

*Muerte e inmortalidad en la filosofía de  
Antonio Millán-Puelles*

*Death and immortality in the philosophy of  
Antonio Millán-Puelles*

JOSÉ J. ESCANDELL

*Instituto Filosófico de Balmesiana (España)*

Recibido: 08.01.2020

Aceptado: 15.05.2020

RESUMEN

A partir de los textos de Millán-Puelles (1921-2005), se expone su enseñanza sobre la muerte, que gira alrededor de la índole general de la vida, la estructura hilemórfica del ser humano y la inmortalidad del alma intelectual. Al final se presenta la posición de Millán-Puelles en cuestiones éticas referidas a la muerte: suicidio, pena de muerte, etc.

PALABRAS CLAVE

MILLÁN-PUELLES; ALMA; VIDA; MUERTE; MATERIA;  
ENTENDIMIENTO; ESPÍRITU; CUERPO; HOMBRE

ABSTRACT

From the texts of Millán-Puelles (1921-2005), his teaching on death is exposed, which revolves around the general nature of life, the hileomorphic structure of the human being and the immortality of the intellectual soul. In the end, Millán-Puelles's position on ethical issues related to death is presented: suicide, death penalty, etc.

KEY WORDS

MILLÁN-PUELLES; SOUL; LIFE; DEATH; MATTER;  
UNDERSTANDING; SPIRIT; BODY; MAN

## I. FUENTES Y PLANTEAMIENTO

PARA UN ESTUDIO SISTEMÁTICO, ORDENADO, de la filosofía de Millán-Puelles (1921-2005) acerca de la muerte es preciso tener en cuenta la totalidad de su obra escrita<sup>1</sup>, como marco de sentido y contexto próximo, aunque sea luego obligado rastrear los textos temáticos, a veces ocultos junto a otras cuestiones.

Salta a la vista enseguida, sobre la muerte, el último libro que escribiera y que quedó inacabado, interrumpido por el fallecimiento mismo de su autor. La edición póstuma lo titula *La inmortalidad del alma humana* (2008). Hay también otros dos libros<sup>2</sup> en los que trata de la muerte con alguna amplitud: un estudio temprano de la inmortalidad del alma humana en *Fundamentos de filosofía* (1955), capítulo XV, epígrafe 4, y treinta años después, un importante artículo sobre «Inmortalidad del alma humana» en *Léxico filosófico* (1984). Todo ello si nos ceñimos al estrecho asunto de la muerte y se deja al margen el abundante material que Millán-Puelles escribió sobre la vida, sobre el alma o sobre el hombre.

Complementa a lo que puede encontrarse en los tres libros mencionados alusiones incidentales en textos breves variados. En casi todos ellos las referencias a la muerte son breves y se refieren sobre todo a sus aspectos morales.

\* \* \*

Es mayor el interés del filósofo por la inmortalidad (del alma humana) que por la muerte misma del hombre. Pero podría pensarse que Millán-Puelles muestra poca sensibilidad ante la muerte porque elude ocuparse de ella en momentos en los que hacerlo hubiera sido oportuno o hasta necesario; tal sucede al menos en tres lugares.

El primero según la cronología es *Ontología de la existencia histórica*, de 1951. El tema de este libro es el ser de lo histórico estrictamente considerado. Parecería que la muerte es un horizonte determinante del ser

---

1 En 2018 se ha culminado la edición de las *Obras completas* de Millán-Puelles, promovida por A. Llano, J. Arana y L. Flamarique, en la que hemos participado algunos profesores españoles. Han sido publicadas por Rialp en doce volúmenes. Los once primeros contienen los diecinueve libros escritos por el filósofo. El último recoge casi todos sus escritos breves. En la medida de lo posible aquí se citará a Millán-Puelles por esa edición.

2 Para una presentación de conjunto de todos los libros de Millán-Puelles puede verse Escandell 2014. Para una visión general de la figura del filósofo véase Barrio Maestre 2010 y su bibliografía.

histórico. Sin embargo, ni una sola vez se menciona la muerte. Por otro lado, tampoco se encuentra ninguna reflexión acerca de la muerte en *La estructura de la subjetividad* (1967) ni en *Economía y libertad* (1974), siendo así que estas dos obras forman el núcleo esencial de la antropología de Millán-Puelles. ¿Cómo es posible desarrollar la antropología sin fijar la atención en la muerte?

Por lo que respecta a *Ontología de la existencia histórica*, Millán-Puelles puntualiza en otro lugar que la vida humana es temporal en dos sentidos: en cuanto que un instante releva a otro y en cuanto que el flujo de instantes alguna vez termina (OC VII, 360). Lo uno no implica lo otro. Pero la historicidad es un aspecto de nuestra temporalidad en el primer sentido y consiste en todo aquello que, mediante la libertad, influye en el flujo del tiempo humano (OC I, 169). Lo histórico no es histórico porque el hombre muera, ni incluye la muerte como un ingrediente suyo.

Más grave parece la omisión del tema de la muerte en la antropología. La única posible lógica de semejante falta es que Millán-Puelles piense que la muerte *es ajena a la estructura esencial del ser humano*. ¿Acaso es necesario estar de acuerdo con que la muerte pertenece a la esencia del ser humano? Sartre se rebela contra la muerte y la proclama rotundamente absurda (Sartre 1961, 617). Millán-Puelles no llega al extremo del pensador francés y se limita a afrontarla como un *factum* en la mundana existencia humana individual: «es un hecho que el hombre muere» (OC VII, 360).

Millán-Puelles no avanza más allá de reconocer la muerte del hombre como un puro hecho, posición opuesta a la de quienes consideran la muerte como algo inseparable de la vida misma. Para Jankélévitch, solamente vive lo que muere y sin muerte nada está vivo ni resulta interesante. El argumento quiere hacer ver que, si no hay muerte, nada vale la pena, porque nunca falta tiempo para nada y nada es intocable. Heidegger escribe que «la muerte, en sentido latísimo, es un fenómeno de la vida» (Heidegger, 1997, § 49, 267). Esta frase puede ser entendida en la línea de Jankélévitch, es decir, como situando la muerte en la entraña de la vida misma. En efecto, Heidegger localiza la muerte en la estructura constitutiva del ser humano (Jolivet, 1950, 29-30). Tal como el pensador alemán la concibe, la muerte no es algo exterior que irrumpe en la existencia, sino una manera de ser que afecta al hombre en cuanto que es y por ser. Sin embargo, decir que la muerte acontece en la vida, además de poder tener el trivial sentido

de que solamente muere lo previamente vivo, puede también significar, y así lo toma Millán-Puelles, que ella es «una de las cuestiones que la vida plantea y que solo en función de ésta cobra un sentido efectivo» (OC XII, 501).

H. Jonas ha hablado de «la carga y la bendición de la mortalidad» con unos argumentos que se hacen cargo de la degeneración de los cuerpos vivos con el paso del tiempo (Jonas, 1998, 90). En esto coincide con santo Tomás de Aquino: «la materia que constituye al hombre es un cuerpo tal que está compuesto de contrarios, y de ello se sigue necesariamente la corruptibilidad. Y en este sentido, la muerte es natural para el hombre» (S. Th. II-II, q. 164, a. 1, ad 1). No obstante, el Aquinate no concede a la muerte el ser una «bendición», sino que, por el contrario, la conceptúa como el mayor mal físico posible para el hombre (no como el mayor mal sin más), porque la vida es el primer bien del hombre (S. Th. II-II, q. 123, a. 4). De acuerdo fundamentalmente con este planteamiento, Millán-Puelles escribió:

«La muerte del hombre es un futuro necesario, inseguro (*quoad nos*) únicamente en su determinación cronológica. *Mors certa, hora incerta*. Las ideas de Heidegger acerca de la muerte (*Sein und Zeit*, sobre todo el § 53 «*Existenzialer Entwurf eines eigentlichen Seins zum Tode*») en su carácter de cierta (*gewiss*) y, a la vez, indeterminada (*unbestimmt*) no añaden ningún positivo esclarecimiento al adagio latino. Por lo demás, el tratamiento heideggeriano de la muerte como pre-cursada posibilidad del Dasein no presta ninguna atención al fundamento mismo de la necesidad de la muerte del hombre, a saber, la dimensión somática de la estructura de la subjetividad humana en su propio carácter corruptible. El futuro humano incluye la muerte, en su calidad de materialmente necesaria, por razón de la caducidad del cuerpo humano. A la biografía de cada hombre pertenece su muerte, porque el hombre es esencialmente, aunque no de una manera reductiva, un ser corpóreo y no un puro hontanar de posibilidades futuras libremente determinadas» (OC VIII, 463).

