

PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE LA SANTA CRUZ

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Bernardo Arnaldo Alvarado Saldaña

**La subjetividad consciente como acceso al ser
en el pensamiento de Antonio Millán-Puelles**

Tesis de licenciatura dirigida por el Prof. Juan José Sanguineti

Roma 2011

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE	1
ABREVIATURAS	5
INTRODUCCIÓN	7
1. Objetivos planteados.....	7
2. Fuentes y método.....	8
3. Delimitación del tema:.....	8
4. Esquema del trabajo.....	9
5. Agradecimientos.....	10

Capítulo I

ANOTACIONES BIO-BIBLIOGRÁFICAS

SOBRE MILLÁN-PUELLES

1. Notas Biográficas sobre Millán-Puelles.....	11
1.1. Vida y vocación filosófica.....	11
1.2. Contexto de la filosofía tomista en España.....	14
1.3. Itinerario académico-filosófico de Millán-Puelles.....	16
1.4. Características de la filosofía y talante intelectual de Millán-Puelles.....	20

2.	Notas bibliográficas acerca de Millán-Puelles.....	23
2.1.	Visión general.....	23
2.2.	Presentación y breve análisis.....	25
	Conclusión.....	35

Capítulo II

EL PROBLEMA DE LA SUBJETIVIDAD

1.	Contexto histórico y <i>status quaestionis</i> del problema de la subjetividad.....	36
1.1.	Contexto histórico general.....	36
1.2.	<i>Status quaestionis</i>	38
2.	Inicio del problema: Descartes y Kant.....	39
2.1.	René Descartes.....	39
2.2.	Kant.....	40
3.	Continuidad del problema de la subjetividad.....	42
3.1.	El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel.....	42
3.2.	Edmund Husserl.....	43
3.3.	El existencialismo: Heidegger, Jaspers y Sartre.....	45
4.	Intentos de solución del problema de la subjetividad: en la España del siglo XX.....	50
	Conclusión.....	54

Capítulo III

LA SUBJETIVIDAD Y LA CONCIENCIA

1.	Definiciones de la subjetividad.....	56
1.1.	En el uso general u ordinario.....	56
1.2.	En la filosofía.....	57
1.3.	Definición de Millán-Puelles.....	59
2.	Tipos de reflexión o formas de autopresencia subjetiva.....	61
2.1.	La reflexión concomitante o consecutaria.....	62
2.2.	La reflexión originaria.....	65
2.3.	La reflexión estrictamente dicha, temática o representativa.....	68
3.	La subjetividad y la conciencia.....	71
3.1.	La subjetividad integrada en la persona y diferenciada de la conciencia.....	71
3.2.	Argumentos para la distinción entre la subjetividad y la conciencia.....	72
4.	Las características de la subjetividad.....	75
4.1.	La temporalidad.....	75
4.2.	La facticidad.....	76
4.3.	La finitud.....	78
4.4.	El carácter reiforme.....	79
Conclusión.....		80

Capítulo IV

EL ACCESO AL SER

Entre la inmanencia y la trascendencia: la intencionalidad

1.	Presupuestos para la intencionalidad.....	82
1.1.	El ser de la subjetividad en la realidad.....	83
1.2.	El ente en cuanto ente.....	86
1.3.	Conciencia inadecuada.....	88
1.4.	El carácter consectorio de la conciencia y el ser.....	90
2.	La intencionalidad.....	91
3.	La subjetividad consciente en acto.....	95
4.	El trascender aprehensivo.....	98
4.1.	La cuestión de la unidad sujeto-objeto.....	98
4.2.	Sentido ontológico de la trascendencia intencional.....	100
	Conclusión.....	101
	 CONCLUSIONES GENERALES	 103
	 BIBLIOGRAFÍA	 109

ABREVIATURAS

1. Referencias bibliográficas de Millán-Puelles

<i>PEI</i>	El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann
<i>OEH</i>	Ontología de la existencia histórica
<i>FF</i>	Fundamentos de filosofía
<i>CFE</i>	La claridad en filosofía y otros estudios
<i>FSSL</i>	La función social de los saberes liberales
<i>PHJS</i>	Persona humana y justicia social
<i>FPH</i>	La formación de la personalidad humana
<i>ES</i>	La estructura de la subjetividad
<i>EL</i>	Economía y libertad
<i>SHS</i>	Sobre el hombre y la sociedad
<i>US</i>	Universidad y sociedad
<i>LF</i>	Léxico filosófico
<i>DEL</i>	De economía y libertad
<i>TOP</i>	Teoría del objeto puro
<i>LAS</i>	La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista
<i>VL</i>	El valor de la libertad
<i>ER</i>	Ética y realismo
<i>IPV</i>	El interés por la verdad
<i>LCM I</i>	Lógica de los conceptos metafísicos. I. Lógica de los conceptos trascendentales.
<i>LCM II</i>	Lógica de los conceptos metafísicos. II. La articulación de los conceptos extracategoriales
<i>IAH</i>	La inmortalidad del alma humana (póstuma)

2. Referencias bibliográficas clásicas

A. Aristóteles

Met. Metafísica

De anima De anima

B. Santo Tomás de Aquino

Sent. Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo

De Veritate Quaestio disputata de veritate

Quest. de anima Quaestio disputata de anima

S. Th. Summa theologiae

C. G. Summa contra gentiles

INTRODUCCIÓN

Entre los filósofos de la España del siglo XX destaca Antonio Millán-Puelles (1921-2005). Su pensamiento filosófico siempre ha causado interés en sus discípulos más directos y en aquellos que nos iniciamos en la filosofía. La producción especulativa de Millán-Puelles pertenece al realismo metafísico y es vasta. Este trabajo se encamina a profundizar un punto de su pensamiento, “la subjetividad”. En efecto, hablar de la subjetividad en filosofía, en no pocas ocasiones, resulta confusa y con diversas acepciones. Millán-Puelles reflexionó sobre ella y la planteó como tema de la teoría metafísica del conocimiento –como él denomina a esta parte de la filosofía-. Aquí están en juego aspectos importantes de la teoría del conocimiento, a saber: el sujeto cognoscente y la verdad. En este sentido “entre las transformaciones de la cultura dominante, algunas, particularmente profundas, afectan a la concepción de la verdad. En efecto, muy a menudo, se advierte una desconfianza relacionada con la capacidad de la inteligencia humana de alcanzar una verdad objetiva y universal, con la cual las personas puedan orientarse en su vida.”¹. Este texto parece reflejar el panorama de algunos sectores de la filosofía y de la vida en el contexto contemporáneo.

1. Objetivos planteados

Con el estudio de la “subjetividad” nos proponemos estudiar la subjetividad consciente como acceso al ser. Se trata de ubicar una problemática importante en la filosofía moderna y que aún continúa en el pensamiento contemporáneo y así ofrecer algunos puntos de solución según los aportes del pensamiento de Millán-Puelles. De este modo pretendemos, además, revalorizar el rol justo del sujeto en el proceso cognoscitivo, analizando los elementos que intervienen en el acto de conocer. Dichos propósitos serán desarrollados según el pensamiento y aporte de Millán-Puelles.

¹ CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Decreto de reforma de los estudios eclesiásticos de filosofía*, n. 1, 28 enero 2011.

Consideramos que la cuestión a tratar es un punto importante para tener en cuenta en una teoría metafísica del conocimiento. En definitiva, se trata de contemplar la unidad del sujeto-objeto que se da en el conocer. Prestaremos mayor atención al sujeto.

2. Fuentes y método

Para nuestro estudio tomaremos como fuentes principales las obras de Millán-Puelles y nos regiremos por ellas. Fundamentalmente nos servirán de apoyo bibliográfico las obras de carácter metafísico y de teoría del conocimiento del mismo autor. Mención especial merecen: *Estructura de la subjetividad (ES)* y *Teoría del objeto puro (TOP)*. Apreciamos que estas dos obras sintetizan el pensamiento de Millán-Puelles, en lo que a nuestro tema se refiere. En esta línea *ES* es un tratado aún poco analizado por los estudiosos del pensamiento de Millán-Puelles. En ella su autor deja planteado la subjetividad y aquellos temas relacionados con ella. Podemos añadir incluso que los otros tratados son despliegues temáticos de esta. Por su parte la *TOP*, con el estudio del “objeto”, completa las tesis anteriores. Pero también acudiremos a los otros escritos y artículos, pues el pensamiento de Millán-Puelles es unitario.

Millán-Puelles con su aporte filosófico elabora una metafísica del conocimiento. Él es fundamentalmente aristotélico-tomista –a esta tradición filosófica denomina “la Escuela”-. Pero se vale del método fenomenológico para describir y analizar las cuestiones especuladas. Podemos decir que configura el método fenomenológico al servicio de la metafísica de carácter aristotélico-tomista.

Para la exposición de nuestro tema nos valemos del método analítico-sintético. Seguimos el desarrollo a través del análisis de los escritos de Millán-Puelles. Los exponemos, sintetizamos y relucimos los puntos importantes.

3. Delimitación del tema

Al realizar el análisis de “la subjetividad consciente como acceso al ser” nuestro acento recaerá sobre la teoría metafísica del conocimiento. Asimismo seguiremos estrictamente el pensamiento de Millán-Puelles. Estimamos que los otros aspectos –como la neurociencia, la

psicología experimental- son importantes, mas significan otro tipo de trabajo. Lo mismo ocurre con el aspecto antropológico y ético, precisamente porque hay que acudir a ellos para sustentar nuestras ideas. Pero omitimos estas últimas aproximaciones.

Las referencias bibliográficas de Millán-Puelles las hacemos siguiendo las siglas establecidas, que ya es común citar por los estudiosos de nuestro autor. Los textos se recogen tal como están en los originales, por ejemplo, en cursiva o sin ella. Resaltamos en el cuerpo del trabajo aquellos textos que consideramos relevantes para nuestra reflexión.

4. Esquema del trabajo

Nuestro trabajo incluirá 4 capítulos. La secuencia establecida sigue el siguiente orden: notas bio-bibliográficas de Millán-Puelles, el problema de la subjetividad, la subjetividad y la conciencia y el acceso al ser.

El capítulo I tiene dos partes. En la primera parte buscamos presentar a nuestro autor. Para tal cometido exponemos su personalidad y formación académica. También estudiamos el contexto de la filosofía española del tiempo de Millán-Puelles, fundamentalmente hasta el año 1976. Tratamos de encuadrar la filosofía de nuestro autor entre las diversas corrientes filosóficas que existieron en la España del siglo XX. En la segunda parte presentamos sus obras mayores. Resaltamos la parte estructural de cada una de ellas y las ideas centrales.

El capítulo II ocupa la cuestión del problema de la subjetividad. Analizamos el origen del problema con Descartes y Kant, la continuidad por parte del idealismo, el existencialismo y la fenomenología. Finalmente para situar el aporte de Millán-Puelles, nos detenemos en presentar los intentos de solución del problema de la subjetividad por parte de los filósofos españoles del siglo XX. Ellos son: Unamuno, Ortega y Gasset y Zubiri.

El capítulo III es un análisis de la subjetividad y la conciencia según Millán-Puelles. Primero definimos la subjetividad, para después exponer las modalidades de la conciencia subjetiva. Mostramos las razones por las que la subjetividad y la conciencia no se identifican, como pretenden las filosofías inmanentistas. Por último exponemos las características de la subjetividad.

El estudio de la subjetividad y la conciencia exige conocer el lado intencional, esto es, el objeto. Por tal motivo el capítulo IV es un estudio de la subjetividad consciente en su acceso al ser. La subjetividad está condicionada por el ser y asume la forma del ser de modo inmaterial. Esto es el conocer. Por tanto, aquí señalamos la intencionalidad y los tipos del trascender intencional, a saber: el trascender aprehensivo y el trascender volitivo, pero estudiaremos sólo el primer modo del trascender.

5. Agradecimientos

Ha llegado el momento del agradecimiento. Considero que no es un acto meramente formal, sino que explicita lo que mi persona podría haber expresado en su momento, pero que no pude o no encontré el modo de hacerlo.

Agradezco en primer lugar a mi relator el Prof. J.J. Sanguineti, por la paciencia y maestría en guiar este trabajo. Me considero un admirador de su filosofía. Él muchas veces dice en clase “esto lo digo yo”. A los oyentes nos parece justa esta afirmación. Asimismo mi reconocimiento a los benefactores y profesores de la Facultad de filosofía de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz por la generosidad de cooperar en la formación de los estudiantes y al bien de la Iglesia.

Mi gratitud también se dirige al profesor J.J. Escandell (Universidad san Pablo – CEU, Madrid), quien en el mes de septiembre del 2010 me hizo consigna digital de todos los materiales – obras mayores y menores- de Millán-Puelles recopilados hasta el momento. Esto ha facilitado la investigación. También manifiesto mis gratitudes hacia los profesores: Lluís Clavell y Alejandro Llano. El primero me introdujo con sosiego y profundidad en Millán-Puelles. El segundo (el Prof. Llano se considera discípulo de Millán-Puelles) confirmó, animó, me dio ideas y disipó mis dudas sobre el tema que ahora presento; por ejemplo, me dijo que *ES* es una obra de teoría del conocimiento, cuestión que algunos estudiosos de Millán-Puelles tienen dificultad en aceptar.

Reconozco profundamente la magnificencia de quienes me ayudaron en la corrección del trabajo y a todos aquellos que siempre estuvieron como apoyo de diversos modos.

Capítulo I

ANOTACIONES BIO-BIBLIOGRÁFICAS SOBRE MILLÁN-PUELLES

Antes de iniciar el estudio de nuestro tema presentamos a nuestro autor. Exponemos dos aspectos de Millán-Puelles. En la primera parte damos a conocer las notas biográficas; estudiamos la personalidad, la filosofía y las características de su pensamiento. En la segunda parte hacemos un breve análisis bibliográfico. En ambos apartados buscaremos la brevedad por la característica del trabajo.

1. Notas biográficas sobre Millán-Puelles

1.1. Vida y vocación filosófica

Antonio Millán-Puelles nació en Alcalá de los Gazules (Cádiz, España) el 11 de febrero de 1921. Falleció en Madrid el 22 de marzo de 2005. Perteneció a una familia cuya tradición profesional venía de la medicina. Él mismo inició a estudiar medicina. Al poco tiempo de iniciar los estudios encontró su vocación filosófica, precisamente cuando leyó la obra de Husserl *Investigaciones Lógicas*. Antes de ese hecho, ya conocía cuestiones elementales de filosofía. Dice: “Yo había adquirido algunas nociones de filosofía en el bachillerato, por lo que tenía alguna noticia de la fenomenología”².

² LLANO, A. - LLANO, R., *Conversaciones. Entrevista a Antonio Millán-Puelles*, en “Nueva Revista de política, cultura y arte”, 57 (1998), p. 15.

El interés intelectual le adviene a temprana edad. Fue estimulado de manera personal, aunque también, le ayudó las circunstancias familiares. Millán-Puelles reseña este primer inicio: “Por otra parte, mi padre tenía una buena biblioteca, y yo frecuentaba la de la Diputación Provincial de Cádiz. Allí había leído algunas cosas de Nietzsche, de Ortega, etc”³.

Inició el itinerario de su pensamiento y vida dedicada a la filosofía mediante el encuentro primero y directo con Husserl. Al respecto dijo: “La obra de Husserl me sedujo total y absolutamente. Su lectura, y en especial la segunda de las *Investigaciones lógicas*, fue para mí algo fabuloso”⁴. De esta manera inicia su vocación filosófica.

Millán-Puelles es considerado como uno de los grandes pensadores de la historia del pensamiento español del siglo XX. A su personalidad podemos aplicar lo que él mismo pronunció en Madrid en 1961, en el discurso de recepción como miembro de Real Academia de Ciencias Morales y Política. Dijo de su antecesor Salvador Munguujón:

La integridad de las dimensiones de una vida no se deja abarcar por ningún tipo de definición. Ni siquiera el estilo puede suficientemente recogerse en una fórmula exhaustiva y cabal. Hay, sin embargo, rasgos acusados, incitantes perfiles que nos dan la ilusión de resumir toda una biografía; y no faltan, por cierto, en los hombres provistos de vigorosa y firme personalidad⁵.

Fernández de la Mora -discípulo de Zubiri y conocedor de la historia de la filosofía española- al reflexionar sobre la historia de la filosofía en España, presagiaba de Millán-Puelles: “Entre los vivos, pienso que el que está llamado a convertirse en otro de los grandes de esta centuria es Antonio Millán Puelles, cuya obra *La estructura de la subjetividad* es una de las investigaciones filosóficas más importantes de la España contemporánea”⁶.

Millán-Puelles desarrolló la filosofía desde el primer instante que encontró su vocación filosófica. Su pensamiento filosófico discurre desde la publicación de *El problema del ente ideal*.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ MILLÁN-PUELLES, A., *La función social de los saberes liberales*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid 1961, p. 1.

⁶ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *Filósofos españoles del siglo XX*, Planeta, Barcelona 1987, pp. 11-12.

Un examen a través de Husserl y Hartmann (1947), hasta los últimos días de su existencia, en la que escribió *La inmortalidad del alma humana*. La producción filosófica de Millán-Puelles abarca cuestiones generales y “especialísticas” de la filosofía. Como ejemplos evidentes de obras generales de filosofía son: *Fundamentos de la filosofía* (1955, 2001¹⁴), *Léxico filosófico* (1984, 2002²). Dos son las obras de gran relieve filosófico a nuestro propósito: *La estructura de la subjetividad* (1967) y *Teoría del objeto puro* (1990). De este modo, la reflexión del filósofo español pertenece a temas generales de filosofía, metafísica y teoría del conocimiento, antropología, ética, educación, cultura, política, historia, por mencionar los más tratados en sus estudios. Entre ellos existe una conexión notable, a tal punto que resulta imprescindible el reclamo de unos a otros temas. La producción filosófica de Millán-Puelles es homogénea y continua. Así, “entre su juvenil estudio sobre el ente ideal y el penúltimo libro sobre el objeto puro hay una evolución homogénea, una consistente continuidad”⁷.

Con respecto al modo de vivir la historia de su tiempo, nuestro filósofo, siempre estuvo inmerso en ella. En él no se aprecia lo que Platón dice en el *Teeteto* a través de Sócrates. Esto es, el episodio que le sucedió a Tales de Mileto, lo infortunado que fue por su gran admiración por las cosas celestes. Despreocupado por el sendero que pisaba sus pies cayó en el pozo y esta actitud suscitó bromas por parte de la sierva de Tracia hacia el filósofo⁸. Millán-Puelles afrontó con pasión el tiempo que le tocó vivir. También hizo vivir a muchos, a través de sus reflexiones, la marcha de la historia compartida. Mostró gran interés por la educación, la universidad, la gobernabilidad política, el ocio, la situación histórica y social que atravesaba no sólo la sociedad española, sino también el mundo. Hacía de estas circunstancias objeto de sus reflexiones. Tal es así que los temas humanísticos y de ciencia fueron siempre de interés filosófico para él. Todo esto hace que sea un filósofo completo. Escandell sintetiza: “Millán-Puelles es una de las grandes figuras de la filosofía española del siglo XX. Aunque su nombre es conocido, su vida y su obra sólo hasta cierto punto”⁹. Para entender el inicio, desarrollo y la filosofía de Millán-Puelles nos parece conveniente hacer una reseña del contexto de la filosofía en España. Sobre todo nos referimos a la filosofía tomista.

⁷ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *Río arriba. Memorias*, Planeta, Barcelona 1995, p. 7.

⁸ Cfr. PLATÓN, *Diálogo con Teeteto*, 174 a.

⁹ ESCANDELL, J. J., *Datos para la biografía de Antonio Millán-Puelles (1921-2005)*, en “Pensamiento y Cultura”, 10 (2007), p. 14.

1.2. Contexto de la filosofía tomista en España

Con respecto al estilo de hacer filosofía, dos son las características de la filosofía que se desarrolló en España durante el siglo pasado. Alain Guy y Alfonso López Quintás historiadores de la filosofía española del siglo XX atribuyen: por un lado, el poliformismo y por otro, el integracionismo. En ambas características no apreciamos contraposiciones, al contrario podemos ver una complementariedad.

1.2.1. El poliformismo de doctrinas

La filosofía en España se desarrolló por diversas corrientes filosóficas. Alain Guy resalta de la filosofía española del siglo XX caracterizada de un poliformismo de doctrinas. En efecto, su obra *Historia de la filosofía española* abarca un estudio desde la Escuela de Toledo hasta las más jóvenes filosofías actuales. Alain Guy califica al pensamiento español teñido de “riquísimo polimorfismo de doctrinas”¹⁰. Según esta apreciación, nuestro acento recae sobre una de las corrientes más fuertes, esto es la filosofía tomista escolástica.

1.2.2. El integracionismo

El integracionismo es otra característica de la filosofía española del siglo XX. Tal calificativo fue señalado por Alfonso López Quintas. Dice de la filosofía española contemporánea: “El pensamiento español, tomado en sus manifestaciones peculiares, ofrece un signo marcadamente integracionista. Este carácter determina la interpretación que suele dar a los principales problemas de la filosofía y la vección netamente positiva de su marcha, como puede verse en su actitud frente

¹⁰ Cfr. GUY, A., *Historia de la filosofía española*, Antrophos, Barcelona 1985, p.9. El autor presenta la historia de la filosofía española del siglo XX en el último capítulo del libro. La presentación de filósofos viene señalada en dos etapas: desde inicios del siglo XX hasta 1975 y desde éste año a la actualidad. Entre los filósofos y las corrientes filosóficas contemporáneas a Millán-Puelles aparecen: el “ontologismo” – significa aquí “visión ontológica”- en sus diversas variantes, tales como: Juan Zaragüeta (*ontologismo vitalista y axiologista*); Adolfo Muñoz Alonso, Saturnino Álvarez Turienzo, Enrique Rivera de Ventosa, J. Bofill (*ontologismo agustiniano*); Santiago María Ramírez, González Álvarez, Tolodí, Canals Vidal, L. Eulogio Palacios, tomistas de la Universidad de Navarra (*Ontologismo tomista*); Hellín, Cuesta Muños Pérez Vizcaíno, Alcorta, J. Roig Gironella (*ontologismo suarista*); Candau, Uscatescu, Millán-Puelles, Cencillo, Panikkar, Rábade (*Ontologismo crítico*) (Cfr. pp. 273-529).

al método fenomenológico, su reivindicación del mejor pensamiento trascendental y existencial, su arraigo realista, su tensión de trascendencia y –no en último término- su fidelidad a las exigencias de los diversos estratos de lo real –en antropología, ética, estética-, etcétera”¹¹.

El integracionismo sintetiza en el orden temático autores y temas. El panorama que apreciamos es de la siguiente manera: “Se intenta integrar la realidad y el ser; los diversos estratos de lo real; los diversos estratos del ser humano; los estratos “objetivos” y los “metaobjetivos”; el individuo y la sociedad, el yo y el tú; la persona humana y la realidad; lo relacional y lo sustantivo; lo fáctico y lo trascendental; la experiencia científica y la experiencia filosófica; el ser y el valor; el ser finito y el ser infinito; la intuición y el discurso; la movilidad y la permanencia; la esencialidad y la historicidad; el conocer, el amar y el sentir; el conocimiento “objetivo” y el “inobjetivo”; el acceso al ser; lo racional y lo vital en el proceso del conocer; lo racional y lo figurativo; el saber y el creer; el hacer, el saber y el jugar; el humanismo y la técnica, el pensamiento tradicional y el contemporáneo”¹². La filosofía desarrollada por Millán-Puelles también refleja este cuadro temático.

Ante la llamada a redescubrir la filosofía tomista, por parte de la encíclica *Aeterni Patris* del papa León XIII (1879), las respuestas se dieron en distintos países y a distintos niveles. En el ámbito hispánico del siglo XX el tomismo se consolidó con el paso del tiempo. El contexto del tomismo era el siguiente: “En el sector hispánico era común el cultivo de la filosofía neotomista en el siglo pasado, sobre todo desde la restauración leonina, no sólo en los medios eclesiásticos (con sus variantes suareziana, agustiniana y escotista), sino también en amplios círculos de seculares, profesores y apologistas. Y un empuje semejante va a recibir en nuestro siglo”¹³. Los centros sobresalientes del desarrollo del tomismo son: Madrid, Cataluña y la Universidad de Navarra. La Universidad de Madrid destacó en el desarrollo del tomismo español.

Teófilo Urdanoz, después de presentar las figuras importantes que precedieron a los nuevos tomistas, reseña: “preparado el clima cultural español de la posguerra, bajo esta y otras influencias, surgieron notables seguidores de la filosofía tomista entre los profesores universitarios, que

¹¹ LÓPEZ QUINTAS, A., *Filosofía española contemporánea. Temas y autores*. BAC, Madrid 1970, p. vii.

¹² *Ibid.*, p. viii.

¹³ URDANOZ, T., *Historia de la filosofía. Siglo XX: Neomarxismos. Estructuralismo. Filosofía de inspiración cristiana*, BAC, Madrid 1985, Vol.8, p. 499.

cultivaron con afán la investigación metafísica. Son, entre otros, Leopoldo Eulogio Palacios (1912-1980), Ángel González Álvarez (1916-1991), Antonio Millán-Puelles (1921-2005), Adolfo Muñoz Alonso (1915-1977), Jesús García López (1924-), Jaime Bofill y Bofill (1910-1965) y otros”¹⁴. En este periodo es cuando Millán-Puelles deslumbra con su aporte filosófico.

1.3. Itinerario académico-filosófico de Millán-Puelles

En este apartado presentamos los estudios realizados, la actividad docente y la colaboración de nuestro autor en diversos ámbitos de la filosofía. Millán-Puelles colaboró en distintos países; sea en revistas, con artículos o consejos directivos; sea de modo presencial, a través de conferencias asignadas. También resaltamos la pronta jubilación, los premios y reconocimientos. Finalmente, incluimos los estudios publicados sobre el pensamiento de Millán-Puelles.

1.3.1. Estudios realizados

Millán-Puelles cursó los dos primeros años de estudios de Filosofía en la Universidad de Sevilla (1939-1941). Allí conoció y trató académicamente con los profesores Francisco Murillo –profesor de arte- y Luis Morales de Oliver –profesor de Literatura y encargado de filosofía-. Ya desde que se inició en la filosofía fue estudiante diligente y riguroso en sus obligaciones, sin admitir mediocridades.

La segunda parte de sus estudios, de licenciatura, los realizó en Madrid (1941-1943). Esta etapa madrileña fue decisiva y estuvo marcado por dos momentos importantes. El primer paso crucial ha sido el encuentro con Manuel García Morente. Al respecto Millán-Puelles dice: “el siguiente paso importante para mi vocación filosófica fue el encuentro con García Morente”¹⁵. Así inició a estudiar la filosofía tomista guiado por Morente. El segundo “paso importante” reforzó el tomismo con Leopoldo Eulogio Palacios. Pero también este hito es de capital importancia; “es, pues, en este tiempo cuando Millán-Puelles entró en contacto sustancial con el pensamiento tomista, a partir del influjo fundamental de García Morente, de Leopoldo Eulogio Palacios (como se

¹⁴ *Ibid.*, p. 502.

¹⁵ LLANO, A.- LLANO, R., cit., p. 20.

explicará un poco más adelante), y con el concurso de López de Munáiz”¹⁶. La filosofía desarrollada en aquel tiempo en la Universidad de Madrid era variada. Podrían ser llamados estrictamente tomistas los siguientes profesores: Francisco Barbado, Ángel González Álvarez y Leopoldo Eulogio Palacios. Éste último fue director de la tesis doctoral y quien promovió a Millán-Puelles a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas¹⁷. Millán-Puelles obtuvo el título de Licenciado en Filosofía y Letras, sección Filosofía, en 1944 con premio extraordinario. Ese mismo año, el 4 de noviembre ingresa en el Cuerpo de Catedráticos Numerarios de Institutos Nacionales de Enseñanza Media de España, cuya sede fue en Albacete.

Mientras Millán-Puelles desarrollaba su cátedra en Albacete, aprovechó el tiempo para preparar su tesis doctoral. La tesis fue defendida el 10 de mayo de 1947. El trabajo discurre sobre *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann*. Fue publicado el mismo año en Madrid por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), constituyéndose como su primer libro. Con esta investigación obtuvo la máxima calificación y premio extraordinario. Después de abandonar Albacete y Algeciras Millán-Puelles emigró a Madrid. Tenía el propósito de ganar la oposición, objetivo logrado triunfalmente. La nominación está fechada el 3 de agosto de 1951 como catedrático de fundamentos de filosofía e historia de los sistemas filosóficos y filosofía de la educación de la Universidad de Madrid. A partir de aquella nueva situación inició a plasmar su pensamiento de manera progresiva a través de los libros que publicó. Él mismo afirmó sobre la evolución y desarrollo de su pensamiento: “Lo que yo puedo decir de mí mismo es que he procurado ir ahondando en las cosas que ya me surgieron en mi propia formación filosófica y en los años inmediatamente posteriores”¹⁸. Ya en estas circunstancias Millán-Puelles había ganado prestigio como filósofo en España y en el ámbito internacional.

1.3.2. De la cátedra de metafísica a la jubilación forzada

Millán-Puelles en 1976 obtiene la cátedra de metafísica de la Universidad Complutense. Además éste es el año que recibe más encargos y reconocimientos. Los detalles se verán más adelante. En 1987 fue forzado prematuramente a la jubilación. Él se dedicó a partir de la fecha con

¹⁶ ESCANDELL, J. J., cit., p. 18.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 18-19.

¹⁸ LLANO, A.- LLANO, R., cit., p. 27.

más sosiego a escribir y pronunciar conferencias. Y, sobre todo, profundizó en los estudios filosóficos pendientes que posteriormente se vieron como frutos de esos años en sus obras publicadas. Escandell ofrece un buen balance de aquella jubilación en adelante: “Gracias a la desgracia de la jubilación, los años posteriores fueron para Millán-Puelles los del alumbramiento venturoso de la filosofía que desde su juventud venía gestando, y que tomó forma en siete libros, casi la mitad de su producción principal. Era verdad: aunque Millán-Puelles, una vez en clase, disfrutaba explicando la materia que correspondiera, solía decir que su gusto primero estaba por el estudio y la investigación”¹⁹.

1.3.3. Actividad docente

Millán-Puelles fue un apasionado maestro de filosofía. Las actividades docentes destacables como profesor invitado y extraordinario en las distintas universidades Europeas e Iberoamericanas son: *Gastprofessor* de la Universidad de Mainz (Alemania 1967), profesor de metafísica y filosofía de la naturaleza de la Universidad de Cuyo (Argentina 1953), con servicios diplomáticos reconocidos por estancia en la República Argentina, Profesor visitante de la Universidad Panamericana (Mexico), profesor extraordinario de la Universidad de Navarra (en 1970 estuvo con toda su familia no más de un año).

