

Philosophica

Enciclopedia filosófica *on line*

Antonio Millán-Puelles

Autor: José María Barrio Maestre

Índice

1. Apunte biográfico
2. Maestro de pensamiento riguroso
3. Itinerario filosófico y bibliografía fundamental
4. Lo divino y lo humano
5. La Teoría del objeto puro
6. Realismo
7. La cuestión de la verdad y la posibilidad humana de conocerla
8. El interés por la verdad
9. Bibliografía
 - 9.1. Obras de Antonio Millán-Puelles
 - 9.2. Edición de las Obras Completas
 - 9.3. Bibliografía secundaria

1. Apunte biográfico

Antonio Millán-Puelles nació en Alcalá de los Gazules (Cádiz, España) el 11 de febrero de 1921, y falleció en Madrid el 22 de marzo de 2005. Ha sido Catedrático de Metafísica en la Universidad Complutense de Madrid y Académico de número de la Real de Ciencias Morales y Políticas.

Ha sido *Gastprofessor* en la Universidad alemana de Mainz, Profesor Extraordinario de la Universidad de Navarra y Profesor Visitante en varias Universidades hispanoamericanas.

En 1960 recibió el Premio Nacional de Literatura (Ensayo), en 1966 el Premio Juan March de Investigación Filosófica, en 1976 el Premio Nacional de Investigación Filosófica y en 1996 el Premio *Alétheia*, concedido por la Academia Internacional de Filosofía de Liechtenstein. Le fueron concedidas la Gran Cruz al Mérito Civil y la Gran Cruz de la Orden Civil de Alfonso X El Sabio.

Es autor de veinte libros, entre los que podemos destacar *La estructura de la subjetividad*, *Teoría del objeto puro*, *La libre afirmación de nuestro ser*, *El valor de la libertad*, *El interés por la verdad*, *La lógica de los conceptos metafísicos* y uno inacabado, publicado póstumamente en el 2008 con el título *La inmortalidad del alma humana*. Publicó más de doscientos artículos y monografías científicas, prólogos y traducciones del alemán.

2. Maestro de pensamiento riguroso

Uno de los compromisos esenciales de su esfuerzo intelectual era la claridad. Sus escritos distan mucho de la lucubración abstracta y esotérica que algunos casi instintivamente adscriben al trabajo filosófico. Nada más lejano a su estilo, franco y abierto. Sus tesis son nítidas, su discurso bien ensamblado. En su obra escrita, Millán-Puelles nunca se dejaba seducir por modas pasajeras. La dirección de sus investigaciones no la marcaba en ningún caso la preocupación «del momento», bien que en ocasiones se ocupaba de temas que efectivamente eran de actualidad, pero no por su momentaneidad sino por el interés especulativo que suscitaban dentro de su propio itinerario intelectual. Siempre huía, tanto del ensayismo fácil como del especialismo. No es posible abrir una página suya sin encontrar temas esenciales abordados con un estilo a veces verdaderamente ascético, con una preocupación por la exactitud que a menudo le obliga a pulir la terminología casi hasta el escrúpulo, pese a suavizar los pasajes más densos con la proverbial elegancia de su expresión. Nunca deja un cabo suelto a una ambigüedad o una mala interpretación. Mientras no aclara perfectamente una cuestión no pasa a la siguiente. Pero la minuciosidad de su argumentación tampoco oculta la envergadura y trascendencia de los planteamientos esenciales, que son vistos en toda su perspectiva, sin prisas, con serenidad y eficacia, paso a paso.

Su pensamiento y su estilo filosófico es el de un realismo no simplista ni dogmático: abierto siempre al diálogo con la tradición viva, al contraste con las eternas cuestiones del pensamiento occidental, y al enriquecimiento con otras posturas alternativas sin caer jamás en un sincretismo irenista. Su convicción más neta: la riqueza de lo real, que se deja entender y al mismo tiempo se sustrae, invitando siempre a nuevas profundizaciones y ampliaciones de la investigación. Su actitud respecto de las ideas que no comparte es de gran honestidad: reconociendo lo que entiende verdadero, denuncia sin la menor concesión lo que cree falso. La estima que el autor profesa por determinados filósofos no le impide rebatir —con un rigor argumental impecable, aunque no exento de elegancia humana— aquellos planteamientos con los que discrepa.

3. Itinerario filosófico y bibliografía fundamental

En el año 1990 se editó un libro homenaje con motivo de la jubilación de Antonio Millán-Puelles de su cátedra de Metafísica de la Universidad Complutense. El editor y coordinador de la obra colectiva fue Rafael Alvira Domínguez, catedrático de Filosofía de la Universidad de Navarra, y que durante unos años fue ayudante de Millán-Puelles en la Universidad de Madrid. Pensó que el título del volumen habría de recoger sumariamente los tópicos más frecuentados en la investigación emilianense, y se decidió por este: *Razón y Libertad* [Alvira 1990]. Refleja sintéticamente el interés humano y humanístico que penetra todo el trabajo filosófico del pensador gaditano. No se puede decir que para él la antropología sea la parte central de su filosofar. Pero sí que el interés por lo humano —y muy particularmente por esas dos dimensiones de lo humano que son la razón y la libertad— están presentes en toda su producción intelectual. A Millán-Puelles le gustaba citar aquella frase de Terencio que ha pasado a ser el lema del humanismo europeo: *Homo sum, et nihil humani a me alienum puto* (soy hombre, y a nada de lo humano me considero ajeno). Pero igualmente solía señalar que, pese a la amplitud de miras que en tal frase parece expresarse, Terencio se quedaba corto, pues si realmente soy hombre —animal racional—, entonces nada, absolutamente nada —enfaticaba— me es ajeno: ni de lo humano ni de lo no humano. El ser en su totalidad, tanto el ser finito como el Infinito Ser, entra en el horizonte del

interés humano. Este carácter irrestricto del horizonte al que el ser humano se halla abierto es lo que él caracterizaba, recogiendo algunas sugerencias de Aristóteles y de Heidegger, como «libertad trascendental». Razón y libertad, por tanto, son buenos tópicos para resumir el interés principal del pensamiento de este autor, pero en modo alguno eso implica menoscabo –todo lo contrario– del interés por los temas esenciales de la Metafísica. De ahí que le resultara enteramente extraña la dicotomía que ciertas formas de personalismo contemporáneo parecen establecer entre el discurso metafísico y el ético-antropológico.

