que experimenta el deber se vive como dueño de su acción, a la par que *ob-ligado* u objetivamente sujeto a la exigencia que se le propone. Para *esclarecer* esta cuestión, nuestro filósofo realiza una comparación entre tres tipos de necesidad que se relacionan con la libertad del hombre. La necesidad propia del deber recibe el nombre de *necesidad deontológica*, mientras que los otros dos términos de la comparación son la *necesidad mesológica* y la *necesidad lógica*<sup>9</sup>.

La *necesidad mesológica* corresponde a un medio *necesario* para el cumplimiento de *un fin que un sujeto se ha propuesto libremente*. Esta necesidad ejerce su exigencia de modo relativo, porque está condicionada tanto por la volición del mencionado fin como por el conocimiento de la relación de necesidad existente entre el medio y el fin. Se trata de una necesidad que no *fuera* a ser asumida ni de modo teórico ni de modo práctico. Cabe la posibilidad al hombre de negarla teóricamente del mismo modo que le es posible afirmar absurdos aun sabiendo que lo son. Así mismo, el hombre puede decidir libremente lo contrario a lo exigido por ella. No obstante, ambas posibilidades dejan intacta su índole de exigencia. Por su parte, la *necesidad lógica* no es condicionada sino absoluta. No se dirige formalmente al hombre en tanto que libre. Requiere ser

---

*ética de Aristóteles. Un estudio sobre Ética a Nicómaco I*, Eunsa, Pamplona 2001, p. 42. El carácter práctico de la ética ha sido puesto de manifiesto entre los comentaristas de Millán-Puelles por A. ARGANDOÑA, *La enseñanza de la ética en la empresa*, «Anuario filosófico», 27/2 (1994), p. 746.

7 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., pp. 117-122. En estas mismas reflexiones, Millán-Puelles afirma que no pretende llevar a cabo la sistematización de la ética sino una *fundamentación*.

8 Cf. *Ibid.*, p. 131.

9 Cf. *Ibid.*, pp. 280-288.

asumida de modo teórico. Sin dejar de ser una exigencia, la necesidad lógica no impide el uso de la libertad. Es posible no asumirla teóricamente. Así ocurre en el ejemplo antes mencionado, a saber, en la posible afirmación de absurdos. A juicio de Millán-Puelles, la *necesidad deontológica* reúne las propiedades positivas de las dos anteriores. No sólo no impide el uso de la libertad sino que lo exige de modo incondicionado o absoluto. Lo interesante es plantear si la índole absoluta de esta exigencia excluye toda relación al fin. El punto crucial es caer en la cuenta de que no es la dependencia del fin lo que genera el carácter mesológico de una necesidad, sino la dependencia de la volición que tiene un fin por objeto para ejercer su carácter de exigencia<sup>10</sup>.

Esta reflexión lleva a nuestro pensador al terreno de la *justificación* o del fundamento de la necesidad deontológica. El fundamento de una exigencia mesológica está compuesto por tres elementos: 1) por la volición de un fin, 2) por el peculiar modo de ser de ese fin, y 3) por el modo de ser del medio que guarda con el fin una relación mesológica. Sin embargo, la necesidad del deber no incluye en su fundamento ninguna volición previa. En cambio, se manifiesta como exigencia con independencia del fin que actualmente se esté queriendo. El no presuponer una volición anterior no significa carecer de fundamento. La misma reflexión fenomenológica de la experiencia del deber muestra su fundamento *inmediato*, ya que la necesidad deontológica es vivida como algo justificado objetivamente<sup>11</sup>. Este fundamento es la bondad moral —el *ser-moralmente-bueno*— del acto libre exigido en cada ocasión concreta. Por tanto, es un fundamento fenomenológico-ontológico. En palabras del filósofo gaditano:

El fundamento estrictamente fenomenológico del deber, lo que en la experiencia de éste percibimos como la razón que nos lo justifica, es el *ser*, en una de sus flexiones axiológicas: el ser-moralmente-bueno lo moralmente exigido en cada concreta ocasión. Si cuando se niega que el deber tenga su fundamento en el ser se está negando tan sólo que el deber pueda inferirse del mero ser en cuanto dato axiológicamente neutro, nada cabe objetar, porque semejante negación se limita a ser la expresión de una absoluta evidencia. La bondad moral de la acción exigida por el deber, tiene indudablemente, la índole de un valor, mas justamente por ello le conviene a esa acción el ser-valiosa, según el modo de ser-buena-moralmente, lo cual es, también sin ninguna duda, una cierta flexión del ser<sup>12</sup>.

---

10 Cf. *Ibid.*, pp. 286-291.

11 Cf. *Ibid.*, pp. 292-293.

12 *Ibid.*, pp. 293-294.

La razón de la inmediata aprehensión del fundamento del deber es la evidencia del primer principio de la razón práctica que manda hacer el bien y evitar el mal. La bondad moral tiene el carácter de un fin en sí mismo, el cual fundamenta sin condicionar o relativizar a otro fin que hubiere de ser querido. Lo moralmente bueno es aquello que hace al hombre bueno en tanto que hombre. Y lo hace de un modo *incondicionado*, sobre la base de la esencial limitación que le confiere el hecho de ser bondad para el hombre y no la bondad irrestricta. El *carácter imperativo* que el deber manifiesta en la experiencia vivida apunta al origen personal de su exigencia. Sin embargo, es suficiente considerarlo en este plano como un mandato dictado por la propia razón humana, que capta intelectualmente la exigencia objetiva del deber moral. En virtud de este carácter imperativo, nuestro autor afirma que en toda ocasión que se cumple el deber se ejecuta un acto de *obediencia*<sup>13</sup>.

La reflexión sobre el fundamento *fenomenológico* del deber muestra que siendo el imperativo moral el modo más propio del lenguaje ético, éste se fundamenta en juicios deontológicos que, a su vez, se fundan *lógicamente* en juicios axiológicos o teleológicos<sup>14</sup>. El pensador español sostiene que la ética filosófica

---

13 Cf. *Ibid.*, pp. 319-320.

14 «Una buena parte de las discusiones entre los partidarios de la ética imperativista, la deontológica y la teleológica podría ser evitada si se tuviese muy claramente en cuenta, ante todo, que los imperativos no son juicios, pero se basan en ellos, y, en segundo lugar, que los juicios deontológicos tienen su fundamento lógico en juicios de valor, donde quedan afirmados ciertos fines que por sí mismos valen o se afirma, explícita o implícitamente, la utilidad de unos medios. A todos estos juicios de valor cabe denominarlos “teleológicos” por cuanto en ellos se reconoce siempre un fin, ya como puesto en sí mismo, ya en tanto que supuesto por un medio» (*Ibid.*, pp. 325-326). Sobre la conexión de los imperativos, los juicios deontológicos y los juicios axiológicos reflexionó nuestro autor en A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorros, Madrid 1974, pp. 225-227. En esta idea se aprecia la influencia de Husserl, como queda patente en los siguientes textos: «Empezamos sentando una proposición que es de importancia decisiva para la investigación subsiguiente: que toda disciplina normativa, igualmente toda disciplina práctica, descansa en una o varias disciplinas teoréticas, en cuanto que sus reglas han de poseer un contenido teorético, separable de la idea de normación (del deber ser), contenido cuya investigación científica compete a esas disciplinas teoréticas» (E. HUSSERL, *Investigaciones lógicas*, M. GARCÍA MORENTE — J. GAOS (trads.), Alianza Editorial, Madrid 2009, p. 60). Con más claridad se percibe la influencia en los ejemplos propuestos por Husserl: «“Un guerrero debe ser valiente” [juicio deontológico] significa más bien: sólo un guerrero valiente es un “buen guerrero” [este último es un juicio axiológico ...] *Porque* este juicio de valor es válido, tiene razón todo aquel que exija de un guerrero que sea valiente [la exigencia es equiparable aquí al imperativo]» (*Ibid.*, p. 60). La doctrina general de la relación entre ciencia teorética y ciencia normativa se puede seguir en *Ibid.*, pp. 60-66.

es *teleológica en su fundamentación, centralmente deontológica e imperativa en su coronación* con carácter derivado. No obstante, advierte que las reflexiones sobre la logicidad propia de los imperativos morales no pueden dar lugar a la desatención del coeficiente volitivo que incluye necesariamente todo mandato. En este punto se remite a la doctrina tomista del *imperium*. La razón mueve imperando por la eficacia de la voluntad<sup>15</sup>. Por último, nuestro filósofo subraya que la notificación de lo mandado por el imperativo recibe el nombre de *intimatio*<sup>16</sup>.

## *1.2. El amor celoso de Dios como fundamento último del imperativo moral*

La reflexión filosófica sobre el deber no se detiene en su fundamento inmediato. Ningún hombre puede ser para sí o para otro hombre el fundamento real de unas exigencias morales absolutas. Por este motivo, Millán-Puelles se cuestiona por el *fundamento último del imperativo moral*. La naturaleza específica del hombre es fundamento general e inmediato del contenido o materia del deber moral. La bondad moral se define en relación a tal naturaleza como aquello que perfecciona al hombre en cuanto tal. No obstante, cabe cuestionarse no sólo por la materia del deber, sino también por su *forma* propia, es decir, por su *absoluta imperatividad*<sup>17</sup>. Nuestro pensador retoma en su argumentación dos puntos centrales para profundizarlos: 1) la fundamentación de aquello que no es estrictamente teórico *–i.e. los imperativos–*, y 2) el fundamento ontológico de los mandatos morales.

Los imperativos no son proposiciones verdaderas o falsas en sentido estricto. No obstante, son susceptibles de justificación, porque pueden ser fundados o infundados. «Fundamentación» es una noción análoga que no se puede reducir a «demostración». Así las cosas, el fundamento del imperativo no es otro que el fin que con éste se persigue, es decir, que lo prescrito sea hecho por el destinatario del mandato. En el caso del imperativo categórico o moral, lo mandado es un fin en sí mismo. Por tanto, *todo imperativo en cuanto tal tiene una fundamentación teleológica*. Lo mandado en el imperativo moral es una exigencia. Por su carácter absoluto, tal exigencia no es objeto de libre elección por parte del imperante. De esta suerte, no cabe que el imperante sea quien tiene la posibilidad de no cumplir la exigencia<sup>18</sup>. Esta tesis se mostrará relevante para no caer en el voluntarismo.

---

15 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., pp. 326-328; cf. *ST I-II*, q. 17, a. 1 c; *De Veritate*, q. 22, a. 22 ad 4.

16 Cf. *Ibid.*, pp. 329-330.

17 Cf. *Ibid.*, pp. 384-385.

18 Cf. *Ibid.*, pp. 386-393.

Retomando la reflexión sobre el fundamento fenomenológico-ontológico del imperativo moral, el filósofo gaditano explica que la bondad moral se presenta con un carácter incondicionado compatible con su índole finita y limitada. Este carácter da pie a continuar buscando un fundamento último para el imperativo moral. El primer dato fenomenológico a tener en cuenta en esta búsqueda es la *esencial pasividad* con que el hombre vive su exigencia a pesar su capacidad activa y libre de respuesta frente a ella. La persona humana no cuenta en su haber con la capacidad de conferir valor absoluto a un imperativo. Ciertamente, lo mandado en los imperativos incondicionados está referido a la bondad moral que se presenta con carácter de exigencia absoluta a la conciencia humana de modo intencional u objetual, tal y como lo hacen los objetivos y propósitos. Se trata de ramificaciones de esta bondad que perfecciona al hombre en cuanto tal. En la perspectiva fenomenológica, la evidencia de la bondad moral es razón suficiente para cumplir el deber. No obstante, la tarea del filósofo va más allá de la fenomenología. Retomando otro dato del análisis fenomenológico, nuestro autor sostiene que junto a la incapacidad humana de fundamentar imperativos morales ha de considerarse el hecho de que no cabe un imperativo sin imperante. Consecuentemente, todo imperativo conlleva un *diálogo interpersonal*, pues imperar requiere la eficacia de la voluntad. Ahora bien, a pesar de no ser ella misma una persona, la bondad moral se presenta en la experiencia del deber como *lo imperante*<sup>19</sup>. Estas dos afirmaciones sólo se concilian cuando se afirma que la bondad moral es el medio a través del cual Dios nos dicta los imperativos categóricos. Así lo expresa el pensador español:

Ahora bien, sólo es posible un modo de que estas dos evidencias resulten conciliadas entre sí: a saber, que la bondad moral sea el medio a cuyo través una persona, la Persona Absoluta, nos dicte los imperativos categóricos en los cuales consisten los mandatos morales. Como cualquier otro imperativo, estos mandatos han de tener su origen, su imperante o autor, en alguna persona, y, por ser mandatos categóricos, sólo pueden estar dictados por una persona no sujeta a ningún condicionamiento, vale decir, por Dios, cabalmente tomado como la Persona Absoluta. En consecuencia, sólo cabe una explicación de que la bondad moral se nos presente como aquello que nos impera en los mandatos morales, y es que toda la fuerza imperativa

---

19 Cf. *Ibid.*, pp. 396-404.

que sin duda posee le venga de ser ella la bondad que Dios quiere absolutamente, y por tanto también impera de una manera absoluta, para el hombre en tanto que hombre<sup>20</sup>.

En este razonamiento ve nuestro filósofo un argumento –que se puede denominar *deontológico*– de la existencia de Dios como Persona Absoluta<sup>21</sup>. Dios es el imperante del imperativo moral. Por tanto, los imperativos morales han de ser concebidos, en última instancia, como *mandatos divinos*. Si bien el análisis fenomenológico no presenta su origen divino como imprescindible, tampoco hace patente que sea necesario que *no se dé* en la experiencia del deber la idea de Dios como imperante Absoluto. Es preciso reconocer que Dios no está sometido a estos mandatos. Además, Él los impera por ser aquello que es bueno absolutamente para el hombre. El carácter absoluto de la bondad moral radica en ser una participación de la misma Bondad Divina. Con la pretensión de no caer en el voluntarismo, Millán-Puelles sostiene que Dios quiere la bondad moral con necesidad hipotética para el hombre, porque esta volición presupone su amor por él; un amor que no es necesario sino libre, puesto que Dios ama de modo necesario *simpliciter* sólo a Sí mismo<sup>22</sup>. En sus propias palabras:

De este modo nos encontramos con que, en resolución, los mandatos morales son exigencias del libre amor de Dios al ser humano. Librementemente, Dios quiere al hombre, mas por el hecho mismo de quererlo no puede por menos de querer para él la perfección que en tanto que hombre le conviene. Así, pues, Dios requiere efectivamente al ser humano porque realmente le quiere, y los mandatos morales son todos ellos manifestaciones de ese exigente amor. (Un amor desprovisto de exigencias, sólo “complaciente” y “permisivo”, no es –no puede ser– el amor de quien de veras quiere la perfección del amado que depende de él.)<sup>23</sup>.

---

20 *Ibid.*, p. 404.

21 Cf. *Ibid.*, p. 413. Una comparación de este argumento deontológico con otros del mismo tipo es desarrollada por J. CRUZ CRUZ, *La imperatividad absoluta del deber. El argumento deontológico de la existencia de Dios*, «Anuario filosófico», 27/2 (1994), pp. 279-295. Resulta interesante una reflexión similar a la de nuestro autor y a la de Newmann en J. SEIFERT, *Qué es y qué motiva una acción moral*, trad. Mariano Crespo, Centro universitario Francisco de Vitoria, Madrid 1995, pp. 113-117.

22 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., pp. 414-421.

23 *Ibid.*, p. 421.

Nuestro pensador defiende una teonomía moral que ni es metafórica ni exige que la experiencia manifieste *inmediatamente* los mandatos morales en su carácter divino. La razón humana dicta imperativos de origen divino como propios, porque ella misma es una participación, un reflejo o imagen de la razón divina. Ahora bien, puesto que la razón humana no actúa de modo humano si no se apoya en un fundamento objetivo, se ha de afirmar que la bondad moral es la *razón de ser inmediata* de los imperativos morales, mientras que su *fundamento último* es Dios mismo<sup>24</sup>.

Conviene destacar las conclusiones que interesan para el desarrollo del tema propuesto, esto es, la vocación personal del hombre. En mi opinión, las afirmaciones del filósofo gaditano acerca del carácter divino de los imperativos morales muestran dos tesis fundamentales. De un lado, la *experiencia del deber* es en, última instancia, *un íntimo diálogo amoroso entre el hombre y Dios que busca su perfección en tanto que hombre*. De otro lado, el *cumplimiento del deber* por parte del hombre como acto de *obediencia es un libre corresponder al amor exigente de la Persona Absoluta*. En la misma perspectiva se ha de estudiar la determinación de la materia del deber.

### *1.3. La libre afirmación de nuestro ser como fidelidad activa al amor exigente de Dios*

Al comenzar las reflexiones sobre la relatividad de la materia de los mandatos morales, nuestro autor subraya que no se retoma aquí una perspectiva abandonada. La razón es que el obrar humano concordante con su dignidad personal es simultáneamente una fidelidad activa al Absoluto en la medida en que el hombre es imagen suya. Así lo explica:

A la luz de la reflexión sobre el origen del sentido absoluto del imperativo moral, el obrar humano concordante con la dignidad de la persona humana se nos muestra en su índole de activa fidelidad a lo Absoluto a través de esa imagen y participación suya que somos nosotros mismos. Por consiguiente, al abordar el examen de la relatividad de la materia del imperativo moral no recobramos una perspectiva abandonada en la reflexión sobre el imperativo moral como exigencia absoluta por su forma. La perspectiva va a seguir siendo la misma: la del realismo ético esquematizado por la tesis en la que el valor positivo de la moralidad es interpretado como una libre afirmación de nuestro ser<sup>25</sup>.