1.3.4. Premios, reconocimientos y responsabilidades asignadas

Millán-Puelles recibió varios premios por su producción literaria y filosófica, que contribuyeron y contribuyen al bien común cultural, además de reconocimientos y responsabilidades rubricados en los siguientes órdenes:

- a) *Premios*: en 1960 premio Nacional de Literatura. En 1966 premio Juan March de investigación filosófica y en 1976 premio Nacional de investigación filosófica.
- b) *Reconocimientos y responsabilidades asignadas*: además de los ya aludidos –de su actividad académica ordinaria- dignos de mención son: en 1966 Patrono del Museo del Prado. En 1996 Premio *Aletheia*, de la Academia Internacional de Filosofía de Liechtenstein. En 1997 recibió el

¹⁹ ESCANDELL, J.J., cit., p. 30.

nombramiento de Socio Académico de Mérito de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País. Recibió distinciones: en el 2001 S. M. el Rey D. Juan Carlos I le concedió la Gran Cruz de la Orden Civil de Alfonso X El Sabio. El 2003 fue nombrado miembro honorario de la Pontificia Academia de Santo Tomás (Roma).

1.3.5. Estudios sobre Millán-Puelles

Para el estudio del pensamiento de Millán-Puelles fueron dedicadas cuatro jornadas. Tuvieron lugar como sedes: la Universidad de Navarra (1990, 1994, 2006) y la Universidad de Madrid (2001). Las publicaciones siguen el siguiente orden: el primero, R. Alvira (Ed.), *Razón y Libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid 1990. La segunda es AA.VV., *Objetividad y libertad. Jornadas sobre la obra filosófica de Antonio Millán-Puelles* publicada en “Anuario filosófico”, Vol. XXVII/2 (1994). Esta monografía incluye cuarenta artículos. En ella autores nacionales e internacionales reflexionan sobre la obra de Millán-Puelles. Todos los artículos aparecen agrupados dentro de los siguientes capítulos: *metafísica, antropología y ética*. El tercer estudio está recogido en Ibañez-Martín, José Antonio, *Realidad e Irrealidad. Estudios en homenaje al profesor Millán-Puelles*, Rialp, Madrid 2001. Un año después de la muerte de Millán-Puelles se dedicó un estudio breve, hecho por los discípulos más directos: Rafael Alvira, José María Barrio y Alejandro Llano. Dichos artículos están recogidos bajo el título *Antonio Millán-Puelles* en “Anuario filosófico”, Vol. XXXIX/3 (2006), pp. 773-812. El pensamiento de Millán-Puelles también ha sido objeto de estudio como tema de tesis en universidades de España, Italia, Argentina.

1.4. Características de la filosofía y talante intelectual de Millán-Puelles

1.4.1. La filosofía

Los autores, al mencionar la filosofía de Millán-Puelles, lo hacen bajo diversas denominaciones²⁰. En realidad nuestro autor fue un filósofo y forjador de filósofos. Diríamos que “Millán-Puelles tiene muchos discípulos. Sin embargo, él no mantuvo una escuela ni quiso mantenerla”²¹. Su filosofía es aristotélico-tomista. Adopta el método fenomenológico, que no lo abandonará hasta sus últimas producciones filosóficas. Además, hay que reconocer que no sólo era filósofo e intelectual; sino que, también fue un hombre de fe. Fernández de la Mora dice de él: “Ha sabido compatibilizar una profunda fe religiosa con una amplia apertura intelectual y una innovadora capacidad creadora”²².

1.4.2. Características de su filosofía

Millán-Puelles fue un gran conocedor de la tradición griega y medieval. Desde esa posición entabló un diálogo con la filosofía y filósofos modernos y contemporáneos. Un discípulo, tal vez el más cercano, Alejandro Llano al propósito dice: “Millán-Puelles entendió, casi desde los inicios de su itinerario intelectual, que es precisamente esa tradición que en Platón y Aristóteles comienza, y que encuentra en Tomás de Aquino un referencia decisiva, la que permite filosofar en nuestro tiempo de manera relevante y rigurosa”²³. Una referencia más explícita viene señalada por José María Barrio cuando dice: “Ha dedicado un esfuerzo exhaustivo al estudio de los clásicos del pensamiento occidental; su dominio del aristotelismo, del tomismo, de la tradición kantiana y de la fenomenológica –cuyos textos leía en la lengua original con perfecta soltura– encuentra difícil parangón entre sus contemporáneos. Pero también ha dedicado muchas horas a leer a los clásicos de la literatura universal, en especial los del Siglo de Oro español. Su castellano tiene la gracia de la

²⁰ *Realismo* (Eudaldo Forment, *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, p. 39); *realismo fenomenológico* (Gonzalo Fernández de la Mora, *Filósofos españoles del siglo XX*, p. 189); *posición substancialista* (Alfonso López Quintas, *Filosofía española contemporánea*, p.311); *realismo antropológico* (Antonio Livi, *La Filosofía e la sua storia, Vol. III/2. La Filosofía contemporanea del novecento*, p. 970); *realista y sustancialista* (Alain Guy, *Historia de la Filosofía Española*, p. 412).

²¹ ESCANDELL, J.J., cit., p. 28.

²² FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *Filósofos españoles del siglo XX*, cit., p. 189.

²³ LLANO, A., *Presentación*, en “Anuario filosófico”, Vol. XXVII/2 (1994), pp. 231-232.

expresión afortunada, justa, tantas veces paradójica. La consistencia de su discurso, la envergadura de sus planteamientos y la penetrante profundidad de sus observaciones componen, junto con la elegancia de su expresión, un trabajo filosófica y literariamente cabal”²⁴.

Como se puede apreciar de las valoraciones mencionadas, estudió mucho a: Aristóteles, Tomás de Aquino, Juan de santo Tomas, Francisco Suárez, Kant, Brentano, Husserl, Hartmann, Jaspers, Nietzsche, Sartre, Cornelio Fabro, Fernando Inciarte, por mencionar a los más recurrentes. Desarrolló su filosofía teniendo en cuenta a otros autores, con quienes discrepó cuando era oportuno²⁵. En este sentido, Millán-Puelles decía: “Me siento acompañado por los grandes filósofos, y que me perdonen mi inmodestia, pero es así”. Pero no sólo los clásicos eran objeto de su estudio, sino también de aquellos cuya filosofía se estaba forjando. Acerca de éstos últimos añadía: “Y muchos otros amigos míos que, aunque piensen de modo distinto al mío, estoy seguro que podrán dialogar y discutir los temas en los que yo estoy trabajando”²⁶.

1.4.3. Talante intelectual

a) Analítico y conocedor de filósofos y filosofías

Los conocedores y discípulos atribuyen a Millán-Puelles adjetivos calificativos como: “Una inteligencia de gran finura analítica, con un espectro de intereses muy amplio. La claridad ha sido y es un don proverbial en él, a la que se une una profunda mirada, que sabe conducir con seguridad, sin por ello imponer puntos de vistas pasajeros o unilaterales”²⁷. En la producción de sus obras es un autor cualitativo y cuantitativo. Rafael Alvira dice: “En sus escritos se plasma, en primer lugar, su formación amplia y profunda. Don Antonio reconoce como maestro inmediato a Morente, pero sus fuentes más lejanas son múltiples. Se sabe bien –con lectura directa del griego- a los autores

²⁴ BARRIO, J.M., *Presentación* en Antonio Millán-Puelles, “La inmortalidad del alma humana”, Rialp, Madrid 2008, pp. 11-12.

²⁵ “Millán fue un hombre de espíritu muy amplio, que supo leer y entrar en discusión con muchos autores de la filosofía griega, medieval y moderna. Por ejemplo, conocía muy bien a Kant. De hecho el ‘estilo de su mente’ tenía cierto sabor kantiano. Uno de los conceptos más usados por él fue precisamente el de «condición de posibilidad»”. ALVIRA, R., *Breve recuerdo del maestro inolvidable*, en “Anuario filosófico” Vol. XXXIX/3 (2006), p. 779.

²⁶ LLANO, A.- LLANO, R., cit., p. 30.

²⁷ ALVIRA, R. (Ed.), *Prólogo* en “Razón y Libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles”, Rialp, Madrid 1990, p. 17.

clásicos. Lee y habla –y no sólo en sentido metafórico- el latín de santo Tomás, al que acostumbra a llamar Tomás de Aquino, quizá por esa familiaridad tan extraordinaria que con él tiene. Conoce muy bien el idioma y la filosofía francesa, y lo mismo le pasa en el ámbito germánico. Aquí se encuentra otro de sus favoritos: Edmund Husserl, en el que don Antonio es un gran experto. Pero, en realidad, se mueve con una soltura admirable por toda la historia de la filosofía, sin dejar nunca de lado la hecha en España. Él es un gran español, que no ha caído –raro entre nosotros- en la gran tentación de menospreciar el patrimonio heredado. Por unos tiene más simpatía que por otros, pero cita con igual orgullo a Vitoria que a Suárez, a D’Ors o a Unamuno, a Maeztu o a Ortega”²⁸. La tarea de profesor requiere siempre un talante propio. Millán-Puelles cuando ejercía de profesor no rebajaba la filosofía, sino que la habilitaba para que pueda ser conocida con rigor, claridad y precisión.

b) La claridad y profundidad

La claridad y la profundidad eran otras características suyas. José María Barrio anota al respecto: “La clave de su peculiar estilo docente era la perfecta combinación entre claridad y profundidad. Sus escritos distan mucho de la lucubración abstracta y esotérica que algunos describen al trabajo filosófico. Nada más lejano a su estilo, franco y abierto. Sus tesis son nítidas. Su discurso es bien ensamblado”. Continúa diciendo el mismo discípulo: “Su pensamiento y su estilo filosófico es de un realismo no simplista ni dogmático: abierto siempre al diálogo con la tradición viva, al contraste con las eternas cuestiones del pensamiento occidental, y al enriquecimiento con otras posturas alternativas, sin caer jamás en un sincretismo irenista”²⁹.

c) Modestia y pasión por la verdad

Como virtudes dignas de mención destaca la modestia en el desarrollo de su pensamiento y al reconocer aportes de otros filósofos. También se debe subrayar en Millán-Puelles el amor a la verdad y servicio abnegado a ella. “Todos los que le conocieron saben bien de su honradez

²⁸ *Ibid.*, p. 18.

²⁹ BARRIO, J.M., *Presentación*, cit., p. 10.

intelectual, y quienes hemos frecuentado sus lecciones no hemos visto en él una sola concesión a un planteamiento extraño al interés por la verdad. Era patente, además, que vivía lo que decía, y que se hacía cargo plenamente de todas las consecuencias, tanto teóricas como prácticas, de los planteamientos que defendía”³⁰.

Una buena síntesis de su personalidad y pensamiento filosófico es la siguiente: “Hablar de Antonio Millán-Puelles es hablar de filosofía. Toda su vida se enmarca en el ideal del sabio, el que busca y ama el saber, con la conciencia de no acabar nunca de poseerlo en plenitud. *Su personalidad* puede describirse adecuadamente diciendo que es la de un hombre entregado por entero al trabajo filosófico. *Su pensamiento* y su *estilo filosófico* es el de un realismo no simplista ni dogmático: abierto siempre al diálogo con la tradición viva, al contraste con las eternas cuestiones del pensamiento occidental, y al enriquecimiento con otras posturas alternativas sin caer jamás en un sincretismo irenista. Su *convicción* más neta: la riqueza de lo real, que se deja entender y al mismo tiempo se sustrae, invitando siempre a nuevas profundizaciones y ampliaciones de la investigación. Su *actitud* respecto de las ideas que no comparte es de una honestidad extraordinaria, la del noble reconocimiento de los puntos que entiende verdaderos y la de poner relieve, siempre con respeto, pero sin la menor concesión, lo que le parece falso”³¹.

2. Notas bibliográficas acerca de Millán-Puelles

2.1. Visión general

El cuerpo de las obras de Millán-Puelles está compuesto por 19 libros y una obra póstuma, *La inmortalidad del alma humana*. Escribió más 168 escritos menores. Además, concedió nueve entrevistas amplias y tradujo cuatro libros³². Aquí recopilamos sólo los libros. Ellos son:

³⁰ *Ibid.*, p. 11.

³¹ BARRIO, J.M., *Homo Capax Veritatis. Un comentario acerca de la rehabilitación del concepto de verdad en el pensamiento de Antonio Millán-Puelles*, en Ibañez-Martín, J. A. (Ed.), “Realidad e Irrealidad. Estudios en homenaje al profesor Millán-Puelles”, Rialp, Madrid 2001, p. 86. El subrayado es nuestro.

³² El elenco de obras publicadas por Millán-Puelles ha sido elaborado y aún se está completando con el paso de tiempo. La primera elaboración lo encontramos en *Notas Bio-bibliográfica sobre Antonio Millán-Puelles* en “Anuario filosófico”, Vol. XXVII/2 (1994), pp. 249-259. Dicho elenco fue elaborado por el Prof. Rafael Alvira. La siguiente presentación de obras fue realizada por Jesús Villagrasa, *Metafísica e Irrealidad. Contribuciones al realismo metafísico de la Teoría del Objeto Puro de Antonio Millán-Puelles*, Ateneo

nn.	Siglas	Título	Publicación	Año de edición	Páginas
1.	PEI	<i>El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann</i>	C.S.I.C., Madrid	1947	194
2.	OEH	<i>Ontología de la existencia histórica</i>	C.S.I.C, Madrid	1951 1955 ²	200 211
3.	FF	<i>Fundamentos de filosofía .I</i> <i>Fundamentos de filosofía .II</i> <i>Fundamentos de filosofía</i>	<i>Rialp, Madrid</i>	<i>1955</i> <i>1958</i> <i>1962,2001¹⁴</i>	<i>297</i> <i>380</i> <i>670</i>
4.	CFE	<i>La claridad en filosofía y otros estudios</i>	Rialp, Madrid	1958	232
5.	FSSL	<i>La función social de los saberes liberales</i>	Rialp, Madrid	1961	196
6.	PHJS	<i>Persona humana y justicia social</i>	Rialp, Madrid	1962	166
7.	FPH	<i>La formación de la personalidad humana</i>	Rialp, Madrid	1963 1989 ⁷	218 216
8.	ES	<i>La estructura de la subjetividad</i> <i>La struttura della soggettività</i>	Rialp, Madrid Marietti, Torino	1967 1973	421 432
9.	EL	<i>Economía y libertad</i>	Confederación Española de Cajas de ahorros, Madrid	1974	448
10.	SHS	<i>Sobre el hombre y la sociedad</i>	Rialp, Madrid	1976	287
11.	US	<i>Universidad y sociedad</i>	Rialp, Madrid	1976	154
12.	LF	<i>Léxico filosófico</i>	Rialp, Madrid	1984 2002 ²	636 636
13.	DEL	<i>De economía y libertad</i>	Universidad de Piura, (Perú)	1985	157
14.	TOP	<i>Teoría del objeto puro</i> <i>The theory of the pure object</i>	Rialp, Madrid Carl Winter Ver-lag, Heidelberg	1990 1996	836 977
15.	LAS	<i>La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista</i>	Rialp, Madrid	1994	560

Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2001, pp. 163-170. Jesús Villagrasa sigue básicamente el elenco hecho por Alvira. La recopilación de los escritos de Millán-Puelles más elaborada y completa, que usamos en este trabajo, fue realizado por J.J. Escandell – J.M. Garrido, *Obras de Antonio Millán-Puelles*, en “Pensamiento”, Vol.62, num.232 (2006), pp. 139-157.

16.	<i>VL</i>	<i>El valor de la libertad</i>	Rialp, Madrid	1995	305
17.	<i>ER</i>	<i>Ética y realismo</i>	Rialp, Madrid	1996 1999 ²	125
18.	<i>IPV</i>	<i>El interés por la verdad</i>	Rialp, Madrid	1997	336
19.	<i>LCM</i> <i>I</i>	<i>Lógica de los conceptos metafísicos. I. Lógica de los conceptos trascendentales.</i>	Rialp, Madrid	2002	319
	<i>LCM</i> <i>II</i>	<i>Lógica de los conceptos metafísicos. II. La articulación de los conceptos extracategoriales</i>	Rialp, Madrid	2003	318
20.	<i>IAH</i>	<i>La inmortalidad del alma humana (póstuma)</i>	Rialp, Madrid	2008	204

2.2. Presentación y breve análisis

En esta parte presentamos los libros de Millán-Puelles. Exponemos las obras mayores a manera de presentación y resaltamos los argumentos fuertes del autor. Somos conscientes de que el pensamiento de Millán-Puelles es unitario, lo que nos lleva tener una visión general. Para el desarrollo seguimos el criterio cronológico.

2.2.1. El problema del ente ideal. Un análisis entre Husserl y Hartmann (PEI), 1947

Es la primera obra de Millán-Puelles. El tema constituye el argumento de la tesis doctoral. El libro está dividido en tres grandes apartados, cuyo escalonamiento constituye una marcha progresiva hacia la definición del ser ideal.

La primera parte está dedicada a la fenomenología del ser ideal. Emprende la idealidad por el lado más accesible al espíritu del método fenomenológico: su apariencia a la mente. Esta parte es sólo una primera aproximación; pero ya se encuentran descripciones y rasgos de lo ideal que anuncian su ontología. La segunda parte presenta la ontología de la idealidad. Es un estudio del ser peculiar de lo eidético. Aparece en su condición de irreductible a la conciencia. Podríamos decir que la segunda parte es una apretada síntesis de la fórmula fenomenológica de la naturaleza ideal, cuyo carácter, meramente descriptivo, no logra agotar el tema, lo que obliga a establecer una

interpretación de lo eidético que constituye el comentario original de la doctrina expuesta. La tercera parte está dedicada a la valoración y conclusiones. Esta inicia con un estudio valorativo de la idealidad y concluye con la definición de eidético como concepto objetivo.

En esta obra “Millán Puelles se revela como un realista y un substancialista extremadamente comprensivo; en ella establece que Husserl, al término de sus incursiones como podador despiadado de lo real, sólo deja dos cosas: el fantasma del psicologismo y la esfera de la idealidad. Esta última se constituye en la ontología, de donde se desprende el particularísimo ser de lo *eidético*, irreductible al conocimiento en el cual se proyecta, pero también a la realidad a la que está sometido. En resumen, un objetivismo muy personal concilia el idealismo de Husserl con el realismo de Hartmann en la definición del ser ideal como «un concepto objetivo»³³. El autor inicia a utilizar el método fenomenológico de Husserl, que no abandonará hasta las últimas obras. En *PEI* es clara la postura realista de Millán-Puelles frente al idealismo husserliano y al psicologismo. De este modo supera el apriorismo inmanentístico de Husserl.

2.2.2. Ontología de la existencia histórica (OIH), 1955²

El libro consta de tres partes: el ser histórico, el conocer histórico y el hombre como ser histórico. Es un aporte a la filosofía de la historia. Las ideas del maestro madrileño Manuel García Morente constituyen el hecho precedente de la obra³⁴. Aunque el discípulo sigue ideas del maestro, en todo caso, *OEH* no pierde su originalidad.

Con el ensayo pretende centrar el tema general de la estructura “existencial” de la historia, derivando de allí las premisas para una morfología del conocer histórico. La libertad humana es un tema de capital importancia; pues, “Millán Puelles confronta el fenomenismo histórico con el ontologismo histórico, esforzándose por mostrar que existe una naturaleza humana y que ésta es perfectamente compatible con la historia, cuya clave es la libertad. En lugar de una ontología

³³ GUY, A., *Historia de la filosofía española*, cit., p. 412.

³⁴ Cfr. GARCÍA MORENTE, M., *Ideas para una filosofía de la historia en España*, Rialp, Madrid 1957. Los capítulos IV y V constituyen la parte central del tema. García Morente ofrece prolegómenos generales e ideas para una filosofía de la historia en España. Ambos capítulos corresponden a dos conferencias pronunciadas. El primero (c. IV) llamada *La estructura de la historia* presentada en Pamplona el 8 de abril de 1942 en el ciclo de conferencias organizado por la Institución “Príncipe de Viana”. Y el segundo (c. V) es un discurso pronunciado en la Universidad de Madrid durante la apertura del curso académico 1942-1943.

regional, el autor tiende a crear un “ontología especial”. En esta interesante controversia destaca sobre todo la distinción entre lo histórico y el pasado, y entre lo virtual y lo permanente, la dirección prospectiva del hecho histórico como parte y su dimensión retrospectiva como todo, la *agilidad* y plasticidad de la libertad humana e incluso la crítica de la *razón histórica*”³⁵.

2.2.3. Fundamentos de filosofía (FF), 1955, 2001¹⁴

Millán-Puelles inició la redacción del libro entre los años 1953/54. El primer tomo fue publicado en Madrid en 1955. El segundo tomo apareció en 1956. Después de 1962 aparece en un solo volumen.

FF es el libro que le hace más conocido. Hasta la actualidad ha alcanzado 14 ediciones. Se utilizó mucho en los estudios generales de filosofía y centros de formación sacerdotal. Cabe decir que aún se utiliza, al menos así aparece en las referencias bibliográficas de programas de estudios de filosofía de universidades y seminarios. *FF* sigue una exposición sistemática. Está dividida en cinco partes clásicas de la filosofía. Incluye una introducción en la que se define la filosofía: objeto, método y su relación con las ciencias y la fe. Las cinco partes son denominadas: *El ente lógico, el ente móvil en general, el ente vivo, el ente en cuanto ente y el ente moral*. La exposición se hace en diálogo con las posturas filosóficas antiguas y modernas, muy bien comprendidas y valoradas. La obra presenta una equilibrada característica de comprensibilidad, no tan fácil como tampoco muy complejo. Conjuga muy bien la tradición filosófica y la originalidad. De este modo “hay en *Fundamentos* originalidad y sentido filosófico, más allá de cualquier forma de academicismo”³⁶.

2.2.4. La claridad en la filosofía y otros estudios (CFE), 1958

Es un libro que recoge cinco estudios. El tema importante responde al primer estudio *La claridad en filosofía*. *CFE* muestra cómo se concibe la filosofía en actitud de diálogo y esencial apertura. Millán-Puelles distingue tres tipos de claridades: la claridad radical, la claridad formal, y la claridad instrumental. La claridad radical se identifica con la objetividad o verdad radical; la

³⁵ GUY, A., cit., p. 412.

³⁶ ESCANDELL, J.J., cit., p. 24.

claridad formal es la perfección formal de la exposición, crea rigor explicativo y discursivo; la claridad instrumental –de menor importancia- ayuda a la comprensión de la exposición y es opuesta a la metáfora y a la poesía. También el autor resalta la importancia del rigor en la explicación de la verdad. Los otros cuatro estudios continúan con cuestiones clásicas de la filosofía.

2.2.5. La función social de los saberes liberales (FSSL), 1961

El libro está dividido en dos partes y un apéndice dedicado a la sociedad y la contemplación estética. La primera parte desarrolla la proyección de los saberes liberales en la vida activa de la sociedad. La segunda parte presenta la ordenación de la sociedad a la teoría.

Son tres los puntos que conviene tener en cuenta: primero, los saberes liberales son bienes apetecibles en sí mismos; segundo, son necesarios en calidad de fundamentos, sobre todo cuando se trata de la verdad; tercero, en justicia una cierta transmisión de los saberes liberales es obligatoria por parte de quienes se dedican a ellas, si reciben de la sociedad servicios y beneficios que permitan el ocio indispensable para cultivarlos³⁷. Al considerar la fragmentación en la sociedad entre teóricos y prácticos, o entre la contemplación y la utilidad, Millán-Puelles pone en guardia que, cuando de la verdad se trata, no se puede medir por la utilidad que ella trae consigo; sino que estamos llamados a la comunicación de tal saber. Es decir, quienes cultivan los saberes liberales tienen la obligación de hacer participar a los otros de ella; por su parte quienes la reciben también pueden acceder a los saberes liberales. Esa participación se debe realizar sin minusvalorar las posibilidades del sujeto. Tampoco se trata de buscar la uniformidad al poseerla.

2.2.6. Persona humana y justicia social (PHJS), 1962

El autor especula los siguientes temas: la dignidad de la persona humana, persona y sociedad, el bien común, la justicia social, la propiedad privada, el trabajo y la función subsidiaria del estado. Son escritos cuyos argumentos vienen expuestos de manera sintética y ordenada. Las ideas del libro fueron elaboradas durante dos cursos académicos en diálogo abierto con un grupo de amigos – obreros y universitarios jóvenes-. Eran charlas impartidas en los Ateneos Populares de la

³⁷ Cfr. FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *Filósofos españoles del siglo XX*, cit., p. 192.

Universidad de La Rábida³⁸. En aquellos encuentros se buscaba el diálogo, no para rebatir las ideas, sino para “intercambiar y complementar apreciaciones” en torno a la concepción cristiana de la sociedad. Se trata de presentar ideas para tener criterios claros, de manera que se plasme en la vida diaria. Millán-Puelles lo denomina “la fecundidad de los principios para su concreta aplicación a las complejidades de la práctica”.

2.2.7. La formación de la personalidad humana (FPH), 1963, 1989⁷

La filosofía de la educación formó parte de la cátedra de Millán-Puelles. Él se interesó en dar contenido a esta disciplina. Un aspecto central del libro es el concepto de educación concebida como una segunda generación, como lo presenta santo Tomás de Aquino. La educación se configura como tarea encaminada a conformar el uso de la libertad a las exigencias de la naturaleza específica del hombre. Para la ciencia de la filosofía de la educación, “*La formación de la personalidad humana*, de Antonio Millán-Puelles, es una obra fundamental en la investigación acerca de la filosofía de la educación de santo Tomás de Aquino. Con ella su autor pretendió y consiguió llenar el vacío del que se queja en su prólogo, cuando se refiere a los «escasos estudios sobre las ideas de Santo Tomás acerca de la educación»³⁹.

2.2.8. La estructura de la subjetividad (ES) 1967

Millán-Puelles inició la redacción del libro en 1963. Tenía previsto la publicación para 1965, pero la obra fue publicada en 1967. Consta de una introducción –extensa- seguida de tres partes. La primera parte considera «la finitud de la conciencia humana», según las dimensiones esenciales del respectivo no-ser, dado en la reflexión. La segunda parte está dedicada al «trascender intencional» característico de la conciencia inadecuada del yo humano. Y, finalmente, la tercera parte constituye el examen aporético y el establecimiento de una teoría sistemática del hecho y las condiciones de «la intimidad subjetiva». Nuestro trabajo reclamará frecuentemente este tratado. Sólo por decir algo, en palabras de Alejandro Llano: “En uno de los libros capitales de su amplia y original producción

³⁸ ESCANDELL, J.J., cit., p. 25.

³⁹ MARTÍNEZ, E., *La educación, una segunda generación*, en Ibañez-Martín, J. A., “Realidad e Irrealidad...”, cit., p. 181.

filosófica –*La estructura de la subjetividad*- Antonio Millán-Puelles establece una distinción de crucial importancia para la antropología y la teoría del conocimiento. Se trata de la tesis, clave en su pensamiento, de que subjetividad y conciencia no son convertibles, como pretenden los diversos tipos de actualismos y, en especial, el idealismo gnoseológico”⁴⁰.

La temática no es propiamente tomista. Es una cuestión enteramente moderna postcartesiana. Con esta publicación Millán-Puelles quiere superar toda forma de absolutismo y psicologismo gnoseológico. De este modo, *ES* se constituye en una obra netamente de teoría del conocimiento y metafísica, sin dejar de lado la antropología.

2.2.9. Economía y libertad (EL), 1974; Sobre el hombre y la sociedad, (SHS), 1976

Universidad y sociedad (US), 1976; De economía y libertad (DEL), 1985

Millán-Puelles sustenta en los libros *EL*, *SHS*, *US*, *DEL* que el hombre es un ser social por naturaleza. La perfección y desarrollo del hombre se realiza en relación con los demás. Es necesitado de otros y capaz de proyectar a sí mismo usando la libertad. El reduccionismo que puede ocurrir es considerar al hombre como pura materia, sin ninguna trascendencia. Como consecuencia el hombre se abandona al hedonismo. De ahí que, en estas tres obras, el autor subraye al menos dos puntos: por una parte, la libertad y la naturaleza no son antitéticas; por otra parte, se pone de relieve no sólo la finitud o limitación de la libertad humana, sino también su relatividad a la propia naturaleza, a un intrínseco principio de obrar y de ser determinado. “El hombre es libre por naturaleza” y “según naturaleza”. Frente al relativismo antropológico de la época, se reproponen ideas tomistas sobre el hombre. Millán-Puelles desarrolla las cuestiones como tendiendo un puente entre lo clásico y lo moderno.

2.2.10. Léxico filosófico (LF), 2002²

Consta de 62 voces y 300 términos afines que pertenecen principalmente a temas de metafísica. El estilo de *LF* “no está en la línea de los tradicionales porque no sólo informa

⁴⁰ LLANO, A., *El sueño y los sueños en la filosofía de Antonio Millán-Puelles*, en Ibañez-Martín, J. A., “Realidad e Irrealidad...”, cit., p. 14.

quintaesencias, sino que concluye muchas veces, y de modo original”⁴¹. También aquí la exposición se hace en diálogo con las posturas filosóficas antiguas y modernas, muy bien comprendidas y valoradas. En *LF Dios* es el tema filosófico capital, aunque como voz no está presente. Al respecto señala Fernández de la Mora: “En este punto, Millán-Puelles se separa de la tradición filosófica griega y de la contemporánea que consideran la teodicea como una parte de la metafísica especial, y de cuyo objeto, por ser un límite y un absoluto relativamente inefable, no se puede decir propiamente nada”. Allí mismo el comentarista sigue: “Frente al habitual pudor filosófico ante lo divino, hay ahora por primera vez en la obra de Millán-Puelles un énfasis teológico, una voluntad de poner de manifiesto que el movimiento, la contingencia, la causalidad, la substancia, el deber y, en suma, la entera filosofía, sólo es pensable desde el concepto de la divinidad”⁴².

2.2.11. Teoría del objeto puro (TOP), 1990

Esta publicación es la otra obra magna de Millán-Puelles. Las ideas presentadas venían madurando desde los inicios de su carrera filosófica. Escandell ofrece una síntesis del tratado y dice *TOP*: “No trata de un asunto especializado, sino de algo elemental y próximo: qué clase de realidad tiene lo que es irreal; es una especie de metafísica de la totalidad de lo irreal. Es el “tema de su vida”, aquel que ya en la lectura de Husserl, en Cádiz, en su juventud, había llevado sus pasos hacia la filosofía; el tema que estaba en la base de su tesis doctoral; el tema al que se había aproximado en numerosos artículos espolvoreados entre otros muchos; el tema que había ido estudiando durante años en Aristóteles, en Tomás de Aquino, en Juan de Santo Tomás, en Araújo, en Kant, en Hegel. En este libro pone Millán-Puelles en juego la pugna entre el realismo y el idealismo, tanto en su vertiente gnoseológica como en la ontológica, y se decanta inequívocamente por el realismo metafísico. Hay también en él antropología, en la medida en que una de las cuestiones planteadas es el sentido que lo irreal tiene para la vida humana”⁴³. No en vano Millán-Puelles afirma: “Sin contar

⁴¹ FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *Filósofos españoles del siglo XX*, cit., p. 194.