La Filosofía, como el alma, solía decir, está en todo y en cada una de sus partes. De ahí que no viera con buenos ojos el «especialismo» como actitud intelectual, y menos en la investigación filosófica. Ciertamente, todo el que se acerca a sus obras comprueba la pulcritud y rigor analítico extraordinarios de su trabajo filosófico, pero en ningún caso la atención que prestaba a un asunto concreto –a menudo detallada hasta el escrúpulo– le hacía olvidar el conjunto.

Toda la bibliografía filosófica de Antonio Millán-Puelles está penetrada del interés por dilucidar nociones antropológicas como las de razón, libertad, naturaleza y dignidad humana. En el pensamiento filosófico de Millán-Puelles, la antropología metafísica se integra plenamente con la ética y la teología filosófica. El autor apunta la coimplicación de la Metafísica, la Ética y la Antropología: «En la Metafísica está la Ética y en la Ética la Metafísica. (...) No se puede hacer una Antropología sin hacer referencias a la Ética. Una Antropología en donde no se recoja el hecho de que el hombre tiene una dimensión ética o moral, es una Antropología manca. Y, a la inversa, una Ética en donde no se tiene en cuenta la naturaleza humana, el ser mismo del hombre, sería una ética utópica, superetérea, vagorosa, sin raíces en la realidad» [Millán-Puelles 1996: 13]. El pensar filosófico de Millán-Puelles es una sistemática reflexión en la que, aun distinguiéndose las tres ciencias, no hay solución de continuidad entre ellas en cuanto a que sus respectivos objetos resultan incomprensibles por separado.

Millán-Puelles tenía gran aprecio intelectual por la Fenomenología y por el aristotelismo. Su profundo conocimiento de las principales fuentes de ambas tradiciones le llevó a ensayar un diálogo fecundo entre esos dos modos de filosofar, cuyos rigurosos protocolos metodológicos conocía y dominaba con soltura. Ahí encontró la inspiración principal para desarrollar un modo muy personal de conducir la investigación filosófica, al que en muchas ocasiones se refirió denominándolo «análisis onto-fenomenológico», cuyos resultados más logrados pudieron apreciarse desde muy temprano en el interés que siempre suscitó en él el análisis de los fenómenos de la conciencia subjetiva.

Ya desde la elaboración de su tesis doctoral acerca de la teoría del ente ideal en Husserl y Hartmann [Millán-Puelles 1947], comienza a desvelarse una inquietud filosófica que no le abandonará y que le llevará a profundizar en los problemas esenciales de la fenomenología: la elucidación del ser de la conciencia humana y de su peculiar fecundidad para fingir irrealidades. Un hito fundamental en este trayecto especulativo lo constituirá *La estructura de la subjetividad* [Millán-Puelles 1967], obra acreditada como una de las aportaciones más elaboradas de la Antropología fenomenológica contemporánea, al tiempo que escrita en un muy cuidado castellano. Se trata de uno de los trabajos más conocidos del autor, en el que se desarrolla un penetrante análisis fenomenológico de la intencionalidad de los actos de la conciencia humana, y que recoge algunas de las aportaciones más sustantivas de su pensamiento filosófico y antropológico. Destaca en él, entre otros, un estudio de la naturaleza y los tipos cardinales de la autoconciencia humana. El triple modo de la reflexividad pone de manifiesto la riqueza del yo en la multiforme manera de hacerse cargo de sí mismo.

Ahora bien, los logros más relevantes y el verdadero alcance de la investigación llevada a cabo por el autor en relación al mundo interior del yo en el acto de la conciencia subjetiva, habrá que esperar para encontrarlo en su obra sin duda más acabada, la *Teoría del objeto puro* [Millán-Puelles 1990]. Se trata de un auténtico monumento del pensamiento contemporáneo. Al hilo de un cuidadoso examen de la esencia y los modos de lo irreal, van apareciendo en este libro las

cuestiones más decisivas de la ontología y la teoría metafísica del conocimiento. Millán-Puelles muestra, a través del análisis de la objetualidad formalmente considerada, un reto que aún tiene por delante la investigación metafísica. Si se toma en consideración el carácter analógico de la noción de ente y la enorme plasticidad del objeto material de la Metafísica –que es la más cabal concreción epistemológica de la sabiduría natural– se ve claro que ésta debe prolongarse, para alcanzar su adecuada complejidad teórica, en una teoría del objeto puro. El autor recoge lo esencial del debate histórico precedente, pero profundizándolo, para obtener una panorámica mayor. En este sentido, la confrontación con los puntos más relevantes de la Teoría del Objeto tal como aparece propuesta en A. von Meinong, ofrece también la perspectiva necesaria para advertir que la investigación metafísica sobre el ente trascendental sólo ha tenido hasta ahora un desarrollo incipiente.

La defensa del realismo metafísico que en la *Teoría del objeto puro* se lleva a cabo reviste un vigor que no se debe tanto a la refutación del idealismo –una de las más serias que se han propuesto hasta hoy– como al esfuerzo de fundamentación que se realiza desde una perspectiva completamente original.

Dicho esfuerzo ha rendido también en el terreno de la filosofía moral con la publicación de *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista* [Millán-Puelles 1994] y *Ética y realismo* [Millán-Puelles 1996]. Este último libro constituye una especie de breviario del anterior, y expone sus principales tesis de manera divulgativa. El realismo práctico aquí propuesto ha de manifestarse en una ética cuyas normas sean practicables, por tener rigurosamente en cuenta al ser humano y sus inclinaciones naturales. Frente a la visión de Nietzsche, la ética, precisamente por arraigar en una profunda y clara intelección de lo más humano del hombre, consiste en una facilitación de su existencia, no en un conjunto de prescripciones delirantes que alienan al hombre de lo más genuino que hay en él. Millán-Puelles muestra que el deber es una exigencia absoluta en cuanto a su forma, mientras que por su materia o contenido es relativo, ya al ser específico del hombre, ya a su ser individual y circunstanciado. Ahora bien, esta relatividad esencial de los *deberes* no puede ser interpretada como un relativismo frente a lo que significa *deber*. La pregunta por el significado genérico del «deber» ha de llevarnos, si hablamos de ética, a la pregunta por «lo debido» en cada caso. Pero ambas cuestiones no son reductibles. En confundirlas estriba una de las especies de la llamada «falacia naturalista». Por el contrario, inducir el deber desde el ser natural humano –que es lo que muchas veces se entiende como falacia naturalista– no sólo no es falaz sino que es estrictamente necesario para formular una ética realista, bien entendido que la *realidad* humana no se reduce a su mera *facticidad*. Así, el realismo ético no se caracteriza tanto por rebajar la exigencia de lo que en cada caso significa estar obligado a algo –lo cual tiene siempre un sentido absoluto– sino por establecer cada deber concreto en relación con el ser y la circunstancia humana. El autor critica con la misma fuerza, tanto el relativismo como el dogmatismo apriorístico del puro «deber por el deber». La variada circunstancia en que se desenvuelve el ser humano hace necesaria la relatividad –plasticidad, flexibilidad– de los deberes también a la situación. Una ética realista, por tanto, ha de atender a la situación particular en que se encuentra el sujeto moral. Nada más lejos de ella que pretender uniformar la conducta humana. (E imposible calificar de *realista* semejante pretensión). Se trata, en fin, de una aportación significativa al debate en torno a las cuestiones fundamentales de la moral.