---

24 Cf. *Ibid.*, pp. 426-430.

25 *Ibid.*, p. 436.

La afirmación de la relatividad de la materia del imperativo moral –que no es ningún relativismo– se hace presente incluso cuando se considera el primer principio de la razón práctica que manda hacer el bien y evitar el mal. No se trata de un principio meramente formal, pues un imperativo que nada manda es una contradicción en sí mismo. La materia de este principio es máximamente general –*hacer lo bueno y evitar lo malo*–, pero ello no es sinónimo de ninguna materia. Para evidenciar la relatividad de esta materia basta considerar que los imperativos morales son regulativos del comportamiento propiamente humano. Por tanto, la bondad o maldad a la que se refieren ha de ser la relativa al propio ser del hombre y no a cualquier otro tipo de ser<sup>26</sup>.

El pensador español afirma *el principio de congruencia del deber con el ser específico del hombre*. Según este principio, el comportamiento moral se mide por la concordancia con el ser natural humano que es estable, fijo y permanente. Por tanto, el comportamiento moralmente bueno se puede considerar *secundum naturam*. La fidelidad activa del hombre a sí mismo es una afirmación *in genus moris* de lo que él es *in genus naturae*. El reconocimiento de esta primera relatividad es de capital importancia para la correcta determinación de una segunda relatividad que es necesario admitir, a saber, la referente a la situación concreta del agente moral. Sin el reconocimiento del ser unitario y estable del hombre no cabe reconocer una situación de cada agente moral en cuanto situación de «éste hombre». Este segundo nivel de relatividad, que corresponde a los imperativos prudenciales, se subordina al primero. Puesto que el hombre es *naturalmente* libre, los preceptos morales positivos concuerdan con el rango ontológico propio de la persona humana y con la más alta posibilidad de su libertad. Es precisamente esta libertad la que confiere al hombre la posibilidad de actuar según su dignidad o de traicionarse a sí mismo. Según los dos niveles de relatividad de la materia de los imperativos morales, el principio de congruencia del deber con el ser de su sujeto atiende tanto a la índole específicamente humana como a la individualidad propia de cada hombre<sup>27</sup>. Para obtener una mayor claridad, nuestro filósofo propone distinguir entre *a natura* y *secundum naturam*. El hombre es libre *a natura*, pero obra *secundum naturam* cuando usa su libertad de modo virtuoso, o lo que es lo mismo, de modo conforme con aquello que es *a natura*<sup>28</sup>.

---

26 Cf. *Ibid.*, pp. 442-444.

27 Cf. *Ibid.*, pp. 446-456; C. I. MASSINI-CORREAS, *La falacia de la “falacia naturalista”*, «Persona y Derecho», 29 (1993), pp. 47-95.

28 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., p. 464; *ST I-II*, q. 71, a. 2 c.

Las expresiones *secundum naturam* y *secundum rationem* pueden tomarse como equivalentes, puesto que la *racionalidad* es la diferencia específica de la *naturaleza* humana. A tenor de esta afirmación, Millán-Puelles hace una precisión de capital importancia para comprender la doctrina de las inclinaciones *naturales*. Tal como se afirmó en el segundo capítulo de este estudio, la animalidad y la racionalidad no son dos ingredientes de la esencia metafísica humana que se suman sin más. Por el contrario, ha de entenderse la animalidad del hombre como determinada por su racionalidad propia, a la par que, ésta racionalidad es la propia del animal que el hombre es. Sólo así se entiende que la persona humana tenga por necesidades morales-espirituales –*deberes*– determinadas necesidades que por su contenido son materiales<sup>29</sup>. Conviene ahora estudiar la doble relatividad de la materia de los imperativos morales.

### 1.3.1. La dependencia de la materia del deber del ser específico del hombre: la ley natural

En razón de la perspectiva teleológica que anima este estudio, en lo referente a la determinación de la materia de los preceptos de la ley natural, ha de prestarse mayor atención al *carácter unitario de la diversidad de imperativos morales* que a la concreción de cada precepto. Sólo mostrando esta unidad puede continuarse manteniendo que el cumplimiento de los deberes sea una fidelidad activa al propio ser y a su Autor, es decir, una *progresiva realización de la vocación personal en todos y cada uno de los casos*. Una tesis clave de nuestro pensador a este respecto es la comprensión del ser del hombre no sólo como esencia sino

---

<sup>29</sup> A este respecto explica en otra obra Millán-Puelles: « [...] el concepto mismo de un “deber material” es la idea de una contradicción o de un imposible. Sólo hay deberes espirituales, porque el deber es cosa del espíritu. El puro y simple animal no tiene ningún deber porque no es libre, es decir, por no darse en él esa peculiar forma del espíritu que en cambio se da en el hombre como la libertad del albedrío. Ahora bien, por no ser el hombre puro espíritu, sino cuerpo también, el deber (espiritual siempre formalmente) puede tener por objeto algún bien material» (A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, cit., p. 297; cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Persona humana y justicia social*, Ediciones Rialp, Madrid 1976, pp. 11-12). La relación expuesta entre animalidad y racionalidad en la esencia metafísica del hombre permite comprender las inclinaciones naturales o tendencias naturales humanas en cuanto necesidades de carácter supra-instintivo que están impregnadas también por el espíritu. Afirma nuestro autor: «La posibilidad de este deber se halla, en último término, en el carácter “suprainstintivo” de estas necesidades. Y ello a su vez proviene de que no actúan en el animal humano como simples instintos, sino impregnadas o penetradas también por el espíritu. De esta suerte, las necesidades inferiores son a la vez, aunque bajo aspectos diferentes, espirituales e instintivas» A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, cit., p. 56.

como naturaleza. La unidad de la naturaleza humana es compatible con una esencial pluralidad de operaciones y, por tanto, con una pluralidad esencial de inclinaciones o tendencias humanas naturales<sup>30</sup>. La inclinación fundamental del hombre a su plenitud se despliega en diversas sub-tendencias dependientes de aquella fundamental y subordinadas a ella<sup>31</sup>. Por esta razón el hombre posee diversas potencias que determinan las especies de acciones que puede realizar<sup>32</sup>.

---

30 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., pp. 477-478.

31 Cardona está de acuerdo en que la relación del hombre con el Creador que funda esta tendencia hacia Él es de capital importancia para la comprensión de la ley natural, precisamente como natural. No está de acuerdo, sin embargo, con la afirmación de que esta relación sea trascendental. Cf. C. CARDONA, *Por qué es natural la ley natural*, «Persona y Derecho», 7 (1980), pp. 255-267.

32 «[...] nuestras potencias activas presuponen unas *tendencias naturales* que son la expresión plural de la unidad radical de nuestra misma naturaleza. Como toda *natura*, el ser humano es tendencia radicalmente unitaria, una fundamental y sustancial inclinación a la acción. *Omne ens est propter suam operationem*. El hombre no está sustraído a este principio, y su ser es, por tanto, tendencial por naturaleza, innatamente, de la manera más íntima y primordial. De todo lo cual resulta que la existencia de una pluralidad de inclinaciones naturales humanas es posible como un despliegue de la naturaleza única del hombre en una serie de aspectos o sub-tendencias específicamente diferentes, pero subordinadas todas ellas a la fundamental unidad de nuestro ser» (A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., pp. 478-479). Esta doctrina había sido desarrollada de modo previo por el pensador español en A. MILLÁN-PUELLES, *El ser y el deber*, en J. J. RODRÍGUEZ ROSADO – P. RODRÍGUEZ GARCÍA (eds.), *Veritas et sapientia*, Eunsa, Pamplona 1975, pp. 61-94. Explícitamente en este artículo se refiere el pensador español a su interpretación del pensamiento de Santo Tomás. En vistas de la correlación establecida entre inclinaciones dependientes de una inclinación fundamental y potencias operativas dependientes del ser unitario del hombre, opino que resulta clarificador el siguiente texto de Santo Tomás en referencia a la multiplicidad de potencias operativas humanas que brotan de la única alma racional del hombre: «Es necesario admitir que hay muchas potencias en el alma. Para demostrarlo, hay que tener presente que, como dice el Filósofo en II *De Caelo*, los seres más débiles no pueden alcanzar la perfecta bondad, sino tan sólo un estado imperfecto por medio de movimientos muy limitados. Los seres inmediatamente superiores, alcanzan la perfección por medio de muchos movimientos. En cambio, los seres más elevados, la alcanzan con pocos movimientos. El grado supremo está en aquello que lo alcanza sin movimiento. [...] Los seres inferiores al hombre consiguen ciertos bienes particulares, y, por lo mismo, sus operaciones y potencias son pocas y muy concretas. En cambio, el hombre puede alcanzar la perfecta y universal bondad, ya que puede alcanzar la bienaventuranza. Sin embargo, está en el último grado por su misma naturaleza, entre aquellos seres a quienes le corresponde la bienaventuranza. Por eso, el alma humana necesita muchas y variadas operaciones y potencias. Por su parte, los ángeles precisan menos diversidad de potencias. En Dios no hay potencia o acción fuera de su esencia. Hay aún otra razón que explica por qué el alma humana tiene variedad de potencias. Es la siguiente: Por estar en los límites entre las criaturas espirituales y corporales, en ella concurren tanto las

Siguiendo a Santo Tomás, Millán-Puelles sostiene que los preceptos de la ley natural son determinados en su materia por las inclinaciones naturales humanas que apuntan a diversos bienes humanos. En consecuencia, tales materias son relativas a los objetos de estas inclinaciones. Dichas inclinaciones o tendencias son un hecho ontológico del hombre. De esta suerte, no cabe un sujeto de naturaleza humana que no las tenga. Los objetos de estas tendencias son bienes naturales en el sentido de necesariamente apetecidos. Su naturalidad no es obstáculo para que sean determinantes de la materia de los bienes morales. Los bienes naturales humanos y los bienes morales se relacionan entre sí enlazados en su contenido o materia, pues de otro modo no sería posible que los bienes morales mantuviesen alguna concordancia con el ser natural del hombre. Por tanto, lo que considera nuestra razón primordialmente en su encaminamiento hacia los primeros principios prácticos son las inclinaciones humanas naturales; con más exactitud, sus objetos, es decir, los bienes a los que se dirigen. Estos bienes son el primer factor determinativo del contenido o materia de la ley natural<sup>33</sup>.

El hecho de que estas tendencias inscritas en el *genus naturae* puedan condicionar la materia de algo inscrito en el *genus moris* se comprende sólo si se tiene en cuenta que son tendencias *propriamente* humanas. Este carácter humano se manifiesta en una indeterminación absoluta respecto a su *ejercicio* así como en una indeterminación relativa respecto a su *especificación*. Se quiere decir con ello que la libertad puede seguir o no la tendencia y, además, que puede satisfacerla de diversos modos. El filósofo gaditano recuerda que no se pueden pensar las inclinaciones naturales como un hecho independiente de toda racionalidad originaria, puesto que todo lo que es divino por su origen es racional. Así las cosas, las inclinaciones naturales median entre la razón humana y la divina, tanto por el carácter participativo de la ley natural en la ley eterna, como por la necesidad de que la razón humana se haga cargo de estas inclinaciones para que llegue a ser conocida la ley natural<sup>34</sup>.

Nuestro autor sostiene que la ley natural en el hombre es una participación activa de la razón humana en la razón divina, que imprime en la primera una cierta *inclinación natural* al acto y fin debidos. Ahora bien, la ley natural difie-

---

potencias de unas como las de las otras» (*ST I*, q. 77, a. 2 c). Una lectura detenida de la cuestión 77 completa permite comprender que todas las potencias operativas humanas dimanan de la esencia del alma con un orden. Además, las inferiores surgen de las superiores. Según este orden las inferiores no sólo brotan de las superiores naturalmente sino que se subordinan a ellas como a su fin y, en definitiva, todas tienen al alma como principio no sólo receptivo, sino eficiente y final. Cf. *ST I*, q. 77, a. 7.

33 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., pp. 480-488.

34 Cf. *Ibid.*, pp. 491-498.

re de las inclinaciones naturales que determinan las materias de sus preceptos porque la razón aprehende sus objetos como naturalmente buenos y como fundamento de los preceptos que mandan procurarlos. Queda así aclarado que la determinación de los imperativos morales por los bienes humanos naturales no niega que sea la razón quien establece los preceptos. La razón no saca los preceptos de sí misma. Los dicta apoyada en las inclinaciones naturales de las que obtiene la materia de los preceptos. En esa medida, cabe decir sin error que los preceptos de la ley natural son obra de la razón humana de modo inmediato y, en definitiva, obra de la razón divina<sup>35</sup>. Esclarecida la primera relatividad del contenido de los imperativos morales es necesario explicar la constitución de la materia de los imperativos prudenciales.

### 1.3.2. La constitución de la materia de los imperativos prudenciales y el rol necesario de las virtudes morales

El pensador español advierte que ha de entenderse la noción de prudencia en el desarrollo de este tema en sentido aristotélico-tomista. A renglón seguido declara que los imperativos prudenciales son *necesarios* para el cumplimiento de los preceptos de la ley natural, porque aplican los segundos a los comportamientos concretos determinados en su singularidad. Los principios universales y permanentes de la moralidad pueden ser cumplidos y puestos en práctica de muy diversos modos, atendiendo a la variabilidad propia del vivir humano. Para la aplicación al caso concreto de los preceptos universales, se requiere tanto el conocimiento de éstos como el de los objetos operables concretos en los que se pueden cumplir. El conocimiento que requiere el hombre prudente para esta aplicación no es obviamente un conocimiento de índole filosófica, si bien no hay por qué excluir la posibilidad e incluso la conveniencia de tal conocimiento<sup>36</sup>.

La materia del imperativo prudencial es relativa en todo aquello que es relativa la materia del imperativo universal que aplica y, además, a los factores que determinan la plena concreción del comportamiento debido en cada caso. La afirmación de esta doble relatividad incluye la necesidad de admitir una cierta universalidad de los imperativos prudenciales. En el caso hipotético en que un agente moral se hallase en una situación idéntica a otro, habría de ser idéntica la determinación del comportamiento debido en razón de la naturaleza específica humana que ambos agentes comparten. Ahora bien, nuestro filósofo insiste en que esta afirmación no se opone en absoluto a la existencia de *vocaciones en-*

---

35 Cf. *Ibid.*, pp. 499-510.

36 Cf. *Ibid.*, pp. 512-523; S. M. RAMÍREZ, *La prudencia*, Ediciones Palabra, Madrid 1982, p. 46.

*teramente singulares*. Al contrario, la consideración de la doble relatividad de la materia del imperativo prudencial pone de manifiesto la relevancia esencial del concepto de *situación* del agente moral<sup>37</sup>.

Millán-Puelles hace una interesante distinción conceptual entre la noción de «situación del agente moral» y la noción de «circunstancias del acto moral». La primera noción incluye primordialmente la *naturaleza individual* del agente moral<sup>38</sup>. La naturaleza individual es el modo particular en que cada hombre es esa forma de ser en común que tiene con todos los hombres<sup>39</sup>. La naturaleza individual es el fundamento ontológico de la vocación personal e intransferible de cada hombre. De ahí el interés por poner de manifiesto que la concreción de los preceptos de la ley natural en imperativos prudenciales es necesaria para el cumplimiento de la vocación moral de cada hombre. El énfasis de nuestro pensador en la naturaleza individual concuerda con la inclusión del *quien* en el repertorio de las circunstancias del acto moral por parte de Santo Tomás de Aquino<sup>40</sup>. Sólo el conjunto de todas las circunstancias del acto moralmente calificable es equivalente a la situación del agente moral. No se puede perder de vista la sentencia «*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*». Por tanto, todas las circunstancias tienen relevancia para la determinación de la materia de los imperativos prudenciales<sup>41</sup>.

En conclusión, con estas reflexiones, queda claro que la prudencia y el resto de virtudes morales son indispensables para el conocimiento de los deberes concretos y para la realización de los mismos. *La íntima relación ética entre deber y virtud adquiere en este estudio el carácter de íntima relación entre vocación y educación*. Vista desde esta perspectiva, *la educación capacita al*

---

37 Cf. ST I-II, q. 34, a. 1, c; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, X, 1, 1172 a 34; *In X Ethic.*, l. 1, n. 1414); A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., pp. 523-532.

38 Cf. *Ibid.*, pp. 533-534.

39 Sobre la naturaleza individual de cada quien afirma Millán-Puelles que «cada hombre realiza a su manera, con las correspondientes diferencias, esa forma de ser que tienen en común todos los hombres» A. MILLÁN-PUELLES, *Persona humana y justicia social*, cit., p. 32.

40 «La razón de esta enumeración puede encontrarse así. Se llama circunstancia a lo que existe fuera de la sustancia del acto y de algún modo le afecta. Y esto puede suceder de tres maneras: porque afecta al acto mismo, porque afecta a su causa o porque afecta a su efecto. Al acto mismo puede afectarle midiéndolo, como *el tiempo* y *el lugar*; o bien cualificándolo, como *el modo de obrar*. Respecto del efecto, se considera circunstancia *qué* ha hecho alguien. En cuanto a la causa del acto, puede referirse a la causa final, y tenemos *por qué*; a la causa material u objeto, y resulta la circunstancia *acerca de qué*; a la causa eficiente principal, *quién* ha hecho; finalmente, a la causa agente instrumental, de la que resulta la circunstancia *con qué medios*» ST I-II, q. 7, a. 3 c.

