LA ANTROPOLOGÍA POLÍTICA DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

RAFAEL ALVIRA

The article focuses first of all on the peculiar kind of anthropology implicit in the thought of Millán-Puelles. In the second part it underlines the relevance of the distinction between nature and freedom in the political anthropology of the author, as well as the outstandig importance of the idea of liberty with its several significant nuances of meaning.

Salvo excepciones, aconsejadas por las circunstancias de diverso tipo que la vida puede presentar, de un autor en vida y en pleno proceso de producción se procura aprender, se dialoga con él, pero no se escribe mucho sobre él. Se le cita en las ocasiones pertinentes, eso es todo. En ciertas épocas de la historia de la filosofía, hasta esto último estaba prohibido.

Pero siempre hay algún momento particularmente oportuno para el agradecimiento, y, puesto que pensar y agradecer son la misma cosa, ahora es un buen momento para adentrarnos en los contenidos del magisterio de Antonio Millán-Puelles. El tema que se me ha ofrecido para este artículo es el de *antropología política*.

En el pensamiento de Millán-Puelles se puede, a mi juicio, encontrar una *antropología política*. Ninguna obra suya lleva ese título y tampoco ha publicado ningún libro que pudiera etiquetarse –según los cánones al uso– como una antropología general o una teoría política. Y, sin embargo, hay razones para sostener la tesis señalada.

Ellas existen a pesar –como queda apuntado– de que él no se ocupa de antropología en alguna de las formas metodológicas más usadas hoy, ni menos aún de política en el sentido más comúnmente empleado en nuestros días. Intentar exponer dichas razones constituye el objetivo principal de este trabajo.

A mi juicio, se podría decir que el estilo característico del autor que nos ocupa se expresa en un entramado que va del *logos objetivo* a la *acción moral* a través de la mediación de la *metafísica del ser*. El interés de Millán-Puelles por el ente ideal, por el objeto en cuanto objeto, por la consistencia del logos, es en él –para decirlo al modo hegeliano– inicial

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

y principial. La admiración que le despertó la lectura temprana de las "Investigaciones lógicas" husserlianas, unido al estudio muy serio de la tradición aristotélico-tomista en sus años de estudiante universitario, su relación también con el inolvidable Leopoldo-Eulogio Palacios, le muestran muy pronto como esa mente lógica, clara y rigurosa al mismo tiempo, que abomina de todo procedimiento efectista, expeditivo o simplemente sofístico. El respeto por la razón objetiva será ya –para el resto de sus días– una de sus características más definitorias.

La citada admiración por Husserl –siempre presente– se cimenta en las críticas de éste al psicologismo y al escepticismo, críticas que le entusiasman. Pero no ve clara la actitud del Husserl de segunda época, más inclinado a Kant. Millán-Puelles piensa que los discípulos de Göttingen, de primera hora, tienen en conjunto razón al ver en la fenomenología un instrumento extraordinario, que no cierra el paso al realismo metafísico, sino que más bien lo abre.

Si Husserl tiene la tentación de radicar ese mundo ideal cuya verdad ha mostrado fenomenológicamente en una especie de sujeto transcendental kantiano, el intento de Millán-Puelles será el de mostrar cómo esas ideas requieren, para ser encuadradas adecuadamente, la referencia a un sujeto real, y, en último extremo, a un ser real. Si puedo hablar así, para que la investigación filosófica siga un curso riguroso y verdadero, hemos de ir de la objetividad verdadera –y de la verdadera objetividad– de la idea a la realidad substancial del sujeto para el que es idea, y de ahí al descubrimiento ontológico último, al ser transcendental y al transcendente.

Es este primer tramo del camino –aún falta el que nos conduce a la práctica– el que deja ver como Millán-Puelles "se encuentra" con la antropología, casi sin quererlo, y explica el modo peculiar que en él adquiere. Ese modo no es el de la psicología racional aristotélico-tomista –aunque la incluya–, ni el de una teoría transcendental de la conciencia, ni el meramente fenomenológico, ni una pura ontología del ser humano, ni uno empírico, ni cultural, ni hermeneútico, ni platónico-místico, ni existencialista.