La muerte humana es un hecho, y un hecho necesario, fundado en el carácter material que tiene la vida propia del ser humano. Ahora bien, a diferencia de la manera heideggeriana de enfocar la muerte, que estriba en una perspectiva existencial sobre ella, la que Millán-Puelles propone tomar es la de sus principios ontológicos. En *Fundamentos de filosofía* (1955) se emplea implícitamente esta misma distinción:

«La muerte afecta al hombre de dos modos: en tanto que es una posibilidad prevista y en cuanto constituye una realidad consumada. Según lo cual, caben acerca de ella dos clases de problemas: 1ª ¿Cómo afecta al hombre la idea de la muerte? 2ª ¿De qué modo le atañe su realización cumplida? La primera cuestión no es aplicable a otros

seres mortales; concierne solo al hombre, porque este es el único capaz de formarse una «idea» de la muerte. Tanto en esta cuestión como en la otra conviene distinguir los aspectos de índole formal y los que tienen solo un carácter empírico y secundario. No se pregunta aquí en qué circunstancias se produce en el hombre aquella idea ni cuáles son las diversas reacciones temperamentales que la misma provoca, etcétera, sino únicamente de qué modo la muerte, a título de posibilidad prevista, pueda constituirse, en general, como parte integrante de la vida humana. Tampoco importa aquí determinar los agentes concretos que producen la pérdida de esta, ni de qué modo actúan en nuestro ser. La pregunta de tipo filosófico es, en este otro punto, la del alcance que la muerte tiene, como algo cumplido y realizado, en el hombre a que afecta» (OC II, 298).

El primer problema se corresponde con el análisis existencial heideggeriano (es decir, el de cómo es «vívida» la muerte por el *Dasein*), mientras que el segundo pertenece a la ontología de la muerte (esto es, en qué consiste, cuál sea su índole propia). En cualquier caso, no trata Millán-Puelles de elaborar una filosofía de la experiencia de la muerte, sino de la muerte misma. Porque seguramente piensa que la experiencia de la muerte –siempre segunda, indirecta– es demasiado variable: «No se pregunta aquí –acabamos de leer– en qué circunstancias se produce en el hombre aquella idea ni cuáles son las diversas reacciones temperamentales que la misma provoca, etcétera, sino únicamente de qué modo la muerte, a título de posibilidad prevista, pueda constituirse, en general, como parte integrante de la vida humana...». Millán-Puelles reitera su planteamiento en su obra póstuma:

«Hasta cierto punto es comprensible que en la mayor parte de los casos los filósofos que se ocupan de la muerte se refieran a ella en tanto que afecta al hombre y no dediquen una suficiente atención –si es que le prestan alguna– a lo que la muerte es en cuanto tal y no solo en tanto que humana. Es comprensible este enfoque privilegiada y hasta abusivamente antropológico en razón del gran interés que en cada hombre suscita la consideración de su propia muerte y la de los seres más queridos por él, aunque también, a veces, la de otros hombres con los que no ha mantenido ningún trato recíproco y que pueda calificarse de verdaderamente personal» (OC XI, 626).

Debe reconocerse que, al encaminar la filosofía sobre la muerte en la dirección de la ontología, y no tanto de la antropología o la ética, Millán-Puelles adopta una actitud menos frecuente y menos *patética*, pero más decisiva. Pues, al fin y al cabo, cómo nos afecte la muerte a los hombres depende, sobre todo, de en qué estribe ella misma.

## II. ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL DE LA MUERTE

De la muerte solo se puede tener un conocimiento riguroso al final de un cierto recorrido por los espacios de la filosofía. La respuesta a la pregunta por la muerte es mediata y derivada de la que se refiere al resto de la realidad. Lo inmediatamente aprehendido en la experiencia de la muerte ajena es un simple y patente dejar de vivir que, en el caso sobre todo de la muerte humana, suscita preguntas. Su facticidad tiene una peculiar opacidad y pide aclaraciones. Por un lado, una explicación que la encuadre como hecho físico, material, enmarcado en la totalidad del ser. Por otro lado, como realidad negativa que pone en cuestión el valor y sentido de la existencia humana. Ferrater Mora afirma lo primero cuando escribe que la muerte «obliga a reformular las cuestiones capitales ontológicas y a bosquejar, junto a una filosofía de la naturaleza orgánica, una filosofía de la naturaleza inorgánica y una filosofía de la persona humana» (Ferrater Mora, 1969, II, 238, col. 3). Jolivet subraya lo segundo al señalar que la muerte solo puede tener un sentido positivo en el marco de una teoría del ser (Jolivet, 1950, 9).

En los textos que nos ha dejado, Millán-Puelles recorre más bien el primero de estos caminos. Ha procurado sobre todo nuestro filósofo investigar cómo sea posible la muerte como realidad física. El concepto que la enmarca es el de la vida. La muerte del hombre destruye en cada caso la estructura nuclear de un ser material vivo racional; por eso explicarla obliga a poner en juego los recursos de toda la ontología.

«La muerte implica o presupone la vida como aquello a lo que se opone. Y como quiera que la relación de oposición es imposible sin ningún modo de reciprocidad, se ha de admitir que la vida es algo opuesto a la muerte, dado que, a su vez, ésta se opone necesariamente a aquélla. Ahora bien, aunque en verdad la vida es opuesta a la muerte, no es verdad que consista en darse como su opuesto, análogamente a como en verdad el ser es opuesto a la nada, mientras que no es verdad que en la oposición a la nada estribe o consista el ser» (OC XI, 627)<sup>3</sup>.

En la obra de Millán-Puelles hay un abundante material para una amplia teoría filosófica de la vida y de la vida humana. Ahora deberemos limitarnos a dejar constancia de algunas ideas esenciales, las necesarias para el

---

<sup>3</sup> Millán-Puelles dirá que entre vida y muerte hay una oposición de cuasi-privación (OC XI, 628-631). Quizás equivalga a lo que Gretd llama «*contraria immediata*» (Gretd, 1961, § 18). En OC XI, 692-693 critica precisamente el argumento de Platón en *Fedón* basado en la circularidad entre vida y muerte.

esclarecimiento del concepto de la muerte. Porque la muerte es un hecho «negativo» y su realidad es la de una falta, como lo es la ceguera respecto de la capacidad visiva. No tiene la muerte ninguna positividad ontológica, consistiendo así todo su ser en un no ser vida cuando debería haberla. La muerte es el mal consistente en la ausencia indebida del bien de la vida. De ahí, en fin, que la muerte no pueda ser objeto, por así decir, de una ontología directa, sino de una ontología «fundamental», que explique aquello que le sirve de sujeto –la vida, y en especial la vida humana– en la medida en que es apta para sufrir la muerte.

En general, en este tema de la vida, no se conforma Millán-Puelles con descripciones del fenómeno de la vida ni con las caracterizaciones propias de la biología. En general, nuestro filósofo reivindica para la filosofía, con independencia del desgajamiento histórico de las ciencias positivas, una tarea propia insustituible, sin poner entre unas y otra ninguna frontera impenetrable (OC I, 44; VII, 136). Defiende la legítima existencia de la filosofía de la naturaleza, con un territorio esencialmente diferente del que cultivan las ciencias naturales –y, en particular, la física–, porque considera que el ser de la materia no estriba en la energía ni en las partículas cuánticas (OC II, 158). El estudio de la vida material pertenece al ámbito de la filosofía de la naturaleza.

La vida se presenta en primera instancia como perteneciente al mundo material. Conocer la vida ha de ser, antes que nada, situarla en relación con la totalidad del mundo material. No todo cuerpo está vivo (frente al hiloísmo, OC XI, 619-620); los que no lo están son cuerpos inertes. Los propios vivientes, cuando por la muerte pierden la vida, pasan a ser también cuerpos inertes. La vida es un plus sobre la base de la materia inerte. La cuestión es: ¿y qué añade? Es muy gráfico santo Tomás cuando escribe que el moverse por sí mismo es el síntoma más claro de la vida. «Por donde se ve que, hablando con propiedad, son vivientes los seres que se mueven a sí mismos [...]» (S. Th. I, q. 18, a. 1).

Millán-Puelles define la vida como automovimiento sobre todo en sus primeras obras y a medida que pasan los años se va inclinando cada vez más por concebirla como inmanencia (término que no emplea santo Tomás sino sus discípulos). En *Ontología de la existencia histórica* (1955), habiendo reconocido que es la «automoción» lo que «define la vida» (OC I, 241), dice un poco después que «[...] el ser vivo en general, es a la vez principio

y término de las operaciones vitales, que por ello se llaman inmanentes» (ibid.). Hay ya entonces un enlace entre las ideas del automovimiento y la inmanencia operativa, sin que entonces mereciera dicho enlace mayores precisiones. En *Fundamentos de filosofía* (1955) el lector puede pensar que todo lo que Millán-Puelles tenía que decir sobre la vida se encuentra en la tercera parte del libro, dedicada al estudio de «El ente vivo». En esas páginas, el autor confirma su coincidencia con lo sostenido por santo Tomás en el texto antes citado y declara sencillamente que «el viviente es, en resolución, un ser naturalmente automutable» (OC II, 223). Asimismo añade poco después que las acciones peculiares del ser vivo tienen «la propiedad de la inmanencia» (OC II, 224). No obstante, hay más adelante, en esa obra, una declaración de la mayor relevancia:

«[...] el Ser divino, aunque inmutable, es una realidad viviente, no a la manera de los seres finitos, que poseen la vida como una capacidad de automoción, sino en tanto que goza del autopoerse, en que consiste la intelección de sí mismo. Esencialmente la vida no estriba tanto en la capacidad de moverse a sí mismo, cuanto en la posesión de sí. Esta autoposesión es, en los seres finitos, automoción. Pero en el Ser infinito y simplicísimo, que es inmutable, radica en la autoposesión intelectual» (OC II, 414).