41 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., pp. 536-537.

*educando para el cumplimiento de su vocación personal.* Este cumplimiento supone *corresponder libremente al amor exigente de Dios* al mismo tiempo que se alcanza *la más alta perfección del propio ser*. Es momento de adentrarse en el estudio del fin esencial de la educación, pero sin perder de vista las reflexiones hasta aquí realizadas.

## II. EL FIN ESENCIAL DE LA EDUCACIÓN: EL *STATUS VIRTUTIS* O LIBERTAD PARA AMAR

El estudio del fin más propio e inmediato de la educación nos sitúa en su *aspecto formal*. Este fin es el *estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud*. Es de suma importancia reparar en que, en el pensamiento de Millán-Puelles, el *status virtutis* es equivalente a la noción de *libertad moral*. En primer lugar, conviene aclarar las nociones que componen el fin de la educación realizando de esa manera algunas consideraciones generales. Lo cual nos adentrará, en segundo lugar, en la exposición de las virtudes fundamentales que lo componen.

### II.1. *El estado perfecto del hombre en cuanto hombre*

La noción de «*status*» será el primer objeto de aclaración. Intentar la traducción de la voz latina «*status*» al castellano es una labor complicada, porque no existe una noción que sea perfectamente equivalente a ella. Los vocablos castellanos que más se le aproximan son «estado» y «situación». Estas voces hacen referencia a «estar» más que a «ser», es decir, se refieren más a lo efímero que a lo íntimo o esencial. Si bien esto dificulta la traducción de la noción latina, contribuye a su manera para el estudio del fin de la educación. La educación no pretende actuar sobre la *essentia* o sustancia del educando, sino ayudarle a adquirir un *status* que por muy estable que haya de ser no se confunde con su ser sustancial. La educación es un enriquecimiento o expansión del ser sustancial que el educando ya posee. El estado que se pretende para éste se inscribe en la línea del *bene esse* –de orden accidental– de su sujeto<sup>42</sup>. El *bene esse* es «un *estar* que representa el *bienestar* o acondicionamiento más idóneo del sujeto al que afecta»<sup>43</sup>.

---

42 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, Ediciones Rialp, Madrid 1963, pp. 57-58; J. M. BARRIO MAESTRE, *Cómo formar la segunda naturaleza. Notas antropológicas sobre la educación de los hábitos*, «Estudios sobre Educación», 13 (2007), pp. 7-23; ST I-II, q. 4, a. 5 c.

43 A. MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, cit., p. 58.

El *status* consiste en una posición particular conforme a la naturaleza con cierta estabilidad. Nuestro autor considera que la *rectitud* y la *inmovilidad* son las características de esa *posición particular*. Ambas notas habrán de poseer una modalidad específicamente humana. En suma, tendrán que ser determinaciones de nuestra libertad. Por tanto, la actividad educativa se ha de encaminar a un acondicionamiento de la libertad humana de modo recto y permanente. El estatuto que el hombre adquiere en este estado perfecto confiere una situación de la libertad, que permite hacer uso de ella del modo más conforme a la propia naturaleza<sup>44</sup>.

El término «*perfectum*» está incluido en la fórmula esquemática de la teoría del fin de la educación. Por tanto, es exigido realizar alguna aclaración en torno a las nociones de «perfecto» y «perfección». El estado al que conduce la educación se dice perfecto porque hace perfecto a su sujeto, ya que gracias a él nada falta al hombre de lo que le es preciso para su perfección<sup>45</sup>. En definitiva,

---

44 Cf. *Ibid.*, pp. 60-61. Sobre estas cuestiones puede leerse con mucho provecho *ST II-II*, q. 183, a. 1 c.

45 El texto de Santo Tomás sobre el que se desarrolla esta reflexión es el siguiente: «Pues se dice que algo es perfecto en cuanto que está en acto. Se llama perfecto a lo que, de cuanto requiere su perfección, nada le falta» (*ST I*, q. 4, a. 1 c; cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, V, 16, 1021b 12-24). Millán-Puelles entiende la noción de perfección como excelencia. A la excelencia que es propia de la perfección se le opone la deficiencia o defecto en cuanto carencia de ser o negatividad dada en algo apto para la positividad respectiva. Por tanto, perfección es el carácter propio de lo positivo en cuanto tal, es decir, aquello que pone ser (cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales*, Ediciones Rialp, Madrid 2002, pp. 204-207). Desde este punto de vista, se ha de interpretar el perfeccionamiento moral en sentido totalmente *realista*. Las perfecciones adquiridas, siendo de orden accidental, *ponen realmente ser*. Esto quiere decir que los accidentes –en este caso virtudes– tienen *no sólo una esencia sino también un acto de ser*. Así lo explica nuestro autor: «También todo accidente está dotado de esencia y acto de ser» (*Ibid.*, p. 290). Para una explicación más amplia de esta tesis ver A. MILLÁN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales*, Ediciones Rialp, Madrid 2002, pp. 188-201. Obviamente no se trata de un ser sustantivo como el acto de ser sustancial, sino de un ser adjetivo (cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, Ediciones Rialp, Madrid 2002, pp. 10-13). A este respecto se puede encontrar un cierto desacuerdo entre los filósofos realistas que estudian el pensamiento de Santo Tomás. En consonancia con esta posición del pensador español se encuentra la magistral exposición de S. BROCK, «*Quanti atti di essere ha una sostanza? Un approccio alla distinzione reale*» en M. PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Sapienza e libertà. Studi in onore del Prof. Lluís Clavell*, EDUSC, Roma 2012, pp. 57-70. Sosteniendo la tesis contraria S. ORREGO SÁNCHEZ, *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona 1998. Un texto del último autor al respecto: «[...] debería afirmarse que hay un único “esse” para la sustancia y los accidentes propios que la perfeccionan; y que es precisamente la perfección del “actus essendi”, en su

la educación pretende que el educando tenga todo lo que debe tener en cuanto hombre. En lo tocante a su ser sustancial, el hombre está totalmente hecho. Por tanto, se ha de decir que es en sí mismo una perfección. No obstante, el hombre tiene el cometido de hacerse libremente. Pues bien, el estado perfecto del hombre en cuanto hombre que es fin de la educación es una perfección o plenitud de ser que, además, «no es un punto de llegada para el hombre, sino más bien un punto de partida, únicamente desde el cual nos es posible una conducta verdaderamente humana»<sup>46</sup>.

Este modo de entender la perfección que en tanto que hombre procura la actividad educativa no excluye en absoluto otras formas de ser perfecto del hombre<sup>47</sup>. Es más, aunque de modo inmediato la noción de hombre perfecto no está referida a las perfecciones restringidas que provienen del uso de la libertad de cada hombre —como ser pintor, albañil o filósofo—, sin embargo, también tiene que ver con ellas mediatamente, «de tal modo, que para cada hombre se reclama, a fin de que sea perfecto como hombre, la posesión, libremente adquirida, de las que respectivamente le convengan»<sup>48</sup>. De esta manera, se relaciona el *estado perfecto del hombre en tanto que hombre con la vocación personal*

---

despliegue, lo que da la unidad y la identidad radical a los diferentes niveles de perfección de un ente, desde la forma sustancial hasta las operaciones» (*Ibid.*, p. 65). Algunas interpretaciones de la real distinción entre esencia y acto de ser corren el riesgo de considerar como entes cada uno de estos co-principios del ente. En tal caso, atribuyen a la esencia un carácter meramente negativo y limitante del ser que sería pura actualidad. Pareciera entonces que se tiene el ser *a pesar* de la esencia. Es la forma la que hace a algo ser precisamente aquello que es. *Por ella*, el ente en cuestión tiene el ser; *pero no a pesar de ella*. Ciertamente, el ser es la actualidad de la misma forma. Esto significa que el ser del hombre que tiene por su forma sustancial es precisamente ser-hombre. La cuestión es que, pensando el rol de la forma o esencia —según se articule el discurso— de un modo meramente negativo, se llegaría al *contrasentido* de negar a Dios toda esencia por ser Él el Ser sin limitación alguna. Pero de Dios hemos de decir que su esencia es su ser. Negarle la esencia sería negarle el ser. Así lo expresa Millán-Puelles: «La identidad real de esencia y ser en el caso de Dios no puede significar que Dios carezca de esencia: si así fuese, también habría que decir que Dios carece de ser, justamente en virtud de esa identidad real» (A. MILLÁN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos II*, cit., p. 292). Para una explicación más desarrollada de esta tesis consultar A. MILLÁN-PUELLES, *La lógica de los conceptos metafísicos I*, cit., pp. 259-268. Valga esta reflexión para sostener que, en el pensamiento de Millán-Puelles, la forma sustancial da el ser sustancial y la forma accidental —en este caso se encuentran las perfecciones que denominamos virtudes— confiere un ser accidental, que es un ser adjetivo y que inhiere en la sustancia; pero no por ello es ningún ser. Se cumple en las virtudes la descripción de perfección como aquello que pone ser, como excelencia en contraposición a deficiencia.

46 A. MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, cit., p. 64.

47 Cf. *Ibid.*, p. 65.

48 *Ibid.*, pp. 67-68.

única que cada uno tiene. Es la prudencia la que dicta de acuerdo a las propias capacidades y aptitudes, vale decir a la naturaleza individual de cada hombre, cuales de esas perfecciones restringidas conviene adquirir.

## II.2. *El status virtutis o libertad moral*

Esclarecida la noción de «estado perfecto del hombre en cuanto hombre» es momento de justificar su equivalencia, en el pensamiento de nuestro filósofo, con la de «*status virtutis*» y de ambas con la de «libertad moral». Para ello, ha de comprobarse que toda virtud sea esencialmente perfección. El pensador español muestra que esta comprobación se puede realizar por un doble camino: bien directamente, considerando las definiciones tomistas de virtud; o bien indirectamente, a través de la noción de bondad que implica perfección<sup>49</sup>. Centrándose en la comprobación directa, parte de un texto de Santo Tomás:

La virtud designa una perfección de la potencia. Ahora bien, la perfección de cada cosa se entiende principalmente en orden a su propio fin. Siendo, pues, el fin de la potencia su propio acto, la potencia será perfecta en cuanto que se determine a su propio acto. Ahora bien, hay potencias que están determinadas por sí mismas a sus propios actos, como son las potencias naturales activas. De ahí que estas potencias naturales se llamen, ellas mismas, virtudes. Mas las potencias racionales, que son propias del hombre, no están determinadas a un solo acto, sino más bien indeterminadas respecto de muchos; pues se determinan a los actos por los hábitos<sup>50</sup>.

---

49 Cf. *Ibid.*, p. 69. Sobre esta prueba indirecta afirma nuestro autor: «el argumento estriba en dos puntos o motivos principales, siendo el primero el principio metafísico según el cual todo lo bueno es perfecto, y el segundo la tesis de que las cosas son buenas por sus virtudes correspondientes» (*Ibid.*, p. 71). Los textos del Doctor Angélico citados para dar cuenta de estas afirmaciones son: «Algo es bien en cuanto es perfecto» (*ST I*, q. 5, a. 5 c); «[...] el concepto de bien sigue al ser, en cuanto que de algún modo es perfecto; lo cual lo convierte en apetecible» *ST I*, q. 16, a. 4 c; cf. *SCG I*. 37; *De virtut. in comm.* a. 2 ad 1 y a. 9.

50 *ST I-II*, q. 55, a. 1 c. Encontramos otros textos complementarios en *De Veritate*, q. 14, a. 3 c; *De Virtutibus*, a. 1 c. Especialmente claros son los que siguen: «es virtud la disposición de lo perfecto hacia lo mejor» (*ST II-II*, q. 23, a. 7 c); «La virtud es una perfección. Y se entiende que es la perfección de una potencia, a cuyo efecto último pertenece [...]. Ahora bien: la perfección de una potencia no se mira en cualquier operación, sino en la que entraña alguna magnitud o dificultad, ya que toda potencia, por imperfecta que sea, puede realizar una operación pequeña y débil. Y por eso pertenece a la razón de virtud el versar sobre lo difícil y lo bueno» *ST II-II*, q. 129, a. 2 c.

Millán-Puelles entiende, con el Aquinate, que la virtud es *un hábito sobreañadido que determina a una potencia activa al acto que le es propio*. Indica que para entender qué tipo de perfección es la virtud se ha de atender a la clasificación tomista de la *triplex perfectio*<sup>51</sup>. El texto de referencia dice así:

Se dice que algo es bueno en cuanto que es, perfecto. Y la perfección de algo puede ser contemplada desde tres puntos de vista. Primero, la perfección como constitutiva del ser de algo. Segundo, la perfección a la que se le añade algo indispensable para un obrar perfecto. Tercero, la perfección a la que tiende algo como a su fin<sup>52</sup>.

El segundo punto de vista desde el que el Doctor Angélico mira la perfección es el apropiado para las virtudes. En este sentido, la virtud es la perfección que corresponde al hombre «por habersele sobreañadido ciertos accidentes que le habilitan para su operación perfecta y sin los cuales esta operación no puede ser llevada a cabo por él mismo»<sup>53</sup>. Por tanto, las virtudes son *perfecciones de índole intermediaria o accidentes necesarios para la plenitud e integridad de la operación de la potencia que perfeccionan*<sup>54</sup>. De todo esto se desprende que el fin específico, propio y directo de la educación se concreta en la perfección de las potencias humanas. No obstante, nuestro pensador enlaza este fin formal o específico con la perspectiva teleológica que se viene desarrollando en este estudio. Se expresa en estos términos:

El objetivo de la educación no es, formalmente, que el hombre actúe bien, sino que esté capacitado para ello. La perfección de las operaciones humanas sólo es alcanzada virtualmente por la educación misma,

---

51 En algunas ocasiones, Santo Tomás opera una clasificación doble. En esta se dice: «La perfección de una cosa es doble: primera y segunda. 1) La primera se da cuando una cosa es perfecta en su sustancia. Dicha perfección es la forma del todo que surge de la integración de las partes. 2) La segunda es la perfección del fin. Y el fin o es una acción, como tocar la cítara lo es del citarista; o es algo a lo que llega la acción, como la casa lo es del constructor, que la hace construyéndola» (ST I, q. 73, a. 1 c). Claramente, la virtud no se encuentra en ninguno de estos dos modos de perfección. Por ser una forma accidental que cabe poseer aunque no se esté realizando la operación a la que se ordena tiene un cierto parentesco con la perfección primera, pero dada su inmediata y esencial orden a la operación guarda una íntima relación con la perfección segunda. Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, cit., pp. 72-73.

52 ST I, q. 6, a. 3 c.

53 A. MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, cit., p. 73.

54 Cf. *Ibid.*, pp. 73-74.

ya que el fin propio de ésta consiste en las virtudes que capacitan a nuestras potencias para realizar debidamente dichas operaciones. El fin de la educación es, de esta suerte, *un medio* para la perfección operativa humana. Y el educador, guiando al hombre a la adquisición de la virtud, no pretende otra cosa sino que éste logre poseer los instrumentos que eficazmente le capaciten para tener tal perfección. Claro está que estos medios son queridos en función de su fin; pero ello no significa que ese fin sea, de una manera propia e inmediata, el del educador en cuanto tal<sup>55</sup>.

Esta reflexión muestra que el estado perfecto del hombre en cuanto hombre se ha de considerar en una acepción absoluta que mienta la consecución del fin último o la felicidad y en una acepción relativa que es la propia del *status virtutis*. Resulta obvio que entre la acepción absoluta y la relativa debe existir una relación de subordinación que será tematizada posteriormente. De otro lado, es preciso señalar que si bien la felicidad no es la virtud, la virtud es lo más cercano a la felicidad<sup>56</sup>. La última clarificación general que propone el filósofo gaditano en torno al estado que persigue la educación consiste en señalar la primacía que han de tener en él las virtudes morales respecto de los hábitos intelectuales. Siguiendo a Santo Tomás, sostiene que aquello que hace bueno al hombre es la buena voluntad por la que éste usa de sus potencias propias para ordenarlas a su fin debido<sup>57</sup>. Adviértase que la preeminencia de las virtudes morales sobre los hábitos intelectuales es una superioridad dinámica, aunque *simpliciter* éstos son más nobles que aquellas<sup>58</sup>.

En el pensamiento de nuestro autor, el *status virtutis* es enteramente sinónimo de la *libertad moral*. En mi opinión, la doctrina que inspira esta noción

---

55 *Ibid.*, pp. 74-75.

56 Cf. *SCG* III.141.

57 «Esto es así porque, como quiera que el bien en sentido absoluto consiste en el acto y no en la potencia, y el último acto es la operación o el uso de cualquiera de las cosas que se tienen, el bien del hombre, considerado absolutamente, consiste en la correcta operación o el buen uso de las cosas que tiene. Ahora bien utilizamos todas las cosas por la voluntad. De donde si es por buena voluntad con la que el hombre utiliza bien lo que posee, se dice que es un hombre bueno. Si es por mala, es llamado malo» (*ST* I, q. 48, a. 6 c; cf. *In III Ethic.*, l. 6). Otros textos confirman la tesis de que Santo Tomás trata las virtudes morales al hablar del sentido absoluto de la bondad humana: «Se dice que el hombre es bueno absolutamente por las virtudes morales y no por las virtudes intelectuales, porque el apetito mueve a las demás potencias a su acto» *ST* I-II, q. 66, a. 3 ad 2; R. ALVIRA, *¿Qué significa “buena voluntad”?*, «Anuario filosófico», 33 (2000), pp. 723-734.