Para Millán-Puelles, la tarea de confeccionar una antropología, en el sentido más estricto, no se puede concluir, pues el ser humano se caracteriza precisamente por estar abierto a una infinitud que le transciende. Este saber es así, para él, siempre inadecuado. Y, sin embargo, el *sabor* de su obra es antropológico.

Ello se debe, a mi juicio, precisamente a su interés marcado por no dejar –de un lado– al *logos* infinito del objeto en una flotación meramente ideal, o en la radicación en una conciencia absoluta y exenta;

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

y –de otro– por no limitarse al enfoque ontológico de la metafísica clásica del ser, que, si bien nos introduce en el terreno sólido del ser real y universal, deja al hombre como mero espectador de unas maravillas en las que él está, sin embargo, transcendentalmente implicado.

Si puedo hablar así, el exceso de método hace perder a la filosofía moderna pie en la realidad, y el defecto de método deja a la metafísica tradicional sin un punto más de firmeza en el camino que le lleva a sus descubrimientos.

Pues bien, el pensamiento de Millán-Puelles en este punto significa un esfuerzo por integrar el genio metódico moderno a la seguridad del realismo clásico, con la intención de reforzar dicho realismo. El proceso obliga a *pasar por el hombre*, en sus dimensiones psicológica –en sentido aristotélico– y reflexivo-transcendental. Es decir, y como quedó señalado, empuja a desarrollar una cierta antropología, la cual resulta, por una parte, ser *pasajera*, ya que el interés de la investigación no está centrado en *el hombre*, ni como objeto ni como sujeto; y, por otra, es, sin embargo, central, pues a través de ella se anudan todos los hilos.

Esta especie de duda en la concentración del interés es perfectamente comprensible, por diversas razones. Desde el punto de vista teórico, –ya lo hemos visto–, el uso adecuado de la reflexión me hace ver que soy transcendido por el ser real; en última instancia por el ser eterno: Él es, pues, el que interesa investigar. Desde el punto de vista práctico, al que ahora nos referiremos, sucede lo mismo.

La comprobación de que existe un Bien común ontológico, y su identificación con el ser primero y eterno, hacen que el deseo se vea imantado hacia Él, y que el estudio de la praxis se dirija hacia ese Ser en el que se cumple nuestra felicidad.

Ahora bien, la belleza de ese Ser teóricamente contemplado me empuja a conocerlo mejor, pues comprendo que es poco y deficiente lo que sé de él. Me doy cuenta, por tanto, de que hay algo en mi propio conocer que he de estudiar mejor; he de dirigir la atención más cuidadosamente a esa misma actividad fundamental que desarrollo.

De otro lado, si busco al Ser porque es mi Bien, no tengo más remedio que mirar ahora ya directamente hacia mí, pues el Bien pide ser correspondido y no podría serlo sin la autoposesión del que responde. En efecto, al ser el Bien donación sobre todo interior y supramaterial, ha de ser respondido con una entrega similar, pero nadie da lo que no tiene. Y, a su vez, no es posible tener, para un ser racional, sin conocimiento. Por ello, hemos de conocernos a nosotros mismos. La invitación socrática y délfica, como es bien claro, lejos de significar una forma de an-

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tropocentrismo, es la consecuencia del descubrimiento de que hay un Bien para el hombre.

Así pues, por lo mismo que percibimos nuestra falta de importancia, al ser transcendidos por una realidad que es más, comprendemos la necesidad de conocernos mejor, dada nuestra dignidad, ya que existimos frente al Ser.

Por consiguiente, para Millán-Puelles la tarea de conocernos, y el despliegue, por tanto, de toda una antropología, adquiere relieve definitivo desde esta perspectiva existencial ahora mencionada.

El tema de la existencia, y el paralelo de la historia, aparece pronto entre las preocupaciones básicas de Millán-Puelles. Resaltan un conjunto de conceptos clave: *naturaleza, libertad, historicidad, creaturalidad, libre aceptación del propio ser*. A través de ellos, principalmente, nos hacemos cargo de nosotros mismos y nos comprendemos como seres cuya experiencia es la de una facticidad limitada y abierta al infinito, medida y libre al mismo tiempo.