Millán-Puelles puntualiza que la definición de la vida como automovimiento es bastante para describir la vida de los seres «finitos», pero no para la de Dios, aunque no emplea el término «inmanencia» ni ninguna expresión semejante. En consecuencia, ya no es posible entender la idea de la automoción como expresiva de cualquier modalidad de vida y, por tanto, de la vida en general.

En *La estructura de la subjetividad* (1967), Millán-Puelles abunda acerca de la peculiar dialéctica de inmanencia y trascendencia constitutiva de la subjetividad humana, la cual las ejerce en sus actos de conocimiento intelectual y de apetición racional. No obstante, en lo que he podido comprobar no llega aquí a tratar de la vida como inmanencia. «Todo acto vital, consciente o no, es, en cuanto vital, un acto reflexivo» (OC IV, 196): se trata, desde luego, del elemento «auto» de la expresión «automovimiento».

En *Economía y libertad* (1974) puede leerse que el cuerpo humano «está dotado de la capacidad de modificarse a sí mismo, conservando, no obstante, su estructura fundamental» (OC V, 173), sin ser dicha capacidad algo exclusivo del cuerpo del hombre. Estas modificaciones que son y pueden llamarse «inmanentes» (ibid.). Es interesante constatar que ya aquí Millán-Puelles identifica la reflexividad del cuerpo con la inmanen-

cia, cuando lo habitual en la literatura aristotélico-escolástica es reservar el concepto de la inmanencia para las operaciones espirituales. Al mismo tiempo, el filósofo sigue manteniendo en paralelo la caracterización de la vida como automovimiento y como inmanencia, sin que se note tensión entre estas nociones.

En *Léxico filosófico* (1984) no hay ningún artículo titulado «Vida» y en el índice de voces anejas remite, para la doctrina acerca de la vida, al artículo «Motor Inmóvil», cuyo tema es la Primera Vía de santo Tomás para probar la existencia de Dios, aunque también se encuentra un artículo sobre «La inmortalidad del alma humana», como se ha consignado al principio de este trabajo. Un detalle significativo es que en el artículo «Movimiento» se eluda tratar del movimiento en sentido lato y se limite al examen del movimiento imperfecto, puramente físico. En *Léxico* la vida es inmanencia, y Millán-Puelles es consciente del problema que ello supone para explicar cómo es posible que, siendo inmanentes, haya efectos externos de las operaciones vitales.

«[...] toda operación vital es inmanente a su propio sujeto, aun en el caso de que repercuta en otro ser. El vivir se caracteriza por dirigirse esencial y primordialmente hacia el mismo ser en que se da. En el de Dios, ello ocurre bajo la forma de la máxima reflexión, es decir, como absoluta o plena autoconciencia. En los seres finitos que tienen la capacidad de conocer, la autoconciencia es necesariamente limitada. Y, por último, en los seres finitos que, sin tener ninguna facultad cognoscitiva, son, sin embargo, capaces de operaciones vitales, el dirigirse su vivir hacia ellos mismos consiste exclusivamente en que estos seres se modifican a sí mismos, aunque puedan también surtir efectos en algún otro ser» (OC VII, 350).

En estos textos puede percibirse una subordinación de la idea del automovimiento a la de inmanencia, en el sentido de que la inmanencia, en el caso de los vivientes *finitos* (es decir, no solamente los materiales), consiste en automovilidad.

Que la posición de Millán-Puelles es inestable en esta época lo testifica el hecho de que, al hablar de la procreación —que es una operación vital (y, por lo tanto, inmanente)—, afirme que «procrear y educar no son actividades inmanentes, sino esencialmente transitivas, es decir, productivas —en virtud de su esencia o naturaleza— de algo en lo que ellas no consisten» (OC VII, 299). Esta doctrina será expresamente rechazada años más tarde, en *La inmortalidad del alma humana*. Mientras tanto publicaba Millán-Puelles *Teoría del objeto puro* (1990) y *La libre afirmación de nuestro ser* (1994), y en ambos son centrales —sobre todo, en el primero— las reflexiones sobre

la inmanencia. Quizás aquellas reflexiones tengan que ver con el hecho de que, en *La lógica de los conceptos metafísicos* (2002-2003), Millán-Puelles defina derechamente la vida como «acción inmanente» (OC XI, 545 y, sobre todo, 564). Así, pues, este libro de 2002-2003 y el póstumo sobre la inmortalidad del alma humana forman una unidad en cuanto que en ellos queda depurado y fijado el concepto de Millán-Puelles acerca de la vida.

En *La lógica de los conceptos metafísicos* puntualiza, primero, que la capacidad para la acción inmanente es superior a la capacidad para la acción transeúnte, toda vez que los seres que poseen aquella capacidad también poseen ésta. «La noción de la vida como acción inmanente es la idea de una perfección pura [...], que no excluye, ni incluye, en su sujeto ontológico, la capacidad para la acción transeúnte» (OC XI, 594 y 625). Segundo, que las actividades propias de la vida vegetativa «son acciones que permanecen en los propios agentes que las realizan» (OC XI, 564), reproducción incluida, la cual, «aunque tenga un efecto separable de sus sujetos activos y –en tanto que separado– externo a ellos, es imposible sin acción inmanente» (ibid.).

En *La inmortalidad del alma humana*, obra de estilo telegráfico, muy esquemático, cuando se ocupa del concepto de la vida comienza el filósofo por expresar su insatisfacción con la fórmula de santo Tomás según la cual la vida –en toda su amplitud– es automovimiento (OC XI, 621). Como se ha podido ver, el propio filósofo había sido solidario de esta idea en muchas de sus obras anteriores. Ahora, sin embargo, la rechaza con determinación y se adhiere a la idea de la vida como acción inmanente o, equivalentemente, como capacidad de *obrar* por sí mismo.

«Indudablemente, la mejor –la más rigurosa y clara– de las descripciones que Santo Tomás ha hecho de la entidad del vivir es la consignada en este otro pasaje: «Se ha de considerar que de algunos seres decimos que viven en razón de que operan por sí mismos y no como movidos por otros, por lo que cuanto más compete esto a algo, tanto más perfectamente se encuentra en ese algo la vida». —A este modo de hacer la definición del vivir o de la vida lo considero como la más clara y rigurosa de las definiciones aquinates de la vida, porque omite la idea del movimiento o cambio, ya que no siempre es la vida un cierto moverse, o cambiarse, que algo lleva a cabo por sí mismo. La vida más noble o perfecta, la de Dios, excluye todos los tipos de mutabilidad» (OC XI, 622-623)<sup>4</sup>.

Será oportuno notar que definir la vida como automovilidad no es lo mismo que definirla como autooperatividad, porque son diferentes el mo-

---

<sup>4</sup> Se omiten en esta cita las dos notas a pie de página en el texto original.

vimiento y la operación. El que Millán-Puelles prefiera definir la vida por el «operar por sí mismo», y no por el automovimiento requiere aclarar que, en sentido estricto, por movimiento ha de entenderse, de acuerdo con Aristóteles, el «acto de un ente en potencia en cuanto está en potencia» (OC II, 200; VII, 432; XI, 180-181) o, como sintéticamente dice santo Tomás, «acto imperfecto de algo imperfecto» (OC II, 200). El movimiento, tomado en ese sentido estricto, es testimonio de radical imperfección. No todos los seres vivos son sujeto de movimiento porque no todos los seres vivos son imperfectos. No todos los seres vivos son sujeto de movimiento porque el vivir es perfección pura (es decir, sin mezcla de imperfección intrínseca) y el movimiento es imperfección pura (esto es, no puede ser algo rotundamente perfecto).

Mientras todo movimiento (en sentido estricto) es imperfecto, las acciones pueden ser perfectas e imperfectas. Hay acciones que no suponen imperfección, aunque se den con ella; hay actos imperfectos —como lo es el movimiento mismo— y actos *perfectos*:

«Aunque en otras ocasiones la expresión *actus imperfecti* pueda tomarse con un sentido distinto, el que hace al caso en la presente ocasión es denominativo de algo no enteramente hecho cuando se ejerce, de manera que ya no se ejerce cuando está enteramente hecho, tal como, *v.gr.*, el acto de edificar deja de realizarse cuando está por completo realizado. —No cabe decir lo mismo respecto del entender y del sentir, así como del querer, pues los actos correspondientes se dan enteros cuando son ejercidos, en virtud de lo cual cada uno es acto de algo perfecto (*actus perfecti*) según la acepción en que llamamos perfecto a lo completo, pues ninguna de esas tres operaciones se lleva a cabo de una manera sucesiva, *i.e.* por partes que conforme van siendo van dejando de ser una tras otra. O se las ejerce enteramente, o enteramente están por ejercer» (OC XI, 622)<sup>5</sup>.

Ello significa que el vivir vegetativo también es un vivir y que la reproducción y la locomoción son asimismo acciones vitales. Aquí encaja el concepto de la acción inmanente, al que Millán-Puelles aporta una relevante originalidad:

«En los pensadores de la Escuela este tipo de acción es habitualmente atribuido, de manera exclusiva, al conocer y al apetecer, es decir, a unas operaciones que no salen de lo que por sí mismo las ejerce, de tal forma que en su sujeto está el principio y el término de ellas, comportándose, así, como lo que por sí mismo y en sí mismo las realiza. —A mi modo de ver, las operaciones cognoscitivas y apetitivas no son las únicas acciones inmanentes, según se piensa en la Escuela. También llamo acciones inmanentes a otras operaciones bien distintas del conocer y del apetecer, pero que

---

<sup>5</sup> También es acto imperfecto el movimiento instantáneo, véase OC VII, 434-435.

en aquello que las cumple tienen su principio originario y su término propio, lo cual sin duda conviene a las actividades de carácter vegetativo [...]» (OC XI, 623).

El concepto de la acción inmanente queda perfilado como el de la acción realizada *por sí y en sí* por un sujeto. A continuación se enfrenta Millán-Puelles con las objeciones que se enfrentan con esta idea, comenzando por la evidente «trascendencia» de la reproducción y de la locomoción, así como el caso de la enfermedad (que no es acción, sino pasión). En sustancia, la salida que Millán-Puelles encuentra a las dificultades se apoya en que «la índole propia de la acción inmanente no es incompatible con que tenga un efecto externo a aquello que la realiza. Incompatible con la índole propia de la acción inmanente sería (además de que su sujeto no actuara verdaderamente, por sí mismo, sino tan solo movido por otro) que excluyera el darse *en* su agente, de tal manera que realmente no le afectara en modo alguno» (OC XI, 624)<sup>6</sup>.

Millán-Puelles concibe principalmente la vida como una perfección pura o simple (algo en cuya esencia no entra imperfección alguna), que consiste en la capacidad de actuar en sí y por sí, y que se da diversificada en los vegetales, en los animales brutos, en los hombres, en los ángeles y en Dios. Mientras que en sus primeros textos la vida es presentada como automovimiento y la inmanencia es considerada como una consecuencia o propiedad de ella, en los textos últimos se invierte la relación, de modo que la vida en general es inmanencia y una de sus posibles modalidades es el automovimiento, siendo otra el operar perfecto. El vivir de Dios estriba en las acciones perfectas de entender y querer, mientras que los vivientes limitados o finitos viven en la medida en que, por lo menos, son automóviles (es decir, seres capaces de acciones imperfectas aunque producidas en y por el propio sujeto).

En general, la inmanencia se opone a la trascendencia, y viceversa, pero la trascendencia de la acción –su afectar a algo exterior o producirlo– no es esencialmente excluido por la inmanencia. La máxima inmanencia de Dios (puesto que es el Entendimiento que se entiende a sí mismo) coincide con la máxima trascendencia (dado que Dios es creador). En un sentido análogo, la reproducción de los vivientes materiales incluye, junto a la exterioridad de la descendencia, la inmanencia del obrar de quien se reproduce. Todo ello porque el par inmanencia-trascendencia no es correlativo del par operación perfecta-movimiento imperfecto.

---

<sup>6</sup> No se trata de una idea original de Millán-Puelles. Puede encontrarse en Juan de Santo Tomás (1933), IV, q. 6, a. 4, quien a su vez remite a Cayetano, Ferrariense y Belarmino.

La vida, o inmanencia operativa, en sus grados inferiores, que consiste en automovilidad, requiere por ello que el viviente sea *orgánico*, pues en el propio viviente debe haber unas partes que mueven a otras (OC VII, 421). Por necesidad esencial, el viviente finito ha de ser compuesto de partes que se mueven mutuamente:

«La voz «parte» se toma aquí en su más amplio sentido: no exclusivamente en la acepción de la parte integrante o cuantitativa [...], sino también como parte «potestativa», o sea, como un poder o facultad entre los varios dados en uno y el mismo ser, y hasta como un aspecto de una facultad determinada. Así, pongamos por caso, nuestra voluntad hace entrar en funcionamiento a nuestra facultad locomotriz y, de esta suerte, nuestro organismo se desplaza. Ello no obstante, la voluntad humana necesita, incluso para sus libres decisiones, que actúe el entendimiento, y para que este actúe es indispensable que hayan funcionado los sentidos, los cuales, a su vez, son impulsados por unos estímulos externos» (ibid.).

El ser apto para la acción inmanente es, frente al que solamente la tiene transitiva, un ser en el que el existir no se desparrama en la exterioridad y, por tanto, la inmanencia o interioridad del obrar vivo significa una existencia más recogida en sí misma, una mayor posesión del propio ser que la que se da en los seres meramente inertes. Como ya decía en *Fundamentos de filosofía*, el ser vivo tiene una capacidad de mutación «que es más íntima y suya que la que le conviene al ser inerte. La mutación que un ser se da a sí mismo es, en efecto, «más suya» que la que solo es recibida de otro» (OC II, 230).

### III. CUERPO, ALMA, SUBJETIVIDAD

En sentido estricto, y tomada la vida en toda su amplitud –inmanencia–, ella no incluye ni excluye la muerte: «Ni lo uno ni lo otro le convienen por su misma índole de vida, sino por el modo o la manera en que, según los casos, los vivientes la tienen» (OC XI, 626). Sin embargo, patentemente, todos los vivientes materiales son mortales, esto es, pueden destruirse.

Aunque la muerte es un fenómeno que tan solo puede afectar a los seres vivos, no es el único caso real de destrucción. Los seres inertes también pueden ser destruidos (OC II, 300). En la terminología derivada de Aristóteles, al cambio consistente en la destrucción de un ser se le llama «corrupción»<sup>7</sup>, una de las modalidades (la otra es la generación) del cambio

<sup>7</sup> No solo se pueden «corromper» las sustancias, sino también los accidentes. Un resumen de los conceptos de generación y corrupción manejados en la tradición escolástica en

sustancial. Para comprender qué significa y, en particular, qué supone en el caso de la muerte del hombre, se han de explicar dos cosas: la índole del sujeto –el hombre– que es sometido a ese cambio; la estructura o composición que ese sujeto ha de tener para que pueda sufrir tal cambio.

Ante todo es preciso connumerar a Millán-Puelles entre quienes más inequívoca y terminantemente han sostenido el carácter de *sustancia* del ser humano individual. Un hombre es una sustancia en el doble sentido de que tiene una esencia o naturaleza y de que está dotado de un ser propio que ejerce por sí<sup>8</sup>. Muchas veces manifestó su diferencia con las pretensiones historicistas y existencialistas, según las cuales la defensa de la libertad humana exige negar la naturaleza del hombre (OC I, 228-238 y 243; también OC IV, 218-228; OC XII, 103-125, etc.). En *La síntesis humana de naturaleza y libertad* escribió que la naturaleza humana

«es algo fijo, como principio de comportamiento. Mas no es lo mismo ser un *principio fijo* de comportamiento, que ser un principio de *comportamiento fijo*. En la confusión de estas dos cosas hay una buena clave para enjuiciar la crítica historicista –si es que en serio la ha habido– a la noción aristotélica de la naturaleza. Afirmar que ésta es un principio fijo de comportamiento no es todavía decir que tal comportamiento no pueda ser libre; ni hay aquí tampoco ninguna consecuencia necesaria» (OC VI, 39-40).

Millán-Puelles ha permanecido fiel durante toda su trayectoria filosófica a la concepción clásica del hombre como animal racional, fórmula a la que continuamente extrajo brillantes matices. Esta fidelidad se confirma y cierra en *La inmortalidad del alma humana*, en donde dedica a glosar esta definición el capítulo II íntegro. Ya en *Ontología de la existencia histórica* podía leerse:

«El contenido de la naturaleza humana está expresado en la definición metafísica del hombre como un «animal racional». Pero el modo de ser funcional de esta naturaleza, lo que la constituye formalmente como una naturaleza distinta de la que tienen los otros seres vivos, es su carácter de libre [...]. La naturaleza del hombre es una naturaleza humana porque hace posible un «dominio» de los actos que de ella proceden. El hombre es dueño de sus actos porque posee una naturaleza que no se comporta de una manera idéntica a la de los animales, de los cuales no cabe decir que dominen sus actos» (OC I, 241).

---

Gredt, 1961, §§ 374ss.

<sup>8</sup> Millán-Puelles defiende que el concepto de sustancia es aplicable analógicamente a «seres creados capaces de ser en sí, y al infinito e increado ser de Dios» (OC XII, 908). Véase el artículo «Sustancia» en *Léxico filosófico*, OC VII, 539-548.

Millán-Puelles, que toma en sentido propio y fuerte el alcance de la definición esencial metafísica<sup>9</sup>, tampoco es partidario de considerar al hombre *principalmente* como persona. Su posición también se distancia de la de los personalistas (OC XI, 557-558). Desde el punto de vista extensional, es verdad que todo hombre es persona –sustancia individual de naturaleza racional, de acuerdo con Boecio (OC VII, 457-466)–, pero no es verdad que toda persona sea hombre, dado que también lo son (existan realmente o no, OC XI, 642) los ángeles y Dios. Tampoco es el concepto de persona el de un género dentro del cual quepa distinguir especies, sino que se trata del concepto de una «perfección pura por estar ya en ese caso [es decir, por ser asimismo perfección pura] la misma idea de sustancia individual y por no añadir a ésta nada que esencialmente conlleve algún defecto o imperfección en el ser» (OC XII, 908; de nuevo, OC XI, 557-559). No es el hombre una «especie» de persona. No expresa, pues, «persona» la índole, esencia o naturaleza del ser humano. Porque, además, si el ser humano no fuera más que persona, no sería humana su dimensión animal y corpórea.

Si, para evitar esa última consecuencia, se quisiera definir al hombre como «persona sexuada», la situación sería distinta, aunque tampoco con ello entraría en crisis la fórmula «animal racional» para expresar su esencia metafísica. Al añadir a persona la sexualidad resulta que esa articulación se da en el hombre y solamente en el hombre (OC XII, 903), y que en «persona sexuada» se expresa también la animalidad del hombre (OC XII, 904), a diferencia de lo que sucede con «persona», que la excluye. Pero al no ser el de persona el concepto de un género o de una especie, sino el de una perfección pura y, por tanto, por ser una noción metagenérica (OC XII, 907-908), metacategorial o metafísica, no puede convenirle la condición de sexuada como una diferencia específica (OC XII, 909). Ni puede tampoco –por ello mismo– el carácter de sexuada ser otra cosa que un añadido accidental al concepto de persona (OC XII, 910). Por eso no cabe otra posibilidad que tomar la fórmula «persona sexuada» solamente como la de un ídion o propiedad –en el sentido de Aristóteles– del ser humano (OC XII, 911). Solo la fórmula «animal racional» expresa la esencia metafísica del hombre.

\* \* \*

---

<sup>9</sup> Que no excluye otras, véase OC XI, 643-644. Ver Gretdt, 1961, §§ 32-35.

H. Jonas ha destacado que, al menos desde el Renacimiento, las respuestas disponibles acerca de la vida y el cuerpo son esencialmente dos, el monismo materialista y el monismo idealista o espiritualista (Jonas, 2000, 34-36). Millán-Puelles no se inscribe en ninguna de estas dos sendas y se adhiere sin reservas a la explicación *hilemórfica* del cuerpo material, del cuerpo viviente y del hombre (OC II, 225-227 y 288-291; OC VII, 361), a la que añade precisiones y matices procedentes, sobre todo, de la fenomenología. Esa es la ontología de la materia que, junto a una ontología realista del espíritu, conforman el marco próximo de discusión de la muerte y de la vida en la obra de nuestro filósofo. Considerados en cuanto que constituyentes del ser humano, materia, vida, sensibilidad y razón son, para Millán-Puelles, elementos cuya unidad se supone y ha de ser explicada:

«La esencia del ser humano no puede venir determinada por una simple yuxtaposición o suma de la animalidad (genérica) y la racionalidad específica. Lo peculiar del hombre estriba, por una parte, en que su animalidad es la posible en un ser racional, y por otra, en que su racionalidad (la forma de participar en la realidad del espíritu) es la que cabe en un ser genéricamente configurado por su índole de animal (cuerpo vegetativo y sensitivo)» (OC XII, 901).

Para tomar en unidad sin confusión los diversos aspectos del ser humano, Millán-Puelles ha procedido en sus análisis desde tres perspectivas convergentes: por un lado, considerando la corporalidad desde la conciencia, por otro, observando el espíritu desde el cuerpo y, por último, engarzando materia y subjetividad en el ser.

La filosofía del espíritu elaborada por Millán-Puelles toma su punto de partida en el ejercicio mundano del pensar y del amar, en el extremo opuesto al del mundo de seguridad y pureza de la conciencia pura creado por el idealismo. Se trata, sencillamente, de examinar «la estructura del yo finito humano» (OC IV, 15). Y el primer hallazgo de este estudio de una subjetividad falible e intermitente es su «reiformidad». La subjetividad es «reiforme» quiere decir que es un ser determinado de un modo material por condiciones y agentes materiales.

«La teoría de la subjetividad como la sede de los errores sensoriales nos pone de manifiesto el carácter reiforme de nuestro ser, absolutamente incompatible con todo género de absolutismo radical de la conciencia humana. Ciertamente, el error sensible no es posible en una simple cosa. [...] La constitución de la apariencia en cuanto dato de la sensibilidad que representa el fundamento objetivo de un juicio erróneo solo se da en un ser que es, a la vez, conciencia y cosa. Vista

a la luz de las condiciones necesarias para el error sensible, la subjetividad se nos ofrece como una *res cogitans* que es, al mismo tiempo, *res extensa*» (OC IV, 53).

Consecuencia de ello es que la conciencia propia del ser humano es por necesidad una conciencia «inadecuada», *i. e.*, incapaz de captarse por completo a sí misma: «Para un ser que no consiste en ser conciencia es imposible la conciencia adecuada. La subjetividad no trasparece íntegra a sí misma porque su propia esencia se lo impide, no por virtud de algún obstáculo sobreañadido» (OC IV, 113). El hombre es subjetividad reiforme cuya conciencia es inadecuada. Somos seres finitos. Para advertirlo no hace falta encontrarse de frente con la muerte o con el vértigo de la libertad (OC IV, 169), sino que nuestra finitud se nota en cualquier momento –en todo momento– de la existencia humana.

Millán-Puelles afirma con insistencia que el hombre *es* un ser corpóreo sin que, no obstante, *solamente* sea cuerpo. El modo como el hombre es cuerpo lo expresa con la fórmula de que la subjetividad es su cuerpo inadecuadamente (OC IV, 273 y 275; XII, 225), como también es conciencia de manera inadecuada (OC IV, 90). Somos cuerpo, aunque no mero cuerpo (OC IV, 278). No lo somos justamente en la medida en que, siendo cuerpos, también sabemos que lo somos (*ibid.*; OC VII, 361). Este hecho desvela que el cuerpo que somos pertenece a un ser que es más que cuerpo, que es, por tanto, espíritu.

Por espíritu entiende Millán-Puelles «el ente que vive de algún modo la infinitud del ser» (OC IV, 280). No se trata de ningún ectoplasma ni de ningún fantasma, ni de un humo sutil y evanescente como una gasa traslúcida que revolotea alrededor de un sólido macizo. El ser humano es capaz del ser, *capax entis*, y esta elemental posibilidad demuestra que es un ser espiritual. El hombre es cuerpo y espíritu a la vez, pero no puede ser esencialmente «a la vez puro espíritu y simple cuerpo» (OC IV, 281). Este ser corpóreo y espiritual que es el hombre es cuerpo y espíritu sin ser solamente cuerpo y espíritu, sino siendo ambas cosas de manera inadecuada o parcial.

«Así, pues, la capacidad vital que el hombre tiene para la presencia de la infinitud del ser –o, lo que es lo mismo, la radical espiritualidad del ser humano– se halla intrínsecamente condicionada por dos limitaciones: una cuasi-genérica, compartida con toda espiritualidad que no consista en la del Acto puro, y otra específica, propiamente humana, que resulta del hecho de nuestra propia índole corpórea. Ni la subjetividad puede ser cuerpo de tal manera que ello le impida ser espiritual, ni, a

su vez, puede tampoco ser espíritu de modo que ello le impida ser corpórea. Toda la lógica de las exigencias esenciales del cuerpo y del espíritu debe plegarse al *factum* de la subjetividad como entidad simultáneamente espiritual y corpórea. El *simul* de la índole corpórea y la espiritual de nuestro ser es algo que pertenece al plano más sustantivo de la entidad humana, el de nuestra propia *essentia metaphysica*. Tal esencia, en efecto, no es la de un mero cuerpo, ni la de un puro espíritu» (OC IV, 281).

Claro que tan enfática insistencia en la simultánea naturaleza corpóreo-espiritual del ser humano pone, desde luego, francamente cuesta arriba la discusión de la eventual inmortalidad del elemento espiritual cuando se separa de la materia con la muerte, dado que la subjetividad, aunque inadecuadamente, es «por esencia» su cuerpo.

*Economía y libertad* tiene un planteamiento en cierto modo inverso y complementario al de *La estructura de la subjetividad*. A diferencia de la filosofía del espíritu temática de este último libro, la filosofía del cuerpo desarrollada en aquel otro presenta, no un espíritu materializado, sino una materia espiritualizada. Es el hálito permanente que traspasa *Economía y libertad* de parte a parte. Mientras *La estructura de la subjetividad* enfoca lo superior —el espíritu— desde sus compromisos radicales con la materia, *Economía y libertad* considera las exigencias materiales del ser humano sobre su trasfondo y sentido espiritual. Siempre se trata en Millán-Puelles de una filosofía del «y», ahora en la forma de una síntesis del espíritu y la materia. En *Economía y libertad* se trata del estudio del modo como, mediante la razón y al servicio de sus fines, el ser humano se enfrenta con sus necesidades materiales. «La economía en general, y en particular cada uno de los hechos que le atañen, implican las dimensiones superiores de la vida del hombre [...]» (OC V, 13).

Reconocidos, pues, los dos polos constitutivos del ser del hombre, a continuación se trata de determinar en qué relación se encuentran, siendo así que no son independientes entre sí.

«Porque somos también espíritu, solo podemos ser «en cierta forma» el cuerpo que como íntimo tenemos; y, a la inversa, porque así somos nuestro cuerpo, también únicamente «en cierta forma» podemos ser nuestro espíritu. Y, sin embargo, ningún hombre se constituye a la manera de una pareja de seres. Cada yo humano tiene experiencia de sí como un ser individual, no como una suma o colección, por más que ciertamente reconozca la diversidad de las potencias orgánicas e inorgánicas existentes en él, de tal modo que ha de admitirse en nuestro ser una esencial y fundamental dualidad» (OC VII, 361).

La fórmula inicial que expresa esta situación del hombre es que este consiste en una sustancia formada por dos principios, la entidad respectiva

de los cuales es la de sustancia. Es en este punto en el que Millán-Puelles, para afinar en la comprensión del compuesto humano, echa mano del hilemorfismo, como ya más arriba se ha declarado: todos los seres corpóreos son compuestos de materia prima y forma sustancial, que funcionan como coprincipios de una sustancia unitaria en cada caso, de modo que, siendo la materia ser en potencia, la forma aporta la actualidad al conjunto subsistente<sup>10</sup>. Y así, el problema de la unidad del ser humano se resuelve mediante una teoría general del cambio sustancial. Es decir, Millán-Puelles piensa, como hacen todos los aristotélicos, que la unidad entre la densidad de lo material y la sutileza de lo espiritual en el hombre es análoga a la que hay en una piedra (cuya estructura de materia y forma hace posible que la piedra sea destruida), o en un pájaro (cuya estructura hilemórfica hace posible su muerte).

«En los cuerpos que tienen vida, la respectiva forma sustancial es lo que se conoce con el nombre de *alma*» (OC VII, 362). Alma es la forma sustancial de los seres materiales vivos y tan alma es la de un guisante, la de un caballo o la de un hombre: se trata simplemente –nada más y nada menos–, en cada caso, de aquel elemento real que da a su sujeto material el estar viviendo (OC II, 225; VII, 362). Como es lógico, Dios no tiene alma, aun siendo el viviente supremo, porque Dios no tiene cuerpo ni materia prima y forma sustancial (OC XI, 660-661). Insistamos en que por alma solamente hay que entender aquello por lo que el viviente material vive, sin que al atribuirle, con toda razón por otra parte, a los guisantes y a los caballos se esté dando a entender por ello que vegetales y animales tengan un alma espiritual: alma y espíritu son nociones extensional y comprensivamente distintas. Solo que, en el caso del hombre –y únicamente de él– su alma, por ser de naturaleza racional, tiene índole espiritual.

«La interpretación hilemorfista de los entes corpóreos no es, pues, ni un mero dualismo ni un monismo estricto. Admite en cada cuerpo una sola sustancia completa, y dos, en cambio, incompletas, aunque mutuamente solidarias. La sustancia completa es, en nuestro caso, el hombre; las incompletas, el alma y la materia prima; y entre ellas no puede haber otra unión que la esencial, por componer las dos una

---

10 Para mayores precisiones, véase *Fundamentos de filosofía*, en OC II, 207-211 y 287-290. Asimismo en *Léxico filosófico*, en OC VII, 338-349, hay un artículo específico titulado «Hilemorfismo».- No se pierda de vista que la distinción entre cuerpo y alma en el hombre no equivale a la distinción entre animalidad y racionalidad: mientras que aquella diferencia es la que hay entre dos principios realmente diferentes, ésta lo es de dos principios solo lógicamente diferentes (OC XI, 643-644 y 647).

sola esencia o naturaleza. En un sentido estricto y riguroso, el alma no se une con el cuerpo, sino con la materia prima, y de su unión con ella «resulta» el cuerpo vivo. De manera que el alma, más que unirse al cuerpo, lo que hace es unir, estructurar a este, o lo que es lo mismo, informar de tal modo a la materia prima, que el compuesto sea un «organismo» corpóreo apto [...] para la automoción. En el caso del hombre, la forma sustancial que por su unión a la materia prima determina ese cuerpo organizado es el alma espiritual, capaz no solo de sus virtualidades específicas, sino también de las que corresponden a las vidas sensitiva y vegetativa. Tal alma espiritual no se une, pues, al cuerpo como si este fuese una entidad constituida independientemente de aquella. El cuerpo humano es la resultante de la materia prima y un alma espiritual capaz también de las virtualidades del psiquismo inferior; de la misma manera que el cuerpo irracional es la resultante de la materia prima y un alma sensitiva; como, a su vez, el cuerpo del vegetal supone la unión esencial de la materia y un alma vegetativa; y como, en general, todo cuerpo, aun el no viviente, implica esa materia y una específica forma sustancial» (OC II, 289-290)<sup>11</sup>.

\* \* \*

Solo muere lo que está vivo y tiene cuerpo. Lo viviente mortal tiene una estructura, de modo que, siendo en cada caso algo con subsistencia propia, se constituye por la unión de dos elementos sin subsistencia propia, el alma y el cuerpo. El ser humano es, a diferencia de los demás vivientes materiales, una subjetividad, es decir, un yo finito corpóreo. El yo o sujeto no equivale ni al alma (OC XI, 672) ni a la conciencia en acto de la propia subjetividad (OC XI, 673); no es un ser autoconsciente, sino apto para la autoconciencia. También el cuerpo es «yo» (OC II, 289; OC IV 15, 72-73, 98-102, 212-213, 272, etc.; OC XI, 673).

En el caso del hombre, ¿muere, por tanto, el yo?, ¿muero yo? «Soy yo quien muere» significa, por lo pronto, que soy yo quien protagoniza y quien padece la muerte. «Yo muero», «el perro muere» son expresiones gramaticalmente iguales a «yo voy a casa», «la gallina come». El sujeto gramatical es lo que *sufre* o *ejerce* el cambio, sin que nada se diga ni suponga sobre el efecto del cambio para su sujeto. La estructura gramatical no permite concluir: «yo muero, luego yo ya no existo». En todo caso, para que la muerte sea algo que acontece a un sujeto vivo es preciso que haya algo que no desaparece tras ella, sino que existe antes y después de morir: lo mismo que ha de decirse en general, para todo cambio, a saber,

---

<sup>11</sup> Un problema que debe afrontarse es el de cómo un elemento intelectual puede ser principio de operaciones no intelectuales (como lo son las sensitivas y las vegetativas) del hombre completo. La solución de Millán-Puelles puede verse en OC II, 234 y 281-284.

que requiere un sujeto que no cambia (OC VII, 428-429: «Todo lo que es afectado permanece», OC IV, 72; «[...] para transformarse es menester seguir siendo [...]», OC VIII, 441).

¿Pero acaso el elemento permanente tras el cambio sustancial en que consiste la muerte del hombre es su yo? Con «soy yo quien muere» se puede significar que al morir es el yo lo que resulta destruido y que lo que «queda» ya no es el yo. La estructura gramatical de «yo muero» o «el perro muere» no implica «luego yo ya no existo» y «luego el perro ya no existe», como tampoco lo implica decir «yo voy a casa» o «la gallina come». La gramática no justifica nada sobre el efecto del cambio en el respectivo sujeto gramatical. ¿Puede, pues, ser el «yo» lo que permanece cuando el hombre muere o, por el contrario, se destruye?

«El yo humano no es ni su vivir premortal –incorporado– ni su supervivencia (si la hay) más allá de su etapa somática, sino lo que en uno y otro caso puede hallarse viviendo. Pero conviene ahora preguntarse si realmente existe algún motivo para hablar no solo como hipótesis, sino de una manera necesaria, de la supervivencia del yo humano tras el hecho mismo de la muerte» (OC II, 299)<sup>12</sup>.

¿Sigo «yo» existiendo tras mi muerte? Solo tiene sentido hablar de mi inmortalidad si lo es de mi yo, no la simple pervivencia de algo mío.

#### IV. LA INMORTALIDAD DEL ALMA HUMANA

R. Jolivet dejó escrito que *el* auténtico problema de la muerte estriba en si la ruina de la vida es en verdad el sentido total y definitivo de lo que cada hombre es (Jolivet, 1950, 16). El problema, el verdadero problema de la muerte, es si quien muere queda por completo destruido o si pervive tras ella; los otros problemas –la angustia o la serenidad, el miedo o la esperanza, etc. ante ella– solo pueden ser abordados después de resuelto el primero. Una reflexión radical sobre la muerte ha de mostrar su alcance real: ¿hasta qué punto es una destrucción? Todo lo demás es derivado y posterior.

El alma humana es inmortal según su propia naturaleza, afirma Antonio Millán-Puelles. La muerte es la separación mutua de cuerpo y alma o,

<sup>12</sup> Conviene, de todos modos, analizar despacio el uso que Millán-Puelles hace en esta obra de los términos «yo» y «hombre» como equivalentes o correlativos. En OC XI, 679-687 critica a J. Pieper por negar este que sea correcto decir «inmortalidad del alma humana» e insiste Millán-Puelles en que es *el hombre* quien muere. También antes en *Léxico filosófico*.

más exactamente, de materia primera y alma (Millán-Puelles, 1995, 539). Sucede asimismo que la materia de que constaba el viviente fallecido persiste, pero ahora integrada en la nueva sustancia inestable del cadáver. ¿Qué sucede con el alma? Depende de cuál sea el grado de *dependencia* del ser del alma respecto de la materia. Pues mientras la materia primera, siendo mera potencia, permanece en el ser sustituyendo una forma sustancial por otra, las formas sustanciales de seres materiales, justo porque dan el ser en acto a la sustancia que componen junto con la materia, dejan de ser cuando pierden la materia. Así, la forma sustancial de la piedra no puede subsistir sin materia, por la misma razón por la que no son posibles las piedras inmateriales: una piedra inmaterial es una contradicción. Esto sucede en la medida, pues, en que la forma sustancial es para la materia. Dicho de otro modo: la demostración de la inmortalidad del alma humana requiere dejar bien fundamentado que esta alma no agota su ser en ser para la materia, que no necesita *intrínsecamente* de ella (OC II, 300).

El alma humana es distinta de cualquier otra. «Por no ser material, el alma humana es capaz de existir sin el soporte de la materia» (OC II, 300). Más exactamente: el alma humana es capaz de existir sin materia por ser *espiritual*. Ciertamente, esta vía es la que recorre santo Tomás de Aquino en este asunto (S. Th. I, q. 75, a. 6)<sup>13</sup>. Todo el peso de la demostración de la inmortalidad del alma humana gravita sobre esta última tesis.

Para ello, ha de procederse a mostrar que el alma humana es independiente de la materia para la realización de sus operaciones específicas. En cuanto al entendimiento o intelecto, gracias a él «el hombre no se bloquea en su propio cuerpo, como el vegetal, ni se relaciona únicamente con otros cuerpos, como le acontece al animal, sino que está, en principio, abierto a todo ente [...]» (OC II, 233). El conocimiento intelectual, a diferencia del sensorial, es la capacidad de conocer «el ente en cuanto ente» (OC II, 259-260; VII, 253-259). La diferencia entre ambas clases de conocimiento «es esencial, no de grado o matiz» (OC VII, 257)<sup>14</sup>. Y otro tanto acontece

13 En OC IV, 299 ss, Millán-Puelles glosó ese mismo texto.

14 En entrevista en 1998, relatando sus inicios en la filosofía por la lectura de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, Millán-Puelles valoraba el impacto que le causó esta obra porque, entre otras cosas, encontró en ella «una defensa de la irreductibilidad del conocimiento intelectual al sensorial, que venía a probar de paso la inmortalidad del alma humana» (OC XII, 785).

con la voluntad y su diferencia con los apetitos sensoriales o pasiones (OC VII, 616-617).

«La voluntad, al igual que el entendimiento, es una potencia inorgánica, incorpórea. Ninguna parte de nuestro organismo constituye la sede, ni el instrumento u órgano material, de la facultad volitiva, de la misma manera en que tampoco lo es de la facultad de entender» (OC VII, 619).

Ambas facultades tienen como principio y fundamento el espíritu humano:

«Se trata, sin duda alguna, de dos facultades o potencias operativas diferentes, por la misma razón por la que son diferentes el entender y el querer. Pero la distinción entre el entendimiento y la voluntad resulta compatible con la existencia de un principio común a ambos, el espíritu, del cual son energías o poderes activos. La tesis según la cual los hombres, sin dejar de ser entes corpóreos, se encuentran también dotados de lo que se llama el espíritu, es una afirmación que se deduce de la índole inmaterial de la facultad intelectual y de la facultad volitiva. Lo que se llama el espíritu consiste, precisamente, en una energía capaz de intelecciones y de voliciones. Y el entendimiento y la voluntad humanos, aunque suponen una energía común, se distinguen realmente, a la manera de dos «sub-energías» o «sub-principios» activos. En consecuencia, la afirmación de que el hombre está dotado de espíritu quiere decir que hay en él un cierto factor inmaterial constitutivo de la raíz común de su voluntad y de su entendimiento» (OC VII, 619-620).

En conclusión respecto de la inmortalidad del alma humana:

«Ese carácter extrínseco e indirecto del condicionamiento material de nuestros actos espirituales solo puede deberse a que la unión del espíritu con la materia, aunque es enteramente imprescindible para la existencia y la actividad del hombre, no constituye, sin embargo, un requisito para la existencia del espíritu ni para que este ejecute sus propias operaciones. Porque a un espíritu no unido con la materia no le falta nada esencial. La materia no es ninguna parte física de él, ni tampoco ninguno de sus aspectos. El espíritu no es materia en modo alguno, aunque puede informarla o animarla y aunque ello resulte necesario para el ser y el obrar del hombre» (OC VII, 368).

Y en otros términos: la unión de cuerpo y alma solamente sirve

«para que se lleven a cabo las operaciones peculiares de la vida vegetativa y sensitiva, las cuales no son las propias del espíritu humano, aunque dependan de él. Es nuestro cuerpo lo que tiene necesidad de nuestro espíritu para poder vivir con esos únicos modos o maneras de vida que en un cuerpo se pueden dar. Pero en el espíritu se da, como algo que sólo a él le pertenece, otra forma de vida: la existente en las operaciones peculiares del entendimiento y de la voluntad» (OC VII, 362).

No porque el *hombre* muera, se extingue también su alma espiritual. Probablemente *La inmortalidad del alma humana* hubiera cubierto las expectativas que Millán-Puelles habría al ocuparse de nuevo de ese tema du-

rante los últimos años de su vida. El estudioso se tiene que resignar con los materiales mencionados, con el presentimiento de que los contenidos de sus grandes obras antropológicas –*La estructura de la subjetividad* y *Economía y libertad*– habrían fecundado las páginas que quedaron sin escribir.

#### APÉNDICE. CUESTIONES MORALES ALREDEDOR DE LA MUERTE

También se encuentran en la obra de Millán-Puelles algunas anotaciones sobre las dimensiones prácticas (éticas y políticas) de la muerte humana. Me limitaré a mencionar con brevedad las más significativas.

1. En numerosos lugares defendió Millán-Puelles a Epicuro de la interpretación crasamente hedonista de su pensamiento, hablando sobre todo, al efecto, de que el dolor por la muerte no es malo ni ha de evitarse en todo caso:

«Los «progresistas» de nuestra época pueden con toda razón ufanarse de haber dejado a Epicuro convertido en un pobre diablo del placer. Porque es el caso que Epicuro creía que no todos los inconvenientes evitables deben ser evitados, por haber algunos de tal índole (v. gr., el dolor por la muerte de una persona querida) que la pretensión de excluirlos es moralmente indigna. En cambio, los hedonistas actuales han «progresado» tanto que se complacen en evitar las molestas responsabilidades que el recto uso de la sexualidad pueda llevar consigo» (OC XII, 890-891; algo semejante en OC IX, 57-58 y 475 y en XII, 844).

#### 2. Sobre el temor a la muerte como origen de la religión:

«A mí me llamaban hace poco la atención unas declaraciones del pensador francés Maine de Biran, donde dice que él no está conforme con los que afirman que el tema de la religión se produce especialmente en los hombres que ven acercarse a la muerte, y entonces el «temor a la muerte» los inspira vivencias religiosas. Para él no es el tema del «miedo a la muerte» el que le trae esas vivencias, puesto que añade que en la época de la ancianidad se ha producido un sosiego de las pasiones –entre ellas, de la del miedo, y de la del «miedo a la muerte»–, y justamente ese sosiego de las pasiones le transmite la consideración de los temas más altos, que son para él los temas religiosos. En cambio, cuando las pasiones están excesivamente funcionando en una dinámica incontrolada, se atiende a cosas demasiado urgentes e inmediatas, y la religión no es una inmediatez, sino una superación de lo meramente inmediato» (Perlado, 1977, 39).

#### 3. Legítima defensa:

«¿Es lícito, para defender la propia vida, matar al injusto agresor? Según Santo Tomás, sí. Uno tiene derecho, en legítima defensa, a matar al injusto agresor. Bien, pero si veo que puedo evitarlo diciéndole una mentira, ¿no será mejor decirle una frase engañosa y así salvar su vida? ¿No es mejor engañarle que soltarle dos tiros? A esto tendría derecho. El asunto es complicado. Pero tengo derecho a defender mi propia vida diciendo al injusto agresor algo que le engañe o le haga creer que no soy yo la

persona que busca, es decir, cualquier engaño que le impida matarme. ¿Engañarle de esa manera es más grave que matarle en defensa de mi propia vida? Digo que el asunto es complicado, desde el punto de vista jurídico. Los juristas hablan de la legitimidad del derecho a defender la propia vida, pero siempre que haya proporción entre la acción y la reacción previsibles. El Derecho Penal autoriza, para defender la propia vida, a emplear como medio incluso la muerte del injusto agresor. Y Santo Tomás admite esto. Pero luego, en letra pequeña, se suele poner tal cantidad de cláusulas que uno no acaba sabiendo si hay derecho a eso o no lo hay» (OC XII, 823).

La argumentación se inscribe en un estudio de la mentira y el engaño desarrollado con más detalle en *El interés por la verdad* (1997), OC X, 470-471.

4. Sobre el suicidio. En el artículo «Derecho» de *Léxico filosófico* hay casi una página dedicada a la discusión de la moralidad del suicidio (OC VII, 223), con ocasión del estudio de los derechos de cada uno sobre sí mismo. Primero presenta a los defensores del derecho al suicidio: Hegesías, los estoicos, Hume, Schopenhauer, Nietzsche y A. Camus. Después argumenta contra ellos:

«El error esencial de todas las apologías del suicidio se pone de manifiesto al reparar en la imposibilidad de una ley por la que el hombre quede autorizado a darse a sí mismo el ser. Semejante autorización es imposible, porque el ser sustancial del hombre no se constituye como efecto de ningún tipo de actividad humana. El hombre le debe a Dios su propio ser sustancial. Por ende, tampoco cabe que el hombre tenga el derecho de disponer de este ser de una manera absoluta» (OC VII, 223).

Quien no se ha dado el ser no tiene la libertad de quitárselo. Y a continuación presenta sintéticamente los argumentos, en la misma dirección, de Aristóteles, santo Tomás de Aquino y de Kant.

5. La pena de muerte. También en el recién mencionado lugar trata Millán-Puelles sobre este asunto. El filósofo se declara partidario de la moralidad de la pena de muerte:

«La licitud moral de la *pena de muerte* no puede basarse en otra cosa que en la necesidad de defender el bien común frente a quien gravemente lo amenaza o lesiona» (OC VII, 224).

No se trata de que todo aquel que se defiende legítimamente de una agresión aplique la pena de muerte, sino de que el gobernante que emplea la pena de muerte se parece a aquel, pues «también la autoridad está provista del derecho a defender el bien común, valiéndose, si ello fuese necesario, de la máxima pena humana» (ibid.). Por eso añade que en ambos casos causar la muerte es medio de defensa, no un fin, y, «por tanto, la aplicación

de la pena de muerte exige el uso de la prudencia política, es decir, de la que tiene por objeto el bien común» (ibid.).

Una vez expuesto lo central de su posición, pasa revista Millán-Puelles a la de santo Tomás de Aquino y, sobre todo, a la de Kant, también en su crítica a las célebres objeciones de Cesare Beccaria, sin que nuestro autor tome partido ni por uno ni por otro.

En un contexto muy diferente, y de manera ocasional, proponía Millán-Puelles estas otras reflexiones:

«Otra cosa que se dice mucho hablando del derecho a la vida: solo Dios puede disponer de la vida de los hombres. Si se admite, con el derecho a la legítima defensa, el de matar al injusto agresor, yo, que no soy Dios, y sin embargo tengo ese derecho, estoy disponiendo de la vida del prójimo, cuando el prójimo quiere disponer de la mía. Si para atacar la pena de muerte no hay más argumento que el de que solo Dios puede quitarle la vida al ser humano, estamos aviados. Si alguien quiere defender la ilicitud de la pena de muerte, que use otros argumentos: este no sirve. En último término, ya se sabe que es Dios quien quita y da la vida, pero se vale de las causas segundas para darla o para quitarla. Un hombre puede matar a otro en caso de guerra justa, o también un ciudadano privado en caso de que otro le quiera matar o matar a un hijo suyo» (OC XII, 828-829).

6. Eutanasia. En uno de sus últimos trabajos, dedicados al estudio del envejecimiento demográfico, Millán-Puelles reflexionaba sobre la novela *El plazo fijo* de Anthony Throlopp. En ella se cuenta que, en una isla imaginaria, los habitantes de 67 años de edad son persuadidos de que su muerte es exigida por su propia dignidad, porque se han convertido en una carga. Después de un año de educación, se les anestesia y se les incinera. Esta es la réplica:

«Sin prueba de ningún género admite Throlopp, por una parte, la onerosidad de todos los ancianos para los que no lo son y, por otra parte, la incapacidad de todos aquellos para prestar algún servicio a estos. A la gratuidad de ambas suposiciones debe sumarse el error de tener por indigna la situación de quienes no están en condiciones de poder ser útiles a los demás. Ciertamente, no se encuentran en esa situación todos los hombres que han cumplido los 67 años de edad, pero los que están en ella no pierden la dignidad específica de la persona humana, un valor esencialmente intrínseco a todos los hombres y que, como tal, debe ser respetado en cualquier circunstancia. (Santo Tomás y Kant, tan divergentes, según es bien sabido, en otros muchos puntos, coinciden en este por completo)» (OC XII, 884).

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Barrio Maestre, J. M. (2010). *Antonio Millán-Puelles*. (F. Fernández Labastida, & J. Mercado, Edits.) Recuperado el 24 de Agosto de 2019,

de Philosophica: Enciclopedia filosófica on line: [http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/millan\\_puelles/Millan\\_Puelles.html](http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/millan_puelles/Millan_Puelles.html)

Escandell, J. (2014). La unidad fundamental de la obra mayor de Antonio Millán-Puelles. *Espíritu*, LXIII (147), 69-98.

Ferrater Mora, J. (1969). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.

Gredt, I. (1961). *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae I. Logica. Philosophia naturalis* (13 ed.). (E. Zenzen, Ed.) Barcinone: Herder.

Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. (J. E. Rivera C., Ed.) Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Jankélévitch, V. (2004). *Pensar la muerte*. Buenos Aires: FCE.

Jolivet, R. (1950). *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*. Abbayé Saint Wandrille: Éditions de Fontenelle.

Jonas, H. (1998). *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Barcelona: Herder.

Jonas, H. (2000). *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta.

Juan de Santo Tomás. (1933). *Cursus philosophicus thomisticus. Naturalis philosophiae*. (B. Reiser, Ed.) Torino: Marietti.

Millán-Puelles, A. (1995). Mariano Yela Granizo «In Memoriam». *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, XLVII(72), 535-540.

Millán-Puelles, A. (2012). *Obras completas I. El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann (1947). Ontología de la existencia histórica (1955). La claridad en filosofía y otros estudios (1958)*. Madrid: Rialp.

Millán-Puelles, A. (2013). *Obras completas II. Fundamentos de filosofía*. (J. M. Barrio, Ed.) Madrid: Rialp.

Millán-Puelles, A. (2014). *Obras completas IV. La estructura de la subjetividad (1967)*. (J. J. García-Norro, Ed.) Madrid: Rialp.

Millán-Puelles, A. (2014). *Obras completas V. Economía y libertad (1974)*. (A. Llano, Ed.) Madrid: Rialp.

Millán-Puelles, A. (2014). *Obras completas VI. Sobre el hombre y la sociedad (1976). Universidad y sociedad (1976)*. (J. A. Millán, Ed.) Madrid: Rialp.

Millán-Puelles, A. (2015). *Obras completas VII. Léxico filosófico*. (L. Flamarique, Ed.) Madrid: Rialp.

Millán-Puelles, A. (2015). *Obras completas VIII. Teoría del objeto puro (1990)*. (J. M. Palacios, & R. Rovira, Edits.) Madrid: Rialp.

Millán-Puelles, A. (2016). *Obras completas IX. La libre afirmación de nuestro ser (1994). Ética y realismo (1996)*. (A. Llano, Ed.) Madrid: Rialp.

Millán-Puelles, A. (2017). *Obras completas X. El valor de la libertad (1995). El interés por la verdad (1997)*. (J. M. Barrio, Ed.) Madrid: Rialp.

Millán-Puelles, A. (2017). *Obras completas XI. La lógica de los conceptos metafísicos (2002-2003). La inmortalidad del alma humana (2008)*. (J. J. Escandell, Ed.) Madrid: Rialp.

Millán-Puelles, A. (2018). *Obras completas XII. Artículos y otros escritos breves*. (J. A. Millán Alba, Ed.) Madrid: Rialp.

Perlado, J. J. (13 de febrero de 1977). Millán Puelles: La claridad profunda. *Los Domingos de ABC*, págs. 37-42.

Sartre, J. P. (1961). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

Tomás de Aquino (S.). (1994). *Summa theologiae* (5ª ed.). Madrid: BAC.

JOSÉ JUAN ESCANDELL CUCARELLA es doctor en Filosofía por la Universidad de Málaga. Ha sido profesor en las universidades CEU San Pablo, Eclesiástica San Dámaso e Internacional de La Rioja y profesor de filosofía de educación secundaria de la Comunidad de Madrid. Actualmente ejerce funciones técnicas en la Consejería de Educación y Juventud.

#### *Líneas de investigación:*

Se ha ocupado especialmente de la recopilación del legado de Antonio Millán-Puelles. Investiga sobre antropología filosófica (la voluntad, la naturaleza humana), metafísica (teoría de la esencia y teología filosófica) y educación.

#### *Publicaciones recientes:*

- La identidad de ser y pensamiento en Dios, «Espíritu», año LXIII (2014), nº 148, pp. 403-424.

- Amor, relación y persona. Observaciones críticas, «Espíritu», año LXV (2016), nº 151, pp. 141-172.

- Las pruebas tomistas de la no existencia de Dios, «Espíritu», año LXVIII (2019), nº 157, pp. 99-118.

- Destrucción y naufragio. La pervivencia de la eticidad, «Espíritu», año LXIX (2020), n.º 159, pp. 157-165.

Dirección electrónica: [jjescandell@gmail.com](mailto:jjescandell@gmail.com)