58 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, cit., p. 80.

se encuentra en las reflexiones de Santo Tomás sobre los estados y oficios de los hombres. Particularmente significativas parecen las siguientes afirmaciones del Aquinate:

Como ya observamos antes (a.1), el estado hace referencia a la libertad o a la esclavitud. Ahora bien: en las cosas espirituales se da una doble esclavitud y una doble libertad. Una es la esclavitud del pecado y otra la esclavitud de la justicia. Del mismo modo, una es la libertad del pecado y otra la libertad de la justicia, como dice el Apóstol en Rom 6,20.22: *Cuando erais siervos del pecado estabais libres respecto de la justicia. Pero ahora, libres del pecado, habéis sido hechos siervos de Dios.* Y se da esclavitud respecto del pecado o de la justicia cuando uno se inclina al mal o al bien por el hábito de la justicia. De igual modo se da libertad del pecado cuando uno no es vencido por la inclinación a él, y libertad de la justicia cuando uno no huye del mal por amor a ella. Sin embargo, dado que el hombre se inclina, por su razón natural, a la justicia, mientras que el pecado va contra la razón natural, síguese que la libertad del pecado es verdadera libertad, que va unida a la esclavitud de la justicia, porque mediante ambas tiende el hombre hacia aquello que le es conveniente. De igual modo, la auténtica esclavitud es la del pecado, a la que va unida la libertad de la justicia, porque ambas impiden al hombre alcanzar el bien que le es propio<sup>59</sup>.

De este texto se infiere fácilmente que el estado de virtud es considerado por Santo Tomás como una *verdadera libertad* que se adquiere libremente<sup>60</sup>. El pensador español atribuye tres notas generales a su noción de libertad moral que muestran su coincidencia con el estado de virtud: «1.<sup>a</sup> la de ser algo que se adquiere contando con la libertad de albedrío; 2.<sup>a</sup> una cierta estabilidad o permanencia, es decir, la índole de un hábito; 3.<sup>a</sup> un valor positivo y perfectivo del hombre en tanto que hombre»<sup>61</sup>.

---

59 ST II-II, q. 183, a. 4 c.

60 Millán-Puelles subraya en sus reflexiones explícitas sobre la libertad moral que ésta tiene el carácter propio de una autoposición adquirida que es precisamente una libertad. Además, hace referencia explícita al nombre de *verdadera libertad* en A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, Ediciones Rialp, Madrid 1995, p. 192. Del mismo modo explica que el vicio moral es una forma de esclavitud: la esclavitud o servidumbre a las pasiones y al amor desordenado de sí mismo. El hombre que posee la libertad moral se ajusta a la verdad de la perfección de su ser. Cf. *Ibid.*, pp. 193-194.

61 A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, cit., p. 235.

Respecto a la primera nota de la libertad moral, ha de matizarse que *la libertad humana tiene diversas dimensiones* porque es «una compleja realidad fundamentalmente unitaria, integrada por varios aspectos peculiares del hombre en tanto que hombre»<sup>62</sup>. Una dimensión de esta realidad es aquella que se conquista libremente. Por esta característica, nuestro filósofo propone una analogía entre la distinción *actos del hombre-actos humanos* y *libertades del hombre-libertad humana*. Las libertades del hombre serían las innatas, mientras que la libertad humana sería aquella que se conquista<sup>63</sup>. Ahora bien, dado que estudiamos la educación, cabe notar que esta conquista no excluye el hecho de ser ayudado en el proceso de realizarla personalmente mediante el consejo o el ejemplo moral<sup>64</sup>.

Respecto a la segunda nota, la libertad moral añade a la libertad innata el *hábito* de usarla correctamente. No se trata de que la libertad moral sea un sólo hábito, sino que tiene la índole de hábito. La estabilidad y permanencia son las notas propuestas por Millán-Puelles para la noción de *status*. Como tal, se entiende la libertad moral como un todo integral del que forman parte las virtudes morales<sup>65</sup>. Por último, a pesar de esta nota de estabilidad y permanencia, no se trata de una situación de la que no se pueda decaer o que se conserve por simple inercia<sup>66</sup>.

En lo referente a la tercera nota general de la libertad moral, nuestro pensador sostiene que si bien las libertades innatas confieren al hombre el poder de la autodeterminación, la libertad conquistada confiere una nueva forma de autoposesión o autodominio<sup>67</sup>. La vida misma es autoposesión. Por tanto, la libertad moral que es autoposesión de modo eminente se ha de considerar como vida en un alto nivel de perfección<sup>68</sup>. Una vez establecida la coincidencia entre el estado perfecto del hombre en cuanto hombre con el estado de virtud y la libertad moral, se ha de explicar el contenido de la perfección que tal libertad confiere al hombre, comenzando por su carácter de autoposesión.

### *II.3. La autoposesión propia de las virtudes morales*

Millán-Puelles ha expuesto de dos modos esta perfección de la libertad moral a lo largo de su obra. Lejos de ser contrapuestos, estos dos modos son

---

62 A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, cit., p. 12.

63 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, cit., pp. 233-234.

64 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, cit., p. 183.

65 Cf. *Ibid.*, pp. 61-62.

66 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, cit., p. 246.

67 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, cit., pp. 55-58.

68 Cf. *Ibid.*, p. 188.

complementarios. Su diversidad se comprende fácilmente por el contexto en el que la doctrina se expone. De modo más temprano, en su obra *Economía y libertad*, el aspecto de la autoposesión viene desarrollado como *señorío sobre los bienes materiales*. El punto central de la argumentación es que el hombre está llamado a poseer los bienes materiales sin que éstos lo posean a él<sup>69</sup>. Especialmente la *virtud natural de la pobreza* consigue para el hombre este señorío por el que su voluntad no se mantiene apegada a los bienes materiales y los usa sin someterse a ellos<sup>70</sup>.

En otra obra más madura, en *El valor de la libertad*, el aspecto de autoposesión que confiere la libertad moral se desarrolla en relación al dominio de las pasiones como idea unida al concepto de realeza y potestad. El filósofo gaditano explica que este tema se remonta históricamente hasta los estoicos y, en los Padres, hasta San Ambrosio y San Juan Damasceno. La idea de imperturbabilidad se encuentra unida al concepto de *potestad regia* y al dominio del propio cuerpo. Estas ideas se enlazan con la tradición tomista de las pasiones como «movimientos» de la potencia sensible procedentes de la imaginación de un bien o un mal. Se trata de un *concepto de pasión psicosomático*. Santo Tomás coincide con San Ambrosio en la idea del gobierno de los movimientos pasionales por la potestad regia del hombre. Nuestro autor subraya que dependiendo del concepto de pasión que se tenga, así se concibe la autoposesión propia de la libertad moral. Si se concibe la pasión de modo peyorativo –como moralmente negativa–, se piensa su gobierno como una exclusión. Es obvio que se trata de un gobierno impracticable, porque no cabe ejercer una potestad regia sin súbdito alguno<sup>71</sup>. Por el contrario, las pasiones no son de suyo ni moralmente buenas ni moralmente malas, porque no son actos voluntarios<sup>72</sup>. Ahora bien, el hombre tiene la capacidad de ser cómplice de sus pasiones, respecto de su génesis o respecto de ellas mismas cuando ya son presentes. En primer lugar, porque cabe la posibilidad de evitar o provocar aquello que las hace surgir y porque las pasiones pueden surgir por redundancia del acto libre en el apetito sensorial<sup>73</sup>. En segundo lugar, el poder efectivo que la voluntad tiene sobre las pasiones ya presentes es indirecto. Este poder se ejerce sobre la atención hacia aquello que

---

69 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, cit., p. 235.

70 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, Ediciones Rialp, Madrid 1976, pp. 237-239.

71 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, cit., pp. 201-207.

72 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Ediciones Rialp, Madrid 2001, p. 648.

73 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, cit., p. 211.

provoca la pasión<sup>74</sup>. La libertad moral confiere al hombre el dominio habitual sobre las propias pasiones para actuar gobernándolas en consonancia con las exigencias propias de la racionalidad humana<sup>75</sup>.

Este dominio se corresponde con las virtudes morales de la templanza y la fortaleza. Sobre la comprensión de éstas se remite el pensador español a la tradición tomista. De modo general, explica que la fortaleza es una virtud moral «que hace que su sujeto se sobreponga a todas las pasiones que le apartan del bien arduo o difícil. Como término medio se opone, por una parte, al temor y, por otra, a la audacia, en tanto que estas pasiones se estén dando de forma que realmente obnubilen o perturben el buen uso de la razón»<sup>76</sup>. Respecto de la templanza afirma que «es el hábito que inclina a moderar el deseo de placeres sensibles [...]. Estos placeres no son malos de suyo; ni tampoco es de suyo un mal deseárselos [...]. Pero el hombre, en tanto que es libre, puede quererlos de un modo desordenado o, por el contrario, sometiéndolos al imperio de la razón y de la voluntad. La virtud que lleva el nombre de “templanza” desempeña este cometido, principalmente moderando las pasiones que tienden hacia los bienes de carácter sensible y, secundariamente, o de una manera derivada, refrenando el pesar que la falta de ellos puede ocasionar en nuestro ánimo»<sup>77</sup>. Resta decir que en virtud de la relación que guardan todas las virtudes morales entre sí, templanza y fortaleza contribuyen a la adquisición, conservación o perfección de la justicia, removiendo obstáculos contrarios a la realización de sus actos propios<sup>78</sup>.

#### *II.4. La virtud de la justicia como liberación del egoísmo*

La segunda nota de perfección que proporciona la libertad moral está referida a la virtud de la justicia. Ésta confiere al hombre la superación del egoísmo consistente en la esclavitud del propio bien particular querido como excluyente del bien común. La elevación al bien común es considerada como *auténtica libertad* en la medida en que confiere a la voluntad humana la posibilidad de abrirse con soltura y agilidad a sus mejores posibilidades, orientando al hombre hacia un valor que lo trasciende<sup>79</sup>. Para comprender en profundidad el significado de esta elevación, conviene exponer, en primer lugar, la noción de «bien común», tal como es entendida por Millán-Puelles.

---

74 Cf. *De Malo*, q. 3, a. 10 c.

75 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, cit., p. 213.

76 A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, cit., p. 603.

77 *Ibid.*, p. 604.

78 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, cit., p. 213.

79 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, cit., pp. 235-236.

## II.4.1. Elementos esenciales, estructura y primacía del bien común

La comprensión del bien común de nuestro filósofo es dependiente del pensamiento de Santo Tomás<sup>80</sup>. En una primera consideración, debe decirse que común es el bien que «puede perfeccionar a más de un ser»<sup>81</sup>. En este sentido, Dios es el bien común por excelencia que irradia todo otro bien. Si se aplica la consideración general al bien común de la sociedad humana, queda claro que éste ha de ser un bien «apto para ser participado por todos y cada uno de los miembros de una comunidad o sociedad de personas humanas»<sup>82</sup>.

Los *elementos esenciales* que componen el bien común son el *bien común especulativo* y el *bien común práctico*. Al primero pertenece no sólo Dios en cuanto cognoscible, sino también todos los valores científicos y estéticos participables mediante el conocimiento y el consecuente gozo o fruición de ellos. Se trata de valores indivisibles, porque al comunicarse no se dividen o aminoran. Este carácter indivisible lo comparten algunos componentes del bien común práctico como la *paz* y la *concordia* entre los miembros de la sociedad. Por el contrario, los bienes materiales indispensables para el *bienestar de la sociedad* sólo se pueden distribuir mediante su división. Nuestro autor afirma que este carácter impide que pertenezcan a la esencia del bien común social. Han de ser considerados como *condición* para la paz y la posibilidad de participación en los valores más altos. En cambio, el bienestar material de los ciudadanos se distingue de los bienes que lo posibilitan. La situación de bienestar material sí puede ser compartida y, por tanto, es parte de la esencia del bien común. Por último, *el bien común social se ordena al bien común trascendente que es Dios*, dirigiendo a la sociedad de las personas humanas hacia Él. El bien común es una realidad *estructurada* que, por analogía, cabe considerar como un organismo. De esta suerte, la supresión de un elemento esencial –vital en la analogía– amenaza con desequilibrar los restantes elementos. Esta estructuración requiere de una *jerarquía* de sus elementos esenciales. La tesis de nuestro pensador es que *la paz es el eje* del bien común social en la medida en que la sociedad es una comunidad, es decir, una unidad moral solidaria entre los hombres. Sin paz, una sociedad sería tal más aparente que efectivamente. El bienestar material no consiste solo en la abundancia de los bienes materiales

---

80 Un estudio de la noción de bien común en Millán-Puelles se encuentra en C. I. MASSINI, *Privatización y comunidad del bien humano*, «Anuario filosófico», 27/2 (1994), pp. 817-828; E. FORMENT, *La filosofía del bien común*, «Anuario filosófico», 27/2 (1994), pp. 797-815.

81 A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, cit., p. 366; cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, cit., p. 376.

82 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, cit., p. 108.

sino también en su justa distribución. Dicho bienestar es conveniente tanto por cubrir las necesidades más apremiantes como por su utilidad para el ejercicio de la virtud y el mantenimiento de la paz. Por último, los bienes culturales o especulativos, aun no siendo los más urgentes, son los más eminentes. Tienen carácter de fin respecto a los anteriores<sup>83</sup>.

Se llama bien de *la* sociedad al bien común porque, esencialmente, éste es el bien «en el que pueden y deben participar todos los ciudadanos»<sup>84</sup>. Para comprender su primacía sobre el bien particular, Millán-Puelles realiza algunas precisiones. En primer lugar, puesto que un mismo género de bienes puede ser común o privado, *el bien común no se puede distinguir como un género del bien privado*. De esta suerte, un determinado bien privado puede ser superior a un determinado bien común por su naturaleza propia. Ahora bien, cuando se encuentran en el mismo género de bienes, aquel que es común es más eminente<sup>85</sup>. En segundo lugar, puesto que cada bien privado tiene su dueño propio, su conjunto no es realmente un bien común a las personas que integran la sociedad. Por tanto, el bien común no es el resultado de una suma. En consecuencia, *su superioridad no puede ser meramente cuantitativa sino formal o específica*. Esta diferencia no significa exclusión. Al contrario, el bien común exige que cada miembro de la sociedad tenga su propio bien, pero lo exige en calidad de subordinado<sup>86</sup>. Se trata, en definitiva, de no tener bienes privados con perjuicio del bien común propio de la sociedad que los hace posibles. *La primacía del bien común* se opone al egoísmo que sólo aspira al bien propio, a veces incluso, contribuyendo al bien común en razón del privado<sup>87</sup>. Dada la superioridad específica del bien común, éste es más beneficioso o perfectivo para cada uno de los miembros de la sociedad que el bien privado. Por último, ha afirmarse que *la primacía del bien común* y *la dignidad de la persona* se exigen entre sí. Adviértase que *la dignidad del hombre es un bien común* y su respeto es, sin más intermedios, respeto a un bien común. *La subordinación al bien común es*

---

83 Cf. *Ibid.*, pp. 110-117. Sobre la noción de bienestar se puede consultar J. MORALES NAVARRO, *Sociedad y bienestar: el concepto de bienestar*, «Anuario filosófico», 27/2, pp. 603-611.

84 A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, cit., p. 120.

85 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, cit., pp. 368-369; A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, cit., p. 377; *ST II-II*, q. 152, a. 4 ad 3; cf. *In I Ethic.*, l. 2, n. 30.

86 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, cit., pp. 121-122.

87 «[...]un “egoísta inteligente” no deja de subordinarse al bien común, de manera, por tanto, que favorece de hecho a los otros miembros de la sociedad. Pero el defecto de este modo de discurrir es que pasa por alto que ese egoísta no se beneficia moralmente de su efectiva subordinación al bien común» A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, cit., p. 373.

la única forma de respetar la dignidad de todos los hombres<sup>88</sup>. No puede ser de otro modo, pues *la sociedad es para la persona* y nunca al contrario<sup>89</sup>. Esto quiere decir que la sociedad no se ordena a ningún miembro de modo exclusivo, sino a todos y cada uno *sin excepción*. Por tanto, es lógico que la sociedad se ordene al bien común de sus miembros precisamente para que ninguno de ellos quede reducido a mero instrumento. En conclusión, el bien de la sociedad ha de ser *el bien común de cada uno de sus miembros*<sup>90</sup>.

#### II.4.2. La elevación al bien común propia de la virtud de la justicia

La primera explicación requerida es justificar el cambio de terminología que el pensador español realiza al sustituir «subordinación» por «elevación» al bien común. Él entiende por elevación «lo mismo que habitualmente se conoce como “subordinación” a este bien, y el motivo de que prefiera hablar de elevación está en el hecho de que el hombre no se rebaja, sino que se enaltece, en su libre tender al bien común»<sup>91</sup>.