Lo existencial e histórico es el lugar de la praxis. En este terreno, nuestro autor despliega el mismo estilo, la misma forma de enfocar los problemas que ha ejercitado en el puramente teórico. Su intención declarada es la de mantener un realismo práctico, pero quiere fortalecer –si puedo hablar así– el realismo tradicional mediante el recurso a la intensificación del momento metódico. Se trata de fundamentar, y ahora vuelve a aparecer su kantismo terminológico: ¿cuál es la condición de posibilidad? ¿cómo hemos de comprender al sujeto humano para que en él sea posible...?

La antropología práctica, que fundamenta la antropología política, ha de partir de la comprobación del carácter creatural del hombre; nos comprendemos, en nuestra facticidad, como seres creados y no meramente arrojados a la existencia. Al analizarnos vemos que el ser criatura significa, para alguien dotado de libertad, el ser *persona*.

La persona es necesariamente individual, pero con una individualidad también necesariamente abierta. En primer lugar hacia Dios, mas también –y según un deber– hacia los demás hombres. Es muy profundo el sentido antropológico de la justicia tal como aparece en esa verdadera pieza maestra que es *Persona humana y justicia social*.

Ahora bien, observamos del mismo modo que somos seres históricos, que retenemos virtualmente el pasado y nos proyectamos a un futuro. Esa forma de ser implica una estructura existencial en la que algo debe ser responsable de nuestra identidad y algo de la capacidad activa de ser dueños de la configuración de nuestra propia vida. Esas dos partes han

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de ser distintas pero no separadas, una unidad de dos. Se trata de la naturaleza y la libertad.

En este punto, el peculiar enfoque de Millán-Puelles, y me atrevería a decir que su propio carácter, le hacen un autor –a diferencia de lo que algunos piensan– particularmente moderno. Para él el realismo práctico tiene que ver principalmente con la libertad de la persona y sólo, por tanto, una adecuada atención al tema de la libertad puede acabar de fundamentarlo.

"Salvar" la libertad es la cuestión clave para Millán-Puelles, el lugar en el que el realismo antropológico llega a su punto álgido. Los clásicos la captaron bien, pero se echa en falta una atención más firme hacia ella, hacia su grandeza y su privilegiada significación. Realizar el ser personal pasa por una conciencia progresivamente profundizada de la propia libertad. Hay ecos existencialistas aquí.

Por eso la insistencia de Millán-Puelles en que una libertad que no se usa para la afirmación y aceptación del propio ser recibido, de la propia naturaleza, es una libertad –aquí vale bien la palabra– desnaturalizada y, por ello, falsa, no puede ser entendida como una actitud malamente reaccionaria, que busca estrechar los límites de la libertad y dar prioridad a lo natural, sino, por el contrario, como un intento decidido de defender la relevancia primordial de la libertad.

Aquí es donde entroncamos también con el tema *antropología política*. La sociedad es comprendida por Millán-Puelles primariamente como *lugar donde se desarrolla libertad*. Y por ello se justifica la tesis postulada aquí al principio, según la cual en el pensamiento de Millán-Puelles encontramos una antropología política.

Antes de seguir adelante, permítase anteponer una breve observación. Entre las muchas obras –grandes obras– de Millán-Puelles, tres revisten particular significación: *La estructura de la subjetividad, Teoría del objeto puro* y *La libre afirmación de nuestro ser*. En todas ellas se comienza con la referencia a la necesidad del estudio de las *condiciones de posibilidad* y se termina con la afirmación de la *libertad*.

En *La estructura de la subjetividad* [1] leemos: "Esta sustancia, fundamentalmente abierta al Ser, tiene que ser pensada de tal modo que se puede entender la posibilidad humana de asumir como si fuesen seres las falsas apariencias dimanadas de un origen empírico". En la última página se escribe: "En cuanto fáctica mi libertad es limitada (...). Mi hallarme abierto a este Ser –abierto por Él a Él– no es mi visión de Dios,

[1] A. Millan-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid, 1967, 10 (cit. *La estructura*).

