Pontificia Universidad Católica Argentina
Biblioteca digital de la Universidad Catolica Argentina

García de Bertolacci, Ángela

Persona y subjetividad en la antropología de Antonio Millán-Puelles

XXXVI Semana Tomista – Congreso Internacional, 2011
Sociedad Tomista Argentina
Facultad de Filosofía y Letras - UCA

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.
La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

García de Bertolacci, Ángela. "Persona y subjetividad en la antropología de Antonio Millán-Puelles" [en línea]. Semana Tomista. Intérpretes del pensamiento de Santo Tomás, XXXVI, 5-9 septiembre 2011. Sociedad Tomista Argentina; Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/persona-subjetividad-antropologia-millan-puelles.pdf

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

PERSONA Y SUBJETIVIDAD EN LA ANTROPOLOGÍA DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

Introducción

En toda la obra del Doctor Antonio Millán- Puelles (1921- 2005) se constata su diálogo minucioso y profundo con pensadores que han marcado la Antropología Filosófica contemporánea así como sus raíces en la filosofía clásica, especialmente en Aristóteles y en Santo Tomás de Aquino. La originalidad de este origen y de ese diálogo se descubre con privilegio en la visión de la libertad que Millán-Puelles descubre en la mismidad, en la intimidad y en la trascendencia de la persona humana. Desde la libertad propia de los actos intelectivos y volitivos llega al *factum* de la subjetividad humana en la cual se dan: es el yo humano, finito, histórico, complejo, libre y dotado de una esencial constitución moral. Aparecen también la trascendentalidad de la naturaleza humana, del espíritu y sus potencias, la constitución de conciencia y materia, intimidad y trascendencia, la experiencia de la finitud y el sentido. Constituyen el punto de partida el análisis fenomenológico y el punto de llegada es siempre lo esencial en la persona humana dado su interés por el logos objetivo y la metafísica del ser, en riguroso seguimiento de las razones dadas por Santo Tomás. También si se pregunta por la causa de la persona humana y su naturaleza libre y por el fin de la vida humana, como el Aquinate, nuestro autor atribuye a Dios el poder activo e infinito de crear; todos los entes dependen de Él en toda su entidad.[1] En el orden moral la subjetividad libre experimenta que la bondad de Dios, que presupone el amor libre de Dios al hombre, es el fundamento de la perfección que Dios quiere para la persona humana. La subjetividad no es autónoma, tampoco es una nihilidad sino que es *alguien* que por su naturaleza puede responder, en esencial intimidad, al Absoluto que le reclama. En este camino, la subjetividad aparece en toda su dignidad- valor- y a la vez, en su misterio; se interesa y abre a la verdad del ser, fundamento de la libertad y real objeto de su plenitud. Este orden o ley natural es descubierto por el hombre mediante la luz de su razón y vivido en libertad. Sobre esta realidad y este misterio expresa: "… mi propio subsistir es la positiva realidad de una auténtica subsistencia reclamada. En ese mismo plano de incondicionada ultimidad fundante se elimina todo residuo de subjetivismo y se hace posible la conciliación del "en sí" sustancial de nuestro ser con lo que le hace ser- fuera- de- sí como teniendo allende su intimidad el centro hacia el cual existe".[2]

---

[1] *Sum. Theol.*, I, 44, 1. En *Léxico Filosófico*, L F, Rialp, Madrid, 1984, *187.*
[2] Millán-Puelles, A., *La estructura de la subjetividad* ES, Rialp, Madrid, 1967, 317.

Este humanismo, que él mismo denomina teocéntrico, es una Antropología que partiendo de las manifestaciones de la vida humana a las que describe con metodología fenomenológica abre a la Metafísica y a la Teología de la Fe. Difiere de las antropologías centradas en la autogénesis del hombre, tales, por ejemplo, el caso de Nietszche, el existencialismo ateo, el humanismo de Marx. Y ante la realidad del nihilismo contemporáneo, en este humanismo ontológico la naturaleza humana libre es el fundamento de la subjetividad que se vive como sujeto consciente -cuerpo subjetivo- finito, temporal, tanto en la intimidad cuanto en sus relaciones trascendentales.

Ya expresamos que el pensamiento de Santo Tomás inspira toda la obra del maestro español, como es el caso también de González Álvarez; a diferencia de quienes siguieron a Francisco Suárez, como Salvador Cuesta, José Hellín y otros filósofos españoles del siglo XX.