⁴² *Ibid.*

⁴³ ESCANDELL, J.J., .cit., p. 30. *TOP* fue traducida al inglés por el profesor Jorge García-Gómez, de Long Island University, editada por Universitätsverlag C. Winter, de Heidelberg, 1996. Incluye el *preface* de Josef Seifert. El trabajo de traducción se realizó en frecuente diálogo y petición de aclaración por parte del traductor hacia el autor, puesto que la edición española presenta erratas que deben ser resueltas con la traducción inglesa *The Theory of the Pure Object*.

con lo irreal no cabe ningún realismo, ni siquiera el de una mera actitud” (p.18). En ella “su gran intuición, desarrollada minuciosamente en su libro *Teoría del objeto puro*, encuentra una significativa confirmación mostrando que el no ser y la nada están referidos esencialmente a dos de los más fundamentales principios de todo ser”⁴⁴.

2.2.12. La Libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista (LAS), 1994; El valor de la libertad (VL), 1995; Ética y realismo (ER), 1996, 1999²

Estas tres publicaciones ofrecen una fundamentación de la ética realista. Las tesis resaltadas son: hay una correspondencia entre los deberes y el ser de la naturaleza humana; los valores morales no son extrínsecos al hombre, surgen de su mismo ser y son conocidos por su razón. El hombre en la adquisición de los valores depende de su libertad. Le lleva a la perfección y felicidad cuando actúa de acuerdo a su propio ser. Mas por esa misma libertad, el hombre puede elegir un contravalor; en definitiva, no asume su propia naturaleza y su actuar es inhumano.

En estas obras existe una fundamentación epistemológica de la ética. Sobre todo en *LAS* apreciamos un aporte a la ética, que viene valorada por Ángel Luño: “El estudio de la experiencia moral desempeña un papel importante en la arquitectura global del proyecto de fundamentación de la Ética contenido en *La libre afirmación de nuestro ser*. Constituye una meditada advertencia del peculiar estatuto epistemológico de la Ética”⁴⁵.

2.2.13. El interés por la verdad (IPV), 1997

El origen del libro tiene dos vertientes: por un lado, la pasión que Millán-Puelles manifiesta por la verdad; y, por otro, la minusvaloración que ella tiene en el mundo contemporáneo, por parte de diferentes corrientes del pensamiento actual. El autor resalta dos aspectos de la verdad: el interés por conocer la verdad y el interés por darla a conocer. Analiza y deja muy claro la imposibilidad de

⁴⁴ SEIFERT, J., *El papel de las irrealidades para los principios de contradicción y de razón suficiente. Una confirmación de la importancia de la teoría de los objetos puros de Antonio Millán-Puelles*, en IBAÑEZ-MARTÍN, J.A., “Realidad e Irrealidad...”, cit., p. 119.

⁴⁵ RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *Experiencia moral y ética filosófica*, en Ibañez-Martín, J. A., “Realidad e Irrealidad...”, cit., p. 155.

un ser humano sin ningún interés puramente cognoscitivo. Ese interés viene impulsado por el asombro que encuentra el hombre en la realidad, que le lleva a preguntarse por las cosas.

Hay aquí dos aspectos a resaltar: el interés por la verdad gnoseológica tiene un carácter formalmente cognoscitivo; y, el interés por la verdad en cuanto veracidad es formalmente comunicativo. Frente a la complejidad del interés por la verdad, Millán-Puelles siguiendo la metodología fenomenológica, hace la distinción entre el interés cognoscitivo –primera parte-; y el interés comunicativo –segunda parte- en sus diversos modos.

2.2.14. La lógica de los conceptos metafísicos. I. La lógica de los conceptos trascendentales (LCM I), 2002; II. La articulación de los conceptos extracategoriales (LCM II), 2003

LCM está compuesta por dos tomos. El primero está dedicado a los conceptos trascendentales y el segundo a la articulación de los conceptos extracategoriales.

La lógica de los conceptos trascendentales –LCM I- tiene dos secciones. En la primera sección analiza las coincidencias y las divergencias entre estas nociones y las meramente categoriales. Mientras que, en la segunda sección tiene por objeto el sistema de los conceptos del orden trascendental.

La lógica de los conceptos extracategoriales –LCM II- tiene tres secciones. La sección primera presenta dos aspectos de los conceptos extracategoriales: por un lado, el análisis de las ideas metafísicas opuestas a los conceptos extracategoriales pertinentes al máximo nivel lógico u orden trascendental; y por otro, el examen de las nociones de los postpredicamentos como ideas meramente intercategoriales, distintas, por consiguiente, de todos los conceptos metafísicos. La sección segunda está por completo dedicada a los conceptos de Dios y de sus atributos. Finalmente, la sección tercera se ocupa de los conceptos que sin tener el alcance de las ideas del orden trascendental, ni tampoco la índole de las propias de la teología filosófica, coinciden, sin embargo, con todas ellas, por ser conceptos de perfecciones puras. Esto hace necesario, en evitación de posibles equívocos y tergiversaciones, establecer una teoría de las perfecciones puras en general, donde puedan quedar bien encuadradas las que no son objeto de conceptos trascendentales ni convengan a Dios en exclusiva.

El desarrollo de *LCM* es de manera continua. Escandell categoriza esta penúltima producción de Millán-Puelles cuando dice: “Estos libros constituyen una contribución de primer orden, una vez más, a una original ampliación de los esquemas tradicionales aristotélico-escolásticos. Porque se trata, ni más ni menos, que de complementar la lógica predicamental, ampliándola con una lógica metafísica, por un lado, y, por otro, de establecer el mapa de lo metafísico con mayor precisión”⁴⁶.

2.2.15. La inmortalidad del alma humana (IAH), 2008

Es una obra póstuma cuya publicación fue dirigida por el profesor José María Barrio. Colaboraron en los trabajos de revisión del manuscrito los profesores: José Juan Escandell, Juan José García Norro y Felipe Hernández Muñoz.

IAH es un escrito de carácter filosófico; pero hay coincidencia con los datos que ofrece la fe y las razones de la teología. El mismo autor dice: “Mi punto de partida, así como los conceptos y los datos que utilizo, no vienen de ningún dogma revelado, sino del análisis, pura y simplemente racional, de la vida del hombre en este mundo con todos sus efectivos condicionamientos materiales” (p.28). Tratar la inmortalidad del alma tiene una relevancia para la psicología filosófica. Por ejemplo, para distinguir netamente el conocimiento intelectual y sensorial, para el estudio de la libertad, entre otras cosas. El fundamento de las tesis contenidas en *IAH* está en la fuerte antropología aristotélico-tomista. Considera al hombre como animal racional, cuya dignidad de persona le hace ser distinto a todos los demás seres. Millán-Puelles supera una visión materialista o espiritualista del hombre, ofrecida por diversos filósofos desde Platón hasta Fichte.

⁴⁶ ESCANDELL, J.J., cit., pp. 33-34.

Conclusión

Millán-Puelles descubre su vocación filosófica leyendo la obra de Husserl, *Investigaciones Lógicas*. Desde ese momento consolidó su formación filosófica progresivamente con la ayuda de grandes maestros. Para la filosofía de Millán-Puelles la etapa madrileña fue decisiva la dirección de Manuel García Morente y Leopoldo Eulogio Palacios. Toda su vida fue de entrega sin reservas a la filosofía, hilvanada por la pasión por la verdad. El pensamiento filosófico de nuestro autor es marcadamente aristotélico-tomista. Sigue la escolástica llamada por él “la Escuela” que, utilizando el método fenomenológico, logra desarrollar una filosofía en continuo diálogo y apertura con los grandes filósofos y filosofías de todos los tiempos.

Con respecto a sus obras Millán-Puelles es autor cuantitativo y cualitativo. Podemos señalar que hay una evolución progresiva desde la publicación *PEI* hasta *IAH*. Todas ellas presenta un pensamiento unitario. Los temas desarrollados están en la línea de temáticas filosóficas afines a: ética, antropología, teoría del conocimiento y metafísica. También incluye reflexiones sobre: educación, sociedad, política, historia. En su producción filosófica logra conjugar todos los temas sin confundirlos. Hace una reflexión armónica, exclusiva de todo reduccionismo metodológico. En este sentido, el enriquecimiento y reclamo circular entre unas y otras temáticas nos ayuda a entender mejor el pensamiento y la filosofía de nuestro autor. Además, las cuestiones tratadas fueron planteadas con mucha antelación, de tal modo que se consolidaron con el paso del tiempo hasta llegar a la publicación cuando era oportuno.

Capítulo II

EL PROBLEMA DE LA SUBJETIVIDAD

Introducimos el capítulo con una referencia general del problema de la subjetividad. Encontramos tres momentos históricos: el inicio con la filosofía moderna; la continuación del problema con el idealismo y la filosofía de la existencia y los intentos de solución por parte de algunos filósofos españoles del siglo XX. El origen, el desarrollo y la evolución -del tema que tratamos- presentan cuestiones complejas y extensas. Para ceñirnos a nuestro objetivo, seguimos fundamentalmente las líneas presentadas por Millán-Puelles. De lo contrario, el elenco de autores a tratar sería extenso.

1. Contexto histórico y *status quaestionis* del problema de la subjetividad

1.1. Contexto histórico general

La subjetividad es un tema filosófico que ha recibido disertaciones diversas en la historia de la filosofía occidental. Ella ha sido objeto de estudio frecuente en los últimos siglos. Es un tema eminentemente postcartesiano. Los filósofos -en épocas y corrientes distintas- han usado diferentes nomenclaturas. Los aportes filosóficos reflejaron sus propios tipos de aproximaciones metafísicas y gnoseológicas. Pero también implicaron cuestiones de los diversos ámbitos del saber, de la filosofía y de la vida.

La herencia de la filosofía moderna aún perdura en nuestros tiempos. Lo constatamos en los ámbitos: cultural, social, teológico, filosófico, estético. Por ejemplo, en el lenguaje ordinario decimos frases de índole como: “esto es algo subjetivo”. La apreciación hace referencia a algo muy

personal evidentemente. Mas no significa que sea sólo una consideración psicológica; sino todavía, incluye aspectos de la persona que, a la vez, refleja una circunstancia externa, la realidad misma como puesta en suspensión. Por tanto, conviene distinguir y entender la subjetividad según el contexto y sentido. Para ello ofrecemos definiciones y connotaciones en el capítulo III.1.

Colomer hace una valoración general de la filosofía y dice: “Ahora bien, en la historia del pensamiento occidental, la filosofía se ha desplegado en dos etapas muy diferenciadas, que pueden caracterizarse, respectivamente, como metafísica del ser y metafísica del sujeto”⁴⁷. En efecto, desde Parménides hasta Suarez la metafísica clásica se ha caracterizado por ser una filosofía del ser, cuya pregunta constante es aquella aristotélica: *τί τὸ ὄν*⁴⁸. Con la filosofía moderna el centro de interés recorrió del ente al hombre; el hombre es entendido como sujeto para el que el ente se convierte en objeto de pensamiento. Asimismo, la filosofía moderna nos presenta una concepción diferente del mundo, el hombre y Dios. Ella nos sumerge en vericuetos que dificulta una percepción adecuada de la realidad. Con lo cual creó –la filosofía moderna- dificultades al desarrollo de la metafísica. De ahí que la crítica de Heidegger -la *onto-teo-logía*- encuentre validez cuando se refiere a la metafísica moderna, esto es, una metafísica *a priori*, absoluta; en cambio, no cuando implica a toda la metafísica occidental. En el peor de los casos se negó el carácter de ciencia y posibilidad de la metafísica, como hace Kant.

Podemos decir que la cuestión epistemológica fue central en la época moderna, pero no fue la única. El sujeto cognoscente y la subjetividad ocuparon el centro del pensamiento y del mundo. La teoría metafísica del conocimiento –como denomina Millán-Puelles a la gnoseología⁴⁹- radicó más en las posibilidades del sujeto que en la realidad. O mejor, fue puesto entre paréntesis la inteligibilidad radical de lo real y la veracidad del conocer de las potencias cognoscitivas del ser humano. Esta actitud repercutió en la seguridad de conocer, de aquello que se tiene como objeto. Definitivamente el objeto se orientó en referencia al sujeto.

El concepto de la verdad recibió variaciones importantes: la filosofía clásica la definía como la adecuación del intelecto y la cosa⁵⁰; Descartes la consideró desde la claridad y la distinción con que

⁴⁷ COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona 1986, Vol. I, p. 13.

⁴⁸ *Met.*, Z, 1, 102 8b 2.

⁴⁹ *FF*, pp. 455-489.

⁵⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Quaest. de anima*, a. 3, ad. 1.

las ideas aparecen en el sujeto consciente; para Kant la verdad consistió en la conformidad del objeto de conocimiento con las leyes subjetivas del conocimiento. Así “la opcional actitud de espíritu [...] puede expresarse también como la aversión a lo otro y la conversión a sí mismo o, en fórmula más sintética, ‘como la inmanentización trascendental’, que tiene el *cogito* de la formulación noética más precisas de su connatural acto primero filosófico, como posición de un acto de conciencia puro, sin contenido”⁵¹.

Así el panorama de la teoría del conocimiento –lugar de la subjetividad- de los últimos tiempos se presenta relevante e imponente. Vemos cómo: “El esfuerzo de la filosofía occidental en estos cuatro siglos ha sido imponente, y no puede negarse, entre otros méritos indiscutibles, una grandeza realmente épica a ese tratar de coger el pensamiento en un estado puro, anterior a toda actuación *ad extra*, en una identidad perfecta entre la esencia y el acto de ser, sin potencialidad alguna pasiva, sin facticidad, autosuficiente. Pero la aventura noética no es más que un ejemplo –el de su fundación teórica radical- de esa actitud de espíritu, que revela su propia naturaleza en la creciente oposición a lo religioso como forma suprema de trascendencia”⁵².

1.2. *Status quaestionis*

Millán-Puelles propone el *status quaestionis* cuando dice:

Desde su planteamiento por Descartes, la teoría de la subjetividad se constituye, con muy diversos nombres, en la contestación a la pregunta por la estructura del «yo» como sujeto de su relación consigo mismo y de su nexos con lo otro que él. Esta pregunta implica la distinción de dos formas de habérselas la subjetividad con lo que se le muestra irreductible: la que estriba en hallarse ante una mera apariencia y la que consiste en aprehender algo real. En ambos casos el yo está incommoviblemente cierto de sí mismo, por lo cual el «fundamento inconcuso» del saber tiene que residir en la tautológica evidencia de esta autocerteza subjetiva⁵³.

⁵¹ CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 1973, p. 178.

⁵² *Ibid.*, pp. 178-179.

⁵³ *ES*, p. 7.

Millán-Puelles sitúa el origen y la complejidad del problema de la subjetividad a partir de la época moderna. Lo expresa de esta manera:

El planteamiento de este problema es el punto tal vez más litigioso en la historia de la filosofía moderna; por donde se puede colegir la gran diversidad y confusión de las soluciones dadas. Hacer recuento de ellas es una larga y complicada tarea⁵⁴.

2. Inicio del problema: Descartes y Kant

Millán-Puelles fue consciente de lo que hemos reseñado previamente (1.1). Su objetivo fue cosechar –de modo positivo- lo que había sembrado el pensamiento moderno y que aún continuaba en el contemporáneo. Nuestro autor -antes de iniciar el tratado de la subjetividad (*ES*)- presenta, a modo de *status quaestionis*, el esquema histórico del tema. Allí aparecen autores como: Descartes, Kant, los autores del idealismo, Brentano, Husserl, el existencialismo, Jaspers, Heidegger. El elenco viene completado en el tratado de *TOP*: Hartmann, Berkeley, Merleau-Ponty⁵⁵. Nosotros seguiremos básicamente el esquema que Millán-Puelles esboza en *ES*, creemos que es lo más resaltante.

2.1. Descartes

Es clásico situar en René Descartes el inicio de la filosofía moderna. En efecto, el filósofo francés representa históricamente la juventud del subjetivismo. El sujeto es todavía mero punto de partida: veo las cosas desde el yo, pero las cosas siguen siendo cosas⁵⁶. Descartes -en la búsqueda de la unidad del saber- hace que el conocer se ordene a obtener certeza y evidencia, sobre todo de una evidencia irrefutable. Él ve que en el método de la matemática y la geometría existen certezas incondicionadas y considera tales métodos como adecuados para llegar a la certeza del saber. El problema del método es central en la filosofía cartesiana. Con razón, en el *Discurso del método*,

⁵⁴ *FF*, p. 456.

⁵⁵ Cfr. *TOP*, pp. 40-98; *FF*, pp. 467-482.

⁵⁶ Cfr. COLOMER, E., *El pensamiento alemán...*, cit., p. 121.

formuló las cuatro reglas metodológicas universales: evidencia, análisis, síntesis y enumeración y revisión. La respuesta cartesiana toma una posición esencialmente realista ante el problema del nexo entre la tautología y la heterología subjetivas. Descartes lo resolvió en la autocerteza subjetiva.

La verdad, en Descartes, se halla del lado del sujeto y aparece confirmada con la certeza que se posee. Como se desprende del *Discurso del método*, el sujeto impone condiciones al objeto; el cual debe presentarse como idea clara y distinta, es decir, la evidencia. El fundamento y la justificación del método vienen por la certeza primera, la duda. De este modo, la duda cartesiana se constituye como: metodológica (fundamento sólido), universal (dudar de todo) y voluntaria (voluntad de dudar). Así, el sujeto vence la duda con la evidencia del propio pensamiento, el *cogito ergo sum*. Con el *cogito* es reconocida la existencia propia del sujeto. Podemos dudar de todo, menos de que pensamos. El yo es evidente en el pensar. La consecuencia es que hay una relación indisoluble entre el pensar y el ser. El *cogito* es un sujeto o acto del sujeto. Para Descartes la evidencia primera es el puro *cogitare*, y por eso la subjetividad se identifica con la claridad intrínseca del pensar⁵⁷. De este modo Descartes inicia una vía netamente nueva en la teoría del conocimiento, que alcanzará su madurez con los filósofos posteriores.

2.2. Kant

Kant se ubica en un momento histórico peculiar. Las circunstancias que le cercan son: el empirismo, el racionalismo, la ciencia moderna -de la física y la matemática- y la ilustración. Como Descartes aplicó el método matemático a la filosofía, así, Kant encontró en la física de Newton la metodología para salvar la necesidad y universalidad de la filosofía. La trayectoria del pensamiento kantiano se ubica en las posibilidades del conocimiento humano; el sujeto pasa de ser punto de partida -Descartes- al centro. Kant dirige la atención al sujeto y a sus facultades cognoscitivas. El punto central es la posibilidad de un conocimiento *a priori* de la experiencia. La primera parte de la *Crítica de la razón pura* está dedicada a la “crítica del conocimiento”. “Kant pretendía conciliar las posturas racionalistas y empiristas, pero al advertir las contradicciones existentes entre ellas decidió adentrarse en el contenido de la propia conciencia para averiguar hasta donde podía llegar el

⁵⁷ Cfr. FF, pp. 469-470; pp. 482-489; LF, pp. 348-357; CF, pp. 104-160. FAZIO, M. – GAMARRA, D., *Historia de la Filosofía III. Filosofía moderna*, Palabra, Madrid 2001, pp. 59-68. FERNÁNDEZ, J.L. – SOTO, M.J., *Historia de la filosofía moderna*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 41-50.

humano conocer por sí solo; es decir, se tratará de indagar qué hay en el entendimiento que le permite formular leyes universales y necesarias acerca de lo contingente. Con ello, el sujeto individual se transforma en un sujeto trascendental, entendido como el conjunto de estructuras *a priori* que hacen posible el conocimiento del objeto”⁵⁸.

La *revolución copernicana* realizada por Kant consiste en el intento de construir los objetos a partir del sujeto. Esto es posible a través del método trascendental: conjunto de leyes internas al conocimiento; es decir, cuando se ocupa no de los objetos, sino de nuestro modo de conocerlos *a priori*. En palabras del filósofo de Königsberg: “Trascendental no significa lo que supera toda experiencia, sino lo que ciertamente la precede *a priori* con el fin exclusivo de hacer posible el conocimiento de la experiencia”⁵⁹. El momento culminante de la analítica trascendental se encuentra en el *Ich denke*: yo pienso. Es una estructura del pensar común a todo sujeto empírico, por lo que todo sujeto es pensante y consciente⁶⁰. La unidad de las doce categorías está dada por la autoconciencia o *Ich denke*. El sujeto trascendental es el fundamento de la actividad constructora del sujeto cognoscente. Los objetos del conocimiento se rigen por el sujeto y no al revés. En otras palabras, la objetividad procede de la subjetividad. Con toda razón Millán-Puelles dice:

La tautología cognoscitiva –no la del mero pensar- es también, para Kant, inseparable de una heterología. Pero ninguna de ellas pertenece a la subjetividad cognoscitiva de algo más que fenómenos. Lo mismo en la experiencia externa que la interna, la subjetividad está determinada por algo que le impide trascender hacia el «en sí» de sus propios datos objetivos; y de este modo, lo único que del yo cabe saber –en tanto que necesariamente heterológico y, a la vez, tautológico- es que las condiciones que le hacen posible la experiencia le incapacitan para rebasar el valor meramente fenoménico de su actividad de conocer⁶¹.

⁵⁸ FERNÁNDEZ, J.L. – SOTO, M.J., *Historia de la filosofía moderna*, Eunsa, Pamplona 2006, p. 252. Un buen estudio sobre Kant constituye: LLANO, A., *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona 2002². pp. 121-176.

⁵⁹ KANT, *Prolegómenos para toda metafísica futura*, Ak IV, 373.

⁶⁰ Cfr. KANT, *Crítica de la razón pura*, B 134.

⁶¹ *ES*, p. 8.

3. Continuidad del problema de la subjetividad

3.1. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel

Según Millán-Puelles se denomina idealismo a la teoría filosófica según el cual todo ser consiste en ser-objeto de alguna actividad cognoscitiva. Distingue dos tipos de idealismo que, a la vez, incluyen otras subdivisiones: totales (absoluto y subjetivo) y parciales o relativos (acósmico y trascendental)⁶². Nosotros presentaremos –ahora- el primer tipo de idealismo. En efecto, el idealismo absoluto completa la *revolución copernicana* iniciada por Kant; pues, Kant había salvado el “en sí”. Los filósofos más representantes del idealismo son: Fichte, Schelling y Hegel. Fichte es considerado el primer idealista alemán. Para el idealismo el mundo extramental es producto del pensamiento. La mente a la que nos referimos no es la individual. Los idealistas salen hasta una “super inteligencia”, el sujeto absoluto. A través de Fichte, Schelling y Hegel se vuelve al pensamiento metafísico. Se entiende ahora la metafísica como totalidad, autoexpresión, automanifestación de la razón infinita. Los idealistas no intentan negar la realidad, sino explicarla. Frente a la experiencia se afirma la existencia de objetos para un sujeto. Es el sujeto que da razón de ellos. El yo trascendental kantiano se transforma con Fichte en yo absoluto. Explica el mundo circundante a partir del yo puro; el absoluto es sujeto. Schelling habla del absoluto como identidad. El absoluto es pura identidad de subjetividad y objetividad, de realidad e idealidad. Sólo así, mediante esta identificación –según Schelling- se puede superar la disputa entre idealismo y realismo.

Por otra parte, “el proyecto de Hegel es el más audaz de la historia de la filosofía: superar, reconciliándolas, las dos etapas del pensamiento occidental, la filosofía del ser y la del sujeto. Hegel piensa con Fichte y Schelling que la filosofía ha de partir de lo absoluto. Pero, a diferencia de sus dos predecesores, concibe lo absoluto como sujeto subsistente; es decir, como un sujeto que incluye en su desarrollo dialéctico toda la riqueza de la substancia”⁶³. Sacrifica la subjetividad del yo finito y la absorbe en un *Ego* trascendente. El holismo idealista se presenta como una determinación: de la parte al todo, de los accidentes a la sustancia. Ya no es posible distinguir entre lo tautológico y lo heterológico. El yo individual se conoce como un fenómeno para sí propio. La subjetividad se

⁶² Cfr. *LF*, pp. 351-354; *FF*, pp. 471-478.

⁶³ COLOMER, E., *El pensamiento alemán...*, cit., Vol. II, p. 175.

constituye como el lugar finito de la tautología del Absoluto. La realidad y lo pensado se identifican. A tal punto afirma Hegel: «lo que es real es racional y lo que es racional es lo real».

Millán-Puelles reseña el período postkantiano de la filosofía, dice:

En el idealismo postkantiano la negación de la cosa en sí es la afirmación de una subjetividad absoluta –cualquiera sea la denominación que se le asigne- a la cual todo lo demás queda inmanente, no sólo en tanto que objeto, sino en razón también de su propia génesis real (por supuesto, en los casos en que es posible esta génesis). La cosa en sí desechada por el idealismo postkantiano se convierte, de esta manera, en el arquetipo de lo que dentro de este modo de pensar se ha de tener por absurdo, y así Fichte dirá que es “la más plena retorsión de la razón” (*die völlige Verdrehung der Vernunft*)⁶⁴.

Colomer sintetiza las diversas impostaciones de la subjetividad, realizada por la filosofía moderna cuando dice: “El pensamiento moderno presenta tres formas, originadas de la diferente interpretación de la noción de sujeto. Sujeto, lo hemos dicho antes, significa originariamente lo que está puesto debajo en función del fundamento. Ahora bien, este fundamento puede entenderse en un triple sentido: *psicológicamente*, en Descartes, como el lugar de las ideas innatas o adquiridas de las cosas; *trascendentalmente*, en Kant, como síntesis de los principios *a priori* constitutivos del objeto; *absolutamente*, en el idealismo, como Dios mismo o el sujeto absoluto que en nosotros y por nosotros alcanza autoconciencia”⁶⁵.

3.2. Edmund Husserl

Husserl pretendió dar a la filosofía el carácter de ciencia rigurosa y mostró una búsqueda incansable de la verdad⁶⁶. Las características nítidas de la filosofía de Husserl son la polémica contra el psicologismo (reducir las leyes de la lógica a leyes psíquicas) y el cientificismo. Para refutarlos profundizó en la teoría del conocimiento. Husserl intentó –en las *Investigaciones lógicas*- restituir a

⁶⁴ TOP, p. 72.

⁶⁵ COLOMER, E., *El pensamiento alemán...*, cit., Vol. I, p. 19.

⁶⁶ Cfr. Husserl, E., *La filosofía como ciencia rigurosa* (1910); *Investigaciones lógicas* (1900-1901).

la objetividad la autonomía propia. Para el filósofo de la fenomenología la tesis de la subjetividad es absoluta, y la del mundo, en cambio, solo relativa y presuntiva.

El gran aporte de Husserl a la filosofía –siguiendo a su maestro Brentano- fue precisamente la intencionalidad de la conciencia. La intencionalidad fue inspirada en la *intentio* de la escolástica medieval. La tesis es contundente, pues, toda vivencia (*Erlebnis*) es intencional; la conciencia es siempre conciencia de algo y en ella el sujeto experimenta a sí mismo y contenidos concretos que son independientes del sujeto. De esta manera Husserl distingue los fenómenos de la conciencia (*noesis*) y los objetos que aparecen en ella (*noema*), como sus correlatos intencionales. Pero vemos que se quedó sólo en el pensar y lo pensado, sin pasar a la realidad. Husserl propone -para salir del “*cogito, ergo sum*” subjetivo cartesiano- como primera evidencia, la formulación “*cogito cogitata*”. El iniciador de la fenomenología parte de las vivencias de la conciencia –posee un carácter de ser absoluto-, no de las cosas “en sí”. Desde su certeza tautológica, el yo es, en efecto, heterológico, en cuanto intente (*in-tendere*) lo que él mismo constituye para sí como habiendo, a la vez, de presumirlo a título de un «en sí». Nuestro autor dice de Husserl:

La «presunción apodíctica del mundo» es la fórmula ambigua, permanentemente vacilante, de una falta de opción entre el idealismo y el realismo [...]. A diferencia del idealismo absoluto, Husserl se ciñe a Kant. Y aunque es verdad que el planteamiento del problema crítico por Husserl es más riguroso y ambicioso, no es menos cierto que, en definitiva, la solución viene a quedarse en los límites de un idealismo fenomenológico-trascendental⁶⁷.

Millán-Puelles dice con respecto a la subjetividad tal como la concibe Husserl:

En el pensamiento de Husserl ese absoluto centro de referencia, al que todo fenómeno está (en tanto que fenómeno) constitutivamente vinculado, es la subjetividad trascendental, el yo puro o trascendentalmente reducido, no el yo empírico inmerso en el mundo propio de la actividad natural y vitalmente comprometido con él⁶⁸.

⁶⁷ *ES*, p. 9

⁶⁸ *TOP*, p. 56.

Y, con respecto al objeto:

En el pensamiento de Husserl el «saber absoluto» es un saber cuyo objeto lo constituye lo incondicionalmente indubitable: la conciencia misma y sus objetos en tanto que objetos suyos. El tema de este saber no lo es «lo Necesario en sí y por sí», sino «lo seguro para mí». El inmanentismo y relativismo metódicos de Husserl tienen su origen en el *intuicionismo gnoseológico*, donde el temor al error prevalece sobre el deseo de encontrar la verdad en la arraigada búsqueda del ser⁶⁹.

3.3. El existencialismo: Heidegger, Jaspers y Sartre

El viraje de la filosofía llega con el existencialismo; cuya expresión se plasmó en diversos autores. Pero sigue mostrando el sello de la filosofía anterior, la modernidad. Con respecto a la filosofía de la existencia Millán-Puelles presenta el panorama general:

Con la filosofía de la existencia se produce un cambio radical de planteamiento. Frente a todo idealismo, el nexo de la tautología y heterología y heterología subjetivas es abordado desde la segunda. Primordialmente la existencia es «extática», trascendente, mundana. Su heterología fundamental es su propio «ser-fuera-de-sí», su encontrarse, *a radice*, abierta al Ser. Sólo en función de esta apretura primordial se hace patente a sí misma, o sea, es tautológica. Pero si está en principio abierta al Ser y, por tanto, a sí propia, es por no tener ninguna esencia⁷⁰.