Economía y libertad [Millán-Puelles 1974] es un trabajo muy elaborado del autor. En él hay que resaltar una cuidadosa fenomenología de las necesidades humanas. *Sobre el hombre y la sociedad* [Millán-Puelles 1976a], publicado con ocasión de los veinticinco años de su cátedra complutense, recoge una antología de textos acerca de variadas cuestiones de pensamiento antropológico y social; son pequeñas monografías y artículos periodísticos. (Durante una larga temporada frecuentó el autor la Tercera página de *ABC*). Destaca un breve y lúcido ensayo sobre la fundamentación teocéntrica de la dignidad de la persona humana. Otros versan sobre la naturaleza y la libertad, sobre el historicismo y el relativismo, sobre la libertad religiosa, la dignidad de la mujer, etc.

Su teoría de los modos de la libertad humana, desarrollada en *El valor de la libertad* [Millán-Puelles 1995], constituye una de las aportaciones más sustantivas de su pensamiento antropológico. Lejos de una postiza neutralidad en asunto tan apasionante, el autor desarrolla un detenido examen de la esencia y variedades de la libertad humana que ayuda a hacer algo de luz en los elementos más recónditos y difíciles de un tema en el que, y cada vez más, se tiende a seguir las modas antes que la razón.

El interés por la verdad [Millán-Puelles 1997] es una reflexión sobre la inclinación espontáneamente metafísica de todo ser inteligente, a la par que sobre la auténtica vocación de la filosofía y sobre el valor de la teoría pura. La investigación –quizá una de las más sugestivas realizadas por el autor– se estructura en dos partes: el interés por conocer la verdad y el interés por darla a conocer, ambas acompañadas de consideraciones acerca de los aspectos éticos, tanto del interés cognoscitivo como del comunicativo. Sobre el primero de estos aspectos, se ha publicado póstumamente un texto en el que el autor expone, en forma breve y divulgativa, lo que en el libro aparece desarrollado de manera más pormenorizada [Millán-Puelles 2009]. El capítulo VI del libro, que versa sobre «los supuestos fundamentales del interés comunicativo», contiene observaciones de relieve antropológico acerca de la intersubjetividad («el plural del yo»). Pero la cuestión misma del interés por la verdad es de suyo antropológica, puesto que la verdad es el primer bien de la inteligencia –tanto en el sentido del uso teórico-especulativo como del uso práctico-moral de la razón– y éste es el mayor bien del hombre.

La Lógica de los conceptos metafísicos [Millán-Puelles 2002/2003] es el último trabajo que publicó en vida. En ella destaca un análisis muy pormenorizado del régimen lógico de los conceptos trascendentales y de las características peculiares que los distinguen del resto de las categorías. Publicada en dos tomos, el primero contiene –además de una amplia introducción de índole general– la parte dedicada a los conceptos trascendentales y abarca dos secciones: la primera analiza las coincidencias y las divergencias entre esas nociones y las meramente categoriales, mientras que la segunda tiene por objeto el sistema de los conceptos del orden trascendental. El segundo tomo se articula en tres secciones: los conceptos opuestos a los trascendentales y la cuestión de los postpredicamentos, el concepto de Dios y de sus atributos, y los conceptos restringidamente universales de perfecciones simples.

La inmortalidad del alma humana [Millán-Puelles 2008] fue publicado póstumamente, con materiales que había dejado ya preparados, aunque de forma incompleta. Hay ahí un detallado estudio sobre la inmortalidad del alma humana en los grandes pensadores, desde la Antigüedad hasta Fichte. Quedó sin redactar lo relativo a algún autor posterior a Fichte y, sobre todo, la propia postura del autor acerca de este problema filosófico.

En otros trabajos de carácter más ensayístico (*La función social de los saberes liberales* [Millán-Puelles 1961], *Persona humana y justicia social* [Millán-Puelles 1962], *Universidad y sociedad* [Millán-Puelles 1976b], *La claridad en filosofía y otros estudios* [Millán-Puelles 1958], *Ontología de la existencia histórica* [Millán-Puelles 1951]) también aparecen tratados asuntos antropológicos de diversa índole. Igualmente en los libros de intencionalidad explícitamente didáctica aparecen los temas clásicos de la antropología filosófica: *Fundamentos de Filosofía* [Millán-Puelles 1955/1956], conocido manual de esta materia, con el que se han formado varias generaciones de filósofos y humanistas españoles e hispanoamericanos; *La formación de la personalidad humana* [Millán-Puelles 1963], que recoge las principales aportaciones del autor en Antropología filosófica de la Educación. Por fin, el *Léxico Filosófico* [Millán-Puelles 1984] resulta un instrumento muy útil para la sistematización del saber filosófico de raíz más especulativa.

4. Lo divino y lo humano

Como puede apreciarse, Millán-Puelles ha tenido un horizonte de intereses filosóficos amplio. Muy variadas realidades ocuparon su atención, pero a lo que en todas ellas atendía, en último término, era a su *dimensión de realidad*. Esto igualmente hace bueno el título de otro volumen encomiástico, en este caso con motivo de la jubilación de su cátedra complutense: *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán-Puelles* [Ibáñez-Martín 2001].