1. La inspiración en el realismo de Santo Tomás

Son conceptos que explicita en varias de sus obras, así en *Léxico Filosófico* [3]alude a Boecio (*De duabus naturis et una persona Christi*) y a Santo Tomás, indica que la voz latina viene de personare que significa sonar con fuerza, resonar. En los actores griegos y latinos, la máscara, πρόσωπον en griego, reforzaba la voz y la actuación. Así, la palabra "persona" va unida desde su origen a lo importante, lo que se destaca, lo preeminente; su dignidad, dice Santo Tomás: *perfectissimum in tota natura.*[4] Explica la definición formulada por Boecio "rationalis naturae individua substantia" siguiendo el criterio de Aristóteles y de Santo Tomás: la naturaleza racional confiere a las personas humanas un rango superior al de todos los seres y la individualidad; por el libre albedrío, les confiere una iniciativa única, de la cual carecen los entes que no poseen esta naturaleza. En este contexto destaca que la antítesis "personalismo-individualismo" es ontológicamente incomprensible; toda persona humana es individual, un individuo en el modo de la sustancia; y no todo individuo subsistente implica individualismo. La conducta insolidaria, antisocial o egoísta es posible si quien la ejerce hace un uso indebido del poder que la naturaleza racional le confiere. Y si cada persona humana fuese un conjunto integrado por sustancias individuales, su nivel ontológico sería el de una colección, o el del colectivismo en el que cada persona es concebida como algo inherente en un sustrato que sería la sociedad; en este último caso, la persona sólo sería un accidente.

La naturaleza racional determina específicamente a la persona, distinguiéndola de todo otro individuo; ser persona consiste en ser sujeto de la naturaleza racional, es la más alta

[3] *LF*, 457- 466.
[4] *Sum. Theol.*, I, 29, 3.

entre las naturalezas y es abierta a todo ente: esta es la libertad fundamental. La subsistencia es la independencia respecto de todo sujeto de inhesión, de todo co-principio y de toda parte. Es un sujeto o *suppositum;* de ahí la clausura o completitud de su ser, que no excluye la relación; es subsistente en tanto es suficiente en sí misma; la existencia y los accidentes son poseídos - recibidos- por ella.

La creencia cristiana en la Encarnación del Verbo es la fe en que Cristo, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, es de naturaleza divina y de naturaleza humana; siendo la naturaleza humana individual asumida por una Persona divina.

La naturaleza racional se da en el hombre como capacidad de conocimiento intelectivo y discursivo y como capacidad para el libre querer, supuesto el conocimiento de los bienes correspondientes. En este dominio de su actividad y en la subsistencia, se funda el valor, la dignidad de toda persona. Santo Tomás lo destacó refiriéndose a la peculiar perfección del individuo en las sustancias de naturaleza racional, en *Sum. Theol.,* I, 29, 1: "perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus". A la vez, destaca nuestro autor el condicionamiento material de la libertad humana y la experiencia de la autoconciencia como actualización de la índole ontológica de la persona. Aquí funda sus objeciones al *cogito* de Descartes y sus repercusiones en la filosofía moderna.
Este fundamento que es la naturaleza otorga a cada persona su dignidad natural y a la vez, tiene sus exigencias o deberes; el primero de éstos es el mantenerse a la altura de esta dignidad ontológica al hacer uso de la libertad. Mas la dignidad ontológica del ser sustancial del hombre no está condicionada por el uso que él haga de su libertad, en sus concretas conductas. El yo humano es finito y a la vez, está abierto a la totalidad del ser; su personalidad es esa individualidad, que se va configurando a partir de una estructura y notas peculiares, con las cuales el yo se encuentra, constituido de un modo natural. El alma humana inmaterial distingue al hombre de los otros seres materiales, incluso de los que son cuerpos vivientes. En la subjetividad los actos de conciencia toman unidad; no es esta subjetividad ni trascendental ni constituyente en el sentido kantiano, sino fáctica, relativa y determinada por su materialidad, por lo sensible y concreto; requiere recibir el ser, comienza, se interrumpe y vuelve a comenzar; ella es más que su conciencia, no se agota en ser conciencia. Es íntima –conciencia en acto- y a la vez, trasciende a lo otro en tanto otro, lo real en tanto real. Este poder es el logos: "El concepto del hombre como animal racional es el concepto de la subjetividad".[5] Esta temática se aborda especialmente en *La estructura de la subjetividad*

[5] Millán –Puelles, A., *La estructura de la subjetividad (ES) ,* Rialp, Madrid, 1967, 153.

(1967) y *La formación de la personalidad humana* (1963)*;* también, en *Ontología de la existencia histórica* (1951)*, Persona humana y justicia social* (1962) y *Sobre el hombre y la sociedad* (1976)**.** Nótese las diferencias con las formas modernas de tematizar en las que la subjetividad queda reducida a la conciencia. Millán –Puelles muestra que el yo se descubre y encuentra a sí mismo como constituido de modo natural.

Junto a la actividad intencional, la subjetividad se encuentra a la vez, determinada por su participación en el modo de ser de las cosas por su cuerpo, puesto que se capta a sí misma como relativa a su propio cuerpo y también como relativa a otros cuerpos que la condicionan: "… vive su propia conciencia en calidad de meramente relativa: en concreto, como conciencia de y en un ser determinable como si fuera una cosa".[6] No es una cosa pura y simple; está inserta en el mundo de las cosas, inserción que se pone de manifiesto en el nivel de la sensibilidad y en la experiencia del cuerpo, como cuerpo subjetivo. También en la realidad del lenguaje del hombre, junto a la intencionalidad, la palabra y la comunicación intersubjetiva se destaca la corporeidad viviente en la que la apertura al mundo no es una simple relación objetiva sino que implica la intimidad del yo y la exterioridad o trascendencia del mundo y de los otros. En estas reflexiones últimas sobre la corporeidad y el lenguaje se advierte la presencia de Husserl. Ocurre que la subjetividad como *factum* es simultáneamente espiritual y corpórea; la conciencia aparece a la vez como la mutua irreductibilidad en la experiencia de convivir como logos y como cuerpo, que cada uno es. Esto se analiza en *La estructura de la subjetividad,* en *Economía y Libertad* (1974) y en *Léxico Filosófico,* especialmente al tratar sobre la inmortalidad del alma, el conocimiento intelectual y la actuación libre sobre el cuerpo y las pasiones, al no encontrarse el yo totalmente dominado por las exigencias sensoriales de los dinamismos fisiológicos; también al referirse a las necesidades básicas que implican la corporeidad y a las cuales el hombre satisface trabajando, produciendo recursos en un ilimitado horizonte que excede la materialidad. Ser y tener cuerpo se identifican en el yo. El yo y el cuerpo se viven como propios y a disposición, mas no como un cierto instrumento. Desde esta visión nuestro autor desarrolla observaciones y objeciones al puro espiritualismo antropológico, a la interpretación materialista y a la ciencia psicosomática. ¿Y los otros cuerpos? El siguiente texto expresa la exterioridad e inmanencia de los demás cuerpos: "Pero la exterioridad de todos ellos a mí depende de que yo soy, y de que soy cuerpo, aunque también, claro está, de que lo son ellos a su vez".[7] Logicidad y corporeidad competen a la

[6] *ES,* 68.
[7] *ES,* 392.

sustancia humana, con lo cual una vez más no podemos dejar de ver su inspiración en Santo Tomás, así en *Sum. Theol.,* I, 79, 2 y en *De Veritate,* X, 8.

2. Objetividad y Libertad

"La conformación entre lo objetivo y lo real, a través de una variación en la concepción de la subjetividad, es la característica central de la filosofía española del siglo XX".[8] Desde esta valoración del profesor Alejandro Llano nos detenemos a partir del hecho ya analizado: la persona humana es sujeto de la naturaleza racional y en cada caso, es un individuo, un ser subsistente, él mismo. El rango ontológico de la persona le viene, no sólo de la naturaleza racional sino también de la suficiencia o plenitud en que consiste la subsistencia. La naturaleza es el principio de actividad del que proceden todos sus dinamismos y de la libertad en sus diversas dimensiones integradas: "Entendida… como permanente a través de los cambios no es, sin embargo, algo puramente pasivo y receptor, sino, ante todo, el principio específico del dinamismo propio de cada ser, la fuente originaria en cada una de las operaciones respectivas.[9] Las potencias son los principios reales, intrínsecos, próximos de las operaciones, las causan eficientemente. La libertad de la naturaleza humana se descubre en la doble determinación de sus facultades: la determinación de la voluntad, que necesariamente tiende al bien y la determinación de la inteligencia en el entender y que en las actividades volitivas presenta a la voluntad los objetos bajo la formalidad de bienes. Sobre esto pueden encontrarse exquisitos análisis en *Léxico Filosófico, Ontología de la existencia histórica, La estructura de la subjetividad, La libre afirmación de nuestro ser* (1994), *El valor de la libertad* (1995), *El interés por la verdad* (1997), *Teoría del objeto puro* (1990). En estas obras son notables las objeciones al historicismo, al formalismo de Kant, al positivismo jurídico y a la filosofía existencialista.

La libertad trascendental del intelecto es la libertad fundamental en cuanto es la más radical. Consiste en la trascendentalidad del intelecto en cuanto abierto a todo ente. Antecede a la libertad de la potencia de querer, por la prioridad de la inteligencia respecto de ésta y como consecuencia, antecede también a todas las libertades adquiridas: "…es la aptitud objetualmente infinita de la potencia humana de entender…".[10]Su infinitud es sólo relativa al objeto; "trascendental" es una relación u ordenación constitutiva de la esencia de la potencia; se refiere a la ilimitada amplitud de su objeto, puesto que no está ligada a algún ente o a algún

[8] Llano, Alejandro, *Subjetividad y realidad.* En *Anuario Filosófico,* Universidad de Navarra. Volumen XXXI/1, 1998, 305- 324.
[9] Millán -Puelles, A., *La síntesis humana de naturaleza y libertad.* En *Sobre el hombre y la sociedad (SHS),* Rialp, Madrid, 1976, 36.
[10] VL, 79.

género de entes. Trascendental se opone aquí a categorial. Los textos mismos de Millán-Puelles van siguiendo la historia de las interpretaciones y los matices en Anaxágoras, Aristóteles, Santo Tomás y recientemente, Max Müller en su *Philosophische Anthropologie.* He aquí uno entre otros comentarios a Santo Tomás, *In III De Anima,* lect. 7, n. 678-679: "Santo Tomás, comentando este pasaje de Aristóteles, afirma que lo dicho por Anaxágoras se refiere al entendimiento que por su imperio mueve todas las cosas y que si estuviera mezclado de naturalezas corporales, o tuviese determinadamente alguna de ellas, no podría moverlas por su imperio, ya que se encontraría unívocamente determinado. Mas como quiera -prosigue Santo Tomás- que ahora no hablamos del entendimiento por el que todas las cosas son movidas, sino de aquel por el cual el alma entiende, el medio del que hay que servirse para mostrar el carácter inmixto del entendimiento no es el usado por Anaxágoras, sino otro, a saber, que el entendimiento conoce todas las cosas."[11] Destaca además, que algunos actos del entendimiento son libres con libertad de arbitrio en tanto que son imperados por la voluntad, mediante decisiones libres. Es que la voluntad impera en otras potencias y también sobre la potencia intelectiva. La infinitud objetual del intelecto incluye la aptitud para la aprehensión de sí mismo: en primer término, la potencia intelectiva se hace presente de un modo concomitante, estando en el primer plano algo distinto de ella; en segundo término, el entendimiento se aprehende a sí mismo, temáticamente, se desdobla pero no pierde su unidad, se mantiene unitaria y simple; finalmente, si se pregunta por el nexo que con la verdad lógica mantiene la reflexividad, es preciso subrayar que el ajuste o concordancia es una conformidad no sólo dada en el propio acto de juzgar, sino también conocida en ese acto. El entendimiento, por su reflexividad originaria y su peculiar libertad, no está referido necesariamente sólo a lo que él mismo no es. El acto de juzgar se refiere a su objeto mediante la complexión –el enunciado-. El ajuste en que la verdad lógica consiste es conocido en el propio juicio verdadero. Heidegger desatendió esta libertad, a pesar de haber definido la verdad como libertad. Excluye la autoaprehensión del juicio y del sujeto que juzga; la verdad es desocultación o patencia del esencial modo de ser del ente. La verdad reitera nuestro autor, es la patencia de algo –objeto- a alguien. Es la subjetividad, "animal racional", que aprehende lo real como real y alcanza hasta la ideación de la noción trascendental del ente, con la cual se refiere a todo ser actual o posible. Expresa nuestro autor que Juan de Santo Tomás, con su "*fieri alia a se",* permaneció fiel al Aquinate.[12] Conocer es la posesión inmaterial del ser, en una actividad vital e inmanente; el trascender intencional se da como un hecho en la

[11] VL, 83- 84.
[12] Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus,* Turín, Marietti, 1949, IV, XI, I, Vol. III, 347.

subjetividad, presente a sí misma con motivo de su apertura a algo otro: "…la autoconciencia subjetiva es la presencia que de sí tiene un ser en calidad de sujeto de la presencia de otro".[13] "… algo que se nos aparece en alguna determinada realidad sensorialmente ofrecida. Tal es la consecuencia inevitable de que el objeto formal propio del entendimiento de una entidad reiforme sea, para decirlo con la Escuela, el *ens concretum quidditati sensibili"*[14]**.** También en el tender, el acto y la unión son inmateriales e intencionales. El trascender no es una mera dirección ni la constitución objetiva de lo conocido sino que es la presencia del ser de lo conocido en el ser del cognoscente; es una actividad vital, inmanente y por lo tanto, inmaterial o espiritual; valioso signo de la naturaleza del sujeto. En este contexto hace sus observaciones al idealismo y el principio de inmanencia.

Mas, la subjetividad, en su unidad estructural, trasciende también a lo querido, es la dirección hacia el objeto, conocido como conveniente. El yo es inmaterialmente atraído por el en sí de lo conocido, como fin o como medio, real o aparente, material o inmaterial. El profesor cita a Santo Tomás de Aquino, quien explicó que en los bienes limitados amamos su bondad en tanto que bondad, no en tanto que limitada; esta bondad participa de la Bondad absoluta; razón por la cual, ésta es apetecida de algún modo al apetecer cualquier bien. La subjetividad es, como acto –habiéndose actualizado- lo conocido y lo apetecido, en cada caso, de un modo inmaterial: "… el mismo acto de querer –indisolublemente ligado, en una sola estructura, con esa percepción- es una nueva unidad: la actividad tendencialmente unitiva de la subjetividad volente con su objeto".[15]Aquí, la subjetividad consuma su posibilidad más específica, como unidad *sui generis* con el ser (propio o ajeno).[16]

Millán-Puelles, como Santo Tomás, analiza también la autoconciencia concomitante y la reflexión propiamente dicha; respecto de la primera recoge el texto de Santo Tomás, *Cont. Gentes,* II, 75 expresando: "De dos maneras entiende su entender: en particular, puesto que entiende que está entendiendo, y en general, en tanto que raciocina sobre la naturaleza de su acto".[17] Se refiere y objeta a Kant, quien equipara la *apercepción trascendental* que acompaña todas las representaciones con esta conciencia consectaria.

3. Principios sistemáticos que se destacan

1. El hombre concreto es el que es libre y lo es en razón de su espiritualidad, que implica una apertura al ente, al ser y a los demás trascendentales. A la distinción de las

[13] *ES,* 183; 192- 193.
[14] *ES,* 162.
[15] *ES,* 222.
[16] *ES,* 221- 222.
[17] *ES,* 327.

potencias, en particular de las espirituales, subyace la unidad concreta sustantiva del hombre cuya forma es un alma espiritual.[18]

2. Los actos y mediante ellos, las potencias y los hábitos, son especificados por sus objetos respectivos.

3. Intelecto y voluntad son potencias activas y pasivas; distinción que aparece no en tanto potencias vitales sino en la relación entre la potencia y el objeto respectivo.[19]