3.3.1. Heidegger

Heidegger pretendió -en *Ser y tiempo*- desarrollar una ontología capaz de ir más allá de la apariencia. Criticó el subjetivismo moderno. Pero también se opuso a la metafísica entendida como una *onto-teo-logía*, en la que Dios es visto como un ente. Mediante del ser-ahí (*Dasein*), quizo

⁶⁹ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁰ *ES*, p. 9.

subrayar la radical indeterminación y apertura del ser del hombre. Heidegger –según nuestro autor– parece considerar como única forma de realismo el «realismo crítico». Entiende por este el que conviene con el idealismo en el planteamiento del problema de la realidad del mundo externo. Con referencia a Heidegger, Millán-Puelles argumentó contra la falta de claridad de distinción entre el realismo y realismo crítico:

Heidegger, en efecto, considera como una diferencia fundamental entre su propia posición y la del realismo en el hecho de que para éste la realidad del mundo externo está necesitada de demostración y es susceptible de ella (Cfr., para todo lo concerniente a la crítica heideggeriana del realismo y del idealismo, el § 43 de *Ser y el tiempo*) Y es indudable que la doble tesis de la necesidad y la posibilidad de la prueba de la existencia del mundo (externo) conviene al realismo empírico de Kant y al realismo crítico no sólo de un O. Külpe o de un A. Messer, sino también de un D. Mercier o de un J. Geysler y de todos los neoescolásticos que admiten el planteamiento, no la solución, del idealismo; pero no cabe, en cambio, afirmar otro tanto de un E. Gilson, un J. Gredt, un J. Maritain o un H. Bergson, fundamentalmente coincidentes con la tesis aristotélica – frente al escepticismo- de la imposibilidad y la no-necesidad de que toda verdad sea demostrada⁷¹.

La denuncia heideggeriana del olvido del ser –por parte de la metafísica de todos los tiempos– no supera las tesis del idealismo. Tuvo razón al sacar a la luz el problema, pero la solución permanece en una argumentación tautológica. Esta crítica viene expresada por Millán-Puelles cuando dice:

Y, por otra parte, Heidegger afirma (en el apartado «La “realidad y el cuidado”») que «el ser “se da” únicamente mientras el *Dasein* es, o sea, mientras hay la posibilidad óntica de una comprensión del ser», añadiendo inmediatamente que «si el *Dasein* no es, tampoco es la “independencia”, ni es tampoco el “en sí”», no siendo «tales cosas entonces ni comprensibles, ni incomprensibles», e incluso resultando «imposible decir que los entes son, ni que no son» [...]. Evidentemente es tautológica la imposibilidad de que el ser se dé si el *Dasein* no es, en el

⁷¹ TOP, p. 90.

supuesto de que por «darse» se entienda un cierto manifestarse o presentarse; y otro tanto sucede con la imposibilidad de decir que los entes son, o decir que no son si en efecto no hubiese nadie que lo pudiera decir; pero si se trata de algo más, ese algo más sería ya una tesis idealista y que no queda en modo alguno demostrada con los tautológicos asertos que acaban de registrarse⁷².

3.3.2. Jaspers

Jaspers intentó conciliar la ciencia y la filosofía; esta actitud es determinante en su pensamiento. Fue significativo su paso de la medicina, para dedicarse a la filosofía. Recibió influencias de Kierkegaard y del pensamiento kantiano. Para él la filosofía es penetrar en el insondable fundamento de la autocerteza humana⁷³. El signo kantiano de su pensamiento, le hace ver una oposición entre la verdad científica y el conocimiento objetivo (fáctico) y la verdad existencial y el conocimiento subjetivo (trascendencia). Millán-Puelles primero analiza la teoría del objeto puro y el equivalente a lo irreal en Jaspers. Coinciden ambos en que se mantiene una explícita referencia a la actividad cognoscitiva. La diferencia está en que el objeto puro posee una necesaria universal validez, tanto si posee una efectiva realidad, como si carece de ella; mientras que lo equivalente a lo irreal no es real.

Dentro de este contexto, lo que por objeto puro entiende Jaspers puede formularse de este modo: lo restante después de haber quedado excluido cuanto hubo necesidad de eliminar para ganar una verdad provista de universal o necesitada validez. Comprobémoslo de un texto que no deja lugar a dudas, aunque en él no aparezca ninguna definición directa o en forma: «En la captación del objeto puro se ha ido continuamente prescindiendo de aquello que como algo otro [distinto de lo buscado] hubo de ser excluido para llegar a la verdad universalmente válida. Eso otro fue considerado como subjetivo, como deformación originada por la perspectiva, como valoración arbitraria, como mero punto de vista, con el fin de ganar, por encima de todo ello, lo que tiene un ser objetivo» (*Philosophie*, edc. 1948, p. 74). De esta forma, objeto puro es lo buscado y también, en su caso, lo alcanzado, por el puro pensar científico. Hay algo en lo que coinciden

⁷² *Ibid.*, pp. 91-92.

⁷³ Cfr. *CF*, pp. 161-216. MILLÁN-PUELLES, A., *El conocimiento de la intimidad en Carlos Jaspers*, en “Revista de la Universidad de Madrid”, Vol. I, n. 1 (1952), pp. 65-87; *Los límites de la educación en Karl Jaspers*, en “Revista Española de Pedagogía”, IX, n.35 (1951), pp. 439-452.

este objeto puro -lo científicamente depurado o filtrado- y el que es equivalente a lo irreal. En los dos se mantiene una explícita referencia a la actividad cognoscitiva, si bien mucho más amplia en el que equivale a lo irreal (por no estar éste forzosamente sujeto a las especiales exigencias de la objetivación de carácter científico).

La más significativa diferencia entre el objeto puro en el sentido de Jaspers y el equivalente a lo irreal estriba en que, mientras éste no es real, aquél abarca, en cambio, todo cuanto posee una necesaria o universal validez, tanto si tiene una efectiva realidad, como si carece de ella, aunque no de las condiciones de lo científicamente depurado o cribado (todas las verdades de la matemática y de la lógica formal, así como los objetos de la teoría de las categorías -para Jaspers no propiamente reales, sino posibles- caen bajo el concepto de lo necesario o constrictivo -lo opuesto a lo subjetivo o arbitrario- que la ciencia acoge y garantiza, *Op. cit.*, p. 76)⁷⁴.

Millán-Puelles contrasta con la tesis jasperiana al ofrecer dos características del objeto puro, a saber:

a) es formalmente irreal en todos y cada uno de sus casos, de tal modo que cuando su materia o contenido, además de ser realizable, está siendo real *de facto*, ya el objeto correspondiente no es un objeto puro, sino un objeto dotado de valor transobjetual; b) su «objetividad», no su objetualidad, es enteramente innecesaria: para ser un objeto puro en el sentido de lo equivalente a lo irreal no es preciso estar siendo el correlato de un conocimiento verdadero, científico o no científico⁷⁵.

Para nuestro autor el objeto puro de Jaspers es «algo residual», aquello que de lo espontáneamente aprehendido queda tras haberle aplicado la rigurosa criba de la ciencia.

⁷⁴ *TOP*, pp. 169-170.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 170.

3.3.3. Sartre

Ahora nos dirigimos a Sartre, a quién Millán-Puelles dedicó mucho tiempo de estudio. El filósofo de París recibió influjos de Descartes, Hegel, Husserl y Heidegger. Sartre presta atención a la conciencia en la introducción a *El ser y la nada*. Esta obra fue influenciada por Heidegger. Nuestro autor califica a Sartre como quién presenta una posición radical y tajante de la inmanencia. Pero según Sartre la inmanencia misma exige ser definida como la captación de algo trascendente; la petición de principio, o tautología, es tan operativa en esta tesis como en toda argumentación inmanentista. Constatamos en Sartre:

La noción del fenómeno como «lo relativo-absoluto» y el concepto del «ser transfenoménico» (*l'être transphénoménale*) expresan en la ontología fenomenológica de Sartre una única y misma tesis: la afirmación de que el término intencional o correlato de la vida consciente no es sólo objeto o fenómeno, sino ante todo un ser, un genuino en-sí (cfr. *L'être et le néant*, Introd. I y II). [...] Sartre afirma que la conciencia es conciencia de un ser cuya esencia implica la existencia. En suma: la conciencia «exige simplemente -afirma Sartre- que el ser de lo que *aparece* no exista sólo en tanto que aparece» o, en términos positivos: «el mismo ser transfenoménico de lo que es para la conciencia es *en sí*»⁷⁶.

El esquema sartriano presenta la dificultad para dar el paso del yo autoencerrado a la afirmación de los objetos externos. Copleston así sintetiza este punto: “Para Sartre el dato básico es lo que llama él la conciencia prerreflexiva, el mero percatarnos, por ejemplo, de esta mesa, ese libro o aquel árbol. Descartes, en su *Cogito, ergo sum*, no comienza con la conciencia prerreflexiva sino con la conciencia reflexiva, que expresa un acto por el que el yo se constituye como objeto. Y así se enreda en el problema de cómo pasar de ese yo autoencerrado, objeto de la conciencia, a una legítima afirmación de la existencia de objetos externos y de otros yos, de otras personas”⁷⁷.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 120-121.

⁷⁷ COPLESTON, F., *Historia de la filosofía. De Maine de Biran a Sartre*, Ariel, Barcelona 2000⁴, Vol. 8, p. 328.

Con la filosofía de la existencia se pierde todo contenido existencial trascendente, resuelto en la intimidad de la persona humana. Además de la libertad trascendental es necesaria la libertad de opción entendida como señorío de sí mismo.

4. Intentos de solución del problema de la subjetividad en la España del siglo XX

La subjetividad fue desarrollada en el ámbito español de los últimos cien años por filósofos como: Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, Antonio Millán-Puelles, Leonardo Polo⁷⁸. Centraremos nuestra atención en los tres primeros. Todo parece surgir por las circunstancias generadas de la crisis de 1898. Se trata de la pérdida de las últimas colonias españolas, cuyo impacto fue más fuerte en los pensadores, que en los políticos. Esta crisis produjo - en los intelectuales españoles- la necesidad de alejarse del racionalismo y del cientificismo. “Por eso la filosofía española de comienzos del siglo XX se retrae de la objetividad y apela a una nueva subjetividad, desde donde pretende acceder a un realidad más profunda y auténtica. Y lo que es más notable: la dialéctica de *subjetividad, objetividad y realidad* inaugura una nueva tradición de la filosofía española que se prolonga hasta nuestros días. Tradición en la que encontramos unas propuestas cuyo alcance trasciende progresivamente nuestras circunstancias históricas hasta adquirir un interés estrictamente sistemático y, por lo tanto, universal”⁷⁹.

Miguel de Unamuno (1864-1936) recibió una formación racionalista y positivista. Fue gran conocedor de Kierkegaard. La influencia del filósofo danés en la vida y pensamiento de Unamuno marcó un fuerte existencialismo. El acento recae –esta vez- en la salvaguarda del individuo frente al absoluto. Unamuno abomina del objetivismo cientificista y busca lo hondo de la subjetividad; atormentada por un acceso a la realidad personal del Dios cristiano, en el que quiere creer y no puede creer. Unamuno articuló la entera filosofía en torno a la correlación entre sujeto y objeto, entre una subjetividad presuntamente trascendental y una objetividad ilusoria. La vida de Unamuno encierra un hambre de ser. Conjugó su pensamiento entre el yo finito y la necesidad de infinitud. Unamuno dice: “El sentimiento del mundo, de la realidad objetiva es necesariamente subjetivo,

⁷⁸ Cfr. LLANO, A., *Subjetividad y realidad en los últimos cien años de la filosofía española*, en “Anuario filosófico” Vol. XXXI/2 (1998), pp. 305-324.

⁷⁹ LLANO, A., *El sueño y la vigilia de la razón*, Eunsa, Pamplona 2001, p. 289.

humano, antropomórfico. Y siempre se levantará frente al racionalismo el vitalismo”⁸⁰. Vemos en Unamuno el rescate de la subjetividad de las garras del absoluto del idealismo. De aquí que encuentra una vía de acceso en la conciencia de finitud.

José Ortega y Gasset (1883-1955) recibió una formación neo-kantiana durante su estancia en Marburgo. Luego luchó contra el idealismo. Le parece insatisfactorio y parcial el racionalismo abstracto, que descontextualiza la vida. Por lo contrario, el vitalismo todo lo desarticula y relativiza. Considera que la razón ha sido considerada “*sub specie aeternitatis*”, es decir, sin tener en cuenta su temporalidad. La explicitación más fuerte fue la razón pura. La realidad radical para Ortega y Gasset es la vida. No hay prioridad radical del yo sobre las cosas [idealismo]; ni prioridad de las cosas sobre el yo [realismo]. Millán-Puelles al propósito dice:

Influido, evidentemente, por el inmanentismo husserliano [...] afirma Ortega que la vida humana es la «realidad radical», entendiendo por ésta «no la única, ni siquiera la más importante y, ciertamente, no la más sublime, sino lisa y sencillamente aquella realidad primaria y primordial que todas las demás, si han de sernos realidades, tienen que aparecer» (*Obras completas*, VII, p. 141). [...] El motivo por el que Ortega dice que las realidades que no son nuestra vida han de aparecérsenos en ella: «si han de sernos realidades». Es decir, tienen que aparecer en nuestra vida porque de lo contrario, por muy reales que sean, no lo pueden ser-para-nosotros. O lo que es igual: mientras no se nos aparezcan, no se nos están apareciendo en tanto que realidades. Mas esto no constituye ninguna demostración de que en alguna forma tengan en nuestra propia vida su raíz⁸¹.

Conviene llamar la atención que el ser-para-nosotros-realidades, comenta Millán-Puelles, no es algo real en ellas –dependencia del ser-, sino sólo en nosotros. Entenderlo de otra manera sería ya un inmanentismo doctrinal, no de carácter puramente metódico. La sentencia orteguiana se presenta del siguiente modo: “Si existe sujeto existe inseparablemente objeto, y viceversa, si existo yo que pienso, existe el mundo que pienso. Por tanto: la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir –es ver yo algo que no soy, amar yo a otro ser, sufrir

⁸⁰ M. DE UNAMUNO, 120.

⁸¹ *TOP*, p. 64.

yo de las cosas”⁸². La necesidad de conjugar sujeto-objeto es clara en Ortega. “La crítica orteguiana a la subjetividad ilustrada modernidad apunta –como la de Unamuno- a la esterilidad del juego entre sujeto y objeto, cuando éste pierde su fundamentación en una instancia más radical que es, a la par, real y subjetiva [...] Frente a la *razón pura* del racionalismo, Ortega propugna una *razón vital* que no es sino la vida misma que pone a la razón al servicio de su propia comprensión y de la realización de sus proyectos”⁸³. Ortega fue consciente de la importancia del término objeto y lo define diciendo: «objeto es todo aquello a que cabe referirse de un modo o de otro. Y viceversa: conciencia es referencia a un objeto» (*Investigaciones psicológicas*, lección V). Millán-Puelles comenta la definición orteguiana:

La descripción de Ortega es correcta y diáfana en su conjunto. «Objeto es todo aquello a que cabe referirse de un modo o de otro»..., siempre y cuando la referencia sea la propia conciencia. Las referencias que no llegan a ser conscientes –incluso las que suponen una actividad subjetiva no acompañada, sin embargo, de conciencia- tiene, como cualquier otra relación, su propio término *ad quem*⁸⁴.

Xavier Zubiri (1898-1983) representa un estilo mucho más metafísico y conceptual. Fue formado en la fenomenología. Sus obras destacan por el rigor en los análisis, el rechazo del idealismo racionalista y del psicologismo. Su filosofar es ante todo un realismo metafísico. Quiere llegar a la esencia por la vía física. Piensa que la radicalización en la concepción de la realidad exige una profunda transformación de la subjetividad moderna. Fija su idea de que “la intelección no es conciencia, sino que es mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente”⁸⁵. Zubiri distingue el realismo del realismo crítico que Heidegger no llegó a precisar:

Con alguna mayor cautela (o mejor información) que Heidegger procede Zubiri cuando, tras haber afirmado que el realismo «admite la existencia del mundo exterior, pero en virtud de un razonamiento [...]», añade (es de suponer que más como rectificación que como explicación):

⁸² ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es la filosofía?*, X. Publicado por Revista de occidente, Madrid 1958, p. 219ss.

⁸³ LLANO, A., *Subjetividad y realidad...*, cit., p. 312.

⁸⁴ TOP, p. 108.

⁸⁵ ZUBIRI, X., *Dos etapas*, 49.

«no faltan quienes consideran que este realismo “crítico” es no solamente insuficiente, sino más bien inútil, por no encontrar motivo bastante para dudar de la percepción “externa”, la cual nos manifestaría con evidencia inmediata el “hecho” de que hay algo externo al hombre. Es el llamado realismo “ingenuo”» (*Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1954, pp. 426-427)⁸⁶.

El sentir humano y la intelección son dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real. Tal unificación se realiza del siguiente modo: “El sentir es en sí mismo un modo de inteligir, y el inteligir es en sí mismo un modo de sentir. La realidad está aprehendida, pues, en impresión de realidad. Es la inteligencia sentiente. Lo que llamamos inteligir y sentir, repito, no son sino momentos del único acto de aprehender sentientemente lo real [...] Es, pues, un acto intrínseca y estructuralmente «uno»: es, insisto, impresión de realidad”⁸⁷.

⁸⁶ *TOP*, p. 90.

⁸⁷ ZUBIRI, X., *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid 1991³, p. 84.

Conclusión

El inicio del problema moderno de la subjetividad podemos ubicarlo explícitamente en Descartes. En efecto, Descartes transfirió la atención de la filosofía, la desplazó hacia el sujeto. Fue Kant quien intentó dar respuestas, pero la cuestión del “yo pienso” se radicalizó. El filósofo de Königsberg salvaguardaba con el “*en sí*”, en cierto sentido, el objeto en cuanto objeto; pero no fue suficiente. Posteriormente, el idealismo llevó a plenitud la herencia recibida. Sus autores más sobresalientes son: Fichte, Schelling y Hegel. Podemos llamar y hacer honor a: Husserl –con la intencionalidad- y el existencialismo –con el énfasis de la heterología-, como los que hicieron los primeros intentos de contrarrestar el racionalismo y el absoluto idealista. Al menos en el filósofo de la fenomenología este objetivo aparece más firme. Pero nos parece que aún fue el alba de lo que vendría; pues, ellos –Husserl y los existencialistas- estuvieron todavía inmersos en la atmósfera racionalista e idealista. No encontraron la ruptura drástica con la herencia recibida de Descartes, Kant y Hegel. Heidegger fue el filósofo que más se dio cuenta y criticó explícitamente la metafísica moderna, por ser *a priori*, *atoma* y demasiado lógica. También Hans George Gadamer lo hizo más tarde. Pero tales intentos resultaron insuficientes.

Los autores de la filosofía española del siglo XX demostraron clara conciencia de superar el racionalismo e idealismo. El objetivo es común, pero sus planteamientos tienen ciertas variaciones en el modo de afrontar la subjetividad: Unamuno se presentó más como un existencialista; Ortega y Gasset encontró en la vida como razón fundante de la realidad; Zubiri unificó el sentir humano y la intelección en un solo acto de la aprehensión sentiente de lo real. Los filósofos españoles mostraron actitudes firmes para alcanzar tales cometidos. Buscaron poner en primer plano la independencia de la realidad del sujeto pensante. Estos aportes constituyeron una defensa del realismo.

Un intento enérgico de solución profundamente tomista del problema de la subjetividad fue la filosofía de Millán-Puelles. Él presentó una clara defensa del realismo, caracterizado por un tomismo riguroso y una cercanía a la fenomenología. Hizo una «metafísica del conocimiento» valiéndose del método fenomenológico, plasmada sobre todo en *ES* y *TOP*. Tuvo presente todo el pensamiento filosófico: acudió a los clásicos, para sustentar sus tesis; fue crítico con los filósofos que vienen desde Descartes hasta los contemporáneos. Entabló diálogo con todos ellos, ofreció respuestas y criticó los puntos debatidos.

Capítulo III

LA SUBJETIVIDAD Y LA CONCIENCIA

Ahora estudiaremos la subjetividad y la conciencia. Examinaremos la noción de subjetividad en el uso general u ordinario, la filosofía y en el pensamiento de Millán-Puelles. Él reflexionó sobre el tema desde su inicio en la filosofía, que aparece tratado en *PEI*. Hizo de la subjetividad consciente en acto el hilo conductor de la metafísica del conocimiento. Así encontró el nexo con la teoría del objeto puro, sistematizada y propuesta por él mismo. Además destacaremos que subjetividad y conciencia no se identifican. Nuestro autor lo dice cuantas veces sea necesario. Al final consideraremos las notas de la subjetividad, también como otro aporte.

Estudiar la subjetividad significa contemplarla desde perspectivas diversas, a saber: gnoseológica, metafísica, antropológica, ética, psicológica, moral. Nuestra aproximación será gnoseológica, o mejor, de la «teoría metafísica del conocimiento» -así denomina Millán-Puelles a esta parte de la filosofía-. Buscamos articular la metafísica, la teoría del conocimiento y la antropología. Pero fundamentalmente fijamos nuestra atención en la autoconciencia teórica, es decir, las actividades intelectuales intransitivas e inmanentes del hombre. Advertimos que usamos las terminologías en este aspecto. Por tanto, excluimos connotaciones de tipo lógico, ético y moral; no obstante, somos conscientes que una separación rígida es imposible. Presentaremos los textos de nuestro autor –en cursiva o sin ella- tal como aparecen en sus escritos originales.

1. Definiciones de la subjetividad

1.1. En el uso general u ordinario

Antes de entrar a desarrollar la subjetividad como tema filosófico, presentemos los deslindes que ella tiene en el uso ordinario. Hagamos un análisis de la lengua española, pues los otros idiomas conservan la misma raíz etimológica. Acudimos a dos diccionarios, a saber: el *Diccionario de lengua española* de la Real Academia Española (de ahora en adelante *DRAE*) y el *Diccionario de uso del español* (María Moliner). El *DRAE* define la *subjetividad* como: “calidad de subjetivo”. El término *subjetivo* es definido como: “(del lat. *subiectivus*). adj. Pertenciente o relativo al sujeto, considerado en oposición al mundo externo. || 2. Relativo a nuestro modo de pensar o de sentir, y no al objeto en sí mismo”⁸⁸. De las dos acepciones del *DRAE* destacamos: primero, para nuestro cometido nos parece más justa la acepción ||2; segundo, el término subjetividad viene vinculado al término sujeto, diferenciado de “objeto” o “mundo externo”.

También encontramos ilustrativos los siguientes alcances de *subjetivo*: “||1. adj. Se aplica por oposición a objetivo, a lo que se refiere a sujeto que piensa, siente, etc., y no a lo exterior a la mente de él. ||2. Se dice de lo que depende de cada sujeto y no es igual para todos. ||* se aplica por oposición a objetivo o imparcial, a los juicios, apreciaciones, etc., en el que influyen la manera de ser o los sentimientos del que los hace, así como a las personas cuyos juicios y apreciaciones son así”⁸⁹. Ante estas denominaciones indicamos: por un lado la acepción ||1 es la que refleja mejor el aspecto del conocimiento humano; por otro, la acepción ||2 y la subacepción ||* presentan definiciones de carácter antropológico, psicológico y ético. Estas dos últimas connotaciones expresan usos más frecuentes y normalmente a ellas nos referimos de modo ordinario.

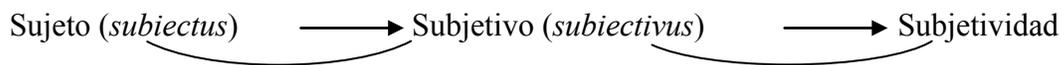
Fortalezca lo aludido fijándonos en el término “sujeto”. El término sujeto presenta 8 significados: viene del latín *subiectus*, participio pasado de *subiicere*, que significa poner debajo, someter. Nos conviene tomar la acepción cuarta y quinta, que dicen: “||4. *Fil.* Espíritu humano considerado en oposición al mundo externo, en cualquiera de las relaciones de sensibilidad o de conocimientos, y también en oposición a sí mismo como término de conciencia. || 5. *Fil.* Ser del

⁸⁸ Voz “subjetividad”, “subjetivo” en *Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, Madrid 2001²¹.

⁸⁹ Voz “subjetivo” en Moliner, M., *Diccionario de uso del español. Edición abreviada*, Gredos, Madrid 2008, p. 1576.

cual se predica o anuncia algo”⁹⁰. El quinto significado expresa los cuatro niveles del sujeto en referencia al predicado: gramatical, epistemológico, lógico y metafísico⁹¹. Las relaciones entre ellos son significativas, ya que, implican algo en común y es: la necesidad de la presencia de algo externo, que denota realidad.

Podemos decir que en el uso del lenguaje ordinario se distingue el binomio: sujeto-objeto y las implicaciones que tienen cada uno de los polos. Hay una clara connotación gnoseológica. No encontramos una identificación en ambos términos. También apreciamos que el uso más frecuente del término “sujetividad” es para referirse al aspecto antropológico, ético y psicológico. Desde la perspectiva etimológica el término “sujetividad” reflejaría el siguiente esquema:



1.2. En la filosofía

El conocimiento humano se presenta de dos formas: el conocimiento sensorial, a través de las facultades sensitivas y el conocimiento intelectual, mediante la facultad intelectual. Ambos tipos de conocimiento se diferencian y relacionan. Pero «la diferencia esencial entre intelección y sensación no se opone a que ambas concurren en un mismo sujeto cognoscente y a propósito de un mismo objeto conocido» (*LF*, p. 254). En el proceso cognoscitivo, por tanto, se da el sujeto cognoscente y el objeto conocido⁹². De aquí que el conocer se presente en la unidad de sujeto-objeto o subjetivo-objetivo. No sería posible un acto de conocer humano sin este binomio. Ahora consideremos el primer aspecto de dicha dualidad; el sujeto en su capacidad de conocer, es decir, el aspecto subjetivo del conocimiento.

⁹⁰ DRAE

⁹¹ *The contrast between subject and predicate is a significant one in at least four different realms of discourse: grammar, epistemology, logic, and metaphysics. A large number of philosophical problems have to do with how the distinction on one level is related to that on some other level; whether there really are four such distinct realms and, if so, how they bear on one another are matters of controversy.* GARVER, N., Voz “Subject and Predicate”, en *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (*Editor in Chief*), Macmillan Publishing, New York 1967, Vol. 7 and 8, p. 33.

⁹² Cfr. *LF*, pp. 248-259; 583-593; *IAH*, pp. 133-135.

Los diccionarios de filosofía presentan -de modo habitual- los términos “subjetivo” y “subjetividad” casi como identificados. Mas no así los términos sujeto-subjetividad o subjetivo. Para explicar esta no identificación, podemos usar la analogía causa-efecto. El sujeto sería la raíz de la subjetividad. Y con razón, puesto que, la subjetividad reside en el sujeto. Una posible identidad (sujeto-subjetividad) crearía problemas más notorios para la ética y la moral, como también para la teoría del conocimiento.

Se define subjetivo como: todo aquello que corresponde a un sujeto, que a él es inherente y le es dependiente. Otra acepción -“negativa”- es: aquello que es contrapuesto a lo objetivo. Después de la edad moderna se contrapone a objetividad⁹³. Reiteramos que la subjetividad aparece vinculada al sujeto. El término “subjetividad” puede tener también dos sentidos: según uno de ellos, la subjetividad es característica del ser del cual se afirma algo; según el otro, es la característica del ser que afirma algo. Es decir, es considerada como relación sujeto-predicado, en el primero; y sujeto cognoscente-objeto de conocimiento, el segundo. Para el ámbito germánico Heidegger inventó un neologismo “*sujetidad*” (*subjektivität*) a diferencia de subjetividad (*subjektivität*). La *subjetidad* es para Heidegger “el fundamento de la objetividad de todo *subiectum* (todo ser presente, *anwesenden*)” (*Zur seinsfrage*, 1956, p.17.)⁹⁴. Asimismo de subjetivo deriva el subjetivismo, que significa la primacía de lo que se refiere al sujeto, esto es a nivel ético.

Con el término *subiectum* los latinos han traducido el griego *hypokeimenon*, aquello que lleva sobre de sí cualidades y accidentes. Así existen sujetos: *lógico* (la cosa de la que se habla); *ontológico* (las cualidades son concebidas como reales, como sustancia o substrato de los accidentes); *psíquico* (portador de cualidades conscientes). Santo Tomás conoce y usa estos tres órdenes de sujeto⁹⁵.

En conclusión, la subjetividad denota siempre una intervención relevante del sujeto. Están estrechamente relacionados, pero no identificados. Para una teoría del conocimiento realista es posible distinguir sujeto-objeto. Este punto nos parece que es la mayor dificultad para el

⁹³ Cfr. GUZZO, A.-MATHIEU, V., voce “*Soggettivo – soggettività*”, en *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, Vol.11, pp. 10828-10829.

⁹⁴ Cfr. MORA, F., *Diccionario de Filosofía*, Herder, Barcelona 1980, p. 3142.

⁹⁵ Cfr. MONDIN, B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d’Aquino*, ESD, Bologna 1991, p. 570; GONZALEZ, A.L. (Ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona 2010, pp. 1039-1043.

pensamiento moderno y parte del contemporáneo (cfr. c.II. 2 y 3). La postmodernidad, por lo contrario, rechaza la unidad sujeto-objeto como eje fundamental de la comprensión de la realidad.

1.3. Definición de Millán-Puelles

Millán-Puelles define la subjetividad como aquella substancia que reside en la persona y que le hace capaz –potencia- de tener conciencia, al ejercerla –acto- llega a tener conciencia de sí. La razón última de la subjetividad no es la conciencia, pues ella sólo es un acto. La integración de la subjetividad en la persona es fundamental para Millán-Puelles. Viene expresado del siguiente modo:

El yo no es en cada hombre la conciencia que éste posee de sí mismo, sino el sujeto de esa conciencia suya, y no únicamente cuando la está ejerciendo, sino también cuando está sólo en potencia de llevar a cabo ese ejercicio, tal como ocurre cuando se halla bajo los efectos de una anestesia total⁹⁶.

Es sustrato y portador de conciencia. La subjetividad y la conciencia no son fenómenos convertibles, como pretende el idealismo; dado que la conciencia es inadecuada. Al actualizarse la conciencia, el yo sigue conservando su identidad. «La conciencia del yo no es el yo mismo, sino tan sólo su actualización» (*LF*, p. 465). Veamos el texto:

La conciencia del propio «yo» de cada hombre es un acto que no puede estar siendo ejecutado, sin que por ello deje de ser persona ningún hombre. No se es persona por la autoconciencia, sino por la capacidad correspondiente. El yo personal del hombre no consiste en ningún acto de conciencia, sino en un ser capaz de realizar esos actos. Su índole es ontológica, no meramente representativa⁹⁷.

⁹⁶ *IAH*, p. 129.

⁹⁷ *LF*, pp. 464-465.

Las características que presenta la subjetividad son: le está vedada la conciencia de su propio comienzo temporal; «la conciencia no es incesante, sino intermitente, como se aprecia en el sueño y el volver en sí, lo que cesa o se interrumpe es la conciencia no la subjetividad» (*ES*, p. 93); «la subjetividad no es completamente transparente a sí propia» (*ES*, p. 177). «La nuestra es una conciencia inadecuada: se trata de un ser que se abre a todo ser» (*ES*, p. 159), para conocerlo y quererlo. Esa apertura hace que la conciencia no sea absoluta, sino que es necesario que se dé la trascendencia intencional a lo real. En este sentido, la subjetividad sólo se hace cargo de sí misma cuando se hace cargo de una realidad distinta de ella. Todo acto de reflexión es secundario.

Millán-Puelles usa el método fenomenológico para analizar y definir la subjetividad. Inicia desde cómo se presenta en la experiencia y en la filosofía, dice:

No es casual que, tanto en el lenguaje filosófico como en el uso vulgar o más común, los términos «subjetividad» y «subjetivo» puedan ser empleados en la doble acepción, por una parte, de lo que verdaderamente no es real, aunque parezca serlo, y, por otra, de lo que en cambio es real, sino que pertinente o relativo al ser en el que se dan las apariencias⁹⁸.

El tema de la subjetividad está presente en Millán-Puelles desde sus primeras publicaciones. Por ejemplo, ya es patente en *PEI*. Nuestro autor fue realista desde el primer momento. Se propuso esta tarea cuando dice: “Capturar su sentido ontológico es, en cambio, tarea vocacional de nuestra época”⁹⁹. De este modo, Millán-Puelles con la definición de subjetividad se alejó de todo pensamiento actualista, naturalista, espiritualista y materialista. Una característica que notamos en su pensamiento es que su filosofar parte de la experiencia de real, que en terminología de Husserl son “las vivencias”. Por ello la subjetividad es un polo de la realidad consciente en acto. La otra coordenada es el objeto. A partir de allí la teoría del objeto puro es entendida como la elucidación de lo irreal, que no es el ente de razón. Millán-Puelles formula su realismo cuando dice: «Sin contar con la noción de lo irreal no cabe ningún realismo, ni siquiera el posible en una mera actitud» (*TOP*, p. 18). También presenta una definición de índole fenomenológica de lo subjetivo-objetivo y dice:

⁹⁸ *ES*, p. 15.

⁹⁹ *PEI*, p. 9.

La subjetividad es real bajo la forma según la cual pueden construirse para ella las meras apariencias sensoriales en tanto que dadas como objetos a su conciencia en acto¹⁰⁰.

2. Tipos de reflexión o formas de autopresencia subjetiva

Millán-Puelles expone las formas o modalidades de la conciencia en acto mediante un análisis fenomenológico. Las modalidades de la conciencia expresan dinamismo precisamente cuando están en acto. Ellas se fundamentan en la subjetividad, que es “tautológica¹⁰¹” y “heterológica”. La tautología subjetiva se presenta como algo natural; y, la heterología –para ser conocida- es impensable como algo perfectamente aislado de toda tautología. De aquí surge el carácter de consecretario, esto es, darse cuenta en el mismo acto en el que lo otro le es presente. Ambos son necesarios para el acceso al ser. Millán-Puelles lo denomina «trascendencia», «extra-versión». También podríamos designarlo el ser intencional.

El dinamismo de la subjetividad en acto origina un conjunto de formas, a saber: la tautología inobjetiva o meramente concomitante, la reflexión originaria y la reflexión temática o representativa. En definitiva, *«la actividad de la conciencia se verifica siempre como un cierto plexo o estructura de varios tipos de la tautología subjetiva»* (ES, p. 322). Bien es cierto que hay una diferencia, pero conviene no tomarla como una separación. Millán-Puelles señala las tres formas de autopresencia subjetiva diciendo:

Desde el punto de vista fenomenológico, que se limita a registrar los hechos y clasificar sus variedades, el dinamismo de la conciencia en acto es un conjunto de actualizaciones diferentes de la tautología subjetiva, según la triple forma de la autopresencia inobjetiva o solo concomitante, la propia de la reflexividad originaria y, finalmente, la que pertenece a los actos de la estricta reflexión¹⁰².

¹⁰⁰ TOP, p. 24.

¹⁰¹ Cfr. *Ibid.*, p. 310. Para Millán-Puelles la conciencia “tautológica” significa que ella es auto-referencial, aprehensiva de su ser; o mejor, en cuanto que el sujeto consciente se da cuenta de sí mismo. Mientras que “heterológica” es en cuanto intendente de algo distinto de ella misma; es darse cuenta de lo otro.

¹⁰² ES, p. 322.

La distinción de las formas de la conciencia es sutil. No son excluyentes, sino están ligadas entre sí. La falta de finura apreciativa puede llevar a confusiones. Para evitar ambigüedades posibles estamos advertidos de que: «todo el equívoco viene [...] de tomar la autopresencia consecutaria como una forma de autopresencia temática, que es la que esencialmente pertenece a los actos de estricta reflexión» (*ES*, pp. 321-322). Los actos de reflexión estrictamente dichas son excepcionales, y pueden no intervenir en las complejiones o estructuras de la tautología subjetiva. Ellos son una «explícita conciencia de conciencia». Para nuestro desarrollo del dinamismo de la conciencia en acto seguiremos el orden expuesto por Millán-Puelles.

2.1. La reflexión concomitante o consecutaria

La reflexión concomitante o consecutaria tiene otras denominaciones: «autopresencia inobjetiva» o «solo concomitante», «consecutaria», «tautología inobjetiva», «no objetual» y «preobjetualidad¹⁰³». Nuestro autor utiliza todas estas terminologías. Pero la más frecuente es «tautología inobjetiva»; y, designa aquella conciencia inseparable de cualquier acto del sujeto. Son dos los elementos a considerar en la conciencia concomitante: la presencia del otro, lo que requiere imprescindiblemente la noticia de sí. Por ejemplo, en los actos de oír y ver tomamos conciencia de un sonido, un color y somos conscientes que sentimos. De otro modo, no aparecería como heterológico; Es decir, distinto del *logos* ante el cual aparece como objeto. Millán-Puelles subraya lo siguiente: «la heterología es imposible como algo absoluto, o, lo que es igual, que la trascendencia intencional es inviable sin su articulación con algún acto de la tautología subjetiva» (*ES*, p. 327). Reflexiona en esta línea:

Hablar de tautología inobjetiva es, en suma, admitir, en toda intelección, una conciencia de estar entendiendo, la cual no es un nuevo acto de entender. No hay, pues, en esa conciencia ni duplicidad de objetos ni duplicidad de intelecciones, porque ella misma se da como una

¹⁰³ *TOP*, p. 310. El contexto es la *intentio*. El autor habla de la objetualidad de esta modalidad, es decir, su presencia a la conciencia; y, dice: “En la presente ocasión vamos a designarla con el nombre de «preobjetualidad» por ser la autopresencia necesaria, previamente a los actos de retroflexión, para que puedan tematizarse u objetivarse en estos actos las vivencias a las que ellos se refieren”. Así la “preobjetualidad” es una forma de presencia a la conciencia.

dimensión de un acto único cuya otra dimensión es formalmente objetiva por dirigirse a algo que no es ese mismo acto¹⁰⁴.

Es como una dimensión de un acto único cuya otra dimensión es formalmente objetiva. Aquí se trata de acentuar la índole propia de la autopresencia consectoria de toda heterología. La tautología subjetiva en todo acto de entender se está dando realmente. La subjetividad se autoposee, tiene conciencia de sí. Es imposible sin la trascendencia intencional. Millán-Puelles insiste en la importancia de la diferenciación de la autopresencia consectoria de las otras determinaciones:

La intención primordial de las consideraciones de este epígrafe es la de subrayar la índole propia de la autopresencia consectoria de toda heterología, diferenciándola de las determinaciones peculiares de los otros dos modos de la tautología subjetiva, con los cuales se enlaza en la unidad de la conciencia en acto¹⁰⁵.

La reflexión concomitante o consectoria acompaña a todo acto consciente. Para llegar a objetivar el propio acto de conocimiento es preciso tener de él un previo conocimiento inobjetivo y atemático; que debe darse en el mismo acto de conocimiento. Podemos decir que la autopresencia consectoria está presente en la filosofía de santo Tomás de Aquino como la necesaria «co-presencia». Así la encontramos cuando define el conocer como: «la posesión de la forma del otro en tanto que otro». Esta fórmula para Millán-Puelles equivale a la autopresencia consectoria:

Al ser el otro en tanto que otro lo que hace de objeto para la subjetividad que se trasciende, la presencia del sí-mismo o de lo propio no puede darse en ese trascender intencional en una forma objetiva, sino tan solo como una siempre presencia consectoria: algo esencialmente heterogéneo de la aprehensión de un objeto y, sin embargo, indisolublemente ligado con ella¹⁰⁶.

¹⁰⁴ *ES*, pp. 331-332.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 325.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 327.

Los tres hitos históricos –del tema- señalados por Millán-Puelles son: Santo Tomás de Aquino, Kant y Brentano. Consideremos el aporte de santo Tomás de Aquino. La autopresencia consecutaria no es extraña a la teoría de santo Tomás sobre el conocimiento. Para sustentar la tesis Millán-Puelles recoge dos textos del Aquinate (Cfr. *ES*, p. 327; 329). Santo Tomás dice: “De dos maneras entiende su entender: en particular, puesto que entiende que está entendiendo, y en general, en tanto que raciocina sobre la naturaleza de su acto¹⁰⁷”. De estas palabras se sigue que el entender es ya un darse cuenta del entender. Según santo Tomás el entender y el entender que se entiende son dos actos distintos: “Uno es el acto en el que el entendimiento entiende la piedra y otro aquel en el que entiende que la entiende”¹⁰⁸. De las tesis de santo Tomás se desprende lo siguiente: es necesario que el entendimiento humano ya esté en acto respecto de algún objeto. Según Millán-Puelles aquí hay como: una *prioritas naturae*, la intelección de algún ser material sobre la intelección, tan solo concomitante, de este mismo acto de entender; y, una *prioritas temporis*, la de este acto sobre otro acto cualquiera que sobre él reflexione.

Ahora pasemos a los dos últimos autores tratados por Millán-Puelles: Kant y Brentano. En Kant la autoconciencia es pura y originaria, como ya se dijo (Cfr. c.II.2.1.2). Hay semejanza entre la apercepción trascendental y la tautología inobjetiva. Brentano –por su parte- acierta en la afirmación de la autoconciencia como consecutaria; pero se equivoca en haberle asignado una objetividad, que viene a equipararla con un acto reflejo.

Las características de la tautología inobjetiva son: es simultánea con el acto de conocer de que se trata y no posterior a él; es llevada a cabo con el mismo acto de conocer del que se tiene conciencia; lo que se percibe con ella no es la esencia o modo de ser del acto de que se trata, sino su existencia y es propiamente inobjetiva; o, que no alcanza a dicho acto como si fuera su objeto, sino precisamente de modo indirecto. La tautología inobjetiva es únicamente consecutaria y algo esencialmente previa a la reflexión. Ella permite que la reflexión sea re-presentación. Nuestro autor concluye –después de considerar a santo Tomás de Aquino, Kant y Brentano- con la definición de tautología inobjetiva: «*autoconciencia solo consecutaria, esencialmente previa a la reflexión*» (*ES*, p. 342). Tampoco estriba en «un acto» de la vida consciente o de la conciencia misma. La tautología inobjetiva, «su inobjetividad debe entenderse en la doble acepción según la cual se trata,

¹⁰⁷ *C. G.*, II, 75.

¹⁰⁸ *S. Th.*, I, q. 87, a. 3, ad. 2.

en efecto, de algo que por esencia no es objetivado, ni tampoco, a su vez, es objetivante» (*ES*, p. 343). También es denominada preobjetualidad¹⁰⁹.

2.2. La reflexión originaria

La reflexión originaria es explícitamente reflexividad. Mas no estrictamente dicha, pues, no consiste en remitir a una vivencia previa. La reflexión originaria ni es objetiva, ni acontece en forma de representación. Pero tampoco es meramente inobjetiva. Es cuasi-objetiva. Ya que, «entre la mera tautología concomitante y la propia reflexividad originaria hay una diferencia insoslayable, de carácter formal, que obliga a considerar a la segunda como una cierta tautología “cuasi objetiva”» (*ES*, p. 346).

Estas dos primeras modalidades de la subjetividad consciente coinciden por ser auto-referente. Pero se distinguen, a saber: la autoconciencia consecutaria es una dimensión –un puro y simple aspecto estructural- de nuestros actos conscientes; la autoconciencia originaria reflexiva es un acto completo. Es explícito. Luego coincide con la re-presentación, pues hace explícita la subjetividad. «En todo acto originariamente reflexivo la subjetividad se vive instada por algo que ella no es, pero que le afecta como suyo, o bien como determinante de “su” estado» (*ES*, p. 347). La reflexión originaria se presenta por medio de vivencias y son:

En las vivencias de necesidades biológicas «sentidas», como las del hambre y la sed, pero también en la vivencia del dolor, en la del deber y, en general, en todas aquellas en las cuales la subjetividad se hace a sí misma presente en calidad de instada o de apremiada (por tanto, también en el ejercicio de la actividad de juzgar con evidencia inmediata o mediata, y asimismo en la comunicación intersubjetiva), hay una presencia reflexiva en el sentido de la auto-presencia, pero no reflexiva según el modo de la retro-reflexión, por no ser un volverse la subjetividad hacia alguno de sus actos ya cumplidos. Precisamente para distinguirla de toda retroreferencia, conviene designarla con el nombre de «reflexividad originaria». Y esta forma de presencia a la conciencia se distingue también de lo que hemos llamado la «preobjetualidad», porque es ya un modo de objetualidad. Se trata, efectivamente, de un explícito darse cuenta o

¹⁰⁹ Cfr. *TOP*, p. 310.

autoconciencia temática. Por ser auto-referente, coincide con la modalidad preobjetual de la conciencia, pero, en cambio, por ser explícito se distingue, a su vez, de esta modalidad. La presencia por reflexividad originaria está exigida por la quiddidad correspondiente y en este aspecto coincide con la conciencia preobjetual. Como exigida por la quiddidad a la cual se atribuye, la reflexividad originaria es objetualidad connatural. De ahí que pueda denominársela objetualidad sineidética por cuanto resulta inseparable, necesariamente solidaria, del *eidōs* o quiddidad del respectivo sujeto de atribución¹¹⁰.

De lo discurrido, por tanto, la reflexión originaria o simplemente reflexión se realiza en seis modos: las necesidades biológicas, el dolor, el deber, el acto judicativo, la volición y el *alter ego* o la intersubjetividad. Las tres primeras vivencias Millán-Puelles las sintetiza diciendo: «La necesidad biológica *me* apremia, el deber *me* reclama y el dolor *me* oprime» (*ES*, p. 271). Conviene detenernos en las tres últimas. Aún más en el acto judicativo. Según santo Tomás la verdad –en sentido estricto- se da tan solo en el entendimiento que compone y divide; esto es, el entendimiento en acto de juzgar. Aunque también se da en el conocimiento sensible y en la simple aprehensión intelectual, mas no en la forma más propia. El entendimiento, en su acto judicativo, se conoce a sí propio como adecuado o conforme con aquello sobre lo cual se pronuncia. Santo Tomás denomina «reflexión» a esta autoconciencia intelectual de la *adaequatio intellectus cum re*. Nuestro autor cita:

El entendimiento reflexiona sobre su acto, no solamente en tanto que lo conoce, sino en cuanto conoce su conformidad con la cosa, lo cual, por cierto, no podría ser conocido sin conocer la naturaleza del acto mismo, que no es cognoscible sin que se conozca la naturaleza del principio activo que es el propio entendimiento, a cuya índole atañe el conformarse a las cosas; y de ahí que según esto conoce la verdad del entendimiento que sobre sí mismo reflexiona¹¹¹.

Aquí santo Tomás sostiene solamente un «conocimiento natural», una noticia que no necesita obtenerse por medio del análisis y del esclarecimiento filosófico. Muestra la «naturaleza» de la subjetividad que la posee. El conocimiento natural en cuestión es propio de un conocimiento

¹¹⁰ *TOP*, pp. 313-314.

¹¹¹ *De Veritate.*, q. 1, a. 9.

reflejo. Para que la adecuación sea conocida, y justo en el mismo juicio, hace falta que el propio acto de juzgar sea conocido como adecuado a su objeto¹¹². Nuestro autor comenta el texto citado:

El juicio no versa sobre sí mismo, sino sobre una «res cognita», pero es internamente autoconciencia de su adecuación con ella y, por ende, autoconciencia interna de sí propio en tanto que así adecuado¹¹³.

Quien juzga es el sujeto psíquico, que está sumiso a la instancia de la realidad juzgada. «*La subjetividad es, en efecto, quien activamente se conforma con el ser que le insta; pero esta conformación activa es conocida –según una reflexividad originaria y no estrictamente objetivante– como un conformarse instado»* (ES, pp. 352-353).

Pasamos ahora al siguiente modo de la reflexión originaria, la volición: «lo propio de la reflexividad originaria en la libre volición del “para sí” es el “querer-quererse” de la subjetividad como destinataria del objeto de su acto apetitivo» (ES, p. 357). Se aprehende a sí propia como libre porque se capta, en efecto, como dueña de su mismo aceptar lo que la requiere. Finalmente, a la reflexividad originaria le pertenece también la autoconciencia propia de los actos que tienen al *alter ego* como su propio objeto intencional. La subjetividad es abierta a la comunicación intersubjetiva. Lo contrario es la mentira y la verdad *intra*-subjetiva clausurada en el sujeto¹¹⁴. Millán-Puelles señala la clave para calificar la autoconciencia del acto cuyo término es el *alter ego*. Reside en este hecho:

el alter ego me es vivido como tal en la medida en que yo mismo me vivo por él. Mi propio vivirme yo precisamente como vivido por otro es la autoconciencia que poseo en la conciencia que del otro tengo¹¹⁵.

¹¹² Cfr. ES, p. 349.

¹¹³ *Ibid.*, p. 351.

¹¹⁴ Cfr. IPV, p. 18.

¹¹⁵ ES, p. 359.

En conclusión, la reflexión originaria es una tautología de modo connotativo, vivido en él¹¹⁶; que ni es meramente inobjetiva, ni acontece en la forma de re-presentación. Ella se ubica entre la conciencia concomitante y la reflexión estrictamente dicha. Es cuasi-objetiva. García López dice acerca de a las seis vivencias: “De las vivencias de ese tipo descritas por A. Millán-Puelles, no cabe duda que se han ocupado también bastantes autores; pero es asimismo indudable que ninguno las ha interpretado como reflexividad originaria; y en este sentido la originalidad de nuestro autor es patente”¹¹⁷.

2.3. La reflexión estrictamente dicha, temática o representativa

Millán-Puelles define esta forma de la subjetividad consciente en acto del siguiente modo:

La reflexión estrictamente dicha consiste en la explicitación o el desarrollo de algo que ya está dado en los actos de reflexividad originaria y en los de la tautología concomitante de todo trascender intencional¹¹⁸.

Asimismo distingue dos modos diversos de objetivar. El primero es su presencia a mí (sin reflexión) de modo materialmente, físico y el segundo en cuanto que estoy siendo re-presentativamente objetivante (formalmente intencional):

Debo, pues, distinguir *dos modos* bien diversos de comportarme como objetivante. Según el primer modo, yo me comporto como objetivante en todos aquellos actos en los cuales realizo, sin reflexión, no lo mismo que en ellos me es presente, sino su presencia a mí. En cambio, según el segundo estoy siendo re-presentativamente objetivante de algo que era ya un acto de constituirme una presencia. Pues bien; como este primer acto, sobre el cual ahora vuelvo, era ya físicamente subjetivo, mi volver sobre él es propia y formalmente objetivante. Constituye un

¹¹⁶ Cfr. *LF*, p. 593.

¹¹⁷ GARCÍA LÓPEZ, J., *Las tres modalidades de la autoconciencia*, en “Anuario filosófico” Vol. XXVII/2 (1994), p. 576.

¹¹⁸ *ES*, p. 324.

objeto o término de intención a algo que en su ser originario, y en su índole intrínseca, es intención en acto, acto subjetivo de entender, tanto como la re-presentación que lo convierte en objeto¹¹⁹.

Concluye Millán-Puelles:

Así, pues, si la reflexión *stricto sensu* es la única especie o clase de acto que merece llamarse propia y formalmente objetivante, ello se debe a que es la única especie o clase de acto constituyente de la objetivación de algo propia y formalmente subjetivo¹²⁰.

De esta manera situamos la clave de esta reflexión. Ella es propia y formalmente objetivante, temática o representativa. “Lo objetivado es aquí lo subjetivo. Objetivante lo es, en principio y en sentido amplio, todo acto de conciencia”¹²¹. La reflexión estrictamente dicha requiere el tiempo, pero no se identifica con el tiempo. La subjetividad es la sustancia que sustenta y da unidad a su propio fluir y a sus etapas¹²². Este tipo de reflexión supone ya ciertas vivencias, que las hace objeto de vivencia nueva. Difiere de repetir. Millán-Puelles así lo expresa:

Vemos, pues, que «propia y formalmente objetivante» es lo mismo que «re-presentación», y este, a su vez, lo mismo que «originariamente fundado en un acto que solo es subjetivo de una manera física». Pero reflexionar difiere de repetir. En general, volver sobre una vivencia no es rehacerla, sino hacerla el objeto de una vivencia nueva. Lo que al representar un acto queda hecho es el propio acto representativo, no el acto representado. Y este queda constituido como en tanto que «ya vivido». Solo lo ya vivido es propia y formalmente objetivable. Ahora bien; para que la conciencia de haberlo ya vivido sea una objetivación formal y propia, hace falta que en ella se dé algo más que la pura y simple *retención* de lo pretérito en el acto que inmediatamente le subsigue. Tal retención no es de suyo una re-presentación, porque es intrínseca a la vivencia del presente, que se da de un modo inobjetivo. La subjetividad está

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 365.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 365.

¹²¹ LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, p. 281.

¹²² Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J., *Las tres modalidades...*, cit., p. 578.

siempre en el presente; y, en cambio, solo en ocasiones hace actos de representación. Ciertamente que, si los hace, es porque su presente es movetizo, fluido, inestable. Su permanente estar en el presente es un permanente estar en un fluir, mas no en la re-presentación de este fluir o de una parte de él. Como vivido y no más que vivido, este mismo fluir no queda re-presentado. De ahí que la retención de una vivencia en la que de inmediato la subsigue no deba considerarse como genuinamente intencional¹²³.

Añadimos dos precisiones de Millán-Puelles: primero, la reflexión estrictamente dicha implica el recuerdo, no obstante, no es un acto de recordar; segundo, la verdadera índole de la reflexión estrictamente dicha no se confunde con el juicio intelectual que recae sobre el objeto de ella. Este juicio supone ya la misma reflexión¹²⁴.

En conclusión, el proceso de la reflexión estrictamente dicha se presenta de la siguiente manera: la reflexión toma por objeto un acto de conocimiento anterior, efectuado por el mismo sujeto, pudiendo ser esa anterioridad o muy cercana o algo alejada o muy alejada. Aquí no hay simultaneidad entre el acto de conocer y la conciencia de él. Tampoco se trata del mismo acto de conocer, sino de otro distinto¹²⁵. La reflexión es perfectamente objetiva, aunque su objeto sea un acto de conocer anterior. Finalmente, la reflexión no es una percepción o vivencia del hecho de que existe aquel acto de conocer, pues precisamente cuando se vuelve sobre él, o se toma por objeto, ya ha dejado de existir; y así, el objeto de reflexión es siempre un objeto inexistente, un objeto puro¹²⁶.

3. La subjetividad y la conciencia

3.1. La subjetividad integrada en la persona y diferenciada de la conciencia

Nos parece que este es un punto central –como tema de la subjetividad– del aporte de Millán-Puelles a la filosofía. Él fue consciente que así respondía a toda forma de naturalismo y actualismo,

¹²³ *ES*, pp. 367-368.

¹²⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 373-374.

¹²⁵ Cfr. *LF*, p. 350.

¹²⁶ Cfr. GARCÍA LÓPEZ, J., *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural*, Eunsa, Pamplona 2001², p. 326.

o mejor, al idealismo gnoseológico¹²⁷. Se trata de la relación entre la subjetividad y la conciencia. Insistimos la tesis de que la subjetividad es el substrato de la conciencia. A su vez la subjetividad está integrada en la persona y no puede separarse de ella. Decimos persona para evitar el dualismo antropológico. Nuestro autor concede importancia al aspecto unitario de la persona. El alma racional es el fundamento intelectual:

El nombre por el que está el pronombre «yo» designa un ser que puede darse cuenta intelectivamente de sí mismo y, si no se trata de Dios, ni de nada que fuese un puro espíritu, designa un ente dotado del alma racional indispensable para la autoconciencia intelectual y al que también pertenece el cuerpo que está informado por esa misma alma racional¹²⁸.

La conciencia es el primer acto intelectual. Lo propio de la conciencia intelectual es enterarse la captación de una noticia, de una información. Pero ¿cómo se da el enterarse? La conciencia recibe noticias a través de los sentidos. Es cuando comienza a enterarse de algo que está fuera (externo); y, que es captada de manera objetiva por la inteligencia. Siguiendo la filosofía clásica afirmamos que lo primero conocido es la realidad. Con lo cual entre el sujeto cognoscente -yo subjetivo- y el objeto conocido -objeto- existe independencia-relación. Señalamos independencia, pues, el sujeto cognoscente en acto es quien capta las formas. Pero las formas existen en la realidad “en sí” de modo independiente al sujeto y no necesita de este para su existencia real. Precisamente subjetividad y conciencia no son identificables. Esta última cesa, mientras que la primera no.

De modo consecuente, la cuestión a tratar es: ¿Cómo el hombre adquiere noticias de sus actos de conciencia? El primer presupuesto es la atención intelectual, porque el estar despiertos es un indicio de la conciencia humana. Pero no sólo hace falta estar despiertos; aún despiertos podemos ser inconscientes de ciertas cosas que acaecen al entorno. Por ejemplo, mientras estudiamos no siempre prestamos atención al rumor de los coches, a la tonadilla de los pajarillos, al colega cercano. Esto nos lleva a concluir que hay que atender para darnos cuenta de las cosas. Es la subjetividad consciente en acto (Cfr. c. IV. 3.).

¹²⁷ Cfr. *ES*, pp. 113-151; *TOP*, pp. 40-104; *FF*, pp. 471-480; *IPV*, pp. 113-135.

¹²⁸ *IAH*, p. 129.

3.2. Argumentos para la distinción entre la subjetividad y la conciencia

Millán-Puelles acentúa lo siguiente: la subjetividad y conciencia no son identificables o convertibles. Nos percatamos de ello por la negatividad temporal de la conciencia. Nuestro autor señala dos razones que fundamentan la no identificación, a saber:

La subjetividad es negativamente relativa a sí misma porque tiene la posibilidad de aprehenderse, primero, como «originariamente comenzada» y, segundo, como «recuperada». Es, en efecto, subjetividad consciente de haber comenzado, puesto que «sabe» que no siempre ha sido, y consciente también de haberse recobrado, porque sabe que ha cesado alguna vez de darse cuenta de sí¹²⁹.

3.2.1. La inepción radical de la subjetividad

Millán-Puelles inicia la argumentación desde el origen mismo del yo subjetivo y el carácter de finitud. Remite el fundamento de la subjetividad al acto de la creación. De este modo, su objetivo fue buscar la causa fundante de la subjetividad. Lo dice con estas palabras: «De ahí que haya sido absolutamente implantada en el ser –sin ninguna transición ni graduación– y, al mismo tiempo, la imposibilidad del recuerdo de haber sido creada» (*ES*, p. 88). Nuestro autor rechaza de entrada toda forma de naturalismo y emergentismo¹³⁰; cuyas tesis dicen que la subjetividad y la conciencia surgen del fluir de la naturaleza con el paso del tiempo, por un lado; y, el idealismo «insuficiente para remplazar a Dios y excesiva para poder ser tomada por el hombre» (*ES*, p. 85), por otro.

Nuestro comienzo radical nos resulta irremediabilmente opaco: «La subjetividad no es consciente cuando comenzó» (*ES*, 80). Luego, no sabemos en qué momento nuestra subjetividad tomó conciencia de sí mismo. No hay ningún testimonio de la fecha que llegó a ser. A esto, se puede añadir la apreciación: tengo certeza de que he tenido un comienzo, aunque no soy consciente del comienzo. La clave está en que «*la subjetividad es ciega para su nacimiento. No surge como conciencia en acto, sino como conciencia en potencia*» (*ES*, 88). Así la fórmula «tener conciencia

¹²⁹ *ES*, p. 80.

¹³⁰ Para el emergentismo en sus diversas formas véase SANGUINETI, J.J., *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*, Palabra, Madrid 2007, pp. 26-35.

de no haber tenido conciencia» es equívoca. No cabe una conciencia del puro y total no-ser. Millán-Puelles pretende señalar que la subjetividad se vuelve sobre sí en el momento en el que se hace cargo de no haber existido en el tiempo:

*En términos de estricta actualidad y simultaneidad, es, pues, absolutamente imposible la conciencia de la no-conciencia. No, en cambio, en términos de distención en el tiempo, o sea, siendo actual la conciencia reflexiva, y pretérita la no-conciencia reflejada*¹³¹.

*El pensamiento de no haber sido siempre es un episodio tardío de la subjetividad. Todo lo que no sea pensar ese pensamiento en el instante mismo en que esta surge, es llegar con retraso. El cual se hace por completo inexplicable si se admite la mutua equivalencia o, al menos, la implicación recíproca del cogito y el sum. El actualismo idealista es perfectamente consecuente al excluir la cuestión de un comienzo de la subjetividad*¹³².

Millán-Puelles encuentra el hilo conductor -de la no convertibilidad de subjetividad y conciencia- en la temporalidad, en la conciencia de no-ser. La subjetividad para darse cuenta del inicio y desarrollo se sabe que no ha sido siempre, que ha tenido un origen. Así lo expresa Millán-Puelles:

La subjetividad «se toma cierto tiempo» para que le aparezcan las razones que le hacen pensar que no siempre ha sido; y que ese tiempo es completamente irreductible a aquel en que ella no era, porque es ya tiempo «de» la subjetividad, aunque todavía no lo sea de la conciencia de su pasado no-ser, ni de la del no-ser de su conciencia misma¹³³.