El ente, precisamente en cuanto ente *–ens qua ens*, según el clásico *dictum* aristotélico– es el objeto formal *quod* de la Metafísica, y la lente bajo la que cualquier realidad aparece en su máxima radicalidad. La *reductio ad fundamentum* –método propio, u objeto *quo* de la Metafísica– lleva a descubrir lo más profundo que late en cada realidad. (De ahí la vocación propiamente sapiencial de la Metafísica y, por analogía con ella, de todos los saberes filosóficos).

Eso que constituye el núcleo más profundo y radical de cada realidad es precisamente su ser. Lo más decisivo que le ha ocurrido a cuanto es, precisamente, es *ser*. Y a todo ente que cae bajo nuestra experiencia –incluidos nosotros mismos en ella– el ser le ha ocurrido de forma fáctica, no necesaria. (En efecto, todo lo que ha comenzado a ser, alguna vez no fue). En otros términos, acceder al ser no es mérito alguno del ente finito. Mas si ninguna esencia limitada posee en sí misma una *exigentia ad existendum*, podemos concluir que el acto de ser que actualiza –hace ser en acto, existir– a cada átomo del cosmos es un, digámoslo así, regalo inmerecido, y pone de manifiesto, si se le retiene la atención, la huella del *digitus Dei*, del dedo creador de una Causa primera.

Sin salir del discurso meramente filosófico, y como una exigencia interior de su propia radicalidad, Millán-Puelles conjuga, por decirlo así, lo divino y lo humano.

Hegel ha dicho que pensar filosóficamente es pensar a Dios. Kant dijo que pensar filosóficamente es preguntarse por el hombre. Ambas aserciones son verdad en lo que afirman, pero necesitan complementarse recíprocamente. Pensar a Dios, filosóficamente, no puede hacerse sin verlo como causa creadora, como ponente del ser finito y, en especial, del ser humano. Y el pensar filosófico sobre el hombre no puede obviar el hecho de que éste está abierto a una realidad que le trasciende y a un sentido que desborda su mera supervivencia biológica. En definitiva, la filosofía –al menos aquella que Aristóteles denominó «Filosofía Primera»– consiste en pensar a Dios desde el hombre y al hombre desde Dios.

Aunque no pueda reducirse el filosofar a esos dos pensamientos, sí cabe afirmar que pensar filosóficamente estriba en pensar el ser finito e infinito, en cuanto ser, en cuanto realidad. Es ésta una clave hermenéutica para acercarse al trabajo filosófico de Antonio Millán-Puelles.

Nos detendremos ahora en algunas cuestiones que el autor ha abordado de forma variada en todas sus obras acerca del *ser* y de la *verdad*, aunque de manera monográfica en dos libros suyos: la *Teoría del objeto puro* y *El interés por la verdad*. Estos libros muestran bien la articulación de algunas de las principales preocupaciones especulativas del autor y el alcance y profundidad de su discurso metafísico.

5. La Teoría del objeto puro

El tema de este libro es propiamente una teoría de lo irreal. El adjetivo *irreal*, así como el correspondiente sustantivo, *irrealidad*, como en general ocurre con los conceptos negativos, se entienden por referencia, negativa, a sus contrapolos positivos, en este caso, *real* y *realidad*. Cabría suponer que, al ser éstos últimos los conceptos dotados de la máxima extensión posible –equivalente a la de la noción de ente– los respectivos términos simétricos carecerían de toda extensión, por ser inaplicables a nada real, como es obvio. O, dicho de otro modo, habría que entenderlos como sinónimos, respectivamente, del adjetivo *nulo* y del sustantivo *nada*. Mas esto no es así. Y no sólo porque la nulidad ontológica no implica nulidad objetual –por cuanto tampoco es posible contraer el ser al ser-objeto– sino, y principalmente, porque, como señala el

autor, lo irreal forma parte de la realidad de lo que somos (los seres humanos). Por ejemplo, podemos representarnos el concepto de «mañana» o, en general, de lo que proyectamos hacer en el futuro. De esa manera nos *hacemos presente* algo que no es aún, o algo que ya no es («ayer»). De ambos modos estamos teniendo como objeto de nuestra representación actual lo que en modo alguno es en acto. Mas sin esa capacidad de representarnos lo irreal tampoco dispondríamos de la capacidad de objetivar lo que somos realmente, que en no pequeña medida es lo que hemos llegado a ser a partir de lo que fuimos –y por tanto *ya no* somos, al menos en plenitud– y también a partir de lo que aspiramos a ser –y, por tanto, *aún no* somos en sentido propio y pleno–. Ambos tipos de representación –la retención y la protención (*Erinnerung, Erwartung*, en el lenguaje que emplean los fenomenólogos alemanes)–, consisten en objetivar lo irreal. De ahí que la nulidad ontológica no presuponga una nulidad objetual.

Al comienzo de su *Teoría del objeto puro*, Millán-Puelles llega a afirmar que el concepto de lo real y el de lo irreal no sólo no se excluyen sino que son estrictamente complementarios, y la necesidad de enriquecer la ontología, como teoría general de lo real, con una teoría de lo irreal viene a compararse con la necesidad de entender el concepto de lo cóncavo para captar el significado de lo convexo, y viceversa.

De acuerdo con el doble sentido, y uso gramatical, del verbo ser, como expresivo de la existencia extramental o como cópula en el juicio predicativo, también cabe decir que de lo irreal, aunque no sea –no exista–, hay mucho que decir. (El tonelaje del libro de Millán-Puelles es buen indicio de ello: casi 900 páginas dedicadas a establecer la índole y los modos de lo irreal).

De entrada, y siempre por simetría con la noción de lo real, pueden distinguirse dos modos genéricos de irrealidad: la meramente fáctica y la apodíctica, o, dicho en otros términos, lo que de hecho no es y lo que en absoluto puede ser. En el lenguaje de la ontología modal a lo primero se le llama *posible* (no es pero puede ser) y a lo segundo *imposible* (ni es ni puede ser). En estos dos sectores se distribuye la extensión del concepto de lo irreal, en forma correlativa a como la noción de lo real –del ente– se articula en dos tipos cardinales: lo que de hecho es, y lo que es sin poder no ser, a la sazón, lo *contingente* y lo *necesario*.

La no correspondencia de la nulidad ontológica con una nulidad objetual también se cumple, incluso de manera prototípica, en el caso de los entes de razón (*entia rationis* o quiddades paradójicas, tal como las designaban los lógicos medievales, o bien los «objetos imposibles» de los que habla la lógica contemporánea, por ejemplo, Alexius von Meinong). Su absoluta nulidad ontológica –apodíctica, no meramente fáctica como la de los objetos de representaciones retentivas o expectativas– la pone claramente de relieve, por ejemplo, Francisco Suárez al subrayar que pueden denominarse «ente» en una forma puramente analógica respecto al ente real (con analogía de proporcionalidad impropia o metafórica). En efecto, al ente de razón se le llama «ente» –dice Suárez– *ad instar entis realis*. Este «a semejanza del ente real» se refiere a la posibilidad que, con el ente real –el auténtico ente–, comparte el ente de razón –el espurio– de ser objetivado o representado.

Aunque a la índole del ente no le repugne –más bien le convenga, y de manera necesaria– la posibilidad de ser objeto de una representación por parte de una subjetividad finita consciente en acto (o en acto de conciencia), la efectiva situación de estar-siendo-objeto es, para el ente que lo está siendo, una pura *denominatio extrinseca*. Dicho con otras palabras, es tan irreal para el ente el estar siendo pensado por mí (*obici*), como real, en mí, el pensarlo.

Esto es válido tanto para las entidades reales –los entes en sentido propio– como para las pseudo-entidades a las que se refiere la voz *ens rationis* (un círculo cuadrado, un hierro de madera, etc.), e incluso como para aquellas peculiares entidades reales, las efectivas representaciones de una subjetividad consciente en acto que objetivan lo irreal.

En sentido propio, a lo irreal hay que negarle, además del acto de ser (*actus essendi*), cualquier modo real de ser. Lo irreal carece de esencia real alguna. Por no tener existencia ni consistencia

real, a lo irreal tampoco se le puede designar con las nociones trascendentales de *res* ni de *aliquid*, tan sólo atribuibles al ente. Mas de nuevo aquí es preciso aclarar que esa inconsistencia ontológica no implica en modo alguno inconsistencia objetual. En la mejor tradición aristotélica se ha dicho que el orden y la relación de las cosas (*ordo ac connexio rerum*) no es el mismo que el orden y conexión de las ideas, para subrayar la ilegitimidad de confundir el orden lógico con el ontológico, o de suplantar éste por aquél. Pero ello no obsta el hecho de que hay proposiciones matemáticas que son consistentes, y verdaderas. Por ejemplo, la representación del número pi (3,1416...) expresa una consistencia objetual absoluta, aún refiriéndose, como todas las representaciones matemáticas, a puros entes de razón, *ie*, objetos imposibles, cuya única índole consiste precisamente, no sólo en el dejarse pensar (cosa que también afecta, y necesariamente, al ente real), sino en tan sólo ser posibles como meramente ser-pensados (*obici, repraesentari*).

Esto, que Millán-Puelles llama *objeto puro*, es justamente el nombre que mejor designa lo irreal, dado que los meros posibles (en el sentido, por ejemplo, de Avicena) no se excluyen, en tanto que posibles, de lo que los entes reales efectivamente son (nada es efectivamente sin poder-ser). Tan sólo quedan excluidos en tanto que *meros* posibles, no por su posibilidad, que evidentemente no puede excluirse, sino, por el contrario, incluirse, y necesariamente además, en la efectiva entidad. En cambio, la mutua exclusión entre lo real y lo imposible es absoluta, en virtud del principio de no-contradicción. El número pi es la consistencia de «algo» cuya única índole es la de no-poder-ser más que en la forma del estar siendo actual y efectivamente pensado en la mente del matemático (del matemático, por cierto, que actual y efectivamente está pensando en el número pi). Lo definitivo del número pi (no menos que de su raíz cuadrada) es, en fin, la imposibilidad de ser fuera del *obici* matemático.

Ha constituido siempre un desafío filosófico de cierta magnitud el comprobar que lo irreal de los objetos matemáticos puede tener el paradójico rendimiento de ayudar a comprender la realidad físico-material y su comportamiento. Para Kant, al igual que para Newton, el discurso de la física resulta inseparable del discurso matemático. Ambos discursos, de naturaleza indudablemente teórica, parecen dotados en su simbiosis de una consistencia peculiar que hace posible un cierto control humano del comportamiento de la naturaleza corpórea.

En el terreno práctico ocurre algo análogo. La *praxis* humana –siempre, en todo caso, la acción real presente– sólo puede ser inteligentemente conducida desde un proyecto que tenga en cuenta la experiencia. El conocimiento pronóstico y el diagnóstico sólo tienen lugar en el marco, meramente objetual, de lo ucrónico, lo que está fuera de la duración real constituida por el instante presente. Y, sin embargo, ese presente humano no puede desgajarse por completo del marco temporal definido por la referencia a lo que fue y a lo que será. Precisamente en relación a esos dos puntos el presente humano se establece como nexo diacrónico entre ellos, como lo que va siendo, a través o a medias entre ambos.

El discurso de la teoría política que puede reclamar para sí su linaje aristotélico, por ejemplo, trata de mantener un a veces difícil equilibrio que evite, por una parte, el utopismo, y por otra el mero posibilismo. Ambas posturas tienen algo de reductivo: el utópico ignora el pasado, pero también el presente, mirando sólo a un futuro supuestamente mejor. El posibilista, sin embargo, mira tanto al pasado y al presente, o los mira en forma tal que parece incapaz de trascenderlos y traducirlos en un futuro que sea efectivamente *plus ultra* respecto de ellos. Seguramente toda teoría política, y todo político no meramente «teórico» tiene algo de utópico y algo de posibilista. Pero sin integrar bien el presente real en esas dos dimensiones, irreales, del pasado y el futuro, tampoco la teoría ni la praxis política podrían haber dado ningún resultado razonable.

6. Realismo

En toda su obra, pero en especial en la *Teoría del objeto puro*, y valiéndose precisamente del contraste entre la ontología y la teoría de lo irreal que ahí se expone, Millán-Puelles ha llevado a

cabo una rehabilitación del realismo metafísico cuya consistencia y seriedad para nada tiene que envidiar la proverbial apariencia de la filosofía teórica kantiana. En discusión con ésta y con lo más serio de la moderna teoría del conocimiento, Millán-Puelles ha puesto de relieve, con toda pulcritud, las principales dificultades teóricas de la gnoseología inmanentista (Véase también las voces «Ente (y propiedades del ente)» y «Verdad del conocimiento» [Millán-Puelles 1984: 237-247 y 583-593 (2ª ed)]).

En cualquiera de sus posibles versiones, el inmanentismo gnoseológico tropieza siempre con la misma *crux*: no puede demostrar lo que debería demostrar, a saber, la absoluta inmanencia del ser a la conciencia.

Le parece al inmanentista que la afirmación de un ser independiente de la conciencia es contradictoria, pues toda afirmación es conocimiento, y al conocer algo lo asimilamos, es decir, lo hacemos «nuestro», lo «inmanentizamos». ¿Qué fundamento tenemos, entonces, para afirmar que nuestra conciencia sale fuera de sus límites y conoce una realidad exterior a ella? Pues no puede negarse que lo conocido es, en cuanto conocido, algo inmanente al conocimiento.

Este planteamiento es sofisticado de entrada, ya que en manera alguna resulta contradictorio conocer algo como existente fuera del conocimiento. Lo único que resulta imposible es que lo conocido en cuanto tal sea absolutamente independiente de la conciencia. Pero eso no obsta que, *además* de ser conocido, lo conocido posea una realidad propia y distinta de su situación de ser conocido, aunque, naturalmente, compatible con ella.

En palabras de Millán-Puelles, «lo que el argumento inmanentista habría de hacernos patente no es que no cabe pensar sin que lo pensado sea objeto de pensamiento, sino esto otro: que no cabe pensar que un objeto de pensamiento tenga su propio *ser* con independencia del respectivo *ser objetual* ante una subjetividad consciente en acto. Y no lo prueba porque no demuestra que la objetualidad afecte al ser de una manera necesaria, de tal forma que el ser fuese imposible sin una relación a la conciencia. Por carecer de esa demostración, el argumento inmanentista no pasa de ser una de estas dos cosas: o una tautología, o una petición de principio. Como expresa tautología, tendría esta forma u otra equivalente o parecida: no cabe que lo pensado no sea objeto de pensamiento. Lo cual, evidentemente, no es igual que negar que pueda pensarse algo sin pensarlo como pensado. Y como explícita petición de principio, su enunciación puede hacerse en los siguientes o muy similares términos: lo pensado es, por necesidad, inmanente a la conciencia, porque lo no inmanente a la conciencia no puede ser pensado. Claro está que esto no demuestra la imposibilidad de pensar algo cuya objetualidad no agote su propio ser» [Millán-Puelles 1990: 42].

Decían los escolásticos que la verdad es un aspecto del ser de lo real: *ens et verum convertuntur*. Este aserto posee dos implicaciones radicales. En primer término, que la realidad se deja comprender, es inteligible; en otras palabras, que no es absurda o contradictoria y, por ende, no le repugna su situación de posible objeto de una comprensión ajustada. Incluso cuando se trate de una realidad menos clara para nosotros, lo que precisamente tiene de realidad lo tiene de invitación a ser descubierta y comprendida. En segundo término, que la realidad posee la fundamental característica de ser independiente de su fáctica situación de ser objeto de una representación verdadera por parte de una inteligencia finita y limitada como la humana. (Tal situación es, por cierto, estrictamente *irreal* para la realidad que es objeto de representación por la mencionada inteligencia finita, puesto que nada *real* le añade ésta, ni le quita). Toda verdadera representación es representación de la verdadera realidad de lo representado, entendiéndose que lo que esto tiene de real lo tiene, en definitiva, *además de*, e incluso *a pesar de* ser por mí representado. El conocimiento, entonces, o lo es de la verdadera realidad, o no es conocimiento en modo alguno. Dicho de otro modo, conocer lo falso no es conocer realmente nada: es más bien desconocer la realidad.

7. La cuestión de la verdad y la posibilidad humana de conocerla

Millán-Puelles poseía una conciencia fundamental –y fundamentada– de la capacidad de la razón para conocer la verdad [Barrio Maestre 2001]. Casi toda su trayectoria intelectual puede describirse como un esfuerzo por dilucidar y formular con toda precisión la naturaleza «reiforme» de la subjetividad humana, tanto en su vertiente aprehensiva como volitiva. En el hombre razón y libertad se entienden desde su apertura al ser (y también desde su peculiarísima relación con lo irreal, con el no-ser en el que consiste la mera objetualidad).

En todo caso, lo que ahora importa subrayar es la firme defensa que hace Millán-Puelles del valor de la razón como capacidad de verdad. Sin caer en los excesos del racionalismo, llegó a convertirse en uno de los principales valedores de la razón en un tiempo en que pocos filósofos continúan «creyendo» en ella.

Millán-Puelles presenta una demostración modélica de la inteligibilidad de lo real en *El interés por la verdad* [Barrio Maestre 2001: 75-78]. Ello le obliga a discutir la tesis kantiana de la imposibilidad de conocer el ser transobjetual del objeto, que queda reducido, en el planteamiento del filósofo alemán, a su mero ser-objeto. En la propuesta kantiana, con todo, hay un realismo empírico que debe complementar al idealismo trascendental, según el cual las cosas que intuimos sensorialmente no son en sí mismas aquello por lo cual las tomamos en su intuición. Responde Millán-Puelles: «Una intuición donde lo intuitivo no es lo que de él se intuye es una intuición que no es ninguna intuición» [Millán-Puelles 1997: 83]. En la *Teoría del objeto puro* profundiza en la inconsistencia del argumento kantiano: «La afirmación kantiana de las cosas en sí es la tesis de algo que no podemos en manera alguna conocer, sino tan sólo pensar. Tal es el prejuicio anti-realista que en Kant funciona como contrapeso de la tesis de las cosas en sí: un prejuicio que no sólo es anti-realista, sino antimetafísico también, pues una efectiva metafísica no puede, en su orientación a lo real *ut sic*, construirse con pensamientos que no sean a la vez conocimientos. Por lo demás, la negación kantiana de la posibilidad de un conocimiento humano de las cosas en sí no se refiere de una manera exclusiva a las esencias de ellas, sino que también incluye su existencia, que según Kant es pensada, pero no conocida. De lo cual, a su vez, se infiere que lo que en resolución viene Kant a decir es que existe en nosotros la necesidad de pensarla, no que esté dada ella misma como algo externo a nuestro pensamiento e independiente de él. (...) En la versión kantiana la experiencia no alcanza ningún ‘en sí’: está necesariamente recluida en el mundo de los fenómenos, los cuales, aunque basados en las cosas en sí, no las hacen patentes, antes por el contrario, las ocultan» [Millán-Puelles 1990: 46].

Las dos mencionadas implicaciones radicales de la convertibilidad entre ser y verdad –a saber, las efectivas conversiones o identidades entre ser e inteligibilidad y entre no-ser y ser-objeto de intelección por parte de una inteligencia finita– no son contradictorias o excluyentes, sino más bien mutuamente exigidas, pese a lo que pueda parecer a primera vista, por cuanto todo lo que tiene de *real* (para la inteligencia finita) el efectivo entender, lo tiene de *irreal* (para la cosa entendida) el ser por mí entendida. De ahí que lo que en efecto se añade realmente al entender, se le añade a la inteligencia finita, enriqueciéndola sin duda, pero no a la cosa entendida.

Para que pueda verificarse en el espíritu humano la extraversión o apertura al mundo a la que alude, por ejemplo, Heidegger con el concepto de «libertad trascendental» (*transzendente Freiheit*), las realidades que integran ese mundo han de tener, en primer lugar, la cualidad de «dejarse ver», cualidad en la que cabalmente estriba la verdad ontológica (*verum transcendentale*). Para que yo pueda captar la realidad, en ella tiene que haber, a su vez, una plasticidad que cabría categorizar como no-repugnancia de la cosa respecto del intelecto que la capta. La realidad no puede ser contradictoria en sí misma ni con su posible situación de ser-objeto. Por tanto, la apertura al mundo (*Weltoffenheit*) ha de ser interpretada en el sentido de que todo lo real puede ser objeto de un acto cognoscitivo. Cuando dicha apertura de lo real a su situación de ser objeto se corresponde con una intelección actual, el sujeto queda impregnado del

ser intencional de las cosas del mundo. Y al ser «in-formado» por ellas, la forma de lo captado revierte sobre el propio sujeto que capta.

Según la tesis clásica, la verdad se encuentra *formaliter* en el entendimiento que juzga cuando se adecua al ser de lo juzgado, pero está *fundamentaliter* en el ser de las cosas, y no en cuanto conocidas por mí sino en cuanto entes; aún más, la verdad, ontológicamente considerada, es idéntica al ser de las cosas, no se distingue de él más que según la razón. Lo único que la razón añade a la cosa al decir que es verdadera, en este sentido, es una relación de razón (*respectus logicus*). Tal relación es irreal cuando afecta a la cosa respecto del entendimiento humano, aunque real –realísima– cuando afecta al entendimiento humano respecto de la cosa entendida. La noción trascendental de verdad hace explícita en el ente su inteligibilidad misma, es decir, la nota de que no hay en él nada que haga imposible o contradictorio su ser conocido con verdad lógica [Millán-Puelles 1984: 245-246 (2ª ed.)].

Ahora bien, dicha *inteligibilidad* no puede ser confundida con la intelección actual que una subjetividad humana –finita– pueda tener de un ente al que hace objeto de una representación. Digamos que la verdad más profunda de las cosas no consiste en su presencia intencional ante una subjetividad finita. Bien distinto es el caso si se trata de la subjetividad infinita: ahí sí cabe identificar la verdad ontológica –en definitiva, el acto de ser– de un ente con su presencia actual ante la inteligencia divina. San Agustín lo resume paladinamente en esta confesión: «Nosotros conocemos las cosas porque son, pero ellas son porque Tú las conoces». Para un ente, en definitiva, el ser objeto de una aprehensión cognoscitiva por parte de una subjetividad finita es una situación completamente irreal, una pura *denominatio extrinseca* [Millán-Puelles 1984: 586-587 (2ª ed.)]. Bien distinto es el caso si lo consideramos en relación a la Subjetividad Infinita: toda verdad se reduce, como a su principio radical –*per reductionem ad eius fundamentum*– a la Verdad por esencia, a Dios, que es intelecto puro y suprema verdad inteligible, por ser el *Ipsium esse subsistens*.

8. El interés por la verdad

Al reflexionar sobre la personalidad filosófica de Antonio Millán-Puelles no deja de destacarse su interés por la verdad. El «interés por la verdad» presupone la confianza en la capacidad de la razón. Dicha confianza, a su vez, posee un doble fundamento: por un lado, la irrestricta apertura del espíritu humano a la totalidad de lo real y, por otro, la condición mediante la cual la realidad misma se abre camino a la razón.

Millán-Puelles estima que la razón recibe su fundamental impulso del interés por la verdad, interés que define como «el deseo, efectivamente diligente o solícito, de tener conocimientos verdaderos en la acepción de concordantes o conformes con los objetos a que se refieren» [Millán-Puelles 1997: 57]. Al enfrentar el problema de si la inteligencia humana puede estar dotada de un interés auténticamente teórico, pone de relieve el valor que en sí misma posee la teoría. «Es necesario que el entendimiento humano sea capaz de conocimientos puramente teóricos, es decir, enteramente innecesarios para mantenernos en la existencia y en general para la llamada vida activa, pero en sí y por sí mismos valiosos (...). Ningún conocimiento puede dejar de presentárenos como preferible a su falta, si ambos son considerados en sí mismos, independientemente de cualquier sobrecarga eventual» [Millán-Puelles 1997: 71].

Una de las notas características del pensamiento de Antonio Millán-Puelles es su indiferencia radical respecto de las modas intelectuales. Nunca se mueve para halagar el oído sediento de lo inmediato, de lo *actual* y *vivo*. «En realidad es vivo todo problema auténticamente vivido con la intensidad indispensable para plantearlo con rigor y para sentirse en la necesidad de buscarle la solución. Cualquier otra manera de entender las *vivas inquietudes intelectuales* o los *problemas vivos* es pura y simple retórica vitalista» [Millán-Puelles 1997: 280]. Si alguna vez se ocupa Millán-Puelles de cuestiones que en efecto lo son de actualidad, no lo hace porque lo sean, sino

por el interés que encierran en sí mismas y porque tropieza con ellas en su búsqueda de lo esencial. (Por otra parte, en el fondo, lo más esencial siempre es actual de una u otra manera). Y en filosofía, pocos asuntos pueden considerarse tan esenciales e invulnerables a las modas como el de la misma vocación a buscar e interesarse por la verdad, que constituye lo más formalmente propio de la tarea filosófica.

9. Bibliografía

9.1. Obras de Antonio Millán-Puelles

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

Ontología de la existencia histórica, C.S.I.C., Madrid 1951.

Fundamentos de Filosofía, Rialp, Madrid, Vol. 1: 1955, Vol. 2: 1956 (2001, 14ª ed. en un único volumen).

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

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

Persona humana y justicia social, Estudios (colección La Rábida, 1), Madrid 1962 (Rialp, Madrid 1982, 5ª ed.)

La formación de la personalidad humana, Rialp, Madrid 1963 (1989, 7ª ed.).

La estructura de la subjetividad, Rialp, Madrid 1967. Hay traducción al italiano: *La struttura della soggettività*, Marietti, Turín 1973.

Economía y libertad, Confederación Nacional de Cajas de Ahorros, Madrid 1974.

Sobre el hombre y la sociedad, Rialp, Madrid 1976 [Millán-Puelles 1976a].

Universidad y sociedad, Rialp, Madrid 1976 [Millán-Puelles 1976b].

Léxico Filosófico, Rialp, Madrid 1984 (2002, 2ª ed.).

Teoría del objeto puro, Rialp, Madrid 1990. Publicado también en inglés: *The Theory of the Pure Object*, Carl Winter Verlag, Heidelberg 1996.

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

El valor de la libertad, Rialp, Madrid 1995.

Ética y realismo, Rialp, Madrid 1996 (1999, 2ª ed.).

El interés por la verdad, Rialp, Madrid 1997.

Lógica de los conceptos metafísicos, Rialp, Madrid, Vol. 1: 2002, Vol. 2: 2003.

La inmortalidad del alma humana, Rialp, Madrid 2008.

Las dimensiones morales del interés por la verdad, «Anuario Filosófico» XLII/3 (2009), pp. 527-553.

9.2. Edición de las Obras Completas

Editadas por Ediciones Rialp (Madrid). La edición está todavía en curso y constará de doce volúmenes:

Vol I. (2012): *El problema del ente ideal. Un examen a través de Husserl y Hartmann* (1947), *Ontología de la existencia histórica* (1955) y *La claridad en filosofía y otros estudios* (1958)

Vol. II (2013): *Fundamentos de Filosofía* (1955)

Vol. III (2012): *La función social de los saberes liberales* (1961), *Persona humana y justicia social* (1962) y *La formación de la personalidad humana* (1963)

Vol. IV (2014): *La estructura de la subjetividad* (1967)

Vol V (2014): *Economía y libertad* (1974)

Vol VI (2014): *Sobre el hombre y la sociedad* (1976) y *Universidad y sociedad* (1976)

Vol VII (2015): *Léxico filosófico* (1984)

9.3. Bibliografía secundaria

AA.VV., *Objetividad y libertad. Jornadas sobre la obra filosófica de Antonio Millán-Puelles*, «Anuario Filosófico», Monográfico, XXVII/2 (1994).

ALVIRA DOMÍNGUEZ, R. (coord.), *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Madrid, Rialp, 1990.

BARRIO MAESTRE, J. M., *Homo capax veritatis. Un comentario acerca de la rehabilitación del concepto de verdad en el pensamiento de Antonio Millán-Puelles*, en IBÁÑEZ-MARTÍN, J. A. (coord.), *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán-Puelles*, Rialp, Madrid 2001, pp. 47-88.

—, *Dignidad y trascendencia de la persona. Una panorámica de la antropología filosófica de Antonio Millán-Puelles*, en SELLES, J. F. (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, Eunsa, Pamplona 2004, pp. 47-75.

—, *La estructura “reiforme” de la subjetividad humana. Una panorámica del pensamiento de Antonio Millán-Puelles*, «Anuario Filosófico», XXXIX/3 (2006), pp. 785-801.

ESCANDELL CUCARELLA, J.J. — GARRIDO BERMÚDEZ, J.M., *Obras de A. Millán-Puelles y breve bibliografía secundaria*, «Pensamiento», 62 (2006), pp. 139-157.

ESCANDELL CUCARELLA, J.J., *Datos para la biografía de A. Millán-Puelles (1921-2005)*, «Pensamiento y Cultura», 10 (2007), pp. 13-38.

GARCÍA-LÓPEZ, J., *La teoría del objeto puro de A. Millán-Puelles*, «Anuario Filosófico», XXV/2 (1992), pp. 321-348.

IBÁÑEZ-MARTÍN, J. A. (coord.), *Realidad e irrealidad. Estudios en homenaje al Profesor Millán-Puelles*, Rialp, Madrid 2001.

LLANO CIFUENTES, A., *Fenomenología y ontología de la subjetividad*, «Estudios de Metafísica», 1 (1971), pp. 143-161.

- , *Millán-Puelles: una teoría de la irrealidad*, «Revista de Filosofía», 3ª serie, V (1992), pp. 211-216.
- , *Subjetividad y realidad en los últimos cien años de filosofía española*, «Anuario Filosófico», XXX1/2 (1998), pp. 305-324.
- ROVIRA MADRID, R., *Las quiddidades paradójicas. Sobre la contribución de Antonio Millán-Puelles a la doctrina clásica del ente de razón*, «Pensamiento», 56/215 (2000), pp. 256-284.
- , *La “definición nominal de la verdad” y la “filosofía trascendental de los antiguos”. Antonio Millán-Puelles ante la interpretación kantiana de dos doctrinas filosóficas de origen aristotélico*, «Anuario Filosófico», XLII/3 (2009), pp. 649-673.
- VILLAGRASA LASAGA, J., *La analéctica como método de una metafísica realista en A. Millán-Puelles*, «Alpha Omega», VII/1 (2004), pp. 361-391.

¿Cómo citar esta voz?

La enciclopedia mantiene un archivo dividido por años, en el que se conservan tanto la versión inicial de cada voz, como sus eventuales actualizaciones a lo largo del tiempo. Al momento de citar, conviene hacer referencia al ejemplar de archivo que corresponde al estado de la voz en el momento en el que se ha sido consultada. Por esta razón, sugerimos el siguiente modo de citar, que contiene los datos editoriales necesarios para la atribución de la obra a sus autores y su consulta, tal y como se encontraba en la red en el momento en que fue consultada:

BARRIO MAESTRE, José María, *Antonio Millán-Puelles*, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, Francisco – MERCADO, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL:
http://www.philosophica.info/archivo/2010/voces/millan_puelles/Millan_Puelles.html

© 2010 José María Barrio Maestre y *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*

Este texto está protegido por una licencia Creative Commons.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento. Debe reconocer y citar al autor original.

No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia

Texto completo de la licencia