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

sino el modo en que Dios me hace posible, en su respeto de mi libertad, captar y querer los seres, cualquier ser, por tanto también el mío"[2].

De la *Teoría del objeto puro* es este texto: "A esa elucidación de lo irreal –de su propia noción, su compleja taxonomía y las condiciones que permiten su darse ante la conciencia– es a lo que designo con el nombre de teoría del objeto puro"[3]. Y el libro concluye con las siguientes palabras: "En todo uso de la libertad –también en el uso práctico– lo irreal es imprescindible para la realidad de nuestro ser"[4].

Al final de la Introducción de *La libre afirmacion de nuestro ser* Millán-Puelles escribe: "Ambas partes responden a una misma finalidad: hacer patente el realismo, a la vez teórico y práctico, de la ética filosófica esquematizada por la idea de la libre afirmación de nuestro ser. De ahí la necesidad de anteponer a las dos partes indicadas otra cuyo tema lo constituyan justamente las condiciones de la posibilidad de la moral realista"[5] . Y el libro termina: "Pero el realismo que es propio de la ética de la libre afirmación de nuestro ser no puede pasar por alto la decisiva importancia de las virtudes morales para los imperativos éticos concretos que hacen recta nuestra conducta en su más humana dimensión"[6] . Se trata, pues, de la importancia de algo, libre y libremente adquirido, como es la virtud, para el ejercicio adecuado de la libre afirmación de nuestro ser. Aunque "la virtud moral, bien lejos de ser ajena a los deberes u obligaciones morales, guarda una estrecha relación con ellos, pues no es, en resolución, sino el hábito gracias al cual se los cumple de una manera perfecta"[7]. El *deber* es la clave, para Millán-Puelles, en el plano práctico, lo que es otra manera de decir que el reino de lo práctico es, para él, el del *libre albedrío*. El cual es *arbitrio* y no *arbitrariedad* precisamente porque el acierto del hombre esté en seguir la norma. Es decir, razón y libertad. No podemos afirmar la norma sin conocerla. El ser dueños de una naturaleza de la que, sin embargo, no somos dueños, es la consecuencia del correcto uso reflexivo de la libertad. "La libre afirmación de nuestro ser y la autoposesión práctica de éste son, en resolución, *cabalmente lo mismo*"[8].

Lo mismo también en *Economía y libertad*. Leemos en la Introducción: "... la pregunta a la que continuamente se trata de responder a lo

---

2 A. Millán-Puelles,*La estructura*, 417.

3 A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid, 1990, 20, (cit. *Teoría*).

4 A. Millán-Puelles, *Teoría* , 832.

5 A. Millán-Puelles, *La libre afirmación de nustro ser* ,Rialp, Madrid, 1993, 66, (cit.*La libre afirmacion*).

6 A. Millán-Puelles, *La libre afirmación*, 557.

7 A. Millán-Puelles, *La libre afirmación*, 67-68.

8 A. Millán-Puelles, *La libre afirmación*, 32.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

largo de todas estas páginas es la que se formula de este modo: ¿cómo es preciso concebir al hombre para explicarse el hecho de los condicionamientos económicos que en general le afectan?"[9] . Y el libro termina: "Desde el punto de vista de la *ética*, la economía de ese bien común no se realiza por ninguna armonía preestablecida de los intereses individuales. Por el contrario, se trata de una tarea radicalmente libre y personal"[10].

Retomemos ahora el discurso de la antropología política. En Millán-Puelles, como queda dicho, la clave antropológica es aquí el duo deber-libertad. A él le han interesado poco las llamadas estructuras sociales, y, aunque desde luego es defensor de las instituciones o grupos intermedios, no es el recurso a ellos lo que le ha servido en sus escritos sociopolíticos. No es un autor institucionalista o "societarista". Dentro de la modernidad filosófica, sus afinidades –a pesar de las grandes distancias– están más del lado de Kant que del de Hegel. Y aunque su posición con respecto al liberalismo y al socialismo coincide en todo con la de la doctrina social cristiana, me parece siempre más afín al liberalismo que al socialismo en el sentido ya antes mencionado: para él lo decisivo es la libertad.