Puesto que la libertad moral *exige* la apertura de la voluntad a su más alta posibilidad, ésta no se puede dar sin la superación del egoísmo que la clausura en su horizonte más angosto<sup>92</sup>. Frente a la superioridad ontológica del bien común respecto del privado se pueden tomar diversas actitudes psicológicas, como muestra el hecho de poder tomar el bien común como medio para un provecho particular<sup>93</sup>. Sin embargo, la actitud debida es amar el bien común por su valor intrínseco, pues el valor que recibe la mencionada elevación es precisamente el que pertenece a este bien<sup>94</sup>. Se ha de aclarar que querer el bien común por su valor intrínseco es quererlo en razón de su ser comunicable y perfectivo de todos y cada uno de los miembros de la sociedad. Por tanto, la actitud propia de la justicia incluye la solicitud por el bien común y por el bien privado propio y ajeno<sup>95</sup>. Así lo sostiene el filósofo gaditano al explicar que la «virtud que regula la convivencia es la justicia. Mas esto quiere decir que la justicia no es algo sobreañadido a una convivencia verdadera, a la cual perfecciona, sino que es cabalmente lo que en realidad la constituye como verdadera convivencia.

---

88 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, cit., pp. 125-126.

89 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, cit., p. 371.

90 Cf. *Ibid.*, p. 376.

91 A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, cit., p. 214.

92 Cf. *Ibid.*, p. 215.

93 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, cit., p. 371.

94 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, cit., pp. 215-216.

95 Cf. *Ibid.*, p. 218; *In I Ethic.*, l. 2, n. 15.

Por la justicia, cada hombre sale de sí, trascendiendo su propio bien particular. Y este salir de sí, que no excluye, sino que incluye, la atención al propio bien privado, es libertad moral únicamente cuando de un modo libre (en el sentido de la libertad de arbitrio) está en efecto orientado al bien común en su calidad de común»<sup>96</sup>. Citando a Santo Tomás nos dice: «Todo hombre tiene algún afecto privado, por el cual procura lo suyo; por consiguiente, mientras alguien busca únicamente lo suyo, vive para sí solo, mientras que si busca el bien de otros hombres, se dice que también vive para ellos»<sup>97</sup>. Nuestro autor afirma explícitamente que la justicia a la que directamente se refiere en este desarrollo es la justicia legal o general tal y como la entiende el Aquinate<sup>98</sup>.

Se desprende de estas reflexiones que el objetivo de la convivencia no es otro que el bien de las personas que conviven. En este sentido, la elevación al bien común tiene el valor de una solidaridad específica –*una compenetración y sintonía voluntaria entre seres humanos*– que excluye toda tendencia a fines éticamente incorrectos. Obviamente, esta solidaridad ética requiere como presupuesto la solidaridad ontológica que se da de hecho entre todos los hombres precisamente por ser hombres<sup>99</sup>. Nuestro filósofo afirma que esta solidaridad incluye la sensibilidad ante el dolor o humillación ajenas tanto como la capacidad de hacer propio el gozo ajeno<sup>100</sup>. Es interesante notar que, según nuestro pensador, sin la elevación al bien común propia de la libertad moral no se da la *verdadera autorrealización del hombre*<sup>101</sup>.

Por último, Millán-Puelles argumenta que, para alcanzar su plenitud, la elevación al bien común propia de la libertad moral ha de abrirse hasta Dios mismo como bien común trascendente. Merece la pena dejarle la palabra:

Ciertamente, la libertad moral requiere la elevación al bien común incluso en su realidad temporal e inmanente, que es el nivel en que el Estado se encuentra, pero no se detiene en este nivel, de tal manera que la plenitud de la libertad moral es imposible sin la elevación al bien común trascendente e intemporal; y así el supremo deber del hombre

---

96 A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, cit., p. 219.

97 *Super Gal.*, c. 2, l. 6.

98 Cf. *ST II-II*, q. 58, aa. 5-7.

99 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, cit., pp. 222-224.

100 Cf. *Ibid.*, p. 227.

101 Millán-Puelles precisa que la libertad moral no puede identificarse con cualquier autorrealización porque desde un punto de vista psicológico, cualquier elección es una autorrealización. Para hablar de libertad moral en términos de autorrealización se ha de subrayar que se trata de una autorrealización que se atiene a la verdad de la perfección de nuestro ser. Cf. *Ibid.*, pp. 197-198.

como individuo no consiste en querer la voluntad del pseudo-Dios que es el Estado, sino en querer la voluntad del verdadero Dios que trasciende a cualquier Estado y al conjunto de todos ellos<sup>102</sup>.

En la exposición de la libertad moral, se confirma la relación afirmada, al reflexionar sobre la experiencia del deber como vocación personal intimada en el hombre por el amor exigente de Dios, entre la activa fidelidad a la Persona Absoluta y la libre afirmación del propio ser. Al tratar la virtud de la justicia, el correcto amor a uno mismo —es decir, la libre afirmación del propio ser— y el amor a Dios se muestran unidos y relacionados profundamente con la verdadera convivencia o solidaridad ética entre los hombres. Dado el carácter orgánico de las virtudes morales, «no hay ninguna virtud moral cuyo ejercicio no pueda tener por fin el bien común. Este bien es el fin *directo* de la justicia legal y el *indirecto* de todas las demás virtudes éticas. De ahí que la justicia legal sea la más valiosa de las virtudes morales»<sup>103</sup>. Para concluir la exposición del *status virtutis* como fin esencial de la educación, resta explicar la virtud de la prudencia, en la que se cifra la madurez moral del educando.

## II.5. La prudencia como madurez moral del educando

El hombre prudente es aquel *capaz de deliberar correctamente atendiendo a su situación concreta sobre aquello que es conveniente para que su vida humana sea íntegramente buena*. El contenido concreto de esta vida íntegramente buena no es determinable de modo universal, porque se requiere de la atención a las circunstancias particulares en las que ha de obrar *este hombre individual*<sup>104</sup>. El pensador español explica que el bien universal es «un objetivo al que el hombre puede tender con muy distintos medios (y ello no solamente porque los hombres se distinguen unos de otros, sino también porque en cada uno de los seres humanos son a su vez muy distintas las situaciones y las circunstancias que efectivamente se presentan)»<sup>105</sup>. La virtud de la prudencia es el hábito operativo necesario para determinar en cada caso el bien debido —*recta ratio agibilium*. La peculiaridad propia de la prudencia consiste en ser una

---

102 *Ibid.*, p. 266.

103 A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, cit., p. 374; cf. *ST II-II*, q. 58, a. 12 c.

104 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, cit., p. 499.

105 *Ibid.*, pp. 500-501. Esta idea la expresa Santo Tomás de modo sencillo: «Pero en las cosas humanas no están prefijados los medios, sino que se diferencian según la variedad de las personas y de los negocios» *ST II-II*, q. 47, a. 15 c.

virtud esencial o formalmente intelectual que es moral por su materia<sup>106</sup>. Por tanto, la prudencia considera el bien bajo la formalidad de la verdad. En este sentido, podría decirse que la prudencia tiene que ver con *la verdad sobre el bien concreto y particular*<sup>107</sup>. Es considerada en la doctrina clásica como parte de las virtudes morales, porque el hombre prudente delibera sobre los medios con que alcanzar los fines de las otras virtudes morales<sup>108</sup>.

Para comprender correctamente la relación entre la prudencia y las virtudes morales, se ha de distinguir bien el orden de la intención del orden de la ejecución. *En el orden de la intención*, la prudencia necesita de las virtudes morales que connaturalizan al hombre con el fin debido<sup>109</sup>. *En el orden de la ejecución*, las virtudes formalmente morales necesitan que la prudencia verifique la adecuada elección de los medios que conducen a este fin<sup>110</sup>. En este segundo orden, la prudencia «es la luz que hace visible el camino por donde ha de moverse el ejercicio de las virtudes humanas formalmente morales»<sup>111</sup>. Por esta razón, Millán-Puelles afirma que «el fin de la educación está centrado en la virtud de la prudencia»<sup>112</sup>. Adviértase que habla nuestro autor del que se ha denominado en este estudio fin formal o esencial de la educación.

Gracias a la prudencia, entendimiento y voluntad se compenetran en el organismo de la vida moral. Si bien la primacía de la virtud moral sobre la intelectual es clara, no lo es menos la necesidad que tiene la virtud moral de la prudencia tanto en su constitución como en su progresivo perfeccionarse<sup>113</sup>. Afirma claramente nuestro pensador que «educar la prudencia es lograr en el hombre el *status virtutis* de que habla Santo Tomás, en la medida en que únicamente a través del desarrollo y perfeccionamiento de aquella puede lograrse que las semillas de la virtud moral, connaturales a nuestro ser, germinen y den

---

106 «La prudencia, según su esencia, es una virtud intelectual. Pero, en cuanto a su materia, conviene con las virtudes morales, ya que es la recta razón de lo agible» *ST I-II*, q. 58, a. 3, ad 1.

107 Cf. J. F. SELLÉS DAUDER, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2008, pp. 372-372. Es útil a este respecto considerar el siguiente texto de Santo Tomás: «Lo operable es en cierta manera materia de la prudencia en cuanto que es objeto de la razón, es decir, bajo la formalidad de verdad. Pero es materia de las virtudes morales en cuanto objeto de la virtud apetitiva, es decir, bajo la formalidad de bien» *ST II-II*, q. 47, a. 5 ad 3.

108 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, cit., p. 502.

109 Cf. *Ibid.*, p. 504.

110 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, cit., pp. 81-84; A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., p. 550; *ST I-II*, q. 58, aa. 4-5.

111 A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, cit., p. 504.

112 A. MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, cit., p. 86.

113 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, cit., p. 506.

fruto cada vez más granado y abundante»<sup>114</sup>. Nuestro filósofo considera que la posesión de la prudencia, *supuestas las otras virtudes morales*, posibilita en el hombre la recta autonomía de su conducta. Se quiere decir con esto que la prudencia confiere la madurez moral o mayoría de edad ética, que supera toda casuística y moralismo en la prevención de las complejidades de la vida moral. Desde la perspectiva de este estudio que entiende el deber como vocación, puede afirmarse que *el hombre va descubriendo y realizando su vocación personal, única e intransferible en el actuar prudente*<sup>115</sup>.

### III. LA PRIMACÍA DEL AMOR EN LA PERSPECTIVA TELEOLÓGICA DE LA EDUCACIÓN

Hasta ahora, se ha mostrado que la vocación personal consiste en corresponder al amor exigente de Dios. Éste requiere íntimamente al hombre alcanzar su máxima perfección moral, siendo fiel a las exigencias que dimanen de su propio ser. Estas exigencias incluyen la verdadera convivencia regulada por la virtud de la justicia como elevación al bien común, que permite respetar la dignidad de todos y cada uno de los hombres que componen la sociedad. En mi opinión, estas afirmaciones significan que el hombre está llamado a amar a Dios, amarse correctamente y amar al prójimo como a sí mismo. Esta afirmación puede resultar extraña, porque Millán-Puelles no trata *sistemáticamente* del amor. Sus afirmaciones sobre esta cuestión se encuentran dispersas por toda su obra. Para mostrar la primacía del amor en la perspectiva teleológica de la educación, el primer cometido es analizar y sistematizar estas afirmaciones dispersas. El punto de partida ha de ser la definición explícita que nuestro autor hace del amor. Reza como sigue:

La libertad no es sólo un “desde sí”, sino sobre todo un “para sí”, que personalmente se trasciende hacia el valor de otra realidad personal, en el amor al prójimo y en el amor a la Persona Divina. El amor es la forma interpersonal de la libertad: el nivel del encuentro de un “para sí” con otros y, consiguientemente, la fusión en la que un “desde sí” se autotrasciende, en máxima libertad, queriendo la libertad de otra persona. Lo que equivale a afirmar que en el amor no se pierden ni la iniciativa ni la autonomía personales, sino que ambas se solidarizan libremente con alguna otra persona en libertad<sup>116</sup>.

---

114 A. MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, cit., p. 86.

115 Cf. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Ediciones Rialp, Madrid 2003, p. 69.

116 A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, cit., p. 100.

Obviamente, la libertad de la que el amor es forma interpersonal es la libertad moral. Sólo se autotrasciende en máxima libertad quien la posee. Las dos categorías fundamentales que se han de explicar para clarificar esta definición son el *encuentro interpersonal* y la  *fusión* en la que se *solidarizan dos libertades* sin perder la autonomía e iniciativa personales. La primera de ellas coincide con la propuesta por el pensador español como vivencia del *alter ego*.

### III.1. *El encuentro interpersonal: la apercepción reflexivamente originaria del alter ego*

Para nuestro filósofo la cuestión de la vivencia de la interpersonalidad debe ser descrita de modo previo a la elucidación de sus aspectos éticos. Por tanto, ahora se pretende «simplemente, describir el “encuentro” con el tu»<sup>117</sup>. Nuestro autor reconoce explícitamente, de un lado, su deuda con Husserl en el análisis fenomenológico de esta vivencia; y, de otro, la compatibilidad de estas ideas con el realismo aristotélico-tomista<sup>118</sup>. La clave de comprensión de la vivencia del otro en cuanto tal se desvela *desde el aspecto de la autoconciencia propia* porque en tal vivencia «yo mismo me vivo como vivido por él»<sup>119</sup>.

El convivirse dos subjetividades aperciéndose de la subjetividad personal recíprocamente es una experiencia de reflexividad originaria. En ella, la subjetividad que experimenta tal vivencia no sólo está connotada, sino que también se hace explícita a sí misma de modo extratemático<sup>120</sup>. Esta es la razón que constituye a esta vivencia como una actividad de *captación cuasi-objetiva* irreductible por completo a la captación de cualquier otro objeto del trascender intencional. Este hecho vivencial funda cualquier otro hecho intersubjetivo derivado<sup>121</sup>. Dada la intencionalidad propia de esta vivencia,

---

117 A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Ediciones Rialp, Madrid 1967, p. 359.

118 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad*, Ediciones Rialp, Madrid 1997, pp. 230-231.

119 A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, cit., p. 359. El mismo partir de la perspectiva de la autoconciencia para el análisis de la cuestión de la interpersonalidad muestra analogías con los análisis de la intersubjetividad realizados por Husserl. Dice este último: «Tenemos que procurarnos una visión que penetre en la intencionalidad explícita e implícita en la que, sobre la base de nuestro *ego* trascendental, el *alter ego* se anuncia y verifica» (E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, M. A. PRESAS (trad.), Tecnos, Madrid 1997, p. 121). No obstante las similitudes, el filósofo gaditano propone su síntesis original.

120 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, cit., pp. 346-347.

121 Cf. *Ibid.*, pp. 360-361.

nuestro filósofo la *caracteriza* como un modo especial de autoconciencia, «*la propia de la reflexividad originaria intersubjetivamente trascendente*»<sup>122</sup>.

El hecho mismo de la convivencia garantiza la posibilidad de convivir una vivencia. No obstante, Millán-Puelles precisa que *la vivencia de esta convivencia es intransferiblemente propia de cada uno* de los polos subjetivos que conviven. La posibilidad de este hecho ha de fundarse en «una fundamental comunidad sin la cual no es posible la comunicación como simbiosis o simultaneidad de dos vivencias mutuamente vividas»<sup>123</sup>. La convivencia no ha de entenderse como una mera coordinación de vivencias. Se trata, más bien, de dos actos enlazados esencialmente. Sin confundirse, suplantarse o intercambiarse, dichos actos se compenetran en una interconexión que es «un trascender desde su propia individualidad a la individualidad propia del otro»<sup>124</sup>. De esta suerte, la convivencia exige la *captación de lo común* propia del *logos* que es fundamento del *diálogo*. En este sentido, debe decirse que lo inmediatamente común a dos subjetividades que conviven es la *conciencia de la comunicación*, la cual es, simultáneamente, *comunicación de la conciencia*. Esto «requiere que ésta sea comunicable, es decir, que pueda abrirse a otra. En ello estriba la “dialogicidad radical” de la conciencia, que como tal no es diálogo efectivo, sino aptitud previa a todo diálogo»<sup>125</sup>. El filósofo gaditano define la comunicación como «la vivencia de una comunidad que se hace explícita en la experiencia de sentirme instado justamente por un ser como el mío. Podré sentirme más o menos que él en tal o cual aspecto; podré despreciarle o admirarle; pero en mi encuentro con su ser hay algo que radicalmente me sitúa en su mismo nivel: su hacerme cara, su estar vuelto a mí de tal manera que ambos nos convivimos»<sup>126</sup>.

A tenor de esta *descripción* de la vivencia del encuentro interpersonal, cabe hacer ulteriores precisiones e inferencias que enriquezcan su *explicación*. La primera consecuencia por extraer es el *interés connatural del hombre por el ser que lo trasciende*<sup>127</sup>. Es cierto que todo hombre requiere una cierta dosis irrenunciable de solipsismo en virtud de su individualidad. Cada yo humano es indistinto en su ser y distinto de los demás, con su vivencia íntima e intransferible del mundo –*su mundo*– en que se inscribe<sup>128</sup>. A pesar de ello, la tesis del

---

122 *Ibid.*, p. 361.

123 *Ibid.*

124 *Ibid.*, p. 362.

125 *Ibid.*

126 *Ibid.*, p. 363.

127 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad*, cit., pp. 175-177.