4. Si se habla del acto inmanente libre, éste depende de las dos potencias espirituales del hombre.[20]

5. La educación de la persona humana es una posibilidad y una exigencia de la libertad.

En la subjetividad libre se alcanza también la peculiar experiencia de la intersubjetividad en la que nuestro autor destaca la educación, como formación de la subjetividad para el logro de la afirmación libre del ser propio y personal y también sociopolítico, siendo la subjetividad la causa eficiente principal. Destacamos *La formación de la personalidad* (1963), *La libre afirmación de nuestro ser. Fundamentación de la ética realista* (1994) y *El interés por la verdad* (1997). Él mismo expresa en el Prólogo de *La formación de la personalidad* que se ha propuesto hacer una antología de los pasajes en que Santo Tomás, trata el tema y agrega: "… una doctrina que al ser personalmente asimilada, se me ha hecho tan mía que espero que también pueda serlo del lector". [21] En el capítulo I analiza semánticamente el término *educación* integrando veintisiete textos de Santo Tomás tomados del *Comentario a la Ética, Comentario al libro de las Sentencias, Suma Teológica, Comentario a la Epístola a los Efesios, Comentario a la Epístola a los Corintios I, Cuestiones Quodlibetales, Suma Contra Gentiles, Q. D. De Malo.* Sólo un texto: "La perfección del hombre en tanto que hombre se nos aparece nuevamente como una recta conformación de la libertad humana. …".[22] En consecuencia, todo proceso de enseñanza- aprendizaje ha de tender como a su fin al perfeccionamiento intelectual y a la formación moral.

Ángela García de Bertolacci

---

[18] *Sum. Theol.,* I-II, 17, 5, ad 2
[19] *De Veritate, q.* 16, 1, ad 13; *Sum. Theol.,* I, 80, 2c.
[20] *Sum. Theol.,* I-II, 15, 1c; Juan de Santo Tomás, *Cursus Theologicus,* ed. Vives, T. V.
[21] *FP,* 8.
[22] *FP,* 68.

PERSONA Y SUBJETIVIDAD EN LA ANTROPOLOGÍA DE ANTONIO MILLÁN-PUELLES

En toda la obra del Doctor Antonio Millán- Puelles (1921- 2005) se constata su diálogo con pensadores que han marcado la Antropología Filosófica contemporánea así como sus raíces en la filosofía clásica, especialmente en Aristóteles y en Santo Tomás de Aquino. La originalidad de este origen y de ese diálogo se descubre con privilegio en la visión de la libertad que Millán-Puelles descubre en la mismidad, en la intimidad y en la trascendencia de la persona humana. Desde la libertad propia de los actos intelectivos y volitivos llega al *factum* de la subjetividad humana en la cual se dan: es el yo humano, complejo, libre y dotado de una esencial constitución moral. Aparecen también la trascendentalidad de la naturaleza humana, del espíritu y sus potencias, la constitución de conciencia y materia, intimidad y trascendencia, la experiencia de la finitud y el sentido. Constituyen el punto de partida el análisis fenomenológico y el punto de llegada es siempre lo esencial en la persona humana y en la estructura de la subjetividad. La subjetividad no es autónoma, tampoco es una nihilidad sino que es *alguien* que por su naturaleza puede responder, en esencial intimidad, al Absoluto que le reclama. En este camino, la subjetividad aparece en toda su dignidad- valor- y a la vez, en su misterio; se interesa y abre a la verdad del ser, fundamento de la libertad y real objeto de su plenitud. En la actual situación de la cultura privilegiamos dos temas, entre otros: 1. Objetividad y libertad; 2. La educación como posibilidad y exigencia de la libertad.

Ángela García de Bertolacci

Es Doctora en Filosofía. Universidad de Navarra, España 2005. Diploma Suficiencia Investigativa, Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra 2001. Licenciada en Filosofía. U.C.A. 1965. Profesora de Filosofía – U.C.A. 1964. Premio Faja de Honor Padre Leonardo Castellani a la publicación en EDUCA, 2006, de *La libertad trascendental en la* subjetividad (Acto Inaugural Exposición del Libro Católico, 3 de septiembre de 2007). Maestría Especialización en Entornos Virtuales de Aprendizaje (Virtual Educa, OEI, 2009-2010). Es Miembro de la Comisión Directiva de la Sociedad Tomista Argentina. Profesora en la Universidad Católica Argentina desde 1970. Actualmente, Titular Ordinaria Antropología Filosófica, Introducción a la Filosofía, Metafísica y Ética, Pedagogía. Dedicación Especial en Investigación y Docencia, Facultad Filosofía y Letras-UCA. Profesora Titular de Concepción Filosófica y Teológica del Hombre en el Centro de Investigaciones en Doctrina Social de la Iglesia. Buenos Aires, Modalidad e-Learning. Tiene Artículos y Ponencias presentados en ámbitos especializados y de investigación, centrados en cuestiones de Antropología Filosófica, Ética y Pedagogía.

Dirección electrónica: bertolacci@fibertel.com.ar / abertolacci@uca.edu.ar