Ella aparece de manera central en todos los aspectos sociopolíticos que considera. En primer lugar, en la misma determinación de lo que para él es el presupuesto de ellos, a saber, el respecto a la *dignidad* de la persona humana. Lo dice así: "Ahora bien; ese valor sustantivo, mensurante de la específica dignidad del ser humano, se llama 'libertad', sea cualquiera su uso. Lo que hace que todo hombre sea un áxion (concretamente, el valor sustantivo de una auténtica *dignitas* de persona), es la libertad humana"[11]. Más aún "...lo que así puede ser dilucidado es que la dignidad de la persona humana, justo por ser radicalmente teocéntrica, es, también de una manera radical, exigencia de libertad"[12].

Al tratar en concreto de la sociedad en cuanto tal, su enfoque no es el de insistir sobre el carácter social del hombre como si éste consistiera en un accidente añadido a la sociabilidad natural, derivada de la apertura o libertad transcendental propia de las facultades superiores. El punto de mira está más en lo que la persona hace por la sociedad que en lo que ésta hace por él.

---

[9] A. Millán-Puelles,*Economía y Libertad*, Confederación Española de Cajas de Ahorros, Madrid, 1974, 12. (cit, *Economía*).

[10] A. Millán-Puelles, *Economía* , 433.

[11] A Millán-Puelles,*Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, 99 (cit. *Sobre el hombre*.).

[12] A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre*, 101.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Desde luego, la razón de ser de la sociedad "no es otra cosa que la que se expresa al afirmar que convivir es ayudarse unos a otros a vivir. No es, por tanto, que las vidas personales hagan falta para la convivencia, sino al revés: que la convivencia o sociedad es necesaria para que las vidas personales se mantengan y desarrollen al máximo"[13].

Hay que subrayar aquí que la sociedad está concebida en términos de *ayuda* de unos a otros. Ahora bien, esa ayuda es una tarea, un deber del que una persona consciente de su dignidad no puede sustraerse.

La actividad por excelencia de ayuda al otro es la *educación*. A ella dedica Millán-Puelles un precioso libro, que ya es un clásico, "La formación de la personalidad humana". A través de sus páginas descubrimos con claridad cómo no hubiéramos llegado a ser *humanos* sin la ayuda de los demás. En primer lugar, de los padres, y luego, de profesores, gobernantes, etc.

Este es, pues, el punto en el que Millán-Puelles principalmente hace pie para desplegar una antropología societaria. Sin ayuda de otros no nos humanizamos pero, a su vez y como queda dicho, cada uno tiene luego la obligación –el hombre noble, consciente de su dignidad, es aquel, nos recuerda nuestro autor con Ortega y Gasset, que se sabe obligado y con deberes– de ayudar a los demás. Obligación que es ontológica y prácticamente posible por la existencia de un Bien Común, sin el que carecería de sentido último. A este concepto dedica nuestro autor otro de sus preciosos trabajos.

La potencia de perfección le es dada a cada persona con su condición de criatura humana, pero la actualización de ella pasa necesariamente por la historia, es decir y más en concreto, por la sociedad, que es un convivir en el que somos ayudados y ayudamos.

Así pues, en sentido amplio, el ser humano es societario porque está constitutivamente abierto al ser y, más precisamente, porque está llamado a la contemplación del Ser principial o divino. Pero, en sentido estricto, y según la tradición clásica en la que se incluye a este respecto plenamente Millán-Puelles, lo social se refiere a esa condición según la cual no puedo humanizarme más que con la ayuda de otros seres humanos. Aquí ha de recordarse también –una vez más su admirable modo de conjugar lo clásico con lo moderno– lo cuidadoso de su estudio de la antropología de Gehlen.

En el rechazo que éste hace de que en el hombre haya *instintos* en sentido estricto, y en su exposición de la radical plasticidad del hombre al nacer –a diferencia de los animales– ve Millán-Puelles la confirmación

---

[13] A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre*, 160.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de la exigencia histórico-social de la ayuda. El ser humano es, pues, al mismo tiempo, indigente y capaz de perfección, su naturaleza es de tal forma que le exige recibir y también entregar.