128 Cf. *Ibid.*, p. 220.

solipsismo radical queda descalificada, tanto por el sentido común como por la vivencia de valores morales como la justicia, la amistad o el perdón<sup>129</sup>. De un lado, la vivencia de la interpersonalidad goza de su evidencia propia y, de otro, los mencionados valores serían impracticables sin la existencia del prójimo<sup>130</sup>.

La segunda reflexión sobre la descripción del encuentro interpersonal versa sobre el modo en el que las otras personas se presentan a la subjetividad autoconsciente de ellas. En principio, lo hacen como objetos psicofísicos del mundo. Pero, al mismo tiempo, el otro se presenta como sujeto que experimenta tanto el mismo mundo que la subjetividad aprehensiva de él como a esta misma subjetividad<sup>131</sup>. En esta medida, el otro se presenta como un *analogon* del yo que lo percibe, esto es, como un *alter ego*<sup>132</sup>. Ahora bien, la experiencia del *ego*

---

129 En el contexto de la fenomenología husserliana de la que Millán-Puelles toma muchas ideas para la reflexión sobre el encuentro interpersonal, la respuesta a la apariencia de solipsismo trascendental de la conciencia reducida por la epojé metodológica es de capital importancia. Así lo explica Costa: «E tuttavia, è chiaro che se la fenomenologia si limitasse a questo ordine di considerazioni [ordine solipsistico] avrebbe fallito nel suo intento più profondo, che è appunto quello di accettare l'obiezione scettica per poi mostrare la ragionevolezza della nostra credenza in un mondo obiettivamente esistente» V. COSTA, *Husserl*, Carocci editore, Roma 2010, p. 115.

130 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad*, cit., pp. 224-225.

131 Cf. *Ibid.*, p. 226. Nuestro autor ve en esta tesis husserliana una refutación del subjetivismo. El mismo Husserl, que propone la epojé de la realidad como método fenomenológico, «afirma aquí [en sus reflexiones sobre la intersubjetividad] la evidencia de un ente real que no es el ente real que yo soy, ni tampoco una de mis partes integrantes» (*Ibid.*, p. 227). Se entiende así otro comentario de Millán-Puelles sobre el pensamiento del padre de la fenomenología: «En mi opinión, la auténtica “prueba de fuego” de la radical superación del subjetivismo reside en el trascender desde la subjetividad propia hasta la ajena, en la misma medida en la que realmente el yo ajeno es, en efecto, vivido por el mío en su vivirme él a mí» (A. MILLÁN-PUELLES, *Prólogo*, en I. GÓMEZ ROMERO, *Husserl y la crisis de la razón*, Cincel, Madrid 1986, p. 15). Parecen especialmente claras a este respecto estas palabras de Husserl: «El *factum* de la experiencia de lo extraño (no-yo) se presenta como experiencia de un mundo objetivo y de otros (no-yo en la forma: otro yo) en él» (E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, cit., pp. 140-141). Sobre la experiencia de los otros afirma el propio Husserl que «ligados de un modo peculiar a los cuerpos orgánicos, como objetos *psicofísicos*, los otros son *en* el mundo. Por otra parte, yo los experimento al mismo tiempo como sujetos para ese mundo, como experimentado ese mundo –el mismo mundo que yo experimento– y como teniendo también experiencia de mí al hacerlo, justamente de mí, tal como yo experimento el mundo y, en él, a los otros» (*Ibid.*, p. 122). A este respecto comenta Ferrer: «[...] la concordancia básica entre lo dado en las percepciones propias y ajenas permite trascender el mundo de la esfera primordial, encontrando un sentido unitario para el mundo intersubjetivo que invalide el solipsismo» U. FERRER SANTOS, *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Eunsa, Navarra 2008, p. 158.

132 El *alter ego* como *analogon* tiene una doble dimensión paradójica para el *ego* que lo conoce: «por una parte, en tanto que formando parte del mundo y situado en él como una cosa

ajeno no puede ser directa y originaria como la del *ego proprio*, ya que requiere una mediación que lo haga co-presente<sup>133</sup>. En el pensamiento husserliano, esta co-presentación recibe el nombre de *apresentación* o *apercepción*. Se afirma como mediada por el cuerpo del *alter ego*<sup>134</sup>. Nuestro autor explica que dicha apercepción es un modo de percepción que no ha de confundirse con una inferencia o un razonamiento. Se trata de una vivencia de la intención directa que no posee la inmediatez de la vivencia del propio yo, pero que percibe al otro yo con la mediación de su corporeidad *sin inferencia o razonamiento*. Estas ideas de inspiración husserliana «son plenamente asumibles desde el punto de vista de un realismo donde el yo tiene un carácter humano por cuanto el hombre, sin reducirse a su cuerpo, lo posee, sin embargo, como parte integrante de su propio ser sustancial»<sup>135</sup>.

Estas anotaciones manifiestan un dato de capital importancia para reflexionar sobre el encuentro intersubjetivo en el contexto del amor interpersonal. Las personas tienen la capacidad de *objetivarse mutuamente en calidad de sujetos*. Lo pone de manifiesto Millán-Puelles al reflexionar sobre la tendencia natural a la comunicación de la verdad propiamente humana. Puesto que las meras cosas ni conocen ni comunican la verdad, si la percepción del otro fuera necesariamente *cosificante*, no cabría diálogo alguno. Esta tendencia es sólo uno de los modos de la mutua ayuda interpersonal a la que el hombre está inclinado

---

entre las cosas; por otra parte, en tanto que sujeto que experimenta el mundo y, en este sentido, es irreductible a él y semejante al yo propio» (U. FERRER SANTOS, *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, cit., pp. 154-155).

133 Cf. E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, cit., pp. 145-148.

134 «La apercepción husserliana es una especie de percepción adjunta o copercepción, ciertamente de carácter intuitivo, pero mediada por una percepción propiamente dicha, que en el caso del yo ajeno es la del cuerpo de éste» (A. MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad*, cit., p. 229). La vivencia del *alter ego* en la teoría husserliana de la intersubjetividad presenta, según Ferrer, tres pasos fundamentales: 1) Se da un *emparejamiento* [la traducción citada de *Meditaciones cartesianas* traduce “apareamiento”] que consiste en *percibir un objeto conforme al sentido de otro dado previamente*, es decir, el *ego* del otro conforme al sentido del *ego* propio. 2) Se ha de dar una *modificación intencional* de lo vivido desde la esfera primordial de pertenencia, es decir, en las vivencias originarias del *ego* que lo percibe. Esta modificación se da, en primer lugar, *en el ámbito de la corporeidad*, porque el cuerpo del *alter ego* es orgánico como el propio y lo vive subjetivamente como el *ego* el propio. 3) Se ha de dar una modificación intencional del *flujo vivencial* que el *alter ego* vive en su esfera primordial de pertenencia, comprendida por la vivencia de la propia esfera primordial. La vivencia intersubjetiva es un caso particularmente complejo de *apresentación*, es decir, un caso de saber inmediato que no es un razonamiento por analogía. Cf. U. FERRER SANTOS, *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, cit., pp. 159-164; E. HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, cit., pp. 148-168.

135 A. MILLÁN-PUELLES, *El interés por la verdad*, cit., pp. 230-231.

por su tendencia natural a la vida en sociedad<sup>136</sup>. Por tanto, *esta capacidad de conocimiento interpersonal que se ha denominado «encuentro», no sólo está a la base del diálogo que busca la comunicación de la verdad sino también del amor al prójimo*. La posibilidad de comunicar la verdad «implica una simbiosis ecológica que en su raíz es la misma que la del posible amor al prójimo. También en este amor se hace patente, sin perjuicio de una irreductible dualidad, la apertura de un ego a un alter ego. Y así como la experiencia misma de este amor es la inquebrantable garantía de la posibilidad de ejercerlo, también la propia experiencia de la transmisión de la verdad es el fundamento incommovible de que se está en lo cierto al mantener que la verdad puede efectivamente transmitirse»<sup>137</sup>.

Tras la descripción de los elementos esenciales del encuentro interpersonal, ha de abordarse la segunda parte de la definición del amor de nuestro pensador, aquella que consiste en la «fusión en la que un “desde sí” se autotrasciende, en máxima libertad, queriendo la libertad de otra persona».

### *III.2. El amor como autotrascendencia y don de sí*

En los análisis de Millán-Puelles realizados en *La estructura de la subjetividad* se afirma que la trascendencia intencional oréctica implica siempre *querer algo para algún ser*, si bien la estructura del acto es esencialmente idéntica cuando ese ser es el mismo sujeto volente que cuando es otro<sup>138</sup>. En mi opinión, si no se identifica este acto de querer con el acto de la *dilectio*, no pueden interpretarse correctamente estas páginas. A continuación, se propone una lectura de los análisis de nuestro autor ilustrados desde el desarrollo que sobre este acto realiza Santo Tomás de Aquino. La validez de esta interpretación quedará *probada* por su coherencia *con los textos* del filósofo gaditano que vendrán comentados en las sucesivas reflexiones. El punto de partida se encuentra en el siguiente texto del Aquinate:

Como afirma el Filósofo en II *Rhetor.*, *amar es querer el bien para alguien*. Así pues, el movimiento del amor tiende hacia dos cosas, a saber: hacia el bien que uno quiere para alguien, sea para sí, o sea para otro, y hacia aquel para el cual quiere el bien. A aquel bien, pues, que uno quiere para otro, se le tiene amor de concupiscencia, y al sujeto para quien alguien quiere el bien, se le tiene amor de amistad. Ahora

---

136 Cf. *Ibid.*, pp. 232-235.

137 *Ibid.*, p. 244.

138 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, cit., pp. 211-212.

bien, esta división es según un orden de prioridad y posterioridad, pues lo que se ama con amor de amistad se ama en absoluto y por ello mismo, mientras lo que se ama con amor de concupiscencia no se ama absolutamente y por ello mismo, sino que se ama para otro<sup>139</sup>.

Este texto muestra cómo, en la misma estructura propuesta por Millán-Puelles, a saber, «querer algo para alguien», existe una diferencia entre el amor al «algo querido» y al «ser para quien se quiere». El primero es amor de concupiscencia, mientras que el segundo lo es de amistad. Algunos comentaristas de Santo Tomás proponen una interesante distinción que no está del todo ausente en el pensamiento de nuestro autor. Se trata de la identificación del amor de amistad con el amor *debido* a la persona y la identificación del amor de concupiscencia con el amor *debido* a las cosas<sup>140</sup>. Esta distinción introduce un sentido normativo que, en mi opinión, no ha sido tratado en *La estructura de la subjetividad*, ya que el tema del querer se aborda allí bajo su formalidad psicológica y no ética<sup>141</sup>. El mencionado sentido normativo hace patente que la alteración del orden debido del amor conlleva una cosificación de las personas.

Por motivos de claridad se ha de atender, en primer lugar, a la estructura más sencilla que consiste en querer algo para uno mismo. Debido al carácter reflexivo de la voluntad humana, en todo acto de querer se da un natural amor de sí<sup>142</sup>. Lejos de oponerse al amor al prójimo, este amor natural está en su mismo fundamento<sup>143</sup>. El pensador español muestra dos elementos fundamentales en este amor natural: la *autocomplacencia* y la *autobenevolencia*. La primera consiste en un radical aprecio de sí mismo, mientras que la segunda consiste en el necesario querer para sí mismo<sup>144</sup>. Entre la autocomplacencia y la autobenevolencia naturales existe un orden de fundamentación ontológica, en el que corresponde la prioridad al radical aprecio de sí<sup>145</sup>. Nuestro filósofo explica que en último término la autocomplacencia y la autobenevolencia naturales son la

---

139 *ST I-II*, q. 26, a. 4 c.

140 Cf. J. GARCÍA LÓPEZ, *Cuestiones interdisciplinarias (el amor humano)*, «Persona y Derecho», 1 (1974), p. 269.

141 Cf. *Ibid.*, p. 270.

142 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., p. 227. Algunas reflexiones sobre el amor de sí comentando el pensamiento de Millán-Puelles se encuentran en G. FERNÁNDEZ DE LA MORA, *El amor de sí mismo*, «Anuario filosófico», 27/2 (1994), pp. 775-778.

143 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., p. 225.

144 Cf. *Ibid.*, p. 241.

145 Cf. *Ibid.*, p. 244.

expresión volitiva de la unidad ontológica del yo consigo mismo<sup>146</sup>. Precisamente por esto, la cuestión de la autobenevolencia moral se sitúa en un nivel distinto de reflexión, esto es, el propiamente ético. En virtud del carácter ontológico de la autobenevolencia fundada en la autocomplacencia, nuestro autor afirma que la benevolencia con uno mismo no es *propiamente* amistad, sino algo superior<sup>147</sup>. A renglón seguido se precisa que la autobenevolencia es *forma y raíz* del amor de benevolencia hacia el otro, precisamente en calidad de *alter ego*<sup>148</sup>. Esta afirmación permite ver la conveniencia de plantear el esquema de la rectitud moral como libre afirmación del propio ser. Esta libre afirmación es un correcto amor de sí, el cual es forma y raíz del recto amor hacia el prójimo. En esta línea, el amor de benevolencia coincide con el amor de amistad o de persona propuestos como clave interpretativa.

Otro argumento para leer la influencia del Aquinate en el análisis de la trascendencia intencional propia del querer consiste en detectar las *causas* propuestas para tal acto. Santo Tomás enumera el bien, el conocimiento y la semejanza<sup>149</sup>. El pensador español afirma que el efectivo ejercicio del amor, incluso el amor de sí natural, surge enlazado al *conocimiento* de algún *bien*. Por tanto, en todas las ocasiones se trata de un amor consciente<sup>150</sup>. Además, se recuerda que el tema central de la volición es el *bien*, no por ser para uno mismo, sino por ser bueno. Que el amor natural a uno mismo se dé necesariamente en el acto de

---

146 Cf. *Ibid.*, p. 248.

147 Dos textos de Santo Tomás clarifican este punto. El primero es citado por Millán-Puelles. Dice así: «En este sentido hay que decir que propiamente uno no tiene amistad consigo mismo, sino otra cosa mayor que ella [*sed aliquid maius amicitiae*]. La amistad, en efecto, entraña cierta unión, ya que, como escribe Dionisio, el amor *es un poder unitivo* [*virtus unitiva*], y cada uno tiene en sí mismo una unidad superior a la unión. Y así como la unidad es principio de unión, el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, ya que con los demás tenemos amistad en cuanto nos comportamos con ellos como con nosotros mismos» (*ST* II-II, q. 25, a. 4 c). En mi opinión, se ha de precisar esta afirmación subrayando no la negación del carácter de amistad sino el estatuto superior del amor de sí cuando es moralmente recto. No en vano, Santo Tomás afronta esta cuestión en esta dirección en el siguiente texto: «Plantea cierta duda [se refiere a Aristóteles en el texto que se comenta]: si hay amistad del hombre hacia sí mismo. Dice que esta cuestión no hemos de tratarla en la presente consideración, porque concierne más bien al *nombre* que a la *verdad* de las cosas. [...] cuando alguien quiere ponderar su amistad hacia otro, acostumbra a decir que lo ama como a sí mismo. De ahí, que no cuente para la verdad de las cosas si el nombre de amistad se dice refiriéndose a sí mismo, porque la realidad misma de la amistad intensamente compete al hombre hacia sí mismo» (*In IX Ethic.*, l. 4, n. 1303).

148 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., p. 249.

149 Cf. *ST* I-II, q. 27, aa. 1-3.

150 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., p. 250.

querer indica que es una condición necesaria de éste, pero no que sea lo principal<sup>151</sup>. La tercera causa del amor es *la conveniencia o semejanza con lo amado*. Entre el sujeto volente y lo querido ha de existir alguna conveniencia, pues lo querido es querido en tanto que *formalmente conveniente para el sujeto volente*. Si el sujeto y lo querido coinciden, la conveniencia estriba precisamente en la *identidad*, como en el caso del amor natural de sí. Pero cuando divergen, aquello que es querido es conveniente por una cierta *connaturalidad*<sup>152</sup>. Por tanto, el ser amable de lo querido no viene puesto por el sujeto volente, sino que se funda en la identidad o la connaturalidad mencionada conocida en cuanto tal<sup>153</sup>.

Ahora puede explicarse el acto de *querer algo para otro ser*. Millán-Puelles pone como primera condición «que el ser volente esté también en acto de querer a ese otro y, por lo mismo, que convenga con él»<sup>154</sup>. La conveniencia o connaturalidad requerida por nuestro autor no es otra cosa que *la solidaridad ontológica de las personas humanas en la misma naturaleza específica*. El conocimiento de esta connaturalidad ha sido explicado precedentemente al describir el encuentro interpersonal, en el que la otra subjetividad es reconocida como *alter ego*. El filósofo gaditano explica que sobre esta primera conveniencia y amor se funda la conveniencia del bien querido para el prójimo. En esta última afirmación, conviene subrayar la distinción de Santo Tomás entre amor de amistad y amor de concupiscencia. Al querer el bien para el *alter ego*, éste es amado con amor de amistad y el bien querido para él con amor de concupiscencia. Cabe sustituir los términos, como se ha explicado, por amor de persona y amor de cosa, suponiendo que se trate de un amor moralmente correcto. Puesto que estamos intentando clarificar la definición como forma interpersonal de la libertad moral, la distinción normativa es pertinente.

Explicada la estructura del acto de dilección, se entiende que el amor interpersonal no anule la iniciativa ni la autonomía personales. Se trata de un acto con un doble objeto. El amor de lo querido para el *alter ego* es relativo o de concupiscencia, mientras que el amor a su persona es absoluto o de amistad. Pues bien, en virtud de la misma definición del querer como un modo de trascendencia oréctica, puede decirse que este amor es una autodonación. Esta trascendencia consiste en «ser-hacia-lo-amado», esto es, en una tensión inmaterial que hace que el amante sea poseído por aquello que ama. En este sentido, se trata de una *autotrascendencia que es autodonación*<sup>155</sup>. El amor interpersonal

---

151 Cf. *Ibid.*, pp. 252-254.

152 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, cit., p. 213.

153 Cf. *Ibid.*, p. 219.

154 *Ibid.*, p. 216.

155 Cf. *Ibid.*, pp. 218-219. Que nuestro autor comprende el querer de la voluntad como

es un modo de unión que solidariza dos libertades. Tal y como se decía en la definición propuesta por nuestro autor, «la fusión en la que un “desde sí” se autotrasciende, en máxima libertad, queriendo la libertad de otra persona. Lo que equivale a afirmar que en el amor no se pierden ni la iniciativa ni la autonomía personales, sino que ambas se solidarizan libremente con alguna otra persona en libertad». Millán-Puelles considera que, en este acto, la subjetividad humana *consume su posibilidad más específica*<sup>156</sup>. Por último, nuestro autor afirma que, en el mismo acto de querer, de modo simultáneo, se da un acto de connaturalización con lo querido como acontecimiento formalmente pasivo, el cual consiste en una *adaptación a la forma de ser de un ser distinto*<sup>157</sup>. Esta última afirmación es de capital importancia para entender que pueda darse una cierta *cosificación* o *personalización* del hombre, según respete en su conducta libre o no el orden del amor. Además, puesto que el amor interpersonal se da entre el hombre y Dios, ha de afirmarse, como veremos en un momento con más detalle, que *amar a Dios conlleva una cierta divinización del hombre*.

### *III.3. Enseñar a amar educando en la virtud: la libertad moral como orden del amor*

En el pensamiento de Millán-Puelles, se encuentra fundamentada la inseparabilidad del deber de amar a Dios, de amarse a uno mismo y al prójimo como a sí mismo. La conducta moralmente buena consiste en actuar según la propia dignidad, esto es, en amarse rectamente. Dado el carácter teocéntrico de la dignidad humana, la cual reside en ser imagen de Dios, el respeto por la propia dignidad se funda en el respeto hacia su Origen<sup>158</sup>. Luego, uno no puede amarse a sí mismo de modo moralmente recto sin amar a Dios, como tampoco puede amar a Dios sin amarse correctamente. Tanto el ser, como la dignidad y la misma libertad humana proceden de Dios. De esta suerte, todo hombre puede decir: «soy un don para mí»<sup>159</sup>. Además, la libertad humana es «una libertad

---

un acto de donación se aprecia especialmente en sus breves reflexiones en las que explica que la actividad procreadora no es auténticamente humana si no estriba en una recíproca donación personal íntima que no es compatible con un amor efímero. Explica que esta afirmación no es comprendida si no se distingue con la necesaria claridad «entre esos hechos eventuales y circunstanciales que son siempre los sentimientos –incluso los de más noble condición– y la voluntad, que es una potencia del espíritu, capaz de comprometerse con opciones permanentes y firmes» A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, cit., p. 297.

156 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, cit., p. 222.

157 Cf. *Ibid.*, p. 213.

158 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, cit., p. 102.

159 *Ibid.*, p. 100.

metafísicamente religada a la Voluntad divina»<sup>160</sup>. Como se ha expuesto, en la vida humana se produce un diálogo entre la libertad divina y la libertad humana. Afirma nuestro autor: «Dios hace al hombre un *áxion*, y como tal lo respeta y lo ama al requerirle hacia su “para sí”»<sup>161</sup>. Se suma a esto que «el propio respeto de sí mismo se pone a prueba en la relación con los demás hombres. El “sí mismo” que hay que respetar está intrínsecamente determinado por un coeficiente axiológico que sobrepasa los límites de la individuación respectiva. A través de este coeficiente, toda ofensa al prójimo es ofensa a sí propio, y toda ofensa a sí propio es una ofensa al prójimo»<sup>162</sup>. No debe olvidarse que la justicia general o legal conlleva el cumplimiento de toda la ley moral. En el pensamiento de Santo Tomás, del que se nutren las reflexiones de Millán-Puelles, amar a Dios y al prójimo como a uno mismo son los primeros preceptos de la ley natural que resumen el decálogo<sup>163</sup>.

No han faltado pensadores que nieguen la posibilidad de que el amor pueda ser mandado y, por tanto, que sea un deber. Nuestro filósofo disputa esta cuestión con Max Scheler<sup>164</sup>. Para probar claramente la existencia de un *deber-amar* el filósofo gaditano recurre a la deuda de gratitud. Y es precisamente en la lógica de la gratuidad –esto es, en la de la gratitud– donde se inscribe la relación del hombre con su Creador en las reflexiones antropológicas expuestas en este estudio. Pues bien, nuestro autor explica que agradecer un beneficio recibido es un *amor debido que se fundamenta en el valor de la justicia*<sup>165</sup>. Recurriendo a un dicho popular afirma que «“Amor con amor se paga”. Quien ha recibido un beneficio puede estar en el caso de no poder corresponder con otro beneficio a quien se lo ha dado, pero puede y debe estarle agradecido, es decir, debe amarle con un especial amor de benevolencia [...]. La ingratitud es esencialmente una inmoralidad. El sentir popular le ha dedicado uno de sus más duros vituperios: “quien no es agradecido no es bien nacido”»<sup>166</sup>. Millán-Puelles es particularmente claro respecto del doble mandamiento del amor haciendo suyas unas palabras de J. De Finance. Dice así:

---

160 *Ibid.*, p. 101.

161 *Ibid.*

162 *Ibid.*, p. 102.

163 «Aquellos dos preceptos son los preceptos primeros y universales de la ley natural, de suyo evidentes a la razón, o por la naturaleza, o por la fe; y así los preceptos del decálogo se reducen a ellos como conclusiones a sus principios» *ST I-II*, q. 100, a. 3, ad 1.

164 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., pp. 298-306.

165 Cf. *Ibid.*, p. 316.

166 *Ibid.*, p. 317.

Especialmente válidas para el caso de la gratitud, pero aplicables también al amor a todos los hombres, y al amor de Dios, son estas palabras de J. De Finance: “El amor es mucho más que un placer: en su realidad profunda es, incluso, de un orden enteramente distinto (aunque quienes lo toman por el valor dominante vean en él con frecuencia, en su primer plano, no siempre confesándolo, el placer). Y puede ser y es, de hecho, un deber. El honor del hombre es justamente su capacidad de amar por deber, de amar su deber y de descubrir, estimulado por el deber, nuevas razones para amar”<sup>167</sup>.

El pensador español parece hacerse cargo de este orden debido del amor al afirmar que la libertad moral es «en si misma, un orden»<sup>168</sup>. Este orden «en el que estriba la libertad moral –vale decir, el orden en que consisten las virtudes morales– coincide con el de las operaciones o los actos de la facultad volitiva. Dicho de otra manera: el mismo orden que de suyo son las virtudes morales se produce en el de las operaciones voluntarias de las cuales proceden y, a su vez, se traduce o se refleja en el de las nuevas operaciones hacia las cuales la voluntad queda inclinada por las virtudes morales ya adquiridas»<sup>169</sup>. Esta afirmación de nuestro autor concuerda con otra del Aquinate. Este último considera, siguiendo a San Agustín, que la virtud generalmente considerada es un orden, porque las virtudes ordenan el amor en el hombre<sup>170</sup>. La interpretación del *status virtutis* como libertad moral acentúa la conexión que las virtudes morales guardan entre sí como un orden en la medida en «que todas tienden –cada cual a su modo– a un único y mismo fin (que es, en resolución, el último fin del hombre

---

167 *Ibid.* El artículo citado es J. DE FINANCE, *Devoir et amour*, «Gregorianum», 64 (1983), p. 272.

168 A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, cit., p. 261.

169 *Ibid.*, p. 262.

170 Plantea una objeción el Aquinate: «Dice San Agustín, en el libro *De moribus Eccles.*, que la virtud es el orden del amor; y en el libro *Octoginta trium quaestionum* afirma que la ordenación que se llama virtud consiste en gozar de lo que se ha de gozar y en usar de lo que se ha de usar. Ahora bien, orden u ordenación designa, bien acto, bien relación. Luego la virtud no es un hábito, sino un acto o una relación» (*ST I-II*, q. 55, a. 1 ob. 4). Responde Santo Tomás: «Se dice que la virtud es el orden u ordenación del amor en razón de aquello a que se ordena la virtud, pues mediante la virtud se ordena el amor en nosotros» (*ST I-II*, q. 55, a. 1 ad 4). En efecto, ya Agustín decía: «El amor, que hace que se ame bien lo que debe amarse, debe ser amado también con orden, y así existirá en nosotros la virtud, que trae consigo el vivir bien. Por eso me parece que la definición más breve y acertada de virtud es ésta: la virtud es el orden del amor» SAN AGUSTÍN, *De Civitatae Dei*, XV. 22 (en *Obras de San Agustín. Edición Bilingüe*. Vol. XVI, ed. J. Moran, BAC, Madrid 1964, p. 175).

en tanto que hombre)»<sup>171</sup>. Dados los manifiestos intereses de nuestro filósofo por el pensamiento de San Agustín<sup>172</sup>, conviene notar la perfecta congruencia entre lo dicho por Millán-Puelles y lo explicado por el Santo de Hipona:

Dado que la virtud nos conduce a la vida beata, yo diría que absolutamente la virtud no es otra cosa que el sumo amor a Dios. Que la virtud sea cuatripartita se dice, por lo que entiendo, en consideración de la variedad de disposiciones que el mismo amor asume. [...] la templanza es el amor íntegro que se da a lo que se ama; la fortaleza es el amor que fácilmente tolera todo por aquello que se ama; la justicia es el amor que sirve exclusivamente lo que se ama y que, por ello, domina con rectitud; la prudencia es el amor que distingue con sagacidad aquello que es útil de lo que es nocivo. Sin embargo, como hemos dicho, este amor no es para quien sea, sino para Dios, esto es, amor al Sumo Bien, a la Suma Sabiduría y a la Suma Armonía. Por tanto, las virtudes pueden ser definidas también como sigue: la templanza es amor a Dios que se conserva íntegro e incorruptible; la fortaleza es amor a Dios que tolera todo con facilidad; la justicia es el amor que sirve sólo a Dios y que, a causa de ello, rige bien toda otra cosa que está sujeta al hombre; la prudencia es el amor que discierne con claridad aquello que ayuda a estar unido a Dios de aquello que lo impide.<sup>173</sup>

Por tanto, *no es posible la libertad moral sin amor al prójimo y a Dios*. El amor es debido a todo hombre en razón de su dignidad personal. Está claro que

---

171 A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, cit., p. 605; cf. *ST I-II*, q. 65, a. 1 c.

172 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Juan José Rodríguez-Rosado, discípulo*, en J. J. RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras Filosóficas III*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, pp. 224.

173 («Quod si virtus ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino esse virtutem affirmaverim nisi summum amorem Dei. Namque illud quod quadripartita dicitur virtus, ex ipsius amoris vario quodam affectu, quantum intelligo, dicitur. [...] temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur, fortitudo amor facile tolerans omnia propter quod amatur, iustitia amor soli amato serviens et propterea recte dominans, prudentia amor ea quibus adiuvaritur ab eis quibus impeditur sagaciter seligens. Sed hunc amorem non cuiuslibet sed Dei esse diximus, id est summi boni, summae sapientiae summaeque concordiae. Quare definire etiam sic licet, ut temperantiam dicamus esse amorem Deo sese integrum incorruptumque servantem, fortitudinem amorem omnia propter Deum facile perferentem, iustitiam amorem Deo tantum servientem et ob hoc bene imperantem ceteris quae homini subiecta sunt, prudentiam amorem bene discernentem ea quibus adiuvetur in Deum ab his quibus impedi potest») SAN AGUSTÍN, *De Moribus Ecclesiae Catholicae et De Moribus Manicheorum Libri Duo*, I. 15, 25 en PL 32. La traducción es mía.

carecería de sentido pensar el esquema de la rectitud moral como un amarse correctamente, sin que esto incluya amar al prójimo que es un *alter ego*. Obviamente, no cabe mantener con todos y cada uno de los hombres una amistad íntima, en sentido estricto, pero sí una amistad en sentido amplio y general<sup>174</sup>. Nuestro autor subraya en otro texto que no cabe vivir la libertad moral aisladamente, sino en relación con los demás seres impersonales y personales. Se muestra particularmente útil la distinción entre amor de persona y amor de cosa para la lectura de este texto, puesto que se deja ver que *el amor desordenado cosifica*. Dice así nuestro filósofo:

De todo lo cual resulta que esta última libertad es un *status* que cada hombre puede alcanzar por sí y para sí mismo, pero no aisladamente, sino en su modo de habérselas con los seres impersonales y con los otros hombres, de suerte que la situación así adquirida constituye el nivel de la persona humana que no es “cosificada” por sus cosas y que, a su vez, tampoco “cosifica” a otras personas<sup>175</sup>.

Si bien es cierto que el hombre nace persona, las virtudes morales, en la medida que ordenan el amor, lo personalizan. En alguna ocasión, Millán-Puelles ha definido la libertad moral como una auto-personalización de nuestro ser. Ahora bien, esta auto-personalización o humanización del hombre se da con la cooperación del prójimo en la vida en sociedad. Aun siendo la libertad moral subjetiva e individual, no es individualista en ningún sentido. Tanto es así, que no cabe poseerla sin preocuparse por que el prójimo la posea. Ahora, la caracterización que se hizo del amor interpersonal como autodonación es de suma pertinencia para la lectura del próximo texto, en el que nuestro autor interpreta la solicitud por la libertad moral del prójimo como un acto de donación. Se expresa en estos términos:

No se puede, en efecto, ser moralmente libre desde una actitud de indiferencia ante el problema de si esta misma libertad se da también en el prójimo. Tal actitud sería, evidentemente, una superlativa forma de egoísmo: algo por completo incompatible con el *status* de la libertad moral. Dicho de otra manera: aunque esta libertad se da en el hombre a título de individuo, sólo es efectiva en quien se da a su vez a los demás –de lo contrario, no implicaría realmente una superación del

---

174 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, cit., pp. 274-275.

175 *Ibid.*, p. 236.

egoísmo–, y ello, en primer lugar, quiere decir que quien tiene esta libertad o pretende lograrla no la puede ver a la manera de un simple bien privado, sino al contrario, como un bien común, es decir, como algo en lo que deben participar los demás hombres. [...] Ser moralmente libre es querer serlo en compañía de los demás hombres y hacer todo lo posible y necesario para que nadie se quede sin participar en este bien. En realidad, cualquier otro bien común, que como tal se busque desde la perspectiva natural de los valores humanos, debe presuponer la volición de este fundamental y radical bien común que es para cada hombre su elevación al *status* de la libertad moral<sup>176</sup>.

Como se ve, este amor al prójimo, que consiste en *darse a él* para cooperar en su adquisición de la libertad moral en calidad de bien común, debe estar a la base de cualquier otro objetivo común que se busque. Ello resulta de la ordenación de la sociedad al bien de la persona. La ayuda interhumana tiene como objetivo la humanización moral de los hombres. Tanto es así, que nuestro autor propone un imperativo que manifiesta el sentido fundamental de la vida social: «ayudarse los hombres unos a otros a ser precisamente hombres». En palabras de Millán-Puelles:

En cada caso, estriba [la libertad moral] en la situación de quien realmente asume la tarea de humanizarse a sí mismo y de hacer lo posible para que hagan otro tanto los demás. De ello resulta que la humanización se lleva a cabo entre todos los hombres –aunque sólo unos pocos se tomen la iniciativa–, dándose en cada cual como un efecto de la mutua ayuda interhumana. La plenitud de la idea de la libertad moral o, equivalentemente, de la humanización, se da en el imperativo de “ayudarse los hombres unos a otros precisamente a ser hombres”. En este imperativo se hace explícito el sentido fundamental de la mutua ayuda interhumana [...] Cualquier otro objetivo de la mutua ayuda interhumana debe, pues, ordenarse a la humanización de quienes contribuyen a lograrlo<sup>177</sup>.

La libertad moral no puede darse sin la vida en sociedad. Además, ha de tenerse en cuenta que *en el contexto de la vida social se concreta la vocación personal e individual del hombre*<sup>178</sup>. Las diferencias individuales que se fun-

---

176 *Ibid.*, p. 237.

177 *Ibid.*, p. 247.

178 Cf. *Ibid.*, p. 291.

dan en la naturaleza individual de cada persona humana y que son el referente de su vocación individual son de gran valía para la vida en sociedad. Se trata de desigualdades individuales –aptitudes e inclinaciones– que redundan en beneficio de todos, porque a través de ellas cada hombre se siente llamado a diferentes tipos de actividades<sup>179</sup>. La organización social se ha de someter al deber de procurar dar a cada hombre la oportunidad para manifestar y desarrollar estas aptitudes<sup>180</sup>. De modo general, estas diferencias «deben subordinarse a dos principios: el de la “dignidad de la persona humana”, que requiere que todos satisfagan sus necesidades materiales y espirituales, y el del “amor al prójimo”, que no se opone al legítimo provecho personal de cada cual, pero lleva a comportarse de manera que no sólo se respeten los derechos de todos los demás, sino que activamente se procure el mayor bien posible para ellos»<sup>181</sup>. De esta suerte, conviviendo realmente y velando los unos por la perfección moral de los otros, en la medida en que la libertad moral permite elevarse al bien común, se produce *la más profunda comunión entre las personas*, «la que se engendra en la armonía de sus voluntades cuando éstas tienen por objeto un fin común»<sup>182</sup>. Por el contrario, el egoísta es incapaz de amar adecuadamente a alguien, ni siquiera a sí mismo. Anteponiendo el bien privado al común, el egoísta cosifica e instrumentaliza a los demás hombres. De esta suerte, vive en la más absoluta soledad. Y es que no cabe auténtica sociedad y auténtica amistad entre un hombre y sus instrumentos<sup>183</sup>.

Al concluir la exposición sobre la libertad moral se afirmó que la elevación al bien común tiene su plenitud en la elevación al bien común trascendente que es Dios. Se afirmó con nuestro autor que «el supremo deber del hombre como individuo no consiste en querer la voluntad del pseudo-Dios que es el Estado,

---

179 Nuestro autor afirma que la libertad moral guarda una cierta relación con dejar de ser un hombre-masa. Esta relación la tiene porque incluye una afirmación de la singularidad del ser humano (cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, cit., pp. 199-200). La elevación al bien común y el amor al prójimo no implica la pérdida de esta singularidad sino su afirmación, pues, como ha quedado afirmado, la vida realmente social ayuda a descubrir y realizar la vocación personal. La realización de la singularidad precisamente en la elevación al bien común ha sido expresada por un comentarista de Millán-Puelles de modo sintético con el siguiente dicho: «el único modo de no ser masa es actuar como levadura» A. CRUZ PRADOS, *Política y autonomía de lo social*, «Anuario filosófico», 27/2 (1994), p. 763.

180 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Persona humana y justicia social*, cit., p. 33.

181 *Ibid.*, pp. 33-34.

182 *Ibid.*, p. 39. Cruz explica que entre la visión del amor individualista y la colectivista, esta concepción del amor se puede denominar concepción personalista del amor. Cf. J. CRUZ CRUZ, *Formas de amor y familia*, «Persona y Derecho», 10 (1983), p. 310.

183 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *Economía y libertad*, cit., p. 374.

sino en querer la voluntad del verdadero Dios que trasciende a cualquier Estado y al conjunto de todos ellos»<sup>184</sup>. En virtud de la unión en que consiste el amor, ha de decirse que amar a Dios *nos connaturaliza en cierta medida con Él, nos hace participar de Él*. Esta es la razón por la que, en esta vida, es siempre más perfecto amar a Dios que conocerlo<sup>185</sup>. Este amor a Dios consiste en un acto de *autodonación* como la máxima posibilidad de la libertad humana. A este acto se encamina el señorío sobre sí o autoposesión que el hombre puede adquirir. Veamos un texto de Millán-Puelles:

El señorío o dominio sobre sí mismo se convierte en un medio para la *autodonación*, que es la suprema forma de libertad: la que tiene por modelo al propio Cristo. [...] La libertad del cristiano es la de su Maestro. Y éste da a sus discípulos el ejemplo viviente en el que se percibe que la mayor soltura y amplitud –es decir, la máxima libertad– es la de abrirse, sin ningún tipo de reservas, a la amorosa voluntad del Padre; por tanto, darse a Él como al Bien infinito y absoluto. A la luz de esta libre autodonación es como alcanza todo su sentido la pobreza cristiana. Fuera de ello, la pobreza sería, en el mejor de los casos, una especie de “narcisismo”, por el que el hombre, despegándose de los bienes exteriores, quedaría disponible para sí, pero, a la vez, cerrado en su persona y suficiente en ella. De esta suerte, la pobreza vendría a confundirse con el engreimiento y la soberbia<sup>186</sup>.

La lectura de este texto pudiera provocar la idea errónea de estar cometiendo una transgresión disciplinar. Se tratan allí de unas reflexiones sobre la pobreza cristiana que requiere de la gracia para ser vivida. No obstante, nuestro filósofo explica la virtud natural de la pobreza antes de exponer la pobreza cristiana. Si la primera es virtud natural, ha de serlo precisamente por conferir una autoposesión que capacite para la autodonación. Como se ve en el texto, no se expresa término medio entre la pobreza que se ordena a la autodonación y aquella que es una especie de narcisismo, el cual hace al hombre disponible para sí, pero cerrado en su persona. La diferencia ha de estribar, entonces, en que la pobreza cristiana confiere una autoposesión al cristiano ordenada a autodonarse al Padre con un amor sobrenatural que imita el de Cristo. Mientras que la virtud de la pobreza natural confiere una autoposesión que se ordena, en última instancia, a amar a Dios con un amor de autodonación natural. Que esto es así se confirma

---

184 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *El valor de la libertad*, cit., p. 266.

185 Cf. *ST* II-II, q. 23, a. 6 ad 1.

186 A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, cit., p. 240.

reiterando unas palabras de Millán-Puelles que ahora se han de comprender con más profundidad tras exponer el deber del amor de gratitud. En virtud del acto creador de Dios, el hombre ha recibido «una natural intimidad que transnaturalmente, o sea de una manera metafísica, es ya una donación, en el sentido de algo radicalmente recibido. Desde ella tiene el hombre la más alta posibilidad de su existencia: la de donarse él mismo libremente, *uniendo la libertad que ha recibido a la Libertad que se la ha dado*»<sup>187</sup>. Precisamente esta afirmación sobre la más alta posibilidad de la existencia humana ilumina un texto referido a la filosofía de la educación que corona toda esta reflexión. Dice nuestro pensador:

En su inflexión teleológica, la filosofía de la educación acaba, en suma, por constituirse en teología de la humanización del ser humano. (Aquí la voz “teología” está tomada en su sentido filosófico, pura y simplemente natural. No se trata, por tanto, de teología de la fe, sino de mera teología filosófica, atendida exclusivamente a las puras exigencias naturales de la razón humana y sujeta, por ende, a las mismas limitaciones que condicionan su uso y restringen su alcance). Ello es posible porque el “humanismo inmanentista” no es la única –ni la más fundamental y coherente– explicación filosófica del ser peculiar del hombre. Más aún: el humanismo inmanentista reduce nuestra entidad a sus más bajos niveles: lo que del hombre queda cuando éste no fundamenta su limitada dignidad de persona en la incondicionada dignidad del absoluto ser personal divino [...]. La filosofía de la educación queda incompleta –o, mejor dicho, radicalmente insuficiente– si prescinde del nexo del ser humano con Dios. Este nexo puede llamarse “religión” en el más amplio sentido de la palabra. [...] la “libertad moral” –como libertad no innata, sino adquirida– hace de Dios, el máximo bien común, el objeto al que tiende libremente la potencia humana de querer. Es la máxima altura a la que nuestra voluntad puede elevarse, y merece efectivamente el nombre de libertad, sin ninguna reserva ni limitación, por liberarnos, en nuestras actividades volitivas, de todo cuanto aminora la amplitud del horizonte objetivo de estas mismas actividades. En definitiva, la tarea de educar encuentra aquí su posibilidad teleológica suprema. La humanización del ser humano es, en último término, una “divinización” en el sentido en que esto es viable para el hombre a través de la perfección de su facultad de querer, llevada al máximo de su natural capacidad. (Naturalmente, la divinización así alcanzable

---

187 A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, cit., p. 317.

es una realidad muy inferior a la asequible mediante la “gracia sobrenatural”, pero, no obstante, su nivel es muy superior al de cualquier perfeccionamiento puramente humanístico)<sup>188</sup>.

Este texto corrobora las reflexiones realizadas en este estudio. Si bien en la consideración formal del fin de la educación ha de decirse que éste consiste en el estado de virtud o libertad moral, desde la perspectiva teleológica, se pone de manifiesto que este fin está ordenado a otro fin ulterior. Éste no es otro que conocer y amar a Dios. Esto, como se ha mostrado, acarrea inseparablemente amarse con rectitud moral a uno mismo y amar al prójimo como un *alter ego*. Esta subordinación se ha hecho patente al considerar la libertad moral como un orden del amor. Puesto que amar a Dios diviniza al hombre, Millán-Puelles considera que la filosofía de la educación debe ser considerada desde su perspectiva teleológica más radical como una teología natural de la humanización del hombre, que es su divinización. Dada la primacía del amor en esta perspectiva teleológica, cabe decir que se *enseña a amar educando en la virtud*<sup>189</sup>.

#### *III.4. La primacía teleológica del amor en la ética*

Antes de concluir estas reflexiones es necesario responder a una posible objeción acerca de la primacía del amor afirmada. Se podría decir que Millán-Puelles defiende que lo central en la ética es el deber, incluso con prioridad sobre la virtud. Dada la convergencia que se ha mostrado entre ética y educación, podría argumentarse que la conclusión de este estudio es inválida, si ésta se propone como una interpretación del pensamiento del filósofo gaditano. Conviene exponer la tesis de la primacía del deber sobre la virtud del pensador español para averiguar su más hondo sentido.

Nuestro autor ha subrayado la importancia de las virtudes para el cumplimiento de los imperativos morales<sup>190</sup>. Expresamente, confiesa que no pretende con ello sumarse a lo que considera una moda intelectual que propone la rehabilitación de la virtud. No obstante, afirma que el contenido propuesto por esta corriente está, en parte, justificado<sup>191</sup>. Reconoce el valor del intento de la

---

188 A. MILLÁN-PUELLES, *El sentido trascendente de la existencia y la educación*, «Revista Española de Pedagogía», 158 (1982), pp. 58-60.

189 Un estudio de la educación en relación con la libre afirmación de nuestro ser se encuentra en E. SEGURA GONZÁLES, *La educación como actividad encaminada a la libre afirmación de nuestro ser en Antonio Millán-Puelles*, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma 2010.

190 Cf. A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, cit., p. 539.

191 Cf. *Ibid.*, pp. 539-540.

rehabilitación de la virtud y de la elaboración de la llamada «ética de la primera persona»; pero se niega en rotundo a aceptar que se deba abandonar la noción de deber<sup>192</sup>. Nuestro filósofo sostiene que la prioridad de la virtud moral respecto del deber es sólo relativa, porque no se refiere al deber en su incondicionada necesidad objetiva, sino al conocimiento y la práctica del deber. Se trata, por tanto, de una necesidad instrumental<sup>193</sup>. Sin embargo, «la prioridad del deber respecto de las virtudes tiene un sentido absoluto. El deber, justamente en este sentido, es previo a las virtudes, por cuanto en la incondicionada necesidad de él se encuentra, tal como ya se ha indicado, el fundamento de la necesidad instrumental de éstas. Así lo demuestra la experiencia del deber. En ella no es vivido éste, en modo alguno, como algo justificado por las virtudes o, respectivamente, por el hecho, o por la necesidad, de su ejercicio. No cumplimos nuestros deberes *para* ser virtuosos o para ejercer las virtudes, sino que, a la inversa cabalmente, son nuestros deberes lo que justifica, en orden a su cumplimiento, la necesidad (moral) de que poseamos las virtudes y de que las ejerzamos. Y también así puede entenderse que la adquisición de las virtudes sea un deber, porque esa adquisición está fundada, desde un punto de vista teleológico, en su carácter de medio para que los deberes sean captados de una manera práctica y para que sean cumplidos»<sup>194</sup>.

En mi opinión, lo que se pretende decir es que existe una prioridad de *lo debido* sobre la virtud. En las reflexiones sobre la forma del deber quedó claramente expuesto y afirmado por nuestro autor que el imperativo es un medio para el cumplimiento de *lo imperado*. Es cierto que lo mandado en el imperativo categórico es un fin en sí mismo<sup>195</sup>. Pero esto no es obstáculo para que *el imperativo sea un medio para la ejecución de lo mandado*. Ésta era la razón de que los imperativos pudieran tener una fundamentación teleológica. Así lo expresa Millán-Puelles: «[...]el fin de todo imperativo en cuanto tal —no del hipotético exclusivamente, ni tan sólo del categórico— es que lo prescrito sea hecho por el destinatario del mandato. Indudablemente, es una contradicción que quien manda que alguien haga algo no esté teniendo el deseo de que lo ordenado sea hecho por ese alguien»<sup>196</sup>.

Esta cuestión se entiende, aun mejor, si se profundiza en el estatuto ontológico propio que Millán-Puelles atribuye a las normas de la praxis en tanto que tales. Las reglas que dirigen la acción «difieren de los actos en los cuales

---

192 Cf. *Ibid.*, pp. 542-544.

193 Cf. *Ibid.*, p. 545.

194 *Ibid.*, pp. 545-546.

195 Cf. *Ibid.*, pp. 387-388.

196 *Ibid.*, p. 391.

nos las representamos y de aquellos en los que nos decidimos a cumplirlas, así como de los que consisten justamente en sus efectivos cumplimientos»<sup>197</sup>. Su estatuto ontológico es el de la *irrealidad propia de la pura objetualidad inteligible*, es decir, la de los entes de razón<sup>198</sup>. Estas normas dirigen la praxis de modo objetual y no activo. Esta dirección «estriba exclusivamente en ser aquello “conforme a lo cual” la praxis debe ser realizada»<sup>199</sup>. Nuestro autor afirma que estas reglas se hallan «instaladas entre el preceptuar y aquello a lo que éste se refiere. Son lo preceptuado para que la praxis sea recta: para que vaya bien encaminada hacia su fin y lo consiga lo mejor posible»<sup>200</sup>. Millán-Puelles equipara la función de las normas a la de la causa ejemplar. Así las cosas, «lo en ellas preceptuado es el modo en conformidad con el cual debe ser la praxis ejercida»<sup>201</sup>.

A la luz de estas reflexiones, puede afirmarse que *la primacía del deber sobre la virtud debe ser entendida como una primacía de lo debido sobre el medio necesario para realizarlo*. Lo prescrito por el deber para el hombre es amar a Dios y al prójimo como a sí mismo. Las virtudes morales ordenan el amor humano para que este deber se cumpla. Pero no cabe decir que ésta es una ética del deber por el deber, sino *del deber por lo debido*, esto es, *el orden del amor*. Desde la perspectiva teleológica y, por tanto, de fundamentación, *la prioridad pertenece al amor que corresponde libremente al amor del Dios creador*.

#### IV. CONCLUSIÓN

La perspectiva teleológica de la educación repensada a la luz del humanismo trascendente permite una lectura de las reflexiones éticas de Millán-Puelles que ilumina la vocación personal e intransferible a la que el hombre se descubre llamado en la experiencia del deber. Esta experiencia es entendida por nuestro autor, en su explicación más radical, como un diálogo en el que Dios requiere íntimamente al hombre. El amor celoso de Dios busca la perfección de cada persona humana y exige que se cumplan los imperativos morales a través de la inclinación a la bondad moral. Ésta se presenta al hombre como un fin —en sí mismo debido— para alcanzar la perfección a la que está llamado. Los preceptos universales de la ley natural, en los que se presenta esta apelación, requieren ser concretados en imperativos concretos para así descubrir la vocación

---

197 A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Ediciones Rialp, Madrid 1990, p. 829.

198 Cf. *Ibid.*, p. 831.

199 *Ibid.*, p. 829.

200 *Ibid.*, p. 830.

201 *Ibid.*

personal y poder realizarla. Para ello se necesita poseer las virtudes morales. La conexión entre deber y virtud ilumina la relación existente entre vocación personal y educación, ya que la educación se encamina a promover al educando al estado de libertad moral. En este sentido, se busca capacitarlo para conocer su vocación personal e intransferible y para que la pueda realizar. Especialmente la prudencia confiere la madurez moral necesaria para llevar tal empresa a cabo concretando los medios necesarios para alcanzar los fines debidos que el resto de virtudes morales hacen amar. El estado de libertad moral ha quedado explicado como el orden del amor cuya máxima posibilidad consiste en amar a Dios. Precisamente por tratarse de la máxima posibilidad de la libertad propiamente humana, el amor a Dios es simultáneamente una libre afirmación del propio ser o un correcto amor de sí mismo. Y, de modo inseparable, el amor es la forma interpersonal de esta libertad. En el encuentro con las otras personas, ellas son reconocidas como *alter ego* y, por tanto, amadas como a uno mismo se debe amar, es decir, buscando fundamentalmente su perfección. Este orden del amor es lo que impera el deber, el cual puede ser resumido en el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo como a uno mismo. Las virtudes morales se encaminan a su realización. Por tanto, debe afirmarse una primacía del amor desde la perspectiva teleológica de la educación. Ya que la posibilidad más alta de la libertad es el amor a Dios, con la consecuente unión y connaturalización con Él que ello comporta, la filosofía de la educación ha de considerarse desde esta perspectiva como una teología natural de la humanización del hombre. Esta humanización, en último término, es una divinización. En definitiva, para armonizar el aspecto formal de la educación con la perspectiva teleológica se concluye que *se debe enseñar a amar educando en la virtud*.