3.2.2. La realidad de la conciencia intermitente

Llamamos conciencia intermitente a la capacidad de cese que tiene la propia conciencia. Ella puede cesar porque es finita, está sujeta a la temporalidad y radica en la subjetividad. Por tanto, la

¹³¹ *ES*, p. 83.

¹³² *Ibid.*, p. 89.

¹³³ *ES*, p. 90.

conciencia no es una sustancia, sino que se manifiesta en un acto de mismidad, esto es, que la vivo y siento. «Este sentirse constituye una percepción, una manera que la conciencia tiene de vivirse a sí propia *in actu exercito*, no *in actu signato*» (ES, p. 93). Tal acto es de la misma subjetividad, de manera que, en la recuperación del cese sigue existiendo la continuidad. La reanudación de la conciencia es un «nuevo» acto de conciencia; «pero la subjetividad cumple este acto con absoluta naturalidad, sin reparar expresamente en él, sin reflexionar, de una manera temática, sobre la novedad del mismo» (ES, p. 93). Entonces, la conciencia se presenta en actos de manera sucesiva que se unifica en la subjetividad. Millán-Puelles dice al respecto:

Evidentemente, todos ellos son actos de *mi* conciencia, en primer lugar en el sentido de que son actos de mi conciencia de *mí*, actos que de algún modo [...] versan sobre *mí*, y yo continuo siendo el mismo tras el cese de la conciencia. Tal mismidad es algo vivo y siento, algo que me está dado en la propia vigilancia que recobro¹³⁴.

El rol de la subjetividad es capital para que se den actos de la conciencia. De otro modo, la conciencia sería conciencia de otro ser, pero no la humana. Para precisar mejor: «*En realidad, no hay actos de una misma conciencia, sino actos de conciencia de una y la misma subjetividad*» (ES, p. 95). Todos los actos de la conciencia radican en una misma subjetividad. Es por ello que la subjetividad es incesante. En cambio, la conciencia puede interrumpir su actualidad. El estado onírico, del sueño y la vigilia, nos lleva a pensar –de modo más gráfico– en la cesación de la conciencia. El cese no quiere decir anulación, ni mucho menos aniquilamiento. Así la realidad de la conciencia intermitente es detectada en el fenómeno del sueño, dada en el acto de «volver en sí». La subjetividad vive esta pausa como una pura y simple intermisión, que es asumida con absoluta naturalidad. ¿Cuál es fundamento del cese de la propia conciencia? «Es la propia conciencia recobrada en tanto que vivida como tal» (ES, p. 91).

Por tanto, encontramos como fundamento del cese de la conciencia el hecho de que es recobrada. La cesación de la conciencia parece exigir que pueda ser afectada de dos modos: primero, «el pura y simplemente natural o efectivo»; segundo, «el intencional u objetivo». De ahí

¹³⁴ *Ibid.*, p. 94.

que acaece en la conciencia cesación, intermisión, pausa. La cesación influye en la operación y actividad de la conciencia; ella deja de ser intencional y objetivamente afectada. Para clarificar lo que venimos diciendo, Millán-Puelles sentencia:

Lo que cesa o se interrumpe es la conciencia, no la subjetividad; pero es la subjetividad lo que se encuentra entonces en la situación de no poder constituir en objeto a ninguna realidad o irrealdad (ya sea positiva o negativa, ajena o propia)¹³⁵.

4. Las características de la subjetividad

Podemos encontrar en pensamiento de Millán-Puelles las siguientes características de la subjetividad¹³⁶: temporalidad, facticidad, finitud y reiforme. Ellas se relacionan entre sí.

4.1. La temporalidad

Millán-Puelles sitúa la subjetividad en un sujeto, o mejor, en una persona, individuo, cuya finitud cronológica y aptitudinal es claramente manifiesta. Se refleja en su ansia de infinitud. Millán-Puelles dice:

El yo se reconoce a sí mismo como *el mismo* ser que es afectado por sus mutables determinaciones. Y así, *v. gr.*, nadie podría tener ningún recuerdo si de ninguna manera se captase precisamente como el mismo ser que antes vivió lo que por él está siendo recordado. [...] No se trata de la permanencia de algo inmóvil, sino, por el contrario, de la que es necesaria para que las cambiantes determinaciones del yo tengan un idéntico punto de referencia, un sustrato, del cual son determinaciones efectivas que en cuanto tales pueden ser recordadas como entre sí distintas, pero a la vez pertinentes a uno y el mismo sujeto, el que las recuerda¹³⁷.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 93.

¹³⁶ Cfr. *TOP*, p. 303. Aquí se afirma «Dios no es subjetividad». Solo consideramos la subjetividad humana.

¹³⁷ *IAH*, p. 125.

En este sentido la subjetividad se da en un ser concreto, el hombre corpóreo-espiritual. De otro modo no podríamos hablar de temporalidad. No es un sujeto aislado de los otros seres, sino que está en la realidad y él mismo se concibe como realidad. Además, el carácter de temporalidad significa que ella es iniciada y se desarrolla en el tiempo. Para estar inmersa en la temporalidad le concierne, antes que nada, el haber recibido un ser que le hace capaz de estar consciente en acto. La subjetividad es originada, aunque no tiene noticia exacta de cuando empezó. Sólo recuerda los primeros hechos de su existencia de manera nebulosa. La conciencia que desvela la subjetividad también se sabe comenzada. Su distensión está en el tiempo.

El idealismo se olvidó de la relatividad y temporalidad de la conciencia. Presenta una «conciencia ucrónica». Por eso atribuye a la conciencia ser siempre actualista. De este modo la conciencia pierde el carácter de relativo y temporal. Tampoco es fruto de la evolución, como pretende reducirla el emergentismo y el materialismo.

Una vez existente la subjetividad es dinámica “*ex se*”. Quiere decir que su desarrollo es un prolongarse a través de constantes actos de conciencia. Pero también se da una intermisión. Esta la constatamos, por ejemplo, con el paso de la vigilia y el sueño. El “volverse en sí” significa que aquello que cesa es la conciencia, no el substrato, la subjetividad. La intermisión es asumida con absoluta naturalidad. Los nuevos actos de conciencia no implican ruptura -al “retomarse”-, sino continuidad. En los nuevos actos de conocer y querer, «el yo se auto-reconoce como sustancialmente idéntico a sí mismo a través de su propio devenir» (*IAH*, p. 125).

4.2. La facticidad

El ser dado y constituido de la subjetividad se funda en la facticidad¹³⁸. Así los sentidos – corporalidad- informan a la subjetividad de su presencia en la realidad y hace capaz de captarla. La presencia de los sentidos es necesaria para la vivencia y el conocimiento. De hecho, la subjetividad acepta la asunción de pausa, inicio y límites. La facticidad implica la presencia de dos elementos: el interno, está capacitada –aptitudinalidad- para determinados actos; y, el externo, se siente afectada. Millán-Puelles lo expresa de este modo:

¹³⁸ Cfr. *LAS*, p. 485.

En mí propio hacerme cargo de mí mismo, soy algo con lo que yo me encuentro. La verdad total de mí yo *faciens* es que en él va incluida su índole de yo *factum*. Este carácter, que posee mi ser, de dado y constituido, es asumido por mí al hacerme cargo de mí mismo, y por eso me es legítimo afirmar que yo soy algo con lo que me encuentro, algo *prius natura* a mí actividad constituyente de mis propios actos de asumirme¹³⁹.

Esta característica es mal planteada y resuelta por el naturalismo, el espiritualismo, el materialismo y el idealismo. Los tres primeros reduccionismos tienen como base el dualismo antropológico. Sin embargo, el idealismo se presenta como una teoría del conocimiento, pues identifica subjetividad y conciencia. Su protagonista es el sujeto y excluye la relatividad. La subjetividad exige la trascendencia por el hecho de ser fáctica:

De esta suerte, la facticidad constitutiva del espíritu humano en cuanto humano es en último término la de la aptitud sustancial, dada en un ser corpóreo, para las actividades en las que este trasciende activamente hacia la infinitud del ser. No es que la subjetividad solo sea fáctica en tanto que es corpórea, sino que la facticidad entitativa que conviene a su espíritu es tan solo un aspecto de la que atañe a la aptitud sustancial de un ser corpóreo -tampoco, pues, un puro y simple cuerpo- para corresponder activamente, aunque de un modo finito, a la incondicionada actividad que le hace ser¹⁴⁰.

El hecho de ser afectable también manifiesta la facticidad de la subjetividad. Ella está sujeta a la causalidad. Lo notamos en la recuperación de la conciencia. Por ejemplo, el sonido desagradable del despertador nos pone en estado de vigilia. Esto no sería posible sin el aspecto corporal y por tanto sensorial. Por la naturaleza sensitiva apreciamos que la subjetividad es “mundana”. Por tanto, recibe la eficacia de algún agente físico y sale a su encuentro (*Obiectum*).

¹³⁹ *ES*, p. 98.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 409.

4.3. La finitud

El carácter de finitud significa que la subjetividad es inadecuada, angosta, estrecha, limitada. No lo posee todo. El conocer implica la aprehensión de algo real como distinto del sujeto, de sus actos y requisitos subjetivos. La subjetividad es irreductible a esos actos subjetivos y es capaz de determinaciones diferentes. Su íntegra esencia y naturaleza no se agota en el pensar. Pero sí tiene capacidad de captar lo real. En este sentido la subjetividad está dotada de *logos*, puede desarrollarse discursivamente. La tensión se expresa así:

Aquí, en esta oposición, que al mismo tiempo es síntesis, entre la angostura de mi ser y la absoluta infinidad del ser, está la clave de la posibilidad de la angustia como hecho esencialmente metafísico [...]. La subjetividad es físicamente angosta, estrecha, limitada, porque no es todo el ser; pero puede angustiarse porque en su finitud está provista de la capacidad de abrirse intencionalmente al ser sin restricción¹⁴¹.

La finitud también se presenta en que “ella se manifiesta fundamentalmente en el carácter de limitadamente temporal de la misma y en el hecho de la conciencia inadecuada. La limitación temporal se percibe en su comienzo radical, como cese y recuperación: la conciencia humana tiene comienzo absoluto en el tiempo y además es intermitente. Por su parte, la inadecuación de la conciencia se revela, primero, en que la subjetividad no es completamente transparente a sí misma, y segundo en el hecho de la autocerteza que, aunque sea una certeza absoluta, no es nunca la certeza de un absoluto”¹⁴². El idealismo sitúa el yo como mero polo funcional, esto es, una conciencia perfectamente adecuada. Escasea la distinción entre conciencia y sustrato de conciencia. Husserl también recarga el *subiectum*. Como consecuencia el criticismo, busca una certeza absoluta de la subjetividad.

Pero, ¿cómo se revela la subjetividad como finitud, esto es, como inadecuada? Encontramos la respuesta por tres modos: es necesitada de otros; la trascendencia es necesaria, pues a través de la intencionalidad la subjetividad se actualiza (subjetivo) y accede a toda la realidad (objetivante

¹⁴¹ *ES*, p. 232.

¹⁴² GARCÍA LÓPEZ, J., *Millán-Puelles, Antonio*, en “GER”, Rialp, Madrid 1984, Vol. 24, p. 1263.

terminal); y es afectada por algo distinto de ella. A diferencia de la conciencia absoluta, subrayamos que la subjetividad se hace cargo a sí propia, en cuanto se hace cargo de otra realidad distinta a ella.

4.4. El carácter reiforme

El punto de partida del carácter reiforme de la subjetividad es la condición de existente en el mundo. Ella es capaz de ser afectada y rectificarse por el error y la apariencia. Al subrayar la “condición existente” consideramos al hombre como individuo. También podríamos identificarlo con el yo. Por estar dotado de un cuerpo, manifiesta cierta similitud material con otros seres. Pero es diferente a los demás seres corpóreos. De este modo el aspecto corporal constituye un aspecto mediático entre la subjetividad y la realidad.

La subjetividad presenta en su “condición existente” dos hechos que revela una conciencia no absoluta, a saber: la apariencia y el error. La apariencia se muestra como un «*neutrum* de realidad y de irrealidad» (*ES*, pp. 55-56). «Como algo que se limita a estar ahí, constituido *obiective* ante la conciencia, no es de suyo irreal ni real» (*ES*, p. 54). Simplemente es algo externo al sujeto. Tampoco es un ente de razón. Es algo objetual, se halla ante la conciencia como objeto de ella. Mientras que «el error procede, justamente, de la concurrencia de la sensibilidad con el entendimiento» (*ES*, p. 59), «cuando el entendimiento se deja llevar por la sensibilidad» (*Ibid.*). Esto da idea de la importancia de los sentidos sensibles para la captación de la realidad. Pero la sensibilidad no es reflexiva. A la sensibilidad no le es posible juzgar sobre la realidad en cuanto tal. Es «el entendimiento que juzga sobre la base de lo que la sensibilidad le presenta, y ni más ni menos que porque se lo presenta, aunque el acto mismo del juicio haya sido movido por la voluntad» (*ES*, p. 63).

En definitiva, el carácter reiforme de la subjetividad consiste en que ella puede darse cuenta de estar frente a un objeto que puede ser real o irreal, y que es capaz de distinguirlos:

El dejarse llevar de la apariencia entraña una cierta lógica: justamente la misma que hace que nos volvamos contra el dato sensible cuando en el hecho de la rectificación se advierte la falsedad del juicio basado en ese dato. Lo que la rectificación desautoriza no es solamente el

juicio del entendimiento. En la medida en que tal juicio se apoyaba sobre un informe de la sensibilidad, este informe queda igualmente al descubierto como un falso testimonio¹⁴³.

No se trata de sospechar sobre la veracidad de los datos proporcionados por los sentidos. La clave es que los informes de los sentidos sean acertados. No podemos cuestionar el valor del conocimiento sensorial sobre el cual se apoya el conocimiento intelectual. El carácter sensible afecta a la subjetividad en tanto que ésta, por su dimensión corpórea, se da en cierto modo como “cuasi-cosa”. Millán-Puelles dice:

Ese carácter que la subjetividad tiene en cuanto determinable de un modo material por condiciones o agentes materiales es lo que puede ser denominado su índole “reiforme”, su condición de cosa o cuasi-cosa¹⁴⁴.

De este modo, la subjetividad como sede de los errores sensoriales pone de manifiesto el carácter reiforme de nuestro ser. Excluye todo tipo de conciencia absoluta. El carácter intencional cognoscitivo y volitivo de la subjetividad indica el camino para la “reiformalidad”. Se reconoce la realidad -en cuanto tal- independiente de nuestra subjetividad; y, lo transobjetivo se presenta como necesario. La subjetividad se presenta distante de los objetos juzgados. En la rectificación la subjetividad se trasciende. Entra en relación con algo “transubjetivo”. El hecho de la rectificación supone que la subjetividad es tautológica -conciencia de sí misma- y heterológica -conciencia de la realidad-.

Conclusión

La subjetividad y la conciencia es un tema que surca todo el pensamiento de Millán-Puelles. Los testimonios explícitos son: PEI, FF, ES, LF, TOP, LAS, IPV, IAH. Los otros tratados y obras menores presentan una densidad menor en este tema. La teoría metafísica del conocimiento tiene

¹⁴³ ES, p. 63

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 66.

una base antropológica sólida y el mejor ejemplo es *ES*. En *TOP*, en cambio, la especulación es eminentemente metafísica, pues con el estudio de lo irreal plantea un realismo metafísico. Su aproximación fenomenológica para el análisis y discurso es sobresaliente. Pero no se queda en la mera descripción de los hechos –eso es un instrumento–, sino que ofrece síntesis y argumentos que reflejan la consistencia de la filosofía clásica, que él llama la Escuela. Así se aprecia al afrontar sobre todo la subjetividad.

En el conocimiento humano el sujeto cognoscente conoce realmente una realidad. Pero esa realidad conocida no es causa del mismo sujeto. Este es el problema de las filosofías que se quedan sólo en la inmanencia, es decir, en la incapacidad de independizar el objeto conocido. Se minusvalora –en estas filosofías– el valor de la experiencia como punto de partida del conocimiento. Lo cual no nos parece justificable, cuando incluso en el lenguaje ordinario distinguimos perfectamente aquello que es subjetivo y objetivo. Por lo contrario, el subjetivismo –en el nivel ético– está emparentado con una teoría del conocimiento deficiente, y por tanto, converge en el relativismo. Este discurso lo afronta Millán-Puelles en los ensayos *IPV* y *ER*.

Un punto clave de nuestro estudio es la relación y diferencia entre la subjetividad y la conciencia. La subjetividad radica en la persona, que a su vez ha recibido el ser por creación. Pero no son identificables. La subjetividad es capaz de tener conciencia; al actualizarse se despliega en tres formas, también llamadas tipos de reflexión, a saber: la reflexión concomitante o consecutaria, que es la mera conciencia de sí y del otro; la reflexión originaria, que es cuasi-objetiva; la reflexión estrictamente dicha, que es temática y representativa, esto es, estrictamente objetivante. Estas modalidades de la conciencia son distinguibles, pero están relacionadas entre ellas.

Millán-Puelles acentúa las tesis siguientes: la subjetividad y conciencia no son identificables; la conciencia es inadecuada. Con esta afirmación refuta a los diversos reduccionismos, tales como: el naturalismo, el espiritualismo, el materialismo. Fundamentalmente responde a las filosofías de la inmanencia modernas y contemporáneas. Para corroborar dichas tesis detectamos el fundamento en las características de la subjetividad: temporalidad, facticidad, finitud y carácter reiforme.

Capítulo IV

EL ACCESO AL SER

Entre la inmanencia y la trascendencia: la intencionalidad

La cuestión que ocupará nuestra indagación será, en este capítulo, la conexión entre los polos: subjetivo y objetivo de la teoría del conocimiento. Podemos denominarlo también el sujeto en el acceso al ser. Para la reflexión de esta bipolaridad la intencionalidad es un elemento clave. Estudiarla nos llevará a exponer: los presupuestos, la subjetividad consciente en acto y el trascender aprehensivo. Nuestro acento recaerá sobre la subjetividad, siempre como parte de la teoría del conocimiento. Nos asomaremos al pensamiento de Millán-Puelles para explicar el tema. Por tanto, no entraremos en el desarrollo del trascender volitivo. También somos conscientes de que dejaremos aspectos sin desarrollar, por ejemplo, el conocimiento sensible y el objeto puro, entre otros temas.

1. Presupuestos para la intencionalidad

Millán-Puelles especula sobre la intencionalidad –mas no de modo exclusivo- en sus dos obras: *ES* y *TOP*. En la primera acentúa la reflexión en torno a la subjetividad, con una fuerte tensión hacia el objeto; e incluso sin él es incompleta. *ES* deja abierta las cuestiones hacia un posterior estudio. Así lo notamos en este texto:

Quedan con esto esbozadas las líneas principales del análisis de la trascendencia intencional en lo que atañe a la conexión entre ella y la autoconciencia subjetiva. Pero tal análisis de la trascendencia intencional no debe limitarse a esta cuestión, la cual, por otra parte, tiene solo un

carácter introductorio a la que atañe al sentido más propio y esencial de todo acto de ese mismo trascender¹⁴⁵.

En efecto, *TOP* completa la teoría del conocimiento de Millán-Puelles. La complementariedad es notable entre ambos tratados, de tal modo que el estudio de uno apela al otro. No obstante, cabe notar una peculiaridad, y es que *TOP* constituye un tratado metafísico, un estudio minucioso de lo irreal. En él analiza autores y temáticas con tal equilibrio y finura que no dejan de ser importantes para la metafísica y la gnoseología, que suele llamar “realismo metafísico”. Con respecto al estilo redaccional –de *ES* y *TOP*- incluyen diferencias considerables. La primera enfatiza el método fenomenológico del autor. Mientras que la segunda es sistemática y está centrada más en el objeto, pero no pierde el estilo especulativo de Millán-Puelles.

La teoría metafísica del conocimiento, según nuestro autor, constituye un estudio ontológico propiamente dicho¹⁴⁶. Por consiguiente, el ente –como algo común a todos los entes- y el entendimiento humano –como actualizable por cualquiera de ellos- son asumidos en su dimensión universal¹⁴⁷. Así buscamos la conexión entre lo subjetivo y objetivo. Al analizar dicho enlace –Millán-Puelles aquí es detallista- podemos encontrar las siguientes líneas principales o elementos: el ser de la subjetividad en la realidad, el ente en cuanto ente, la inadecuación de la conciencia, el carácter consecretario de la conciencia y el ser. A estas coordenadas también podríamos denominarlas la estructura de la intencionalidad.

1.1. El ser de la subjetividad en la realidad

Destacaremos en el desarrollo: la subjetividad empírica y su particularidad, el *logos* y la inclinación a conocer. Millán-Puelles inicia la especulación desde la subjetividad empírica, o sea, el hombre concreto; por la esencial unidad de nuestro ser, podemos llevar a cabo actividades diversas¹⁴⁸. La más noble es el conocimiento. Entonces ¿cuál es la peculiaridad de la subjetividad

¹⁴⁵ *ES*, p. 181.

¹⁴⁶ Cfr. *LF*, p. 322.

¹⁴⁷ Cfr. *FF*, p. 455.

¹⁴⁸ Cfr. *LAS*, p. 478.

respecto a los otros seres? Lo particular del hombre es que él está en la realidad y es capaz de referirse conociéndola. La presencia en la realidad es de tres maneras: él mismo es una realidad, está en la realidad mentalmente y hace planes realizables. Ahora nos interesan las dos primeras. A estas, a su vez, les corresponden los calificativos: natural o física (*fisis, natura*) a la primera y mental o consciente a la segunda. La primera es indispensable para que se dé la otra. Por tanto:

El hombre está en la realidad de dos maneras. Ante todo, el hombre está en *la* realidad por cuanto él mismo es *una* realidad. Y, en segundo lugar, el hombre está en la realidad *mentalmente*, es decir, por su hallarse conscientemente referido, de un lado, a la realidad de otros seres, justo en tanto que otros, y, por otra parte, a la propia de él mismo en cuanto tal. [...] El estar meramente físico o natural en la realidad es un presupuesto indispensable del estar en ella mentalmente, y esto por dos razones: a) porque, como es bien obvio, sin ser una realidad no es posible abrirse a la verdad de otros seres en cuanto otros, ni a la de sí mismo en cuanto tal; b) porque la noción del estar en la realidad de una manera natural o física es un contrapolo *sui generis* del concepto del estar en la realidad mentalmente, conscientemente¹⁴⁹.

La realidad de la subjetividad es diferente a las otras realidades; pues «la idea misma de la subjetividad es el concepto de una realidad que se trasciende en su propio concepto de la realidad en general» (*ES*, p. 152). De aquí se desprende la peculiar forma de ser de la subjetividad. Lo cual quiere decir que no es posible sino en cuanto trasciende hacia la totalidad de lo real como real; «es un ser que se capta *sub specie entis*, conociendo bajo este mismo aspecto los objetos de sus propias vivencias originarias verdaderamente perceptivas y remitiéndose siempre a estos objetos» (*ES*, p. 152-153). Ya hemos señalado que la subjetividad no siempre está en acto; pero lo está a través de sus formas de conciencia. Hay en esta actualización una patencia del objeto y una cuasi latencia del sujeto¹⁵⁰. De ahí que su actualidad exige la conciencia de alguna realidad tansubjetiva. Por consiguiente, las potencias cognoscitivas captan algo efectivo y real¹⁵¹. Pues «la subjetividad es imposible si no tiene el poder de captar lo real como real» (*ES*, p. 153).

¹⁴⁹ *IPV*, pp. 58-59.

¹⁵⁰ Cfr. *TOP*, pp. 142-147.

¹⁵¹ Cfr. *FF*, p. 456-485.

El nexa con la realidad, además, se acrecienta por la capacidad de discursividad –*logos*- que tiene el hombre; porque él es precisamente animal racional. Expone su carácter «onto-lógico» al discurrir sobre el ser; así hace presente la inadecuación de la conciencia. Significa que ella no es autosuficiente, encerrada en sí misma y explicable por sí misma. Lo propio del hombre es el *logos*, la capacidad cognoscitiva específicamente humana. Sin este *logos* sería imposible la conciencia. Pero no siempre lo tiene en ejercicio¹⁵². Hay que considerar, también, que la subjetividad es un ser tautológico –se hace cargo de sí propia- y heterológico –término de su intención directa y primordial-. De esta forma la subjetividad es aprehensiva de realidades y además se aprehende; lo hace en todo acto de autoconciencia¹⁵³. En la necesidad del trascender de la subjetividad ocurre que:

Ciertamente, es la subjetividad un ser que puede hacerse cargo de sí propio; pero, al no consistir en este hacerse cargo, no posee la capacidad de revelarse de una manera cabal. Es siempre, en cada uno de sus actos, algo que no consiste en ninguno de ellos ni en su suma, que como tal no es ningún acto de conciencia, sino un puro y simple *collectivum* de acontecimientos de esta clase y del cual lo que ante todo hay que decir es que, en vez de hacerse cargo de sí mismo, se manifiesta solo en otro acto, externo por fuerza a él [...]. La subjetividad que trasciende su propio aparecer se autotrasciende también al aprehender alguna realidad distinta de ella y de sus determinaciones inmanentes. Todo acto de autoconciencia inadecuada implica siempre, o como simultáneo o como previo, el hecho de la aprehensión de algo real distinto del sujeto, de sus actos y de sus requisitos subjetivos, y ello incluso en los casos en los que lo inmediatamente aprehendido no es más que una apariencia o un ser imaginativamente elaborado, o hasta en un simple «ente de razón». La aprehensión de estos objetos remite, en definitiva, a la aprehensión de algún ente real que sirve de materia o de modelo¹⁵⁴.

La presencia de la subjetividad en la realidad nos lleva todavía a distinguir lo siguiente: la capacidad humana de entender y el ejercicio (la conciencia en acto). El ser humano tiene una

¹⁵² Cfr. *IPV*, pp. 59-60.

¹⁵³ Cfr. *ES*, p. 154.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 151-152.

defectuosa dotación biológica¹⁵⁵ (Gehlen); pero en potencia está orientada a la intelección. Así el acceso al ser le es característico. De este modo no tendríamos reparo en conectar con la afirmación aristotélica: “todos los hombres tienden por naturaleza a conocer¹⁵⁶”. Lo que nos lleva a afirmar la tendencia o inclinación (*orexis*) natural del hombre a estar mentalmente en la realidad¹⁵⁷. Según Millán-Puelles «se puede afirmar la existencia de una raíz preconscious del consciente deseo humano del saber» (*IPV*, p. 70). Para que la subjetividad se aprehenda a sí misma necesita siempre la noción de la realidad en general. La trascendentalidad de esta noción puede ser: el concepto de la realidad en general, el concepto de algo que sobrepasa cualquier «*eidos*» genérico; la noción de algo –*conceptus formalis entis*– en cuyo acto la subjetividad se trasciende a sí propia, abriéndose *obiective*, a todo lo real; y, la condición de posibilidad de la conciencia que la subjetividad puede tener¹⁵⁸. Dice Millán-Puelles:

Ahora bien, un entendimiento incapaz de conocer algo en cuanto ser sería una facultad necesariamente incapacitada para conocer algo de lo que el hombre mismo es. En una palabra: carecería de los datos imprescindibles para trazar los planes del comportamiento del hombre en tanto que hombre¹⁵⁹.

1.2. El ente en cuanto ente

En relación con el epígrafe precedente alegamos que «para poder estar en la realidad intelectivamente es menester, ante todo, que la realidad sea inteligible. Sin la inteligibilidad de lo real sería imposible la facultad de entender que nos es necesaria para estar en la realidad intelectivamente» (*IPV*, p. 73-74). A la realidad le pertenece el ser de modo intrínseco e íntimo. El concepto de ente es el más simple de todos nuestros conceptos y por ello el más universal¹⁶⁰. Según

¹⁵⁵ MILLÁN-PUELLES, A., *El hombre es algo más que un animal*, en “La actualidad española”, nº 879, 7 de noviembre de 1968, pp. 7-8.

¹⁵⁶ *Met.*, A, 1, 980 a.

¹⁵⁷ Cfr. *LAS*, p. 504.

¹⁵⁸ Cfr. *ES*, p. 155.

¹⁵⁹ *IPV*, pp. 70-71.

¹⁶⁰ Cfr. *LF*, p. 241.

Aristóteles “es imposible que el ente sea un género”¹⁶¹. Millán-Puelles -en esta línea- también reluce la noción analógica del ente¹⁶². Esto es: «todo ente coincide con los demás, a la vez que difiere de ellos, en virtud de su misma índole de ente. No cabe que se den dos que no tengan nada que en común: por lo menos, coinciden en ser entes» (*LF*, p. 27). La analogía del ente es intrínseca y de proporcionalidad propia. El ente es el *primum cognitum*. Siempre está en acto de poder ser entendido; es decir, todo ente es inteligible y por ello mismo verdadero –capaz de fundamentar una intelección de la índole que él posee-, apto para ser objeto de una intelección¹⁶³. El presupuesto del ente real es central en Millán-Puelles. Hegel concibe el ente como indeterminado, inconcreto y lo disuelve en la nada¹⁶⁴. Por tanto, «la inteligibilidad de lo real (a la cual está vinculada la de lo irreal que no es absurdo) no es una mera *denominatio extrínseca* porque afecta al ser de lo real (o, en su caso, al de lo irreal inteligible) en su propia e íntima estructura, aunque en relación naturalmente, a alguna facultad intelectual» (*IPV*, pp. 76-77). Millán-Puelles se detiene en la verdad ontológica para buscar la concordancia o ajuste del *ón* con el *logos*. Dice al respecto:

Se trata, en definitiva, de la inteligibilidad de todo ente, es decir, de la radical aptitud de cualquier ente para fundamentar una adecuada intelección de su ser. Ningún ente es, de suyo, ininteligible. Hay, por tanto, una radical y fundamental adecuación (*adaequatio rei cum intellectu*) de todo ente con el entendido o *logos*, que es, sin duda, un ente también, pero apto, en principio, para concordar con cualquier ente¹⁶⁵.

«Tal es la consecuencia inevitable de que el “objeto formal propio” del entendimiento de una entidad reiforme sea, para decirlo con la Escuela, el *ens concretum quidditati sensibili*» (*ES*, p. 162). La noción de lo real como real constituye –para Millán-Puelles- un *a priori* material. Pero además está la realidad del concepto, que también es análogo. «Con el concepto análogo del ente la inteligencia humana se abre a toda realidad. Partiendo de este concepto, cabe ir a las diversas realidades para captarlas intelectivamente de un modo explícito y pormenorizado» (*LF*, p. 32).

¹⁶¹ *Met.* B, 3, 998 b, 22.

¹⁶² Cfr. *LF*, pp. 22-32; *FF*, pp. 492-499.

¹⁶³ Cfr. *IPV*, pp. 78-79; *LF*, pp. 245-246.

¹⁶⁴ Cfr. *LF*, p. 26. La nada es lo más opuesto al ente (Cfr. *LCM II*, pp. 31-36)

¹⁶⁵ *IPV*, p. 39.

Hasta aquí hemos hecho referencia a la analogía del ente y del concepto. Esto nos lleva a establecer dos criterios. Por una parte la distinción entre la lógica categorial –la pura abstracción, la de los conceptos plenamente prescindibles- y la otra trascendental –los conceptos trascendentales, la de abstracción imperfecta¹⁶⁶-; siempre que no haya de entenderlas como contradictorias entre sí. Más que dos lógicas lo que hay es una, con «dos ramas» distintas. Por otra parte la lógica exige y se basa en la realidad, que constituye su punto de partida. Por tanto, la lógica se fundamenta en la metafísica; considera en la teoría de los conceptos dos ramas de una misma lógica: la lógica categorial y trascendental.

Además del ente en sentido ontológico, objeto del conocimiento, también nuestra reflexión puede discurrir en el otro aspecto del ente (el bien), en cuanto que es objeto de la voluntad. Así «todo ente posee una cierta aptitud para ser objeto (no el sujeto) de un acto de voluntad» (*LF*, 246). Ahora solo hacemos mención, pues no es nuestro cometido principal.

1.3. La conciencia inadecuada

Podemos definir la conciencia inadecuada como aquella que está en potencia de aprehender lo real y es medida por lo real. «Al representarse otros seres, se hace presente a sí mismo como el sujeto, no como el objeto, de su propia actividad de conocer» (*LF*, p. 349). Tiene fundamento en que ella es «onto-lógica»; es aprehensiva de una realidad y perceptiva de realidades distintas a la suya. La subjetividad es en sí misma autoconciencia posible, posibilidad de autoconciencia. De ahí que sea un efectivo *intuitus derivatus*, mas no *intuitus originarius*. Identificarla con esto último es seguir el criterio gnoseológico kantiano¹⁶⁷. «Hay ya en la propia subjetividad la aptitud radical de hacerse cargo de sí. Esta aptitud constituye a la subjetividad esencialmente; de modo que sin ella no sería lo que es» (*ES*, p. 168). La bipolaridad subjetivo-objetivo es imprescindible para una teoría del conocimiento realista, pues «lo inmediato de la subjetividad no es tomarse por tema o por objeto, sino ocuparse con algo transubjetivo y, de esta suerte, connotarse a sí propia» (*ES*, p. 169).

¹⁶⁶ Cfr. *LCM I* y *LCM II*. En estos dos volúmenes Millán-Puelles ofrece el tratado de «las dos ramas» de la lógica.

¹⁶⁷ Cfr. *TOP*, pp. 50-51.

La subjetividad es esencialmente “tautológica”. Este carácter le es condicionante. Se hace cargo de sí propia, en cuanto se hace cargo de otra realidad sensorialmente dada y, a su vez, intelectivamente aprehendida como realidad. De ahí que la reflexión requiera que el sujeto no consista en darse –el objeto- a sí mismo, sino que exige siempre la trascendencia intencional. La dinámica de la conciencia inadecuada se presenta de este modo: «*El carácter mundano de la subjetividad se define también como el de un ser cuya logicidad se enlaza radicalmente con su naturaleza sensitiva*» (ES, p. 174). En la siguiente cita veremos el actualizarse de la subjetividad a modo de réplica ante la presencia de un agente físico:

La autoconciencia de la subjetividad se verifica como la actualización de una aptitud que está condicionada doblemente: primero, de una manera remota, por la recepción de la eficacia de algún agente físico, al cual la subjetividad es susceptible por virtud de su índole reiforme; segundo, y de manera inmediata, por un acontecimiento inverso al anterior: el acto de la trascendencia intencional consiste primariamente en la *réplica subjetiva* a la eficacia del agente físico. Provocada por él, la subjetividad sale a su encuentro, lo aprehende, lo enfrenta, haciéndolo para sí *obiectum* y, de este modo, se connota a sí propia en la objetivación del ser que la determina¹⁶⁸.

La conciencia inadecuada exige siempre la trascendencia intencional. Mientras que la conciencia adecuada –no consideramos a Dios, siempre nos referimos a la pretensión idealista- se presenta como pura, «diáfana», siempre conciencia en acto. Ella crea los objetos, es *intuitus originarius* (Kant); el nexo de sujeto-objeto es resuelta en la inmanencia. En definitiva, es permanente acto de conciencia¹⁶⁹. Millán-Puelles sale al paso de estas tesis con la siguiente anotación:

Pero, en cambio, la facultad intelectual humana, aunque siempre es inteligible, no está siempre en acto de entender, ni tampoco, en consecuencia, de entenderse, porque, no siendo absoluta,

¹⁶⁸ ES, p. 175.

¹⁶⁹ Cfr. TOP, pp. 62-63; 303; ES, pp. 190-191; 196; 198; 199.

difiere de su propia actividad, consistiendo exclusivamente en el poder de ejercerla cuando se dan las respectivas condiciones¹⁷⁰.

1.4. El carácter consecutario de la conciencia y el ser

“Consecutario” viene del latín *consecutarius* y en la lengua española significa “consiguiente y anejo a otra cosa”¹⁷¹. Millán-Puelles usa este adjetivo -carácter consecutario- para expresar el vínculo o acontecimiento único entre la autoconciencia subjetiva y el ser presente en la intencionalidad. De tal manera que la subjetividad consciente, al estar en acto, se encuentra ante una realidad –lo otro- y que a partir de allí inicia el desarrollo teórico o reflexión. Esto implica que al girar sobre sí –la conciencia- está condicionada por el ser captado, que forma un solo y mismo acto. Según Millán-Puelles aquí nos situamos en la reflexión estrictamente dicha. Ella presupone ya una preobjetualidad y sólo llegará a ser “objeto” a través de la actividad reflexiva. Precisamente «la reflexión que la subjetividad ejerce sobre sí tiene que hallarse en general mediatizada por algún acto de esa misma trascendencia» (*ES*, p. 177). Millán-Puelles presenta el carácter consecutario de la conciencia y el ser cuando dice:

Al ser lo otro en tanto que otro lo que hace de objeto para la subjetividad que se trasciende, la presencia del sí mismo o de lo propio no puede darse en el trascender intencional en una forma objetiva, sino sólo como una simple presencia consecutaria: algo esencialmente heterogéneo de la aprehensión de un objeto y, sin embargo, indisolublemente ligado con ella¹⁷².

De este modo:

Cierto que la trascendencia intencional va unida a la autoconciencia subjetiva. Ni existencial ni esencialmente son aislables la una de la otra. Ambas se dan en un acontecimiento único, indivisible, y no cabe pensarlas sino en tanto que son dos dimensiones de un solo y mismo acto.

¹⁷⁰ *IPV*, p. 77.

¹⁷¹ Voz “consecutario”, en *Diccionario de la lengua española*, Real Academia Española, Madrid 1984²⁰.

¹⁷² *TOP*, p. 145.

Pero, sin mengua de esta unidad estructural, la relación entre ellas no es tampoco la de una correlación que, como tal, se dé conscientemente. Lo que en la trascendencia intencional se da no es ella misma, sino el objeto que le sirve de término¹⁷³.

En consecuencia, hay una correlación real entre la trascendencia intencional y la autoconciencia subjetiva. No es percibida en la espontaneidad de la conciencia, sino que es algo posteriormente objetivado por la reflexión:

Hay, pues, entre la trascendencia intencional y la autoconciencia subjetiva una correlación real, la que existe entre el acto connotado por el que la subjetividad capta un objeto y la subjetividad igualmente connotada como el principio de ese mismo acto. Pero esa correlación no es como tal percibida en la espontaneidad de la conciencia, sino que es algo ulteriormente «objetivado» merced a la reflexión¹⁷⁴.

En definitiva, del carácter consecretario resaltamos dos puntos: la subjetividad que se trasciende y el trascender intencional. La subjetividad que se trasciende está teniendo en acto la conciencia de algo que ella no es. Y el trascender intencional es el acto de esa conciencia. La presencia consecretaria es algo esencialmente heterogéneo de la aprehensión de un objeto y, sin embargo, está radicalmente ligado con ella¹⁷⁵.

2. La intencionalidad

La intencionalidad ha sido desarrollada fundamentalmente por la filosofía aristotélica-tomista. Destacan en este tema: Aristóteles, Avicena, santo Tomás de Aquino. Perdió la atención –por parte de los filósofos- a partir de baja escolástica. Es notable, por ejemplo, en Guillermo de Ockham, pero aún más con Descartes y la filosofía postcartesiana la tendencia a mediatizarla por el principio representacionista. La rehabilitación llegó por Brentano, Husserl y la escuela fenomenológica. La

¹⁷³ *ES*, p. 179.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 181.

¹⁷⁵ Cfr. *TOP*, pp. 145-146.

finalidad de estos últimos era continuar el trazo clásico, mas tal objetivo adquirió variantes. Brentano lo entiende como fenómeno psíquico, portadora de un objeto inmanente¹⁷⁶; pero no llega a la trascendencia, pues se queda en ser fenómeno psíquico exento de reenvío. Fue negada por el idealismo y el psicologismo. Precisamente Husserl buscó responder a estas dos actitudes gnoseológicas. Por otra parte los autores de la filosofía analítica como Chisholm, Fodor, Searle defienden la naturalización –estado mental- de la intencionalidad¹⁷⁷. Millán-Puelles considera la importancia que supone la intencionalidad con estas palabras:

Una relación trascendental de especial interés es la llamada *intencionalidad de la conciencia*. A partir de Brentano (y por influjo, sobre todo, de Husserl) la intencionalidad ha desempeñado un papel decisivo en la filosofía contemporánea. [...] La relación trascendental se da en todos los accidentes y que se da también en las sustancias creadas. [...] Una de las aplicaciones más destacadas de la teoría de la relación trascendental desde el punto de vista pura y simplemente filosófico es la concerniente a las facultades, sus actos y sus objetos. Las facultades se especifican por sus actos, y éstos por los objetos a los que se refieren¹⁷⁸.

Millán-Puelles sintetiza la intencionalidad en el texto señalado como fue entendida por la filosofía clásica. Para nuestro autor, la sola fenomenología no basta para explicarla como parte de la teoría del conocimiento¹⁷⁹. En efecto, la intencionalidad es una propiedad del conocimiento. La raíz etimológica¹⁸⁰ nos sitúa ya en la cuestión. El término viene “del latín *intentio*, dirección hacia, tanto referida al objeto como al que tiende hacia el objeto e incluso a la misma acción de tender. En el uso filosófico es una metáfora que indica la dirección de la conciencia hacia su objeto, que puede ser inmanente, una representación mental o un objeto exterior”¹⁸¹. En santo Tomás *intentio* significa

¹⁷⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 111-112.

¹⁷⁷ Cfr. MELCHIORE, V., *Intenzionalità*, en “Enciclopedia filosófica”, Bompiani, Milano 2006, Vol. 6, pp. 5741-5742.

¹⁷⁸ *LF*, p. 515.

¹⁷⁹ Cfr. *TOP*, p. 137.

¹⁸⁰ Viene de *intendere* o *tender in*, tender hacia.

¹⁸¹ SEGURA, A., *Intencionalidad*, en González, J.L. (Ed.), “Diccionario filosófico” Eunsa, Pamplona 2010, p. 621.

tender hacia alguna cosa¹⁸², reenviar, referir a otro. “Por lo que atañe al objeto del conocimiento, tomado en sentido estricto, la intencionalidad significa que ese objeto remite al otro objeto, al objeto tomado en sentido amplio, o, si se quiere, a la realidad misma”¹⁸³.

En otra parte santo Tomás presenta algunos nombres para referirse a la intencionalidad: representación, imagen, idea de la *species* que está presente en la mente, gracias a la cual esta adquiere conocimiento de alguna cosa; o también, como el modo de ser de alguna cosa en el alma, que no puede ser aquello material, sino según un modo de ser espiritual¹⁸⁴. Por consiguiente, santo Tomás usa frecuentemente el término *intentio* en el sentido de “aspecto entendido” (lo que hoy llamamos significado). Pero de todos los usos fundamentalmente se detiene a considerar los aspectos: gnoseológico y ético. El gnoseológico (como objeto de un pensamiento), cuyos términos cercanos pueden ser *species*, *similitudo*, *forma intellegibilis*, y que, a su vez, es psicológico (entidades que están dentro de nosotros, mental) y metafísico (los pensamientos nos llevan fuera de nosotros, a la esencia de las cosas). El aspecto ético (como acto de la voluntad que tiende a algo), se relacionan con el *finis* y el *propositum*¹⁸⁵. Asimismo la representación –según Llano– es una entidad intermedia entre el sujeto y el objeto, ya sea intelectual o imaginativa. La mediación representativa es el sentido de una apertura cognoscitiva que hace presente la realidad conocida de tal manera que lo convierte, de algún modo, en luminoso y asequible al saber humano¹⁸⁶.

La filosofía fenomenológica aplica primariamente la noción de intencionalidad a la teoría del conocimiento, no a la teoría de la acción humana. El interés y desarrollo prestado a esta noción es la mayor contribución de la fenomenología. Así toda intencionalidad es “conciencia de” o “experiencia de” una cosa u otra. Es decir, toda nuestra conciencia está dirigida hacia objetos de cualquier tipo. Hay una correlación de la mente con el mundo. Cuando imagino tengo un objeto imaginario que tiene alguna relación con el mundo, o como origen o como posibilidad¹⁸⁷. Conviene

¹⁸² *S. Th.*, I-II, q. 12, a. 1 “*Intentio, sicut ipsum nomen sonat, significat in aliquid tendere*”

¹⁸³ GARCÍA LÓPEZ, J., *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural*, Eunsa, Pamplona 2001², p. 322.

¹⁸⁴ Cfr. *II Sent.*, d. 19, q. 1, a. 3, ad 1.

¹⁸⁵ Cfr. MONDIN, B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, p. 336.

¹⁸⁶ Cfr. LLANO, A., *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999, pp. 17-22.

¹⁸⁷ Cfr. SOKOLOWSKI, R., *Introduzione alla fenomenología*, EDUS, Roma 2002, pp. 21-29.

tener en cuenta –recuerda Sanguinetti- que cuando nos referimos a la intencionalidad realísticamente podemos denominarla tanto al “ser extramental” como al “objeto pensado”¹⁸⁸.

En Millán-Puelles apreciamos que la intencionalidad es entendida como parte de la metafísica realista. Es un fenómeno mental del acto de conocer y que, a su vez, reenvía al objeto real. Así el nexo sujeto-objeto en el conocimiento es indivisible. Pues «el concepto analógico del ente es la sinopsis en la que el entendimiento humano se hace cargo, en un único acto, de todas las realidades» (*LF*, p. 32). El acto intencionalmente trascendente hacia la totalidad de lo real se presenta así:

Por virtud de este acto, la subjetividad se trasciende a sí misma, actualizándose unitaria y simplemente, aunque también confusa e inadecuadamente, como aprehensiva de lo real en tanto que real. No puede ser mayor la distancia que media entre los polos de esta actualización. El polo subjetivo, originario, lo constituye una determinada realidad: la subjetividad que se actualiza. El polo objetivamente terminal lo es, en cambio, toda la realidad: la totalidad de lo real como real. Mas, por lo mismo, el primero queda subsumido en el segundo. El acto en el que la subjetividad se actualiza como aprehensiva del ente en su absoluta universalidad consiste, así, en el hecho por el que *un ser* se abre a *todo el ser*¹⁸⁹.

También en Millán-Puelles podemos distinguir dos formas de intención: la intención “directa” o “puramente efectiva” que es la forma originaria del objeto o el ser mismo y la intención “indirecta” o “propiamente formal” que es la forma reflexiva, es decir, la objetualidad, la representación¹⁹⁰. Esta distinción tiene fundamento por la génesis misma de la intencionalidad¹⁹¹:

La génesis intencional de la objetualidad acontece con y por la génesis físicamente real de la reflexión sobre el acto aprehensivo del objeto. Dicho de otra manera: la objetualidad queda a su

¹⁸⁸ SANGUINETI, J.J., *La especie cognitiva en santo Tomás de Aquino*, artículo inédito que será publicado en la revista “Tópicos”, Universidad Panamericana, México. Además el autor advierte que se debe evitar pensar que la especie intencional tomista es una objetivación (aunque algunos textos tomistas puedan ser ambiguos al respecto).

¹⁸⁹ *ES*, p. 159.

¹⁹⁰ Cfr. *TOP*, p. 144; pp. 617-618.

¹⁹¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 613-625.

vez objetivada al resultar tematizado el acto donde se hace presente la verdadera quiddidad [...] La génesis físicamente real del acto representativo es génesis intencional del objeto en tanto que quiddidad, no en cuanto objeto. Para que éste aparezca en su propia objetualidad es necesario que su representación desaparezca en su realidad efectiva y se dé sólo como objetivada¹⁹².

Por consiguiente:

Hay, pues, un doble hecho de intención, o también una doble trascendencia. «Primero», el objeto-cause de la intuición intente, o trasciende de sí, en un sentido meramente causal, hacia la subjetividad, determinándola al acto de percibirlo. Sin esta previa «*intentio*» puramente efectiva (un trascender según el modo en que la causa se dilata hacia el ser que recibe su efecto), no puede darse la «segunda» trascendencia, la de la «*intentio*» propiamente formal y de índole objetiva, por la cual se define la intuición¹⁹³.

Por tanto, a través de la intencionalidad lo único que queda actualizado, de una manera física y natural en la aprehensión de la totalidad de lo real, es la propia subjetividad aprehensiva. La aprehensión de la totalidad de lo real no constituye temáticamente una regresión del sujeto a sí mismo, sino del sujeto al objeto¹⁹⁴.

3. La subjetividad consciente en acto

Definimos la subjetividad consciente en acto como aquella capacidad por la que el hombre tiene noticias de sus propios actos de conciencia. Conoce sus propias actividades, es capaz de captar el otro y a sí mismo en el captar lo ajeno¹⁹⁵. El tema fue tratado por Aristóteles¹⁹⁶, Avicena, santo Tomás de Aquino y Juan de santo Tomás. Millán-Puelles también la denomina «autoconciencia

¹⁹² *Ibid.*, p. 617.

¹⁹³ *ES*, pp. 171-172.

¹⁹⁴ Cfr. *TOP*, p. 59.

¹⁹⁵ Cfr. GARCÍA NORRO, J.J., *El conocimiento de sí mismo. Reflexiones sobre De anima, III, 2*, en Ibáñez-Martín, J.A. (Ed.), “Realidad e irrealidad...”, cit., p. 91.

¹⁹⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, III, 9-10.

subjetiva». Hablamos de subjetividad consciente en acto para distinguirla de cuando no lo está, pues no siempre el cognoscente está ejerciendo el acto de conocer¹⁹⁷. Y, por tanto, no realiza ningún acto cognoscitivo. Por lo contrario, el idealismo transfigura la subjetividad en la absoluta positividad del ser consciente en acto¹⁹⁸.

Nos preguntarnos: ¿cuál es la importancia del estudio de la subjetividad en la filosofía? El conocimiento de la subjetividad y sus actos refuerza la metafísica realista a través de lo irreal; es el caso, por ejemplo, de lo dado en la concepción de entes irreales. Nuestro autor lo dice con estas palabras:

Lo irreal no tiene otra vigencia que su mera *objetualidad*, vale decir, su puro y simple darse como objeto ante una subjetividad consciente en acto. En ningún sentido es *res obiecta*, sino tan sólo *obiectum*: nuestro ser-*ante-la-conciencia* y *para* ella. Fuera de esto (si es que en verdad el ser eso, y absolutamente nada más, merece llamarse ser). De ahí su constitutiva oposición a lo real *qua* real, que es *transobjetual* en el sentido de que su ser no se agota, ni consiste tampoco bajo ningún aspecto, en estar-siendo-objeto ante una subjetividad consciente en acto¹⁹⁹.

Millán-Puelles se propone realizar un análisis ontológico del conocimiento mediante la subjetividad consciente en acto. Tiene como punto de partida lo que suele llamarse desde Husserl la descripción o «análisis fenomenológico». En este sentido, nos percatamos de que: vemos en el mundo seres que conocen y seres que no conocen. La comparación entre ambos es evidentemente una confrontación de dos tipos de *ser*; implican «desigualdad, de evidencia y de rango o nivel entitativo, entre los términos de la comparación» (*ES*, p. 189). Ambos coinciden en que *son*. Mas no coinciden «ni en el conocer, ni en el no-conocer». Así señalamos -desde el punto de vista meramente lógico- que la idea del ser cognoscente tiene una cierta prioridad sobre la del ser no cognoscente; la segunda no puede darse sin la primera para nosotros. Del ser que no conoce sólo tenemos idea vaga, oscura y deficiente; le falta un cierto modo de poseer el ser. Por tanto, en el cognoscente:

¹⁹⁷ Cfr. *LF*, p. 239; *IPV*, p. 63.

¹⁹⁸ Cfr. *ES*, pp. 191-192.

¹⁹⁹ *TOP*, p. 21.

Los diversos actos en cuestión son, en efecto, hechos de una misma conciencia porque todos radican en una misma subjetividad. La identidad de la subjetividad en que radican y a la que de este modo pertenecen es lo que fundamenta la inclusión de esos actos en una serie única. Y las intermisiones de esta serie no rompen su unidad, por ser la subjetividad a la que atañen la misma que la de los actos de conciencia entre los cuales se instalan²⁰⁰.

Conocer es la posesión inmaterial del ser. El conocimiento se funda en el alma, en la inmaterialidad y la identidad del cognoscente en acto y lo conocido en acto²⁰¹. Pues tenemos: el ser en acto -por tanto cognoscible- y el cognoscente en acto -aptitudinalmente cognoscente. Conocer es «poseer lo ajeno como ajeno» (*ES*, p. 195), «sólo inmaterialmente puede ser poseído» (*ES*, p. 196). Ya que, «en un ser que por esencia es sólo aptitudinalmente cognoscente, el acto cognoscitivo constituye realmente un acontecimiento, una novedad, una ampliación y, por lo mismo, un acto físicamente actualizante» (*ES*, p. 197). Ambos se comportan como acto en el acto de conocer. De ahí que la subjetividad consciente en acto es la causa de la representación. Lo explica Millán-Puelles:

Ya en la representación de lo real es la presencia misma del objeto algo irreal en él: sólo real en la propia representación o, mejor, en la subjetividad consciente en acto y por cuanto está en acto de esa misma presencia. En el sujeto activo de la representación la presencia del objeto y la realidad del acto representativo se identifican. La presencia del objeto es un efectivo acontecimiento en el sujeto, pero únicamente en él, y de ahí la necesidad de sostener que esa presencia es en el objeto algo irreal, por más que también haya de afirmarse que es verdad que el objeto está presente al respectivo sujeto²⁰².

²⁰⁰ *ES*, p. 94.

²⁰¹ Cfr. *IAH*, pp. 133-139; *LF*, pp. 248-259; *FF*, pp. 329-336.

²⁰² *TOP*, pp. 615-616.

4. El trascender aprehensivo

Para Millán-Puelles: «todo ente dotado de entendimiento y voluntad se halla abierto, en principio, a los demás entes» (*LF*, p. 244). De este modo presenta las formas del trascender intencional: el aprehensivo y el volitivo. Ellas residen en el hombre, ente creado²⁰³. Han sido planteadas y resueltas en sus diversos tratados. El acento recae sobre los dos modos en *FF* y sobre todo en *ES*. Estas dos obras marcaron el punto inicial y el cuadro estructural de lo que desarrolló posteriormente. Así podemos clasificar los estudios en dos grupos. Por una parte están aquellos que se ocupan, con mayor énfasis, del trascender aprehensivo: *TOP*, *IPV*, *LCM I y II*, *IAH*. Por otra el trascender volitivo está fundamentalmente desarrollado en los tratados de carácter ético, antropológico: *FPH*, *LAS*, *VL*, *ER*. Este segundo tipo de trascender no formará parte de nuestro estudio.

El trascender aprehensivo ha sido el más desarrollado por nuestro autor. Además es lo que ahora nos interesa subrayar. El conocimiento es una actividad vital. Implica la vida, aunque no todos los que la poseen son capaces de conocer. La potencia espiritual del hombre le hace capaz de entender y, por tanto, vivir de una manera representativa el ser, la realidad²⁰⁴.

4.1.1. La cuestión de la unidad sujeto-objeto

Millán-Puelles fue consciente que sólo un análisis fenomenológico no responde con profundidad al problema del conocer²⁰⁵. Efectivamente, cuando reflexionamos sobre el conocer nos encontramos con el vínculo de ambos polos. Ocurre que «el nexo entre la trascendencia intencional y la autoconciencia subjetiva es la conexión de dos presencias, una temática y otra concomitante, en un sujeto idéntico» (*ES*, p. 183). Pero, ¿cómo es la unidad que forman estas dos presencias? Hay que descartar, en primer lugar, que de ellos surja un tercer ente. Pues en el alma la forma de los contrarios entre sí son solidarias²⁰⁶. Justamente «la autoconciencia subjetiva es la presencia que de sí tiene el sujeto de la presencia de otro» (*ES*, p. 183). Asimismo la subjetividad por estar abierta a

²⁰³ MILLÁN-PUELLES, A., *El problema ontológico del hombre como criatura*, en “Scripta Theologica”, Vol. VII/1 (1975), pp. 309-333.

²⁰⁴ Cfr. *LF*, p. 348.

²⁰⁵ Cfr. *ES*, p. 188.

²⁰⁶ Cfr. *TOP*, p. 141.

otro ser se connota, sigue afectada por su radical orientación a algo distinta de ella. El volver en sí de la reflexión siempre incluye otro ser. Hay un compromiso de conexión que Millán-Puelles expresa del siguiente modo:

Por consiguiente, al hacerse cargo *en general* de la conexión entre el sí mismo y lo otro, la subjetividad está *en concreto* afectada, realmente comprometida, por una determinada conexión de esa índole. Tal conexión, en suma, es independiente de la eventualidad del hecho de concebir, en una forma explícita, las nociones del sí mismo y de lo otro, sin que ello signifique que sea absolutamente necesaria para la subjetividad en cuanto tal²⁰⁷.

La autoconciencia subjetiva y la trascendencia intencional se dan en una unidad de un solo acto indivisible. El sujeto y el objeto se unifican y, a su vez, exigen una presencia-distancia.

Cabe decir, por ejemplo, que la trascendencia intencional suprime en cierto modo la distancia del sujeto al objeto, porque no es otra cosa que el acto en el que el primero tiene la presencia del segundo; pero al punto se advierte que este modo de hablar no expresa exactamente lo que ocurre, antes bien, en cierta forma lo traiciona, si no va corregido por la aclaración de que la presencia del objeto al sujeto es simultáneamente una distancia, la constitución objetiva de una separación irremediable, porque sin ella no puede darse la presencia de algo enfrentado al sujeto²⁰⁸.

Este argumento sería ininteligible si no se considera el conocer como posesión inmaterial. Aquello que se conoce es la forma. La dualidad sujeto-objeto constituye un acto indivisible. Las formas de idealismo y las filosofías inmanentistas niegan lo señalado; aluden a la pura ecuación entre ser y conocer, en el primer caso. Por tanto, no hay lugar a la trascendencia intencional.

Millán-Puelles se hace heredero, en este punto, del aporte de lo que él llama “la Escuela”, principalmente de Aristóteles, Averroes y santo Tomás. Define el conocer intelectual como la

²⁰⁷ *ES*, p. 184.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 185.

posesión de una forma ajena en tanto que ajena, de modo formal. Se trata siempre de la posesión inmaterial de la forma. Sin embargo, conviene tener en cuenta lo siguiente: esa posesión es «una manera de tener el ser en la cual el mismo ser que lo posee no se comporta con lo poseído como la materia con la forma, sino como la forma con otra o consigo misma, en el sentido de no consistir en el sujeto de inhesión de ella» (*ES*, p. 193). Según el comentario de Juan de Santo Tomás –señala nuestro autor- lo propio de los seres cognoscentes no es la capacidad de tener «otra forma», sino la de tener la forma de «otra cosa»²⁰⁹. La filosofía aristotélico-tomista ha subrayado, por tanto: «una unidad real que no es unidad física» (*ES*, p. 198). Millán-Puelles continúa diciendo:

El concepto de esa peculiar forma de unidad representa una de las aportaciones más fecundas a la ontología del conocimiento, a la vez que de paso constituye una visión realmente metafísica de la amplitud del ser. Porque se trata nada menos que de esto: de que hay seres que no están medidos por completo por su ser inmanente, o sea, de que se puede ser de tal manera que, además de ser lo que se es de un modo comunicable, se sea también algo distinto de ello. Cuando esto ocurre, el cognoscente se incrementa, rebasa su propio ser, ganando un ser ajeno: en una palabra, se trasciende, pero no se transforma²¹⁰.

4.1.2. Sentido ontológico de la trascendencia intencional

¿Cuál es el sentido de la trascendencia intencional? Es la clave para comprender el conocimiento. Pues conocer es conocer algo y esto es entender. Pero el ser entendido no designa ninguna determinación real, sino exclusivamente una situación irreal (objetual), aunque verdadera²¹¹. Si el pensamiento se considera como conocimiento, no se puede distinguir entre los dos elementos, entre pensar y pensar el ser; “pero en el momento en el que se piensa, en el que se conoce intelectualmente, el pensamiento, cualquiera que sea el grado de profundización, ha alcanzado al ser completamente, sin residuos. Ambos son entonces uno, y ciertamente un uno inamisible, porque ya lo han sido”²¹². El trascender intencional, por una parte, hasta cierto punto

²⁰⁹ Cfr. *ES*, p. 195.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 198.

²¹¹ Cfr. *LCM II*, p. 285.

²¹² INCIARTE, F.-LLANO, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid 2007, p. 135.

funda la autoconciencia subjetiva y por otra parte es indispensable para la realidad del acto cognoscitivo, en el ser que por su esencia es aptitudinalmente cognoscente. Así podemos hablar de un crecimiento inmaterial. Después de presentar la ontología del conocer, Millán-Puelles argumenta:

A la luz de la ontología del conocer, la trascendencia intencional se nos presenta como un aumento o crecimiento *sui generis*. [...] Y, por su parte, la autoconciencia subjetiva no es formalmente un crecimiento intencional. [...] La clave se halla en que estos cognoscentes pasan de la potencia al acto. [...] El acto de conocer requiere en ellos más ser del que poseen por sí solos. Así, pues, la trascendencia intencional es el aumento que se da en un ser cuando en este se actualiza su potencia de ser un acto que posee otro acto²¹³.

En conclusión, lo que se da en el conocimiento es una peculiar unidad del cognoscente con el ser conocido que, a su vez, respeta la dualidad entre ellos. No se hacen físicamente otro, ni se integran en un nuevo ser. «En este sentido, el hecho de la trascendencia intencional es una cierta enajenación, y la subjetividad consciente en acto una subjetividad originariamente enajenada, extática, trascendida» (*ES*, p. 200). El solipsismo cartesiano es contrapuesto a una subjetividad que tiene la capacidad de trascenderse, salir de sí. Además con la fenomenología hay que decir que lo conocido está fuera del cognoscente.

Conclusión

Hemos hecho un análisis del pensamiento de Millán-Puelles buscando la conexión de los polos: subjetivo y objetivo. Este vínculo se aprecia en la intencionalidad. Ella constituye un elemento central para teoría del conocimiento, la realista.

²¹³ *ES*, p. 199.

La intencionalidad tiene como elemento estructural aquello que hemos designado como los presupuestos del conocimiento. Tenerlos en cuenta nos parecen útiles para el realismo. Por un lado la subjetividad se presenta como una realidad cuya peculiaridad es trascender a otra realidad, aquella transubjetiva, que le es condicionante; la subjetividad se capta como una realidad y es capaz de acceder a la realidad extramental mediante el *logos*. Por esta razón es potencialmente cognoscente, dado que hay momentos en la que no está en acto. Y por otro lado en la teoría de la subjetividad el ente y la analogía del ente nos ayudan a comprender la unidad del sujeto-objeto que se da en el conocimiento. Pero sólo cuando la subjetividad consciente está en acto, es capaz de aprehender la forma de otro en cuanto otro.

Millán-Puelles usó el método fenomenológico para especular sobre la subjetividad en camino hacia el objeto. Pero fue consciente de que la descripción fenomenológica no bastaba para hacer una verdadera ontología del conocer. De ahí que recurrió a la filosofía clásica, como la filosofía más adecuada para este cometido. En efecto, la intencionalidad es un tema frecuente en la teoría del conocimiento de la filosofía aristotélico-tomista. Quedó ofuscada en la especulación filosófica moderna y parte de la contemporánea. Fue rehabilitada en parte por Brentano, Husserl y la fenomenología, pero con poco rigor metafísico. Pues conviene tener en cuenta, como hace el realismo metafísico, que podemos denominar intencionalidad al “ser extramental” como al “objeto pensado”. Para Millán-Puelles la intencionalidad es un fenómeno mental del acto de conocer y que, a su vez, reenvía al objeto real. Distingue entre una intención “directa” (el objeto originario) y otra “indirecta” (la representación). Es decir, la intención “directa” es la realidad que se presenta como apta para ser aprehendida y la intención “indirecta”, aquella que es objetivada o representada como consecuencia de la reflexión.

Todo ser cognoscente es intencional y el conocimiento es una forma de vida. Por tanto, cuando el sujeto -el hombre mismo- se sitúa frente al objeto (ente), se relaciona de dos maneras ante él, a saber el trascender aprehensivo y el volitivo (no hemos estudiado este último aspecto). Por el trascender aprehensivo constatamos que nuestro conocimiento es conocimiento de alguna realidad. No es nuestra propia subjetividad la que se concede el objeto originario, sino que la nuestra es una conciencia inadecuada, que para crecer debe salir de sí misma, acceder al ser.

CONCLUSIONES GENERALES

1. La filosofía de Millán-Puelles constituye un aporte de primera línea al realismo metafísico. Forjó su vocación y pensamiento con dos grandes maestros madrileños: García Morente y Palacios. Estos profesores de la Universidad de Madrid le introdujeron en la filosofía clásica y contemporánea. Sobre todo fue el segundo quién formó a nuestro autor en la filosofía de santo Tomás de Aquino. El encuentro y estudio con el pensamiento de Husserl y la fenomenología marcó, también, una huella profunda en Millán-Puelles. Tan es así que en sus obras pondera y conjuga de modo armónico ambos rasgos fuertes: la filosofía aristotélico-tomista y la fenomenología. Con respecto a la segunda, Millán-Puelles subrayó los aportes y también los límites. Pero él siempre se calificó de aristotélico-tomista. En efecto, constantemente acude a Aristóteles y Tomás de Aquino para fundamentar sus tesis. Como características de su pensamiento apreciamos: amor por la verdad, claridad, rigor, profundidad, prudencia, sistematicidad, especulación. Igualmente es peculiar la circularidad especulativa en su hacer filosófico. Implica que para conocer la filosofía de Millán-Puelles es necesario recurrir a muchos de sus escritos. Este reclamo de una obra a otra lo apreciamos al estudiar la subjetividad como aspecto de la teoría metafísica del conocimiento (así denomina Millán-Puelles a la gnoseología, porque le parece más justo) y, por tanto, a detenernos en tratados de esta índole; pero, no obstante, ha significado para nosotros acudir a sus tratados de ética y antropología.

Creemos que la filosofía es una ciencia unitaria. Por tanto, una vez más podemos verificar que el aporte filosófico de Millán-Puelles estimula a buscar el carácter unitario de la filosofía, precisamente cuando parece triunfar la fragmentariedad en esta disciplina. Lo que no quiere decir que, por cuestiones metodológicas, conviene tener en cuenta una división.

2. El quiebre de la configuración del sujeto cognoscente inicia –sobre todo- con la filosofía cartesiana. De este modo, el problema de la subjetividad se convierte en una cuestión eminentemente postcartesiana. El sujeto cognoscente configura el ente a la medida del sujeto. Lo vemos de modo más claro en el uso de la terminología filosófica. Es frecuente la utilización de “sujeto-objeto”, antes que sujeto-ente o, mejor, el ente como el *primum cognitum*. Por consiguiente, el objeto (ente) es configurado en función del sujeto. Se exalta la capacidad del yo subjetivo, para dejar en segundo plano el ente real, el ser mismo. El itinerario llegó a su plenitud con la filosofía kantiana y el idealismo. En ellos –en general- se aplica la ecuación: conocer igual a ser. Esta actitud filosófica trató de reemplazar la metafísica por la crítica del conocimiento. Si en Descartes el criterio de verdad son las ideas claras y distintas que concluyen en la certeza, Kant continúa esta línea al introducir las categorías *a priori* como regla del conocer; e incluso negó la metafísica pues no encajaba en las categorías.

Así el problema de la subjetividad lo encontramos en el fondo de los planteamientos de estas tesis. Es decir, de lo que buscan las filosofías inmanentistas –como las califica Millán-Puelles- es conceder a la subjetividad por un lado la minusvaloración para conocer el ser en sí y por otro la exaltación al concederle capacidades que no se ajustan a aquella humana. El paso sucesivo es identificar la subjetividad con la conciencia. Tal identificación convergió de modo inmediato en dotar al sujeto cognoscente de una conciencia “adecuada”. Es decir, aquella que es diáfana, siempre en acto, que se concede a sí misma su objeto; en definitiva, la trascendencia no es necesaria y mucho menos el acceso al ser.

La filosofía del siglo XX –al inicio fundamentalmente- se encontraba surcada por al menos tres corrientes: el idealismo, el psicologismo y el positivismo. No en vano Husserl y las corrientes filosóficas que surgieron de la fenomenología cuyos representantes, Heidegger, Gadamer, Derrida, critican los parámetros gnoseológicos de la filosofía moderna. Según Millán-Puelles, esas críticas no fueron suficientes para tal superación. Pero no así por parte de los filósofos más perspicaces del realismo, como Maritain, Gilson, Fabro. Y también desde el ámbito español lo hicieron Unamuno, Ortega y Gasset, Zubiri, Inciarte, Polo. Estos dos últimos grupos contribuyeron a restablecer el justo lugar del sujeto en su acceso al ser y rescatar el objeto del encerramiento mental.

3. Estudiar la subjetividad y la conciencia es reflexionar sobre el acto de conocer. Por consiguiente, se trata de analizar la bipolaridad subjetividad-objetividad. Por cuestión metodológica entramos a desarrollar primero la subjetividad. En efecto, la subjetividad es el substrato de la conciencia. Millán-Puelles, con esta afirmación, que repite frecuentemente en sus escritos, subrayó que la subjetividad y la conciencia no se identifican. Así fundamentó su teoría metafísica del conocimiento. Esto implicó reforzar sus tesis con la antropología, es decir, partir desde la idea del ser subjetivo finito y creado. Lo que significó para Millán-Puelles principalmente fundar el hombre en la creación. Nuestro autor prefiere no identificar la subjetividad con el “yo”. Cree que el “yo” es la persona, un ser unitario y en este sentido implica mucho más, en cuanto está abierto a posibilidades cognoscitivas y volitivas. Por la libre afirmación de nuestro ser somos capaces de realizar diversas actividades. La más noble es el conocimiento.

Constatamos por la experiencia o, en términos de la fenomenología, por “las vivencias”, que la subjetividad es originada, finita y abierta a la trascendencia. Además, para el desarrollo teórico está condicionada por la realidad. Es capaz de tener conciencia y por esta razón, no siempre está en acto. Cuando lo está se despliega en tres modos: la *conciencia concomitante* o *consectaria*, la *reflexión originaria* y la *reflexión estrictamente dicha*. La división es sutil, pero importante.

En efecto, la conciencia concomitante o consecutaria es el primer acto de la subjetividad consciente. Ella significa que es consciente desde un primer momento de sí misma y de lo otro. Consta la presencia de un objeto, aún de modo estructural o básico. Millán-Puelles a este objeto originario lo denomina el *término intencional*. Existe una concomitancia entre el sujeto y el objeto. Por esta conciencia consecutaria sabemos que nuestro conocimiento no es originado por nosotros mismos, en el sentido de crear a sí mismo el objeto, sino que ya es el encuentro con lo otro, que puede ser real o imaginario.

El siguiente modo de conciencia es la reflexión originaria. Ella no es objetiva, ni preobjetiva. Es cuasi-objetiva. Esta se ubica entre la conciencia concomitante –estructura básica- y la reflexión estrictamente dicha. La reflexión originaria la notamos en la percepción cinestésica, es decir, en la percepción del propio cuerpo. Para este análisis Millán-Puelles sigue el método fenomenológico y lo califica como método de estudio de las “vivencias originarias”. Ellas son, entre otras: las necesidades biológicas, el dolor, el deber, el juicio, la volición, la intersubjetividad. En todas estas vivencias destaca la connotación de la subjetividad. Ella se siente apremiada por un objeto. Todas

ellas no son simplemente situaciones subjetivas, sino que la presencia de “otro” que causa o hace presente tal vivencia. De ahí que un ser sólo espiritual, como los ángeles, no adquieren estas vivencias, porque su ser excluye la dimensión corporal y, por tanto, las vivencias no se les podrían aplicar en sentido estricto, sino únicamente cuando se usa el lenguaje metafórico o antropomórfico. Por consiguiente, sólo el hombre es capaz de estas vivencias en sentido pleno. Los animales no son conscientes de sus actos, pues siguen otra lógica interna (tienen afecciones, pero no vivencias).

La tercera modalidad de la conciencia es la reflexión estrictamente dicha. Esta es la reflexión tematizada o representativa. Es el objeto de la subjetividad consciente en acto, cuya actividad da lugar a la objetualidad u objeto pensado. De este modo el hombre desarrolla su capacidad más alta, el conocimiento. Como fruto de esta actualidad, la conciencia obtiene los “objetos” o la representación. Es un fenómeno mental que está –como dice Llano- entre el sujeto y el objeto, como un lugar intermedio y que ilumina el conocimiento de la realidad. Millán-Puelles en su obra *Teoría del objeto puro* la denomina también la “intención indirecta”, pues ha surgido del acto de la reflexión.

Otro aporte resaltante de Millán-Puelles es la profundización en las características de la subjetividad. En efecto, nuestro autor insistió en ella por dos motivos: primero, para ubicar al sujeto en el justo lugar o puesto que le corresponde en el acto de conocer; así evita minusvalorarla y supeditarla a otra sustancia a la que se reduciría. Y segundo, porque ese era la cuestión de fondo de la teoría del conocimiento de las filosofías inmanentistas en sus diversas formas.

De este modo, Millán-Puelles considera la subjetividad radicada en la persona que, a su vez, ha recibido el ser por creación (temporalidad y finitud). Ella tiene toda la capacidad para conocer la verdad y la realidad; ante el fenómeno de la apariencia y del error tiene capacidad de rectificarse. Es “inadecuada”, pues necesita trascender para crecer y desarrollarse. La subjetividad, además, es una realidad y a la vez está en la realidad (facticidad). La realidad le es condicionante.

De este modo, las tesis del filósofo español responden y van al núcleo de la cuestión del idealismo y de otros reduccionismos filosóficos. Millán-Puelles acude a la antropología o psicología filosófica para sustentar los argumentos de la subjetividad. Así elabora la metafísica del conocimiento teniendo presente el ser mismo del hombre, y a su vez pone las piedras fundamentales para una ética realista.

4. Hace falta buscar la conexión de los polos sujeto-objeto. El análisis de la subjetividad consciente sería incompleto y parcial si nos quedáramos sólo en el estudio de la subjetividad. Millán-Puelles hace también un estudio del objeto. Hay que subrayar el nexo entre la subjetividad y la realidad. Para ello es necesario considerar algunos elementos presentes en esa unidad. Ellos son: la subjetividad que se concibe a sí misma como realidad y además tiene una peculiar forma de realidad. A su vez, el ente en cuanto ente es lo conocido y aquello que actualiza la subjetividad. El ente es el *primum cognitum* y no el sujeto mismo. Cuando la subjetividad accede a la realidad, conoce el ente en cuanto tal. Esto significa que la conciencia es “inadecuada”. Es decir, está llamada a *crecer trascendiéndose*. De ahí el carácter consecutario de la conciencia y la realidad. Ambos se dan de modo conjunto. Se requieren mutuamente. Así llegamos a afirmar que la conciencia no es la creadora de su propio objeto, sino que conoce y sale al encuentro de un objeto originario y real. Nos alejamos de todo idealismo o reduccionismo filosófico.

Ese nexo se realiza en la intencionalidad. La *intentio* es un elemento clave en la gnoseología de santo Tomás de Aquino. No obstante, Tomás de Aquino –recuerda Sanguineti en su artículo inédito (cfr. cita 188) – nunca usó el adjetivo *intencionalidad*, y no conviene mezclarla con la intencionalidad moderna. Además hay que tener en cuenta las dos formas de intencionalidad del realismo respecto al ser extramental y respecto al objeto inmanente o verbo mental.

Con la baja escolástica y más con la filosofía moderna, la intencionalidad pasó desapercibida en el interés filosófico. La rehabilitación fue mérito de Brentano, Husserl y la fenomenología. El objetivo era continuar con la intencionalidad clásica, pero fue configurada sólo en término de objetos pensados, exento de reenvío (al ser extramental).

Con el realismo conviene tener en cuenta que, cuando nos referimos a la intencionalidad, puede tratarse tanto del “fenómeno extramental” como de los “objetos pensados”. Millán-Puelles entendió y siguió la intencionalidad según el pensamiento aristotélico-tomista, desarrollado por autores como Aristóteles, Avicena y santo Tomás de Aquino, aunque para el análisis y explicación se valió del método fenomenológico. Él, además, se percató de que para hacer una ontología del conocer la fenomenología era insuficiente. Necesariamente se debería acudir al realismo metafísico, defendido por él mismo. Así para nuestro autor la intencionalidad es un fenómeno mental que reenvía al objeto originario, la realidad. Para precisar mejor este punto él distinguió dos tipos de intencionalidad: “directa” o “puramente efectiva” e “indirecta” o “propriadamente formal”. La primera

es el término intencional u objeto originario, extramental y la segunda es la que surge de la reflexión, el objeto pensado.

5. La subjetividad consciente en acto es el ejercicio o actualidad de la conciencia cuando inicia el proceso teórico o reflexivo. La conciencia puede cesar, pues no siempre la subjetividad está en acto. Lo notamos en el paso del sueño a la vigilia, por ejemplo. En esta situación es cuando se da el trascender aprehensivo. El punto clave es que «todo ente dotado de entendimiento y voluntad se halla abierto, en principio a los demás entes» (*LF*, p. 244). Millán-Puelles enuncia que el sujeto cognoscente es capaz captar la forma de otro en cuanto otro, de modo inmaterial. De tal acto no surge un tercer ente, sino una unidad de sujeto-objeto que, a su vez, exigen una presencia-distancia. Y éste es el sentido del trascender intencional aprehensivo. El sujeto conoce realmente la forma del ente y a la vez respeta la alteridad.

De este modo respondemos a la pregunta: ¿cómo es la unidad del sujeto-objeto? Para dar con la respuesta hemos tenido que acudir fundamentalmente a las obras de carácter metafísico de nuestro autor, lo que nos ha llevado a un análisis ontológico del conocimiento. Para esto Millán-Puelles siguió especialmente las directrices tomistas y la metodología fenomenológica en el análisis. Pero en este punto, para Millán-Puelles, la fenomenología está muy limitada para hacer una ontología del conocer. De ahí que sustentó su especulación basándose en la filosofía aristotélico-tomista. Es así como respondió al solipsismo cartesiano, al idealismo, al psicologismo o, en contextos más actuales, al pensamiento postmoderno que ofuscaron la realidad y la verdad. En definitiva, el trascender intencional es la clave para comprender el conocimiento. Pues conocer es conocer algo real, y esto es entender.

6. La filosofía de Millán-Puelles reflejada en sus escritos ha sido estudiada y continúa despertando interés especulativo. Sobre los temas de ética y antropología se han realizado jalones de estudio, pero en lo que se refiere a su metafísica aún quedan betas por sacar a la luz. Por consiguiente, ante la llamada a hacer una filosofía metafísica, sapiencial y rehabilitar la capacidad y vocación del hombre para conocer la verdad (Cfr. *Fides et Ratio*, nn. 5-88), Millán-Puelles es un autor que buscó esta dirección filosófica. Seguir sus trazos puede contribuir a este cometido.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

1.1. Libros de Millán-Puelles

El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann, CSIC, Madrid 1947.

Ontología de la existencia histórica, CSIC, Madrid 1951.

La claridad en la filosofía y otros estudios, Rialp, Madrid 1958.

La función social de los saberes liberales, Rialp, Madrid 1961.

Persona humana y justicia social, Rialp, Madrid 1962.

La formación de la personalidad humana, Rialp, Madrid 1963.

La estructura de la subjetividad, Rialp, Madrid 1967.

Teoría del objeto puro, Rialp, Madrid 1990.

La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista, Rialp, Madrid 1994.

El valor de la libertad, Rialp, Madrid 1995.

El interés por la verdad, Rialp, Madrid 1995.

Ética y realismo, Rialp, Madrid 1999².

Fundamentos de filosofía, Rialp, Madrid 2001¹⁴.

Léxico filosófico, Rialp, Madrid 2002².

Lógica de los conceptos metafísicos:

_____, *Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales*, Rialp, Madrid 2002.

_____, *Tomo II: La articulación de los conceptos extracategoriales*, Rialp, Madrid 2003.

La inmortalidad del alma, edición póstuma, Rialp, Madrid 2008.

1.2. Algunos artículos de Millán-Puelles

Los límites de la educación en Karl Jaspers, en “Revista española de pedagogía”, IX, n.35 (1951), pp. 439-452.

El conocimiento de la intimidad en Carlos Jaspers, en “Revista de la Universidad de Madrid”, Vol. I, n.1 (1952), pp. 65-87.

La idea de libertad en Jaspers, en “Arbor”, Vol. I, n.3 (1963), pp. 326-332.

La dialéctica de intimidad y trascendencia en la superación de la antropología subjetivista, en “Memorias del XIII Congreso Internacional de Filosofía”, México, del 7 al 14 de septiembre de 1963, Vol. III, pp. 259-267.

Para una teoría de la inadecuación de la conciencia, en “Atlántida”, Vol. III, n.13 (1965), pp. 5-15.

El hombre es algo más que un animal, en “La actualidad española”, n. 879, 7 de noviembre de 1968, pp. 7-8.

En torno a la idea del “Yo”, en “Estudios de metafísica”, Curso 1970-71, pp. 9-13.

El problema ontológico del hombre como criatura, en “Scripta Theologica”, Vol. VII/1 (1975), pp. 309-333.

Metafísica y lenguaje, en “Anuario filosófico”, Vol. XVIII/1 (1985), pp. 181-194.

Prólogo en Sánchez-Migallón, S., “La ética de Franz Brentano”, Eunsa, Pamplona 1996, pp. 11-18.

El enigma de la representación. Comentarios a un libro de Alejandro Llano, en “Revista de filosofía”, Vol. XI, n. 22 (1999), pp. 287-298.

Las dimensiones morales del interés por la verdad, (ed. J. M. Barrio), en “Anuario filosófico”, Vol. XLII/3 (2009), pp. 531-553.

2. Estudios sobre Millán-Puelles

ALVIRA, R., *Breve recuerdo del maestro inolvidable*, en “Anuario filosófico”, Vol. XXXIX/3 (2006), pp. 777-784.

_____, *Razón y Libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles* (ed.), Rialp, Madrid 1990.

_____, *El problema del no-ser en el pensamiento de Antonio Millán-Puelles*, en Ibañez-Martín, J.A., “Realidad e irrealidad”, Rialp, Madrid 2001, pp. 147-152.

ARANA, J., *Necesidad, libertad y azar*, en Ibañez-Martín, J.A., “Realidad e irrealidad”, Rialp, Madrid 2001, pp. 33-43.

BARRIO, J.M., *Homo capax veritatis. Un comentario acerca de la rehabilitación del concepto de verdad en el pensamiento de Antonio Millán-Puelles*, en Ibañez-Martín, J.A., “Realidad e irrealidad”, Rialp, Madrid 2001, pp. 47-88.

_____, *La estructura “reiforme” de la subjetividad*, en “Anuario filosófico”, Vol. XXXIX/3 (2006), pp. 785-801.

_____, *Presentación* en Antonio Millán-Puelles, “La inmortalidad del alma humana”, Rialp, Madrid 2008, pp. 9-13.

DEL BARCO, J. L., *El interés realista por el idealismo*, en “Anuario filosófico”, Vol. XXVII/2 (1994), pp. 263-278.

DÍEZ-ANTOÑANZAS, P., *Hombre y sociedad. Una introducción al pensamiento social de Antonio Millán-Puelles*, extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra, Excerpta e Dissertationibus in Philosophia VI, Pamplona 1996.

ESCANDELL, J. J., *Los diecinueve libros y medio de Antonio Millán-Puelles*. en “Arbil”, n. 97. Disponible en www.arbil.org.

_____, *Antonio Millán-Puelles y la contemplación de la sabiduría*, en “Arbil”, n. 97.

Disponible en www.arbil.org.

_____, *Datos para la biografía de Antonio Millán-Puelles (1921-2005)*, en “Pensamiento y Cultura” 10 (2007), pp. 13-38.

_____, *La originalidad de las obras escolásticas de Antonio Millán-Puelles*, en “Arbil”, n. 81. Disponible en www.arbil.org.

ESCANDELL, J.J. – GARRIDO, J.M., *Obras de Antonio Millán-Puelles y breve bibliografía secundaria* en “Pensamiento”, Vol. 62, n. 232 (2006), pp. 13-38.

GARCÍA LÓPEZ, J., *Las tres modalidades de la autoconciencia*, en “Anuario filosófico”, Vol. XXVII/2 (1994), pp. 567-581.

_____, *La teoría del objeto puro de A. Millán-Puelles*, en “Anuario filosófico”, Vol. XXV/2 (1992), pp. 321-347.

_____, voz *Millán-Puelles, Antonio*, en “GER”, Vol. XXIV (1984), pp. 1260-1265.

GARCÍA NORRO, J.J., *El conocimiento de sí mismo*, en Ibañez-Martín, J.A., “Realidad e irrealidad”, Rialp, Madrid 2001, pp. 89-104.

- IBAÑEZ-MARTÍN, J. A. (Ed.), *Realidad e Irrealidad. Estudios en homenaje al profesor Millán-Puelles*, Rialp, Madrid 2001.
- LLANO, A., *Objetividad y libertad la obra filosófica de Antonio Millán-Puelles*, en “Anuario filosófico”, Vol. XXVII/2 (1994), pp. 231-248.
- _____, *Subjetividad y realidad en los últimos cien años de la filosofía española* en “Anuario filosófico”, Vol. XXXI/2 (1998), pp. 305-324.
- _____, *El sueño y los sueños en la filosofía de Antonio Millán-Puelles*, en Ibañez-Martín, J.A., “Realidad e irrealidad”, Rialp, Madrid 2001, pp. 13-31.
- _____, *La obra filosófica de Antonio Millán-Puelles*, en “Anuario filosófico”, Vol. XXXIX/3 (2006), pp. 803-812.
- _____, *Mi querido maestro*, en Millán-Puelles, A., “La inmortalidad del alma humana”, Rialp, Madrid 2008, pp. 15-29.
- LLANO, A. - LLANO, R., *Conversaciones. Entrevista a Antonio Millán-Puelles*, en “Nueva Revista de política, cultura y arte”, 57 (1998).
- RODRÍGUEZ LUÑO, Á., *Experiencia moral y ética filosófica*, en Ibañez-Martín, J.A., “Realidad e irrealidad”, Rialp, Madrid 2001, pp. 155-170.
- SEGURA, E., *La educación como actividad encaminada a la libre afirmación de nuestro ser en Antonio Millán-Puelles*, Excerptum thesios ad doctoratum in Philosophia, Pontificia Universitas Lateranensis, Facultas Philosophiae, Roma 2010.
- SEIFERT, J., *El papel de las irrealidades para los principios de contradicción y de razón suficiente. Una confirmación de la importancia de la teoría de los objetos puros de Antonio Millán-Puelles* en Ibañez-Martín, J.A., “Realidad e irrealidad”, Rialp, Madrid 2001, pp. 119-146.
- VILLAGRASA, J., *Metafísica e irrealidad. Contribuciones al realismo metafísico de la teoría del objeto puro de Antonio Millán-Puelles*, Excerpta ex dissertatione ad doctoratum, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2002.

3. Otros estudios

3.1. Fuentes

AQUINO, T., *Cuestiones disputadas sobre el alma*, Traducción y notas de Ezequiel Téllez, Eunsa, Pamplona 2001².

_____, *Suma contra gentiles*, BAC, Madrid 1968.

_____, *Suma teológica*, I; I-II, BAC, Madrid 1954-1964.

_____, *De veritate*, Cuadernos de anuario filosófico, Eunsa, Pamplona 1998-2006.

_____, *Exposición del De Trinitate de Boecio*, Traducción y notas de J.A. Fernandez-A. García, Eunsa, Pamplona 1986.

ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, Gredos, Madrid 2007.

_____, *Acerca del alma*, Gredos, Madrid 1988.

_____, *Metafísica*, Gredos, Madrid 1998.

_____, *Ética a Nicómaco*, Tecnos, Madrid 2009.

PLATÓN, *Fedón*, Alianza Editorial, Madrid 2007.

_____, *Fedro*, Alianza Editorial, Madrid 2007.

3.2. Bibliografía general

AERTSEN, J.A., *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2003.

ALTAREJOS, F., *Subjetividad y educación*, Eunsa, Pamplona 2010.

BARRIO, J.M., *Elementos de antropología pedagógica*, Rialp, Madrid 2010⁴.

- BERTI, E., *Struttura e significato della metafisica di Aristotele*, Edusc, Roma 2008².
- BOSCH, M., *Metafísica de la intencionalidad*, PPU, Barcelona 1997.
- CANALS, F. V., *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987.
- CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 1973.
- CLAVELL, L.-PÉREZ DE LABORDA, M., *Metafísica*, EDUSC, Roma 2006.
- FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona 1977.
- _____, *Fenomenologia della percezione*, Morcelliana, Brescia 1961.
- FAZIO, M. – FERNÁNDEZ, F., *Historia de la filosofía IV. Filosofía contemporánea*, Palabra, Madrid 2004.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G., *Filósofos españoles del siglo XX*, Planeta, Barcelona 1987.
- _____, *Pensamiento español 1967, de Castro a Millán Puelles*, Rialp, Madrid 1968.
- FERRER, U. - SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La ética de Edmund Husserl*, Thémata, Sevilla 2011.
- FLAMARIQUE, L., *El mundo o las mil imágenes de la subjetividad. A propósito de Schleiermacher*, en “Anuario filosófico”, Vol. XXVII/2 (1994), pp. 319-338.
- FORMENT, E., *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Encuentro, Madrid 1998.
- _____, *Metafísica*, Palabra, Madrid 2009.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural*, Eunsa, Pamplona 2001².
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona 1998.

GILSON, É., *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona 1979.

_____, *El amor a la sabiduría*, AYSE, Caracas 1974.

GUY, A., *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona 1985.

INCIARTE, F. – LLANO, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid 2007.

LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1997².

_____, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid 1999.

_____, *Fenómeno y Trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona 2002².

_____, *El sueño y la vigilia de la razón*, Eunsa, Pamplona 2001.

LLANO, C., *Etiología del error*, Eunsa, Pamplona 2004.

LIVI, A., *La Filosofia e la sua storia, Vol. III/2. La filosofia contemporanea del novecento*, Societa Editrice Dante Alighieri, Città di Castello 1997.

MOYA, P., *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Eunsa, Pamplona 2000.

POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, Eunsa, Pamplona 1996².

SANGUINETI, J.J., *Lógica*, Eunsa, Pamplona 1985.

_____, *Il triplice senso della resolutio in San Tommaso* in “Atti del IX Congresso Tomistico internazionale”, Ed. Vaticana 1991, vol. II, pp. 126-132.

_____, *La especie cognitiva en santo Tomás de Aquino*, artículo inédito que será publicado en la revista “Tópicos”, Universidad Panamericana, México.

_____, *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, Palabra, Madrid 2005.

_____, *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*, Palabra, Madrid 2007.

SANGUINETI, J.J.- LARREY, PH. (Ed.), *Manuale di logica filosofica*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2009.

SELLES, J. F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2005.

SOKOLOWSKI, R., *Introduzione alla fenomenologia*, Edusc, Roma 2002.

VIGO, A., *Estudios aristotélicos*, Eunsa, Pamplona 2011².

WOJTYLA, K., *Persona y acción*, BAC, Madrid 2007.

ZAGAL, H., *Método y ciencia en Aristóteles*, Universidad Panamericana, México 2005.

4. Dicionarios

GONZÁLEZ, A. L., (ed.) *Diccionario de filosofía*, Eunsa, Pamplona 2010.

GUZZO, A.-MATHIEU, V., *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, Vols. 6 y 11.

MONDIN, B., *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991.

MORA, F., *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona 1980.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid 1984²⁰, 2001²¹.