Ahora bien, tanto lo uno como lo otro sólo tiene sentido desde la libertad y para ella, con lo que se justifica la tesis antes sostenida de que en ella está todo el énfasis. En efecto, eso que llamamos ayuda –en sus dos acepciones de darla y recibirla– es posible sólo como un acto de libertad. Somos conscientes tanto de que podemos rechazar la que se nos ofrece como de que podemos negarnos a ofrecerla. Pero, a su vez, la finalidad de la ayuda –particularmente en lo que llamamos un acto educativo– es la perfección del sujeto, y esa perfección es, en último término, el estado de virtud, el cual es un estado en el que nuestra libertad se ve acrecentada. El virtuoso, como se afirma en "La libre afirmación de nuestro ser" es aquél que está adecuadamente preparado para cumplir el deber. Y cumplirlo es –desde el punto de vista del albedrío– el acto de libertad por excelencia.

Así pues, nuestra naturaleza –indigente y llamada a la perfección como queda dicho– une esos dos extremos a través de la libertad que ella misma posee. Y este es el *leitmotiv* del planteamiento de Millán-Puelles en lo referente a su estudio de los diferentes aspectos de la vida social. Bastaría repasar algunos títulos para convencerse: *Economía y libertad, La función social de los saberes liberales, La libertad y el ser de la mujer, La libertad en la sociedad tecnificada, La responsabilidad social del empresario, Maeztu y la libertad, La iniciativa pública y privada en el sector educativo*. Y los capítulos y subcapítulos de sus obras, por ejemplo: *Universidad y libertad, Exigencias de la responsabilidad personal, El apoyo estatal a la iniciativa privada* [14], etc.

Tanto en el terreno económico, como en el de las estructuras de la llamada "sociedad civil", como en el político-estatal, Millán-Puelles aplica rigurosamente los principios antes aludidos.

En la economía se ocupa primero de mostrar que las necesidades humanas no son *determinadas*. Hecho esto, queda el campo abierto para contemplar lo económico desde el punto de vista humano-societario que a él le interesa, es decir, desde la libertad. Sus análisis van aguda y certeramente dirigidos a los lugares económicos por excelencia. Muestra como es la índole esencialmente libre del *trabajo*, expone perfectamente el sentido económico de la libertad de tener una propiedad privada y despliega un estudio precioso de la relación entre economía y ética que se culmina con el de la cuestión moral del *bienestar*. A mi juicio, la defensa que hace de su tesis según la cual el fin de la economía es el bienes-

[14] Todos ellos de A. Millán-Puelles, *Universidad y Sociedad*, Rialp, Madrid, 1976.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tar –que no el consumo como piensan no pocos economistas de nota– es magistral. Y ese bienestar es, una vez más, expresión de libertad y condición para el mejor desarrollo de ella.

En lo referente a la sociedad civil es menester antes que nada mencionar la defensa del principio de subsidiariedad, hecha repetidas veces y con argumentos claros y contundentes, apoyados en la idea de dignidad humana. Pero la idea que vertebra todas las consideraciones de Millán-Puelles en este campo, al igual que en el político que a continuación veremos, es la de *iniciativa*. Tan importante es que ha de ser vista como uno de los rasgos característicos y definitorios de la *libertad*, que, una vez más, es el centro desde el que se realiza todo el planteamiento. La libertad participa de la originariedad divina a su modo, y por ello se muestra como algo inicial e iniciante, como la expresión de la juventud de la vida humana.

La tesis no deja lugar a dudas: "La libertad, en su más cabal acepción, es *capacidad de iniciativa al servicio de los intereses generales* [15]. Precisamente porque *es* al servicio de ellos, es posible afirmar con claridad que "la defensa de la libre iniciativa privada no requiere necesariamente, ni muchísimo menos, la admisión de un puro *laissez faire*"[16].

Tanto en el mundo de la enseñanza como en el de la empresa, que son los que al respecto más ha atendido nuestro autor, la idea de iniciativa privada va unida indisolublemente a la de *responsabilidad* también privada. Pues este es, para él, otro rasgo eminente de la libertad. Ser libre es capacidad de *responder a* un requerimiento del deber y, al mismo tiempo, de *responder de* mi propia acción. Aquí se ve muy bien como la libertad es *original sin ser originaria*. No es originaria porque es primero requerida. Pero es original porque debe hacerse cargo de la respuesta, ella le pertenece activamente.

Por eso le es tan querida, en relación con el campo que estamos viendo, la expresión *responsabilidad social de la iniciativa privada*.

Esta misma formulación tan sugestiva nos podría hacer pensar que Millán-Puelles une su voz a la de aquellos –sólo en los últimos años crecientes en número– que proclaman el fin del Estado moderno o, al menos, su crisis profunda.

De nuevo aquí se nos presenta, por el contrario, como un autor más cercano –si puedo hablar así– al liberalismo que al tradicionalismo. El Estado moderno no se pone en discusión, de la misma forma que no lo pone el principio de subsidiariedad; antes bien, éste lo supone. Pues tal

---

[15] A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre*, 183-184.
[16] A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre*, 171.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

principio no significa ningún ataque a dicho ente político, sino sólo su moderación.

Ahora bien, ese Estado nace para colocar en lugar preminente la libertad de albedrío del ciudadano. Lo que hace Millán-Puelles a este respecto no es negar la tesis, sino la interpretación "modernista" de ella. Si se considera el libre albedrío como ejercicio de egoismo individualista, o como pura capacidad originaria sin enganche con un deber, nuestro autor no aceptaría una base así para ningún Estado.

Pero si la libertad es concebida como iniciativa responsable, entonces lo único que tiene que oponer es que el Estado la cercene. Así pues, también él defiende –como el liberalismo– un Estado mínimo, aunque el sentido de su afirmación sea diferente. Para Millán-Puelles mínimo quiere decir mínimo en orden al Bien común. Conviene a éste que el Estado se ocupe de su salvaguarda, y una parte de dicho bien consiste precisamente en el respeto de todo aquello que la iniciativa privada en orden a la construcción de la sociedad pueda hacer.

Pero no solo el Estado que él considera justo es el que hace posible la libertad, sino que aun en la propia esfera política del Estado lo fundamental es también la libertad, y tomada en igual acepción que la hace poco mencionada. Lo dice así: "(...) la dignidad de la persona humana se puede definir, en íntima unidad con la condición social del hombre, como la facultad que en éste existe de ejercer la libre iniciativa en los asuntos de la vida pública"[17]. Y por ello, también en estilo plenamente moderno, "el problema de siempre en el régimen de toda convivencia es la armonía de la libertad y el orden"[18].

Estamos constituidos como seres naturales, condicionados, pero nunca unívocamente determinados, indigentes pero inclinados a la perfección, dotados de una libertad que es apertura universal, señorío, respuesta e iniciativa. Para darnos cuenta de todo esto necesitamos los saberes liberales, aquellos que, al ser ejercitados, refuerzan nuestra libertad. Pero si bien la teoría en su más alto desarrollo es requerida para la perfección de nuestra vida societaria, esta misma, a su vez –es la tesis neta de *La función social de los saberes liberales*– se ordena a la teoría. El perfeccionamiento de la sociedad sirve para que ésta coloque a cada ciudadano en condiciones de mejor poder llevar a cabo la suprema actividad teórica, la contemplación de lo eterno.

Así, al final, volvemos a encontrarnos con la tesis implícita desde el principio: la antropología del libre arbitrio o práctico-societaria, no es la última y definitiva, a pesar de su carácter central en esta vida. Ella

---

[17] A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre*, 133.
[18] A. Millán-Puelles, *Sobre el hombre*, 153.

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

abre el paso a la de la libertad contemplativa y transcendente, de la que ya gozamos aquí como un pregusto de la vida futura.

Rafael Alvira
Catedrático de Historia de la Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

© 2008 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra