

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento



**LA PASIVIDAD Y LA ACTIVIDAD DE LA VOLUNTAD
SEGÚN FRANZ BRENTANO**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Sara Gallardo González

Bajo la dirección del Doctor:

Juan José García Norro

Madrid, 2002

ISBN: 84-669-1872-8

Agradecimientos

En primer lugar, a mis padres, mis primeros formadores, por su generosidad y abnegación, por esa sencillez y amor a la verdad que he visto siempre en ellos.

Prof. Dr. Juan José GARCÍA NORRO, director de este trabajo, ha representado para mí un verdadero educador. Le debo muchísimo, no sólo en relación con mi formación filosófica, sino también personalmente. De él he aprendido a hacer filosofía, su gran discreción y su genio pedagógico me han guiado a lo largo de mis años de estudio y más tarde durante el Doctorado, logrando prepararme para la investigación por su manera de introducir las cuestiones y problemas, de orientar al educando, consiguiendo que haga suyas las dificultades y respetando en todo momento la evolución de sus propias investigaciones. Humanamente he aprendido de él esa rara madurez de saber quedar en segundo plano en la tarea de enseñar a pensar y guiar a los alumnos, su tacto y delicadeza respetando el ritmo y las conclusiones a que iba llegando, su capacidad de escucha y diálogo, su disponibilidad y su sincero afecto.

Al prof. Dr. Juan Miguel PALACIOS, por su incondicional y fidelísima entrega a la Filosofía, sus inolvidables sesiones de seminario durante años, el influjo personal que como maestro ha ejercido sobre mí y tantos otros compañeros, sus inestimables orientaciones durante mis estudios de Filosofía, los numerosos buenos libros a que me remitió. Es un modelo de laboriosidad y de trabajo serio. Le agradezco llena de afecto, sobre todo, su autenticidad y honradez a todos los niveles y la exigencia con la que su mismo ejemplo apremia a esta actitud. Al prof. Dr. Antonio MILLÁN-PUELLES, de quien he recibido orientaciones fundamentales en momentos clave, no sólo con sus libros, sino a través de la conversación personal, por su entera dedicación a la Filosofía, su rigor, su incomparable sentido del humor y su calurosa acogida mi más profunda gratitud y afecto. A los profesores de nuestra Facultad con quienes he tenido la suerte de formarme, porque se han tomado en serio su vocación de filósofos, como Ana RIOJA, Rogelio ROVIRA o Ramón RODRÍGUEZ, entre otros.

Lydia JIMÉNEZ, a quien debo mi feliz inicio en esta disciplina, junto con el P. Tomás MORALES, S.J., y los posteriores estudios de postgrado, quien hizo posible que completara mi formación de diversas maneras hasta la culminación de este trabajo, el estudio del latín y el alemán, el acceso a la bibliografía brentaniana en Alemania, así como la concesión de varias becas durante este período. Me ha impulsado a acometer esta tarea por su incondicional apoyo y exigencia como maestra mía. Sólo ella ha sabido sacar de mí lo que yo misma no creía posible, por su confianza y su tenaz oposición a mis conformismos, imprimiendo en mí el ideal del más, más y más, su entusiasmo y su pasión por la vida. Le testimonio el afecto y la gratitud más profundos por ser mi segunda madre. Marieta GÓNGORA, de quien durante el período investigador he aprendido una manera descomplicada de trabajar y de ser. Gracias a ella he recibido un gran impulso para acercarme más a la Fenomenología. Le debo gratitud por su adhesión fiel, su franqueza y el sostén moral que he encontrado siempre en ella. A la Cruzada de Santa María, mi familia espiritual, por serlo y demostrármelo, por nuestra íntima unión, por haberme alimentado y hecho crecer, por tantos detalles y ayudas en la elaboración de este trabajo, en las correcciones y traducción.

Cristina NEGRO KONRAD y Alicia VALERO, valiosas interlocutoras en cuestiones filosóficas a quienes me une una amistad preciosa, y a todos mis amigos. Prof. Dr. Wilhelm BAUMGARTNER, por su buena acogida en el *Brentano Institut* de Wurzburg y su

disponibilidad para discutir cuestiones de la Filosofía de BRENTANO. El prof. Dr. Eckart FÖRSTER me recibió como tutor durante un curso becado transcurrido en Alemania.

Presentación

El trabajo que el lector tiene en sus manos ha sido fruto de una casual lectura. Orientado en un primer momento, a sugerencia del profesor PALACIOS, hacia el estudio de la tercera clase de fenómenos en Franz BRENTANO, los llamados ‘fenómenos de amor y odio’ o ‘fenómenos de interés’ por estar aún poco estudiados, encontré una carta de este filósofo del año 1867 dirigida a STUMPF, en la que ya se encuentra la particular comprensión de la actividad volitiva que quedará explícitamente desarrollada en su segunda etapa.

La sorpresa ante la tan temprana tesis de la pasividad de la voluntad me decidió, animada por GARCÍA NORRO, a que la investigación continuara examinando el sentido en el que tal afirmación fue formulada, las premisas sobre las que descansa y las consecuencias que trae consigo, fraguando en la investigación que aquí se presenta. Estos tres puntos desmembran el trabajo en las tres partes que lo dividen: la pasividad, la causalidad y la voluntad libre. En la introducción se ofrecen algunos aspectos diversos de la filosofía de BRENTANO que sirven de marco a la discusión posterior, especialmente su división de los fenómenos mentales en tres clases y el criterio utilizado, a saber, la intencionalidad, que tanta importancia habrá de tener en su filosofía y más aún quizá en las posteriores corrientes que se inspiran en algún aspecto de la obra de BRENTANO, especialmente la Fenomenología.

La primera parte, debido a que BRENTANO hace referencia explícita a ARISTÓTELES a propósito de su tesis sobre la pasividad volitiva, constituye un análisis de la recepción brentaniana de la noción aristotélica de pasivo y pasividad, junto a otras que resultaban imprescindibles para comprender este aspecto de la facultad volitiva, fundamentalmente el de forma, potencia y recepción formal, sobre todo en las facultades orécticas. Una vez visto esto, la cuestión inmediata se dirige a los presupuestos más profundos sobre los que descansa la posición brentaniana a este respecto, lo cual nos conducirá al estudio de su particular comprensión de la causalidad, la noción de causa y la relación y proceso causal, que constituye la parte más ampliamente desarrollada y a mi juicio la más apasionante. Por último, resulta necesario e interesante completar el trabajo con el examen explícito de las descripciones psicológicas de la volición y diversos fenómenos de amor y odio, sus relaciones con otros actos y, principalmente, la cuestión por la libertad de la voluntad en la que desemboca la problemática. Al final de cada capítulo se ofrece un resumen breve, sólo que cuando con él concluye una parte, el resumen –que he distinguido artificiosamente con el nombre de ‘recapitulación’– abarca la parte entera y no sólo ese capítulo.

Antes de continuar, quisiera hacer una advertencia al lector sobre el presente estudio, a saber, que su elaboración ha sido guiada por una convicción metodológica primera y fundamental, que podemos decir que es una de las tesis que aquí han de defenderse: en relación con el tema que aquí se va a exponer, BRENTANO mantiene al respecto una misma posición en las llamadas dos etapas de su pensamiento. Con esto quiero decir que se da una continuidad de tesis fundamentales sobre las que se basan y comprenden aquellas modificaciones que BRENTANO trató de emprender en algunos casos. A. CHRUDZIMSKI ha escrito hace poco acerca de la tradicional distinción de los dos BRENTANOS que constituye una división muy simplificada de su evolución filosófica, puesto que en algunos casos nuestro autor volvió sobre tesis tempranamente defendidas.¹ En el tema que nos ocupa se trata, no de

¹ Cf. CHRUDZIMSKI, A., “Die Theorie des Zeitsbewußtseins Franz Brentanos im Licht der unpublizierten Manuskripte” en *Brentano Studien*, VIII (1998/99) Röhl, Dettelbach, p.159.

una vuelta a una posición inicial, sino de la permanencia, durante toda su trayectoria intelectual, de ciertas tesis que constituyen el fundamento de las posteriores reformas. No es que no haya habido cambios o evolución en BRENTANO, sino que esos cambios se han dado sobre la base de unas tesis permanentes. Podría muy bien reprochárseme el abandono o la poca atención que aquí se brinda, en general, a la datación cronológica y a la distinción de ambos períodos. Ello es cierto, lo admito. Mas, sin llegar nunca a ignorar este lado de la investigación, no se le da una importancia primordial. Naturalmente, insisto, esta convicción sólo la mantengo en relación con los aspectos de la filosofía de este pensador que han de examinarse en estas páginas.

Con todo, tal punto de vista no fue adoptado desde el inicio de la investigación. Más bien, la conexión de las tesis se ha llegado a descubrir de manera progresiva. Por ello, se ha indicado el momento en que se expresa una u otra posición con el fin de mostrar cómo los principios aceptados desde un principio no han desplegado de un golpe todas las consecuencias a las que conducen, sino que su potencial, por decirlo así, fue descubierto paulatinamente por el mismo BRENTANO. Por eso se soslayará enfrentar a nuestro autor con sus propias posiciones más que cuando ello resulte inevitable por las contradicciones que se descubran. El mayor de los cambios experimentados, por lo que a nosotros nos incumbe, es, sin duda, su paso de la defensa a la detracción de la libertad de arbitrio. Y sin embargo, ha de mostrarse cómo esta conclusión se vislumbra ya, a juicio de Adriano BAUSOLA, desde las mismas tesis de habilitación.²

Una vez claro este planteamiento general del trabajo, quisiera añadir lo siguiente sobre el contenido y el tipo de estudio que aquí se presenta: aunque es un trabajo ‘de autor’, lo es también ‘de tema’. Esta mezcla ha permitido superar –espero– un doble escollo: por una parte, reducir el trabajo a una exégesis de los textos del autor, sin duda alguna valiosa y necesaria, pero que no correspondía a mis aspiraciones; y por otra, perderse en la inmensidad del problema de la causalidad y la libertad volitivas. Ni he pretendido ceñirme a la posición de BRENTANO, ni prescindir por entero de ella. Más bien, ha sido el cauce de las reflexiones, orientándolas hacia el aspecto del problema que se examina en estas páginas. Por eso, como se verá, nos tomaremos amplia libertad para poner en entredicho la posición brentaniana, acudir –como interlocutores comunes y de continua referencia por parte de nuestro autor– a ARISTÓTELES y STO. TOMÁS a la hora de las críticas, plantear las dificultades en sus límites –y puntualmente proponer una solución propia– en algunos análisis de problemas secundarios que irán apareciendo. Ésta es una de las razones por las que la bibliografía secundaria es quizá poco abundante: no se ha pretendido tanto estudiar lo que *se dice* de BRENTANO como lo que BRENTANO mismo dice sobre la facultad volitiva. Por eso, de las fuentes manejadas sólo he recogido en la bibliografía aquellas que han resultado útiles para esta investigación.

Acerca del modo de elaboración, debo indicar que la primera lectura de los textos de BRENTANO se ha realizado sin mediación de bibliografía secundaria, con la intención de formarme una idea propia y evitar añadir al texto lo que no dice realmente. De este modo se advierte, por ejemplo, que algunos aspectos examinados de las interpretaciones de KRAUS carecen de fundamento en los escritos de BRENTANO. En general, tanto en el estudio de la posición de nuestro autor como de la aristotélica, leibniziana o tomista, ha sido manejada de manera principal la bibliografía primaria. Al entrar en contacto con la bibliografía secundaria que sobre el tema de esta tesis se ha publicado, se ha visto la escasez de trabajos dedicados a

² Cf. BAUSOLA, A., “Conoscenza e moralità in Franz Brentano” en colección “Vita e Pensiero” (Scienze filosofiche 13) (Contributi-serie terza), Pubblicazioni dell’università cattolica del Sacro Cuore, Milán 1968, notas 4 y 5, pp.143s.

ello expresamente. También se ha comparado la posición de BRENTANO con la recepción de la misma por parte de algunos discípulos, como STUMPF, HUSSERL o KRAUS, entre otros, aunque los mayores esfuerzos se han dedicado a comprender de manera directa a BRENTANO mismo. Quizá se juzgue una pobreza tal modo de proceder. La crítica estaría, creo yo, justificada. Sólo puedo argüir en mi defensa el deseo de una mayor sencillez en el examen de la cuestión de la causación en el ejercicio volitivo.

El trabajo ha sido desarrollado y redactado en su práctica totalidad durante mi estancia en Alemania y Suiza. Respecto a las fuentes consultadas, se ha tenido acceso a la bibliografía alemana sobre el tema gracias a la estancia durante varios años en la capital bávara, en donde además de aprender el alemán fue posible examinar los manuscritos de *Metafísica* registrados como M 96 y parcialmente el M 97 que se encuentran en la Biblioteca Nacional Bávara (*Bayerische Staatsbibliothek*) de Munich, entre otros lugares, inéditos hasta ahora y que el profesor Wilhelm BAUMGARTNER prepara para su publicación. En el trabajo se hacen breves referencias a estos textos, que no presentan novedades con respecto a lo ya publicado. La *Deutscher Akademischer Austauschdienst* (DAAD) en colaboración con *La Caixa* ha financiado durante un año esta estancia con la concesión de una beca para ampliar estudios de postgrado en el país. Asimismo ha sido posible durante este período visitar el *Brentano Institut* de Wurzburg y discutir con el profesor BAUMGARTNER acerca de algunos aspectos de este trabajo.

* * *

Utilizo las cursivas cuando los autores citados así lo hacen, o bien cuando deseo subrayar algo del texto. En ese caso dejo constancia de ello. De las obras que he utilizado, cito las ediciones que en cada caso he manejado, cuando ha sido posible en su idioma original. Así por ejemplo, se ha manejado la edición latina de las obras de STO. TOMÁS –aunque se consultaron las traducciones española y alemana–, la versión original de las obras de HUME, LEIBNIZ, WOLFF, HUSSERL, etc. mientras que los textos de ARISTÓTELES los he consultado y citado en español, latín o francés, por la buena traducción del *Organon* en este último idioma a cargo de TRICOT. Asimismo ocurre con BRENTANO y KANT, cuyas obras han sido trabajadas en alemán, y cuando la traducción era de calidad o para comparar las interpretaciones de ciertos términos, en español u otra lengua. En cualquier caso, en la bibliografía se recogen las ediciones que he manejado de cada obra, además de que se consigna la primera vez que cito el volumen en cuestión, así como se indica el título en el respectivo idioma manejado.

Este trabajo puede leerse sin necesidad de atender a las notas a pie. A veces se indica por este medio los lugares del trabajo en donde se trata de nuevo la cuestión o desde otra perspectiva, se ofrece el texto original de las traducciones de BRENTANO o de algún otro autor, cuando han sido elaboradas por nosotros, así como se comenta o examina alguna idea secundaria cuya introducción en el cuerpo del texto no parece oportuna por interrumpir sin necesidad el curso de la discusión principal. Además se indican las referencias de las obras a las que el texto alude o sobre las que se trabaja en cada cuestión, especialmente ARISTÓTELES y STO. TOMÁS. Las referencias de las obras brentanianas están incorporadas al texto, cuyas citas, si no se dice lo contrario, son traducciones propias. El pasaje original, excepto al citar directamente una traducción española publicada o cuando interese conocer las expresiones textuales, se ofrecerá a pie de página. El resto de las citas y referencias que no son de nuestro autor se recogen indistintamente en nota a pie. Las obras aristotélicas y tomistas más conocidas sólo las cito por el título. Las abreviaciones de los títulos citados se consignan la

primera vez que se cita la obra en cuestión en nota a pie, y son los que a continuación se ofrecen.

Abreviaciones de títulos de las obras brentanianas utilizadas:

<i>Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes</i>	<i>Aristoteles Lehre</i>
<i>Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand.</i>	<i>Die vier Phasen der Philosophie</i>
<i>El origen del conocimiento moral</i>	<i>Origen</i>
<i>Franz Brentano. Briefe an Carl Stumpf (1867-1917).</i>	<i>Briefe an Carl Stumpf</i>
<i>Geschichte der griechischen Philosophie</i>	<i>Griechische Philosophie</i>
<i>Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland</i>	<i>Mittelalterliche Philosophie</i>
<i>Grundlegung und Aufbau der Ethik</i>	<i>Grundlegung</i>
<i>Lehre vom richtigen Urteil</i>	<i>Lehre</i>
“Nieder mit den Vorurteilen!” [en <i>Versuch</i>]	“Nieder”
<i>Psychologie vom empirischen Standpunkt.</i>	<i>Psychologie</i>
<i>Versuch über die Erkenntnis</i>	<i>Versuch</i>
<i>Von der Klassifikation der psychischen Phänomene</i>	<i>Klassifikation</i>
“Vom Lieben und Hassen” [en <i>Ursprung</i>]	“Vom Lieben”
<i>Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis</i>	<i>Ursprung</i>

Otras abreviaciones:

ARISTÓTELES, <i>Ética Nicomáquea.</i>	E.N.
STO. TOMÁS DE AQUINO, <i>In aristotelis librum De anima commentarius.</i>	<i>In de anima</i>
—, <i>In duodecim libros Metaphysicorum aristotelis expositio.</i>	<i>In Metaphysicorum</i>
HUME, D., <i>A treatise of human nature and dialogues concerning natural religion.</i>	<i>A treatise of human nature</i>
KASTIL, A., <i>Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seiner Lehre.</i>	<i>Die Philosophie Franz Brentanos</i>
LEIBNIZ, G. W., <i>Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal.</i>	<i>Théodicée</i>

ÍNDICE

Dedicatoria.....	I
Agradecimientos.....	III
Presentación.....	V
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPITULO 1:	
LA CLASIFICACION DE LAS FACULTADES.....	3
<i>A. Crítica a los criterios de clasificación anteriores.....</i>	<i>3</i>
A.1. Carta a STUMPF.....	3
A.2. La clasificación de HAMILTON y LOTZE.....	5
A.2.1 HAMILTON: sentimientos como clase distinta.....	5
A.2.2 LOTZE: imposibilidad de deducción de las facultades.....	10
<i>B. Criterio y clasificación de BRENTANO.....</i>	<i>15</i>
B.1. Fenómenos, no facultades.....	15
B.2. Criterio: la intencionalidad.....	24
B.2.1 La in-existencia del objeto u objetividad inmanente.....	26
B.2.2 La intencionalidad como dirección y como relación.....	29
B.3. La nueva clasificación de BRENTANO.....	32
B.3.1 Objeto primario y objeto secundario.....	38
B.3.2 El objeto en la especificación de los actos.....	42
Recapitulación.....	57
PRIMERA PARTE: SOBRE LA PASIVIDAD.....	63
CAPITULO 2:	
NOCIONES PRELIMINARES.....	65
<i>A. La categoría de la pasión y la afección pasiva.....</i>	<i>65</i>
A.1. Modos de pasividad: pasión como transformación.....	70
A.2. Pasividad como recepción de formas.....	73
<i>B. Potencialidad. Acto y forma.....</i>	<i>77</i>
B.1. Ser en potencia, ser posible, ser pasible.....	78
B.2. El acto.....	82
B.3. ¿Qué es una forma?.....	89
<i>C. Resumen.....</i>	<i>92</i>

CAPITULO 3:

LA RELACION CON LA FORMA	95
<i>A. Modos de darse la forma</i>	95
A.1. La aprehensión cognoscitiva.....	97
A.1.1 Recepción de la forma sensible.....	98
A.1.2 Recepción intelectual.....	102
A.2. Potencia apetitiva.....	109
A.2.1 El apetito sensible.....	113
A.2.2 La voluntad.....	116
<i>B. Otro sentido de potencia activa y pasiva</i>	131
<i>C. La actualización, la acción y la pasión</i>	134
C.1. El proceso actualizador.....	136
C.2. La unión y semejanza de lo activo y pasivo.....	144
C.3. El agente.....	150
Recapitulación.....	155

SEGUNDA PARTE: LA CAUSALIDAD.....161

CAPITULO 4:

ORIGEN PSICOLOGICO DE LA NOCION Y

FUNDAMENTACION LOGICA DEL PRINCIPIO CAUSAL	165
<i>A. La crítica de la causalidad</i>	165
A.1. HUME contra la causalidad.....	165
A.2. La crítica de BRENTANO a HUME.....	167
<i>B. Una base empírica del concepto de causalidad</i>	171
B.1. La experiencia psicológica de la causalidad.....	172
B.2. La inducción.....	180
B.3. Relación entre experiencia y aprehensión de lo necesario. Percepción interna e intuición intelectual. Tesis de WENISCH.....	190
B.3.1 La percepción interna.....	192
B.3.2 La inducción lata o <i>epagogé</i>	193
B.3.3 La abstracción y la intuición intelectual.....	197
<i>C. Fundamentación analítica del principio de causalidad. Argumentos de BRENTANO</i>	205
C.1. ¿Fundamentación psicológica o lógica de la relación causal? La intención de BRENTANO.....	205
C.2. Juicios sintéticos y juicios analíticos.....	208
C.3. Argumento en favor del principio de causalidad.....	210

<i>D. Resumen</i>	213
-------------------------	-----

CAPITULO 5:

EL CUMPLIMIENTO DE LA LEY CAUSAL	217
---	-----

<i>A. Esclarecimiento de la noción de causa</i>	219
---	-----

A.1. Causa material y causa formal.....	220
---	-----

A.2. Otras determinaciones de la causa. Causa eficiente.....	223
--	-----

A.3. Comparación de los tipos de causas.....	230
--	-----

<i>B. El proceso causal</i>	242
-----------------------------------	-----

B.1. Mediación en la causación.....	244
-------------------------------------	-----

B.2. Tipos de causación.....	247
------------------------------	-----

B.2.1 Causación natural y artificial.....	248
---	-----

B.2.2 Causación física y psíquica.....	250
--	-----

B.2.3 Causación mecánica y ley de acción y reacción.....	251
--	-----

B.2.4 La acción de las partes sensible e inteligible.....	252
---	-----

<i>C. La necesidad del principio causal</i>	256
---	-----

C.1. El absurdo de la contingencia absoluta.....	257
--	-----

C.2. El principio de razón suficiente.....	259
--	-----

C.2.1 El mejor mundo posible: LEIBNIZ, BRENTANO, AQUINO.....	265
--	-----

C.2.2 La libertad de Dios Creador.....	273
--	-----

C.3. Diversos sentidos de necesario y contingente.....	279
--	-----

C.4. La transmisión de la necesidad divina y modos de causar: la determinación no unívoca.....	287
---	-----

C.4.1 Ser necesario y causa necesaria.....	287
--	-----

C.4.2 Modos de causar y la determinación no unívoca.....	289
--	-----

<i>Recapitulación</i>	296
-----------------------------	-----

TERCERA PARTE: LA VOLUNTAD LIBRE	305
---	-----

CAPITULO 6:

LA VOLUNTAD Y SUS ACTOS	307
--------------------------------------	-----

<i>A. La tercera clase de fenómenos</i>	307
---	-----

A.1. Orden y relación de las tres clases.....	307
---	-----

A.2. Determinaciones en torno a la voluntad.....	311
A.2.1 La índole de los fenómenos de interés.....	311
A.2.2 Unión y distinción de voliciones y sentimientos.....	313
<i>B. Tipos de actos de amor y odio.....</i>	324
B.1. Simple amar y preferir.....	331
B.2. Volición y elección.....	335
B.3. Acto elícito y acto imperado de la voluntad.....	341
<i>C. Distinción y relación de la volición con otros fenómenos.....</i>	344
C.1. La acción de la voluntad sobre el juicio.....	344
C.2. Acto imperado y acción externa.....	348
C.3. El sentimiento en la volición: causa, motivo y circunstancia.....	351
C.4. Causación inconsciente de las partes sensible e inteligible.....	354
<i>D. Resumen.....</i>	360

CAPITULO 7:

LA LIBERTAD EN BRENTANO..... 363

<i>A. Sentidos de libertad.....</i>	364
<i>B. La disputa determinismo-indeterminismo.....</i>	369
B.1. Argumentos de ambas partes.....	370
B.2. La justificación moral de la recompensa y el castigo.....	371
B.3. La moralidad de los actos.....	375
B.4. La noción de bien y su aprehensión.....	382
<i>C. La deliberación.....</i>	391
C.1. El acto de deliberación en el primer Brentano.....	393
C.1.1 El objeto de deliberación. Contingencia.....	396
C.1.2 Universalidad del bien aprehendido y particularidad del querido... 401	
C.1.3 Indeterminación del objeto y libre elección.....	403
C.2. La determinación deliberativa del segundo Brentano.....	409
<i>Recapitulación.....</i>	417

CONCLUSIONES

BRENTANO CONTRA BRENTANO..... 423

<i>A. Aportaciones de la obra brentaniana</i>	427
<i>B. Crítica y objeciones</i>	429
Bibliografía	441

INTRODUCCIÓN

Capítulo 1.

La clasificación de las facultades

A. Crítica a los criterios de clasificación anteriores

Al poco de abandonar Wurzburg, escribía STUMPF a su joven maestro BRENTANO manifestándole sus reservas acerca de la clasificación de las facultades del alma que este proponía. La pregunta de STUMPF, que apuntaba a la naturaleza diversa de los sentimientos, comparada con la de las voliciones, y parecía obligarle a reconocer unos y otras como pertenecientes a géneros distintos, va a dar ocasión a nuestro autor de introducir una idea mucho más profunda y de internarnos a nosotros con ella en un problema mucho más hondo que el de la mera clasificación de actos o potencias. Veamos, ante todo, de qué idea se trata y a qué consecuencias inmediatas conduce.

A.1. La carta a STUMPF: “La facultad volitiva no es activa”.

En una carta datada el último día del año 1867 escribía Franz BRENTANO desde Aschaffenburg a su discípulo Carl STUMPF:

“Mi querido amigo:

[...] La pregunta, acerca de si el desear y el sentir (a saber, el sentimiento de placer y dolor) son actos de distintas facultades, no es fácil ni decidible con tal brevedad. En cualquier caso no posee una relevancia de tan largo alcance para el resto de la Psicología como la aludida anteriormente [la unión sustancial de cuerpo y alma]. Apuntemos sólo que no se puede concluir nada de la actividad de la voluntad y la pasividad del llamado sentimiento, lo cual parece inclinarle a usted afirmar su diversidad. La voluntad no es en realidad una facultad activa, sino pasiva, como también usted mismo puede deducir de mi *Psicología de Aristóteles*” (Franz Brentano. *Briefe an Carl Stumpf*, p. 5).³

En estas líneas, BRENTANO niega la supuesta actividad de la voluntad, en contraposición a la pasividad de la facultad emotiva, contraposición que cree descubrir STUMPF entre ellas. Para nuestro autor no hay tal diversidad entre una y otra clase de actos, las voliciones y los sentimientos, sino que ambos coinciden en tener una índole pasiva. La actividad o pasividad no nos sirve, precisamente por eso, como principio de distinción entre la voluntad y el sentimiento en cuanto facultades diversas, como propone STUMPF. Más adelante, en una nueva carta al corresponsal, fechada el 8 de mayo de 1871, volverá sobre la cuestión. En esta ocasión, sin poner en relación la volición y el sentimiento, llama la atención sobre el carácter

³ “Aschaffenburg, 31.12.1867

Lieber Freund! [...] Die Frage, ob das Begehren und Fühlen (nämlich das Lust- und Schmerzgefühlen) Akte verschiedener Vermögen seien, ist nicht leicht und nicht in solcher Kürze zu entscheiden. Indess ist sie nicht von so weittragender Bedeutung für die ganze übrige Psychologie, wie die vorher berührten [d.h. die substantielle Einheit von Leib und Seele]. Nur Eines sei bemerkt, daß aus der Aktivität des Willens und der Passivität des sogenannten Gefühls, welche Sie zur Annahme ihrer Verschiedenheit geneigt zu machen scheint, nichts gefolgert werden kann. Der Wille ist nämlich nicht ein aktives, sondern ein passives Vermögen, wie Sie auch aus meiner *Psychologie des Aristoteles* ersehen können”. ((1867-1917). Publikationen aus dem Archiv der Universität Graz. Bd. 24. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1989). En adelante se citará este libro como *Briefe an Carl Stumpf*.

no originario de la volición misma, y de su consiguiente actividad. La voluntad es activa si y sólo si antes se da una representación sobre la que se pueda basar. El condicionamiento que la voluntad experimenta respecto de otros fenómenos es, en opinión de nuestro autor, un argumento suficiente que demuestra que esta es menos general o universal que la representación, y por ello, la actividad volitiva está muy lejos de ser una actividad primitiva. “La voluntad sin embargo es capaz de actividad propia sólo después de una representación, una circunstancia que podría muy bien bastar para demostrar su carácter menos general, pero que muestra, en todo caso, cuán lejos está de ser una acción primitiva” (*op. cit.*, p. 19).⁴

Según lo expresado en la segunda carta, parece que la razón por la que BRENTANO adjudica pasividad a la voluntad, o le niega el carácter activo, al contrario que el joven STUMPF, fuera la índole no originaria de esta actividad, o sea, el hecho de que la voluntad no es autónoma para comportarse activamente sino que es precedida de otros actos distintos, en concreto de una representación. Al apreciar que, de alguna manera, la voluntad precisa ser ‘empujada’ para ponerse a actuar, niega BRENTANO que sea activa. Por lo tanto –concluye BRENTANO– la actividad no puede ser un criterio por el que distingamos la voluntad del sentimiento, puesto que es un rasgo común. Naturalmente, BRENTANO no pretende con esta afirmación negar la diversidad real de voluntad y sentimiento. Como más tarde pondrá de manifiesto, se dan diferencias entre una y otra clase de fenómenos, pero –añade– no son de tal importancia que por ellas quedara anulada su comunidad de clase (cf. *Klassifikation* 4, §7, pp. 106ss.).

El razonamiento brentaniano maneja muchas tesis implícitas. En primer lugar, BRENTANO tiene en mente una concepción de alma y de facultad del alma, la de ARISTÓTELES,⁵ al cual es remitido STUMPF. Por otro lado, BRENTANO maneja una noción muy determinada de pasivo y pasividad, contrapuesta a la de activo. El alma humana, sustancialmente unida al cuerpo, posee diversas facultades, que deben ser determinadas (cf. *Psychologie des Aristoteles*, pp. 41ss.).⁶ A la sugerencia de STUMPF sobre el carácter activo o pasivo de la misma como criterio de distinción y clasificación de las dos supuestas facultades, BRENTANO responde negativamente. Dándose por supuesto como marco de referencia la antropología y psicología aristotélica, parece necesario acudir al Estagirita para conocer qué concepto de facultad tiene BRENTANO, qué quiere decir que una facultad sea activa o pasiva, si es realmente pasiva la voluntad, y si lo es, en qué sentido. Parece también necesario examinar si otras tesis además de las psicológicas apoyan esta convicción, y de qué manera se debe entender pues la actividad humana voluntaria, de acuerdo con el sentido defendido aquí de pasividad volitiva.

Por lo pronto, vamos a seguir a BRENTANO en la deducción de las consecuencias inmediatas de lo afirmado de la voluntad, a saber, una determinada clasificación de las facultades del hombre. Primeramente se examinarán las críticas a las propuestas de LOTZE y HAMILTON, para continuar con el esquema brentaniano de acuerdo con ciertos ‘nuevos’

⁴ “Ist doch der Wille erst nach einer Vorstellung eigener Aktivität möglich, ein Umstand, der allein schon zur Genüge seinen weniger generellen Charakter beweisen möchte, jedenfalls aber zeigt, wie weit er davon entfernt ist, eine primitive Betätigung zu sein”.

⁵ Como señala Josef SEIFERT, que defiende la tesis de una concepción del hombre como unidad alma-cuerpo, y distingue a su vez dos versiones entre los filósofos actuales: aquellos que se ciñen estrictamente a la recepción tomista, entre los que se cuentan GREDT, FABRO, PEGIS o RAHNER, y la posición sencillamente aristotélica, como es el caso del primer LOTZE, GEYSER, BECHER, PFÄNDER, STEIN o también nuestro autor (cf. SEIFERT, J., *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen Diskussion*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979, p. 153).

⁶ *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967² [1867], “Von dem Wesen der Seele und ihrer Vereinigung mit dem Leibe”, pp. 41-52.

principios del estudio psicológico empírico. Sea esta la modesta introducción al examen de la afirmación brentaniana según la cual la voluntad es una facultad pasiva. En la primera parte nos dedicaremos al estudio del marco aristotélico en el que la tesis se desarrolla, primero de la psicología misma, seguido luego de la investigación acerca de las nociones de pasivo y activo, de acto y potencia, que tienen aquí un papel, para luego pasar al examen del proceso sufrido por la voluntad, al que ha aludido muy indirectamente BRENTANO, a saber, la actualización, puesto que no es una facultad originariamente activa. Una más profunda comprensión de la actualización, no ya meramente aristotélica, sino la defendida por BRENTANO, va a conducirnos muy lejos en la segunda parte, puesto que nuestro autor va a comprender la actualización como un modo particular del proceso causal. Las consecuencias que de aquí se siguen serán recogidas en alguna medida en la misma parte segunda y también en la tercera, donde examinaremos en concreto las consecuencias inmediatas para la libertad y la moralidad.

A.2. La clasificación de los fenómenos: HAMILTON y LOTZE

BRENTANO introduce en el capítulo quinto del segundo libro de *la Psicología desde el punto de vista empírico* la cuestión acerca del número de clases de fenómenos psíquicos con un repaso histórico de las distintas propuestas (cf. *Klassifikation* 1 §1, pp. 3ss.).⁷ La tradición moderna, llevada de la mano de KANT –al que habían precedido TETENS (1777) y MENDELSSOHN (1776)– y seguida por otros filósofos, sostiene que son tres: los fenómenos cognoscitivos, los volitivos y los sentimientos (cf. *op. cit.* §4, pp. 10ss.). HAMILTON y LOTZE defienden la propuesta kantiana (cf. *op. cit.*, pp. 13ss.). Con esta exposición, BRENTANO no sólo trata de esclarecer el problema de si los fenómenos son de tal o cual clase, de si hay dos o tres, sino de ir a la base del mismo, a saber, descubrir el fundamento correcto de la división.

A.2.1 HAMILTON: los sentimientos como una clase distinta

Las razones que HAMILTON cree convenir al respecto son presentadas aproximadamente en estos términos: por una parte, tenemos experiencia de estados de conciencia que no se dejan reducir a las clases de los pensamientos ni de los apetitos (*Bestreben*).⁸ Por otra, son fenómenos psíquicos, estados de conciencia (cf. *op. cit.*, p. 13). El principio de división en tres clases de fenómenos es justamente la división de las facultades del alma en tres. Según

⁷ En la primera edición de 1874. Para la segunda edición se dividió la obra en dos tomos, el primero contiene el primer libro y los capítulos uno al cuatro del segundo libro. El quinto capítulo se convierte en el primero del tomo segundo, subtítulo *De la clasificación de los fenómenos psíquicos*, con una serie de ensayos añadidos al final. La peculiaridad de la segunda edición estriba en la intervención de Oskar KRAUS en su publicación, sus notas críticas, sus observaciones acerca de los cambios entre la primera y la segunda etapa de BRENTANO, marcando el texto que a su juicio BRENTANO habría modificado según la evolución de su pensamiento al final de su vida y omitiéndolo incluso en la segunda reedición, que volvió a incorporar ante las justificadas críticas de los estudiosos de nuestro autor. Creo que esta es la razón por la que el profesor W. BAUMGARTNER me encareció que trabajase la primera edición, porque la segunda “no es BRENTANO”. Lo penoso de las ediciones y trabajos de KRAUS estriba en la ausencia de referencias a que se remiten sus comentarios o glosas, sin que se pueda sacar en claro qué es BRENTANO y qué es mera interpretación de KRAUS. No obstante, la citación consignada será de la edición de 1911, por ser la más asequible. Citaré la primera parte del trabajo como *Psychologie* y la segunda como *Klassifikation* (cf. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Felix Meiner, Hamburgo 1973; *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Felix Meiner, Hamburgo 1971).

⁸ La palabra alemana tiene mucha riqueza de significado. ‘*Bestreben*’ significa apeteer, esforzarse, afanarse por, aspirar, tratar de conseguir algo, anhelar. El sustantivo puede traducirse como anhelo, empeño, afán, tentativa. Sin embargo, anhelo resulta poco exacto, porque la expresión alemana incluye la volición, mientras que el anhelo es un poco más débil, no indica un fenómeno eficaz vinculado a una acción sino un deseo intenso de que la acción se realice, pero sin necesidad expresa de que participe activamente el desiderante.

esto, a cada facultad le corresponderá un tipo de ellos. A ello se añade que ninguna de ellas puede ser extraída de otra. *Ergo*, debe haber otra clase de fenómenos psíquicos distinta de las otras dos (cf. *op. cit.*, p. 14).

A continuación BRENTANO hace más explícito el nervio de la argumentación, que consiste en demostrar la inderivabilidad de un fenómeno a partir de otro, dando por supuesto que tampoco una facultad es derivable de las otras.

Se da una dificultad, expone HAMILTON en sus clases de Metafísica, y es que parece que de hecho los fenómenos cognoscitivos se dan en toda ocasión, están siempre presentes. ¿No debería concluirse de esto que los demás fenómenos se derivan o se desarrollan a partir de él? En ese caso, no habría propiamente más que una clase de fenómenos, los cognoscitivos, o a lo sumo dos, los cognoscitivos simples y los compuestos, dándose en cualquier caso unos a partir de otros (cf. *op. cit.*, p. 15). Tal obstáculo se supera –explica HAMILTON– considerando que, si bien es un hecho la presencia constante de los fenómenos cognoscitivos en el resto de las vivencias, no obstante sería falso concluir de ello que los demás fenómenos son derivables de ellos, reducibles a ellos, lo cual lo muestra como sigue:

a) los fenómenos se dan en tanto que se conocen como siendo, “en cuanto son conocidos como existentes” (*ibid.*).⁹ En este sentido, es correcto sostener que el fenómeno cognoscitivo está siempre presente cuando se da cualquier otra vivencia.¹⁰

b) Sin embargo en cada caso se añade una cualidad absolutamente nueva que *no estaba* en el fenómeno cognoscitivo.

c) Esa cualidad, ese nuevo fenómeno mental, tampoco puede surgir desde dentro del fenómeno cognoscitivo, no puede ser resultado de un desarrollo del mismo (cf. *op. cit.*, p. 15). “Nunca estuvo contenido en la facultad del conocimiento y por eso nunca podía ser desarrollado a partir de ella” (*ibid.*).¹¹

d) De esto nos da testimonio la percepción interna (cf. *op. cit.*, p. 21).

Una nueva objeción la presenta otro dato de experiencia –según este autor inglés– y es la coordinación entre los distintos fenómenos. De acuerdo con el orden en que se presentan, pensamiento, sentimiento y volición están entrelazados. Esto contradice la afirmación de la absoluta novedad de la cualidad de cada fenómeno. La respuesta que a ello cabe darle consiste en indicar que la independencia entre las facultades y sus respectivos fenómenos no contradice la posibilidad de una jerarquía entre ellas y sus fenómenos, según HAMILTON.

⁹ La cita completa dice así: “Estos filósofos no se dieron cuenta de que, aunque el placer y el dolor, así como el deseo y la volición, sólo son en cuanto son conocidos como existentes, no obstante, en estas modificaciones se añade a ellos una cualidad absolutamente nueva [...]” (Diese Philosophen bemerkten nicht, daß obwohl Lust und Schmerz und ebenso Begehren und Wollen nur sind, insofern sie als seiend erkannt werden, dennoch in diesen Modifikationen eine absolut neue Qualität, [...] hinzugekommen ist). El original inglés reza así: “These philosophers did not observe that, although pleasure and pain –although desire and volition, *are only as they are known to be*; yet, in these modifications, a quality, a phaenomenon of mind, absolutely new, has been superadded, [...]” (La cursiva es propia) (HAMILTON, W., *Lectures on metaphysics and logic*. William Blackwood and sons, Edimburgo/Londres 1861², I, p. 187). Las referencias brentanianas a esta obra no son siempre correctas, quizá utilizara la primera edición.

¹⁰ “The faculty of knowledge is certainly the first in the order, inasmuch as it is the *conditio sine qua non* of the others [...] we are wholly unable to conceive a being possessed of feeling and desire, and, at the same time, without a knowledge of any object upon which his affection may be employed, and without a consciousness of these affections themselves” (*op. cit.*, p. 188).

¹¹ “[...] niemals in der Fähigkeit der Erkenntnis inbegriffen war und daher auch nie aus ihr entwickelt werden konnte”. ([...] which was never involved in, and could, therefore, never have been evolved out, the mere faculty of knowledge) (*ibid.*).

Entre los fenómenos se da un orden: primero, los cognoscitivos, luego los sentimentales y por último las voliciones. Ello se comprende –así HAMILTON– por las siguientes razones:

a) Los fenómenos cognoscitivos, por darse siempre y ser imposible cualquier otro fenómeno sin él, son la *conditio sine qua non*. Son la base necesaria de los demás y jerárquicamente los primeros.

b) Es posible un ser que sólo conozca, que sólo perciba y carezca de sentimientos y voliciones, pero no uno que sienta sin tener vivencias cognoscitivas.

c) En el orden de los fenómenos el afectivo es el segundo. Es posible conocer y sentir, careciendo de apetitos o tendencias volitivas, pero un ser que tendiese a algo, por ejemplo, que quisiera un objeto, sin tener interés en absoluto por él, sin afecto ninguno hacia él es imposible (cf. *op. cit.*, pp. 14s., 20s.).

d) La voluntad está siempre ligada a un sentimiento. “Pero por otro lado, nos es imposible pensar que se dé una actividad volitiva con independencia de todo afecto” (*op. cit.*, p. 15).¹²

Ahora veamos los comentarios que se le ofrecen a BRENTANO acerca de las razones de sir HAMILTON expuestas en el segundo tomo de la *Psicología* de 1874 –también trabajará argumentos suyos en el segundo libro de la primera parte acerca de la intencionalidad de la sensación (cf. *Psychologie* 2, I §5, pp. 125ss.) y la percepción interna de estos fenómenos– (cf. *op. cit.* 2, II §1, pp. 144; §4, p. 154; *Klassifikation* 1 §4, pp. 14ss.). De acuerdo con nuestro filósofo, resulta insuficiente el argumento en favor de una tercera clase por el hecho de que ciertos fenómenos no se dejen clasificar como pensamiento ni como volición. A ello se suma la circunstancia de que las expresiones volición y deseo según el uso común son demasiado estrechas. Carecemos realmente de nombres adecuados que abarcaran todos los fenómenos excepto los intelectivos. Si dispusiéramos de tales nombres, los llamados apetitos (*Begierden*) abarcarían más especies de fenómenos, los así llamados sentimientos incluirían en sí más clases de ellos y todo este conjunto podría unirse en una clase única más amplia y coordinada con los fenómenos intelectivos. BRENTANO indica además cómo el principio de división de las clases de fenómenos en HAMILTON es la división tripartita de las facultades del alma (cf. *op. cit.*, p. 14). En HAMILTON, estas tres facultades son originarias, irreductibles entre sí o a otra facultad que las abarque o de la que pudieran deducirse (cf. *op. cit.*, pp. 13ss.).

La crítica de BRENTANO pide también de nuestra parte algunos comentarios. El argumento de BRENTANO contra HAMILTON parece superficial. Si se trata sólo de palabras, entonces, podemos delimitar a nuestro gusto el dominio significativo de cada una y establecer cuantas clases queramos y como nos plazca. La estrechez de nuestros vocablos para el fenómeno afectivo no conlleva en sí misma, ni puede ser de otro modo, ningún cambio en la índole o los rasgos distintivos del fenómeno. Pero es cierto que el lenguaje nos traiciona, y la comunidad de una palabra para objetos distintos puede llevar a que los confundamos.

Otra cuestión más interesante es acerca de la premisa sobre la necesidad de los fenómenos cognoscitivos. La afirmación de que todos los fenómenos psíquicos están necesariamente basados en los fenómenos cognoscitivos, y que estos consisten en una conciencia del mismo fenómeno por percepción interna (en lugar de ser simplemente representación de un objeto) es

¹² “Auf der anderen Seite jedoch können wir unmöglich denken, daß eine Willenstätigkeit unabhängig von allem Gefühle bestehe” (On the other hand, however, we cannot possibly conceive the existence of a voluntary activity independently of all feeling) (*ibid.*; cf. *op. cit.* II, pp. 425ss., 434).

debida a una confusión entre dos sentidos distintos de fenómeno cognoscitivo, que a veces parece sufrirla incluso HAMILTON. Lo que este defiende, a mi parecer, son dos cosas: de un lado, todos los fenómenos, tanto los fenómenos cognoscitivos, como los volitivos o afectivos, son conscientes, en el sentido de que no es posible que se den sin que el sujeto se aperciba de ellos, de manera que cabe sostener que les acompaña una “[...] conciencia interna [...]” (*op. cit.*, p. 14).¹³ Esta conciencia interna sería un acto de la facultad representativa (cf. *op. cit.*, p. 14). Por otra parte, los fenómenos volitivos o los afectivos se dirigen al objeto que se nos da gracias al fenómeno cognoscitivo. Los objetos del afecto o la volición son aprehendidos a través del fenómeno de conocimiento.

No son distinguidos con nitidez el fenómeno cognoscitivo –uno de los tipos mismos de actos mentales– de la conciencia interna que tenemos de todos ellos (cf. *op. cit.*, pp. 15, 21), como se puede apreciar en las siguientes palabras: “podemos además pensar en un ser que estuviera armado tan sólo de conocimiento y de sentimiento, un ser dotado de la capacidad de conocer objetos y alegrándose en el ejercicio, entristeciéndose en la inhibición de su actividad” (*op. cit.*, p. 15).¹⁴

A veces parece sacarse la conclusión de la prioridad del fenómeno cognoscitivo a partir de la premisa primera, no de la segunda, como realmente hace HAMILTON. El hecho de la primacía del fenómeno cognoscitivo sobre los otros dos tipos, siendo el primero en el orden lógico, no se debe a la índole de la conciencia interna. La apercepción que el sujeto tiene de sus actos es una condición de *todos* los fenómenos, no sólo de los de la segunda y tercera clase, de manera que también hay conciencia de los fenómenos cognoscitivos. Ambos pueden darse a la vez, pero la *conditio sine qua non* de las otras dos clases y que es propia de los fenómenos complejos es para HAMILTON la presencia del fenómeno cognoscitivo, por el cual los fenómenos compuestos pueden dirigirse a un objeto (cf. *op. cit.*, p. 15). Otro texto suyo citado en la Psicología revela claramente que son dos aspectos distintos y tratados por separado.

“Somos incapaces de pensar en un ser, el cual poseyendo sentimientos y apetitos, se diera simultáneamente sin *conocimiento de un objeto* cualquiera, hacia el cual se dirigieran sus afectos, y sin una *conciencia* de estas mismas afecciones” (*op. cit.*, p. 15).¹⁵

Gracias a esta distinción se mantiene en pie el argumento de la inderivabilidad de los fenómenos entre sí. Todos tienen en común el ser conscientes, pero el sentimiento y el afecto no se reducen a un fenómeno cognoscitivo sino que son distintos. De más está añadir que si el mismo BRENTANO mantuviera esta afirmación no podría defender la percepción interna de los fenómenos como una dimensión propia de todo acto psíquico.

El núcleo del argumento de HAMILTON, que es la inderivabilidad de un fenómeno a partir de otro, por ser común a este y a LOTZE, lo trataremos más adelante con la crítica de BRENTANO al argumento del segundo.

¹³ “[...] inneren Bewußtseins [...]”.

¹⁴ “Wir können ferner ein Wesen denken, welches mit Erkenntnis und Gefühl allein ausgestattet wäre, ein Wesen, begabt mit einer Fähigkeit, Objekte zu erkennen und sich freuend in der Ausübung, sich betrübend in der Hemmung seiner Tätigkeit [...]” (We can farther conceive a being possessed of knowledge and feeling alone –a being endowed with a power of recognising objects, of enjoying the exercise, and of grieving at the restraint, of his activity, [...]) (*op. cit.*, p. 188).

¹⁵ “Wir sind unfähig ein Wesen zu denken, welches, im Besitze von Gefühl und Begehren, –zugleich ohne Erkenntnis irgend welchen Objektes, auf welches seine Affekten sich richteten und ohne ein Bewußtsein von diesen Affektionen selbst wäre” (texto original nota 8) (*ibid.*) (La cursiva es propia).

Por último, comentemos con brevedad la afirmación de HAMILTON acerca del modo de determinación de la voluntad. La voluntad no es independiente de todo afecto, siempre que se da un acto de voluntad es precedido antes por un sentimiento. Con esto, parece que el filósofo inglés sólo pretende mostrar la dependencia de un fenómeno respecto del otro. Si se da una jerarquía o un orden de los fenómenos –nos dice– es porque el fenómeno posterior en alguna medida depende para darse del fenómeno anterior. Si el fenómeno cognoscitivo es imprescindible para que los otros dos tengan lugar, ya que les proporciona su objeto, el fenómeno afectivo lo es para la voluntad, según HAMILTON. No es posible encontrar una volición sin estar ligada a un afecto, como indicaba el texto ya citado: “Por otro lado nos es imposible pensar que se dé una actividad volitiva con independencia de todo afecto”.

Es necesario distinguir varias cosas que parecen confusas, por las consecuencias que se siguen. Aunque BRENTANO no entra aún en ello, nos encontraremos de frente con el problema en el capítulo cuarto de la segunda parte de la *Psychologie* de 1874. “La tendencia volitiva es una facultad que puede ser determinada a actuar sólo por medio de un dolor o un placer –a saber, por medio de la estimación del valor relativo del objeto” (*op. cit.*, p. 15).¹⁶ El razonamiento de HAMILTON viene a ser, esquemáticamente, el siguiente: la voluntad sólo actúa si se da también un afecto determinado; a su vez, es el afecto el que determina la voluntad a actuar, que es o bien un sentimiento de placer o bien un sentimiento de dolor. Este sentimiento consiste en una estimación del valor relativo de la cosa que se nos presenta, de lo que se deduce que la voluntad es determinada a actuar ante la estimación del valor relativo de una cosa, considerado como el valor subjetivo del placer o dolor.

¿Qué conclusión se extrae de aquí? Si se sostiene que la voluntad es determinada, entonces parece que se negaría la libertad. Dado que el afecto se considere una causa necesaria y no mero motivo que incline la voluntad sin necesidad. Lo que no queda claro en el texto es si es necesario un afecto determinado o uno cualquiera, para que se dé una volición. De juzgar la posición de HAMILTON sólo por el texto citado, debería concluirse que para él sólo los sentimientos subjetivos de placer o dolor entran en juego en la determinación de la voluntad, y por tanto no admitiría que la muevan valores objetivos. Si BRENTANO está de acuerdo con ello o sostiene una tesis diferente no lo manifiesta, aunque lo tratará en sus lecciones de Ética (cf. *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (lecciones 1876-1894) §§53ss., pp. 183ss.)¹⁷ y algo veremos sobre ello en el último capítulo de este trabajo. Por el contrario, se hace patente a propósito de la voluntad que sólo en el caso de que se hable de motivo, y no de causa, entonces puede defenderse la libertad del sujeto. Si esto lo sostiene o no BRENTANO lo podremos discutir posteriormente.

¹⁶ “[...] denn die Willensbestrebung ist eine Fähigkeit, welche nur durch einen Schmerz oder eine Lust zur Betätigung bestimmt werden kann, –nämlich durch eine Schätzung des relativen Wertes der Objekte” (*op. cit.* II, p. 431, citado diversamente en *Psychologie*, p. 14).

¹⁷ Publicación de las lecciones de Ética preparada por Franziska MAYER-HILLEBRAND, Felix Meiner, Hamburgo 1978. Ciertas obras póstumas, como ésta o *Religion und Philosophie*, han sido elaboradas a partir de los apuntes de BRENTANO, la *Fundamentación* en concreto con las notas para las clases de Ética confeccionados por aquel para el semestre de invierno de 1876, y utilizadas, probablemente poco a poco remozadas, repetidas veces hasta 1894 en la Universidad de Viena. Su carácter taquigráfico obligó a completar el texto con las clases de Ética de A. KASTIL y F. HILLEBRAND que se reducen –según el testimonio de ellos mismos– a las impartidas por el mismo BRENTANO, y con trabajos de KRAUS. No es desconfiar de la buena voluntad de los transmisores, sino contar prudentemente con la posibilidad de desajustes entre maestros y discípulos por lo que se hará constar cuando el texto no provenga de BRENTANO con una K (KASTIL) o H (HILLEBRAND). En adelante se citará como *Grundlegung*.

A.2.2 LOTZE: imposibilidad de deducción de unas facultades a partir de otras

Si HAMILTON trataba de justificar la jerarquía de los fenómenos, sin que haya que negar su respectiva independencia, LOTZE busca directamente mostrar que una facultad no puede derivarse de otra. Encontramos el argumento en el mismo capítulo segundo, sacado de su *Mikrokosmos* (cf. *Klassifikation*, pp. 16ss.).¹⁸ LOTZE critica la tesis que pretende justificar la derivabilidad de fenómenos de una clase a partir de los de otra. Esto ocurriría si una facultad pudiera derivarse o reducirse a otra. Los fenómenos serían derivables en cuanto actos de una misma facultad. A juicio de BRENTANO, el argumento de LOTZE es en el fondo muy parecido al de HAMILTON. Aquel intenta demostrar la inderivabilidad de las facultades. Veamos de qué modo.

Empezamos con la objeción que LOTZE mismo opone a lo que se quiere demostrar: hay razones que nos inclinan a juzgar que las facultades son reducibles unas a otras, pues se dan a la experiencia una multiplicidad o series de fenómenos, se observa una interrelación entre ellas, donde los fenómenos se mezclan; además, es innegable que se da una dependencia: el sentimiento depende de la representación, la facultad oréctica a su vez de la representación y del sentimiento (cf. *op. cit.*, p. 16).¹⁹

Sin embargo, LOTZE sostiene que se da una división de clases distintas de fenómenos. No niega la experiencia, al contrario, pero replica a la objeción negando que tal división se oponga de suyo al dato de experiencia. Si la observación confirma que los fenómenos no se dan en estado puro, sino mezclados, y mantenemos la tesis de la división de las clases, entonces concluimos que esta se opone a la dependencia absoluta y no a la relativa de unas con respecto a otras. Esta división no implica tampoco necesariamente el aislamiento de los fenómenos una vez originados, o sea, durante su desarrollo.

“Ciertamente no podemos querer afirmar que la representación, el sentimiento y la voluntad se dividen sobre el suelo del alma como tres series que evolucionan independientemente y, creciendo cada una por sí misma, se tocan sólo en sus últimas ramificaciones dando lugar a diversos efectos mutativos” (*op. cit.*, p. 16).²⁰

Si admitimos la tesis *ad probandum* –concluye LOTZE– lo que se da entre ellos es una relación de dependencia relativa. ¿Cómo es o puede ser tal relación? Porque el problema no es que se la niegue, sino que sea correctamente comprendida. La objeción a la tesis de este

¹⁸ Cf. *Mikrokosmos*. Meiner, Leipzig 1923⁶ (1856), I, pp. 199ss. LOTZE gozaba de una gran autoridad en la Alemania de su tiempo. Su *Mikrokosmos* servía de manual a los jóvenes estudiantes y los aficionados a la Filosofía. Es un compendio monumental de los problemas filosóficos. El ascendiente que ejerce sobre BRENTANO se aprecia en una circunstancia biográfica de Carl STUMPF. Siendo discípulo de BRENTANO, marchó a Gotinga en el semestre de invierno de 1867 a instancias de éste, para estudiar con LOTZE. “Estoy lejos de aprobar sus opiniones sin más. Está claramente demasiado influido por el criticismo kantiano. Si le he recomendado a él antes que a otros, fue porque no pude nombrarle otro profesor de Filosofía cuya teoría no considerara errónea en partes esenciales. Y porque LOTZE, a pesar de todas sus deficiencias, es excelente en muchos aspectos” (3.11.1867) (Ich bin weit davon entfernt, seine Meinungen durchweg zu billigen. Er ist namentlich von den Kantischen Kritizismus viel zu sehr beeinflusst. Wenn ich ihn daher vor Andern empfohlen habe, so geschah dies, weil ich Ihnen keinen anderen Professor der Philosophie nennen könnte, dessen Lehre ich nicht in wesentlichen Stücken für irrig hielte, und weil LOTZE trotz allem, was ihm mangelt, in vielen Beziehungen ausgezeichnet ist). “No sé cómo decirle lo que me alegró saber que nuestra universidad tiene esperanzas de ganar a LOTZE” (Wurzburgo, 29.10.1870) (Ich kann Ihnen nicht sagen, wie sehr mich überhaupt die Nachricht freute, daß unsere Universität Hoffnung hat, LOTZE zu gewinnen) (*Briefe an Carl Stumpf*, pp. 3, 11).

¹⁹ Cf. LOTZE, H., *op. cit.*, p. 199 (p. 193 (1ª ed.) en *Klassifikation*).

²⁰ “Zwar nicht das können wir behaupten wollen, daß Vorstellen, Gefühl und Wille als drei unabhängige Entwicklungsreihen [...] sich in den Boden der Seele teilen, und jede für sich fortwachsend, nur mit ihren letzten Verzweigungen sich zu mannigfachen Wechselwirkungen berühren” (*ibid.*).

autor se apoya en la falsa premisa por la que sostiene que todo modo de dependencia es absoluto, y que esta es una relación causal. Para LOTZE, como para BRENTANO, hay varios tipos de relaciones de dependencia, y por tanto la relación causal no sería el único vínculo posible entre hechos, sobre lo cual habremos de hacer posteriores reflexiones.²¹

“Esta dependencia dada de manera patente no decide sin embargo acerca de si el acontecimiento anterior genera de hecho el posterior como causa plena y suficiente actuando por propia fuerza, o si solamente lo trae consigo en cuanto disposición ocasional, actuando en parte con una fuerza extraña que escapa a nuestra observación y que es, silenciosamente, una condición activa que también contribuye” (*op. cit.*, p. 16).²²

De acuerdo con este texto, deben distinguirse dos modos de relación de dependencia posibles, que designaremos como ‘relación de dependencia parcial’ y ‘de dependencia total’:

relación de dependencia total es aquella relación en que lo anterior (un estado de cosas, por ejemplo) es condición necesaria y *suficiente* de lo posterior, por tanto se da una relación de dependencia completa respecto de lo lógicamente precedente. La relación del efecto respecto de su causa es de este tipo –no la única, pues también lo sería, por ejemplo, la relación lógica de la conclusión respecto de las premisas en un silogismo en bárbara–.

relación de dependencia parcial: una condición del ser²³ de algo. Al darse un fenómeno con el que otro está en relación de dependencia parcial, se da ocasión de que el fenómeno posterior surja. La condición necesaria pero no suficiente no es causa de lo posterior, por tanto el hecho posterior depende sólo en cierta medida de la condición o situación previa, se presta ella misma –o bien brinda– una ‘*oportunidad*’ para el devenir del otro fenómeno.

En la dependencia causal de un hecho, caben distinguir aún dos modos más de causación: por un lado, se presenta el modo de causación a partir de una sola causa. En este caso, el efecto depende absolutamente de una única causa, que es causa plena del fenómeno, hecho o estado de cosas, a lo que podemos llamar relación de dependencia directa total.

El segundo modo de causación consiste en el proceso originado a partir de múltiples causas, la causa es un conjunto de circunstancias, lo cual implica que aunque la relación sea de dependencia plena, no se dé de forma automática el efecto una vez que se ha observado la presencia de una de las circunstancias causales. Esta es la razón por la que las hipótesis científicas sólo pueden formularse con carácter provisional, pues explican un estado de cosas a partir de las causas observables, sin que por ello se pueda asegurar que se observen o se conozcan todas las causas que actúan. Esta es la relación que señalamos como de dependencia total indirecta o múltiple.

En el grupo de relaciones de dependencia parcial se sitúa la relación que se da entre la volición y el motivo. El motivo no causa la volición, pero influye en ella. La voluntad no sería libre de otro modo, si el motivo la determinase necesariamente.²⁴ Lo que no sabemos aún es

²¹ Como BRENTANO mismo señala en *Sobre la existencia de Dios*. Rialp, Madrid 1979, 107-113, pp. 161-166. De esta obra tenemos una excelente traducción que utilizaremos aquí, realizada por A. MILLÁN-PUELLES, por lo que no recurriremos al texto alemán.

²² “Aber diese offen vorliegende Abhängigkeit entscheidet doch nicht darüber, ob hier das vorangehende Ereignis in der Tat als die volle und hinreichende bewirkende Ursache aus eigener Kraft das nachfolgende erzeugt, oder ob es nur als veranlassende Gelegenheit dieses nach sich zieht, indem es zum Teil mit der fremden Kraft einer unserer Beobachtung entgehenden, im Stillen mithelfenden Bedingung wirksam ist” (LOTZE, H., *op. cit.*, pp. 199s.).

²³ Entiéndase aquí ‘ser’ del modo más genérico posible, ya que lo posterior puede consistir, ya en un ente existente, ya un producto de la imaginación o una conclusión lógica.

²⁴ De acuerdo con el materialismo psicológico o sociológico los motivos determinan exhaustivamente la voluntad. El único problema consiste en descubrir cuáles son los que entran en juego en cada caso. El

cómo expone BRENTANO esta relación del motivo con la volición. Para proteger la libertad volitiva se hace imprescindible distinguir entre motivar y concausar, ya que la confluencia de las circunstancias concausantes producen el efecto *nesesse*. Por el contrario, por muchas circunstancias motivantes que se sumen ante una voluntad, esta puede decidirse libérrimamente en contra de aquello a que es movida. El error del materialismo psicologista estriba en confundir la relación de dependencia indirecta total con la de dependencia parcial, o sea, en lugar de afirmar la dependencia parcial de la voluntad respecto de los motivos, sostiene una relación de total dependencia indirecta con ellos, que por no ser una sola causa, sino varias y no confluir todas, no cabe prever el momento en que la volición será causada. El determinismo se convierte en consecuencia inevitable de tal corriente.

Volvamos al punto del que partimos. La experiencia nos testimonia la multiplicidad de los elementos en la serie de los fenómenos y su relación de dependencia, muestra que entre los miembros de la serie se da un “hueco” o vacío, de modo que en un punto de la cadena se da un salto, una discontinuidad. Por otra parte, observamos que el nuevo fenómeno posee una cualidad nueva que no contenía el anterior. ¿Qué se puede concluir de todo esto? Según la experiencia interna un fenómeno no es suficiente para que surja el posterior. LOTZE parece interpretar el hecho al modo de una relación de total dependencia. El texto arriba citado expresa que el dilema no consiste en decidir entre la causación del fenómeno compuesto por el simple o el surgimiento libre del mismo; lo único que se dilucida es si el fenómeno anterior es la sola causa o meramente una de las causas del fenómeno posterior, en cualquier caso determinado con necesidad causalmente.

“Esta dependencia [...] no decide sin embargo acerca de si el acontecimiento anterior genera de hecho el posterior como causa plena y suficiente [...], o si solamente lo trae consigo [...], actuando en parte con una fuerza extraña que escapa a nuestra observación” (*op. cit.*, p. 16).²⁵ Hay otras causas que actúan y no podemos observar, los fenómenos mantienen una relación tal aunque el anterior sólo pone de manifiesto uno de los elementos originantes.

“Puesto que esto no es así, [...] la facultad de sentir placer o displacer debe residir en el alma originariamente, y el transcurso de las representaciones, al repercutir en la naturaleza del alma, estimulan su manifestación, sin generarla tan sólo desde sí misma” (*op. cit.*, pp. 17s.).²⁶

Ergo, un fenómeno psíquico de una clase no puede surgir sin más de otro. De la facultad cognoscitiva no pueden surgir fenómenos que no son cognoscitivos. Por tanto debe haber más de una facultad puesto que hay más de una clase de fenómenos.

¿Qué concluye LOTZE? Quiere puntualizar, de una parte, que la distinción de clases no exige la separación de los fenómenos hasta el extremo de aislarlos entre sí. Es evidente que los fenómenos volitivos envuelven vivencias afectivas, que la voluntad suele acoger

psicologista alude en su favor que ciertas circunstancias determinantes no las conocemos, entre ellas determinaciones psicológicas y temperamentales individuales, mas que un desarrollo completo de la Psicología permitirá prever el comportamiento humano con precisión absoluta. Esta tesis cae en una *petitio principii*, presupone lo que debe demostrar, a saber, que la voluntad está determinada por los motivos, de modo que si ante los mismos actúa un hombre de una forma y otro de otra, es porque hay otras causas desconocidas. Pero si no las observas, ¿en qué te basas para sostener su existencia? ¿Y cómo arguyes en su favor con la afirmación que estás queriendo probar que la voluntad está determinada por ellas?

²⁵ Véase la nota 20 anterior.

²⁶ “Da dies nun nicht so ist [...], muß die Fähigkeit, Lust und Unlust zu fühlen, ursprünglich in der Seele liegen, und die Ereignisse des Vorstellungslaufes, zurückwirkend auf die Natur der Seele, wecken sie zur Äußerung, ohne sie erst aus sich zu erzeugen [...]” (LOTZE, H., *op. cit.*, pp. 201).

consignas bañadas en afecto, caldeadas por los sentimientos²⁷ y que la representación de cierto estado de cosas nos estimula a dar una respuesta con nuestra afectividad. La distinción o separación –sostiene LOTZE– es la que nosotros establecemos al analizar los fenómenos. En la realidad estos se dan íntimamente entrelazados. De otra, trata de indicar que a pesar de ello los fenómenos son inderivables unos de otros, y por tanto, las facultades de las que proceden serán diversas (cf. *op. cit.*, pp. 16ss.).²⁸

El argumento que BRENTANO ofrece contra el nervio de la demostración, tanto de LOTZE como de HAMILTON, se dirige a la inderivabilidad de unos fenómenos a partir de otros. En el fondo, toda la argumentación reposa sobre ese principio. Pero, ¿se trata de un principio realmente válido? Nuestro filósofo cree que no por carecer de un fundamento último. “Últimamente he leído mucho también de LOTZE, [...] —escribe BRENTANO el 8 de mayo de 1871 a Carl STUMPF, por entonces estudiante de aquel—. La razón de la división de sus tres facultades no me parece, con todo, fundada. [...] En una palabra, es válida de igual modo para dos clases distintas cualesquiera de funciones psíquicas, sean más o menos parecidas entre sí” (*Briefe an Carl Stumpf*, p. 17).²⁹ Si por el mero hecho de que un fenómeno no puede ser derivado de otro tuviéramos que distinguir facultades diversas, replica con razón, tendríamos que diferenciar no sólo tres facultades, sino muchísimas más. Por ejemplo, el ver un color no puede derivarse del oír un sonido, pero es que ni siquiera ver rojo puede proceder de ningún ver azul, por lo cual, si el principio fuera válido, nos llevaría a distinguir una facultad de ver rojo, otra de ver azul, etc. (cf. *Klassifikation*, pp. 18s.).

“Si dos fenómenos psíquicos, sólo porque de la facultad del uno no se puede deducir automáticamente la facultad del otro, tuviesen que ser incluidos en clases distintas, entonces no deberían distinguirse únicamente la representación del sentir y del apetecer, como pretenden KANT, HAMILTON y LOTZE, sino también el ver del gustar, más aún, el ver-rojo del ver-azul como fenómenos que pertenecerían a otra clase primaria” (*ibid.*).³⁰

La facultad de ver un color no puede llevar a la facultad de ver otro, del ver azul y amarillo no puede obtenerse nunca el ver rojo, como ocurre claramente en el caso del daltónico. La percepción de cada color “es un hecho último indeducible” (*op. cit.*, p. 19).³¹ Naturalmente, la objeción es demasiado evidente como para que les pasara desapercibida a aquellos filósofos. Sin embargo, ellos mismos no han seguido distinguiendo más que tres facultades. ¿Por qué razón? BRENTANO sostiene que por lo mismo que ARISTÓTELES, siguiendo su mismo criterio, a saber, la “diferencia en la relación con el objeto” (*op. cit.*, p. 20),³² el tipo de relación intencional que los actos tienen con sus objetos (cf. *op. cit.*, p. 21). Una cita extraída de la obra de HAMILTON parece asegurar que nuestro autor da en el clavo.

²⁷ “La educación del corazón ayuda eficazmente a la de la voluntad. [...]. Facultad sentimental como es, [la voluntad] necesita consignas sentidas [...]” (MORALES, T., *Hora de los laicos*. B.A.C., Madrid 1985, pp. 420s.).

²⁸ Cf. LOTZE, H., *id.*, pp. 199ss.

²⁹ “Auch in LOTZE habe ich neuerdings viel gelesen [...]. Der Grund der Einteilung seiner drei Vermögen scheint mir indes nicht stichhaltig. [...] Mit einem Wort, es gilt für je zwei verschiedenartige psychischen Funktionen in gleicher Weise, mögen sie mehr oder minder verwandt sein”.

³⁰ “Wenn zwei psychische Phänomene, schon deshalb, weil aus der Fähigkeit zu dem einen auf die Fähigkeit zu dem anderen nicht von vornherein geschlossen werden kann, verschiedenen Grundklassen zuzurechnen wären, so müßte man nicht bloß, wie KANT, HAMILTON und LOTZE wollen, das Vorstellen vom Fühlen und Begehren, sondern auch das Sehen vom Schmecken, ja das Rotsehen vom Blausehen als von einem Phänomene scheiden, das zu einer anderen höchsten Klasse gehörte”.

³¹ “[...] eine letzte unableitbare Tatsache”.

³² “[...] einen Unterschied der Beziehung aufs Objekt [...]”.

“En los fenómenos del desear, del apetecer y querer, se encuentra finalmente [...] un objeto, que también es objeto de conocimiento. Pero aunque ambos, conocimiento y tendencia tienen en sí una relación con el objeto, sin embargo ellos son *distintos por la diferencia de esta misma relación*” (*op. cit.*, p. 21).³³

Por tanto, parece que tanto KANT como sus discípulos, acaban recurriendo, en el fondo, al mismo criterio que BRENTANO va a colocar en el centro de nuestra atención: el tipo de relación con el objeto o dicho de otra forma, el modo de relación intencional. Sobre este fundamento que BRENTANO vuelve a poner de relieve fundará, como vamos a ver a continuación, la clasificación de los fenómenos psíquicos.

* * *

Hemos visto en este apartado las razones que dos filósofos, uno en el continente y otro en la isla británica, brindaron para justificar y defender la clasificación tripartita kantiana de los fenómenos psíquicos del ser humano: representación o fenómeno cognoscitivo, afecto o sentimiento y volición. HAMILTON sostiene que en el alma se dan tres clases de fenómenos, no más ni menos, porque tenemos experiencia de que estos, aunque se dan conjuntamente y en un orden jerárquico, son fenómenos independientes entre sí, el primero respecto del segundo, el segundo del tercero, siguiendo ese orden. Advertimos que ni pueden extraerse unos de otros, ni todos de un principio común. Por tanto, concluye el autor inglés, es necesario que el principio de esta división sea la distinción de tres facultades diversas del alma. LOTZE se centra en explicar la inderivabilidad de las facultades entre sí, diciendo que al darse los respectivos fenómenos, observamos en la serie o sucesión de los mismos, aunque estén entrelazados, un salto o un vacío. Esto delata que el fenómeno posee una cualidad totalmente nueva quizá desconocida, que algo distinto de lo anterior interviene, y por eso no puede estar contenido en el fenómeno precedente ni proceder de su principio, la facultad, por lo cual debe decirse que hay un nuevo principio. En resumen, siendo tres las clases de fenómenos distintos, aunque no aislados, serán tres las facultades.

BRENTANO critica directamente el punto débil común a sendos argumentos: si por su inderivabilidad se distinguen las clases de fenómenos, sus principios, entonces estos se multiplicarían indefinidamente, porque cualquier nuevo objeto hace distinto e inderivable de todos los demás al fenómeno ante el que se presenta. Si estos no postulan múltiples clases sino sólo tres, es porque utilizan en el fondo el criterio del que BRENTANO desea servirse para ofrecer él una nueva clasificación, a saber, el tipo de relación del fenómeno con su objeto, o sea, la intencionalidad. Es lo que vamos a pasar a estudiar a continuación en esta obra de 1874 que venimos manejando. Tras examinar el tránsito brentaniano de las nociones de acto y facultad a la de fenómeno psíquico, examinaremos con cierto detenimiento el concepto y sentido de intencionalidad, y, si estos pasos los damos con seguridad, podremos por último

³³ “In der Phänomenen des Strebens, den Phänomenen der Begierde und des Willens, endlich findet sich [...] zwar ein Objekt, das auch ein Objekt der Erkenntnis ist. Aber obwohl beide, Erkenntnis und Streben, eine Relation zu einem Objekte in sich tragen, so sind sie doch *unterschieden durch die Verschiedenheit dieser Relation selbst*” (In the phenomena of Conation, –the phenomena of Desire and Will– there is [...] an object, and this object is also an object of knowledge. [...] But though both cognition and conation bear relation to an object, they are discriminated by the difference of this relation itself) (HAMILTON, W., *op. cit.* II, pp. 432s.). La cursiva es de BRENTANO. Cuando no se diga nada, es porque los cambios de cursiva proceden del autor en cuestión.

comprender la nueva clasificación que este punto de partida y este criterio, el modo de relación con los objetos, dan como resultado.

B. Criterio y clasificación de Brentano

La primera gran publicación de Franz BRENTANO fue la *Psicología desde el punto de vista empírico* editada en el año 1874, cuando todavía trabajaba en Wurzburg. Este trabajo exponía sistemáticamente, por una parte, las principales tesis de los filósofos más relevantes sobre los fenómenos psíquicos y su caracterización, y por otra, ofrecía un trabajo original acerca del objeto propio de la Psicología, determinando algo tan básico como su definición, en que “ciertas preguntas elementales fueron contestadas en él de forma completamente nueva” (*Klassifikation* Vorwort [ed. 1911], p. 1).³⁴ Ya no hablará de facultad, de actos y operaciones de las mismas, sino de fenómenos psíquicos o mentales. Y esto, ¿a qué se debe?

B.1. Fenómenos, no facultades

Al escribir la *Psicología*, la preocupación de BRENTANO consistía en devolverle a la Filosofía moribunda el reconocimiento e importancia que verdaderamente merecía, en un ambiente saturado de positivismo. Según M^a Pía CHIRINOS, el lamentable estado en que se encontraba, debido a los errores de KANT prorrogados por el idealismo, al que BRENTANO atacará sin piedad, le movió a dedicarse con todas sus fuerzas a su restauración. “Brentano se veía a sí mismo [como sus discípulos] bajo una luz semejante y, en cuanto a su misión de ‘reformar la Filosofía desde la base’ (*Über die Zukunft der Philosophie*, p. 12), lleno de una imparable confianza en sí mismo”.³⁵ HUSSERL describe con términos llenos de veneración la figura de su maestro, la influencia de toda su persona y su irradiación en el contacto de las aulas. “En cada movimiento, en cada mirada hacia el exterior y vuelta hacia sí de unos ojos llenos de espíritu, en la forma entera de comportarse se manifestaba la conciencia de una gran misión”.³⁶ El fin de la reforma de la Filosofía por la que luchó consistía en la restitución y propagación de un teísmo que pudiera defenderse filosóficamente, unido a un optimismo acerca del futuro del mundo fundado de manera científica, y un conocimiento fundamentado sobre la inmortalidad del alma.³⁷ A este fin consagra mucho tiempo y entre los manuscritos publicados encontramos la edición preparada por KASTIL sobre la existencia de Dios, a la que ya nos hemos referido, otros sobre la inmortalidad del alma y su origen. Entre los no publicados aún, la mayoría son sobre metafísica, de los cuales algo conoceremos a lo largo de la investigación.

Al sentimiento del deber de restaurar la Filosofía en un ambiente positivista, respondió optando por hacerlo a su manera, ya que como apunta MILLÁN-PUELLES, debe uno hacerse cargo, necesariamente, del indudable prestigio de que gozaban todas las ciencias positivas.

³⁴ “[...] gewisse elementare Fragen waren darin [in ganz neuer Weise beantwortet [...]”.

³⁵ “BRENTANO sah sich selbst in ähnlichem Licht und war hinsichtlich seiner Mission ‘einer Reformation der Philosophie von Grund aus’ von unerschütterlichem Selbstvertrauen” (TIEFENSEE, E., *Philosophie und Religion bei Franz Brentano*. Francke, Tubinga/Basel 1998, Einleitung, p. 58; *Über die Zukunft der Philosophie*. Felix Meiner, Hamburgo 1929; véase HUSSERL, E., en O. KRAUS, *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. Beck, Munich 1919, p. 160). En adelante se citará como *Franz Brentano*.

³⁶ “In jedem Zug, in jeder Bewegung, in dem aufwärts- und innengewandten Blick der seelenvollen Augen, in der ganzen Art sich zu geben, drückte sich das Bewußtsein einer großen Mission aus” (HUSSERL, E., *op. cit.*, p. 154).

³⁷ Cf. TIEFENSEE, E., *ibid.*

“En clima de esta naturaleza, decir que la Filosofía ha de ser científica equivale a afirmar, sencillamente, que para que pueda ser tomada en serio ha de apoyarse en los datos de una experiencia ‘positivamente’ establecida”.³⁸ Por ello, BRENTANO establecerá la Psicología como base empírica del saber filosófico, ya que a su juicio, esta se ajustaba a las condiciones requeridas para poder presentarla como ciencia positiva.³⁹ No debe perderse de vista este contexto y esta intención del autor para comprender el estilo y el fin de esta primera parte de su trabajo.⁴⁰ BRENTANO tenía el propósito de demostrar que ésta podía tener el estatuto de ciencia con todo derecho. Pero no pretendió hacer una ‘Psicología sin alma’, como ocurrió en el siglo XIX en otros casos.⁴¹ “Y si me pregunto qué le llevó a usted a ello, es, por una parte, a lo que me parece, un respeto demasiado grande a los psicólogos sin alma, entre los que yo no quisiera contarme en absoluto. Después, la vergüenza por establecer una intervención directa de Dios” (*Briefe an Carl Stumpf* (10.2.1876), p. 65).⁴²

Situada la *Psicología* en el contexto intelectual en y para el que fue escrita, encuentra todo su sentido la primera tesis que en ella se presenta: hay fenómenos físicos y fenómenos psíquicos. Lo primero, pues, que tomaremos a nuestro cargo será examinar si con ello se quiere sostener o no que todo es fenómeno, y en qué sentido ello se afirma. Al afirmar que hay fenómenos de una y otra clase, alguien puede cuestionarse si BRENTANO pretende decir con ello que todo lo que hay es fenómeno, o dicho de otro modo, si fenómeno viene a ser el género supremo bajo el que todo se subsume, o bien si se trataría meramente de una especie.

Nuestro autor posee la convicción de que el fenómeno es algo que nos representamos, algo que se presenta a la conciencia, que se nos da, de lo que nosotros nos apercebimos. Por ejemplo, el color rojo que veo es un fenómeno, también lo es el acto de recordar un número de teléfono. Los ejemplos que BRENTANO ofrece –que se han convertido en materia de una larga discusión entre los estudiosos– son un paisaje, un sonido que escucho, un color que veo, un acto de ver, un acto de imaginar, de esperar, de pensar, de amar, etc. (cf. *Psychologie* 2, I §2, pp. 111s.). Es un primer acercamiento a la noción. En un párrafo anterior en que se intenta delimitar el objeto de la Psicología, encontramos una contraposición que permite ir un poco más lejos: se trata de los objetos de la Metafísica y de la ciencia empírica. Por un lado tenemos sustancias, por otro fenómenos. Dentro del ámbito mismo de lo psíquico nos topamos con este par heterogéneo, a saber, el fenómeno psíquico y la sustancia psíquica, también llamada alma, considerada el sustrato de representaciones y propiedades, percibidas estas por percepción interna.

³⁸ Id., prólogo A. MILLÁN-PUELLES, p. 13.

³⁹ “El verdadero método de la Filosofía es el de las ciencias de la naturaleza’. [...] Realmente, lo que esto quiere decir es que el filósofo debe comenzar por la experiencia, en su doble sector, externo-interno, para no hacer castillos en el aire. ¿Positivismo? Sencillamente, puro y simple aristotelismo. [...] Inmerso en la circunstancia de este ateísmo seudopositivo, BRENTANO se ve obligado a defender sus propias convicciones metafísicas, combatiendo a sus adversarios en su mismo terreno” (id., *op. cit.*, p. 15).

⁴⁰ Como es sabido, BRENTANO tenía proyectado una obra que abarcase los problemas fundamentales de la Filosofía, como escribe en el prefacio a la primera edición de la *Psychologie*. La última de esas partes debía dedicarse al examen de la inmortalidad del alma (cf. *Psychologie* Vorwort, p. 1).

⁴¹ Según Edith STEIN la Psicología moderna se independizó de consideraciones religioso-teológicas del alma acabando en una paradójica ‘Psicología sin alma’ (cf. *Psychologie* 1, I §2, p. 16), juzgando las nociones de esencia, facultades del alma como ‘mitológicas’, se redujo y finalmente eliminó la vida, espíritu, inteligencia (cf. *Ewiges und endliches Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Herder, Lovaina 1950 (G.W. II) nota 29, p. 19). La consecuencia: una investigación parcial sobre la vida consciente del alma, en vez de sobre el alma.

⁴² “Und wenn ich mich frage, was Sie dahin führte, so ist es, wie mir scheint, einerseits ein zu großer Respekt vor den Psychologen ohne Seele, zu denen ich durchaus nicht gerechnet sein möchte [...]. Dann aber, und ganz besonders, die Scheu ein unmittelbares Eingreifen Gottes zu statuieren”.

“Por alma en efecto el uso lingüístico más actual entiende el sustrato sustancial de representaciones y otras propiedades que pueden ser percibidas, al igual que las representaciones, sólo por medio de la experiencia interna y de las cuales la representación constituye su base; es decir, el sustrato de una sensación, por ejemplo, de un acto de imaginación, de un acto de memoria” (*op. cit.* 1, I §1, p. 8).⁴³

En sus clases de Metafísica indica, a este respecto, que sustancia y sustrato no tienen el mismo sentido exactamente, puesto que la materia puede ser calificada igualmente como sustrato. “Sustancia - sustrato no [tienen] del todo el mismo sentido. Sustancia corpórea = materia” (manuscrito M 96, 31750).⁴⁴ Como objeto más propio de la Psicología deben entenderse los fenómenos psíquicos y no el alma, como ha hecho la Filosofía tradicional (cf. *Psychologie*, pp. 13ss.). ¿Cuál es la razón de este cambio? Como hemos dicho, el hecho de haber adjudicado a esta disciplina el carácter de ciencia empírica y su método propio, que es la experiencia. “La base tanto de la Psicología como de la ciencia de la naturaleza la constituyen la percepción y la experiencia” (*op. cit.* 1, II §2, p. 40).⁴⁵ La única diferencia entre ellas estriba en su carácter interno o externo.⁴⁶ La investigación psicológica se sirve de la experiencia interna (cf. *op. cit.* 1, I §1, p. 8). De ahí que la Psicología, habiendo asumido como propio el método científico, deba tener como objeto lo que es susceptible de una experiencia directa en sentido propio, o sea, los fenómenos psíquicos. Aunque en su trabajo de 1874 va a sostener que la sustancia no es perceptible de este modo, no negará BRENTANO, como se va a mostrar, que nos sea absolutamente imperceptible o incognoscible de manera empírica –en clara oposición a KANT–. Más adelante, no obstante, mantendrá incluso la tesis de que es directo objeto de la experiencia o percepción interna, como veremos inmediatamente.

Después de comparar los métodos, BRENTANO cotejará uno con otro los objetos de las ciencias empíricas y la Psicología respectivamente. El alma, sin ser propiamente objeto de la experiencia interna, lo es por vía indirecta, por el siguiente motivo. Los fenómenos psíquicos y sus leyes son al alma lo que las propiedades y leyes físicas a los cuerpos (cf. *ibid.*), determinando el fenómeno como un accidente de la sustancia (cf. *Kategorienlehre*, pp. 120, 239s., 255). Por lo tanto, tenemos ya que los accidentes y las leyes del alma nos son aprehensibles de manera empírica a través de la percepción interna.

En el apéndice “Del amor y el odio” del año 1907 llama de nuevo a los actos psíquicos ‘accidentes del alma’, siendo ella caracterizada como sustancia. Ahora bien, si en 1874 aseguraba que el alma era, gracias a sus accidentes, indirecto objeto de conocimiento de la ciencia psicológica, en este texto va a ir mucho más lejos. Tanto el alma como sus accidentes son percibidos internamente. “Con esta sustancia, que internamente percibimos, forman los

⁴³ “Unter Seele versteht nämlich der neuere Sprachgebrauch den substantiellen Träger von Vorstellungen und anderen Eigenschaften, welche ebenso wie die Vorstellungen nur durch innere Erfahrungen unmittelbar wahrnehmbar sind, und für welche Vorstellungen die Grundlage bilden; also den substantiellen Träger einer Empfindung z.B., einer Phantasie, eines Gedächtnisaktes [...] pflegt man Seele zu nennen”.

⁴⁴ “Substanz – Substrakt nicht ganz derselben Sinn. Verkörperte Substanz = Stoff”. En lo sucesivo nos referiremos a este material como M 96, o M 97. Constituyen los textos sobre Metafísica no publicados aún. Los originales se encuentran en la Houghton Library de la Universidad de Harvard en los Estados Unidos (derechos de copia en posesión de John C. M. BRENTANO, Highland Park –Illinois–, U.S.A.). No obstante, varias universidades y bibliotecas europeas poseen copias de los mismos en microfilms, como el ‘Institut für Philosophie’ de la Universidad de Wurzburg, bajo la dirección del prof. W. BAUMGARTNER, la ‘Forschungsstelle und Dokumentationszentrum für österreichische Philosophie’ en la austríaca ciudad de Graz, a cargo del Dr. Reinhard FABIAN (donde además puede accederse a la biblioteca privada de nuestro autor), o la Biblioteca nacional bávara de Munich.

⁴⁵ “Die Grundlage der Psychologie wie der Naturwissenschaft bilden Wahrnehmung und Erfahrung”.

⁴⁶ Al método psicológico le dedica tres capítulos completos, en el primer libro, pp. 39-107.

accidentes percibidos una unidad real” (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* “Vom Lieben und Hassen” (1907) 6, p. 144).⁴⁷ Dicho con otras palabras, además de que por los accidentes psíquicos conocemos la sustancia a la que pertenecen y con la que forman una unidad real, esta misma sustancia nos es inmediatamente dada por percepción interna.

Porque esto es así cabe sostener que el cambio de los accidentes es posible sin que se dé a su vez un cambio en la sustancia que los soporta. El hecho de que los fenómenos psíquicos estén unidos al alma no impide que estos cambien, que desaparezcan o surjan, y que entretanto el alma permanezca la misma sin ser influida por esos cambios –puesto que no es necesario que los accidentes se den más bien que no darse, o que se presenten unos y no otros, ya que son eso: accidental y no sustancialmente. Al aprehender la misma sustancia no sólo indirecta sino también directamente, somos capaces de aperebirnos de las modificaciones de sus fenómenos y su propia impasibilidad en cuanto sustancia. De ahí que la sustancia no cambie aunque ellos se modifiquen o no se den en absoluto estados mentales, como ocurre, por ejemplo, cuando dormimos sin soñar o en un estado de inconsciencia (cf. *op. cit.* 7, p. 144).

Según esto, podemos deducir que, aunque sólo lo accidental será objeto de la ciencia psicológica, según su tesis de 1874, en la medida en que sólo ellos lo son de la experiencia directa, sin embargo, el alma no está de ninguna manera excluida del dominio de lo empírico. No siendo objeto de la Psicología, sino de la Metafísica, cuya base debe ser aquello que está científicamente basado, la Metafísica fructifica como saber sobre el fundamento de la Psicología empírica. Dado que la sustancia anímica y sus accidentes constituyen una unidad real y que estos accidentes son empíricamente accesibles al sujeto de conocimiento, podemos concluir de manera justificada que el alma es objeto de conocimiento empírico en virtud de que se hace susceptible de él por medio de sus accidentes que son los fenómenos psíquicos – más aún, en alguna medida lo es de manera inmediata–.

A mi parecer, en este sentido debe entenderse la convicción que manifiesta en las lecciones de Metafísica, cuando sostiene que el método del metafísico es la inducción (cf. M 96, 31753) –en donde, por cierto, BRENTANO utiliza también la noción de Fenomenología– (cf. *op. cit.*, 31730).⁴⁸

⁴⁷ “Mit dieser einen Substanz, welche wir innerlich wahrnehmen, bilden die wahrgenommenen Akzidentien eine reale Einheit” (*Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Felix Meiner, Hamburgo 1934³). Esta obra originariamente se trató de una conferencia pronunciada en la Sociedad Jurídica de Viena (1889), más tarde preparada para su publicación con la adición de numerosas e importantes notas. Acerca de este trabajo dirá su autor: “hasta el momento me absorbe la última revisión de mi escrito, que hoy ‘boté’ hacia Leipzig... Es, pienso, de todo lo que he publicado, lo mejor y más maduro” (Doch für den Augenblick absorbiert mich die letzte Revision meiner Schrift, die ich heute nach Leipzig vom Stapel laufen ließ [...]. Sie ist, denke ich, von allem, was ich noch herausgegeben, das Reifste und Beste) (*Briefe an Carl Stumpf* (6.3.1889), p. 93). “El origen del conocimiento moral” y el dictado “Del amor y el odio” (de mayo de 1907) fueron publicados en la tercera edición de Oskar KRAUS bajo el mismo título que la conferencia. La segunda edición póstuma (la primera fue la que había preparado el mismo BRENTANO) contiene ya diversos apéndices sobre Ética, pero no este “Vom Lieben und Hassen” como apéndice IX. En adelante, citaremos esta conferencia abreviadamente como *Origen*, cuando se trate de la conferencia misma en la traducción al español de Manuel GARCÍA MORENTE (*Sobre el origen del conocimiento moral*. Real Sociedad Económica Matritense del País, Madrid 1990 (ed. S. SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS)), y como *Ursprung*, cuando nos refiramos a los apéndices –de los que lamentablemente carecemos de versión española– con los que KRAUS la publicó a partir de la tercera edición, indicando su número; el apéndice IX se referirá sólo como “Vom Lieben”.

⁴⁸ La datación de estos textos es difícil de determinar, pero uno de los borradores (31734) podemos asegurar que es posterior a 1877, por haber sido escrito en un sobre con un sello matado en esta fecha en Viena. En otro lugar se anota al margen “50 aniversario de la Constitución austríaca” (M 96, 31856).

“Igual que la ciencia de la naturaleza, la cual tiene que investigar las propiedades y leyes de los cuerpos, con los que se relaciona nuestra experiencia externa, así se presenta [la Psicología] como la ciencia que conoce las propiedades y leyes del alma, que encontramos en nosotros mismos de forma inmediata por medio de la percepción interna” (*Psychologie* 1, I §1, p. 8).⁴⁹

A fin de comprender mejor la relación en la que se encuentra la sustancia y el fenómeno desde el punto de vista brentaniano, tanto en sentido ontológico absoluto como desde el punto de vista gnoseológico, debemos hacernos conscientes de dos criterios diversos que se han utilizado a la hora de distinguir y caracterizar el fenómeno y la sustancia. Uno sería, en mi opinión, en virtud de su posición ontológica; el otro con arreglo a la posición *quoad nos* o posición gnoseológica. Enseguida se mostrará lo que con ello se quiere decir.

KANT es responsable de la separación que se ha asumido de manera muy generalizada entre el fenómeno y ‘lo real y verdadero’.⁵⁰ En esta distinción no sólo se caracteriza a la cosa en sí y al fenómeno como pertenecientes a niveles completamente distintos desde el punto de vista gnoseológico, sino que además se los valora ontológicamente como opuestos, de modo que, contrariamente a lo fenoménico, será la sustancia lo único real. Por eso, lo que es mero fenómeno no podría nunca ser real (cf. *op. cit.*, introd. O. KRAUS, cita BRENTANO 1869, p. LXXVII). Tal modo de ver, en resumen, considera que el fenómeno es aquello que de la cosa nos es cognoscible, sin ser por su parte nada real, mientras que la sustancia es aquello que nos es absolutamente inaccesible, pero precisamente es lo real.

Esta opinión encuentra en BRENTANO un detractor que denunciará su falsedad, indicando que no es necesario oponer cosa en sí y fenómeno, y –como apuntan AQUILA o CHIRINOS– va a tratar de superar conscientemente el esquema kantiano.⁵¹ El fenómeno en BRENTANO disfruta de una neutralidad en sentido ontológico por la cual aquello que deviene término de nuestra conciencia no implica ni excluye el ser. Dicho de otro modo, el carácter fenoménico de algo no juega ningún papel a la hora de determinar la posición ontológica de aquello que se presenta como objeto ante nosotros.

Esto podemos comprenderlo de la siguiente manera. Por una parte, ha de tomarse conciencia de que el ser-fenómeno –como tampoco el ser-sustancia– no es una suerte de género o especie, en el sentido de la tradición aristotélica, como lo puede ser ser-animal. Se comprenderá enseguida por qué. Si las especies se ordenan en géneros, bajo los que se subsumen especies contrarias por poseer una y carecer la otra de una determinada diferencia específica,⁵² esta oposición hace que los dominios de una y otra especie se excluyan mutuamente. Los fenómenos, sin embargo, no se oponen a la sustancia en este sentido, como KANT pretende, porque como BRENTANO pone de manifiesto, la sustancia puede hacérsenos manifiesta de diversos modos. ¿Cuál sería la diferencia específica que la sustancia poseería y de la que el fenómeno carecería? ¿Acaso el ser? Quizá KANT respondiese afirmativamente,

⁴⁹ “Ähnlich wie die Naturwissenschaft, welche die Eigentümlichkeiten und Gesetze der Körper, auf die unsere äußere Erfahrung sich bezieht, zu erforschen hat, erscheint dann sie als die Wissenschaft, welche die Eigentümlichkeiten und Gesetze der Seele kennenlernt, die wir in uns selbst unmittelbar durch innere Erfahrung finden [...]”.

⁵⁰ Cf. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner, Hamburgo 1998 (ed. J. TIMMERMANN). Kants Werke, Bd. I, A 42ss., “Doctrina trascendental del juicio”, cap. III, etc.

⁵¹ Cf. AQUILA, E.R., *Intentionality: a study of mental acts*. Pennsylvania State Univ. Press, London 1977, pp. 1, 8; CHIRINOS, M.P., *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*. Eunsa, Pamplona 1992, pp. 36-44.

⁵² Cf. *Categorías*, en “Cuadernos Teorema”, Universidad de Valencia, Valencia, 1984 (trad. VALDÉS VILLANUEVA), 3 1b 16.

pero lo que es seguro es que, para nuestro autor, tal modo de ver las cosas no es aceptable de ninguna manera. No se contraponen lo sustancial y lo fenoménico, sino que más bien sus ámbitos interseccionan, teniendo ambos como género común –el fenómeno sólo de modo parcial– lo que es, el ser. Por eso, el ser-fenómeno podría llamarse más propiamente ‘ámbito’, porque intersecciona y no se opone a otros ámbitos, y está en parte en el reino del ser, en parte no –aunque sobre este punto versará la discusión sobre el dominio de lo que podemos conocer, y será el punto en que nuestro autor experimenta un cambio de opinión, como veremos–. Por otra parte, ni siquiera es posible predicar fenómeno unívocamente de todos los miembros de su dominio, como debería ser posible en el caso de que fuera una especie.⁵³

Tenemos que comprender la razón más profunda por la que BRENTANO no comparte la manera kantiana de distinguir la sustancia del fenómeno, que llevaremos a cabo sirviéndonos de las reflexiones de MAYER-HILLEBRAND y MILLÁN-PUELLES.

La índole del ser-fenómeno es precisamente lo que en BRENTANO será comprendido de una manera muy particular y constante durante su evolución filosófica, siendo esta peculiar manera de comprender la objetualidad o el carácter fenoménico una de las razones del cambio experimentado en relación con lo irreal que da origen a la distinción de dos etapas en el pensamiento brentano, como él mismo explica en su prólogo al segundo tomo de la *Psicología* de 1911 (cf. *Klassifikation* Vorwort, pp. 1s.). Ya desde los tiempos de su tesis doctoral encontramos a BRENTANO ocupado en la cuestión de la índole del ser en tanto que verdadero. Conforme al pensamiento de ARISTÓTELES, sostendrá que le conviene tan sólo ser en los actos de juzgar, y en ningún caso fuera de estas operaciones (cf. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, p. 39).⁵⁴ Ahora bien, en contra de lo que cabría esperar, nuestro autor va a asimilar todos los sentidos de ser a este último, esto es, todos los modos en los que cabe hablar de ser se subsumen bajo uno que, según BRENTANO, incluye a los demás: el ser-verdad-que. El ser-verdadero, en opinión del maestro de STUMPF, es la índole común de ambos entes –el real y el irreal–. Dicho con otras palabras, dado que el ser se dice de muchas maneras y que estas son diversas entre sí, estima BRENTANO que una de ellas abarca a las demás, a saber, la de ser-verdadero. De este modo, el ser en sentido propio queda incluido bajo el concepto de ser-verdadero –o como también cabe expresarlo, de ser objeto para una conciencia judicativa en acto.⁵⁵ “Cabría decir que [pensar] es idéntico a ‘tener-algo-como-objeto’” (*Abkehr vom Nichtrealen* (1908), p. 341).⁵⁶ Suponiendo que todo lo verdadero, precisamente por serlo –siendo objeto de nuestra conciencia– es un verdadero ente, entonces es un ente en sentido propio, tanto lo real como lo irreal quedaban en sí mismos señalados como entes en cuanto eran caracterizados como objetos, al poseer la índole de verdaderos.

Tal conclusión reposa sobre la suposición de que la palabra ‘es’ tiene siempre un significado unitario, además de la identificación del ente (*Seiende*) con el ser en tanto que verdadero.⁵⁷ Así lo reconoce él mismo años después, al comentar a KRAUS las causas de su errónea tesis juvenil. “En aquella época una de las cosas que me sucedieron fue que me dejé seducir por el error de considerar equivalentes en su funcionamiento el ‘es’ de la proposición ‘un árbol es’ y el de la proposición ‘es verdad que un árbol es’” (*op. cit.* (21.3.1916), pp.

⁵³ Según BEUCHOT, en la *Isagóge* de PORFIRIO lo que se divide es el universal unívocamente predicable (cf. JUAN DE STO. TOMÁS, *Lógica de los predicables*. U.N.A.M., México 1991, introd. M. BEUCHOT, p. 19).

⁵⁴ Georg Olms, Hildesheim 1960 [1862].

⁵⁵ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *Teoría del objeto puro*. Rialp, Madrid 1990, pp. 197s.

⁵⁶ “Man könnte sagen, er [Denken] sei identisch mit dem, ‘etwas-zum-Gegenstand-haben’”.

⁵⁷ Cf. MAYER-HILLEBRAND, F., *Abkehr vom Nichtrealen*. Francke, Berna 1966, Einleitung, pp. 2s. Esta introducción es una parte de la tesis doctoral que elaboró esta autora bajo la dirección de Alfred KASTIL, acerca de la doctrina brentana del ente irreal.

291s.).⁵⁸ De esta manera es cómo BRENTANO, en su primera etapa, equipara *ontológicamente* lo real y lo irreal bajo el concepto de ser-verdadero, porque viene a entender el ente, en su más amplio sentido y unívocamente –considerándolo además una doctrina aristotélica–, como lo aceptable de forma fundada, lo razonablemente admisible.⁵⁹ Así lo da a entender en un dictado acerca del *ens rationis*, procedente de su segunda etapa:

“[...] el ser *per accidens* no tiene nada que ver con una identidad [...]. Aquí nos las vemos con lo que se ha designado como *denominatio extrinseca*. Aristóteles ha distinguido aún otro sentido impropio de ente y era el que llamó *ens tanquam verum*. Es corriente, ciertamente, convertir proposiciones completas en sujetos de otras proposiciones [...]. Cuando se pregunta si ello es así, se contesta: así es. Aristóteles advierte perfectamente que aquí se trata siempre de algo que concierne a lo real y que cabría expresar por medio de una afirmación o negación de lo real. Por eso dice que el metafísico no tendría que seguir ocupándose del *ens tanquam verum*, que sólo sería en el sentido impropio en el que cabe absolutamente llamar a algo real. Sólo ‘sería’ cuando lo real fuera o no fuera” (*op. cit.* Anhang XVII (1917), p. 239).⁶⁰

Reconozco que no logro entender lo que aquí nos dice BRENTANO. Este texto, ya enmarcado de lleno en la segunda etapa, es una exposición de lo que BRENTANO cree que es la doctrina aristotélica de los sentidos del ser, donde sostiene claramente, por una parte, que el *ens tanquam verum* no pertenece según ARISTÓTELES al dominio de la Metafísica, y por otra que se trata de algo que concierne a lo real. A ello se añade el comentario acerca del carácter extrínseco de la determinación que sobre el ser propiamente hablando lleva a cabo el ser *per accidens* –sobre cuya índole impropia de ser no estará de acuerdo– (cf. *op. cit.* Anhang XVII, p. 246) que comenta inmediatamente antes de pasar al sentido del ser en cuanto verdadero, sobre el cual no advierte nada en esta misma línea.

Por esta equiparación de lo real y lo que es en tanto que verdadero MILLÁN-PUELLES se lleva las manos a la cabeza, tanto más cuanto menos cabía esperarlo de BRENTANO, puesto que había excluido expresamente del ser-verdadero todo modo extramental de ser, como se ha hecho notar. A pesar de ello, tanto lo real como lo irreal los igualará en su calidad de entes, por el hecho de su común presentarse a la conciencia. La principal tesis sobre la que se sustenta tal modo de ver estriba en la creencia en la existencia de un concepto común para lo real y lo irreal.⁶¹ Esta sostiene a su vez la tesis acerca de la reductibilidad de las proposiciones categóricas, donde los predicados positivos y negativos se tratan por igual (cf. *Klassifikation* 3 §7, pp. 53ss.; *op. cit.* Anhang XII (1883), pp. 193ss.).⁶² Puesto que BRENTANO considera que todo juicio verdadero debe tener algo que le sirva de garantía (cf. *Sobre el concepto de*

⁵⁸ “Da geschah es denn u. a., daß ich mich verführen ließ, das ‘ist’ in den Sätzen “ein Baum ist” und “daß ein Baum ist, ist” für gleichmäßig funktionierend zu halten”. (Traducción de A. MILLÁN-PUELLES, *op. cit.*, p. 198). En adelante no se ofrecerá el texto original de lo traducido por este autor.

⁵⁹ “[...] das mit Recht Anerkennbare” (MAYER-HILLEBRAND, F., *Abkehr vom Nichtrealen*, Einleitung, p. 59; cf. MILLÁN-PUELLES, A., *op. cit.*, p. 198).

⁶⁰ “[...] man bei dem Seienden *per accidens* es zwar nie mit Identität zu tun hat [...]. Man hat es mit etwas zu tun, was man als eine *denominatio extrinseca* bezeichnet hat. Aristoteles hat noch eine andere uneigentliche Bedeutung des Seienden unterschieden, und es war die, welche er *ens tanquam verum* nannte. Es ist nämlich üblich, sprachlich ganze Sätze zu Subjekten anderer Sätze zu machen [...]. Fragt man, ob es so sei, so antwortet man: es ist so. Aristoteles bemerkt wohl, daß es sich hier immer um etwas handelt, was Reales betrifft und durch Anerkennung oder Leugnung von Realem ausgedrückt werden könne. Er sagt darum, der Metaphysiker hat sich mit dem *ens tanquam verum* nicht weiter zu beschäftigen, es sei nur in dem uneigentlichen Sinn, in dem etwas überhaupt seiend genannt werden könne. Es ‘sei’ nur, indem Reales sei oder nicht sei [...]”.

⁶¹ Cf. MAYER-HILLEBRAND, F., *op. cit.*, p. 37.

⁶² Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *op. cit.*, p. 199.

verdad (1889), p. 31),⁶³ va a tener que defender en consecuencia que la verdad de un juicio negativo implica que ha de existir la no-existencia de la cosa o materia sobre la que verse ese juicio.⁶⁴ Por ejemplo, la proposición: “algún hombre no es negro” exige la existencia de la no-existencia de la negrura. Pero como tal camino conducía inevitablemente a graves aberraciones, BRENTANO cayó en la cuenta de que la tesis de partida no podía ser válida (cf. por ejemplo, *Klassifikation Anhang IX*, pp. 158ss.).⁶⁵

No obstante, la reacción correctora de BRENTANO se hizo desmesurada. Salvará, por una parte, el error de considerar lo irreal como un ente, porque es inaceptable suponer un concepto común para lo real y lo irreal (cf. *Abkehr vom Nichtrealen* (1914), pp. 248s.).

“El argumento se base en que el concepto del representar es unitario, por consiguiente, unívoco, no equívoco. Ahora bien, a este concepto le es intrínseco que el representar represente algo; y si ese ‘algo’ no fuese, a su vez, unívoco, tampoco lo sería el nombre ‘representar’. Mas si esto es así, no cabe que unas veces se entienda por algo lo real y otras lo irreal. Porque no existe ningún concepto que pudiera ser común a lo real y lo irreal” (*op. cit.* (1914), p. 249).⁶⁶

Con todo, va a negar la única posibilidad de comunidad conceptual que cabe, y se da de hecho, entre lo real y lo irreal, precisamente la de ser objeto. MAYER-HILLEBRAND señala como el argumento fundamental del giro brentaniano la imposibilidad de que la función unitaria del representar o pensar esté dirigida a objetos de distintos géneros.⁶⁷ De esta forma es cómo su posición con respecto a lo irreal va a ser nuevamente extremosa. BRENTANO va a negar la posibilidad de que lo irreal sea verdadero ente, y en esta medida la nueva posición resulta ventajosa. Pero, si en la primera etapa tomaba lo irreal como un verdadero ente, en la segunda le niega incluso la posibilidad de ser objeto de conciencia.⁶⁸ Superando el error de tratar como verdadero ente a lo irreal, cae en otro, negándole la posibilidad de ser término intencional de la conciencia (cf. *Klassifikation Anhang XVII* (1917), p. 244).

La razón de una y otra posición es un presupuesto latente y mantenido a lo largo de toda su evolución filosófica, a saber, que ser-verdadero y ser-objeto son determinaciones intrínsecas del ser. Por creer que ser-objeto determinaba intrínsecamente los seres, y por ser un concepto común de lo real y lo irreal en la medida en que comparecen ambos ante la conciencia en su calidad de objetos, supuso que lo irreal era un verdadero ente como lo real. Al advertir el error de que hubiera una determinación intrínseca común a lo real y lo irreal, negó justamente que lo real y lo irreal fueran comúnmente determinados, a saber, que fueran objetos ante la conciencia. Su última posición será, por tanto, un rechazo de lo irreal como objeto de conocimiento. “Sólo que de todo eso no se sigue que, en sentido propio, sea jamás objeto de nuestro pensar otra cosa que lo real” (*op. cit.*, p. 246).⁶⁹

Sin embargo, advierte MILLÁN-PUELLES que la índole de fenómeno es, como él la designa, extraquidditativa, ajena a la esencia de aquello sobre lo que sobreviene. Ser-objeto

⁶³ *Excerpta philosophica* 26 (1998), Facultad de filosofía de la Universidad Complutense, Madrid (trad. Juan José GARCÍA NORRO, Silvia LÓPEZ-PALAO) (“Über den Begriff der Wahrheit” (1889), ed. *Wahrheit und Evidenz*, pp. 3-29).

⁶⁴ Cf. MAYER-HILLEBRAND, F., *op. cit.*, p. 5.

⁶⁵ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *op. cit.*, pp. 200s.

⁶⁶ “Ist dies gewiß, so ist es unmöglich, daß unter dem Etwas bald ein Reales (Ding), bald ein etwas Nichtreales zu verstehen ist” (reproduzco el fragmento que, por contener expresiones acuñadas por BRENTANO, puede ser de interés; traducción de A. MILLÁN-PUELLES, *op. cit.*, pp. 201).

⁶⁷ Cf. MAYER-HILLEBRAND, F., *op. cit.* Vorwort, p. VIII.

⁶⁸ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *op. cit.*, pp. 201ss.

⁶⁹ “Allein aus alledem folgt nicht, daß anderes als Reales im eigentlichen Sinn jemals Gegenstand unseres Denkens sei”. Todo el original está en cursiva.

no es una determinación intrínseca sino extrínseca de los objetos, que sí puede ser compartida por lo real y lo irreal.⁷⁰ BRENTANO no llegó a advertir que la mera objetualidad, por no ser más que algo extrínsecamente determinante de los seres, permite que sea común a seres cuyas índoles son heterogéneas, como en el caso de lo real y lo irreal. Porque la objetualidad no modifica en nada a los seres ni determina de ningún modo el registro que éste mantenga en el plano ontológico, cabe perfectamente que el objeto sea tanto algo real como algo irreal. En sí mismos no comparten nada, puesto que el hecho de ser-objeto es –explica MILLÁN-PUELLES– algo ajeno, externo a lo que aquellas cosas son por sí mismas y no exige por ende que haya entre lo real y lo irreal absolutamente nada más en común que su mismo darse a la conciencia.⁷¹

No vamos a entrar a comentar los aspectos discutibles de su rechazo de lo irreal, desde su nueva doctrina, considerándolo mera ficción del lenguaje sin trasfondo conceptual (cf. *op. cit.* Anhang IX, pp. 159ss.; XV, pp. 215s.; XVII, pp. 244ss.), o su tesis sobre los modos de representación *in recto* o *in obliquo* (cf. *op. cit.* Anhang XIV, pp. 206ss.; XV, 217ss.). Sólo quiero aludir a que parece muy cuestionable la posibilidad misma de que tales ficciones tengan lugar sin que la conciencia miente absolutamente nada, o dicho de otra manera, que quepa siquiera nombrar algo irreal de no darse de ningún modo una cierta representación de ello. La alternativa que cabe ofrecer a este planteamiento estriba en mostrar cómo lo que hace al fenómeno ser fenómeno –según MILLÁN-PUELLES– es la objetualidad, sea esta pura o no. Esto quiere decir que, ya consista el fenómeno únicamente en ser algo-para-el-sujeto, ya sea en sí mismo más que mero objeto, su carácter de objeto no le hace a uno ser más real ni al otro anula su irrealidad.⁷² Por ‘objetualidad’ se entiende el estar-arrojado-ante-la-conciencia, ser-ante-ella. Lo esencial en la índole de fenómeno es esto, no el *esse* del fenómeno, su registro en el nivel de lo real. Por otra parte, su *esse* es indiferente a su carácter fenoménico, ni lo excluye, como KANT pretendía, ni tampoco lo exige, como se inclina a pensar BRENTANO. Ello se debe al hecho de que la fenomenicidad es una índole extraquidditativa, o sea, ajena a lo que el fenómeno es de suyo, o dicho con otras palabras, extraño a la naturaleza o la índole de lo que se nos presenta intencionalmente. Ello no implica que del fenómeno no se pueda determinar su posición ontológica, sino que para que algo sea fenómeno no importa de qué manera se encuentre ontológicamente determinado, basta, sin más, que sea objeto.

Tras estos análisis, estamos en condiciones de comprender que BRENTANO no sostiene que lo fenoménico sea opuesto a lo nouménico –en la medida en que va a identificar el ser-ante-la-conciencia con el ser en sentido propio–. Tampoco identifica al alma y los fenómenos psíquicos como el noúmeno y el fenómeno kantianos. “Un ser en sentido propio no es sólo toda sustancia, toda multiplicidad de sustancias y toda parte de una sustancia, sino también todo accidente” (*Kategorienlehre*, p. 11).⁷³ De esta manera, siendo los fenómenos mentales accidentes del alma –el sujeto de los actos y fenómenos psíquicos es la sustancia anímica que los sostiene como accidentes–⁷⁴, son reales como ella, porque real es la sustancia o todo lo que puede contener una sustancia. “*Sólo quedan las sustancias y los accidentes concretos. Estos son sustancias incrementadas. En ellos está incluida, en calidad de parte, una*

⁷⁰ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *op. cit.*, p. 203; MAYER-HILLEBRAND, F., *op. cit.*, pp. 37ss.

⁷¹ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *op. cit.*, pp. 203s.

⁷² Por el contrario, sí puede hablarse de un enriquecimiento ontológico del sujeto que conoce. Sobre esto, véase el punto A.2 “Potencia apetitiva” del capítulo tercero.

⁷³ “Ein Seiendes im eigentlichen Sinne ist nicht bloß jede Substanz, jede Mehrheit von Substanzen und jeder Teil einer Substanz, sondern auch jedes Akzidens”.

⁷⁴ Cf. RICHARDSON, R., “Brentano and intentional inexistence and the distinction between mental and physical Phenomena” en *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Bd. 65, n°3 (1983), p. 251.

sustancia. De este modo cabe decir que todo aquello en lo cual la sustancia está contenida es real” (*Abkehr vom Nichtrealen* “Vom ens rationis” 7 (1904), p. 324).⁷⁵ Luego, tanto esta como sus accidentes son reales.

Para terminar, quizá convenga subrayar el hecho de que la experiencia se erige en criterio de distinción de los fenómenos, por cuanto el tipo de conocimiento de los mismos divide lo que constituye el objeto de la Psicología de lo que concierne a las ciencias naturales. La experiencia, si es interna, es el medio por el que accedemos al objeto de la primera, si es externa, es como accedemos al objeto de las segundas.

Alguien puede preguntar si no hay posibilidad de determinar el objeto psicológico más que negativamente, por oposición al de las otras ciencias, o indicando su modo de conocimiento. Es posible, efectivamente, y es lo que BRENTANO tratará de llevar a cabo en la obra programática de su Filosofía. En el seno de esta tarea definitoria de lo mental es donde se presenta la intencionalidad, como nota exclusiva de los fenómenos psíquicos. Es nuestro siguiente punto.

B.2. Criterio: la intencionalidad

Lo original en Brentano es que buscando el principio descriptivo que distinguiera el fenómeno físico del psíquico descubrió la intencionalidad como la nota esencial de lo psíquico. “La Psicología no es otra cosa que la ciencia descriptiva de la intencionalidad, de las múltiples organizaciones de la conciencia como conciencia de algo”,⁷⁶ nota tan fructífera en la obra de su discípulo HUSSERL, como él mismo reconoce.⁷⁷ La intencionalidad jugará en BRENTANO un triple papel:

- a) caracteriza lo mental, como nota propia (exclusiva de todos los miembros de esa especie) de los actos psíquicos,
- b) nota distintiva entre el fenómeno mental y el fenómeno físico, que contribuye a la demarcación del dominio de sus respectivas ciencias,
- c) criterio de distinción en la clasificación de las clases de fenómenos psíquicos.

Parece como si BRENTANO quisiera explotar al máximo todas las posibilidades de esta peculiar relación que se da exclusivamente entre los actos mentales de un sujeto y sus objetos. Vamos a ver en qué consiste esta ‘orientación a un objeto’ propia de todo acto mental (cf. *Psychologie* 2, I §5, p. 124).

Hace unos años lamentaba Klaus HEDWIG, en su edición de las lecciones de BRENTANO de Filosofía medieval, la ausencia de una investigación sobre el origen del concepto de intencionalidad desde ARISTÓTELES hasta la recepción brentaniana, desde el punto de vista histórico.⁷⁸ Es verdad que el término no ha sido unívocamente utilizado. Pero no es nuestra intención realizar aquí una exégesis histórica de la noción, sino conocer la versión

⁷⁵ Traducción de A. MILLÁN-PUELLES, *op. cit.*, p. 202.

⁷⁶ “[...] die Psychologie [...] nichts anderes sei als die deskriptive Wissenschaft von der Intentionalität, von den mannigfaltigen Gestaltungen des Bewußtseins als Bewußtsein von etwas” (HUSSERL, E., *Phänomenologische Psychologie*. (Vorlesungen SS 1925) Husserliana IX, M.Nijhoff, La Haya 1962, p. 33).

⁷⁷ “Las Investigaciones lógicas, por el contrario, son resultado completamente de los estímulos de BRENTANO, como es evidente, puesto que yo era discípulo inmediato de BRENTANO” (Dagegen sind die *Logischen Untersuchungen* eine volle Auswirkung Brentanoscher Anregungen, wie das selbstverständlich ist, da ich unmittelbarer Schüler Brentanos war) (HUSSERL, E., *op. cit.*, pp. 33s.).

⁷⁸ Cf. BRENTANO, F., *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie in christlichen Abendland*. Felix Meiner, Hamburgo 1980, introd., p. XIII. En adelante se citará como *Mittelalterliche Philosophie*.

brentaniana del mismo. Y según BRENTANO, la nota esencial de todos los fenómenos psíquicos es la intencionalidad. Todo fenómeno mental

“[...] se caracteriza por lo que los escolásticos de la Edad Media llamaron in-existencia intencional (o también mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la relación con un contenido, la dirección a un objeto (por lo cual no debe entenderse aquí una realidad) o la objetualidad inmanente” (*op. cit.*, pp. 124s.).⁷⁹

El fenómeno psíquico en que estriba el objeto de la Psicología es un fenómeno intencional. GROSSMANN restringe esta nota, al distinguir entre fenómeno y acto, a los actos mentales y no a todo fenómeno mental.⁸⁰ La intencionalidad consiste en tener conciencia de un objeto. Pero como explica BRENTANO, la palabra ‘conciencia’ se utiliza en sentidos diversos:

a) *moral*, que en alemán encuentra un vocablo específico del que carece el español (*Gewissen*), siendo el sentido en el que se utiliza en expresiones como ‘tener la conciencia tranquila’, ‘remorder la conciencia’, etc. BRENTANO determina su significado como el recuerdo de actos pasados propios de índole moral, una determinación muy pobre de ella.

b) *epistemológico interno*, según el cual significa el conocimiento inmediato de los propios actos psíquicos, o dicho de otro modo, la percepción interna.

c) *epistemológico externo*, entendiéndose como inicio del conocimiento del mundo externo, como cuando se dice que se recobra la conciencia, se vuelve a la conciencia tras el sueño, o el niño despierta a la conciencia.

d) *psicológico*, cuando la palabra expresa la actividad psíquica en general o cada acto en concreto (cf. *op. cit.* 2, II §1, pp. 141s.). El sentido al que se acoge BRENTANO es este último. “Así pues yo prefiero usarlo sobre todo como sinónimo de fenómeno psíquico o acto psíquico” (*op. cit.*, p. 142).⁸¹ Por lo tanto tener conciencia será tanto como decir tener un acto mental o en general tener actividad psíquica, y debido a que todo lo psíquico es intencional, puede entenderse siempre que se da conciencia de un objeto.

Vamos a estudiar un poco más exactamente cómo comprende BRENTANO la intencionalidad, sirviéndonos de comentarios e interpretaciones posteriores.

B.2.1 La in-existencia del objeto o la objetividad inmanente

La primera expresión de la que se sirve para presentar la característica de la intencionalidad es la recibida de la Filosofía medieval, que conocía y valoraba.⁸² En un principio los escolásticos utilizaron la palabra ‘intencional’ en unión con la noción de in-existencia. Este término no quiere decir no-existencia, sino existencia-*en*. Este uso pone la noción de intencional en relación con un modo de ser, hablando equivalentemente de ser intencional o in-existir. Por ejemplo, en el comentario de STO. TOMÁS al *De anima* nos encontramos este sentido: “Uno es el modo de ser que tiene la forma en el sentido y otro en la

⁷⁹ “[...] was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden”.

⁸⁰ Cf. GROSSMANN, R., *The fourth way. A theory of knowledge*. Indiana University Press, Bloomington 1990, pp. 50s.

⁸¹ “So gebrauche ich ihn denn am liebsten als gleichbedeutend mit psychischem Phänomen oder psychischem Akte [...]”.

⁸² Por ejemplo, al tratar en sus clases el problema del movimiento, indica cómo los medievales no estaban tan lejos de los problemas de los modernos como algunos creen (cf. manuscrito M 96, 31788s.).

cosa sensible. Pues en la cosa sensible tiene ser natural, sin embargo en el sentido tiene ser intencional y espiritual”.⁸³

En este pasaje ‘intencional’ califica a *esse* especificándolo como el modo de ser que corresponde a la forma al ser aprehendida por la facultad sensitiva. Se afirma a la vez la existencia de las cualidades sensibles en la cosa sensible, puesto que se distingue entre su modo natural y su modo intencional de ser. Cuando el sujeto se apercibe de él, la forma –la cualidad sensible– es recibida por él a través del sentido sin la materia de la cosa sensible, esto es, es recibida inmaterialmente. Esto en un doble sentido: en cuanto que lo recibido es la forma sin la materia en la que inhiere cuando es de manera natural –lo cual es común a todo tipo de modificación–, y en cuanto es recibida no al modo material como lo estaba en la cosa sensible, no es recibida por el sujeto sino espiritualmente.⁸⁴

Las traducciones de la *Psicología* recogen la noción de intencionalidad en este sentido que connota un modo de ser. Por ejemplo, Maurice DE GAUDILLAC vierte al francés como ‘*presence*’ el término alemán ‘*Inexistenz*’, en su edición francesa de la obra brentiana.⁸⁵ Sin embargo, acerca de la in-existencia intencional de la que estamos hablando ha surgido la polémica interpretativa. RICHARDSON se hace eco de los malentendidos y sintetiza las diversas corrientes. Propone como primer paso la pregunta más elemental: ¿a qué atribuye BRENTANO esta nota? ¿está caracterizando con ella al objeto o al acto? Para RICHARDSON la in-existencia es una nota del acto psíquico, como lo es la ausencia de extensión o la dimensión temporal de las que también habla BRENTANO en párrafos anteriores. Remitiendo en la segunda parte a los párrafos cinco y nueve del primer capítulo, se aprecia cómo esta noción equivale a las expresiones ‘referencia a un contenido’ o ‘dirección a un objeto’. “Encontramos al fin como propiedad distintiva de todos los fenómenos psíquicos la in-existencia intencional, la relación a algo como objeto” (*op. cit.* 2, I §9, p. 137).⁸⁶ Esto hace patente el hecho de que la intencionalidad o in-existencia se considera una nota del fenómeno mental.⁸⁷ “Este último rasgo es tomado como un tipo de relación con objetos más que como un modo de existencia de dichos objetos”.⁸⁸ De manera que no se debe pensar que la inexistencia quiere describir una propiedad del objeto –concluye RICHARDSON– sino del acto.

Con esta afirmación se opone a la interpretación de CHISHOLM y SRZERNICKI, que defienden lo contrario. La interpretación ortodoxa sostiene que la in-existencia intencional es el modo de existencia del objeto A cuando un sujeto lo piensa y entra de ese modo en relación con él.⁸⁹ RICHARDSON acude en ayuda de su tesis a otro texto en el que BRENTANO compara los fenómenos físicos y los psíquicos. Sólo estos tienen existencia real, “además de la

⁸³ “Alterius modi esse habet forma in sensu et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale” (*In aristotelis librum De anima commentarius*. Marietti, Turín 1959⁶. II I.XXIV, 552). En adelante será siempre referido en latín como *In de anima*. También el texto se citará indistintamente en latín.

⁸⁴ Cf. *op. cit.*, 551-553; 559-560. “Forma recipitur in patiente sine materia, in quantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam” (*op. cit.*, 553).

⁸⁵ *Psychologie du point de vue empirique*. (trad. e introd. M. DE GAUDILLAC) Aubier Éditions Montaigne, París 1946, p. 102. La edición inglesa propone ‘*inexistence*’ (*Psychology from empirical Standpoint*. Humanities Press, New York 1973 (ed. L. MCALISTER), p. 88 (cf. CHIRINOS, M.P., *op. cit.* nota, p. 46).

⁸⁶ “Wir fanden demnächst als unterscheidende Eigentümlichkeit aller psychischen Phänomene die intentionale Inexistenz, die Beziehung auf etwas als Objekt [...]”.

⁸⁷ Cf. RICHARDSON, R., *op. cit.*, p. 271.

⁸⁸ “This latter trait is taken as a type of relation to objects –rather than [...] as a mode of existence of those objects” (*ibid.*).

⁸⁹ Cf. *ibid.*

intencional” (*ibid.*).⁹⁰ Según esto se contrapondrían la existencia real e intencional con la existencia no real, en palabras de RICHARDSON, e in-existencia intencional.⁹¹ Quizá tenga razón, sin embargo encuentro la posibilidad de interpretar ese pasaje en dos sentidos: bien que el acto mental tiene un objeto intencional, bien que el acto mismo es objeto, en cuanto que nos apercebimos de él y en esa medida in-existe en la conciencia. Este segundo modo de ver se delata empero como erróneo si consideramos que en ese caso la existencia intencional no podría ser un criterio de distinción de los fenómenos físicos y los psíquicos, puesto que ambos son fenómenos, esto es, ambos se dan a la conciencia. Por tanto, la in-existencia intencional sólo puede referirse a una característica del acto en cuanto posee un objeto primario.

RICHARDSON delata otro malentendido en este punto. Algunos filósofos han comprendido mal la in-existencia mental de los fenómenos. Sostener que el objeto es un contenido en el sujeto, expresando con ello que es una entidad en él es resultado de la confusión entre in-existencia mental y mera existencia. No hacemos ninguna distinción entre objetos ontológicamente diferentes, los que existen objetiva o realmente por un lado, y los que in-existen por otro. Según AQUILA, nuestro autor tuvo el mérito de descubrir dos errores en el modo de consideración del objeto de conciencia:

- que el objeto disfruta de existencia extramental *qua* objeto,
- que, si no es así, entonces posee una ‘existencia mental’ real.

El segundo error es la posición que mantiene por ejemplo MCALISTER. Ella distingue dos modos de ser del objeto. El primer modo corresponde a aquellos que existen o poseen un modo actual de ser. Cuando lo que existe lo hago objeto, entonces adquiere un nuevo modo de ser: la existencia intencional (“*existence in my mind*”) que se daría en tanto cuanto alguien estuviera teniendo ante sí algo como objeto.⁹²

En RICHARDSON esta distinción es más bien entre dos modos de estar ‘en relación’ con objetos: cuando el objeto tiene existencia real o material (o simple y llanamente existencia)⁹³ se da una relación de contención –lo que HUSSERL vino a llamar ‘contenido ingrediente’– y cuando el objeto in-existe nos encontramos con una relación de conocimiento. “La distinción entre existencia material y objetiva no es entre dos tipos ontológicamente distintos de objetos o dos modos de existencia [...]; es más bien entre dos modos de estar ‘relacionados con’ objetos– contención y conocimiento”.⁹⁴ Quizá pueda chocar que una relación sea la contención. La traducción literal de ‘*containment*’ no es muy expresiva. RICHARDSON pone en relación con este problema de la distinción de existencia real o material e inexistencia intencional la teoría aristotélica sobre el conocimiento sensible. El órgano del tacto, por ejemplo, es de tal índole que recibe *materialmente* las cualidades táctiles, el calor es literalmente recibido por el cuerpo sensible, además de ser sentido por él. El sujeto en ese caso tendría con el objeto una relación de contención. Pero lo que ocurre es que el sujeto *estaría* caliente, cosa que no basta para conocer o sentir el calor. Como se ha observado, de ser idéntico estar caliente y sentir calor, todos los cuerpos serían sensibles. Cuando el sujeto

⁹⁰ “[...], [daß sie allein Phänomene seien, denen] außer der intentionalen [auch virkliche] Existenz zukomme”.

⁹¹ Cf. *op. cit.* nota 21, p. 256.

⁹² Cf. MCALISTER, L., “Franz Brentano and intentional inexistence” en *Journal of the History of Philosophy*. VIII (1970), Nueva York, p. 427.

⁹³ De todos los modos de ser, la existencia es una especie última, que es lo que se llama también ser naturalmente. Véase, en el capítulo segundo, B. “Potencialidad. Acto y forma”.

⁹⁴ “The contrast between material and objective existence is not one between two ontologically distinct types of objects, or two modes of existence [...]; it is rather one between two ways of being ‘related to’ objects – containment and cognition” (RICHARDSON, R., *op. cit.*, p. 277).

conoce el objeto, se dice que el objeto in-existe intencionalmente en él sin que ello signifique ni que el objeto esté materialmente dentro del sujeto ni que exista en él de modo especial.

Acerca de la interpretación de la in-existencia como propiedad del acto o del objeto, creo que en principio ambas opiniones pueden conciliarse en cierta medida. En su origen el concepto se utilizó claramente como nota del objeto en tanto que objeto. Cuando conocemos algo, ese algo es recibido inmaterialmente por nosotros y esa forma sin materia está intencionalmente en nuestra alma. La in-existencia intencional es originariamente el modo de ser de la forma conocida en nosotros. En BRENTANO el concepto se trae a colación de la caracterización del acto o fenómeno psíquico y se presenta como una nota suya. No obstante, ¿no cabría entender que es una nota del acto el hecho de que se encuentre intencionalmente en él lo conocido? No encuentro contradicción al hablar de característica del objeto cuando la caracterización que BRENTANO presenta es de los actos mentales. Precisamente esta característica se da debido a la relación del acto mental con él. “Y con esto podemos definir los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí mismos intencionalmente un objeto” (*op. cit.* 2, I §5, p. 125).⁹⁵ La in-existencia es una propiedad del acto y del objeto a la vez, del acto porque se da en él, porque ‘contiene’ al objeto, del objeto porque ese modo de ser es suyo, se nos da de ese modo.

Quizá pueda ilustrarse lo que venimos diciendo con una reflexión muy interesante en la primera parte de la *Teoría del objeto puro*, a que ya hemos hecho alusión. Una de las cuestiones que en ese lugar se dilucidan es de qué modo la presencia misma del objeto es irreal. Por objetualidad se entiende –como se dijo– el carácter del objeto formalmente considerado, o sea, en cuanto objeto, que precisamente consiste en su patencia. Sin embargo, el hacerse-algo-patente es efecto del representar, por lo cual en este proceso el objeto debe considerarse pasivo. Al serme patente, poseo su ser-patente porque yo soy el sujeto sin que la patencia sea nada en el objeto, sino sólo en el sujeto que cumple una función receptiva de la misma. “La patencia es el ser en mí de lo que es ante mí”.⁹⁶ La representación es un tipo de ‘actividad inmanente’ en este sentido debido a que el objeto no es nada real y en nada lo modifico al conocerlo. Por eso la patencia sólo es *en* mí aunque no *de* mí sino del objeto. Lo único que cambia al tener lugar el conocimiento del objeto es el sujeto mismo, no el objeto material o en sí mismo considerado, de manera que la objetualidad o patencia, siendo suya sólo me modifica a mí.⁹⁷

Una vez expuestas las razones por las que la in-existencia tiene que ser una nota de los actos, RICHARDSON ofrece su propia interpretación, según la cual la entiende como “el modo en que el sujeto es modificado o afectado y en absoluto como un hecho relacional”.⁹⁸ El fundamento de esta tesis es la hipótesis del aristotelismo de BRENTANO en su teoría del conocimiento. A continuación RICHARDSON pasa a describir la teoría aristotélica de la recepción de las formas conocidas. Con ello quiere explicar dos cosas: primero, la diferencia que existe entre el modo material y el modo formal de recepción, cuando el sujeto es sustrato o sujeto de conocimiento, respectivamente; segundo, hacer ver la in-existencia como el modo de residir la forma en el sujeto cognoscente. De manera que en RICHARDSON la in-existencia

⁹⁵ “Somit können wir die psychischen Phänomene definieren, indem wir sagen, sie seien solche Phänomene, welche intentional einen Gegenstand in sich enthalten”.

⁹⁶ MILLÁN-PUELLES, A., *Teoría del objeto puro*, p. 149.

⁹⁷ Cf. *op. cit.*, pp. 148ss.

⁹⁸ “[...] the way the subject is modified or affected, and not a relational fact at all” (RICHARDSON, R., *op. cit.*, p. 276).

intencional es comprendida como una afección del sujeto por medio de la recepción formal – no material– del objeto.⁹⁹

A pesar de la crítica de este autor a la interpretación de la intencionalidad como una relación, no debemos ignorar que BRENTANO utiliza explícitamente la expresión ‘relación con un contenido’. Por eso vamos a examinar con rapidez al menos en qué sentido debe ser entendida, junto con la de ‘dirección a un objeto’. Es de este modo como nuestro autor se refiere más a menudo a esta nota de lo mental y además, considera que todas estas expresiones son sinónimas, por lo cual pueden servirnos para enriquecer nuestra comprensión del aspecto más fecundo de la caracterización brentaniana de los fenómenos psíquicos.

B.2.2 La intencionalidad como dirección y como relación

La segunda expresión que BRENTANO utiliza es la de ‘relación con un contenido’. ¿Cuáles son los términos en relación? El contenido y la conciencia. La conciencia tiene algo como objeto o contenido, lo cual equivale a decir que un objeto ‘existe en’ la conciencia o in-existe.

La dirección u orientación de la conciencia hacia un objeto puede entenderse como un atender, un apereibirse del objeto en cuestión o un darse o hacerse presente el objeto a la conciencia. El objeto está presente pero de un modo distinto a como lo está en el mundo, a saber, intencionalmente. Para AQUILA la expresión ‘tener’ es sólo metafórica, pues la conciencia no tiene realmente nada sino que simplemente es consciente del objeto.¹⁰⁰ Lo mismo ocurre al decir que un objeto ‘está en’ la mente. El sentido no puede ser, ni mucho menos, el literal ni del verbo ni de la preposición. Y esto se entiende al considerar que el objeto no es necesariamente algo real sino que es indiferente su estatuto ontológico para ser constituido en objeto de un fenómeno mental. Dicho de otro modo, la conciencia es capaz de dirigirse a lo que no existe.¹⁰¹ Naturalmente, esta es la posición del primer BRENTANO, mientras que el segundo va a limitar el dominio de nuestros objetos a lo real, como se indicará en las páginas sucesivas.

De manera que la preposición ‘en’ no emplaza ni mucho menos al objeto dentro de nuestra cabeza sino que expresa metafóricamente que es hecho consciente por nosotros. Tal es el sentido en el que debe entenderse la expresión ‘contenido mental’. Para GROSSMANN ‘tener un objeto’ significa estar la conciencia en relación con él y esta relación se establece entre el yo y alguna clase de objeto.¹⁰² Este modo de plantear la intencionalidad origina interesantes dificultades: qué es exactamente el objeto o el contenido de la conciencia; segundo, cómo explicar el conocimiento como una relación y de qué modo son fundamento y término de relación el sujeto y el objeto respectivamente; y por último, cómo explicar en términos de dirección de conciencia, y más aún de relación con un contenido, el conocimiento de objetos inexistentes.

TWARDOWSKI se ocupó de dar respuesta a este último aspecto, al que le llevaba la distinción postulada en su trabajo de habilitación en 1894 entre contenido y objeto, en la Psicología de BRENTANO,¹⁰³ mientras que la filosofía de MEINONG, que fue discípulo de BRENTANO en Viena, es producto del intento por dar una respuesta a la cuestión de los objetos irreales, acerca del cual hará nuestro autor irónicos y desaprobadores comentarios en sus

⁹⁹ Cf. *op. cit.*, pp. 276s.

¹⁰⁰ Cf. AQUILA, R. E., *Intentionality*, p. 25, entre otras.

¹⁰¹ Cf. RICHARDSON, R., *op. cit.*, p. 256.

¹⁰² Cf. GROSSMANN, R., *La estructura de la mente*. Labor, Barcelona 1969, pp. 46ss.

¹⁰³ Cf. TANASESCU, I., “‘Der Vorstellungsgegenstand’. Zu Twardowskis Rezeption der Psychologie Brentanos” en *Brentano Studien*, VIII (1998/99) Röhl, Dettelbach, pp. 53-66.

cartas a STUMPF (cf. *Briefe an Carl Stumpf* (28.10.1895), p. 112; (2.7.1896), p. 114; (18.8.1899), p. 119; (21.7.1903), p. 124, etc.). No vamos a entrar en esta cuestión por razones obvias. Pero sí en la dificultad para entender la intencionalidad tal y como acaba de plantearse, quizá para indicar tan sólo en qué estriban las dificultades.

Un aspecto muy relevante en este contexto lo constituye el hecho de que el acto tenga *nesesse* como objeto algo que es completamente distinto del acto o la conciencia misma y que no tiene nada en común con lo mental, según BRENTANO y de acuerdo con las observaciones husserlianas, como se indicó. “Con evidencia inmediata nos muestra la percepción interna que el oír tiene un contenido distinto de sí mismo, que en oposición a él no participa en nada de ninguna de las propiedades de los fenómenos psíquicos” (*Psychologie* 2, II §7, pp. 172s.).¹⁰⁴ El problema de HUSSERL se plantea de inmediato: cómo considerar el objeto intencional como contenido de la conciencia si ha de ser enteramente distinto de ella. La relación entre el objeto y la conciencia no puede expresarse en tales términos porque da lugar a una palmaria contradicción entre verdadero contenido o contenido ingrediente y objeto o contenido intencional, que en realidad no es contenido en absoluto. Si prestamos oídos a la crítica del fundador de la Fenomenología, BRENTANO utiliza esta expresión en ambos sentidos sin distinguir, de ahí la problematicidad de hablar de ‘contenido mental’ o de ‘in-existencia’. En HUSSERL el contenido será, como se vio, exclusivamente lo que lo es en sentido *inmanente*, lo que se da literalmente *en el acto*, como parte real suya, mientras que el objeto es, y no puede ser de otro modo, *trascendente* a la conciencia, de acuerdo con el testimonio que nos brinda la percepción interna.

Así pues, la conciencia se muestra como capaz de relación con lo distinto a ella, lo que la trasciende, o sea, es capaz de trascenderse a sí misma, tesis que rompe la prisión en que había encerrado el idealismo al sujeto. Sin embargo, sería una extralimitación sacar de lo dicho como consecuencia que lo trascendente a la conciencia será algo real, una ‘realidad’. No tiene por qué ser así. Ahora bien, ¿qué entiende nuestro filósofo por ‘realidad’? Al sostener que el objeto intencional no es forzosamente una realidad, ¿quiere decir con ello que el objeto no existe de manera necesaria?

Según RICHARDSON, la interpretación de MCALISTER indica que ‘*Realität*’ –traducido al inglés como ‘thing’– se opone a ‘no-cosa’, pero no a ‘cosa-no-real’. O sea, lo opuesto a realidad serían los universales, los valores, estados de cosas, etc. En cambio, es inadecuado juzgar que realidad –la cosa para MCALISTER– se opone a cosa-no-existente, como muchos lo han hecho. La adecuada manera de entender el apostillado brentaniano acerca de lo que constituye el objeto intencional –“por lo cual no hay que entender aquí una realidad” (*op. cit.*, pp. 124s.)–¹⁰⁵ es la que lo considera no una determinación de la posición ontológica del objeto como existente o inexistente, sino de su carácter universal o particular.¹⁰⁶ De este modo, no-cosas serán aquellas entidades abstractas, no individuales, todo lo universal. GROSSMANN apoya esta interpretación al indicar la posibilidad de que sea objeto de nuestro acto tanto algo individual como una circunstancia, un estado de cosas, etc. En este caso se le

¹⁰⁴ “Mit unmittelbarer Evidenz zeigt uns die innere Wahrnehmung, daß das Hören einen von ihm selbst verschiedenen Inhalt hat, der im Gegensatz zu ihm an keiner der Eigentümlichkeiten der psychischen Phänomene partizipiert”.

¹⁰⁵ Véase el texto original completo en la nota 77.

¹⁰⁶ Cf. RICHARDSON, R., *op. cit.*, p. 270.

llama ‘objeto proposicional’ y un ejemplo de acto cuyo objeto es de este segundo tipo son las percepciones.¹⁰⁷

En resumen, *realia* mienta en nuestro autor algo individual, al margen de su existencia o inexistencia, mientras que *irrealia* será lo abstracto. Ambos son posibles candidatos de entrar en relación con la conciencia y la noción que abarca a ambos es la de *entidad*.¹⁰⁸ Estos análisis de RICHARDSON nos permiten comprender que la razón del error de la interpretación de la in-existencia como un modo de ser precisamente se encuentra –aunque quizá no sólo por eso– en la comprensión de la ‘realidad’ brentaniana de manera ontológica.

La intencionalidad como relación de la conciencia con un objeto ha sido acogida por la llamada interpretación reformada de MCALISTER y AQUILA, aunque para FØLLESDAL no se defiende en el primer BRENTANO una genuina relación sino que la intencionalidad consistiría en una orientación o dirección de la conciencia a algo que está ahí.¹⁰⁹ Para ellos pensar A es estar en una determinada relación con A *qua obiectum*. Esta es en opinión de RICHARDSON la interpretación adecuada de la in-existencia intencional. No consiste –como ha creído CHISHOLM– en un modo de ser los objetos pensados o en una determinación de su *status* ontológico, sino en la relación que guarda con el objeto el sujeto que lo piensa.¹¹⁰

Los ejemplos con que se ilustra lo que es un fenómeno psíquico han sido también materia de disputa para los intérpretes. Aunque casi todos ellos son sensaciones –ver un color, oír un sonido–, también se da el fenómeno de la imaginación. En este caso, ¿con qué se relaciona mi acto, puesto que lo que imagino no existe en la realidad? ¿O qué realidad tendrá mi recuerdo de la conversación que mantuve ayer o el contenido de un juicio negativo verdadero? Indudablemente tengo todo eso como objeto de los respectivos actos, pero, ¿cómo cabe que sea posible mantener una relación con un término que no es real? Porque ha de estar a la vez en la conciencia sin ser nada fuera de ella, y distinguirse de ella objetivamente. La solución brentaniana no se verificó victoriosa, según el parecer de AQUILA:

“Para hacer completa justicia al fenómeno de la intencionalidad es necesario acomodar estos dos hechos importantes en relación con la conciencia: *primero*, toda conciencia es conciencia de algo que no está contenido en ningún sentido en esa misma conciencia o en la mente que tiene esa conciencia; *segundo*, al menos algunas conciencias [apercepciones] son conciencia de objetos que no existen separados de la mente”.¹¹¹

La posterior modificación de su posición a fin de dar razón a este hecho no corrió mejor suerte para AQUILA, sin que pudiera explicar ambos hechos.¹¹² La relación intencional

¹⁰⁷ Cf. GROSSMANN, R., *The fourth way*, p. 53.

¹⁰⁸ Cf. RICHARDSON, R., *op. cit.* nota 45, p. 268.

¹⁰⁹ Cf. FØLLESDAL, D., “Brentano and Husserl on intentional objects and perception” en CHISHOLM, R. M., y HALLER, R., *Die Philosophie Franz Brentanos. Beiträge zur Brentano-Konferenz*. Graz, 4.-8. Sept. 1977, pp. 83-94 (*Grazer philosophische Studien* 5 (1978)), pp. 83ss.

¹¹⁰ Cf. RICHARDSON, R., *op. cit.*, p. 275.

¹¹¹ “To do full justice to the phenomenon of intentionality, then, it is necessary to accommodate both of these important facts about awareness: first, all awareness is awareness of something which is in no sense contained in that awareness itself, or in the mind which has the awareness; second, at least some awareness are awareness of objects which do not exist apart from the mind” (AQUILA, R. E., *Intentionality*, p. 25). El cambio de cursiva es mío.

¹¹² Según AQUILA, BRENTANO no distinguió sólo los tipos de esencia –mental y física– como ya hicieran otros, sino además dos tipos de existencia –mental o ideal y física–. La existencia física será la efectiva, mientras que la mental es la propia de los objetos irreales –en el sentido de inexistentes, según AQUILA– cuando están siendo objetos para un sujeto. Tal modo de existencia en definitiva es no existir de ningún modo. Así los fenómenos físicos tendrán una existencia meramente fenoménica, aún siendo su esencia física, mientras que los mentales

presenta tantas dificultades –apunta GROSSMANN– porque asimilamos todos los tipos de relación a sólo dos: o la relación de semejanza o la de identidad, como si fueran los únicos que hay.¹¹³

MCALISTER y AQUILA sin embargo, postulan que un objeto real y verdaderamente pensado estará en una relación real con el sujeto sin que la relación implique la existencia del objeto. Del hecho de que alguien piense A no se sigue que ese A sea actual sino sólo el A pensado. Y por otra parte, “pensar en el pensar de A es solamente pensar que alguien piensa A”¹¹⁴ y equivale al pensamiento del objeto. Para AQUILA lo mismo da decir ‘centauro’ que ‘alguien está pensando en un centauro’.¹¹⁵ La interpretación reformada entiende el objeto pensado como el acto de pensar la cosa, no el objeto en cuanto objeto. En cambio, para la ortodoxa el objeto in-existente mediaría entre el acto y el mundo, cuando este objeto –término de la relación con la conciencia– tuviera además en el mundo un objeto al que representar. De este modo el objeto en el mundo sería siempre mediatamente objeto de pensamiento. Esta posición postula que el objeto in-existente tiene una función representativa o de signo de la realidad.¹¹⁶

Hecha esta presentación de la fundamental característica de lo mental reinterpretada por BRENTANO para la reflexión filosófica moderna, continuamos con el curso de nuestra parte introductoria pasando al punto de la clasificación misma brentaniana basada en esta nota.¹¹⁷

B.3. La nueva clasificación de BRENTANO

En la quinta investigación de sus *Investigaciones lógicas* escribía HUSSERL que en la *Psicología* se defiende la siguiente tesis: “todo fenómeno psíquico es una representación o está basado en una representación” (*op. cit.* 2, I §9, p. 136).¹¹⁸ Con ella se catalogan los fenómenos psíquicos en dos grandes clases, a saber, los fenómenos simples y los compuestos, basados en un fenómeno de representación –y en el caso de los sentimientos, también en un juicio–.

De acuerdo con esta división, nos encontramos en la *Psicología* una clasificación de los fenómenos psíquicos una vez caracterizados.¹¹⁹ BRENTANO se enfrenta primero con las clasificaciones y los fundamentos de distinción que se han dado en la historia de la Filosofía desde PLATÓN, pasando por ARISTÓTELES, cuyos comentarios son en su opinión casi lo único que ofrece todo el Medievo acerca de esta cuestión, llegando a DESCARTES, MENDELSSOHN y TETENS hasta KANT y la tradición posterior (cf. *Klassifikation*, capítulo 1, pp. 3-27). En efecto, es KANT quien, sirviéndose de las reflexiones de sus predecesores, especialmente MENDELSSOHN, elabora una distinción sistemática de tres ciencias, reflejada en las tres

serán efectivamente existentes. El objeto, en cuanto pensado por mí, es ideal o mental y distinto de la conciencia (cf. *op. cit.*, pp. 13ss.).

¹¹³ Cf. GROSSMANN, R., *The fourth way*, p. 52.

¹¹⁴ “To think about A is only to think about somebody thinking about A” (citado en RICHARDSON, R., *op. cit.*, p. 281).

¹¹⁵ Cf. AQUILA, R.A., *op. cit.*, pp. 16s.

¹¹⁶ Cf. RICHARDSON, R., *op. cit.*, p. 274.

¹¹⁷ HUSSERL no concuerda con la opinión de quienes entienden la labor de BRENTANO como la de un mero redescubrir la nota de la intencionalidad. No es verdaderamente una repetición de lo que la Escolástica sostenía de lo mental. HUSSERL habla a este propósito de una “*Umwertung*” del concepto (cf. *Phänomenologische Psychologie*, p. 247).

¹¹⁸ Id., *Investigaciones lógicas II*. Revista de Occidente, Madrid 1967, pp. 172ss.

¹¹⁹ Que a partir del capítulo quinto del segundo libro constituye el segundo tomo de la reedición de 1911 ya indicada, titulado *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*.

críticas que escribe: *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio*. Estas obras estudian las condiciones de posibilidad de las actividades humanas que dan lugar a la lógica, la moral y la estética. Estas actividades se clasifican en tres géneros según la facultad en que se originan. Como todo conocimiento, las ciencias en KANT se basan en el juicio, que será respectivamente juicio lógico, moral o estético, siendo los juicios por su parte la expresión de una actitud de asentimiento a una verdad, aprobación de una acción o del agrado o desagrado, respectivamente.¹²⁰ La distinción de KANT es desaprobada por nuestro autor a causa de su distinción de sentimiento y volición, siendo para BRENTANO fenómenos de una misma clase (cf. *op. cit.* capítulo 4, pp. 83-124), como veremos.

Si la posición y clasificación de KANT no es compartida por BRENTANO, tampoco lo será enteramente la aristotélica, de la que critica su inadecuada concepción de la naturaleza del juicio como composición o separación, llevándole a tomar por actos de la facultad cognoscitiva tanto estos como las representaciones (cf. *op. cit.* 3 §4, pp. 44s.). WINDELBAND no identifica, como ARISTÓTELES, representación y juicio, pero sí, erróneamente, juicio y sentimiento (cf. *Origen* nota 23, p. 63). En cambio, la asunción de la representación y el juicio dentro de una misma clase sí se presenta en la clasificación kantiana, donde además se separan voluntad y sentimiento como clases diversas (cf. *Klassifikation* §§1ss., pp. 83ss.) que ARISTÓTELES por su parte no había distinguido. Ya DESCARTES, en sus *Meditaciones metafísicas*, había propuesto el primero la clasificación correcta de los actos mentales, clasificación que fue poco atendida y pronto olvidada. BRENTANO refiere que ésta distingue tres clases de fenómenos: voliciones o afectos, juicio e ideas (cf. *Origen* 20, pp. 27ss.). El texto al que se refiere BRENTANO en la meditación tercera dice así:

“Y para poder encontrar una ocasión de indagar todo eso, [...] debo dividir aquí mis pensamientos todos en ciertos géneros [...]. Entre mis pensamientos unos son como las imágenes de las cosas, y sólo a estos conviene propiamente el nombre de *idea*: como cuando me represento un hombre, una quimera, el cielo, un ángel o el mismo Dios. Otros, además, tienen algunas otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo, niego, pues si bien concibo entonces alguna cosa como tema de la acción de mi espíritu, también añado alguna otra cosa, mediante esta acción, a la idea que tengo de aquella; y de este género de pensamientos, son unos, llamados *voluntades o afecciones*, y otros, *juicios*”.¹²¹

La propuesta de DESCARTES es la clasificación que adopta nuestro autor. Las tres clases de fenómenos son las representaciones, los juicios y los actos de amor y odio o afectos, entendidos estos muy en general. Volviendo a la tesis que HUSSERL pone en boca de BRENTANO, se distinguirían dos grandes tipos: los fenómenos simples y los compuestos. La representación juega el papel de base de los demás fenómenos, por lo que ella es el fenómeno psíquico fundamental, siendo el más simple de todos. Los demás, que hemos quedado en llamar fenómenos compuestos, gozan de cierta complejidad precisamente por su basarse en ella añadiéndole algo de alguna manera. Los fenómenos compuestos son de dos clases: los juicios y los fenómenos de amor y odio o fenómenos de interés. De este modo, lo que unas clasificaciones unían, a saber, las representaciones y los juicios, formarán ahora dos clases distintas, y las que se consideraban clases distintas, BRENTANO las incluye en la tercera clase,

¹²⁰ Cf. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*. Espasa-Calpe, Madrid 1984³ (trad. M. GARCÍA-MORENTE y E. MIÑANA Y VILLAGRASA), p. 27; GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant*. Espasa-Calpe, Madrid 1982², pp. 176ss.

¹²¹ DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*. Espasa-Calpe, Madrid 1970¹² (trad. M. GARCÍA MORENTE), p. 108. Cuando DESCARTES habla aquí de pensamientos debe entenderse solamente actividad espiritual en general, las *cogitationes* son todos los actos psíquicos. (cf. *Origen* nota 22, pp. 62s.; véase también *Sobre la existencia de Dios*, introd. MILLÁN-PUELLES, p. 44). Por último señalemos que la traducción de las *Meditaciones* de MORENTE propone como versión del latín *affectus* la voz afección, término más amplio significativamente que el de afecto.

que abarca las sensaciones, los sentimientos, afectos y voliciones. Más adelante BRENTANO perfila este último punto, distinguiendo, como veremos en su momento, actos sensibles de los inteligibles dentro del ámbito tan amplio de lo emotivo.¹²² No es de este trabajo examinar su innovación en el terreno de la Lógica con la noción de juicio.¹²³

Ahora bien, ¿cuál la razón en la que BRENTANO basa esta peculiar clasificación de los actos de conciencia? Es la relación intencional, como ya indicamos. Era necesario buscar la raíz o el criterio de las clasificaciones anteriores para criticar la fuente de los errores de la división. Y el *factum* que BRENTANO constata es que en el fondo, más o menos conscientemente, todos utilizan la intencionalidad como último criterio, tanto KANT como LOTZE, ARISTÓTELES o STO. TOMÁS, esto es, la peculiar relación de cada acto con un objeto. Es comprensible nuestro escepticismo: ¿puede ser apropiado un criterio que ha conducido a estos autores a soluciones tan diferentes? Más aún, ¿es posible que se trate en efecto del mismo criterio?

Podemos replicar en defensa de BRENTANO que el origen de las disensiones entre las clasificaciones no está en la intencionalidad, sino en que en cada caso el autor trata de ajustarse, o cree que lo hace, a otro u otros criterios, de tal manera que no es ella el criterio determinante de clasificación. En el caso de ARISTÓTELES el número de facultades podía variar en cierta medida según el punto de vista desde el que se considerara al alma (cf. *Klassifikation* 1 §2, pp. 7ss.; §7, p. 27). En KANT y después de él, el principio de la intencionalidad actuaba, inconscientemente, como barrera que impedía la multiplicación de facultades que el otro criterio utilizado, la inderivabilidad a partir de los otros fenómenos o las otras facultades, provocaría (cf. *op. cit.* §4, pp. 19s.). ¿Se arriesga BRENTANO a adoptar pues el mismo principio que sus predecesores? Sí, lo hará tomándolo como criterio único, sin acudir a otros –aunque veremos que matizó posteriormente su posición– y es lo que nos queda por ver, antes de terminar nuestra introducción.

Acerca de la relación en sí, al margen de las especies en que puede dividirse, ya hemos explicado –espero que lo suficiente– en qué consiste y discutido ciertas dificultades que entraña. Ser fenómeno psíquico es siempre tener relación con un objeto, como la Escolástica advirtió cabalmente (cf. *Die Lehre vom richtigen Urteil* (1880 aprox.), p. 32).¹²⁴ Si bien estas relaciones no existen ni permanecen con necesidad, podemos decir no obstante que, si las tenemos, consistirán necesariamente en una relación con algo como objeto, y además esta tendrá que ser de uno de los tres modos específicos de ser relación intencional. Sin embargo, nuestro autor advierte que no es lo mismo acto o fenómeno psíquico y relación intencional. Quizá esto nos sorprenda. ¿Acaso no lo hemos sostenido precisamente desde el principio? ¿En qué consistiría si no el acto mental, que ha sido caracterizado por la intencionalidad esencialmente? Lo que BRENTANO nos va a responder es sencillo: el fenómeno psíquico *tiene*, siempre que se da, una relación con algo como objeto, se dirige a algo en tanto que objeto suyo (cf. *Psychologie* 2 I, §5, pp. 124s.), mas un acto mental no *es* una relación intencional, quiero decir que no se agota en ser sólo esa relación. El acto mental no es exclusivamente la dirección a algo como objeto, aunque esto, sin duda, lo es. Y esto es así porque el alma tiene

¹²² Es claro que la Fenomenología ha perfilado estos distintos fenómenos con mucha más nitidez, pero sería injusto hacer a BRENTANO el anacrónico reproche de que debía haber visto todo eso.

¹²³ Sólo indico la idea principal de su crítica a la Lógica clásica: el juicio no consiste necesariamente en una composición o separación sino en un asentimiento a un estado de cosas –afirmación o negación. De otro modo la representación compuesta y el juicio resultarían indiferenciables (cf. *Klassifikation* 3 §5, p. 48ss.).

¹²⁴ *Lehre vom richtigen Urteil*. Francke, Berna 1956 (ed. F. MAYER-HILLEBRAND). En adelante se citará como *Lehre*.

ante sí más de un objeto, se dirige a varios a la vez, uno de los cuales es ella misma (cf. “Vom Lieben” 8, p. 144).

Esta confusión entre acto psíquico y relación intencional se la reprocha BRENTANO a STUMPF en una de sus cartas, cuando le indica que el acto mental es una noción más amplia que la otra, puesto que el sujeto está en relación consigo mismo y esto, además, puede darse de tres maneras distintas. Por eso, escribirá desde Zurich en 1916: “Como yo una vez, ahora usted ha comprendido mal mi doctrina en puntos muy esenciales. [...] Usted no me permite distinguir en absoluto entre relación psíquica con el objeto y acto psíquico, cuando lo hago en tal medida que considero que en cada acto psíquico están dadas una multiplicidad de relaciones psíquicas. Incluso hablo de un doble objeto en todo acto, uno primario y otro secundario, el último de los cuales es el acto mismo” (*Briefe an Carl Stumpf* (30.7.1916), p. 150).¹²⁵

Cuando, pongamos por caso, tengo un acto de confianza, mi acto se dirige a una persona, motivado por diversas razones: ser alguien que conozco y me inspira seguridad de no pretender mi mal, con quien me sé cubiertas las espaldas, que me ha demostrado amor leal. Cuando yo experimento ese acto psíquico, tengo como objeto ante mí a aquella persona y también a mí misma, percibo que estoy depositando la confianza en aquella persona, que con ello manifiesto mi seguridad acerca de su fidelidad y sinceridad. Me percibo como sujeto de aquel acto de confianza.¹²⁶ En esa experiencia yo tengo varios objetos: la persona de confianza, yo misma me represento como sujeto del acto de confiarme a ella, me juzgo como ‘confiante’ y me siento a mí misma como tal.¹²⁷ BRENTANO considera un error no distinguir entre acto psíquico y relación psíquica con el objeto, como le replica a STUMPF. Por las mismas razones que en el siguiente texto, considera que tal identificación sería falsear su pensamiento:

“No puede haber ningún accidente en el alma sin que, al pensar, el alma esté dirigida a varios objetos, uno de los cuales es ella misma. De ello se sigue que el acto accidental no puede equipararse a un estar dirigido a un objeto” (“Vom Lieben” 8, p. 144).¹²⁸

Si la relación intencional consiste en “estar dirigido a un objeto”, a alguien le pueden surgir las siguientes dudas: ¿es que sólo la relación intencional es una relación con un objeto? ¿qué serían, pues, los otros objetos mencionados? ¿debería entenderse la expresión quizá de otro modo, de modo que la relación del sujeto consigo mismo no sea identificable con el tipo de relación intencional? ¿se trata quizá de la univocidad de la relación con *un* objeto, frente a

¹²⁵ “Wie damals ich, so haben jetzt Sie meine Lehre in sehr wesentlichen Punkten mißverstanden. [...] Sie lassen mich nämlich gar nicht zwischen psychischer Beziehung zum Objekt und psychischem Akt unterscheiden, während ich dies in dem Maß tue, daß ich in jedem psychischen Akt eine Mehrheit von psychischen Beziehungen gegeben glaube. Spreche ich doch bei jedem sogar von einem doppelten Objekt, einem primären und einem sekundären, deren letzteres der Akt selber ist”.

¹²⁶ Además de como objeto de otros actos de aquella persona, como el amor, pero ello no es constituyente del acto de confianza, sino motivante del mismo.

¹²⁷ BRENTANO dice que en cualquier acto se presenta una triple conciencia del sujeto. Este punto lo modificó a lo largo de su vida, matizando que el yo siempre se percibe y se juzga en cada acto psíquico que vive, pero que no necesariamente se siente a sí mismo, no es necesario que un sentimiento de sí acompañe a cada acontecimiento mental. En obra de 1874 mantiene la primera postura: “También esta clase de conciencia interna acompaña sin excepción todas nuestras actividades psíquicas” (Auch diese Art des inneren Bewußtseins begleitet ausnahmslos alle unsere psychischen Tätigkeiten) (*Psychologie* Index 2, III §6, p. VII), que modificará posteriormente (véase la edición de 1911, Anhang II, p. 139).

¹²⁸ “Es kann kein Akzidenten in der Seele sein, ohne daß die Seele denkend auf mehrere Objekte, von denen eines sie selber ist, gerichtet ist. Hieraus folgt, daß der akzidentelle Akt nicht gleichzusetzen ist einem Gerichtetsein auf ein Objekt”.

la multiplicidad que se da en la vivencia? ¿cómo comprender la intencionalidad, y sobre todo, el objeto intencional? Para salvar estas dificultades, se me ocurren varias posibilidades:

a) Que BRENTANO sólo desee indicar que el acto mental no consiste en una única relación con un objeto, y en ese sentido se contrapondría el estar dirigido a un objeto con una multiplicidad de relaciones que tiene un acto de conciencia efectivo con los varios objetos.

b) Que se busque establecer una distinción entre clases de objetos, uno que sería término intencional, frente a otros con los que la conciencia no puede consumir una relación de este tenor, a saber, la conciencia misma.

c) Una tercera posibilidad estriba en definir la relación intencional como una relación con un único término, pudiendo darse por otro lado una única relación de conciencia con varios objetos a la vez, o sea, una relación no unívoca.

La tercera posibilidad parece quedar excluida por otros textos de BRENTANO de 1874, donde siempre se habla de una relación unívoca, y las expresiones que hablan de ‘objeto’ en plural indican claramente una pluralidad de relaciones con ellos y no una sola, por ejemplo, al definir ‘conciencia’:

“Con el nombre conciencia designamos, según nuestra anterior explicación, todo fenómeno en tanto que tiene un contenido. Ahora bien, los fenómenos son de distinto género; como acabamos de advertir, tienen algo como objeto de distintas maneras. [...] Allí donde un acto psíquico es objeto de un conocimiento interno acompañante, se contiene [este acto] a sí mismo según su totalidad como representado y conocido, además de su relación con un objeto primario” (*Psychologie 2*, III §§1s., pp. 195s.).¹²⁹

De las posibilidades restantes me inclino a pensar que ambas son verdaderas: el acto psíquico es algo más que una relación con algo como objeto, porque son varias las relaciones que se dan en él. A la vez, estas relaciones son de diversa índole, porque no todos los objetos son iguales, sólo el objeto primario es apto para establecer una relación de tipo intencional con el sujeto, a lo que se añade el hecho de que podemos tener ante nosotros varios objetos intencionales, en cuyo caso debería examinarse si se establecerían múltiples relaciones con ellos o si más bien habría una relación con un objeto intencional compuesto. Parece que ambas posibilidades son factibles, pero debería tenerse en cuenta el género de los objetos y aclararse en virtud de qué se diversifican los propios actos psíquicos.

GARCÍA NORRO sostiene con razón que la exposición brentaniana de la intencionalidad y la conciencia interna de nuestros actos es ambigua y puede llevar a la impresión de que, salvadas las diferencias entre el objeto primario y el secundario en su modo de dársenos, el sujeto podría establecer con ellos una relación análoga, de modo que cabría pensar en una doble intencionalidad de la conciencia, en el sentido de que ésta podría establecer una relación de este tipo tanto con el objeto propiamente intencional como con la conciencia misma. En el próximo párrafo se expondrá la distinción que BRENTANO establece entre uno y otro objeto. Ciertamente, el hecho mismo de llamar objeto al fenómeno psíquico mismo que se aprehende, es muy impropio para lo que sólo es captado de manera colateral y atemática y el modo en que subraya la validez y evidencia de la percepción interna puede resultar asimismo abusivo y conducir a esta equiparación de los objetos. Aunque nuestro autor tenía clara la diferencia, el planteamiento y el modo de su exposición resultan deficitarios por

¹²⁹ “Mit dem Namen Bewußtsein bezeichnen wir nach unserer früheren Erklärung eine jede psychische Erscheinung, insofern sie einen Inhalt hat. Nun sind die psychischen Erscheinungen von verschiedener Gattung; sie haben, wie bereits bemerkt, in verschiedener Weise etwas zum Inhalte. [...] Wo immer ein psychischer Akt Gegenstand einer begleitenden inneren Erkenntnis ist, enthält er, außer seiner Beziehung auf ein primäres Objekt, sich selbst seiner Totalität nach als vorgestellt und erkannt”.

propender a esta objetivación de la conciencia, de la cual sólo cabe –en este primer ‘contacto’ con ella– una aprehensión necesariamente inadecuada.¹³⁰

Sin embargo, el planteamiento brentano no llega a traicionar expresamente al aristotélico, como se muestra en diversos pasajes donde se le exigen ciertas condiciones al objeto intencional que excluyen como candidato a la conciencia. Remito a una de las características con que BRENTANO describe el contenido intencional, a saber, la necesaria diversidad de las respectivas índoles del sujeto y el objeto.

“Con evidencia inmediata nos muestra la percepción interna que el oír tiene un contenido distinto de sí mismo, que en oposición a él no participa de ninguna de las propiedades de los fenómenos psíquicos. [...] se llama con ese nombre [sonido] a aquello que como fenómeno forma el objeto inmanente de nuestro oír, distinto de nuestro oír” (*op. cit.*, II §7, p. 172s.).¹³¹

Por otra parte, cuando BRENTANO distingue el fenómeno psíquico, como objeto de la Psicología, de todos los demás fenómenos, repetirá que es una representación o todo aquel fenómeno para el cual la representación constituye la base (cf. *op. cit.*, I §3, p. 112). Y añade: “y entiendo como representación, no lo representado, sino el acto de representar” (*op. cit.* §2, p. 111).¹³² Al caracterizar los fenómenos psíquicos, las notas que señala son del acto, una de ellas es la intencionalidad, descrita como, “con expresiones no enteramente inequívocas, la relación con un contenido, la dirección a un objeto” (*op. cit.* §5, p. 124),¹³³ siendo una nota diferente a la intencionalidad la conciencia de esos mismos fenómenos, esto es, que por medio del acto ‘vivo’ el sujeto se capta a sí mismo colateralmente (cf. *op. cit.* §6, p. 128; §9, p. 137; II §2, p. 143; §8, pp. 179s.; §9, pp. 180ss.; *Klassifikation* 4 §9, p. 113). Según estos textos, el fenómeno psíquico objeto de la Psicología es el acto mental, no su contenido, y este posee la nota de la intencionalidad, que consiste en una relación con un contenido, el cual percibimos con evidencia que es distinto del acto mismo con el que se relaciona. En las clases de Psicología editadas como *Psicología descriptiva*, encontramos un texto que remarca la diferencia fundamental entre la relación intencional –la relación del sujeto con un objeto– y la relación del sujeto consigo mismo –el objeto secundario–.

“Ante todo hay una propiedad que es característica general de la conciencia, a saber, que muestra siempre y en todo lugar, esto es, en cada una de sus partes separables, una relación de cierto tipo que pone en relación un sujeto con un objeto. Se la llama también ‘relación intencional’. A cada conciencia le corresponde una relación esencialmente. Como en toda relación, también aquí se encuentran dos correlatos. Uno es el acto de conciencia, el otro aquello a lo que se dirige. [...] Y mayor se vuelve la complicación por el segundo momento, que hicimos notable como hecho universal de la conciencia, a saber, la unión indeleble entre la relación psíquica primaria y otra concomitante. Toda conciencia, orientada siempre a un objeto cualquiera, se dirige colateralmente a sí misma” (*Deskriptive Psychologie*, pp. 21s.).¹³⁴

¹³⁰ Sobre esto, véase la crítica de MILLÁN-PUELLES a BRENTANO en *La estructura de la subjetividad*. Rialp, Madrid 1967, pp. 337ss.

¹³¹ “[...] mit unmittelbarer Evidenz zeigt uns die innere Wahrnehmung, daß das Hören einen von ihm selbst verschiedenen Inhalt hat, der im Gegensatz zu ihm an keiner der Eigentümlichkeiten der psychischen Phänomene partizipiert. [...] bezeichnet man mit dem Namen das, was als Erscheinung den immanenten, von unserem Hören verschiedenen Gegenstand unseres Hörens bildet [...]”.

¹³² “[...] und ich verstehe hier unter Vorstellung nicht das, was vorgestellt wird, sondern den Akt des Vorstellens”.

¹³³ Véase el texto original en la nota 77.

¹³⁴ “Vor allem als ist es eine Eigenheit, welche für das Bewußtsein allgemein charakteristisch ist, daß es immer und überall, d.h. in jedem seiner ablösbaren Teile eine gewisse Art von Relation zeigt, welche ein Subjekt zu einem Objekt in Beziehung setzt. Man nennt sie auch ‘intentionale Beziehung’. Zu jedem Bewußtsein gehört wesentlich eine Beziehung. Wie bei jeder Beziehung finden sich daher auch hier zwei Korrelate. Das eine Korrelat ist ein Bewußtseinsakt, das andere das, worauf er gerichtet ist. [...] Und noch größer wird die

La interpretación de una doble intencionalidad se fundaría, en última instancia, en el hecho de poner demasiado énfasis en la validez del conocimiento interno por lo que se traiciona la índole de la conciencia interna convirtiéndola en un conocimiento propiamente objetivador del yo. Tal extremo se pretende esquivar con la distinción de objeto primario y objeto secundario. Vamos a examinar por eso brevemente cómo los caracteriza nuestro autor.

B.3.1 Objeto primario y objeto secundario

En el fenómeno mental, en el accidente del alma, se dan varias relaciones, no todas ellas intencionales, encontrándonos con una diversidad de relaciones y objetos. Con todo, el accidente constituye una unidad en que ese entramado de relaciones se dan todas a la vez y a la vez desaparecen; por eso sería incorrecto pensar que las clases de accidentes del alma se determinan sin más por las clases de relaciones con un objeto (cf. “Vom Lieben” 8, p. 144). De ahí que convenga evitar la identificación de las expresiones ‘relación con algo como objeto’ y ‘accidente psíquico’, pues

“Toda actividad psíquica se relaciona consigo misma como objeto, pero no primaria sino secundariamente, o como ARISTÓTELES se expresa –del cual el hecho ya fue observado– ‘colateralmente’, en parergo. Luego, en una unidad de actividad psíquica tenemos siempre una multiplicidad de relaciones y una multiplicidad de objetos” (*Klassifikation* Anhang II, p. 138).¹³⁵

Según este texto, BRENTANO distingue dos especies de objetos de conciencia, uno que se da primaria y directamente, otro que es secundario y se da de forma contigua. El uno es el objeto primario –el objeto intencional–, el otro es el yo, siempre presente, y siempre percibido cuando tiene lugar una actividad psíquica, pero que sólo puede darse en segundo plano porque el acto surge y está en razón del objeto primario, no del yo, esto es, es fundamentalmente relación a algo distinto del sujeto. Por ejemplo, cuando escucho una melodía, mi atención, aquello a que mi conciencia se dirige principalmente, es el objeto que escucho, no mi escuchar o cómo escucho. Si no fuera así, no estaría escuchando realmente nada y el acto no existiría (cf. por ejemplo, *ibid.*; *Deskriptive Psychologie* (1890), p. 103; *Psychologie* 2, II §8, p. 180; §9, p. 181; §10, p. 185; 2, III §7, pp. 218s.).

No se trata esta de una atención concentrada, según la cual no sería objeto primario el ruido que produce mi vecino en las gradas de la sala de conciertos. La diferencia no es de intensidad. Si mi vecino duerme acompañando la música con un cierto ritmo, puedo acabar escuchando más este sonido que la sonata de HAENDEL, pero no se trataría de objetos de diversas índole respecto de mi conciencia, ambos serían objetos primarios de mi oír. En cambio, el objeto secundario es de una naturaleza completamente distinta. Como consecuencia, son cuestiones distintas la de los tipos de relaciones y la de las clases de accidentes o fenómenos mentales.¹³⁶

Verwicklung durch das zweite Moment, welches wir für das Bewußtsein als allgemeine Tatsache namhaft machen, nämlich die der untrennbaren Verbindung einer primären und concomitierenden psychischen Beziehung. Jedes Bewußtsein, primär auf was immer für ein Objekt gerichtet, geht nebenher auf sich selbst”.

¹³⁵ “[...] jede psychische Tätigkeit sich auf sich selbst als Objekt bezieht, aber nicht primär, sondern sekundär oder wie Aristoteles, von dem die Tatsache bereits bemerkt worden war, sich ausdrückt ‘nebenbei’ [...]. Wir haben also bei einheitlicher psychischer Tätigkeit immer eine Mehrheit von Beziehungen und eine Mehrheit von Objekten”.

¹³⁶ GROSSMANN ha llamado la atención –no ha sido el único, ya lo hace el mismo BRENTANO– sobre la imposibilidad de volver la atención y centrarla sobre el objeto secundario. Al hacerlo desaparece, no es factible “atender al atender de uno” (GROSSMANN, R., *La estructura de la mente*. Labor, Barcelona 1969, p. 25). El acto mental –explica– se experimenta, pero no se atiende (cf. *op. cit.*, pp. 21s., 29).

Respecto del acto psíquico como objeto secundario, una vez demostrado que es siempre consciente, o sea, que lo percibimos internamente mientras lo estamos teniendo, se plantea la cuestión de si es hecho consciente de varias maneras. A la consideración de esta posibilidad nos induce el hecho de que el primario, en efecto, es consciente de varios modos, de lo que se deduce que caben varios modos de tener algo como contenido (cf. *op. cit.* 2, III §1, p. 195). En el caso del objeto secundario, la conciencia establece una relación con él, con absoluta seguridad, representándolo internamente. Puesto que la representación es la base de los demás fenómenos psíquicos, y que todos ellos son dados como objetos colaterales al estar la conciencia dirigida primariamente al objeto intencional, dado que hay una relación de conciencia con nuestros mismos fenómenos, será ésta una representación. ¿Hay además otros modos de relación de la conciencia de estos fenómenos?

BRENTANO va a defender que la conciencia se vincula con un triple puente con el objeto secundario, que según el testimonio de la percepción interna es, en primer lugar, al modo de una representación, segundo, como un juicio acerca de ese acto, y por último, un sentimiento del mismo. “Acerca de este segundo objeto [objeto secundario], es él [conocimiento interno] una conciencia de tres modos distintos. Se lo representa, lo conoce y lo siente” (*op. cit.* 2, III §7, p. 218).¹³⁷ BRENTANO utiliza los términos conciencia, percepción y conocimiento internos en el mismo sentido. Pero en propiedad, habla de conciencia interna como de la percepción que en general tenemos de los actos psíquicos u objetos secundarios, de cualquiera de estos tres modos. Lo que se llama representación consiste sin más en el modo simple de ser conscientes del acto, condición necesaria de su conocimiento. El nombre de percepción interna se aplica al juicio sobre el acto (cf. *op. cit.* 2, III §2, p. 199; §4, p. 203, entre otros), gozando de la preciada evidencia inmediata e infalibilidad (cf. *op. cit.* 1, I §2, p. 14; §3, p. 28; 2, I §9, p. 137; 2, III §2, pp. 196ss., p. 199. Los textos son muy abundantes). Por último, se da una conciencia del acto psíquico consistente en un cierto sentimiento de él.

Una breve glosa de las razones –de mucho calibre para nuestro autor– por las cuales el juicio interno que acompaña siempre la conciencia de nuestros propios actos es inmediatamente dado, como conciencia interna del acto, con el acto mismo. Está presente al originarse un fenómeno mental como una dimensión propia de él y no como un acto psíquico por sí solo que tendría lugar quizá simultáneamente. “Allí donde un acto psíquico es objeto de un conocimiento interno acompañante, además de su relación con un objeto primario, aquel se contiene a sí mismo en cuanto a su totalidad como representado y conocido” (*op. cit.* 2, III §2, p. 196).¹³⁸ Si esto no fuera así, la evidencia, la infalibilidad de que goza la percepción interna quedaría anulada.

“Sólo esto hace posible también la infalibilidad e inmediata evidencia de la percepción interna. Si el conocimiento de un acto psíquico, que acompaña a éste, fuera un acto por sí solo, que se añadiera al primer acto como un segundo; si su relación con su objeto no fuera otra que la de un efecto con su causa [...], ¿cómo podría estar asegurado en sí mismo?” (*ibid.*).¹³⁹

Un poco más adelante, BRENTANO asegura con firmeza que la corrección de la percepción interna es algo indemostrable, por la sencilla razón de que es inmediatamente evidente. Lo

¹³⁷ “Von diesem zweiten Gegenstande ist er in dreifacher Weise ein Bewußtsein. Er stellt ihn vor, er erkennt und fühlt ihn”.

¹³⁸ “Wo immer ein psychischer Akt Gegenstand einer begleitenden inneren Erkenntnis ist, enthält er, außer seiner Beziehung auf ein primäres Objekt, sich selbst seiner Totalität nach als vorgestellt und erkannt”.

¹³⁹ “Dies allein macht auch die Untrüglichkeit und unmittelbare Evidenz der inneren Wahrnehmung möglich. Wäre die Erkenntnis eines psychischen Aktes, welche ihn begleitet, ein Akt für sich, der als zweiter Akt zum ersten hinzukäme; wäre ihr Verhältnis zu ihrem Objekte kein anderes, als das einer Wirkung zu ihrer Ursache [...]: wie könnte sie dann in sich selbst gesichert sein?”

que nuestro autor, por lo tanto, intentará es ofrecer una explicación de la relación que guarda esta percepción infalible con su objeto, que le hace ser tal (cf. *op. cit.*, pp. 198s.). La teoría que elabora para dar cuenta de la evidencia que por su medio obtenemos es, como estamos diciendo, la inmediatez con la que se da, o dicho en términos negativos, la no división de la percepción interna y el acto que constituye su objeto en dos actos diversos. “[...] y tal [evidencia inmediata], como decimos, no es posible si se descompone la percepción y el objeto en dos actos distintos, de los cuales uno sería acaso sólo el efecto del otro” (*op. cit.*, p. 199).¹⁴⁰

Ante esta reflexión sobre la inmediatez, en relación con la percepción y el conocimiento interno, cabe plantear la cuestión de si resulta necesario postular lo que nuestro autor postula, es decir, si para salvaguardar la evidencia del conocimiento interno ha de defenderse la inmediatez del juicio interno que BRENTANO adscribe a los actos psíquicos sin excepción. Es cierto que no cabría posibilidad alguna de autoconciencia si no se dieran, desde un principio y del modo colateral (*en parergo*) los actos psíquicos que fueran. Pero no acabo de ver por qué habría de incluirse en ese modo de conciencia primera y atemática del propio fenómeno al juicio interno que sobre él somos capaces de formular. Me inclino a sospechar que es el modo particular de comprender el conocimiento lo que orienta a BRENTANO a ver las cosas de este modo. Pero no vamos a hablar aquí de la teoría del juicio y de la noción de conocimiento que defiende nuestro, sino sólo apuntar que este es un punto que requeriría una aclaración.

Esta variedad en los modos en los que nos hacemos conscientes del objeto secundario, o con otras palabras, en que se nos dan nuestros propios fenómenos psíquicos, es utilizada por BRENTANO como argumento en favor de su clasificación de los fenómenos mismos. Puesto que en la conciencia interna el orden que se sigue en la conciencia interna de un fenómeno es el de su representación, juicio y el sentimiento de él, así el orden natural en el que se originan las clases básicas de fenómenos mentales es la misma, *mutatis mutandis*, a saber, en primer lugar, la representación, el juicio y, por último, el afecto o sentimiento (cf. *Klassifikation 5* §§1s., pp. 125ss.).

A raíz de la discusión sobre la unidad de la conciencia, BRENTANO destaca la diferencia que existe entre los grados de unión que experimentan ciertas partes respecto de otras, dentro de la variedad de elementos y relaciones que en ella se dan. Con certeza cabe afirmar que nuestro oír está más estrechamente unido a los tres modos de conciencia del oír que pueden darse con él que al ver que eventualmente se diera al tiempo que el oír (cf. *ibid.*; *Psychologie 2*, IV §2, p. 230).

Un punto en que BRENTANO duda y sobre el que cambiará de opinión, será el de la tercera clase de conciencia interna de los actos psíquicos. En la *Psicología* de 1874 sostiene esta relación triple del acto consigo mismo en todo caso. Más adelante moderará su posición: no es necesario que se dé siempre un sentimiento del acto. Por el contrario sí que hay siempre un juicio acerca de él, toda vez que se origina un acto mental. El sentimiento tendrá lugar sólo en ocasiones (cf. *Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein* (1907?), p. 58),¹⁴¹ o como dice él, no es contradictorio pensar que así sea, en contraste con el conocimiento interno del mismo. “En la percepción interna el juicio acompaña a todos los actos, mientras que es concebible

¹⁴⁰ “[...] eine solche ist, wie gesagt, nicht mehr möglich, wenn man Wahrnehmung und Objekt in zwei verschiedene psychische Akte verlegt, von welchen nur etwa der eine Wirkung des anderen wäre”.

¹⁴¹ *Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein*. Felix Meiner, Hamburgo 1968 (ed. F. MAYER-HILLEBRAND como la tercera parte de la *Psychologie vom empirischen Standpunkt*).

que esté completamente libre de actividad emotiva” (“Vom Lieben” 9, p. 145).¹⁴² La percepción interna es independiente de toda volición (cf. *ibid.*), constituyendo la base de nuestros afectos, y sobre todo de nuestra voluntad.¹⁴³

Esta independencia respecto del sentimiento supone que la razón del juicio interno es ajena a la de los afectos, mientras que estos dependen de los juicios, del conocimiento. El conocimiento interno no necesita de los sentimientos para tener lugar, es independiente de la esfera afectiva. “La percepción interna evidente es ciertamente un conocimiento independiente de todo querer” (“Vom Lieben” 9, p. 145).¹⁴⁴ Esto quiere decir que la conciencia de nuestros actos no posee carácter voluntario.

Creo útil recordar que no hay relación alguna entre la tercera clase de fenómenos y el tercer tipo de conciencia interna. Venimos hablando, por una parte, de los tres modos de conciencia que el yo tiene acerca de sus propios actos, uno de los cuales es el sentimiento. No es lo mismo que el acto de la tercera clase, que abarca toda la esfera afectiva y volitiva, como BRENTANO advierte poniéndonos sobre aviso del error: confundir el modo sentimental de aprehensión interna del acto con una relación intencional afectiva (cf. *Klassifikation* 4 §9, p. 113). Es importante no confundirlos, ya que sólo este último comparte las notas de lo que BRENTANO caracteriza como psíquico, y que es el objeto de nuestra investigación.

Una vez aclarado esto, se ve más fácilmente que las múltiples relaciones del acto consigo mismo, no fundamentan distinciones entre los accidentes, entre otras cosas porque se dan en todos y no sirven para distinguirlos. ¿Cómo los diferenciamos entonces? Como sabemos, por la relación intencional, por la que establecemos, según las *diferencias más hondas*, las clases fundamentales de accidentes psíquicos o fenómenos mentales (cf. *Origen* 20, p. 27). Estas diferencias ‘fundamentales’ son tres, a saber, representar, juzgar y amar u odiar. Cada una de estas relaciones con el objeto tiene una índole especial. En la representación, la conciencia tiene meramente ante sí algo, se nos aparece algo. En el juicio algo se afirma o niega, en el amor y odio se desea, se ama o bien se repele y odia algo (cf. *Lehre* (1880), p. 32).

Este añadido de BRENTANO delata una dificultad larvada. No son tan fáciles de establecer los géneros de fenómenos, porque las clases de relaciones intencionales no son pura y llanamente tres sino muchas más, pero sólo tres van a distinguirse como clases fundamentales desde el punto de vista de BRENTANO. De ahí que para establecer las clases de fenómenos psíquicos de acuerdo con la intencionalidad, como acabamos de indicar, BRENTANO tenga

¹⁴² “[...]1. daß das Urteil in der inneren Wahrnehmung jeden Akt begleitet, während es denkbar ist, daß einer von der Gemüts-tätigkeit ganz frei ist”. En este caso se utiliza la voz ‘percepción interna’ para significar conciencia interna en general; de otro modo sería absurdo hablar aquí de juicio.

¹⁴³ Si esto es así, es un problema discutido, especialmente respecto de los sentimientos que podríamos llamar espontáneos. Todos tenemos experiencia de ciertas reacciones afectivas, de las que podríamos decir que no ‘pasan por la cabeza’. ARISTÓTELES y BRENTANO hablan incluso de una oposición o lucha de apetitos o deseos (cf. *Origen* nota 34, p. 82). “[...] se producen deseos mutuamente encontrados –esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios” (*Acerca del alma*. Gredos, Madrid 1994 (trad. e introd. Tomás CALVO MARTÍNEZ) III 10, 433b 5). Por ser de distintos géneros los apetitos, según estén en el alma sensible o la inteligible, cabe una oposición de las partes, donde una seguiría a la imaginación y otra al intelecto, que le muestran objetos distintos (cf. *op. cit.*, 433a 3-26). Tal distinción no la lleva a cabo BRENTANO al escribir la *Psicología*, pues la índole espiritual de los fenómenos no juega entonces un papel tan esencial como para ser criterio de clasificación (cf. *Psychologie* II, 2 §7, nota, p. 178). Sólo más tarde resaltará su importancia. Sobre la distinción de los tipos de sentimientos y afecciones en virtud de su carácter espiritual o psíquico-corporal, véase HILDEBRAND, D. von, “Las formas espirituales de la afectividad” en *Excerpta philosophica* 19 (1996), Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid (trad. J. M. PALACIOS).

¹⁴⁴ “[...] die evidente innere Wahrnehmung ist gewiß eine von allem Wollen unabhängige Erkenntnis”.

obligatoriamente que añadir “según las diferencias más profundas entre las referencias intencionales” (*Origen* 20, p. 27). Y la cuestión entonces es ésta: si la intencionalidad, la relación con el objeto, fuera un criterio suficiente de clasificación, sería innecesario examinar cuáles son las diferencias más profundas de relación intencional que dan lugar a cada clase. Sin embargo, como vemos, estamos obligados a formular esta cuestión: ¿según qué criterio se consideran fundamentales unas diferencias y otras no? Si no se deben estas diferencias a la relación misma, ¿puede quizá el objeto jugar un papel al respecto?

Parece claro de lo dicho que la relación por sí sola no determina enteramente las diferencias esenciales. Quizá la solución esté en el objeto, el cual constituiría un criterio extrínseco al fenómeno, en relación con él en virtud precisamente de la intencionalidad. Sin embargo, BRENTANO va a rechazar en cierta medida, en la *Psicología* de 1874, esta doctrina, defendida por STO. TOMÁS, según la cual el objeto determina el acto y de este modo colabora en el establecimiento de las clases de fenómenos que con ellos se relacionan. El punto en que se establece la discusión es la distinción entre conocimiento sensible y conocimiento inteligible que AQUINO defiende, siguiendo, a mi parecer fielmente, a ARISTÓTELES. Esta distinción, en efecto, sólo es posible basada sobre la diversa índole del objeto conocido, en un caso sensible, en otro inteligible. Por otra parte, tal determinación confiere al objeto una independencia del sujeto, no en tanto que objeto, sino en tanto que es algo más que algo-ante-la-conciencia. Como este tema es importante por sus consecuencias, en que BRENTANO cambió de parecer, creo oportuno que nos detengamos en ella antes de comenzar la primera parte de la presente investigación.

B.3.2 *El objeto en la especificación de los actos*

Cuando BRENTANO escribía la *Psicología de Aristóteles* (1867) era fiel discípulo de ARISTÓTELES, por lo que se limitó a exponer su doctrina, si bien añadió algunas interpretaciones que le son extrañas, como se irá mostrando. En el año 1874 en cambio, ha madurado ya su posición propia acerca de muchos problemas, las cuales simplemente se desarrollan en años posteriores.¹⁴⁵ En la *Psicología desde el punto de vista empírico* encontramos varios puntos críticos, que parecen separarle parcialmente de la tradición aristotélica. Al elaborar su propia explicación acerca del fundamento de especificación de los fenómenos, toma justamente como criterio de clasificación de los mismos el modo de relación del fenómeno con su objeto, esto es, la relación intencional del alma con las distintas especies. ¿Es exactamente esto lo que había hecho primero ARISTÓTELES y después más prolijamente STO. TOMÁS? Es lo que vamos a considerar. Al presentar BRENTANO su nueva clasificación apela precisamente a la circunstancia de que tanto ARISTÓTELES como TOMÁS DE AQUINO habían utilizado antes el mismo criterio en que se basaba su nueva división. Lo que haremos a continuación será, por una parte, comprobar si BRENTANO utiliza en efecto su mismo criterio, y por otra, aclarar en qué medida acepta el género del objeto como criterio de distinción de los fenómenos, como lo sostiene STO. TOMÁS. Permítaseme exponer este punto en forma de diálogo imaginario.

¹⁴⁵ Opino con el profesor J. J. GARCÍA NORRO, que es extrema la opinión de quienes remarcan demasiado las diferencias entre la primera y la segunda etapa de BRENTANO e indican una ruptura entre ambas. No es falso que nuestro autor corrigió su postura de manera explícita y radical en algunos puntos (en relación con los objetos irreales, por ejemplo), pero no podemos presentar a BRENTANO sólo rompiendo con lo anterior. También hay muchas ideas del segundo BRENTANO que se encuentran en obras muy tempranas, como la que este trabajo pretende examinar: la pasividad volitiva y ciertas premisas sobre las que se sustenta.

(Viena. Un hombre de gran estatura vestido de negro con una capa blanca, sentado en el rincón de la habitación junto a la chimenea. Tarde de noviembre. Se abre la puerta, y aparece una figura noble, un rostro de frente despejada y mirada profunda, con una larga barba que da una rara elegancia a sus no muchos años).

Brentano: –(entra en la habitación sin advertir al visitante, hablando solo en voz alta) ¿En qué distinguiríamos una relación de otra? En realidad, sostener que la relación intencional es siempre básicamente igual, como una nota... (De repente descubre a la visita junto a la chimenea, da un pequeño respingo) ¡Santo Dios! Me ha asustado usted.

Sto. Tomás: –(levantándose) Discúlpeme, no era ése mi propósito. Estaba distraído mientras le esperaba, pensando que cuando viene el frío empieza a ser bueno sentarse al fuego.

Brentano: –¿Me esperaba? ¿A quién tengo el gusto de recibir en mi casa?

Sto. Tomás: –A un amigo y discípulo de ARISTÓTELES. Soy Fray Tomás. Ha llegado a mis manos la última publicación que acaba de realizar. Y puesto que nos unen aún, estoy convencido de ello, los lazos de una antigua amistad, quise aprovechar para visitarle. La puerta estaba abierta y decidí esperarle dentro.

Brentano: –No puede usted hacerse idea de hasta qué punto su visita me coge de sorpresa, desde luego, gratísima, pero inesperada en grado sumo (le mira y remira como para cerciorarse, saludándole con calor). Sea muy bienvenido, en cualquier caso, P. Tomás, y tenga la seguridad de que mi amistad hacia usted sigue tan viva como siempre. Desde luego, nunca cabría decir más a propósito que su visita parece caída del cielo. ¡Menuda alegría!

Sto. Tomás: –Para mí no es menor la alegría de poder verle, profesor Brentano. Desearía mucho hablar con usted de filosofía, porque su libro es de todo punto interesante y no me resistí a venir para conversar con usted sobre alguno de los temas que trata.

Brentano: –(con reverente respeto) Me siento profundamente honrado, estimado maestro, y me consuela que al fin alguien tenga interés por él y no por atacar intelectualmente a su autor.¹⁴⁶

Sto. Tomás: –Puedo comprender lo penoso de su situación, pero con los frutos que su trabajo ha de dar en pro de la renovación filosófica de años venideros. Me consta además que, si de hecho es objeto de duras críticas por algunos, es celebrado calurosamente por otros.

Brentano: –Le agradezco de veras sus palabras; aparte de poseer el conocimiento de Dios como a ningún intelectual le ha sido dado,¹⁴⁷ sabe usted también a la perfección cómo ganarse el corazón. Pero, por favor, tome asiento. Está usted en casa (mientras se quita el abrigo). Además, en mi casa siempre se recibe a todo el que se interesa por la Filosofía. Quizá podamos atizar un poco el fuego, esta noche va a ser fría (coge un par de troncos y los coloca sobre el fuego, se quita el sombrero y acerca un viejo sillón al calor del hogar, sentándose frente a su visitante, que toma asiento después de él). Pues vayamos al asunto, si le parece, Padre, para no perder tiempo, quizá pasando directamente a las cuestiones en que he discutido algunas tesis suyas, me apremia la impaciencia por la ocasión que se me brinda de poder hablar directamente con usted.

Sto. Tomás: –Me parece muy bien.

¹⁴⁶ “So heftig Brentano in seiner Zeit bekämpft wurde, er hat in dieser Hinsicht, und nicht nur für Deutschland, sondern auch für England und so überhaupt international außerordentlich starke Impulse gegeben” (HUSSERL, E., *Phänomenologische Psychologie*, p. 31).

¹⁴⁷ La admiración de BRENTANO hacia STO. TOMÁS fue siempre advertida por sus discípulos y explícitamente confesada por él (cf. *Aristoteles Lehre vom Ursprung menschlichen Geistes*. Felix Meiner, Hamburgo 1977 [1911], p. 1; KRAUS, O., *Franz Brentano*, p. 6). Esta obra en adelante será referida como *Aristoteles Lehre*.

Brentano: –Lo primero podría ser la distinción entre conciencia sensible y conciencia intelectual (cf. *Psychologie* 2 II, §7, nota, pp. 176-179). Ciertamente he criticado su posición. Como ha podido leer usted mismo, su teoría de la conciencia de la actividad sensible y la inteligible me es difícilmente admisible (cf. *ibid.*).

Sto. Tomás: –Quería felicitarle por su exposición de ARISTÓTELES al respecto. Creo que lo ha comprendido usted mejor que yo. En verdad, no vi otra opción que la que ofrecí acerca del conocimiento o de la conciencia de los actos intelectivos. Pero al leer su explicación, vi que se adecuaba cabalmente a la experiencia y la doctrina del Filósofo, y que los actos sensibles necesariamente deben poder ser captados de alguna manera para que la reflexión acerca de ellos pueda tener lugar.¹⁴⁸

Brentano: –Justamente, la experiencia apoya el argumento y nos muestra que tenemos conciencia inmediata de nuestros actos, aunque no sea una conciencia directa como la que nos ofrece el objeto intencional (cf. *op. cit.* §8, p. 180), sino colateral, sin excluir la inmediatez, aunque lo parezca (la una indica la mediación de la conciencia del objeto primario, la otra el darse la conciencia del acto simultáneamente con la conciencia primaria).

Sto. Tomás: –En efecto.

Brentano: –Pero a la experiencia de que somos conscientes de los actos que ejercemos sumo algunos razonamientos que muestran que esta conciencia no es la que podría obtenerse de ellos por reflexión, o sea, por la vía indirecta de la memoria. Son varias: el objeto secundario depende lógicamente del primario; este tiene que estar dándose a la vez y no antes que él, para que se presente de algún modo el objeto secundario, por ejemplo, que se me dé el sonido para que pueda haber un acto de oírlo del que me aperciba. También arguyo que este darse el oír, claro está, no es más que colateral (cf. *op. cit.*, p. 180), pero es una presencia suficiente para que pueda recordarse como dado en el pasado, ya que es absolutamente necesario que esté dado de algún modo (cf. *op. cit.* §7, p. 174), como usted bien dice. No sería posible la conciencia de los actos si “uno es el acto por el cual el intelecto conoce la piedra y otro aquel por el que conoce que conoce la piedra”.¹⁴⁹ No obstante, reconozco que mis tesis tienen que habérselas también con algunas dificultades. Este semestre tengo en clase un alumno, muy trabajador, pero que siempre discute conmigo sobre la tesis de la percepción interna como dimensión de todo acto y no como un acto distinto, casi reprochándome que es una hipótesis *ad hoc*, y sobre todo que tomo la percepción interna como un modo de conocimiento.¹⁵⁰

Sto. Tomás: –Quizá ese chico un día le dé la razón. Pero continúe.

Brentano: –Pues pasemos a lo que nos interesa aclarar ahora acerca de la distinción entre conocimiento sensible e inteligible. He expresado en mi *Psicología* mi desacuerdo respecto a la necesidad de diferenciar modos de conocer el objeto primario según la índole del objeto mismo (cf. *op. cit.* 2 II, §7, nota, pp. 176ss.). Ello lo veo confirmado por la experiencia de la siguiente manera: cuando conocemos, la conciencia es siempre ‘conciencia de’, sea cual sea

¹⁴⁸ “Dado que percibimos que vemos y oímos, el acto de ver habrá de percibirse forzosamente o con la vista o con algún otro sentido. Ahora bien, en este último supuesto el mismo sentido captaría la vista y el color, objeto de ésta. Luego habrá dos sentidos que capten el color, a no ser que el mismo sentido se capte a sí mismo” (*Acerca del alma* III 2, 425b 13ss.).

¹⁴⁹ *Summa theologiae*. Opera omnia V, 1 (ed. leonina), Polyglotta, Roma 1889, I Q87 a3, ad sec.

¹⁵⁰ “Die Äquivokation, die dahin drängt, Bewußtsein als eine Art von Wissen, und zwar von anschaulichem Wissen, zu verstehen, dürfte hier eine Auffassung empfohlen haben, welche mit allzu harten Unzuträglichkeiten behaftet ist. Ich erinnere an den unendlichen Regreß, der aus dem Umstand erwächst, daß die innere Wahrnehmung selbst wieder ein Erlebnis ist, also neuer Wahrnehmung bedarf, für welche dann wieder dasselbe gilt, usw.; ein Regreß, den Brentano durch die Unterscheidung zwischen primärer und sekundärer Wahrnehmungsrichtung zu lösen versuchte” (HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. I, Husserliana XVIII, M.Nijhoff, La Haya 1975, V, pp. 366s.).

el objeto, de manera que “según el testimonio de la percepción interna aparece un fenómeno perfectamente análogo al otro” (*op. cit.*, p. 177)¹⁵¹. Por esta analogía, Padre, no hay –al menos yo no lo veo– cambio alguno perceptible en el modo de tener conciencia de un objeto más que cuando se da uno en el modo de relacionarse con él, como usted mismo indica en la *Summa*, creo que la cuestión 78. Esto sería lo que determina el tipo de fenómeno, no el objeto que se da ante él. Por ello he sostenido que la índole del objeto no basa diferencias fundamentales en el proceso de conocimiento, como para que se haga necesario elaborar diversas teorías según el objeto que se conozca, según sean objetos sensibles o inteligibles. Más aún, se requeriría otra distinta para los que usted ha llamado objetos interiores o procesos corporales.¹⁵²

(El dominico, después de un silencio, se dirige a su interlocutor con una suave sonrisa)

Sto. Tomás: –Mi estimado amigo, permítame que le dé la razón en un punto central de su argumentación, con ello quedará más clara la causa de nuestras verdaderas divergencias.

Brentano: –Soy todo oídos. Pero no deje de responderme por qué no le parece realmente superflua la distinción de tipos de conocimiento. Tengo la impresión de que hay algo que no acabo de entender, aunque haya dado una respuesta al asunto en mi *Psicología*.¹⁵³

Sto. Tomás: –Con mucho gusto. Permítame sólo que retrase la respuesta a fin de que vayamos con un cierto método, lo cual no creo que le pueda desagradar mucho, pues he leído con gusto cómo defiende usted la necesidad del método en la investigación filosófica. En esto he reconocido al antiguo discípulo que estudiaba con ardor mis libros.

Brentano: –Le guardo hasta el día de hoy una gratitud y veneración profundas por todo lo que aprendí de usted y le estimo como uno de los grandes filósofos de la historia, después de ARISTÓTELES.

Sto. Tomás: –Acerca del cual me uno a su opinión, y le agradezco sus palabras. Mas vayamos al punto en que su teoría, como ahora se dice, no difiere verdaderamente de la mía. Es el siguiente: es cierto que la relación entre el acto y el objeto viene determinada desde su origen, esto es, por el acto, dando lugar a una clase u otra. Es cierto que por los actos pueden ser especificadas las potencias, y así ocurre.¹⁵⁴

Brentano: –Me alegra saber que en eso estoy en lo cierto, aunque no quiero justificar el argumento por autoridad. Discúlpeme a este respecto, pero es que hoy en día en que la Filosofía necesita ser resucitada, el método de las ciencias naturales me ha parecido la tabla de salvación, y no razones de otra índole que empíricas. Perdone que le haya interrumpido. Volvamos al tema, si en efecto el acto determina las facultades, ¿por qué y para qué distingue usted entre conciencia sensible e intelectual del objeto?

Sto. Tomás: –He ahí el núcleo del problema, en el cual no es que estemos enfrentados, sino que quizá lo deja usted de tener en cuenta, siendo decisivo para nuestra cuestión.

Brentano: –No deje de decirme, pues, de qué se trata.

Sto. Tomás: –De lo siguiente: si bien los actos, y las operaciones, especifican lo que usted llama las relaciones intencionales, no es de modo tal que sean ellos exclusivamente quienes

¹⁵¹ “[...] nach dem Zeugnisse der inneren Erfahrung das eine Phänomen vollständig dem anderen analog erscheint”.

¹⁵² Cf. *Summa theologiae* I Q78 a1, resp.

¹⁵³ Cf. *Von sinnlichen und noetischen Bewußtsein*, introd. O. KRAUS, pp. IXXss. Véase más adelante en este mismo apartado.

¹⁵⁴ “[...] los actos y acciones son, en efecto, anteriores a las potencias desde el punto de vista de la definición” (*Acerca del alma* II 4, 415a 19).

tienen este papel especificativo, ni lo tienen por sí mismos.¹⁵⁵ Cuando conocemos un objeto, el acto o forma del mismo (no la cosa misma, claro, porque la piedra no puede estar en el alma)¹⁵⁶ actualiza la respectiva potencia cognoscitiva, aquella facultad que está en potencia de tal forma, de manera que, por el objeto, aquello que es potencialmente ese mismo acto se pone en acto,¹⁵⁷ y por eso se dice que “el conocimiento intelectual se identifica en cierto modo con lo inteligible, así como la sensación con lo sensible”.¹⁵⁸ De esta manera es como el acto es común al objeto y al alma, como usted ya sabe.

Brentano: –Sí, mas también deberíamos discutir este aspecto, porque otra de las cuestiones criticadas por mí es la explicación aristotélica de la relación objeto-acto como una relación en términos de acción-pasión (cf. *op. cit.* 2, II §10, pp. 183ss.).¹⁵⁹

Sto. Tomás: –Espero que podamos hablar hoy de ello, si no, será el motivo de una nueva visita. En realidad todo tiene relación, por eso, si le parece, seguimos un poco más con la actualización de la potencia según ARISTÓTELES.

Brentano: –Me parece excelente.

Sto. Tomás: –Pues bien, para que la potencia sea puesta en acto por la forma son precisas varias cosas: primero, que la potencia carezca de acto, que esté dispuesta a recibirlo, o sea, que potencialmente sea ese acto,¹⁶⁰ además, que aquello que está en acto actúe sobre lo que está en potencia de él; y por último, que la potencia reciba efectivamente el acto del agente, siendo actualizada por él (que lo vea, lo entienda, etc.); y esto ocurre sólo si se unen de alguna manera, de modo que lo que la potencia no tiene pase a tenerlo; y así el acto de la forma y el de la potencia son uno porque el acto es comunicado a ella.¹⁶¹ Dicho de otra manera, la forma (o el objeto inmaterialmente considerado) es acto del objeto, y por eso al ser recibida actualiza a la potencia poniéndola en acto, de modo que el objeto viene a residir en ella *spiritualiter*.¹⁶² Pongo ejemplo: la capacidad de ver está en potencia del color, rojo, azul, o cualquier otro. Un objeto material coloreado tiene la forma del color, está de color en acto. En él el color está naturalmente. Pero cuando el objeto coloreado es visto, la forma del color del objeto, no el objeto (porque si no el alma se volvería roja) pasa a estar en el alma, pero claro, no como está en el objeto, sino sin materia, de modo que está *intentionaliter*.¹⁶³ Así la forma, en cuanto el color está naturalmente constituido para estar por su forma, será en el alma.

Brentano: –¿Puede decirse, según eso, que el objeto tiende de alguna manera al alma, como el alma tiende hacia él?¹⁶⁴

¹⁵⁵ “Utrum potentiae distinguantur per actus et obiecta” (*op. cit.* I Q77 a3). “Genera vero potentialium animae distinguuntur secundum obiecta” (*op. cit.* Q78 a1, resp).

¹⁵⁶ “[...] lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta” (*Acerca del alma* III 8, 431b 29).

¹⁵⁷ “El conocimiento intelectual y la sensación se dividen de acuerdo con sus objetos, es decir, en tanto que están en potencia tienen como correlato sus objetos en potencia, y en tanto que están en acto, sus objetos en acto” (*op. cit.*, 431b 27). Véase *In de anima* III l.XIII, 788.

¹⁵⁸ *Op. cit.*, 431b 23.

¹⁵⁹ Sobre eso, véase en el capítulo tercero C.2. “La unión y la semejanza de lo activo y lo pasivo”.

¹⁶⁰ “[...] el sentido es la facultad capaz de recibir las formas sensibles sin la materia” (*op. cit.* II 12, 424a 19).

¹⁶¹ “El acto de lo sensible y el del sentido son uno el mismo, si bien su esencia no es la misma” (*op. cit.* III 2, 425b 26). “Puesto que uno es el acto del sentido y el de lo sensible, por más que su esencia sea distinta, es necesario que, considerados desde este punto de vista, el oído y el sonido desaparezcan y permanezcan a una; [...]. Considerados desde el punto de vista de la potencia no es necesario, sin embargo, que así ocurra” (*op. cit.*, 426a 16-20).

¹⁶² Cf. *In de anima*, muchos lugares, referido al sentido, véase II l.XXIV, 551-554; III l.III, 589s.

¹⁶³ Cf. *Acerca del alma* III 2, 425b 25; *In de anima* II l.XXIV, 551.

¹⁶⁴ Brentano está refiriéndose al apetito natural que todas las cosas tienen, animadas e inanimadas, debido a sus propias formas naturales, y no requieren del conocimiento de un objeto para inclinarse a él (cf. *Summa theologiae* I Q80 a1 primo, resp y ad prim).

Sto. Tomás: –No exactamente. Lo que deseo mostrar con la explicación es que entre potencia y cosa exterior hay una relación en que ambos términos juegan un papel determinante. No es sólo el acto el que determina el modo y clase de relación con el objeto, sino que el tipo de objeto establece también quien puede entrar en relación con él. Por ejemplo, el padre sólo puede tener una relación de amor paterno con un término adecuado de ese amor, a saber, con su hijo. El hijo en tanto que hijo determina que la relación sea paterna y no fraterna, por ejemplo.

Brentano: –Parece que debe ser así, pero el asunto se me presenta dificultoso. En primer lugar, en toda esta explicación el objeto funciona como algo activo, cuando realmente el agente es el sujeto puesto que él conoce mientras que el objeto se ‘deja’ conocer. Y segundo, lo que usted afirma es que algo externo al acto –el objeto– puede determinar, no sólo la relación intencional del acto con él, sino además específicamente al acto mismo.

Sto. Tomás: –Sus preguntas son muy oportunas. A la primera opongo ‘*sed contra*’ de ARISTÓTELES. Si el conocer es, en cierto sentido, un acto, y si el alma en sus potencias puede conocerlo todo (porque conocer es en otro sentido potencia de conocer), entonces ese alma no puede estar ya en acto sino en potencia, porque si no quedaría limitada a conocer o relacionarse con la forma que poseyese, como ocurre a la parte vegetativa del alma, la cual por ello mismo tiene ya en acto las formas que necesita (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 65). Esto no es así para la parte sensitiva,¹⁶⁵ ni la intelectual,¹⁶⁶ por lo cual el alma está en potencia de todas las formas, por lo que dijo el Filósofo que “el alma es en cierto modo todos los entes”,¹⁶⁷ entendiéndolo con ello que el alma tiene la posibilidad de recibir todas las formas, aprehenderlas cognoscitivamente, siendo espiritualmente lo que recibe.

Brentano: –Me parece sumamente acertado destacar el papel del objeto en el conocimiento, en una situación filosófica como la de hoy, en que reina el desdichado idealismo que engendró la filosofía kantiana, que hace más necesario indicar la ‘independencia’ del objeto en el conocimiento.

Sto. Tomás: –Eso es lo que ha conseguido usted mismo al señalar la prioridad ineludible del objeto primario sobre el secundario, ¿o no?

Brentano: –Sí, eso es, sin objeto primario no hay acto en absoluto, porque el acto consiste primera y principalmente en una relación con algo distinto del acto mismo, y este orden es lógicamente necesario (cf. *Psychologie* 2, II §8, p. 180).

Sto. Tomás: –Mi estimado amigo, según eso, estará usted de acuerdo en que el objeto será el que actualiza la potencia que lo recibe, de tal modo que la forma o acto del objeto estará en el alma. Y tal acto es por tanto según el objeto que se conoce, porque la forma del agente es la del paciente cuando la recibe.¹⁶⁸

Brentano: –He ahí el punto en el que no puedo darle la razón, Padre. No acabo de ver que el acto de conocimiento, siendo de tal o cual objeto, cambie esencialmente en su índole. En lo que el conocer estriba permanece lo mismo, sea cual sea lo conocido.

Sto. Tomás: –Puede ser que nuestra disensión se deba a que cada uno de nosotros habla de acto en distintos sentidos. Para usted acto significa, si le entiendo correctamente, aquel fenómeno psíquico en que se da al alma un objeto primario, de una manera simple (por la

¹⁶⁵ Cf. *In de anima* II 1.X, 352.

¹⁶⁶ Cf. *Summa theologiae* I Q79 a2 resp.

¹⁶⁷ *Acerca del alma* III 8, 431b 21. Un pasaje menos citado, que hace referencia, según Tomás CALVO, a la doctrina platónica y conlleva la misma afirmación, es el siguiente: “el alma es el lugar de las formas” (*op. cit.* 4, 429a 27).

¹⁶⁸ Cf. *ibid.*; *Summa theologiae* I Q79 a3, resp.

mera representación) o compuesta (representado, juzgado y a veces también amado u odiado), y consciente de sí de varios modos, privándose en este contexto, en favor de un diálogo con la ciencia, de hablar de alma o de las potencias como fundamentos –no experimentables– de los actos que sí experimentamos. En la doctrina de ARISTÓTELES, como sabe, el acto es entendido por su parte, además de como ejercicio de la potencia, como la forma del objeto,¹⁶⁹ que es de lo que el alma carece, y si aceptamos que la potencia requiere ser actualizada, que por así decirlo está vacía hasta que recibe la forma, por no ser originariamente activa, entonces el acto de la potencia no podrá ser de otro modo que idéntico al acto o forma de la cosa exterior que pone la potencia en acto.¹⁷⁰

Brentano: –¡Ahí está! Justamente no puedo admitir que el objeto primario y el acto de conocerlo sean idénticos, primero porque la percepción interna nos muestra que son distintos (cf. *op. cit.* §8, p. 180), y segundo porque supone afirmar que los fenómenos físicos o en general los objetos externos son reales y tal cual los percibimos, cosa que la Filosofía desde la Modernidad no puede aceptar (cf. *op. cit.* §10, p. 184; 2, I §§6s., pp. 128s.).

Sto. Tomás: –¿Y usted comparte esa opinión?

Brentano: –Sí (un poco sorprendido por la pregunta). ¿Le asombra? Si nunca hubiera error acerca de los objetos exteriores que percibimos podría quizá mantenerse esa tesis. Pero algunos filósofos ingleses, la Escuela empírica dentro de la que me incluyo (cf. *Origen* 11, pp. 22s.), han mostrado experimentalmente que debemos inclinarnos a la opinión contraria. Nuestros errores acerca de los objetos que se nos dan permite concluir que no existe todo lo que se nos da, sino que es solamente un fenómeno en nosotros, sin nada con que se corresponda con ello en la realidad (cf. *Klassifikation* 2, I §9, p. 137; *Versuch über die Erkenntnis*, pp. 163-167, entre otros).¹⁷¹

Sto. Tomás: –¿Y cómo explica la Modernidad la actualización de las potencias, si no tienen lo que las ponga en acto?

Brentano: –Con ese problema tienen que habérselas los idealistas, que escogen una salida fácil, diciendo que todo es producto del yo, o en nuestros términos, que el alma, bien crearía, bien poseería desde siempre las formas que conoce, afirmando con ello que el alma es de suyo conciencia, acto, más aún, acto puro. Pero no merece la pena perder el tiempo con una majadería de tal calibre. Disculpe la expresión, Padre, pero realmente ¡no puedo mantener la sangre fría cuando se trata de KANT y su cuadrilla! Yo no sostengo que el objeto del acto sea un producto del yo pues tal cosa conduciría a identificar el objeto con el acto o, simplemente, a anular la distinción sujeto-objeto (cf. *Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein* (1907), pp. 80s.), la de acto-contenido del acto (cf. *Psychologie* 2, II §10, p. 185). Distinción, por otro lado, que me parece respaldada por la percepción interna con evidencia inmediata. Por mi parte, acepto la posibilidad de que exista algo fuera del yo y de sus actos que provoque o cause el fenómeno (cf. *op. cit.* 2, I §9, pp. 138s.). Lo que no tengo por aceptable es que aquello que sea la causa del acto pueda ser sin más su contenido. ¿Cómo saber que efectivamente existe aquello que se nos da, y que se identifican aquello que produce el acto y lo que el acto tiene por objeto?

¹⁶⁹ “[...] el sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma” (*Acerca del alma* II 12, 424a 23). Véase *op. cit.* III 2, 425b 26 (texto en la nota 159).

¹⁷⁰ Cf. *ibid.*; *In de anima* III 1.II, 590s.

¹⁷¹ *Versuch über die Erkenntnis*. Felix Meiner, Hamburgo 1970. A partir de ahora se citará esta obra como *Versuch*. El trabajo recogido en esta obra, “Nieder mit den Vorurteilen!”, ha sido traducido por Javier XUBIRI al español y publicado en la obra que lleva por título *El porvenir de la filosofía*. Revista de Occidente, Madrid 1979, que contiene, además de la conferencia “¡Abajo con los prejuicios!”, “Die vier Phasen der Philosophie und ihrer augenblicklicher Stand” y “Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischen Gebieten”.

Sto. Tomás: –No niego que haya cierta verdad en esas razones, y que podría distinguirse entre causa y objeto de un acto. Mas permítame algún comentario acerca de que mi caracterización del objeto primario impida la distinción entre acto y contenido. Podría ser así, pero no necesariamente, toda vez que son discernibles el acto del objeto y el de la potencia por sus razones, que son distintas, como ya sabe por el *De anima*.¹⁷² Brentano: –Cierto que así lo dice.

Sto. Tomás: –Por lo que hace a la imposibilidad de conocer si el contenido de nuestro acto es efectivamente adecuado a la realidad fuera de él, respondo que respecto de los objetos propios de la sensación no cabe error,¹⁷³ y que a potencias como el intelecto y la ciencia siempre les acompaña la verdad;¹⁷⁴ por otra parte, no parece que de premisas no absolutas podamos concluir nada absolutamente. Si *a veces* nos equivocamos, sólo podemos concluir que *a veces* no conocemos la realidad, pero para establecer tal afirmación es condición necesaria lógicamente que también *a veces* conozcamos la realidad. ¿Cómo sabríamos, de otro modo, que no la hemos captado tal como realmente es? Por otra parte, no siempre tiene el sujeto ante sí lo que conoce inmediatamente. En ciertos casos es preciso que produzca el término inmediato de su conocer, como cuando el objeto no está presente o no hay proporción entre el objeto y la potencia por la que se conoce, como el ser universal. Entonces el sujeto produce la llamada *especie expresa*. En tal caso el conocimiento sería la posesión intencional de lo aprehendido en ella.¹⁷⁵ Brentano: –Entonces me temo que tal conocimiento no podrá proporcionarnos evidencia,¹⁷⁶ renunciar a lo cual, estimado Padre, es pedirme demasiado. Pero le ruego que continúe con el problema que nos ocupa, esperando que sobre algo tan fundamental como la evidencia podamos disputar en otra ocasión.

Sto. Tomás: –Pues pasemos entonces a la segunda pregunta, que es sumamente apropiada para avanzar en la discusión que mantenemos. Trataba acerca de cómo un objeto, algo externo al acto, puede determinarlo específicamente.

Brentano: –Cabalmente es mi duda. Adelante, siento gran deseo de escucharle.

Sto. Tomás: –Que me place. Esta objeción se me expuso tiempo ha y guarda estrecha relación con lo que acabamos de discutir. En la cuestión 77 de la *Summa* se encuentran estas dos objeciones: cómo es posible que algo posterior a la potencia como el acto, o algo ajeno a ella como el objeto, pueda determinar la especie de la potencia. Acerca de que el acto determine la potencia añadiré sólo que se explica porque la potencia en tanto que tal tiende o está ordenada al acto, o sea, el acto actúa con respecto a ella como causa final. En ese sentido la razón de la potencia la recibe del acto al que se ordena como de su fin. Por lo mismo, las razones de las potencias se distinguirán cuando lo hagan las razones de los actos.¹⁷⁷

Brentano: –Recuerdo que leí la cuestión hace mucho. Si le entiendo bien, cuando por ejemplo el fin de una potencia es ver, que es el acto, entonces la potencia será la vista.

Sto. Tomás: –En efecto.

¹⁷² Cf. *Acerca del alma* III 2, 425b 26; 426a 16 (textos en nota 159).

¹⁷³ “Llamo por lo demás ‘propio’ a aquel objeto que no puede ser percibido por ninguna otra sensación y en torno al cual no es posible error” (*op. cit.* II 6, 418a 9-12).

¹⁷⁴ “Más aún, las sensaciones son siempre verdaderas mientras que las imágenes son en su mayoría falsas” (*op. cit.* III 3, 428a 11). “Pero la imaginación no puede ser tampoco ninguna de las disposiciones habituales o potencias a las que siempre acompaña la verdad, como son la ciencia o el intelecto” (*op. cit.* 428a 18); véase *op. cit.*, 428b 19.

¹⁷⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, “De natura verbi intellectus” en *Opuscula philosophica*. Marietti, Roma 1954 (citado en MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*. Rialp, Madrid 1972⁹, p. 333.)

¹⁷⁶ BRENTANO sostiene que el conocimiento es posible sólo por presencia, por lo cual no es concebible para él un conocimiento a partir de formas vicarias (cf. BAUSOLA, A., “Conoscenza e moralità in Franz Brentano”, p. 47).

¹⁷⁷ Cf. *Summa theologiae* I Q77 a3, resp. y ad prim.

Brentano: –Y prosiguiendo el razonamiento, ocurrirá del mismo modo con los objetos de las potencias, de manera que si la forma recibida es un color, el acto de la potencia será la visión, y por tanto la potencia que recibe esa forma será nuevamente la vista.¹⁷⁸ Sto. Tomás: –Así es.

Brentano: –Pero entonces no sería posible que un mismo objeto lo sea de distintas potencias, pues el acto determinado por el objeto será siempre el mismo. A no ser que no sea realmente el mismo el objeto representado y el objeto amado, por ejemplo. Yo opino que deben ser el mismo, pero reconozco que aún no lo tengo del todo claro.

Sto. Tomás: –Es que el color, o la forma de que se trate, no actúa siempre como un mismo tipo de causa.¹⁷⁹ Este escollo se expone en la tercera objeción del mismo artículo que podemos examinar juntos. Un mismo objeto puede serlo de potencias distintas, lo cual es un dato de experiencia, que lo que la potencia cognoscitiva conoce y la apetitiva desea es lo mismo. Creo que su tesis sobre la representación como base de todos los fenómenos psíquicos conlleva esta conclusión, si la he comprendido correctamente. Pero nada impide que aquello que tiene el mismo sujeto, sea diverso por su razón.

Brentano: –No entiendo muy bien esto último.

Sto. Tomás: –Lo he explicado con demasiada parquedad. La afirmación fundamental, como usted mismo acaba de decir, es que las razones de las potencias se distinguen según las razones de los actos. Pero estos a su vez se distinguen por las razones de los objetos, como dice ARISTÓTELES en ese lugar.¹⁸⁰ Por eso podemos hablar directamente de la relación entre el acto y el objeto sin hablar de la potencia. Las razones de los actos son diversas a causa de las razones de los objetos. El acto es especificado por el objeto como principio y causa del movimiento cuando el acto pertenece a una facultad pasiva, y es especificado por el objeto como término y fin cuando es acto de una potencia activa.¹⁸¹ Son idénticas las razones de los objetos, entonces no hay posibilidad de que se distingan las potencias que se dirigen a una misma cosa exterior.

Brentano: –Pues esa es exactamente mi objeción.

Sto. Tomás: –No obstante no tiene que concluirse necesariamente de esta observación que un mismo objeto deba tener sólo una razón para todos los actos.

Brentano: –¿En qué sentido?

Sto. Tomás: –Es posible que una cosa sea una porque uno solo es el sujeto, y que sea múltiple por sus muchas razones. Esto es, el objeto puede ser el mismo en cuanto que el sujeto es uno, o dicho con una terminología distinta, el objeto es materialmente uno, la cosa en que se aúnan los distintos aspectos que diversifican las potencias. Por eso pueden presentarse como distintos a las diversas potencias. Lo que los presenta así es el aspecto bajo el cual es recibido por la potencia, o dicho de otro modo, en cuanto objetos formales, o sea, bajo tal o cual aspecto considerados.¹⁸² Pongo ejemplo: es posible conocer y amar a Dios, siendo Dios uno y el mismo. Sin embargo, ante la potencia cognoscitiva es algo cognoscible y ante la apetitiva un objeto que se puede, no se *tiene que*, amar porque, aunque es el Sumo Bien, nuestro conocimiento limitado e imperfecto de Él en esta vida puede impedirnos reconocerlo como tal. Un mismo objeto es comprendido, de este modo, desde distintos puntos de vista, y

¹⁷⁸ “[...] los actos y acciones son, en efecto, anteriores a las potencias desde el punto de vista de la definición. Pero si esto es así, antes aún que los actos habrán de quedar definidos sus objetos” (*Acerca del alma* II 4, 415a 19ss.).

¹⁷⁹ Cf. *Summa theologiae* I Q77 a3, resp. y ad prim.

¹⁸⁰ Cf. *op. cit.*, resp.

¹⁸¹ Cf. *ibid.*

¹⁸² Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *op. cit.*, p. 311.

podemos decir también que es considerada una u otra de sus dimensiones o aspectos.¹⁸³ Y por eso nada impide que aquello que tiene el mismo sujeto (la cosa exterior en sí misma, no en cuanto objeto de tal o cual potencia) sea múltiple por sus razones, si bien son sólo las diferencias *per se* de los objetos, y no las *per accidens* la razón de la diversidad de actos y potencias. Ha planteado muy acertadamente en la *Psicología* la dificultad de la multiplicación de las potencias que se seguiría de admitir como determinantes diferencias accidentales (cf. *Klassifikation* 1 §4, pp. 19s.). De este modo se prueba que efectivamente el objeto especifica la potencia.¹⁸⁴

Brentano: –Déjeme tiempo para repensar esos argumentos y volver sobre sus escritos,¹⁸⁵ pues muy bien podría haber ocurrido que si no le he dado la razón, quizá sea porque no le he entendido correctamente.

Sto. Tomás: –O lea sus textos mismos, porque me parece que sí que compartimos la misma postura sobre esto (cf. *op. cit.* 4 §3, p. 92).

Brentano: –Si usted lo dice... Mas antes de que pasemos a otro asunto, me gustaría preguntarle más pormenorizadamente sobre la intencionalidad. Usted ya sabe que en mi *Psychologie* considero que la cuestión de la especificación de las clases de actos queda decidida por la “[...] diferencia de modos de inexistencia intencional, o como podríamos decir también, según la diversidad de los modos de conciencia” (*op. cit.* 1 §7, p. 27; cf. *op. cit.* 2 §§2s., pp. 32s.).¹⁸⁶

Sto. Tomás: –Eso nos da materia para otra velada filosófica como la que acabamos de pasar. Mucho me temo, sin embargo, que hayamos de posponer esa pregunta para entonces, de lo contrario no llegará usted a tiempo de dar su lección de Metafísica. A propósito, le felicito por el éxito. Ciertamente, la concurrencia de estudiantes rebate prácticamente la idea de que la Metafísica ha muerto. *Vale et vale*.

Brentano: –¡Santo cielo! ¡Son ya las 7,00 de la mañana! Debo marcharme enseguida (Toma el sombrero y el abrigo, mientras el Doctor se pone de pie sonriendo). Disculpe que le tenga que dejar de esta manera, muchas gracias por su visita, y por favor, ¡vuelva pronto! (se marcha)

* * *

En resumen, ¿se aparta BRENTANO entonces de la enseñanza tomista? En un primer momento sí, más tarde, sin embargo, volverá a aceptar esta tesis. En la *Psicología* de 1874 en efecto utiliza como criterio de especificación de los actos los tipos de vínculo intencional que se establecen con los objetos (cf. *op. cit.* 2 §3, p. 33). La relación intencional en BRENTANO no toma en consideración el objeto con que se establece, y sobre todo, por otra parte, no busca la explicación última de qué determina el número de especies de relaciones intencionales (cf.

¹⁸³ En la traducción alemana de la *Summa* es vertido el concepto *ratio* como ‘*gegenständliche Gesichtspunkt*’. La propuesta del P. PETRUS WINTRATH, traductor y comentarista de esta edición (Anton Pustet, Salzburgo 1937) nos parece útil para comprender la idea que el texto latino expresa quizá ambiguamente. En su comentario el P. WINTRATH explica: “ein solches Ding, seinem Sein nach eins und einfach, ist dann *gegenständlich* vielfach und Gegenstand verschiedener Vermögen” (p. 507).

¹⁸⁴ “Unde necesse est quod potentiae diversificantur secundum actus et obiecta. Sed tamen considerandum est quod ea quae sunt per accidens, non diversificant speciem. [...] Sic igitur non quaecumque diversitas obiectorum diversificat potentias animae; sed differentia eius ad quod per se potentia respicit” (*op. cit.* I Q77 a3, resp).

¹⁸⁵ Cf. *op. cit.* I Q80 a1, ad sec.

¹⁸⁶ “[...] Unterschied der Weise der intentionalen Inexistenz oder, wie wir sagen könnten, nach dem Unterschiede der Weise des Bewußtseins”.

ibid.), que me parece quedar sin justificación en esta obra, en mi opinión justamente por renunciar al papel especificador del objeto, como arriba se apuntó. No obstante, podría pensarse que la no multiplicación de las clases, a la cual se ve abocado el criterio de la intencionalidad, se explique por una inconsciente utilización de este criterio. Este silencio acerca del papel especificativo del objeto no parece explicarse necesariamente por exigencias de su propia posición teórica, puesto que en la misma *Psicología* encontramos algunas ideas en esa dirección, aunque no son muy claras, como por ejemplo, en este texto: “la alegría de la buena conciencia y el placer al calentarse de forma agradable [...] no son sólo cuantitativa, sino cualitativamente distintas una de otra” (*op. cit.* 4 §6, p. 104).¹⁸⁷

La divergencia con STO. TOMÁS no estriba quizá en no reconocer un papel especificador al objeto, sino en que las diferencias a que éste da lugar sean tales que por ellas puedan distinguirse nuevas clases fundamentales de fenómenos, como sostiene en el lugar citado (cf. *op. cit.*, pp. 103ss.), o sea, conocimiento sensible, conocimiento inteligible, diversos fenómenos de alegría según la relación intencional, etc. Según esto, la verdadera causa de la crítica a la distinción tomista –y aristotélica– de actos intencionales sensibles e inteligibles sería más bien la multiplicación de especies de fenómenos psíquicos a que la consideración de la especificación objetiva –la realizada por el objeto– conduciría (cf. *Psychologie* 2, II §8, pp. 176-179). AQUINO es acusado de separar como especies distintas la conciencia de un objeto sensible de la de un objeto inteligible, cuando como ya nos ha quedado claro, nuestro autor encuentra que el ser consciente de un objeto sensible es análogo de modo esencial al ser-consciente de algo inteligible. Sí hay diferencias, pero no tales que debamos aceptar una nueva clase de fenómeno psíquico. Con todo, téngase presente la aludida modificación posterior que experimentó su enseñanza acerca de ello.

En las clases de Teodicea que ya conocemos encontramos de nuevo argumentos y críticas a la posición aristotélica. En esta ocasión lo que BRENTANO rechaza directamente es la tesis de la percepción externa, por la cual se distinguirían funciones sensibles de las suprasensibles. Ello contradice en dos sentidos la unidad de la conciencia, ya que según BRENTANO las funciones sensibles se reparten por las distintas partes del cuerpo. Además se llegaría a una dualidad por otra razón y es que se dividirían el alma en espiritual y corpórea (cf. *Sobre la existencia de Dios* 451, p. 419). Esta es, como la de PLATÓN, una teoría semimaterialista (cf. *op. cit.* 449, p. 418). Entra en juego otra razón de peso para BRENTANO. Es la evidencia de la percepción interna. Para este filósofo en la *Psicología* de 1874, la percepción interna asimila en sí la conciencia sensible como la inteligible, de modo que de todo acto o fenómeno psíquico, ya sea sensible o inteligible, tenemos conciencia de un modo similar. La doctrina tomista, en cambio, niega que tengamos conciencia de los fenómenos sensibles, esto es, las sensaciones, y en todo caso de que conozcamos inmediatamente nuestros actos. Esto se debe a dos causas:

primero, para AQUINO la conciencia de los actos sólo cabe realizarla por reflexión, además únicamente es posible de los intelectivos. Como hemos visto, sólo por medio de otro acto distinto puede conocer un sujeto sus actos.

segundo, si los sentidos son potencias materiales, en tanto que sus objetos propios son objetos materiales, y en cuanto que para ello precisan de la actividad de un órgano corporal, no pueden tener nunca por objeto algo inmaterial como sería su propia actividad. Dicho de otro modo, son incapaces de reflexión. El Doctor sostiene que la actividad sensible es

¹⁸⁷ “[...] die Freude des guten Gewissens und die Lust bei angenehmer Erwärmung [...] sind nicht etwa bloß quantitativ, sie sind qualitativ voneinander verschieden [...]”.

conocida por el sentido común, el cual a su vez no puede reflexionar sobre sí mismo (cf. *Psychologie* 2, II §7 nota, pp. 176ss.).¹⁸⁸

Esta deficiencia de AQUINO sobre la posibilidad de autoconocimiento inmediato ya ha sido criticada.¹⁸⁹ BRENTANO lo hace explícitamente. No es aceptable que no seamos conscientes de que vemos y oímos –escribirá–. “Sería imposible que la percepción interna de las sensaciones fuera inmediatamente evidente si esta estuviese dirigida [...] a un estado extraño a ella misma” (*op. cit.*, p. 178).¹⁹⁰ Pero los problemas sobre la inmediatez del conocimiento, la validez de la reflexión y la percepción interna, sumamente interesantes y complejos, exceden el fin de este estudio.

De la modificación posterior de BRENTANO da testimonio O. KRAUS y el mismo título de la publicación del tercer tomo póstumamente editado de la Psicología (cf. *Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein*). Es verdad que encontraremos repetidas veces afirmado que hay un parentesco profundo entre el “placer sensible y el agrado espiritual” (*Sinnespsychologie* nota 39, p. 237).¹⁹¹ Con todo, ni siquiera en 1874 llegó a negar que entre uno y otro se diera una diferencia cualitativa:

“Volvámonos ahora a las diferencias que muestran las actividades psíquicas que percibimos internamente a propósito de sus objetos. Se los divide en sensibles e inteligibles (noéticos). Quien ve algo, escucha o siente cualquier cosa, tiene como objeto primario un objeto sensible, y también el objeto secundario es contado entre los sensibles. Quien piensa en coloreado, caliente, espacial en general [universalmente], tiene por el contrario un objeto noético, y también su objeto secundario es contado con los noéticos” (*Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein*, p. 58).¹⁹²

KRAUS indica este cambio apreciable en cartas a STUMPF, donde distingue dos clases de actividad emotiva: la espiritual y la sensible (cf. *Briefe an Carl Stumpf* (18.8.1899), pp. 122s.). Ésa es –según KRAUS– la razón por la que la planeada tercera parte de la Psicología no fue acerca de la representación sino, como reza el título: “Sobre la conciencia sensible y la noética”.¹⁹³ “La percepción interna nos muestra estados anímicos con objetos sensibles, sensitivos o no-sensibles, noéticos” (*Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein* Index, §6, p. XXI).¹⁹⁴

¹⁸⁸ Cf. *Summa theologiae* I Q78 a4, ad sec; Q87 a3, tertio, ad tert (citado por BRENTANO en *Psychologie*, pp. 176s.).

¹⁸⁹ Por ejemplo, MILLÁN-PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, pp. 326ss., donde se ofrece una valiosa investigación sobre la subjetividad humana, originariamente dirigida al contexto mundano del yo e inadecuadamente consciente de sí misma.

¹⁹⁰ “Die innere Wahrnehmung der Empfindungen könnte unmöglich unmittelbar evident sein, wenn sie auf einen ihr fremden Zustand [...] gerichtet wäre”.

¹⁹¹ “[...] sinnliche Lust und geistige Wohlgefallen”. STUMPF nunca estará de acuerdo con BRENTANO en este tema (véase STUMPF, C., *Gefühl und Gefühlsempfindung*. J. Ambrosius Barth, Leipzig 1928 (publicado en *Schriften zur Psychologie*. Peter Lang, Frankfurt a. M. 1997), “Über den Begriff der Gemütsbewegung”, pp. 2ss.; “Über Gefühlsempfindungen”, pp. 56ss.). Acerca de la teoría brentaniana sobre el placer, véase CHISHOLM, R. M., “Brentano’s theory of pleasure and pain” en *Topoi* 6 (1987), pp. 59-64, D. Reidel, Dordrecht.

¹⁹² “Wenden wir uns nun zu den Unterschieden, welche die psychischen Tätigkeiten, die wir innerlich wahrnehmen, hinsichtlich ihrer Gegenstände zeigen. Man teilt sie ein in sinnliche und intelligible (noetische). Wer etwas sieht, hört oder sonst empfindet, hat als primäres Objekt einen sinnlichen Gegenstand, und auch sein sekundäres Objekt wird zu den sinnlichen gerechnet. Wer ein *Farbiges*, ein *Warmes*, ein *Räumliches im allgemeinen* denkt, hat dagegen ein noetisches Objekt, und auch sein sekundäres Objekt wird zu den noetischen gerechnet”.

¹⁹³ BRENTANO, F., *Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein*, introd. O. KRAUS, pp. IXXss.

¹⁹⁴ “Die innere Wahrnehmung zeigt uns seelische Zustände mit sinnlichen, sensiblen oder mit unsinnlichen, noetischen Gegenständen”. Siendo KRAUS fiel a su costumbre, no indica de dónde procede el texto. El párrafo

Con todo cabe cuestionarse: ¿había sido realmente su posición distinta en algún momento? Como hemos visto, la *Psicología desde el punto de vista empírico* recoge la dualidad de los criterios de distinción de los fenómenos. Lo discutido no parece que fuera si el objeto los especifica o no, sino si lo hace específicamente o sólo en un grado inferior –accidental–, acerca de lo cual parece defender siempre la última posibilidad (cf. *Klassifikation* 4 §§5s., pp. 102ss.). A estas diferencias en el campo no psíquico corresponde una diferenciación en el psíquico (cf. *Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein*, p. 78). El cambio se basa en la aceptación de otro criterio, en conjunción con el de la intencionalidad, para clasificar las facultades. En 1901, por ejemplo, BRENTANO sostiene que los criterios son dos: según los objetos, y según los modos de relación con un mismo objeto (cf. *Deskriptive Psychologie Anhang* (1901), p. 147). La clasificación de los actos sobre la base de esta retomada perspectiva de las facultades del alma –ya conocida de nuestro filósofo– (cf. *Psychologie des Aristoteles*, pp. 106s., 113), será la siguiente:

-sensibles: sensaciones y afectos (de placer o displacer),

-suprasensibles (intelectivas): mera representación, juicio y relación emotiva (cf. *Deskriptive Psychologie Anhang* (1901), pp. 153, 159).

Un último aspecto quiero destacar en la doctrina del alma brentaniana. La noción de acto es para este menos específica que la aristotélica. ARISTÓTELES defiende que el acto es siempre el de una potencia determinada por causa de una forma, también determinada. En BRENTANO el acto (cuando es complejo) no es una actualización unívoca de una potencia por una forma, sino una unidad de vivencia: “Por tanto, en una unidad de actividad psíquica tenemos siempre una multiplicidad de relaciones y una multiplicidad de objetos” (*Klassifikation Anhang II*, p. 138).¹⁹⁵ BRENTANO no habla de actualización de las potencias, pero quizá sería posible concluir de lo dicho que un acto psíquico en este sentido abarcaría el ejercicio de varias potencias, en la medida en que nos encontramos con un sólo acto, si bien aún en el caso más simple tiene la complejidad que aporta la conciencia interna con sus varias relaciones con el objeto secundario. En ARISTÓTELES la complejidad viene dada por actos distintos, en BRENTANO por las relaciones intencionales dentro de un único acto.

sexto del primer capítulo de la segunda sección lleva por título prácticamente idéntico texto, en el índice compuesto por él (cf. introd., p. XLIII).

¹⁹⁵ “Wir haben also bei einheitlicher psychischer Tätigkeit immer eine Mehrheit von Beziehungen und eine Mehrheit von Objekten”.

Recapitulación

Hemos alcanzado el fin de nuestras reflexiones introductorias. Y ello nos da ocasión de volver la vista atrás para valorar lo que este inicio ha reportado para la investigación que tenemos ante nosotros. En cierto modo, han quedado aludidas los diversos temas que han de constituir los pilares del edificio. La carta dirigida a STUMPF en que se defiende la pasividad de la facultad volitiva ponía en entredicho una clasificación de las mismas que separara volición y sentimiento. Quisimos examinar la crítica brentaniana a los criterios de clasificación utilizados por HAMILTON y LOTZE. En esta discusión tomamos contacto con la idea de la dependencia relativa existente entre los actos de las potencias entre sí. La volición era concebida como resultado de una conjunción de causas, algunas no cognoscibles por nosotros, pero que actuaban –sostenía LOTZE–. En lugar de hablar de dependencia parcial de los actos hablaba de una dependencia total, pero de múltiples factores. El fundamento de la clasificación tripartita de ambos autores se encontraba en la inderivabilidad de unos actos a partir de otros, y aunque se defendía la determinación de unos a partir de los otros, el ‘hueco’ o vacío hacía suponer la acción de una facultad distinta a la del acto previo.

BRENTANO señaló como punto flaco de tal argumentación la insuficiencia para determinar los géneros supremos de los fenómenos, ya que la inderivabilidad conducía a la infinita multiplicación de las clases, toda vez que los objetos de los fenómenos los hacían inderivables a unos de otros. Esta precariedad, unida a su disensión acerca de la clasificación misma le obliga a un nuevo replanteamiento, que madura en la *Psicología* de 1874. ARISTÓTELES no será capaz de reconocer la diversidad dada entre representación y juicio, mientras que la corriente kantiana separa indebidamente el sentimiento y la volición. La poco exitosa clasificación cartesiana es la adoptada por nuestro autor, que distingue representaciones, juicios y fenómenos de interés –afectos y voliciones en uno–. ¿Cuál es el criterio que da razón de esta división? ¿Qué fundamento se propone? La intencionalidad.

Antes de examinar esta amplísima cuestión, nos detuvimos a considerar las razones por las que BRENTANO no hablará en esta obra de facultades o potencias, sino de fenómenos. Se debía a su deseo de reformar la Filosofía en un ambiente positivista como el que le rodeó, donde la única manera de que se la tomara en serio era presentándola como ciencia. Para ello asumió el método de la experiencia, propio de las ciencias de la naturaleza, y redujo el objeto de la Psicología a lo que se adecuaba a él. Así el alma, en cuanto sustrato de los fenómenos psíquicos, que se comportan como sus accidentes, es indirectamente estudiada por la Psicología, constituyéndose en la base de la Metafísica, cuyo objeto propio es la sustancia. El planteamiento de lo que es un fenómeno se opone al kantiano, porque BRENTANO no considera al fenómeno como opuesto a la sustancia, tanto la sustancia como el accidente existen. En realidad, el fundamento de distinción del ámbito fenoménico no es ontológico, sino gnoseológico, y BRENTANO así lo pone de manifiesto al subrayar el carácter ontológicamente neutro del fenómeno, en tanto que fenómeno. Ni afirma ni niega nada respecto de la posición ontológica de lo que se presenta a la conciencia, al contrario de KANT.

Desde este planteamiento, los fenómenos se distinguían en dos grandes grupos: los físicos, objeto de las ciencias de la naturaleza, y los psíquicos, el objeto de la Psicología. El medio de distinción de ambos era, por una parte, el carácter externo o interno de la experiencia por medio de la cual se nos daban a conocer, por otro, la intencionalidad misma, que era una nota exclusiva de los segundos. Por esta circunstancia secundaria, entra en escena uno de los principios que más fecunda brecha ha abierto en la Filosofía contemporánea.

Al fin, llegamos a la clasificación definitiva de los fenómenos psíquicos que BRENTANO defenderá como adecuada. Esta presenta una primera división en fenómenos simples y compuestos, y todos ellos coinciden en ser, de algún modo, una relación intencional con un objeto. No obstante, hubo de discernirse la noción de acto o fenómeno psíquico y la de relación intencional, ya que un mismo acto no contenía sólo esta relación, sino varias con la conciencia misma. Esto nos llevó al examen de si cabría o no considerar toda relación con un objeto como relación intencional, a lo cual no asentimos por ser contraria a la distinción establecida por BRENTANO en esta misma obra entre objeto primario y objeto secundario, siendo sólo el objeto primario el propio de una relación intencional. Del secundario caben tres modos distintos de conciencia, sin que estas relaciones con el objeto secundario sean determinativas del modo de relación intencional, y por ende, del tipo de fenómeno en cuestión.

Sin embargo, a pesar de la confianza en la intencionalidad, resulta que esta no es criterio suficiente de distinción de los fenómenos, puesto que los géneros superiores se determinan de acuerdo con "*las diferencias más profundas*". Este breve comentario ponía de relieve la insuficiencia del criterio brentaniano de distinción de las clases y nos llevó a manejar la hipótesis de la función determinativa del acto por parte del objeto intencional, como se propone en el aristotelismo. En un mano a mano de la posición aristotélico-tomista y la brentaniana comprendimos algunas disensiones entre el maestro y el antiguo discípulo, como el rechazo de la identificación del acto y el objeto, que BRENTANO no cree aceptable puesto que se aprehenden por percepción interna como distintos. A ello cabía dar una respuesta desde el aristotelismo, que permite distinguir potencia y objeto según sus razones, aunque en acto sean uno y lo mismo, y sobre todo, la separación entre la consideración ontológica y la gnoseológica de una y otro.

La cuestión de fondo era el puesto del objeto intencional respecto del fenómeno. La postura aristotélica presenta una noción de acto de la potencia como recibido, dado por el objeto que está en acto, mientras que en BRENTANO el sujeto no parece, en principio, comportarse pasivamente. En la primera el objeto tiene de por sí una identidad, no se reduce a su fenomenicidad, mientras que en BRENTANO el fenómeno físico no existe más que como tal. Sin embargo, lo mismo que la Escuela, BRENTANO reconocía la primacía del objeto primario sobre el secundario, una dependencia de este respecto de aquel, por cuanto es imposible un objeto secundario sin un primario, pero no al revés. Llegamos a la conclusión de que el aristotelismo asumía para el objeto un papel especificador de las potencias, sólo según sus diferencias esenciales o per se, y no las accidentales. La pregunta por las diferencias más profundas entre los fenómenos, quedaba sin respuesta en BRENTANO.

Cómo ocurre exactamente la actualización de la potencia de que nos habla la posición aristotélica parece ser el camino que debemos tomar para comprender la afirmación brentaniana contenida en la carta de 1867, expresamente ligada a la exposición de la Psicología del Estagirita. Es preciso conocer los varios sentidos en que se habla de pasividad en la filosofía peripatética, así como de forma, acto y actualización, para después comprender cómo se consuma el proceso actualizador. Este parece ser el sentido en el que BRENTANO habla de pasividad de la voluntad, como veíamos en la crítica a LOTZE, supuesta la dependencia de esta facultad respecto de los previos actos cognoscitivos. Pero esta idea de la dependencia ya apunta la necesidad de continuar, tras esa primera parte, con el estudio de las relaciones de dependencia, en especial la causal, que es a la que se alude como responsable de los fenómenos complejos. Una vez examinados ambos aspectos aquí entrelazados, estaremos en condiciones de sopesar las consecuencias de tal modo de ver para la voluntad y su actividad, en una tercera parte.

PRIMERA PARTE:

LA PASIVIDAD

La carta a STUMPF que citábamos en la primera página de esta parte inicial determina de manera fundamental la orientación del presente trabajo hacia el examen de la voluntad como una facultad tan pasiva como el sentimiento. Enmarcados en el contexto aristotélico en que BRENTANO plantea la cuestión, hemos de comprobar cómo ARISTÓTELES no distingue diversos actos volitivos y sentimentales como clases distintas, que subsume bajo la noción general de *orexis*.

Otras dos posiciones se presentan en contraste con este punto de vista, a saber, la de LOTZE y HAMILTON, los cuales separan, cada uno por su lado, sentimiento y volición. En la distinción por ellos propuesta, descubriría BRENTANO, de manera implícita, el mismo criterio que el suyo, que estriba en el tipo de relación intencional. Aunque no hemos estudiado aún las determinaciones específicas de los fenómenos de interés, que se reservan para la última parte de nuestro trabajo, sí nos internamos ya en el examen de la clasificación misma de los actos propuesta por nuestro autor en que polemiza con la distinción entre sentimiento y volición como clases distintas de fenómenos, retornando a la posición aristotélica. La base de esta clasificación, como decimos, es el tipo de relación intencional del fenómeno con su objeto.

Es posible que resulte llamativo en la carta de 1867 que éste ponga en entredicho la diversidad genérica de sentimientos y voliciones sin apoyarse en su común modo de referencia intencional a los objetos. El criterio por el que se guía es el hecho de que ambos comparten el carácter pasivo, que es el aspecto sobre el que el discípulo llama la atención y que STUMPF reconocía sólo en los sentimientos. La ausencia de la intencionalidad en la discusión cabe explicarla, en mi opinión, si suponemos que aún no ha advertido con suficiente atención esta nota de lo mental o su potencialidad explicativa.¹⁹⁶ Al ser el fin de esta parte el examen del sentido en que entiende BRENTANO la pasividad de la voluntad, es obligado desarrollar esta cuestión en estrecho contacto con la fuente peripatética de la que surge y a la cual se hace una referencia explícita. Los presupuestos epistemológicos y metafísicos —en buena parte no aristotélicos— juegan, no obstante, un papel clave en la posición de BRENTANO, que le impulsan a comprender en un sentido muy concreto esta nota de lo volitivo. Serán por ello los dos aspectos sobre los que giren las disquisiciones de la segunda parte para, finalmente, discernir la noción de facultad y actividad volitiva que se deducen de ella, ésta última íntimamente enlazada, como es de esperar, a la cuestión de la libertad. Pero será en la tercera parte donde se examinen las tesis resultantes de este punto para el campo de la Ética.

Como hemos dicho, en primer lugar se analizan los sentidos en que cabe hablar de pasividad, cuál es la atribuida a la voluntad por BRENTANO, además de indicar ciertos aspectos criticables de esta posición. Para ello se hace imprescindible introducirnos, con la extensión requerida para una comprensión cabal del entramado argumentativo, y a la vez lo más brevemente posible, en los conceptos de potencia y acto, acción y pasión, actualización, y también la caracterización de forma y materia. El capítulo se basa forzosamente en un análisis de ARISTÓTELES, más exactamente en la recepción e interpretación brentaniana del Peripatetismo, ya que el fin de esta parte no estriba en averiguar lo que sobre la pasividad de las facultades sostuvo ARISTÓTELES, sino BRENTANO.

Esclarecido el modo como vamos a proceder y lo que buscamos, cabe añadir que acudiremos al Estagirita para confirmar o esclarecer ideas quizá breve u oscuramente expuestas por nuestro autor, a la vez que para poner de relieve la separación o la divergencia de BRENTANO respecto a aquel. Quizá no esté de más indicar desde ahora que lo referido por

¹⁹⁶ La intencionalidad se remonta indudablemente hasta el mismo ARISTÓTELES (cf. *Über Aristoteles*. Felix Meiner, Hamburgo 1986, introd. Rolf GEORGE, pp. XIVss.).

nuestro filósofo no es siempre aristotélico, de forma acusada en su obra *Aristoteles y su visión del mundo*, de su última etapa, y también en otras, aunque apellide de aristotélicas doctrinas que ya no lo son. Tampoco es el fin de este trabajo valorar el aristotelismo brentaniano. De todas formas, repito, la reconstrucción del sistema de la potencia y el acto encuentra en los escritos de BRENTANO una exposición orientada a un lector ya iniciado en estas cuestiones, por lo cual expone presuponiendo ya el conocimiento de las nociones aristotélicas, sin ofrecer una exposición detallada de las mismas, más que en sus clases de Historia de la Filosofía griega. Por eso, en la medida en que nuestro trabajo lo exija, tendremos que salvar las lagunas de BRENTANO de este modo.

El punto central de la presente parte es la comprensión de la noción de pasividad manejada por BRENTANO respecto de la voluntad. En la muy cuidada edición de Rolf GEORGE de apuntes y cartas que lleva por título *Sobre Aristóteles*, encontraremos interesantes pasajes, lo mismo que en *La doctrina de las categorías*, editada por Alfred KASTIL,¹⁹⁷ pertenecientes a la segunda etapa, no así la *Psicología de Aristóteles*, en la que se aprecia a un BRENTANO acrítico, si bien con desenvoltura y libertad interpretativa, que introduce además ciertos elementos extraños que analizaremos en su momento.¹⁹⁸ Vamos a acudir principalmente a estas tres obras, junto con las clases de Historia de la Filosofía griega, porque BRENTANO expone en ellas, en mayor o menor medida, la posición aristotélica, aunque con el posterior añadido de su crítica ontológica, en el caso de los textos editados por KASTIL o algunos de *Sobre Aristóteles*.¹⁹⁹ Acerca de estas discrepancias, nos limitaremos a señalar en qué consistieron sin analizarlas, puesto que nuestro interés se cifra en exponer aquello que le llevó a la consideración de la voluntad como pasiva, dando por válido el marco aristotélico.²⁰⁰ Más adelante, manteniendo la misma opinión al respecto, lo enfocará como una consecuencia que trae consigo la aceptación sin restricciones de una particular versión de la ley causal que, como hemos dicho, se verá en la parte siguiente.

Digamos que la primera etapa ante la que nos encontramos puede compararse a los primeros pasos hacia una cumbre, etapa en la cual no se goza aún de las maravillosas perspectivas de las alturas, sino que exige más bien un esfuerzo aparentemente poco gratificante. Es empero necesario, no cabe disfrutar de lo que serán los análisis de las partes siguientes, sin atravesar previamente estas llanuras, quizá algo monótonas.

El esquema de la presente se centra en el análisis de la obra sobre ARISTÓTELES de 1867 a la que fuimos remitidos en nuestra introducción, donde se sostiene que la voluntad es, en efecto, una facultad pasiva. En primer lugar, es necesario comprender en qué sentido se

¹⁹⁷ *Über Aristoteles*. Felix Meiner, Hamburgo 1986. El libro recoge numerosos dictados de BRENTANO en torno a la Filosofía del Estagirita. Se observa el giro respecto de lo que no sean cosas individuales, aspecto que no se examinará en esta investigación. *Kategorienlehre*. Felix Meiner, Hamburgo 1968² [1933]. Como *Über Aristoteles*, se trata de una serie de dictados. *Aristoteles und seine Weltanschauung*. Felix Meiner, Hamburgo 1977 [1867] (ed. R. M. CHISHOLM). BRENTANO presenta aquí a veces propias doctrinas con apellido aristotélico.

¹⁹⁸ En el párrafo B.2.4 del capítulo quinto y el punto C.4 del sexto, se examina una tesis pretendidamente deducida del pensamiento aristotélico: la causación espiritual inconsciente, asociada a la causalidad mecánica de la Física moderna.

¹⁹⁹ *Geschichte der griechischen Philosophie*. Francke, Berna 1954 (reedición Felix Meiner, Hamburgo 1988) (ed. F. MAYER-HILLEBRAND). En adelante citaremos esta obra abreviadamente como *Griechische Philosophie*. *Aristoteles Lehre* estriba en una polémica exegética de BRENTANO frente ZELLER sobre el origen divino del alma según ARISTÓTELES. Ya tratado el tema en *Über den Creatianismus des Aristoteles* (1882), se servirá BRENTANO de esta obra como texto base para la publicación más extensa de 1911.

²⁰⁰ Este marco se desdibuja al tratar la causalidad, encontrando BRENTANO más puntos de apoyo en la Filosofía moderna que en el Peripatetismo, en un sincretismo de sistemas dispares. De ahí la dificultad para ‘clasificar’ a BRENTANO (cf. *Sobre la existencia de Dios*, introd. MILLÁN-PUELLES, p. 44).

sostiene, y en qué otros sentidos cabe decir de algo que es pasivo. Para ello es necesario estudiar la distinción entre lo que es realmente (o está en acto), y lo que está en potencia; y a partir de lo actual o potencial, comprender la distinción de estos dos modos de ser. En segundo lugar, nos centraremos en la consideración de lo que supone ser pasiva la voluntad en el sentido de ser receptiva de las formas, y para ello habremos de ver qué es la forma, qué la materia, qué significa recibir una forma y de qué modos cabe que esto suceda. Por último, examinaremos cómo se actualiza la voluntad, el sentido en que, según se defiende en esta misma obra, puede ser subsiguientemente activa.

La parte quedará dividida, con este fin, en dos capítulos: en el primero, se presenta una exposición de los conceptos a manejar, desde la comprensión que de ellos ofrece nuestro autor, y, en su defecto, ARISTÓTELES y los comentarios de AQUINO. El siguiente capítulo, el central, contiene los modos posibles en los que cabe que la forma se dé y esté en relación con las potencias, y en detalle con el entendimiento y la voluntad, refiere brevemente otro sentido distinto de potencia activa y pasiva, y finalmente el paso de la potencia al acto de las facultades, y especialmente esta última, la voluntad.

Capítulo 2.

Nociones preliminares

Al comenzar este capítulo, nos hemos propuesto de manera expresa renunciar a realizar un comentario o a citar interpretaciones procedentes de la bibliografía secundaria, por dos motivos: no se trata de hacer un estudio general de estas nociones, sino de entender sólo en qué sentido son comprendidas por BRENTANO. Segundo, deseo prescindir en la mayor medida posible de todo comentario o interpretación y acudir directamente a nuestro autor. Intentaré exponer lo que sostiene con la mayor claridad y austeridad de comentarios o referencias a aspectos secundarios que me sea posible, y la referencia a fuentes secundarias tendrán casi siempre –exceptuando a ARISTÓTELES y STO. TOMÁS, que son, por decirlo así, parte del engranaje mismo del pensamiento brentano en este tema– un carácter meramente ilustrativo.²⁰¹

A. La categoría de la pasión y la afección pasiva

En el lenguaje corriente se llama pasivo a aquello que no es capaz de moverse por sí mismo, o que no tiene de suyo capacidad de reacción ante circunstancias inesperadas. Decimos también que una persona tiene un temperamento pasivo cuando no parte de ella ninguna iniciativa, cuando se deja llevar como un ser inerte por el curso de las cosas. De las cosas inanimadas decimos igualmente que se comportan pasivamente, en el sentido de que se dejan manejar y utilizar sin oponer una resistencia; se dice así que algo es pasivo porque sufre la intervención o acción de otra cosa sobre él. Lo inanimado y ciertos seres animados se caracterizan pues, en el lenguaje común, por medio de la pasividad. ¿Qué entiende BRENTANO bajo esta noción, cuando dice que la voluntad es una facultad pasiva?

En uno de sus sentidos, expresa un carácter deficitario de lo que así se denomina. Sin embargo, designar algo como pasivo depende, en cierta medida, de aquello de lo que se dice. BRENTANO explica que uno de los modos de ser (una de las llamadas categorías) es la pasión. Por categoría –aclara– no debe entenderse índole gramatical, como sostenía su mismo maestro TRENDELENBURG.²⁰² El fundamento de distinción de las categorías aristotélicas no es la forma gramatical, sino el distinto comportamiento o relación con aquello que es en sentido propio: la sustancia. Según la relación con ésta, así podrán predicarse de ella de una u otra forma, pero la diversidad gramatical se fundamenta en la más profunda diversidad que viene dada por el modo de ser, el cual depende de cómo se vincule aquello con lo que es en sentido estricto y pleno (cf. *Griechische Philosophie*, pp. 250s.).

El modo fundamental de ser es ser algo en sí, por sí, ser ‘algo-esto’, que se corresponde con la categoría de la sustancia. En la *Metafísica*, ARISTÓTELES presenta las notas de esta categoría: lo primero, el *qué-es*, algo por sí, existe separada, es sujeto, soporte y es simplemente, no en algún respecto.²⁰³ Sin embargo, en sus clases de *Metafísica* –cuya edición a cargo del profesor Wilhelm BAUMGARTNER está en preparación– llama la atención nuestro

²⁰¹ Acerca de STO. TOMÁS, véase la nota 145 de la introducción.

²⁰² *Geschichte der Kategorienlehre*. Berlín 1846¹ (Georg Olms 1963).

²⁰³ Cf. *Metafísica*. Gredos, Madrid 1998 (trad. e introd. Tomás CALVO MARTÍNEZ), VII 1, 1028a 15-30.

autor sobre la no absoluta equivalencia de sustancia y sustrato (M 96, 31750).²⁰⁴ Aunque el número de ellas es elevado, ARISTÓTELES consigna sólo las diez categorías supremas (cf. *Über Aristoteles*, p. 170). La división fundamental es la que se da entre la categoría sustancial y la accidental.²⁰⁵ Menos la sustancia, todas las categorías son accidentes, son modos de ser en otro, no en sí mismo, son la cualidad, cantidad, acción, pasión, estado, vestido, lugar, tiempo y la relación (cf. *Kategorienlehre*, p. 405). La pasión es, pues, una categoría accidental. Al decir que es un modo de ser accidental se quiere decir que no es ‘algo-esto’, y que no determina el *qué* sino el *cómo*. La pasión –dice BRENTANO– es un predicado que modifica a la sustancia, pero sin inherir en ella (cf. *Kategorienlehre*, p. 211). La pasión consiste en el modo de ser de lo que padece. Pero todavía tenemos que analizar algo más acerca de las clases de categorías y su relación con la sustancia antes de poder resolver esta cuestión.

Al diferenciar las categorías como modos de ser ¿se refiere BRENTANO a la manera de ser algo, o a un algo, que es de una manera determinada? Podemos decir que ambas cosas, porque la sustancia es una categoría, pero se trata de un *algo, lo-que-es* de modo sustancial. Mientras que en el resto de las categorías, nos las vemos con determinaciones de la sustancia, que no son propiamente *algo*, sino, como BRENTANO explica, *de* algo. Tanto el lugar como la acción o la cantidad son determinaciones de lo que es, pero no son en el mismo sentido que lo que es (cf. *Griechische Philosophie*, pp. 249ss.).

Una primera distinción de estas determinaciones de la sustancia –explica nuestro autor– es aquella según la cual los accidentes pueden ser considerados de forma absoluta o relativa, distinguiéndose así las relaciones de los demás accidentes, como el modo más ínfimo de ser. Entre los accidentes absolutos cabe una triple división, atendiendo al modo de determinación y relación con aquello que los soporta como sujeto y sustrato. Así tenemos el accidente que determina a la sustancia por inherir en ella, el que lo hace uniéndose a ella y el que la determina de forma extrínseca. Los accidentes que inhieren son la cualidad y cantidad. Los determinantes desde fuera son el tiempo y el lugar, y restan los que se unen al sujeto: estos son los que nos interesan, pero dentro de este grupo se dan aún más distinciones. En general, se llama movimiento a todo accidente que se une a la sustancia (o sujeto).²⁰⁶ Este se determina posteriormente como participante o que toma parte (*darán Teilnehmendes*), género

²⁰⁴ Véase en la introducción B.1 “Fenómenos, no facultades” y la nota 45 del presente capítulo.

²⁰⁵ No podemos detenernos en la innovación de BRENTANO en la comprensión de la sustancia y el accidente con la teoría del todo-parte. Quede simplemente anotado que, según BRENTANO, el accidente será el todo en que se dé la sustancia como parte contenida en él. Por ejemplo, dentro del todo oyente, se encuentra la parte alma (cf. *Über Aristoteles*, p. 190). A esta conclusión llega considerando que siempre que se da el accidente, necesariamente ha de presuponerse, pensarse, la sustancia en la que se encuentra, pues depende de ella y sin ella no puede darse, mientras que cabe que se dé la sustancia sin que se dé el accidente, pues aquella, como parte, no depende del accidente-todo (cf. *op. cit.*, pp. 126s., 171, 194). “Con otras palabras, el accidente no es una segunda parte a la que se añada una primera [la sustancia], sino que es un todo en el cual inhieren una parte sustancial concebible ella sola como independiente por sí misma” (Mit anderen Worten, das Akzidens ist nicht ein zweiter Teil, der zu dem ersten hinzukommt [Substanz], sondern es ist ein Ganzes, welchem ein allein für sich selbständig denkbarer substantieller Teil innewohnt) (*op. cit.*, p. 202). Aunque se dice que los accidentes son, mejor que decir que son un ser, debería hablarse más propiamente de que son *de* un ser (cf. *op. cit.*, p. 194). El accidente, junto con la sustancia, sería lo único que quedaría en pie si eliminásemos todas las ficciones del lenguaje (cf. *op. cit.*, p. 193) de acuerdo con la reforma del segundo BRENTANO.

²⁰⁶ BRENTANO criticará la reducción aristotélica de la función de sujeto o sustrato de los accidentes a la sustancia. Nuestro autor opina que también unos accidentes pueden ser sujetos de otros, como sería el caso, por ejemplo, de una representación, accidente de una sustancia pensante, y a su vez sujeto de la determinación accidental del juicio afirmativo o negativo sobre lo que es representado (cf. *Kategorienlehre*, pp. 124, 255, entre otros).

que se divide ya en las categorías que conocemos como pasión y acción, mejor dicho: agente y paciente (*Tuendes, Leidendes*) (cf. *op. cit.*, p. 252).²⁰⁷

De modo que según BRENTANO las categorías se dividen en sustanciales y accidentales, dándose por una parte la sustancia, y por otra los accidentes. Estos pueden distinguirse siguiendo diversos criterios, a saber, su darse actual o como meramente posibles en el sujeto, su modo de determinarlo y relacionarse con él. La distinción según el ser actual o posible distingue las determinaciones en acto, o meras capacidades. La división atendiendo el modo de relación y determinación nos ofrece el accidente inherente, el unido y el extrínseco al sujeto. Como dos especies del género del movimiento del que participa el sujeto, que era del tipo de determinación de la sustancia por unión con ella, se nos daban la acción y la pasión.

Cabe otra diferenciación de los accidentes. Esta tiene como fundamento de distinción el principio o causa de su permanencia en el sujeto. Por ejemplo, el color verde es un accidente tal que no requiere una causa para mantenerse, por ejemplo, en las hojas de este árbol. Debemos advertir que no hablamos de causa de su originarse o empezar a ser, sino de su permanecer en el ser (*Erhaltung, Bestehen*). Para comenzar a ser, es evidente para BRENTANO que todo aquello que no es necesario, por tanto también la sustancia, necesita una causa. Pero esto es distinto de permanecer en el ser. Para permanecer no resulta imprescindible la acción de algo otro. De ahí que no todo lo que necesita una causa para ser, la requiera también para subsistir (cf. *Kategorienlehre*, pp. 119, 211, 238, 250, 276). Se verá más claro con un ejemplo. El escuchar es un accidente de la sustancia sensible que soy yo. Para que se dé en mí este accidente, es preciso que se produzca una alteración física del aire (que puede serme enteramente desconocida e inexplicable, lo cual no le impide su eficacia causal), que a su vez provoca la alteración fisiológica de mi órgano auditivo, por la cual se produce el fenómeno psíquico. La impresión sensorial, de modo poco o nada comprendido por mí, origina mi conciencia del sonido, o sea, tengo un fenómeno de oír, cuyo objeto primario, según BRENTANO no ha de identificarse con su causa. ¿Por cuánto tiempo? Este accidente se dará todo el tiempo que la causa exterior primera, que da lugar a las modificaciones sucesivas, siga actuando, y cesará en el momento en que ella deje de actuar.

Según esta dependencia o independencia de una causa para la permanencia en el sujeto, distingue BRENTANO las afecciones pasivas de las inherencias. Ejemplo de las segundas sería, como hemos señalado, el color. Las primeras requieren un principio que las mantenga, las segundas no (cf. *op. cit.*, pp. 119, 214, 240, 250, 276). La afección pasiva por tanto es predicable de la sustancia primera, por ser un accidente suyo. ¿Por qué se llama ‘afección pasiva’? Podemos suponer la razón, aunque BRENTANO no se extiende en explicaciones terminológicas. Es una ‘afección’ porque el sujeto es determinado por ella, en tanto que se une a él la ‘padece’. Y lo que más nos importa, se califica de ‘pasiva’ porque no puede por sí misma mantenerse en el sujeto, sino que además de su comienzo, su permanencia en el ser se debe a la intervención de un agente. Tal dependencia es la peculiaridad de lo pasivo, como iremos viendo a lo largo de estas reflexiones. Alguien puede preguntar si pasión y afección pasiva se identifican. Parece que sí, en cierto sentido, pues BRENTANO dice expresamente que la afección pasiva debe considerarse incluida dentro de la categoría más amplia de pasión (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 115).²⁰⁸ Según esto, toda afección pasiva debería considerarse

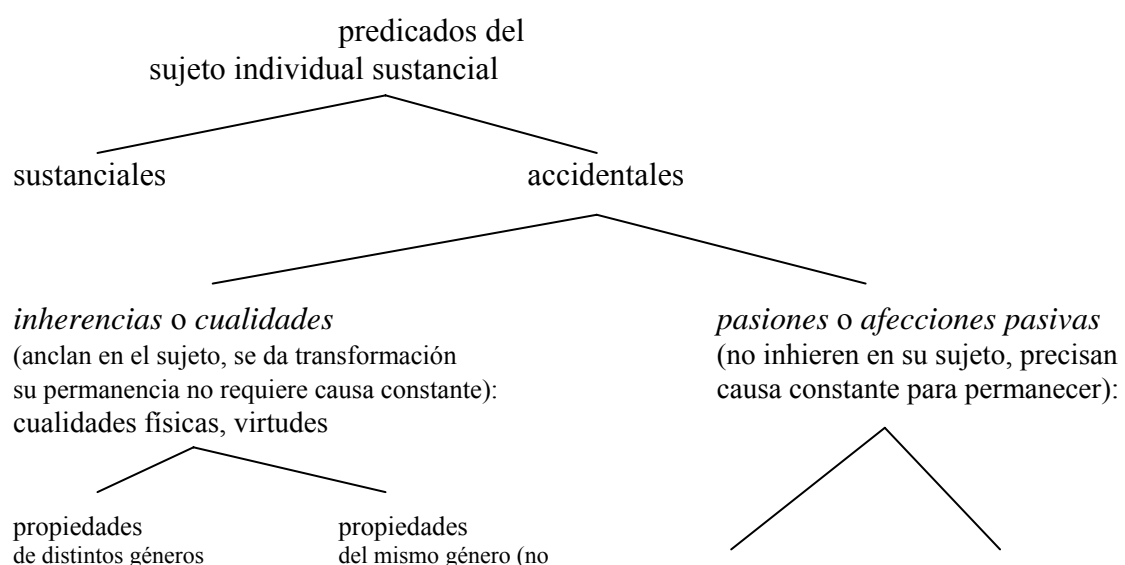
²⁰⁷ Los pasajes aristotélicos a que BRENTANO refiere estas distinciones son diversos: *Metafísica* XIV 2; IX 6; VII 4; *Les seconds analytiques (Organon IV)*. Vrin, París 1970⁹ (trad. y notas J. TRICOT) I 4; *Las Categorías* en “Cuadernos Teorema”, Universidad de Valencia, Valencia, 1984 (trad. VALDÉS VILLANUEVA), IV. Se utilizará aquí sólo esta traducción al castellano de las *Categorías*.

²⁰⁸ En este pasaje, BRENTANO habla de una facultad intelectual, el entendimiento, del que dice que es una facultad accidental perteneciente a la categoría de la pasión.

una pasión, mientras que no toda pasión pertenecería a la especie de las afecciones pasivas. Otros textos recogidos en *Doctrina de las categorías*, sin embargo, no parecen considerar la afección pasiva como una especie del género de la pasión, como se verá inmediatamente.

Las inherencias son en los cuerpos, cualidades, y en el alma, disposiciones emocionales o intelectuales. La sustentación en el sujeto de estas notas no requiere causación alguna. Para que, por ejemplo, las hojas del árbol permanezcan verdes (si lo son por naturaleza) no se exige una intervención causal; más bien haría falta la intervención de una causa para que la sustancia las perdiera, por ejemplo, modificando las circunstancias, privándole de luz o de agua, cambiando la temperatura, etc. Así por ejemplo, una lesión corporal puede alterar o corromper las cualidades corporales o intelectuales de una persona, como la capacidad motriz o la memoria. Pero la afección pasiva no es así, sino que, como decimos, su permanencia en el sujeto exige una acción extra del agente. Por eso BRENTANO considera que ‘oyente’ (*‘Hörendes’*) y ‘el que es hecho oyente’ (*‘Hörendgemachtwerdendes’*) son lo mismo (cf. *Kategorienlehre*, p. 214). Con esto BRENTANO identifica la afección pasiva como un efecto, en la medida en que es algo que depende de la acción de otra cosa, no en cuanto es algo accidental (cf. *op. cit.*, p. 215).²⁰⁹ ¿Tiene especies la afección pasiva? Sí, BRENTANO señala dos: las que son una transformación o cambio, y las que no. Otra versión diferencia la afección en que se da una obra (*Werk*), distinta de la afección misma, y que puede permanecer aunque la afección desaparezca, y en segundo lugar aquella en que todo lo que se produce se reduce a la afección misma, “o sea, el paciente como tal se presenta como único producto” (*Kategorienlehre*, p. 255).²¹⁰ Ejemplos de la primera especie son la coloración o la aceleración –que producen algo distinto de sí–, y de la segunda los actos de conciencia –en que no se da otra cosa que el acto de conciencia mismo– (cf. *op. cit.*, pp. 11, 37, 55, 108, 123, 255, 278).

A fin de ofrecer una visión global de lo que acaba de exponerse, reproduzco aquí el esquema de los accidentes según las determinaciones brentanianas tal y como se encuentra en la edición de *Doctrina de las categorías* (cf. *Kategorienlehre*, pp. 219, 250, 254s., 275s.).²¹¹



²⁰⁹ Por eso, al preguntarse por la posibilidad de que se dieran sustancias que se mantengan en el ser de modo semejante a estas afecciones pasivas, responde afirmativamente, indicando que se identificarían con el ser-causado (*‘Gewirktwerdende’*), que a su vez puede llamarse ‘pasión’ (cf. *Kategorienlehre*, p. 215).

²¹⁰ “[...] also das Leidende als solches, sich als einziges Produkt darstellt”.

²¹¹ Cf. KASTIL, A., *Kategorienlehre*, p. 405.

(conviven en el mismo sujeto): rojo y caliente

conviven en el mismo sujeto): rojo y azul, valiente y cobarde

transformaciones (conducen a una obra): aceleración

sin transformación: actos de conciencia, pensamiento, volición

En resumen, las afecciones pasivas entre las que se encuentran las voliciones como actos de conciencia quedan determinadas de la siguiente manera: en los modos de ser se distinguen primariamente las sustancias como aquello que es en sí, frente a todas las demás categorías, que son en otro. Las afecciones pasivas no pertenecen a la categoría sustancial sino a la accidental, no relativa –no consisten en una relación– sino que es una categoría absoluta. Se relacionan con el sujeto y lo determinan uniéndose a él, y consisten en un movimiento entendido en sentido lato, tal como lo concibieron los antiguos, como ‘movimiento’ o ‘pasión’ (cf. *op. cit.* (1916), p. 211), del que el sujeto participa. Que un sujeto tenga una pasión o afección pasiva, es lo mismo que decir que la sufre o padece (cf. *op. cit.*, p. 240). Esta categoría está unida a él de tal manera que la padece. “El pensamiento es idéntico a padecer el pensamiento” (*op. cit.*, p. 215).²¹²

La última nota, consistente en que la afección pasiva requiere de una causa para mantenerse en el ser, de manera que toda afección de tal clase está en relación con algo activo (cf. *op. cit.*, pp. 239s.), es fundamental para nuestra investigación. Por eso dirá BRENTANO que en general la categoría de la pasión no es simple, sino compuesta, precisamente porque pertenece a su naturaleza el ser producido por un agente (cf. *Aristoteles und seine Weltanschauung*, pp. 44s.). Dicho con otras palabras, la pasión es compuesta porque su darse requiere de un agente que la haga entrar en el reino del ser, además de necesitar un sujeto que la acoja, y tal condición requiere que el ser sea potencial en algún respecto, como se verá. Esta acción del agente es común a todos los seres no necesarios pero, además, la afección pasiva sólo se da durante el tiempo que haya causación o acción, ya que no le basta para permanecer en el ser el sostén del sujeto en que se da, sino que necesita el influjo positivo de algo activo. De ahí que se pierda, no por un cambio o modificación de su sujeto, sino por el simple cese de la acción que la mantenía, como por ejemplo sucede que dejamos de ver, cuando cesa el objeto de afectar nuestro órgano visual (cf. *Kategorienlehre*, p. 211). “Les es común a todas ellas el estar en relación con un agente, ser mantenidas por medio de su *influjo*” (*op. cit.*, p. 240).²¹³

A causa de esta diversidad cada tipo de afección pertenece de forma distinta al sujeto (según que la relación con él baste o no para mantenerla en el ser) (cf. *op. cit.*, p. 255). Por último recordemos que lo que se produce con la afección no es nada distinto de ella misma, a diferencia de las afecciones que producen algo distinto que puede seguir existiendo tras la desaparición de lo que la originó. Sobre estas dos distinciones finales, la relación con algo activo –un agente– para ser y prolongarse en la existencia, y la ausencia, aparte de ellas mismas, de todo producto efecto del cambio que ellas suponen, volveremos más adelante, pues es un criterio de división de las potencias del alma que debemos tener en cuenta. Pero ¿qué significa exactamente ‘padecer’? ¿de qué manera se originan y mantienen estas tales determinaciones? Ambas cuestiones están, por decirlo así, engarzadas, pues apuntan a un mismo hecho, por el cual se dice que el sujeto padece, y por el que estas determinaciones surgen. Por otra parte, ha quedado por resolver la cuestión de cómo la pasión se identifica con el modo pasivo de ser. ¿Qué es ser de modo pasivo? Lo que tenemos que pasar a ver a continuación es el sentido en que BRENTANO habla de pasividad, y qué modos de pasividad o

²¹² “Das Denken mit dem das Denken Erleiden identisch ist”.

²¹³ “Ihnen allen gemeinsam ist, daß sie zu einem Wirkenden in Beziehung stehen, durch seinen *Einfluß* erhalten werden”. La cursiva es mía.

de ser pasivo distingue. Sólo después estaremos en condiciones de comprender en cuál de los sentidos considera BRENTANO propio hablar de pasividad de la afección y de la voluntad.

A.1. Modos de pasividad: pasión como transformación

En su polémica con ZELLER acusaba BRENTANO a este filólogo de mantener falsamente la opinión de que el significado de *'pasthein'* es siempre padecer. Según nuestro filósofo puede significar también 'recibir'. Los textos aristotélicos a que remite son del segundo libro del *De anima*,²¹⁴ reforzando su opinión con la autoridad del gran comentador de ARISTÓTELES en la Edad Media, STO.TOMÁS (cf. *Aristoteles Lehre* nota 2, p. 7; p. 1).²¹⁵ ¿Qué mienta ARISTÓTELES con este término? Y sobre todo, ¿en cuál de estos sentidos entiende BRENTANO la pasividad atribuida a la voluntad? La segunda pregunta no podemos examinarla tan pronto. Pero sobre lo que el Filósofo mismo entiende acerca del padecer encontramos claramente afirmado en el pasaje referido que padecer no significa siempre lo mismo, uno de cuyos sentidos es el señalado por ZELLER.²¹⁶ Lo que BRENTANO le reprocha justamente es que reduce todos a este. Vamos a examinar un poco cada uno de los sentidos aristotélicos de pasividad, antes de considerar el modo que atribuye BRENTANO a la afección pasiva. El primero es el de destrucción de lo que padece por la acción de una cosa contraria, que STO. TOMÁS señala como corrupción, como veremos enseguida. El segundo sentido es el de conservación de algo en potencia por otra cosa en acto, lo cual recuerda a la propiedad ya vista de las afecciones pasivas, que sólo podían mantenerse o conservarse gracias a una relación con algo en acto. Ya veremos si efectivamente se trata de lo mismo.

En el comentario al pasaje, tanto BRENTANO como AQUINO distinguen un sentido estricto y otro lato de padecer (cf. *Psychologie des Aristoteles*, pp. 79s.). En el primero, padecer significa corromperse por la acción del contrario. En el segundo, padecer es un modo de recepción, en expresión de nuestro autor. Este segundo sentido es efectivamente el que aplica BRENTANO a la afección pasiva, como se verá. Sin embargo, en la cuestión 79 de la *Summa* distingue el Santo Doctor un modo más de padecer, de modo que según AQUINO se darían los tres siguientes:

- B. *propísimo*: cuando se aparta de una cosa algo que le corresponde por naturaleza o por inclinación propia, o sea, no violenta.
- C. *propio*: cuando una cosa pierde algo, correspóndale o no, o cualquier movimiento o alteración que ella sufra.
- D. *común*: de este modo padece lo que está en potencia de algo, al recibir aquello de que lo está, sin perder nada aquello mismo que padece. Así, lo pasivo es llevado a perfección, al fin.²¹⁷

²¹⁴ *Acerca del alma* 5, 417b 2. Véase el texto en la nota 21.

²¹⁵ Cf. *In de anima* II l.XI, 365s.

²¹⁶ “Pero es que tampoco ‘padecer’ significa siempre lo mismo, sino que en algunos casos se trata de una destrucción por la acción de un contrario, mientras que en otros casos es más bien la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en entelequia, siendo lo uno y lo otro semejantes entre sí [...]” (*Acerca del alma* II 5, 417b 2ss.). “Non est neque simplex ipsum pati” (*In de anima, ibid.* (versión latina del texto de *Acerca del alma* en la edición del comentario tomista manejada)).

²¹⁷ “[...] quando aliquid remouetur ab eo quod conuenit sibi secundum naturam, aut secundum propriam inclinationem. [...] aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abiicitur sive sit conueniens, sive non conueniens [...] vel quocumque modo aliquis alteretur vel moveatur. [...] aliquid pati communiter, ex hoc solo quod id quod es in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abiiciatur [...] omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur” (*Summa theologiae* I Q79 a2, resp). El cambio de cursiva es mío.

Vamos a examinar muy brevemente la pasión como corrupción, puesto que no es el sentido en el que se considera pasiva la voluntad. La pasión que consiste en una recepción o un paso de la potencia al acto la estudiaremos después con una mayor solicitud, pues su comprensión es de mayor relevancia para nosotros. En la distinción tripartita tomista, el dominico clasifica como dos modos distintos de padecer aquella alteración que es contra lo que corresponde de suyo (por naturaleza o por inclinación voluntaria) y aquella que no guarda relación con la naturaleza de lo alterado. En ello parece aumentar el número de modos de padecer determinados en el *De anima*.

¿Por qué le parece necesario distinguir un modo más? BRENTANO mismo no consigna una diversidad en este sentido. Podemos barruntar la razón: el grado en que algo padece está en proporción directa con la relación de pertenencia al sujeto de lo que se corrompe o se le arrebató. Dicho de otro modo, la relación más o menos estrecha con su sujeto, hará que lo que este pierda, lo que el contrario destruya, le afecte más o menos. Evidentemente padecerá mucho más quien pierde un brazo en un accidente que quien es simplemente trasladado de lugar, aunque sea violentamente. Cuando lo que la sustancia pierde es algo esencial sufre una corrupción de mayor importancia que si se trata sólo de un accidente que la determina extrínsecamente. Por tanto, aunque en el texto citado del *De anima* ARISTÓTELES no lo diga expresamente, la diferencia es plenamente acorde con la doctrina aristotélica de las categorías, y permite comprender mejor lo que supone la corrupción y su profundidad dado el mayor o menor grado de ser de lo que se pierde. La corrupción afectará más al sujeto cuanto más unido esté a él lo que pierde.

ARISTÓTELES sostiene que la corrupción se sufre por el contrario. En la *Metafísica* explica que los contrarios no pueden existir a la vez en lo mismo, porque son materialmente incompatibles. Una misma superficie es imposible que sea, a la vez, blanca y negra. Por eso, ante la presencia del contrario, necesariamente se produce la corrupción de uno de los dos.²¹⁸ Al pintar la superficie de blanco, esta deja de ser negra. En ese pasaje distingue diversas clases de contrarios, que examinamos inmediatamente. STO. TOMÁS, comentando este párrafo del *De anima* al que nos venimos refiriendo, sostiene que esta es la pasión propiamente dicha, aquella en que se decrementa el paciente porque pierde algo. Y aquí encontramos la distinción que explica el fundamento de diversidad triple del padecer que consignaba en la *Summa*: la pasión es simple si pierde la forma sustancial, es *secundum quid* si lo que pierde es un accidente –o forma accidental–.²¹⁹ Más adelante, encontramos en el libro sobre el alma la distinción entre dos modos de alteración (equivalente a pasión), que nos revela el diverso grado de bondad de lo resultante. La alteración o pasión conduce a dos estados distintos:

- A. hacia estados pasivos y de privación,
- B. hacia un estado activo, su actividad natural.²²⁰

La alteración del primer tipo no contribuye al perfeccionamiento del ser que padece, sino a su corrupción y destrucción. No le ayuda a alcanzar el fin propio hacia el que tiende por naturaleza, constituyendo la pasión que puede llevar al cese, parcial o total, de las actividades vegetativas. Consiste en una destrucción, o sea, pasión en sentido propio.²²¹ Ya indicamos anteriormente que el contrario es el responsable de este modo de pasión. Pero también lo contrario se dice en diversos sentidos. Uno de los modos de contrariedad es la privación, que

²¹⁸ Cf. *Metafísica* V 10, 1018a 25.

²¹⁹ Cf. *In de anima* II l.XI, 365s.

²²⁰ Cf. *Acerca del alma* II 5, 417b 14.

²²¹ Véase el texto citado en la nota 21.

es a lo que conduce la alteración o pasión en sentido propio.²²² ARISTÓTELES distingue diversos modos de oposición: privación / posesión, lo contradictorio, contrarios y relativos,²²³ e indica que esta privación es una oposición del tipo de la contradicción.²²⁴ Es evidente que al cuerpo orgánico natural le corresponde naturalmente estar animado, y al alma animar al cuerpo (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 50).²²⁵ Al corresponder algo por naturaleza, se dice que la privación de ello es de tipo determinado, frente a aquella privación en la que no se daría la falta de algo que debería tenerse según la naturaleza, y se llama privación absoluta. Por ejemplo, sería no determinada o absoluta la carencia de un cierto libro, por mucho que el libro se pueda desear o necesitar, pero determinada el carecer de un diente, porque sólo este último según nuestra naturaleza deberíamos tenerlo. Cabe además distinguir una privación parcial de una total, como sucede cuando se pierde o destruye una parte de las capacidades del ser vivo que por naturaleza le corresponden, como podría ser la locomotricidad en el caballo o la capacidad de hablar en el hombre, frente a la privación total del principio vital, en la muerte.²²⁶ Sólo esta pasión lleva a la imperfección.

²²² Hablo indistintamente de ‘decirse en un sentido’ y ‘ser de un modo’ porque, según las *Categorías*, la predicabilidad tiene como base el modo de ser de aquello que se predica, de manera que la pertenencia a una u otra categoría determina cómo aquello cabe predicarlo de la sustancia o el accidente. El término griego vertido al castellano como ‘categoría’ significa primeramente lo que se predica o se dice de algo. Siendo esto así, ARISTÓTELES comienza en las *Categorías* analizando los términos. Cabe preguntarse cómo la Lógica del término desemboca en la Metafísica, en el estudio del ser, y sus modos. Si las categorías consistiesen en modos de ser, ¿por qué habría de iniciarse la obra con el análisis del término? A esto puede responderse lo siguiente: toda investigación debe comenzar por la definición de su objeto más simple y universal. Y como parte de la Lógica, las *Categorías* tratan las operaciones intelectuales. Ahora bien, la simple aprehensión, realizada con el término, es la primera y más simple operación racional, lo más simple. Y como el término es parte de todos los componentes lógicos, es también lo más universal. De ahí que, como lo más simple y universal, ARISTÓTELES comience su estudio de Lógica con su definición (cf. JUAN DE STO. TOMÁS, *Cuestiones de lógica*. U.N.A.M., México 1987, p. 169). Lo siguiente que debe quedar claro es la noción de lenguaje que se maneja en las *Categorías*. Lenguaje y realidad no están desconectados sino que el primero es capaz de ser signo adecuado de la segunda. El lenguaje se refiere a la realidad y su signo mediato, porque lo que la significa inmediatamente es el concepto. Así el lenguaje significa la realidad por la mediación conceptual. Es sabido que al principio de esta obra se distingue entre lo homónimo, sinónimo y lo parónimo. Con ello pretende introducir la noción de comunidad, que no es otra cosa que el hecho de compartir algo aquellas cosas de las que se dice ser sinónimo, etc.: “se llaman homónimas las cosas que sólo tienen el nombre en común”, mientras que “se llaman sinónimas las cosas que tienen el nombre en común, [...] y la definición [lo que ellas son] es también la misma” (*Categorías*, 1a 1-10). Según que lo compartido sea sólo el nombre o algo más, se dará la distinción entre homónimo y sinónimo. Y de este modo se opone ARISTÓTELES al nominalista, según el cual sólo cabe que dos cosas compartan el nombre. ¿Cómo cabría distinguir lo homónimo –que se refiere a dos cosas de igual nombre cuya definición es totalmente dispar– y lo sinónimo, si no cupiese otro modo de comunidad que la nominal? Se puede replicar que los nombres universales no tienen una verdadera referencia, sino que significan algo de modo no unívoco, puesto que no hay nada universal a que referirlos. A ello cabe oponer que el término es signo, signo material de algo universal, mientras que el concepto es su signo formal. Hay pues cosas universales, y no sólo signos tales, lo cual sería absurdo pues la universalidad de un signo que no mentara más que una sola cosa particular sería algo arbitrario o ilusorio y haría imposible el lenguaje (cf. GREDT, I., *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. Herder, Friburgo 1937, 114). JUAN DE STO. TOMÁS es claro: “el mismo concepto se ordena de manera última y principal a representar a la cosa misma, de la que es semejanza intencional. Luego la voz, que sólo es el instrumento del concepto al representar, y vuelve sensible al mismo concepto, se ordenará de manera más principal a representar las cosas [...], el significado principal de ambos es la cosa misma” (*op. cit.*, 107b). En última instancia, tanto el nominalista como el que reduce las categorías a formas gramaticales coinciden en su depauperada noción del lenguaje y su conexión con la realidad.

²²³ Cf. *Metafísica* V 10, 1018a 20; X 4.

²²⁴ “Pues lo que no puede tener algo en absoluto, y lo que no lo tiene correspondiéndole naturalmente tenerlo, están privados, respectivamente, de un modo absoluto y de un modo determinado” (*op. cit.* X 4, 1055b 4ss.).

²²⁵ “[...] ex eo enim quod anima est forma corporis viventis, est principium operum vitae” (*In de anima* II I.III, 253).

²²⁶ Cf. *op. cit.* V 22, 1022b 27.

En cambio, hay otro modo de alterar al ente, de manera que lejos de empobrecerlo lo enriquece, porque la alteración constituye un impulso para la acción natural, y por ende, para la consecución del fin de aquella entidad. Este segundo modo no es el modo de padecer en sentido propio, sino común. La transformación o alteración propiamente dicha lleva consigo el defecto del paciente. La alteración que perfecciona es el segundo sentido de pasión, en sentido impropio o lato. Es lo que pasamos a considerar.

A.2. Pasividad como recepción de formas

‘Padecer’, como hemos dicho, se dice en varios sentidos, el segundo de ellos es padecer en sentido impropio o común, al que ya hemos apuntado. Como hemos de comprobar, en BRENTANO la voluntad es pasiva en sentido lato o impropio. Pero vamos a conocer de primera mano la distinción aristotélica antes de introducirnos en la exposición de la pasión a lo largo de los diversos apartados de este capítulo, dentro de la *Psychologie des Aristoteles* con STUMPF, sobre todo porque como ya advertimos, BRENTANO da por supuesto el marco aristotélico en que desarrolla su propia exposición, y es necesario reconstruirlo para hacerse una idea cabal de en qué consiste recibir una forma.

Todas las potencias humanas son pasivas, porque, aunque siempre *podemos* querer, sentir, ver, razonar, etc., en virtud de nuestra alma, no siempre estamos queriendo, viendo, etc. Esto es, no siempre pensamos, queremos, imaginamos *en acto*.²²⁷ Este hecho es constatable por cualquiera, por ejemplo, en la experiencia cotidiana del sueño. Quizá pueda alguno argüir que tampoco somos totalmente pasivos cuando dormimos, porque podemos soñar, movernos, ciertas personas además hablan e incluso se trasladan localmente o realizan otros actos con toda normalidad. Esto es cierto. Pero ello no invalida nuestra afirmación de que no somos activos siempre, porque si bien al dormir podemos soñar, en ese momento no estamos teniendo ninguna actividad volitiva, y cuando estamos despiertos no estamos soñando. O sea, nuestras potencias están a veces en acto, a veces no; cada potencia experimenta ceses o interrupciones (cf. *Briefe an Carl Stumpf* (8.5.1871), p. 18), aún dado el caso de que se sucediesen, como en la carrera de relevos, ininterrumpidamente unos a otros los actos de las diversas facultades.²²⁸

Pero ¿es verdad que todas las potencias humanas son pasivas? ¿se dan efectivamente ceses o interrupciones en las actividades de todas nuestras potencias? Realmente no. La objeción anterior quizás habría triunfado de haber apuntado a la efectiva excepción: las potencias vegetativas. Su acción tiene lugar de manera necesaria, dada la disposición material (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 110),²²⁹ y no cesa más que en el caso de que sobrevenga una corrupción o pasión en sentido propio que impida estas acciones, o que lleve al sujeto incluso a la muerte, en la que por separarse el alma del cuerpo cesa toda actividad corporal, al perder el cuerpo el principio de ellas.²³⁰ Si esto es así, se da una diferencia muy profunda entre las potencias vegetativas y las sensitivas o intelectivas. Mientras estas últimas no actúan más que interrumpidamente, aquellas no cesarán de hacerlo a menos que se presente un

²²⁷ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 309.

²²⁸ Acerca de la vivencia del no-ser, del paso de la no-conciencia a la conciencia, véase MILLÁN-PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*: “La negatividad temporal de la conciencia”, pp. 79ss.

²²⁹ Cf. *Metafísica*, 1048a 15-21. En este pasaje de su *Psicología de Aristóteles*, BRENTANO compara la necesidad con que tiene lugar el movimiento local y la acción causada por el instinto ciego sobre la materia dispuesta.

²³⁰ “Así el alma de todo ser terreno es una forma substancial que, bien por entero, bien en parte, es el acto de un cuerpo orgánico vivo potencialmente” ([...] so ist die Seele jedes irdischen Wesens eine substantielle Form, welche entweder ganz oder theilweise die Actualität eines in Möglichkeit lebenden, organischen Körpers ist) (*Psychologie des Aristoteles*, p. 52; cf. *Acerca del alma* II 1, 413a 4).

impedimento positivo externo. ¿Cuál es la causa de diversidad tan notable? ¿No es acaso el alma el principio de unas y otras acciones? ¿Por qué pues, sólo la parte vegetativa es activa siempre, si el alma es el principio activo de todas sus partes? Además, precisamente por eso, ¿no debería ser activa continuamente la parte intelectual, puesto que su sujeto no es el compuesto sino el alma sola?

La clave de esta llamativa diferencia nos la da la distinción que ya hemos consignado entre los modos de pasividad. Para que se dé la actividad de la parte vegetativa no es necesaria ninguna intervención externa. En cambio, sí lo es para que las partes sensitivas e intelectivas pasen de la potencia al acto. O dicho de otra forma, el cese de la actividad de la parte vegetativa exige una causa, mientras que el cese de la actividad de las otras partes viene por sí solo cuando *no hay* una causa exterior que intervenga. La privación de agentes externos es para las potencias vegetativas lo que les permite mantenerse activas, mientras que para las otras es lo que les impide pasar al acto. Sin embargo, no todo agente externo provoca el cese de lo vegetativo como tampoco el acto de lo sensitivo e intelectual. Para la parte vegetativa será, como hemos dicho ya, la privación parcial o total de lo que le corresponde por naturaleza.

Pues bien, la distinción que nos sorprende entre la parte vegetativa y las restantes, queda explicada por el hecho de que en las potencias vegetativas se encuentra lo necesario para que actúen: la forma, que es inmanente a la potencia, está siempre presente, y la tendencia (en su caso la “tendencia natural inconsciente”) que comparten con las sustancias no animadas. Esta presencia continua de las formas vegetativas está determinada por naturaleza (cf. *op. cit.*, p. 65), como bien explica nuestro autor: “en la parte vegetativa se encuentra ya por naturaleza la semejanza de aquello a lo que está dirigida su acción e inhiere en ella en el mismo modo en que están las formas en las cosas inanimadas, de las cuales procede su actividad” (*ibid.*).²³¹

La forma apetecida inconscientemente por la facultad vegetativa inhiere en ella como lo hace en los seres inanimados, hecho que determina la naturaleza. En cambio, las potencias sensibles e intelectivas no están pertrechadas de ninguna de las formas que respectivamente pueden apetecer, formas sensibles e inteligibles. Parece —comenta BRENTANO— que de este modo quedan en desventaja respecto de las vegetativas, que por decirlo así se autoabastecen, se bastan a sí mismas para actuar. Pero lo que parece una pobreza y limitación es realmente el medio para una universalidad de la que la parte vegetativa no puede participar en absoluto, ya que al no poseer por naturaleza ninguna forma no están determinadas ‘uni-formemente’, de manera que sólo fueran capaces de una de ellas: “sólo se encuentran aparentemente en desventaja frente al alma vegetativa, pues estas facultades no poseen meramente esta o aquella, sino potencialmente todas las formas sensibles e inteligibles, de modo que así como cabe llamar a la mano el instrumento de los instrumentos, así al alma sensitiva e intelectual forma de las formas” (*op. cit.*, p. 66).²³²

¿Qué hace falta para que la potencia no-vegetativa abandone su inactividad y actúe? Solamente que la potencia o facultad en cuestión reciba aquello de que carece para poder actualizarse. En este caso, como sabemos, se habla también de una alteración o pasión, que lleva a las potencias sensibles e intelectivas al acto, distinta de la pasión que lleva a la

²³¹ “[...] unbewusste natürliche Neigung [...] in dem vegetativen Theile die Aehnlichkeit dessen, worauf sein Wirken gerichtet ist, schon von Natur sich findet und in derselben Weise ihm *innewohnt*, in welcher auch der leblosen Dingen die Formen sind, aus denen ihre Wirksamkeit hervorgeht [...]”. La cursiva es mía.

²³² “[...] so finden sich [...], nur scheinbar im Nachtheile gegenüber der vegetativen Seele, denn in diesen Vermögen besitzen sie nicht bloß die eine oder andere, sondern *alle* sinnlichen und geistigen Formen der Möglichkeit nach, so daß man, wie die Hand das Werkzeug der Werkzeuge, die sensitive und intellective Seele die Form der Formen nennen kann”.

destrucción y es privación. BRENTANO sostiene que en este caso *pasthein* consiste en recibir.²³³ No hay privación sino recepción, no se le quita nada a la facultad sino que se le da. Al tener ya la potencia vegetativa en sí misma lo que necesita para actuar, su pasión sólo puede ser una privación, y por eso la corromperá. Pero como las potencias sensitivas e intelectivas carecen de lo necesario para el acto, la pasión en ellas puede consistir en un enriquecimiento, una recepción. ¿Qué es lo que se recibe? Una forma, hecho que supone, pues, dos cosas: primero, que la facultad *carece* justamente de ella –de una forma de una clase y en un modo determinados–; y segundo, que la facultad correspondiente *es capaz de recibirla, está en potencia* de esa forma, en el modo en que puede estarlo. Así lo señala AQUINO en el comentario al *De anima*,²³⁴ como expresa Edith STEIN en su obra sobre la Filosofía del AQUINATE, *Potencia y acto*.²³⁵

¿Qué potencias y de qué manera son pasivas? En el sentido presente, excepto las vegetativas, todas. Todas las facultades necesitan recibir una forma para pasar al acto. Ahora bien, no todas padecen del mismo modo, puesto que padecen según aquello de lo que están en potencia, que es por su parte lo que las pone en acto. El pensamiento es pasivo (cf. *Aristoteles und seine Weltanschauung* nota 1, p. 57),²³⁶ el sentido, el amor,²³⁷ el apetito espiritual, etc. Las formas respectivamente recibidas no son las mismas en cada caso –no sólo distintas en número, sino también diversas según la especie– y por eso no será igual el modo de recibirlas de cada una de las potencias. Por eso mismo, el modo de padecer en sentido lato debe admitir distinciones específicas posteriores. BRENTANO sostiene una diversificación del acto de la potencia por medio del objeto (la forma o especie en cuestión), al indicar que cada forma diversa es recibida por una facultad diferente, ya que la forma específica al acto, y por medio de éste, a la potencia, plenamente de acuerdo con STO. TOMÁS.²³⁸ Lo que BRENTANO parece descuidar es la determinación del *modo* de su recepción. La diversidad de la forma exige una diversidad de la potencia receptora, pero es claro que ello comporta, además, una diversa manera de recepción, por la cual la forma espiritual no será recibida igual que una sensible. BRENTANO da la impresión de unificar el modo de padecer las partes sensible e inteligible (cf. *Psychologie des Aristoteles*, pp. 114s.). Naturalmente que la analogía establecida entre el ejercicio de las facultades sensibles y el de las intelectivas es ya establecida por el mismo ARISTÓTELES, y es perfectamente legítima. El problema estriba en la delimitación de qué es realmente análogo y qué no. Por la importancia de lo que realmente BRENTANO sostenga en este punto, quedamos pendientes de examinarlo con detalle en su momento, cuando tratemos específicamente la cuestión de la recepción de la forma en el siguiente capítulo.

Antes de pasar al siguiente apartado, debemos aclarar dos puntos importantes que no han quedado explicados: si la pasión de la facultad consiste en recibir la forma, o si padece tan

²³³ Véase la cita de *Acerca del alma* en la nota 21.

²³⁴ “Omne enim, quod est in potentia ad aliquid et receptivum eius, caret eo ad quod est in potentia” (*In de anima* III l.VII, 680). El alma *puede* conocer todas las cosas porque no posee ninguna, porque está en potencia de todas ellas. El error de ANAXÁGORAS de suponer que por conocer todas las cosas, el alma está siempre en acto, por tener en sí todo lo que conoce, se explica por atribuir inadecuadamente al hombre lo que es propio sólo del Entendimiento de Dios (cf. *op. cit.*, 683), puro Acto.

²³⁵ “[...] todo acto, todo movimiento es motivado, y el motivo es ‘recibido’” (Alles Tun, alle Bewegung ist motiviert, und das Motiv ist ‘empfangen’) (STEIN, E., *Potenz und Akt*. Herder, Friburgo 1988 (G.W. XVIII), p. 118).

²³⁶ En la *Psychologie des Aristoteles* se habla de intelecto en lugar de pensamiento. Cabe entender como sinónimas ambas expresiones si se puntualiza que por pensamiento no se entiende lo pensado, sino el pensar, y que al hablar del intelecto nos referimos al acto de inteligir y no a la mera potencia o facultad intelectiva.

²³⁷ Cf. *Ética Nicomáquea*. Gredos, Madrid 1998 (trad. Julio PALLÍ BONET), VIII 7, 1158b 20. “Amor est passio” (*Summa theologiae* I Q20 a1, ad prim).

²³⁸ Véase sobre esto en la introducción B.3.2 “El objeto en la especificación de los actos”.

sólo ‘a propósito’ de ello, y segundo, si la forma y la facultad están ya en relación antes de darse la recepción, y sobre todo si ya está determinado de alguna manera qué forma o formas recibirá tal facultad. Respecto de lo primero, STO. TOMÁS nos explicaba, como vimos antes, que aquello que está en potencia de algo padece cuando recibe aquello respecto de que lo está, sin perjuicio del paciente en este sentido. Al decir que padece cuando recibe, no debemos pensar que la facultad padezca casualmente a la vez que recibe la forma, o que padezca con ocasión de la recepción, sino *a causa de* esa recepción, su padecer es justamente recibir una forma. No debemos entender el ‘cuando’ en sentido temporal, sino condicional-causal. La facultad padece si recibe la forma, y porque la recibe, pues padece a causa de su asunción de la forma en cuestión. Esta alteración de la potencia contribuye a su perfeccionamiento, como hemos dicho. Todo tiende por naturaleza a la perfección de su ser, y cada naturaleza tiene determinado cuál es esta perfección.²³⁹ Esta determinación no pueden dársela los seres a sí mismos, como tampoco determina el árbol o el hombre qué índole o qué propiedades esenciales tienen, pues nacen con ellas y son lógicamente anteriores a su existencia individual. Sus determinaciones vienen dadas por Dios, que crea cada naturaleza. En este sentido Dios es principio primero del movimiento de esa naturaleza, por ser su Causa Primera (cf. *Über Aristoteles*, p. 378). Y hemos visto cómo la respectiva facultad alcanza el acto por medio de la recepción formal, porque carece de ella, y es la forma misma la que es acto y fin.

Alcanzado el final de una etapa, resta indicar los hitos principales de nuestro discurso. Comenzamos con la afección pasiva, ya que la volición es caracterizada por BRENTANO como tal. Los actos de la voluntad, los fenómenos volitivos, son según estas distinciones modos accidentales de la sustancia anímica,²⁴⁰ que determina a la sustancia por unión, la cual pertenece al género del movimiento, cuyo origen y subsistencia en el sujeto depende de la intervención de un agente que no es el sujeto en que se da. Por otra parte, como cambio o producto no resulta otra cosa distinta de ellas mismas, siendo accidentes cuyo producto se resume en su propio ser. El sujeto que las tiene se dice que las *padece*.

En un segundo punto vimos los sentidos en que cabe hablar de pasividad, partiendo de los textos aristotélicos a los que BRENTANO se refiere. Son fundamentalmente dos: la corrupción y el paso al acto. El primer sentido no es el que atribuye BRENTANO a la voluntad cuando dice que es pasiva, sino el segundo: la voluntad es pasiva porque en ella se da un paso de la potencia al acto. Vimos en qué consistía esta pasividad: en la recepción de una forma de la que la facultad carece, y que puede recibir. La manera cómo la recepción de la forma conduce de la potencia al acto es el núcleo de nuestra investigación en esta parte. La *Psychologie des Aristoteles*, como veremos, explica este proceso. Pero en su comentario al *De anima*, AQUINO indica que el receptor se compara con lo otro como la potencia al acto: el receptor es la facultad determinada, lo otro (en nuestro caso, la forma) es el agente.²⁴¹ Sobre esta consideración llama la atención Edith STEIN, al comentar que para AQUINO el que recibe está en potencia respecto del ser recibido.²⁴² Se hace pues imprescindible, para comprender lo que

²³⁹ ARISTÓTELES añade que la perfección es el fin al que tienden todos los seres, y es por ello el término del apetito –sea natural o elícito–.

²⁴⁰ Al tratar como sustancia el alma –no el *compositum* alma-cuerpo– se hace eco de la antropología cartesiana. Así parece confirmarse en un texto acerca de la noción antropológica aristotélica, a la que acusa de impedir la unidad de la conciencia estipulando una sustancia formada por espíritu y cuerpo, sin que llegue a convertirse por eso una multiplicidad de sustancias (cf. *Über Aristoteles*, p. 139).

²⁴¹ Cf. *In de anima* II I.XI, 365s.

²⁴² Según STEIN el ser es determinado como acto (cf. STEIN, E., *Endliches und ewiges Sein*, p. 41).

ocurre en la potencia pasiva, entender qué es potencia, acto y qué forma, y es lo que haremos a continuación.

B. Potencialidad. Acto y forma

Tras la discusión de las diversas categorías como modos de ser, BRENTANO plantea la cuestión del acto y la potencia, que no entran en consideración en el esquema categorial. Sin embargo, como aquellas, ser en acto y ser en potencia son modos de ser. Según esto, podemos decir que hay como una distinción paralela de los modos de ser, una atendiendo a su actualidad o potencialidad, otra según la relación con lo-que-es, la sustancia. Para introducir este punto de la potencia y el acto, BRENTANO llama nuestra atención sobre las determinaciones reales (*realen*) de las cosas. Estas no lo son en el mismo sentido. Unas determinaciones son actuales, otras no-actuales (*wirkliche, keine wirkliche*). Por actuales entiende dadas positivamente, mientras que las no-actuales son una mera capacidad o posibilidad, por ejemplo, el ser arquitecto, frágil o móvil.

En esta diferencia estriba la distinción de lo actual y lo potencial. Las determinaciones primeras son un ser en el sentido de *on energeia*, las segundas en el sentido de *on dynamei*. Ser móvil no implica necesariamente estar moviéndose, sino ser en general capaz de ello, y lo mismo cabe decir de ser arquitecto, etc. (cf. *Griechische Philosophie*, pp. 242s.). Con otras palabras, una determinación designa algo actual (*wirklich*), algo en modo gerundivo de ser, la otra algo que puede darse, pero no necesariamente actual, una capacidad o facultad. Si queremos describir, por ejemplo, a una persona, podemos presentar ambos tipos de determinaciones: por ejemplo, que mide 1'60 m., de ojos negros, etc., o que es dócil, compasiva o médico. Estas últimas notas según la distinción brentaniana no son actuales (o no tienen por qué serlo), sino que la persona es tal que puede, dado el caso, obrar ajustándose a la voluntad de otra persona, hacerse cargo y sentir las dificultades o sufrimientos ajenos, o devolver la salud a alguien.

Sería un error oponer el acto y la potencia, como si lo que es potencialmente excluyese el serlo actualmente. Lo potencial y lo que está en acto no son contrarios, porque el acto perfecciona, no destruye ni corrompe, ya que acto y potencia son similares,²⁴³ como explica el Angélico: “la potencia no es otra cosa que un cierto orden al acto”.²⁴⁴ Precisamente porque está en potencia, lo que puede ser es en acto alguna vez (lo es en el presente, o lo será).²⁴⁵ También por eso cabe conocer de la efectividad de algo su posibilidad. La potencia vegetativa está ciertamente en acto porque es capaz de ello. Lo que es el pensamiento a la capacidad o facultad de pensar, el edificio al material de construcción, es el ser en acto al ser en potencia. BRENTANO señala que precisamente se pueden dar a la vez el ser posible y el ser real (en acto), como por ejemplo cuando lo que es capaz de ver es actualmente vidente.²⁴⁶ Es más, parece que lo que al principio es ser en potencia se llama al final ser en acto. De ahí que a veces se llame al ser en acto entelequia (fin) (cf. *op. cit.*, p. 243). De manera que, lejos de oponerse, la potencia y el acto se articulan y están en un orden natural. Sin embargo, no sería

²⁴³ Siendo lo contrario más alejado, que difiere del otro en el mayor grado (cf. *Metafísica* V 11, 1018a 25s.).

²⁴⁴ “Potentia nihil aliud est quam quidam ordo ad actum” (*In de anima* II I.XI, 366).

²⁴⁵ Cf. *In duodecim libros Metaphysicorum aristotelis expositio*. Marietti, Roma 1950, IX 1.III, 1808. En adelante citaré la obra siempre como *In Metaphysicorum*, y, lo mismo que el texto, en latín.

²⁴⁶ Así lo expresa STEIN en su gran obra metafísica: lo potencial está contenido en lo actual cuando deviene tal: “Mein gegenwärtiges Sein [...] soweit wirklich ist, ist es Verwirklichung einer Möglichkeit, die früher schon bestand” (STEIN, E., *Endliches und ewiges Sein*, p. 38).

verdad generalizar esta afirmación para todos los sentidos de acto y potencia, como veremos. Este es un primer acercamiento a la doctrina de la potencia y el acto, ahora tenemos que determinar qué son exactamente cada una de estas cosas, distinguiéndolas de otras cuyos sentidos están relacionados.

B.1. Ser en potencia, ser posible, ser pasible

Una investigación debe comenzar siempre, según JUAN DE STO. TOMÁS, por la definición de lo más simple y más universal.²⁴⁷ Pero esta definición requiere la previa distinción del objeto a definir respecto de aquellas cosas afines con que se confunde. Por eso convendrá, antes de comenzar uno de los puntos más difíciles, aclarar algunas posibles confusiones, primero, entre ser potencia y ser *en* potencia. No son lo mismo. Como veremos, se dice potencia en el sentido de capacidad o facultad.²⁴⁸ Cuando decimos, por ejemplo, que el entendimiento es una potencia, sólo se quiere expresar que es una capacidad o facultad humana. Pero además podemos decir que tal o cual potencia está en acto o está en potencia. Si esto es posible, entonces es que ser potencia y ser en potencia son cosas diversas. Ser o estar en potencia es algo distinto de ser una capacidad o facultad, pues indica un modo de ser frente al ser en modo gerundivo, ser actualmente.²⁴⁹

ARISTÓTELES distingue potencia como cualidad de la sustancia, o sea, como categoría, y potencia como modo de ser junto con el acto.²⁵⁰ El AQUINATE considera que la potencia se refiere a la potencia en sí misma considerada (*secundum se*), mientras que lo *en* potencia se entiende al considerar la potencia por comparación con aquello en lo que es (*inest*).²⁵¹ Mi potencia o facultad intelectual puede estar en acto o en potencia, tener o no tal cosa como objeto, o dicho de otro modo, tal objeto puede ser recibido por mi facultad, poniéndola en acto de entender. Y cabría decir que mi entendimiento está entendiendo en acto el tal objeto, por ejemplo, la ley de la relatividad universal. Luego no es lo mismo ser potencia que estar en potencia. Lo primero es una categoría que determina cualitativamente al sujeto, lo segundo una determinación de su posición ontológica total o parcial. Ahora bien, cabe preguntarse: ¿una potencia lo es por estar en potencia, es llamada potencia en razón de su estar potencialmente en el sujeto? ¿o más bien algo está en potencia por poseer una potencia? Esta cuestión viene ligada a la relación entre el acto y la potencia, que discutiremos enseguida.

Otra distinción sea quizá necesario establecer entre *ser* posible y ser-posible. La confusión es provocada por la palabra ser, porque en cada caso tiene un sentido distinto. El latín permite distinguir ambos: el primero es el *ens*, el segundo es el *esse*.²⁵² Una cosa es el ser como sustantivo (ente, *ens possibile*) y otra como verbo, que hace referencia a una posición ontológica determinada (*esse possibile*). El ser posible es un algo, un ente que es de modo no necesario, que puede ser o no ser (posteriormente precisaremos más acerca de este ser efectivo y posibilidad de ser). Pero en cualquier caso, ser-posible mienta el modo mismo

²⁴⁷ Cf. JUAN DE STO. TOMÁS, *Cuestiones de lógica*, p. 169.

²⁴⁸ “Se llama potencia [...] la capacidad de realizar algo [...]” (*Metafísica* V 12, 1019a 15).

²⁴⁹ “Postquam determinavit de ente prout dividitur per decem praedicamenta [...]. Hic intendit de ente determinare secundum quod dividitur per potentiam et actum” (*In Metaphysicorum*, synopsis liber IX).

²⁵⁰ “Pero puesto que lo que es se dice, de una parte, el qué, la cualidad, o la cantidad, y de otra parte, se dice según la potencia y la realización [...] hagamos también algunas precisiones acerca de la potencia y la realización” (*Metafísica* IX 1, 1045b 33).

²⁵¹ “Postquam determinavit de potentia secundum se [...]. Hic determinat de potentia per comparisonem ad ea quibus inest” (*In Metaphysicorum*, synopsis IX I.II).

²⁵² Cf. FORMENT, E., *Id a Tomás*. Gratis date, Pamplona 1998, pp. 62s.

de ser el ente posible, no significa algo, sino el modo de ser algo, a saber, un modo no necesario. El *ser* posible tiene como modo de ser el *ser-posible*.

El AQUINATE recomendaba empezar un estudio por lo más fácil, llegar al mar por los pequeños ríos. Por eso, en la distinción de los tres elementos propuestos, vamos a empezar por la más sencilla, la que se da entre lo pasible y lo que está en potencia. Lo que hemos visto en el punto anterior y hasta aquí nos sirve como base para comprender que lo pasible es lo capaz de sufrir en sí la acción de otra cosa. Y esto es lo mismo que lo pasivo en potencia. Pasible es lo que puede padecer, lo que es capaz de pasión. Por tanto, pasible es lo pasivo no en acto, sino en potencia. Y de igual modo que lo pasivo, pasible puede decirse tanto en sentido estricto como lato. En el sentido lato, como ya sabemos, algo padece cuando estando privado del acto, que no es otra cosa que estar en potencia, pasa a él.²⁵³ De ahí que lo que está en potencia carece siempre de un cierto acto, y por eso, como hemos dicho, pasa de la potencia al acto cuando recibe una forma.²⁵⁴ Según esto, pasible y en potencia significarán lo mismo cuando ser en potencia y ser pasible se entiendan en este mismo sentido: aquello que carece de una forma (un acto determinado), que recibe, pasando al acto.²⁵⁵ Esto último es lo que tenemos que intentar comprender con mayor profundidad. Pero aún nos resta examinar la otra expresión ‘ser-posible’ en relación con estas dos.

¿Es lo mismo ser-posible que ser-en-potencia? En alemán no cabe advertir una diferencia lingüística, porque para ambas cosas se utiliza idéntica expresión: ‘*in Möglichkeit*’. Un traductor español de la *Metafísica* anota que *dynamis* se traduce como potencia y capacidad, y *dynaton* como posible y como capaz.²⁵⁶ STEIN, por su parte, diferencia potencia y ser posible.²⁵⁷ Asimismo BRENTANO indica que ARISTÓTELES establece una diferencia entre lo que es una capacidad y lo que es meramente posible, apoyando su opinión en el siguiente pasaje de la *Metafísica*: “Algo es posible o capaz [en potencia] cuando no resulta ningún imposible al realizarse en ello el acto cuya capacidad se dice que posee”.²⁵⁸ Lo meramente posible no es necesario, ni tampoco imposible, porque puede ser, sencillamente puede darse o no darse, dicho de otro modo, no resulta nada imposible si adviene. Sin embargo, parece que lo posible y lo que es en potencia no es, siguiendo a BRENTANO, exactamente lo mismo. Ello se echa de ver en la distinción de los sentidos de posible que BRENTANO ofrece en las clases de Historia de la filosofía griega:

- 1) lo posible en sentido absoluto es la capacidad para algo.
- 2) lo que es posible más perfectamente (fácilmente y bien) es la capacitación perfecta para algo, por ejemplo, virtuoso, sabio, pintor o arquitecto.

En estos dos sentidos lo posible y lo actual, como se indicó, no se oponen, pues el que sabe construir casas, puede efectivamente estar construyendo una en acto, y precisamente

²⁵³ “Toda cosa es perfecta en cuanto está en acto. Imperfecta, por el contrario, en cuanto está en potencia, con privación del acto” (*Summa contra gentiles*. Opera omnia XIII (ed. leonina), Polyglotta, Roma 1918, 2, 68) (trad. E. FORMENT).

²⁵⁴ Está en potencia aquel que recibe algo de otro –porque si fuera de sí mismo ya lo poseería y no habría una carencia ni por tanto recepción alguna– (cf. STEIN, E., *op. cit.*, pp. 32s.).

²⁵⁵ Cf. *op. cit.*, p. 33.

²⁵⁶ Cf. *Metafísica* IX 3, nota 10 de Tomás CALVO MARTÍNEZ *ibid.*

²⁵⁷ Cf. STEIN, E., *op. cit.*, p. 41.

²⁵⁸ *Metafísica* IX 3, 1047a 24, citado por BRENTANO. El texto de la traducción de CALVO justamente introduce aquí “o capaz”, con lo cual se hace confusa la distinción de lo posible y lo capaz, ya que es sólo lo posible a lo que parece referirse ARISTÓTELES en este momento.

porque puede, es por lo que también las construye en acto.²⁵⁹ Pero hay un tercer sentido de posible:

3) estado en que se encuentra aquello que es capaz de alguna cosa. “En este sentido, en cuanto modo de ser de algo en estado de posibilidad” se opone lo posible a lo que está en estado actual. La relación entre acto y potencia en este último respecto es comparable al que vela y el que duerme, o el que ve y el que cierra los ojos (siendo capaz de ver) (cf. *op. cit.*, pp. 243s.).²⁶⁰

Como esta distinción permite inducir, para BRENTANO la capacidad añade por decirlo así un *plus* a la posibilidad de ser. El acto de la capacidad en cuestión no es meramente posible, no tiene una probabilidad aritmética de 1/2 para ser y no ser en acto. Es algo que, si cabe hablar así, tiende al ser en mayor grado que aquello que es posible sin más, que lo mismo puede ser que no ser, tiene ‘más probabilidad’ de ser. Según esto, BRENTANO parece considerar como la diferencia entre los sentidos de posible, el mayor o menor grado de cercanía al acto. Aquello que tiene una disposición para realizar algo, por ejemplo, el virtuoso, el ya dispuesto para lo bueno, está, digamos, más cerca del acto loable que el que carece de ella, aunque a este también le es posible la acción buena. Uno y otro pueden obrar bien, por ejemplo, obedecer al jefe, pero el virtuoso ‘puede más’, y quizá en circunstancias difíciles (el carácter iracundo del que manda, la dificultad de lo mandado, etc.) el que no está ejercitado en la virtud, aunque le es posible obedecer, no lo haga. Según esto, ser-posible y tener una capacidad es en cierto modo lo mismo, aunque BRENTANO señala los modos en que cabe serlo: meramente posible o bien adecuada o perfectamente.

En las clases de Teodicea encontramos también una reflexión acerca de esto. BRENTANO habla de posible como lo meramente posible, lo que puede ser, pero diferencia a su vez dos sentidos: aquello cuyas condiciones están dadas, por una parte, y lo lógicamente posible –no implica contradicción– por otra (cf. *Sobre la existencia de Dios* 476, p. 435). De esta diferencia se desprende, de nuevo, la noción de grados en lo posible, según lo cual lo lógicamente posible es aquello que llanamente puede ser, cuya existencia no implica imposibilidad, mientras que lo posible en el primer sentido, digamos, lo que tiene más potencia para el acto, es lo que está más cerca del acto, por las condiciones favorables, la mejor disposición o capacidad, por lo cual lo puede alcanzar más fácilmente. De manera que ser en potencia y ser posible se refieren al modo de ser de algo, lo cual puede ser una potencia, un ser posible, etc. El estado de posibilidad o el *ser-posible* es de *lo* posible.

En resumen, la comprensión de BRENTANO de los modos de posibilidad nos permite hablar de una diferencia de grado entre los distintos modos de posible, hay un más y un menos en la distancia al acto. BRENTANO añade expresamente, en la determinación aristotélica de lo posible o potencial, que aquello que lo es no se pone en acto de manera necesaria, precisamente porque el acto no le pertenece como al ser necesario sino sólo contingentemente: “este acto empero no le pertenece a él necesariamente” (*Griechische Philosophie*, p. 243).²⁶¹ Luego aquello cuyo modo de ser es la posibilidad, es algo que cabe

²⁵⁹ Cosa que niega la tesis megárica, según la cual sólo se tiene potencia para algo cuando se ejercita, pero como ARISTÓTELES mismo replica, en ese caso lo que no esté ahora ejercitándose, por ejemplo, en la construcción, nunca podrá hacerlo, porque no tiene la potencia, y por tanto nunca podrá ejercitarse lo que no se puede hacer (cf. *Metafísica* IX 3, 1046b 30).

²⁶⁰ “[Und] in diesem Sinne, als Seinsweise eines im Zustand der Möglichkeit Befindlichen [...]”.

²⁶¹ “[...] dem aber diese Wirklichkeit nicht notwendig zukommt”.

que se da, aunque si lo hace no es con necesidad (pues se trata solamente de un ente cuya existencia es posible, o con otras palabras, algo cuya no-existencia no es imposible).²⁶²

No debemos olvidar, en este contexto, la distinción anterior entre ser una potencia y ser *en* potencia. Ser-posible no se compara adecuadamente con una cualidad de la sustancia, sino con modo suyo de ser, expresado como ser potencialmente o ser en potencia. BRENTANO en cambio, parece comparar o equiparar la potencia en sí misma considerada (como cualidad de la sustancia, como facultad), con lo posible. En realidad tal distinción sigue siendo adecuada, porque no está hablando del ser-posible sino de las cosas posibles, aquello cuyo modo de ser es la posibilidad. Por ello, lo posible es en un sentido una capacidad, no un modo de ser, en otro un estado. En resumen, para BRENTANO lo posible y lo que está en potencia son nociones equivalentes en un respecto, pero no en todos.²⁶³ Debemos apuntar por otra parte, que BRENTANO prescinde de muchas precisiones escolásticas en el tratamiento de la Filosofía peripatética, aunque la conocía a través de STO. TOMÁS. Comencemos, tras lo dicho, las reflexiones sobre el acto.

B.2. El acto

Hemos visto ya, en un primer contacto, cómo se comprende la noción de potencia y ser en potencia. Nos resta aún tratar la cuestión del acto. Lo anterior constituye el primer paso para ello, pues como afirma el mismo ARISTÓTELES, una noción ayuda a comprender la otra, toda vez que la potencia se entiende en razón del acto.²⁶⁴ Sin embargo, ¿cómo orientarnos entre esta variedad de sentidos que tienen? Como ya hemos visto, BRENTANO indica que la potencia y el acto son modos de ser, que tanto el acto como la potencia se comprenden como uno de los sentidos en que ARISTÓTELES habla del ser, distinguidos paralelamente a las categorías (cf. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, pp. 40ss.).²⁶⁵ Por otra parte,

²⁶² Cf. *Metafísica* V 12, 1019b 22ss. “[...] lo contrario de esto, lo posible, se da, a su vez, cuando no es necesario que su contrario sea falso [...]. Ciertamente, ‘posible’ significa en un sentido, como queda establecido, lo que no es necesariamente falso, en otro sentido lo que es verdadero, y en otro sentido lo que puede ser verdadero” (V 12, 1019b 28-33).

²⁶³ STO. TOMÁS distingue a veces entre lo posible y lo que está en potencia, otras no, cuando habla de lo ‘*possibile vel potens*’. Por una parte, distingue entre los modos de potencia, por otra, los de lo posible, pero ello responde a la diferencia que ya consignamos arriba entre la cosa posible y su posibilidad o ser-posible. En su comentario al libro V de la *Metafísica* (12, 1019b 26ss.), el santo señala la potencia como un principio de movimiento, y distingue cuatro clases de potencias; a continuación presenta a la par los cuatro tipos de posibles, indicando que lo posible es aquello que tiene en sí el principio en cuestión (cf. *In Metaphysicorum* V I.XIV, 955ss.). “Ponit [...] quatuor modos potentiae vel potestatis. (955) [...] Secundum potestatem enim activam aliquid dicitur potens agere dupliciter (961). Aliquid enim dicitur possibile per hoc, quod aliquid aliud habet potentiam activam in ipsum, secundum quod dicitur possibile secundum potentiam passivam (975). [...] omnia possibilia, quae dicuntur secundum aliquam potentiam, reducuntur ad unam primam potentiam [...] (976)”. Lo posible es aquello que puede hacer o padecer (según los modos de potencias, como decimos), mientras que la potencia misma es el principio por el que lo posible hace o padece.

²⁶⁴ Cf. *Metafísica* IX 6, 1048a 26; *In Metaphysicorum* IX I.V, 1825; *In de anima* II I.XI, 366. “Ciertamente, todas las cosas que se dice que son relativas, bien numéricamente bien según la potencia, son relativas porque lo que precisamente son se dice que lo son de otra cosa, eso mismo que son, y no porque otra cosa sea relativa a ellas” (*Metafísica* V 15, 1021a 28). La potencia es relativa al acto, pero no viceversa, aunque en el plano cognoscitivo sea el movimiento hacia el acto-fin (*entelequia*) lo primero que conocemos, y por él el acto perfecto.

²⁶⁵ STEIN parece ser del mismo parecer según el siguiente texto: “so kommen wir dazu, Abstufungen des Seins zu unterscheiden und Akt und Potenz als Weisen des Seins zu verstehen [...]. Der Übergang von der Potenz zum Akt oder [...] vom möglichen zum wirklichen Sein ist ein Übergang von einer Seinsweise zur andern. [...] innerhalb des möglichen und wirklichen Seins gibt es noch Abstufungen” (id., *Endliches und ewiges Sein*, p. 34).

también sabemos que en su etapa posterior, BRENTANO no aceptará las nociones de acto y potencia, lo mismo que las de materia, forma, etc., más que como ficciones del lenguaje,²⁶⁶ que a su juicio no cumplen siempre la función por la que fueron introducidas por ARISTÓTELES, a saber, la explicación de la composición de la sustancia por partes permanentes y partes mutables, y en general, el fenómeno del movimiento en el amplio sentido en que la Filosofía antigua habla de él.

Pero BRENTANO no puso en tela de juicio desde un principio estos elementos aristotélicos, de los que se sirve en su exposición de la actualización de las potencias en la obra de 1867, entre ellas la voluntad. Y esto es lo que estudiaremos, no su crítica posterior a ARISTÓTELES, donde la distinción entre activo y pasivo deja de ser relevante para él. Sin embargo, como hemos hecho antes, debemos separar previamente nociones muy en relación, pero no idénticas. Podemos hacerlo de modo paralelo a la potencia. Estar en acto y ser acto no es lo mismo, igual que no significaba lo mismo estar en potencia y ser una potencia (una facultad). La diferencia entre una y otra es análoga con respecto al acto. Estar en acto es un modo de ser, distinto de estar en potencia. Pero el acto, según ARISTÓTELES, es algo simple y primero que por ello no admite una definición, sino que su significado se induce a partir de casos particulares.²⁶⁷

¿Qué concepción de acto maneja BRENTANO? ¿Qué significa según él que algo está en acto? Topamos aquí con la dificultad anunciada de que, en muchos casos, reflexiona sobre ello de manera espontánea y no sistemática. Comienza su explicación como ARISTÓTELES, presentando casos particulares de ser en acto y potencia como medios para inducir las nociones de acto y potencia. Ser en acto, como otro de los sentidos del ser en ARISTÓTELES, es el modo en el que son, respectivamente, ser cuadrado, caliente, aquí, hombre, y ser en potencia lo es, por ejemplo, combustible, racional, arquitecto, material de construcción, fuerte, divisible, ponderable. Los primeros son seres en acto, los segundos en potencia (cf. *Griechische Philosophie*, pp. 242s.). A continuación los presenta en relación: lo que es el pensamiento a la facultad de pensar, la sensación a la facultad sensitiva, el edificio al material de construcción, lo que arde a lo combustible, es la relación que hay entre lo que es en acto y lo que es en potencia. Aquello que arde está en acto respecto de lo que puede arder –lo combustible que no está ardiendo–, el edificio respecto del material de construcción, y así sucesivamente. Como se puede apreciar, no es posible igualar en cada caso lo que está en potencia y lo que está en acto, pues cada par concurre de un modo distinto, no siendo lo mismo como está en potencia el material de construcción respecto del edificio que la facultad intelectual respecto del pensamiento. Como ya nos advirtió ARISTÓTELES, únicamente cabe una comparación analógica de los ejemplos concretos, porque acto y potencia se dicen en cada caso sólo analógicamente. Lo posible, dicho esto, BRENTANO lo define como aquello que, si deviene en acto, no se sigue de ello nada imposible,²⁶⁸ sin que este acto le corresponda a lo posible con necesidad (cf. *ibid.*).

²⁶⁶ A saber, las abstracciones de las cualidades de las que hablamos como si fueran algo. No son nombres, porque no significan nada en sí –ya que no existe nada más que lo particular–. Entre estas ficciones está la distinción entre forma y materia (cf. *Lehre*, pp. 44s.). “Derartige fiktive Teilungen sind nützlich, aber man darf sie nicht ernst nehmen, wie dies ARISTÓTELES in seiner Lehre von Materie und Form getan hat” (*op. cit.*, p. 45).

²⁶⁷ Lo primero y simple –el acto, que para CALVO MARTÍNEZ es una noción trascendental (cf. *Metafísica* IX 6, nota 19 *ibid.*)– no se puede definir porque está por encima de todo género, ya que definir es dar el propio género y la diferencia específica. De ahí que se acuda a la inducción de casos particulares para indicar lo que es el acto, en sí indefinible (cf. *op. cit.*, 1048a 35ss.).

²⁶⁸ Cf. *Metafísica* IX 3, 1047a 24; *In Metaphysicorum* IX I.III, 1804.

Para esclarecer más esta relación, indica que a menudo lo que está en potencia se toma como el inicio de aquello que en su perfección final se llama acto (cf. *op. cit.*, p. 243). De manera que la potencia viene a ser como un punto de partida hacia el fin de un ser, que sería el acto. Claro está que, siguiendo esta comparación, parece que nada impide que se llame potencia a diversos estadios intermedios entre lo que sería un comienzo absoluto y el ser pleno, el acto perfecto o completo,²⁶⁹ que como ya vimos, ARISTÓTELES lo llama por eso fin o entelequia.²⁷⁰ Pero sería un error considerar la potencia de este modo. BRENTANO sale al paso, advirtiendo que para que algo se encuentre en estado potencial respecto de tal acto, es necesario que el ser en cuestión requiera de un solo cambio para pasar al estado actual (cf. *op. cit.*, p. 244). La posibilidad de llamar a lo mismo acto o potencia tiene como condición que se tenga en cuenta respecto de qué se dice: lo que está en potencia sólo puede decirse tal respecto del adecuado término en acto. Este término será el estado inmediatamente siguiente al cambio, al paso que produce un agente sobre el paciente en potencia. Por tanto, en referencia al acto perfecto, a la entelequia de un ser, cabe llamar adecuadamente en potencia a aquello que está en el estado inmediatamente anterior al estado perfecto, y así se llamará a algo en potencia, respecto del estado posterior al que pase en virtud de un único cambio (cf. *op. cit.*, pp. 244s.). Por ejemplo, hablando propiamente, pan en potencia es la harina, no el trigo, que a su vez puede ser llamado harina en potencia.

Otro ejemplo, el que toca la cítara está en acto respecto del que no la toca, que estaría en potencia, si es capaz de tocarla, claro está. A su vez, el que la toca podríamos decir que está en potencia –‘en camino’, si cabe hablar así– de tocarla bien, acto último de tocar la cítara, ya que la excelencia es uno de los sentidos en que se habla de perfección.²⁷¹ ARISTÓTELES sostiene que el que toca bien es el que está en acto perfecto, de manera que el que la toca, pero no bien, estará en acto respecto del que no la toca, pero en potencia respecto del que la toca bien –porque está en acto en sentido impropio, o sea, es un acto imperfecto–. En los casos en que se habla aquí de acto, es en un sentido distinto del acto como entelequia, menos cuando se toca bien la cítara. Y es que esas actualizaciones no son completas sino parciales, por eso aquello que, en un respecto, puede considerarse acto, en otro es potencia, por no estar plenamente en acto.²⁷² Por eso es por lo que también distinguía nuestro autor entre lo meramente posible y lo posible de manera más perfecta, si recordamos (cf. *op. cit.*, p. 243).

Con respecto al acto, ARISTÓTELES propone la distinción entre el acto imperfecto y el completo o perfecto, que es lo que en sentido propio se llama acto. El que toca la cítara, pero no la toca bien, está en acto, aunque no de manera perfecta, porque en tal sentido ese estado tendría carácter de fin, mientras que el que toca la cítara medianamente está en un mero estado transitorio, en camino de ejecutar su arte con perfección. Esta transitoriedad, que cabría designar como movimiento, debe ser bien entendida. De considerar la potencia como movimiento, debería explicitarse que se trata de un movimiento en que el término del mismo

²⁶⁹ “Además, se dice que son perfectas *las cosas que han alcanzado la plenitud del fin, siendo éste bueno*; son, efectivamente, perfectas en la medida en que poseen la plenitud final [...]” (*Metafísica* V 16, 1021b 23).

²⁷⁰ Cf. *op. cit.* IX 3, 1047a 30. “La palabra ‘acto’, vinculada a la realización plena [...]. Desde luego, de las cosas que no son, algunas son en potencia: no son, sin embargo, puesto que no están plenamente realizadas” (*op. cit.*, 1047a 30, 36). La expresión ‘plenamente realizadas’ hace referencia al fin, perfección. La potencia no es porque sólo del acto se dice que es, y mientras la cosa en cuestión no esté plenamente realizada tendrá algo de potencial.

²⁷¹ “‘Perfecto’ o ‘completo’ se dice [...] *lo que no es superado por nada en su género en cuanto a excelencia y bondad*; por ejemplo, hablamos de un médico perfecto, y de un flautista perfecto, cuando nada les falta respecto de la especie de habilidad que les es propia” (*Metafísica* V 16, 1021b 12ss.).

²⁷² “Además, se dice que son perfectas *las cosas que han alcanzado la plenitud del fin, siendo este bueno*” (*op. cit.*, 1021b 23).

está fuera, es algo distinto. ARISTÓTELES pone el ejemplo de ser negro y ennegrecerse, o estar delgado y adelgazar. La potencia –ennegrecerse, adelgazar– es distinta del término hacia el que se orienta, y cuando lo alcanza cesa.²⁷³ En cambio, hay otra pasión, otro movimiento en el que la potencia no es destruida por el acto, sino conservada por él. Es el caso del pensar, meditar, del vivir bien, ser feliz. En este caso –continúa ARISTÓTELES– no se cesa de vivir bien o de pensar cuando ya se piensa, porque en este caso se da el fin y la acción. Y lo que aquí, por tanto, ocurre es que el paso –el movimiento– no es hacia nada distinto, fuera del ser, sino que es hacia lo es el ser es. Por ello no cabe que se de un cese.²⁷⁴

No es, por ello, absurdo que ‘acto’ recibiera en griego el nombre de ‘*kínēsis*’, que cabe verter al español como ‘movimiento’. Lo que hará ARISTÓTELES es llamar ‘movimiento’ *en sentido estricto* a los primeros, y reservar el nombre de ‘acto’ a los segundos, que es también un movimiento, pero no como comúnmente se lo concibe. Esto es lo tremendamente difícil de concebir, no sólo para un griego sino también para nosotros, que haya un modo de ser que, siendo movimiento, no tenga su fin en algo otro –de modo que no va hacia nada ni se orienta hacia algo que no es él mismo– sino que tenga su fin en sí mismo, que sea, por eso, *entelequia*, y consista en un moverse-hacia-sí-mismo, sin término porque el fin se identifica con él. Es lo que el pasaje del *De anima* trata, tímidamente, de formular así: “[...] se trata de un proceso hacia sí mismo y hacia la entelequia”.²⁷⁵

El ser perfecto ha de ser por ello eterno, sin dejar de estar en su término, precisamente porque siempre está ya ahí, porque coincide con él. El que piensa y sigue pensando no pasa de un estado a otro, ese paso no es hacia algo *otro*. Sin ser, en modo alguno, un ser estático, no es tampoco un ser imperfecto. Este modo de ser es como un constante actualizar su potencia, y un asimilarse la potencia y el acto, porque aquella no queda anulada sino perpetuamente conservada, sin que el ser deje de ser acto perfecto. Un pasaje clave del tratado sobre el alma expresa este esfuerzo inaudito de ARISTÓTELES por expresar esta noción que a duras penas barrunta. Al hablar de los modos de padecer y ser en potencia, distingue dos tipos, uno de ellos es el común ser transitorio o en movimiento hacia algo otro como fin y término suyo, en donde la potencia cesa al alcanzarlo, y el segundo “es más bien una conservación de lo que es en potencia por lo que es en perfección (entelequia) de modo que potencia y acto se asimilan”.²⁷⁶

Lo difícil de pensar es que el ser no es imperfecto por ser movimiento, sino por no ser él para sí mismo su fin. Por eso, el adelgazar se acaba cuando se adelgaza; el vivir, ser feliz, amar, en cambio, no se acaba cuando se vive, se ama. Pero, claro ¿cómo concebir un movimiento cuyo fin es él mismo, cuyo término es inmanente? ARISTÓTELES se debatirá entre el ser estático y el ser dinámico, el ser como ser que ejecuta, que tiene el valor del verbo activo. En la *Metafísica* opondrá el ser completo o perfecto, que se llama fin, al ser en

²⁷³ “Puesto que ninguna de las acciones que tienen término constituye el fin, sino algo relativo al fin, como, por ejemplo, del adelgazar lo es la delgadez, y el sujeto, mientras está adelgazando, está en movimiento en cuanto que aún no se da aquello para lo cual es el movimiento [el fin del movimiento], ninguna de ellas es propiamente acción o, al menos, no es acción perfecta (ya que no es el fin)” (*op. cit.* IX 6, 1048b 18).

²⁷⁴ “En ésta, por el contrario, se da el fin y la acción. Así, por ejemplo, uno sigue viendo <cuando ya ha visto>, y medita <cuando ya ha meditado>, y piensa cuando ya ha pensado, pero no sigue aprendiendo cuando ya ha aprendido [...]. Uno sigue [...] sintiéndose feliz cuando ya se ha sentido feliz. Si no, deberían cesar en un momento determinado, como cuando uno adelgaza” (*op. cit.* 1048b 22).

²⁷⁵ *Acerca del alma* II 5, 417b 7.

²⁷⁶ *Op. cit.*, 417b 3. Esta traducción es de J. ORTEGA Y GASSET (prólogo a BRÉHIER, E., *Historia de la filosofía*. E. Sudamericana, Buenos Aires 1956⁴, p. 46).

movimiento –¿en sentido estricto?–, apuntando que en el acto perfecto convergen el fin y la acción.²⁷⁷

Como se ve, los sentidos de perfección son también diversos: uno es el carácter de completo, otro la insuperabilidad en bondad y excelencia, otro la índole de lo que ha alcanzado su fin pleno. Las cosas perfectas en sí se dicen, cada cual en uno de estos sentidos.²⁷⁸ En suma, el esquema aristotélico permite hablar de grados de ser según su mayor o menor potencialidad, o su pura actualidad.²⁷⁹ Es cierto que la transitoriedad de lo potencial cuyo fin es trascendente o distinto de sí mismo, que apunta hacia algo distinto, parece ser asimilable al movimiento, que halla su término al llegar al fin hacia el que se orienta. No obstante, el gran esfuerzo y mérito del Filósofo de Estagira estriba en haber concebido el ser en sentido pleno como una *energeia*, un ser vivo y dinámico, en el que se da, también el movimiento, en el sentido de que se da la actividad. El error de inmutabilizar al ser provendría de identificar el carácter imperfecto de lo que no es fin de sí mismo con el de tránsito, paso o dinamicidad. De ahí que el ser perfecto se considere como un ser muerto, frío, es decir, como un ser estático.

BRENTANO parece concebir a veces el ser perfecto de manera estática. Sería posible puesto que, como él mismo confiesa, se sirvió de los comentarios de STO. TOMÁS, que no llegó a conocer los pasajes clave de la *Metafísica* y *Acerca del alma*, para comprender pasajes difíciles de su autor. Al no poderse definir qué es acto, sino tenerse que inducir la índole del mismo a partir de las cosas en acto, se determinará ser en acto por vía inductiva, como aquello que significa entelequia –fin– y perfección, pero también, en el sentido más originario de la palabra, movimiento.²⁸⁰ AQUINO apunta que este hecho se debe a que el movimiento es lo que primeramente se ve y a lo que en un principio los griegos denominaron acto. De este modo, aunque por acto lo primero que se significa es movimiento, ese sentido se puede desplazar y ser posterior según el orden natural, de manera que estar en acto no signifique sólo ni principalmente estar en movimiento. Y esto porque de lo contrario, el ser en reposo que no está en potencia sino en acto, no lo estaría, como por ejemplo, el elemento que alcanza su lugar natural. “Porque, si ser movido significase ser acto, se seguiría que no todos los entes en acto estarían en acto”.²⁸¹ Para ARISTÓTELES el acto es que la cosa exista, no, claro está, como cuando está sólo en potencia. AQUINO afirma que acto es cuando la cosa es, mas no como es cuando es en potencia.²⁸² Como vimos, se llama acto en sentido impropio al movimiento y propiamente sólo al término y fin y el AQUINATE opone el ser de aquello que es término y fin

²⁷⁷ “Puesto que ninguna de las acciones que tienen término constituye el fin, sino algo relativo al fin como, por ejemplo, del adelgazar lo es la delgadez, y el sujeto, mientras está adelgazando está en movimiento en cuanto que aún no se da aquello para lo cual es el movimiento, ninguna de ellas es propiamente acción o, al menos, no es acción perfecta (ya que no es el fin). En ésta, por el contrario, se da el fin y la acción. [...] Pues bien, *de ellos los unos han de denominarse movimientos y los otros, actos*. Y es que todo movimiento es imperfecto [...]” (*Metafísica* IX 6, 1048b 18-29).

²⁷⁸ Cf. *op. cit.* V 16, 1021 13-1022a 3.

²⁷⁹ Como señala STO. TOMÁS en el *De ente et essentia*, el mundo de los cuerpos está en el grado inferior, los seres espirituales simples en el medio, y Dios, Acto puro, es el Ser supremo (cf. STEIN, E., *op. cit.*, p. 32).

²⁸⁰ Cf. *Metafísica* IX 3, 1047a 32; *In Metaphysicorum* IX I.III, 1805.

²⁸¹ “Quia, cum moveri significet esse actu, sequeretur quod non entia actu essent actu” (*In Metaphysicorum* IX I.III, 1806). Traducción propia (T. A.).

²⁸² “[...] actus est, quando res est, nec tamen ita est sicut quando est in potentia” (*op. cit.* I.V, 1825). La traducción latina del texto aristotélico reza así: “Est autem actus existere rem non ita sicut dicimus potentia” (*op. cit.*, 1048a 32). La española traduce ‘existir’, mientras que AQUINO habla de ‘ser’, que parece más adecuado, si advertimos que se relacionan el modo actual y el potencial de ser, y sólo conviene hablar de existencia en el primero, pues no podemos decir propiamente que lo potencial existe, sino que *es* en potencia.

con la dinamicidad, puesto que no alcanzó a concebir la posibilidad de un tipo de movimiento que pudiera asimilar en sí el ser término y fin, y por tanto ser perfecta acción.

Podemos comprobar la posición de nuestro autor al respecto, analizando sus ejemplos y comentarios de lo actual y potencial. El edificio era en acto frente al material de construcción, el pensamiento frente al intelecto, lo caliente, etc. Acto hace referencia a ser, a existir, frente a lo que simplemente puede ser. Y como hemos advertido, el acto y la potencia no se consideran opuestos, más bien ella es en orden al acto, excepto en el modo tercero de ser en potencia, según BRENTANO, en que se da una oposición entre lo potencial y lo actual, al mentar con ello los respectivos estados de lo que está en potencia o en acto. Esos estados son incompatibles, y en este sentido, si algo está en potencia no puede a la vez ello mismo estar en acto, lo mismo respecto de lo mismo sólo tiene un estado.

En el ejemplo dado por BRENTANO del que ve y el que cierra los ojos (pero es capaz de ver), podemos conocer la verdad de esta oposición: uno ve en acto y otro en potencia, pero no es posible que el que ve en potencia vea a la vez en acto. El ente en estado actual es el ente que se encuentra en el estado de realidad, el que de hecho ve, mientras que el ente en potencia es el que no ve al cerrar los ojos –pero que verá si los abre–. Es imposible por tanto que el que los cierra vea a la vez en potencia y en acto como el que los tiene abiertos (cf. *op. cit.*, p. 244). “Y en este sentido, como modo de ser de aquello que se encuentra en el estado de potencia, el *dynamei on* constituye el opuesto del *energeia on*, el que se encuentra en el estado actual, negando la actualidad completa que éste encierra” (*ibid.*).²⁸³ BRENTANO continúa examinando el estado potencial, en relación con el difícil examen del movimiento.

ARISTÓTELES insiste mucho en el hecho de que las cosas están en acto no del mismo modo sino sólo análogo. Evidentemente no cabe que quien tiene los ojos abiertos esté en acto de ver de la misma manera que lo está el edificio frente a los materiales de construcción. Análoga es asimismo la relación que en cada caso se establece entre acto y potencia, dándose una semejanza en la proporción, pero no una igualdad en la relación.²⁸⁴ En la *Metafísica* se recogen tres modos de estar en acto análogos: el movimiento respecto de la potencia, la entidad en relación con cierta materia, y el infinito, el vacío “y cuantas cosas hay de este tipo”.²⁸⁵ Así podemos decir que los fenómenos psíquicos –llamados operaciones– son acto respecto de la potencia (ver, querer, razonar, etc.), la forma es acto en relación con la materia prima (cf. *Über Aristoteles*, pp. 142s.), y también la forma en relación con la potencia del alma que la recibe, puesto que a la forma no le cabe tan sólo ser recibida de modo material, sino también *intentionaliter*.

El Filósofo señala un orden entre lo que está en potencia y aquello que es en acto al que BRENTANO da muchísima importancia, porque, como se examinará en la segunda parte, en ello funda su argumentación, como la de ARISTÓTELES, en favor de la existencia de Dios (cf. *Sobre la existencia de Dios* 387s., pp. 385s.; 409ss., pp. 400ss.; *Über Aristoteles*, pp. 139s., 142, 352; *Griechische Philosophie*, pp. 236, 260, etc.).²⁸⁶ Como sabemos, el acto es lo

²⁸³ “Und in diesem Sinne, als Seinsweise eines im Zustand der Möglichkeit Befindlichen, bildet das *dynamei on* einen Gegensatz zu dem *energeia on*, dem im Zustand der Wirklichkeit Befindlichen, indem es die vollendete Wirklichkeit, die dieses einschließt, negiert”.

²⁸⁴ “Lo que queremos decir queda aclarado por medio de la inducción a partir de los casos particulares, y no es preciso buscar una definición de todo, sino que, a veces, basta con captar la analogía en su conjunto [...]” (*Metafísica* IX 6, 1048a 35).

²⁸⁵ Cf. *op. cit.*, 1048b 5-11.

²⁸⁶ BRENTANO se preocupó siempre por orientar la Filosofía hacia la Teología, pues aquella la concebía como el medio para alcanzar el conocimiento de Dios. STUMPF y HUSSERL testimonian este cuidado de BRENTANO por abrir camino a sus estudiantes hacia un conocimiento filosófico de Dios (cf. STUMPF, C., en KRAUS, O.,

primero. Esta conclusión se articula en varias premisas: primero, que todo lo producido tiende a un fin, segundo, que el fin es un principio, y el ‘aquello para lo cual’ de la producción lo es, tercero, que el acto es un fin, luego, la potencia es, en tanto que potencia, en función del fin. Ser principio en ARISTÓTELES significa ser algo de lo que procede otra cosa de uno u otro modo.²⁸⁷

En cuanto que el fin atrae por sí solo a la potencia, porque todo tiende a él, y dado, por otra parte, que el acto es el fin de la potencia, ARISTÓTELES concluye que el acto es principio de la potencia, y en cuanto principio anterior a ella. Sin embargo, la potencia en particular es anterior al acto. Dicho de otro modo, en el caso de que acto y potencia se den en el mismo sujeto, la potencia tiene que preceder al acto, aunque absolutamente hablando el acto es primero (véase *Psychologie des Aristoteles* nota 108, p. 64), porque si, particularmente algo está en acto después de haber estado potencialmente, es necesario que al menos un acto sea absolutamente anterior a todas las potencias. De no ser así, estas jamás llegarían a actualizarse, ya que todos los seres padecen y son movidos por un agente que está, él mismo, en acto.²⁸⁸ Para BRENTANO esta necesidad es evidente. El principio aristotélico convertido en *adagio* –“todo aquello que es movido, es movido por otra cosa”²⁸⁹– se apoya en este principio que BRENTANO hará tan suyo, como queda patente en sus clases de Teodicea. También se funda en esto la necesidad de todas las potencias de recibir una forma, que es acto en uno de los sentidos dados, para poder llegar ellas mismas a serlo.

Ahora bien, si esto es así, cabe poner en cuestión la posibilidad de que el acto y la potencia se den en lo mismo, como BRENTANO nos dice de las facultades. Si todo aquello que es movido, es movido por otra cosa, resulta absurda la tesis de la automoción. La objeción parece tanto más justificada cuanto que ARISTÓTELES repite constantemente que la capacidad o facultad es un “principio productor de cambio en otro”.²⁹⁰ Ese ‘en otro’ es una condición necesaria, porque es imposible que algo se mueva a sí mismo, que actúe sobre sí propio (cf. *Über Aristoteles*, pp. 184s.). ¿Cómo salvar esta objeción? ¿Cómo un sujeto en potencia podría

Franz Brentano, pp. 98s., 105; HUSSERL, E., en *op. cit.*, pp. 156s.), como se echa de ver, por ejemplo, en las cartas amonestando a STUMPF, durante sus estudios bajo los auspicios de LOTZE (cf. *Briefe an Carl Sumpf*, Viena (10.2.1876), p. 65).

²⁸⁷ Puede ser un principio, por ejemplo, la materia prima, la potencia activa y la pasiva (cf. *Metafísica* V 1, 1012b 35-1013a 21; 18, 1022a 14ss.; 24, 1023a 26ss.; IX 1, 1046a 7, 20), etc. y en sentido único Dios. “[...] lo común a todo tipo de principios es ser lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce o se conoce. Y de ellos, unos son inmanentes y otros son extrínsecos [...]” (*op. cit.* V 1, 1013a 18).

²⁸⁸ Esta anterioridad es una prioridad en cuanto a la noción y a la entidad en todo respecto. En cuanto al tiempo, podemos distinguir entre la anterioridad del acto en relación con la potencia cuando aquello que está respectivamente en acto y en potencia son iguales en especie, pero no en número. Así, un hombre engendra a otro hombre. Pero cuando aquello que está en acto y lo que está en potencia son iguales también en número, o sea, dándose acto y potencia en el mismo sujeto, entonces la potencia tiene que preceder al acto: sólo una vez que estoy en potencia de oír, que tengo la capacidad de oír, oigo en acto. Sería falso suponer que el oír en acto me otorga la capacidad de oír, no puede ser más que al revés (cf. *op. cit.* IX 8, 1049b 3-1051a 1). “[...] el acto es anterior a la potencia, [...] no solamente a la potencia que ha sido definida como principio capaz de producir el cambio en otro, o <en ello mismo, pero> en tanto que otro, sino, en general, a todo principio capaz de producir el movimiento o capaz de producir el reposo” (*op. cit.*, 1049b 3). En cuanto a la anterioridad temporal, esta le corresponde al acto “[...] tratándose de lo mismo en cuanto a la especie, pero no numéricamente [...]. Y es que lo que es en acto se genera siempre de lo que es en potencia por la acción de algo que es en acto, por ejemplo, un hombre por la acción de un hombre, [...] habiendo siempre algo que produce el inicio del movimiento. Y lo que produce el movimiento está ya en acto” (*op. cit.*, 1049b 17-26). “[...] el acto es fin, y la potencia se considera tal en función de él [...]” (*op. cit.*, 1050a 9). “Que el acto es, ciertamente, anterior a la potencia y a todo principio de cambio, es evidente” (*op. cit.*, 1051a 1).

²⁸⁹ “Omne enim quod movetur ab alio movetur” (*In Metaphysicorum* V I.XIV, 955). Véase la 1ª vía, *Summa theologiae* I Q2 a3, resp. (T. A.).

²⁹⁰ *Metafísica* V 12, 1020a 5.

moverse a sí mismo? La respuesta se apoya en una comprensión más cabal de lo que es el sujeto, como BRENTANO indica. Éste (en el caso presente) no es algo simple y sin partes, por lo que tampoco es necesario que todo él esté sólo en acto o sólo en potencia.

En la criatura humana se da una mezcla de potencialidad y actualidad.²⁹¹ Todo ser no-necesario tiene partes, y si no las tiene y es simple en sí mismo, será necesario.²⁹² ¿Cuáles son las partes de que este sujeto se compone? Podemos distinguirlas desde varios puntos de vista, como por ejemplo, según sea esencial o accidental al sujeto, según el modo de inherir en él, según esté en acto o potencia, etc. Este último aspecto es el que nos interesa, pero son dos las dimensiones que abarca: por una parte, la comprensión del sujeto como un compuesto de una parte actual y otra potencial, que son la forma específica y la materia prima, respectivamente –distintas en cada sujeto porque hablamos del *esto-algo*, y no del algo universalmente considerado–, y por otra, del principio vital mismo –la forma específica, que en el hombre es el alma– como algo con partes, en cierto modo, a saber, por sus diversas facultades.²⁹³

Al hablar de algo otro, ARISTÓTELES distingue entre lo otro como un sujeto otro, distinto, y lo mismo “[...] en tanto que otro [...]”,²⁹⁴ en donde cabe hablar de aquello que, siendo lo mismo, tiene partes, o cabe ser concebido en distintos respectos, como el enfermo que siendo médico puede curarse a sí mismo, no en cuanto enfermo, sino en cuanto médico. Entre estas partes en acto y en potencia se da una relación, por lo cual puede decirse que en el mismo sujeto la potencia es anterior al acto: la capacidad de ver es previa a la vista. De manera que sigue en pie el principio de que nada actúa sobre sí mismo *en tanto que lo mismo*, porque cuando esto ocurre es que una parte actúa sobre otra distinta.²⁹⁵ Es posible que una active a otra, como cuando la voluntad impera al entendimiento a aplicarse a un objeto. En este contexto, se llama acto al ejercicio de la potencia en cuestión, una vez que la facultad pasa al acto.

Según esto, en el alma, y en general en el sujeto humano, se da una mezcla de lo potencial y lo actual.²⁹⁶ El hombre no es acto puro como Dios, mas tiende a la perfección, como todo el cosmos. Esto acontece en el tiempo de forma progresiva, a través de cada proceso de actualización, pasando de estar en potencia a estar en acto. Es lo que ocurre con la materia prima al recibir la forma específica. Pero lo que nos interesa ahora es la actualización que se da en las partes del alma designadas como facultades, en algunos casos de modo consciente y voluntario, a causa de que el hombre puede apetecer su fin conociéndolo y queriéndolo. Pero sus facultades no están siempre en acto, sino primariamente en potencia, y necesitan ser actualizadas, como ya hemos dicho. La tarea que emprendemos a continuación es investigar

²⁹¹ Cuanto más participa el hombre de Dios, mayor y más profundo es su grado de actualidad (cf. STEIN, E., *Endliches und ewiges Sein*, p. 41).

²⁹² “[...] lo necesario en el sentido primero y fundamental de la palabra es lo simple: esto, en efecto, no puede tener más que un modo de ser y, por tanto, no puede ser de este otro modo y de aquel otro modo, puesto que, en tal supuesto, tendría más de un modo de ser. Así pues, si existen realidades eternas e inmóviles, nada hay en ellas de violento o antinatural” (*Metafísica* V 5, 1015b 12).

²⁹³ La sustancia primera es la que está formada por la materia prima y la forma específica, que en el caso del hombre se trata del alma (cf. *Psychologie des Aristoteles*, pp. 42ss., 46). Por otra parte, la división del alma humana en partes se debe a la diversidad de sus capacidades (cf. *op. cit.*, pp. 56ss.; *Acerca del alma* I 5, 411a 25-411b 4; II 2, 413b 34-414a; *Summa theologiae* I Q78 a1, resp).

²⁹⁴ *Metafísica* V 12, 1020a 5.

²⁹⁵ Cf. *Física*. Gredos, Madrid 1998 (trad. Guillermo R. DE ECHANDÍA) VIII 4, 254b 30; 255a 15.

²⁹⁶ STEIN hace un análisis de la experiencia de la propia existencia, en la que se descubre que el ‘yo soy’ no resiste la mirada, porque el ‘en que yo soy’ es siempre otro, soy en otro, soy-ahí (*bin da*), el ser es otro que yo. Pero ese ser mío en el que soy, está inseparablemente ligado a la temporalidad, que es una tensión entre el ser y el no-ser. En ella se descubre la idea del Ser puro, eterno (STEIN, E., *Endliches und ewiges Sein*, pp. 36s.).

cómo pasan de la potencia al acto –que es su modo propio de padecer– cuando, estando en potencia reciben una forma, que es acto. Ello lo acometeremos en el siguiente capítulo. Pero antes debemos examinar la noción de forma.

B.3. ¿Qué es una forma?

En la *Psicología de Aristóteles*, cuando habla BRENTANO de actualización de las potencias, lo relaciona, directa o indirectamente, con la forma o el agente. La forma es llamada a veces similitud –ya veremos cuándo–, y es fin de la potencia: “la similitud de aquello a lo que se dirige su acción” (*op. cit.*, p. 65).²⁹⁷ El acto es la perfección de la potencia, y la forma es de lo actual y por lo que es tal: “la forma por la cual aquello que actúa es semejante a aquello que es actuado” (*ibid.*).²⁹⁸

¿Qué es, pues, la forma? Una vez más, se dice en múltiples sentidos. Al comentar el texto de la *Metafísica* en que se define nominalmente acto, AQUINO entiende ‘entelequia’ directamente como forma, cuando dice que “muestra qué es ser en acto; y dice que este nombre acto, se pone para significar entelequia y perfección, o sea, forma, y otras cosas de esta manera, como son cualesquiera operaciones”.²⁹⁹ La forma es lo mismo que acto, se la denomina ‘forma’ porque es lo que, actualizando la materia, la determina a ser algo, la conforma, le da una índole, la lleva a ser un *qué*. Por eso, otro de los sentidos es el de principio del compuesto que constituye la naturaleza. En realidad, son las dos caras de una misma moneda, puesto que lo que compone una naturaleza no necesaria es el acto y la potencia, por las razones que vamos a comprender ahora y se insinuaron precedentemente.

Los entes contingentes –los que cambian–, son compuestos, no simples. La naturaleza humana es un compuesto de forma y materia³⁰⁰ según la concepción antropológica tomista. Fiel al Filósofo, AQUINO mantiene que la naturaleza humana es un compuesto (cf. *Mittelalterliche Philosophie* (1870), p. 52).³⁰¹ Esta composición se postula en favor de la explicación de su contingencia, que comprobamos al darse en ellos el cambio, ya que todo aquello que tiene partes es corruptible, mientras que lo simple es eterno e incorruptible (cf. *Psychologie des Aristoteles*, pp. 43s.).³⁰² Sería inadecuado pensar que primero se aprehende que la forma y la materia son los elementos de que se compone la naturaleza humana, y por ello se deduce que está sometida al cambio y es corruptible. Es al revés. ARISTÓTELES se preguntó primero por la razón y la manera de explicar el cambio, la corrupción (si recordamos, aclaraba el Angélico que el movimiento es lo primero que se nos da), y para explicarlo llega ARISTÓTELES a formular la doctrina de la materia y la forma, según la cual, como explica BRENTANO, resulta posible el cambio, que aquello que cambia mantenga su

²⁹⁷ “[...] die Ähnlichkeit dessen, worauf sein Wirken gerichtet ist [...]”.

²⁹⁸ “Die Form, wodurch das, was wirkt, dem, was gewirkt wird, ähnlich ist [...]”. ‘Wirken’ se puede traducir también como ‘causar’ y ‘gewirkt werden’ como ‘ser causado’.

²⁹⁹ “Ostendit quid sit esse in actu; et dicit, quod hoc nomen actus, quod ponitur ad significandum entelequiam et perfectionem, scilicet formam, et alia huiusmodi, sicut sunt quaecumque operationes [...]” (*In Metaphysicorum IX I.III*, 1805) (T. A.). “Venit autem actus secundum nomen qui ad entelequiam compositus et ad alia, ex motibus maxime” (*Metafísica IX 3*, 1047a 30).

³⁰⁰ “Pues la definición es la forma específica de cada cosa y su existencia implica que ha de darse necesariamente en tal tipo de materia [...]” (*Acerca del alma I 1*, 403b).

³⁰¹ BRENTANO añade que la composición de la naturaleza humana según una innovación del AQUINATE respecto de ARISTÓTELES, es que además de la debida a la forma y la materia, se dan por una parte la esencia, por otra el *esse* (*Wesen, Sein*). Acerca de este punto, anota Klaus HEDWIG que BRENTANO critica la novedad tomista de distinguir *esse* y *essentia* porque según la ontología aristotélica la *ousia* es la esencia del ente mismo que es (cf. *Mittelalterliche Philosophie*, nota 260, p. 118; véase *Klassifikation 3 §14*, p. 76).

³⁰² La forma y la materia son partes de lo generado (cf. *In Metaphysicorum VII I.VI*, 1412).

identidad para que algo permanezca y algo se modifique. Esto último se llama forma,³⁰³ mientras que la materia es lo permanente o inmutable en las modificaciones (cf. *Religion und Philosophie*, p. 208 K).

Por lo tanto, la forma es una de las partes de la naturaleza material, uno de sus principios, junto con la materia. Recordemos que en ARISTÓTELES principio es todo aquello de lo cual procede otra cosa, de un modo u otro.³⁰⁴ Materia, por su parte, se define –por inducción, igual que la forma, el acto y la potencia– como la parte potencial del ser o la cosa, que constituye el compuesto unida a la forma. “La materia es aquello que está en potencia”.³⁰⁵ Por la forma queda determinado el *qué* de la cosa en cuestión, mientras que la materia es responsable de su individualidad y unicidad. Ninguna de estas partes puede existir separada –mas que si de suyo la forma es inmaterial, en cuyo caso existirá la forma sola–, sino que la materia sin la forma es algo indeterminado y en potencia, no actual,³⁰⁶ y la forma sin la materia es un universal sin la individualidad de lo que existe. Un nuevo sentido de forma es el de especie o género. La forma así considerada puede predicarse de la sustancia, de la cosa que sea, aunque no es lo que la constituye. En contraste con la forma sustancial, se predica de la sustancia pero no forma parte de ella, mientras que la forma sustancial no puede predicarse de ella, pero la constituye esencialmente. Por ser esencial al sujeto, al compuesto “ni se dice de un sujeto ni es en un sujeto”.³⁰⁷ No es en un sujeto, sencillamente porque no es un accidente que se da *en* él, sino que lo constituye como parte esencial suya. Y no se dice del sujeto porque, como decimos, de este sólo puede predicarse algo universal, puesto que “lo que es individuo y uno en número no se dice de ningún sujeto”.³⁰⁸

Como la naturaleza humana procede, en este sentido, de la unión de sus dos componentes, se les llama también, respectivamente, principio formal y principio material. Estos son principios internos de la cosa, porque constituyen su índole, y ello es un criterio que los diferencia del principio o causa eficiente, cuyo influjo sobre la cosa es externo.³⁰⁹ “El principio eficiente se muestra distinto de la materia y la forma siendo externo a lo real, para lo cual es principio, mientras que los últimos constituyen internamente la cosa de la cual son principios” (*Über Aristoteles*, p. 184).³¹⁰ De todas maneras, aunque nuestro filósofo reconoce que forma y materia son en ARISTÓTELES principios de la cosa, apostilla que no *son* en sentido propio. Es la cosa la que propiamente es, mientras que la materia prima –que compone *este* ente, la sustancia primera– no es en sentido estricto. Hecha esta puntualización

³⁰³ BRENTANO señala que la forma (*eidōs*, *Wesenheit*) significa también concepto, idea, y que por eso ARISTÓTELES considera que al concebir algo captamos su esencia, porque captamos su idea o concepto, y en griego esencia y concepto son homónimos (cf. *Religion und Philosophie*, p. 208 K). ¿Cabe reducir la explicación del conocimiento de las cosas a una traslación de significado? No parece que pensar así sea adecuado, sobre todo cuando ARISTÓTELES era bien consciente de la necesidad de delimitar el sentido de los términos. Sobre esto, véase la nota 27 de este capítulo.

³⁰⁴ Cf. *Metafísica* V 1, 1013a 17.

³⁰⁵ “[...] materia est id quod est in potentia” (*Summa theologiae* I Q3 a2, resp).

³⁰⁶ “Con la materia, todo lo que ocurre con ella sucede desde fuera: ella es pasiva. El acontecimiento espiritual viene de dentro, es actividad, el espíritu es activo. Aquí nos topamos con el segundo sentido de potencia y acto: acto como actividad, potencia como capacidad para ello. Y la relación entre el primero y el segundo acto se insinúa. Lo que es potencial, requiere de algo actual, para ser puesto en acto de este modo. La posibilidad de ser puesto en acto es la potencia pasiva, la posibilidad de ser activo a partir de uno mismo, [la potencia] activa” (STEIN, E., *Potenz und Akt*, p. 74).

³⁰⁷ *Categorías* 1b 4.

³⁰⁸ *Op. cit.*, 1b 6.

³⁰⁹ Ambos tachados más tarde como ficciones del lenguaje (cf. *Über Aristoteles*, p. 184; *Lehre*, pp. 44s., entre otros).

³¹⁰ “Das wirkende Prinzip zeigt sich dadurch von Materie und Form verschieden, daß es, während die letzteren innerlich das Ding, dessen Prinzipien sie sind, konstituieren, dem Realen, wofür es Prinzip ist, äußerlich ist”.

acerca del modo de ser en sentido estricto o lato, cabe que la materia sea. Su función es individualizar (cf. *op. cit.*, p. 182).³¹¹

Al principio formal asimismo le ocurre que no puede ser en sentido propio, porque da lugar a la cosa sólo junto con la materia, por lo que él solo no puede constituirse en algo que es, más que en un sentido lato o impropio de ser (cf. *Über Aristoteles*, p. 182).³¹² Y BRENTANO señala en qué circunstancia cabría la posibilidad de decir propiamente que la forma es: cuando no le correspondiese materia alguna, de manera que no fuese sólo el acto de una cosa, sino una cosa en acto (cf. *op. cit.*, p. 182). Este es el caso de los seres puramente espirituales, los ángeles en la fe judeo-cristiana.³¹³

Nos damos por satisfechos con este primer contacto con la noción de forma, puesto que todo el siguiente capítulo se le dedica a ella, al examinar la actualización como recepción de una forma, razón por la que hemos postulado que considera pasiva la voluntad.

C. Resumen

El capítulo presente está destinado a preparar, mediante la determinación de las nociones, la discusión sobre la pasividad de las potencias, según la *Psicología de Aristóteles* de 1867. Comenzamos indagando el sentido en que BRENTANO habla de afección pasiva, ya que considera que la voluntad –entiéndase, sus actos– es una afección de tal tipo. Esto nos llevó a algunas consideraciones de la afección pasiva como especie perteneciente a la categoría de la pasión. De la serie de determinaciones y distinciones consideradas, vienen más a nuestro propósito las que señalan que la volición, como afección de tal clase, necesita de una causa, un agente distinto del sujeto de inhesión, no sólo para originarse, sino también para permanecer; la segunda, que todo lo que se produce en el sujeto se reduce al acto mismo, no hay más producto que la afección misma. Tras este examen se determinó que la voluntad es pasiva en el sentido lato o impropio de padecer, en tanto que pasa de la potencia al acto. Esto ocurre por la recepción de una forma de la que la voluntad carece y necesita para ser en acto.

Para comprender mejor este modo de pasividad pasamos a estudiar brevemente la teoría del acto y la potencia, a considerar qué es potencia y qué acto. La significación de ambos términos no cabía más que inducirla de casos particulares, para llegar a comprender las nociones por inducción. Por otro lado, son términos que se entienden en su relación o proporción, y además cada caso se dice en acto o en potencia sólo en un sentido análogo. La potencia, en primer lugar, entendida como categoría –cualidad de la sustancia–, no significa otra cosa que una capacidad o facultad de la misma, por ejemplo, el entendimiento o el tacto. Pero dado que cabe distinguir entre facultad o potencia en acto y ‘potencia en potencia’, resultó evidente que ser potencia y ser *en* potencia son cosas distintas. Ser en potencia es el modo de ser que es igualado al modo de ser posible. Quedó claro que ‘pasible’ significaba ser capaz de padecer, de manera que, en un sentido concreto de padecer, podían identificarse ser-possible, ser *en* potencia y ser-pasible. Ser en potencia, como modo de ser algo, era el estado de aquello que podía existir, aquello que podía darse, cuya existencia no ni imposible ni necesaria para lo potencial. Por último, a partir de algunas afirmaciones de BRENTANO

³¹¹ Cuestión tratada, por ejemplo, en *Metafísica* VII 8, 1034a 5; VII 9, 1035b 27, etc.

³¹² “*Ella no es propiamente, sino que la cosa, de la cual es forma, [es] por ella*” (Daß nicht sie eigentlich ist, sondern das Ding, dessen Form es ist, durch sie).

³¹³ Cf. *Summa theologiae* I Q50ss.

concluimos que hay una suerte de graduación de lo potencial según su disposición para pasar al acto, de suerte que cabe hablar de grados de ser.

Por otra parte, de la multiplicidad de sentidos de acto, ARISTÓTELES nos hizo distinguir dos: el movimiento, llamado acto en sentido impropio, porque es imperfecto o inacabado; y acto como perfección o fin, que es a lo que tienden los actos imperfectos como algo potencial. El acto es lo que es, lo que existe, pero no como se dice que es lo en potencia. Además, el acto es anterior a la potencia, en cuanto a la entidad, a la noción, y en cierto sentido temporalmente. Esto último sólo sucede cuando lo que está en acto y lo que está en potencia no son numéricamente uno. Si acto y potencia se dan en el mismo sujeto, la potencia precede al acto: la facultad visual precede a la visión. Pero en sentido absoluto el acto es lo primero porque la potencia necesita de algo ya actual, un agente, para ser actualizada. Así vimos que en el mismo sujeto se da una multiplicidad de partes, que hacen posible y sin contradicción la ‘auto-moción’ –el sujeto se actúa a sí mismo–, cuando una parte en acto actualiza otra en potencia. Lo imposible es que una y la misma parte en potencia se ponga a sí misma en acto. Mucha razón tendría BRENTANO en defender que la voluntad es pasiva, si es que lo hubiera defendido en este sentido, en la medida en que una autoactualización, también en el caso de la voluntad, es un absurdo. Pero aún no sabemos si efectivamente era esto lo que trataba de defender. Se hace preciso por este motivo conocer qué expone BRENTANO en la *Psicología de Aristóteles* acerca del proceso de actualización de las diversas potencias por la recepción de una forma.

De esta última ya hemos alcanzado a distinguir sus diversos sentidos en BRENTANO. El primero y en el que se basan los demás es el de forma como parte componente de la sustancia, como su esencia o acto primero, que unida a la materia prima da lugar al compuesto, esto es, la sustancia primera material o la cosa individual que es. Un segundo sentido es el de especie o género, según el cual la forma se predica de la cosa pero no la constituye, no es parte de ella porque es universal. La forma, por último, es acto porque es lo que pone en acto y determina a la materia prima que la recibe como potencia y porque constituye el principio de acción del ente. Es lo que determina el qué. Naturalmente estas determinaciones sobre la forma son insuficientes, pues no podemos saber aún qué es en concreto la forma que se da en el agente y el paciente, ni la lógica interna del proceso de actualización. El siguiente capítulo será testigo de un riguroso examen en torno a la pasión de las potencias, qué se les comunica y cómo, según la interpretación de nuestro autor. Lo visto nos ha preparado a ello. La actualización volitiva en particular será objeto de más precisas discusiones en el siguiente capítulo y el dedicado a sus operaciones en la tercera parte.

Capítulo 3.

La relación con la forma

Hemos tenido que detenernos cierto tiempo a prepararnos para el trayecto que tenemos ante nosotros. Se hacía preciso explicar estas nociones antes de pasar a lo que nos interesa. Puesto que de lo que se trata en esta primera parte de la investigación es de comprender el sentido en el que BRENTANO afirma que la voluntad es pasiva, y parece que es en cuanto que la voluntad no puede actualizarse a sí misma, sino que recibe el acto –una forma– de algo otro, eran necesarias unas breves indicaciones sobre la forma, qué se entiende por tal, y de qué manera cabe que algo lo sea. Es el momento de abordar la investigación de los modos en que puede ser recibida una forma y cuál se da en la actualización de una facultad. Sin más demoras, pues, pongamos manos a la obra.

A. Modos de darse la forma

Es necesario comprender las maneras en que cabe que la forma se dé para hacerse cargo del tránsito de la potencia al acto, en el caso de las facultades humanas. BRENTANO hace un recorrido por las tres partes del alma en el análisis de este proceso. Como se vio, no da lo mismo de qué tipo de potencia se trate. El caso de la potencia vegetativa ya lo examinamos en el capítulo precedente al tratar los sentidos en que se habla de pasión. En ella la forma requerida para su acción viene dada por naturaleza, de manera que no cabe un paso de la potencia al acto, lo que llamamos pasión en sentido impropio, puesto que la facultad tiene siempre presente la forma que necesita. Y cuando las circunstancias externas no se le oponen positivamente, está actualizada. De este modo no pueden estar en potencia de ellas. En cambio, la parte sensitiva e intelectual sí carecen de las formas requeridas para su actualización. La sensación, por ejemplo, no tiene *originariamente* en sí misma lo sensible, como tampoco la imaginación posee ya sus imágenes ni la voluntad los objetos apetecibles. Tiene que darse, en primer lugar, una recepción aprehensiva de la misma, y, dado el caso, un modo adicional de relación con ella. La forma que reciben es acto, por eso la potencia tiende a la forma, por ser acto y entelequia –acto perfecto–, de manera que esta lleva a cabo la actualización, al hacer actual lo potencial en virtud de sí misma.

Para adentrarnos en el examen de la pasión sobre la que BRENTANO llamaba la atención a ZELLER, trabajaremos fundamentalmente la obra de 1867. BRENTANO indica que las potencias respectivas participan de las formas, para poder apetecerlas y actuar, primeramente conociéndolas (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 65). En cada caso esta aprehensión será sensible o inteligible, según se reciban “las representaciones sensibles o las ideas” (*ibid.*).³¹⁴ Las partes sensitiva e intelectual presentan entre sí esa divergencia en razón de la diversa índole de sus objetos. De ahí que también la recepción de sus formas revista un modo distinto en cada caso. Por la recepción, la forma se nos hace presente a través de la potencia. El ser cognoscente en tanto que tal carece por naturaleza de formas, y como el apetecer está condicionado por el querer, ni el alma intelectual ni la sensitiva tendrán tampoco un apetito actual originario (cf. *op. cit.*, pp. 65s.). Absolutamente hablando, el primer modo de recepción no material de formas es el que se da en el conocimiento sensible, puesto que, mientras el

³¹⁴ “[...] die sinnlichen Vorstellungen, noch die Ideen [...]”.

alma esté unida al cuerpo, las potencias intelectivas necesitan la acción de las sensitivas (cf. *op. cit.*, p. 64). Ahora bien, cómo según el *De anima* la forma es entelequia, esto significa, si recordamos, que la forma es un acto en sentido propio, acto perfecto. Como la naturaleza toda, el hombre entero tiende a su perfección.

¿En qué consiste la perfección humana? Según la *Ética a Nicómaco* es una cierta actividad que progresivamente se delimita hasta concluir que se trata de la felicidad, y no es sino una actividad espiritual contemplativa de Dios, el Sumo Bien.³¹⁵ Por su parte, cada facultad tiende particularmente a su perfección propia, que es su acto específico, siendo éste la perfección de cada facultad, y todo lo que no es acto, lo que está en potencia, a él tiende. Padeciendo, en el sentido que nos ocupa, se pone en acto lo que está en potencia.³¹⁶ La facultad padece por la acción de la forma que es capaz de actualizarla, porque ella misma está en acto. Por eso ARISTÓTELES la llama fin o entelequia, siendo el agente actualizador de la facultad que se orienta hacia la forma como a su perfección, o más bien, como aquello por medio de lo cual la facultad alcanza este fin propio: “todos los seres padecen y son movidos por un agente que está en acto”.³¹⁷ No es el agente la perfección del paciente, sino el ser por cuya intervención la alcanza.

BRENTANO llega a la conclusión de que las partes del alma intelectual y sensitiva tienen que tener facultades pasivas porque no tienen en sí las formas por naturaleza sino que las reciben. Así, en cada parte una facultad hará de receptora de formas, necesarias para toda la actividad del alma, y otra tenderá a esa misma actividad. La facultad pasiva —señala BRENTANO— tiene dos géneros: la primera capta las formas, la segunda apetece. “Por eso será necesario aceptar para las dos partes superiores del alma, además de facultades motrices, también facultades pasivas, y estas de dos géneros: unas, para aprehender la similitud de lo que ha de actuarse, las otras, para apeterlo” (*op. cit.*, p. 66),³¹⁸ de manera que tanto el alma sensitiva como la intelectual tienen tres géneros de facultades: aprehensiva de las formas, apetitiva y motriz, aunque estas últimas comparten la disposición, siendo la apetitiva el principio de la motriz (cf. *op. cit.* nota 113, p. 66). El orden de las operaciones de las partes del alma es el mismo en cada una de ellas: primero la aprehensión de la forma o similitud, segundo el apetito, y por último la acción en consecución de lo apeterido. Siguiendo el orden natural, vamos a examinar primero la facultad aprehensiva y después la apetitiva. Para BRENTANO la facultad motriz no es una facultad pasiva sino activa. Estudiaremos la parte sensitiva e intelectual en paralelo para comparar y poder destacar quizá con más fuerza las semejanzas y diferencias entre las correspondientes facultades. En el siguiente punto veremos qué razones apoyan esta distinción de pasiva y activa entre las facultades aprehensiva y apetitiva con respecto a la motriz, razones que aparentemente son extrañas a las manejadas hasta ahora, puesto que parece poco lógico determinar la facultad orética como el principio de la motriz, y que, sin embargo, ésta sea activa y aquella pasiva.

³¹⁵ Más adelante volveremos sobre esta idea central de la ética aristotélica. Sobre la noción de bien y valor en relación con los conceptos de fin y perfección humanas, véase E.N. I 7ss., 1097a 13ss.

³¹⁶ Cf. *Acerca del alma* II 5, 417b 14. Luego la pasión es salud y perfección de lo que está en potencia por aquello que está en acto. “[...] et ideo hoc modo dicitur passio, non secundum quod fit quaedam corruptio patientis, sed magis secundum quod fit quaedam salus et perfectio eius quod est in potentia, ad eo quod est in actu” (*In de anima* II I.XI, 366).

³¹⁷ *Acerca del alma* II 5, 417a 19.

³¹⁸ “Daher wird es nöthig sein, für beide höhere Seelentheile ausser bewegenden Kräften auch passive Vermögen und zwar von zweifacher Gattung anzunehmen, die einen, um die Aehnlichkeit des zu Wirkenden zu erfassen, die anderen, um nach ihm zu streben [...]”.

A.1. La aprehensión cognoscitiva

¿Cómo recibe la facultad aprehensiva la forma que apetece?³¹⁹ La parte sensitiva, cuya actividad es necesaria para la actividad cognoscitiva espiritual, participa de las formas de modo distinto a como ocurre en el alma inferior o parte vegetativa. Si en ésta la forma se daba en el agente del mismo modo que en el paciente (cf. *op. cit.*, pp. 64s.), en la sensitiva la forma se aprehende estando en el agente como representada. “La forma de aquello a lo que se dirige el movimiento, está en el agente como representación” (*op. cit.*, p. 65).³²⁰

La carencia de representaciones sensibles en la facultad aprehensiva inferior (como de representaciones inteligibles en la superior) era –si recordamos– la aparente pobreza de esta parte, nada más que aparente. Al no tener ninguna, el sentido no está determinado a conocer una sola, sino que puede recibirlas todas (cf. *op. cit.*, pp. 66s.). Lo que está en potencia –que dijimos que era la materia– mientras está en ese estado es algo indeterminado. La forma, que es lo actual y que actualiza, o sea, comunica su acto, tiene una función determinativa de la materia. Por eso las potencias vegetativas no realizan nunca, cada una de ellas, más que un solo y mismo acto, son *uni-formes*, es decir, sólo tienen una forma (cf. *op. cit.*, p. 67).³²¹ En nuestro caso, el sensible particular que sea, por ejemplo, el color rojo bermellón, al ser recibido por lo que hace aquí de materia –lo que puede recibir tal acto–, que es el sentido de la vista, lo determina. De este modo, cuando la vista ve rojo, es imposible que vea, a la vez y del mismo modo, amarillo. Pero mientras esté en potencia, decimos con toda verdad que es capaz de *todo* lo visible. Las potencias no vegetativas, por esta razón, se dice que no están determinadas naturalmente (cf. *ibid.*).

Esta idea es de suma importancia en la cuestión de la libertad de necesidad interna de la voluntad, y paulatinamente se irá viendo cómo la libertad volitiva depende de cómo se conciba la relación de la voluntad con la forma que apetece. Pero es demasiado pronto para discutirlo, cuando aún no conocemos aspectos de la cuestión necesarios para comprender qué quiere decir exactamente determinación, y los tipos de determinación que hay. Sabemos tan sólo que en el caso de la potencia vegetativa se trata de una determinación natural, porque, como veremos, la forma la determina dándose en ella *naturalmente*, esto es, como se da en las cosas existentes, unida a una materia, manteniendo con ella una relación de inhesión.

¿En qué consiste la sensación? Según ARISTÓTELES –nos refiere el profesor vienés– sentimos cuando somos movidos y padecemos por lo que sentimos.³²² En este proceso tiene cumplimiento una ley general acerca de la pasión: aquello que padece, antes de padecer es distinto, pero después es semejante a aquello por lo que padece (cf. *op. cit.*, p. 79). En el contexto más restringido de la actualización que tiene lugar en la generación, llama BRENTANO a este principio ‘ley de sinonimia’, que rige en el proceso de producción (cf. *op. cit.*, p. 62). En ARISTÓTELES se extiende su dominio a todo modo de causación, y no sólo aquel del que resulta un producto externo.³²³ “El que siente, antes de la sensación, es en potencia como su objeto es ya en acto; por tanto, padece siendo desemejante, pero después de

³¹⁹ Cada facultad apetece de suyo su objeto propio, la forma de la que está en potencia. Al hablar de apeteecer, pues, no se trata siempre del apetito elícito llevado a cabo por la potencia apetitiva, sino que podemos decir que el sentido de por sí apetece lo sensible.

³²⁰ “[...] die Form dessen, worauf die Bewegung gerichtet ist, ist als Vorstellung in dem Wirkenden”.

³²¹ En alemán ‘*einformig*’ (*Psychologie des Aristoteles*, p. 67).

³²² “Pues bien, la sensación [...] tiene lugar cuando el sujeto es movido y padece una afección: parece tratarse, en efecto, de un cierto tipo de alteración” (*Acerca del alma* II 5, 416b 33).

³²³ En el *De anima*, ARISTÓTELES se refiere a la ley de semejanza en toda su amplitud, como BRENTANO.

la pasión se le asemeja y es como aquel” (*op. cit.*, p. 79).³²⁴ BRENTANO indica en este lugar que pasión se dice de dos modos, como sabemos: como corrupción o como paso de la potencia al acto, que constituye un paso de la imperfección a la perfección –aunque quizá no baste con un paso de la potencia al acto para que el ser en cuestión alcance su perfección, y sólo se acerque. Está de más añadir que en la sensación el sujeto experimenta una pasión del segundo tipo (cf. *op. cit.*, pp. 79s.). Y lo que en esta pasión ocurre es que el sentido ‘toma’ la forma misma del sensible, pero objetiva, no materialmente. Si sentir fuera recibir de este segundo modo, el ojo mismo se pondría rojo al ver rojo, el oído sonaría. Además, si la sensación consistiese en una material recepción de una forma –o dicho de otra manera, en que la forma sea recibida por algo en tanto que materia prima, como sustrato o sujeto material–, entonces las plantas sentirían, y no sólo ellas, sino todo lo inanimado, toda vez que poseyera físicamente esos sensibles.

A.1.1 Recepción de la forma sensible

Como esto no puede ser, aunque ciertamente en la sensación tiene lugar una inmutación material –bien en el sentido, especialmente el tacto-gusto, bien en otra cosa por la que la sensación se produce (un cuerpo, el medio)³²⁵–, sentir no es recibir material sino objetivamente la forma, o mejor dicho, no sentimos por recibir el sensible física sino por hacerlo inmaterialmente.³²⁶ La forma existe “como conocida” en el sujeto sintiente, que no es, en tanto que tal, sujeto material de esos accidentes, sino sujeto de conocimiento (cf. *op. cit.*, p. 80).³²⁷

“No sentimos el frío en tanto que nos ponemos fríos, en otro caso también las plantas y los cuerpos inorgánicos sentirían, sino en cuanto el frío existe objetivamente en nosotros, a saber, como conocido, por tanto, en cuanto recibimos el frío sin ser el sujeto físico de él” (*ibid.*).³²⁸

Las cualidades tangibles son justamente las que conllevan más alteración física en el cuerpo, de manera que el que la percibe es a la vez su sujeto físico y de conocimiento sensible. Pero se mantiene la condición de que para ser sujeto sensitivo se precisa una recepción no material por parte del paciente. Por eso –continúa BRENTANO– es por lo que ARISTÓTELES indica que el sentido recibe las formas sin la materia.³²⁹

Claro está que aquí no se refiere el Filósofo a la materia del sensible, del objeto percibido, como puede entenderse con el ejemplo del sello en la cera. La cera recibe la forma del sello pero no aquello de lo que el sello está hecho. Si no fuera así, no habría diferencia alguna entre el sentido y cualquier otra cosa que padece.³³⁰ Que no se trata de la materia del agente se ve

³²⁴ “Das Empfindende ist vor dem Empfinden in Möglichkeit so, wie sein Object schon in Wirklichkeit ist, es leidet also, indem es unähnlich ist, aber nach dem Leiden ist es ihm verähnlicht und ist so, wie jenes ist”.

³²⁵ Cf. *Acerca del alma* II 12, 424b 4-19; *In de anima* II I.XXIV, 553; *Summa theologiae* I Q78 a3, resp. “Los que actúan son los cuerpos en que se dan tales cualidades, por ejemplo, es el aire [...]. Cabe objetar, sin embargo, que las cualidades tangibles y los sabores sí que actúan [...]. Lo que ocurre es, en definitiva, que no todos los cuerpos resultan afectados bajo la acción del olor y del sonido [...]” (*Acerca del alma*, 424b 13-15).

³²⁶ Cf. *In de anima*, 551-553.

³²⁷ “[...] als Erkanntes [in uns existirt ...]”.

³²⁸ “Allein nicht insofern wir kalt werden, empfinden wir das Kalte, sonst würden auch Pflanzen und unorganische Körper empfinden, sondern insofern das Kalte objectiv, d.h. als Erkanntes in uns existirt, also insofern wir die Kälte aufnehmen, ohne selbst das physische Subject derselben zu sein”.

³²⁹ Cf. *Acerca del alma* II 12, 424a 19.

³³⁰ “Las plantas no están dotadas de sensibilidad a pesar de que poseen una parte del alma y a pesar de que padecen bajo el influjo de las cualidades sensibles, puesto que se enfrían y se calientan: la razón está en que no poseen el término medio adecuado ni el principio capaz de recibir las formas de los objetos sensibles (sin la materia), sino que reciben el influjo de éstas unido a la materia” (*op. cit.*, 424a 33-424b 3).

con facilidad considerando que el agente actúa en virtud de su forma, no de su materia, tan pasiva como el paciente. Por eso, es la forma lo que determina al paciente y lo que comunica el agente. El paciente padece necesariamente por el acto del agente, no por lo potencial en él.³³¹ Por eso, lo que padece recibe siempre su forma, no su materia.³³² ¿Cómo entender, pues, correctamente, lo que dice ARISTÓTELES: que el sentido recibe la forma sin la materia? Sólo queda la posibilidad de que se refiera a la materia del sentido, que es lo que se significa al hablar de recepción inmaterial o espiritual (véase *op. cit.*, p. 81).³³³ No se trata de la no-materialidad del agente sino del paciente, mas entendido no como que carezca de materia, que no es así, sino como una independencia, mayor o menor, de lo que es potencial en él.³³⁴

Sobre el sentido, pues, tiene lugar una determinación no recibida por su materia prima. Si fuera aquella la que recibe la determinación, modificaría su ser esencial o accidental, según la forma recibida fuese de uno u otro tipo. Y como decimos, la vista no enrojece cuando vemos el rojo.³³⁵ Como BRENTANO enseña, caben dos modos de disposición o potencialidad respecto de la forma. La forma es recibida por algo en calidad de sujeto. Pero este sujeto puede ser tal que se asemeje al sujeto en el que esta se daba antes de alterar al paciente, por tener la misma disposición receptiva de las formas que él, o puede ser distinto. En el agente la forma sensible se daba natural o materialmente, y este sujeto –en el caso de las formas sensibles, de que tratamos ahora– era un sujeto físico. Por eso el sensible *está* en él, como se dice, por ejemplo, que el color o el calor se dan en un cuerpo.³³⁶ Está de modo *natural*. La disposición a recibir la forma naturalmente la hace posible la respectiva materia del sujeto. Pero cabe otro modo de disposición o receptibilidad y de estar la forma en un sujeto, que es el modo de estar objetivamente –en palabras de BRENTANO–, en contraposición al estar física o materialmente (cf. *op. cit.*, p. 81). “Él *siente* algo caliente, esto es, tiene en sí el calor objetivamente, *está* caliente, es decir, tiene en sí el calor física, materialmente” (*ibid.*).³³⁷ En esta disposición para la forma se distinguen cabalmente el agente y el paciente, porque no se asemejan por la disposición receptiva de la forma sino por la forma misma que uno y otro poseen.³³⁸ Vamos a explicar un poco esta clase de disposición y este modo de estar.

Lo primero a considerar es que el paciente es afectado, modificado causalmente por el agente. El agente, en tanto que sujeto de inhesión de tal o cual sensible (cf. *op. cit.*, pp.

³³¹ “Es de la naturaleza de cualquier acto el que se comunique a sí mismo según le es posible. Con lo cual todo agente obra según lo que es en acto. Y obrar no es otra cosa sino comunicar aquello por lo que el agente es en acto” (*De potentia* Q2 a1, in e, citado en FORMENT, E., *Id a Tomás*, p. 92).

³³² Cf. *In de anima* II I.XXIV, 551.

³³³ Cf. *op. cit.*, 553.

³³⁴ Cf. GREDT, I., *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. I, Herder, Friburgo 1937⁷, 463. En adelante se citará como *Elementa philosophiae*.

³³⁵ Cf. *De anima* III 2, 425b 18; *In de anima* II I.XV, 427; III I.II, 590, etc. Lo susceptible de recibir algo carece de ello, por eso el sentido no tiene color (cf. *op. cit.*, 427). “Si igitur aliquis videt se quod sit videns, sequitur quod primum videns, quod secundum fuit visum, sit habens colorem; quod videtur inconueniens. [...] visus, cum sit susceptivum coloris, est absque colorem” (*In de anima* III I.II, 587).

³³⁶ Prescindimos en este análisis de la crítica del empirismo inglés a la realidad de las cualidades sensibles. Como sabemos, BRENTANO aceptará este punto de vista criticista respecto de lo que llamará más tarde fenómenos físicos (cf. *Psychologie* 1, I §2, pp. 13s.; §3, p. 28; 2, 1 §7, pp. 129ss.). Véase en este capítulo C.2 “La unión y la semejanza de lo activo y lo pasivo”.

³³⁷ “Er *fühlt* etwas Warmes, d.h., er hat eine Wärme objectiv in sich, er *ist* warm, d.h., er hat eine Wärme physisch, materiell in sich”.

³³⁸ “[...] dispositio materialis patientis ad recipiendum, non est similis dispositioni materiali, quae est in agente. Et ideo forma recipitur in patiente sine materia, in quantum patiens assimilatur agenti secundum formam, et non secundum materiam” (*In de anima* II I.XXIV, 553).

81s.),³³⁹ puede modificar a otro ser, que tenga la disposición a la pasión de tipo sensitiva. Eso es la facultad sensible, de la que carecen plantas y seres inanimados. Ahora bien, la forma no está como algo propio del sentido, en cierta identidad con el sentido, sino que se presenta como algo otro. Esta ‘aliedad’ es propia de aquello que se tiene como objeto. La forma es *del* paciente, en tanto que la recibe y está en él, pero se da como forma de otro sujeto. El sentido ciertamente no la puede recibir como algo propio, porque el color verde no es de la vista sino del árbol. Esto nos recuerda a la distinción de acto primario y acto secundario, cuya no-identidad BRENTANO la consideraba dada con evidencia. Por este motivo no cabe que el sentido tenga como forma el color verde porque entonces *sería* verde. Tal modo de posesión formal llevaría a determinar el ser y no es lo que ocurre. El sentido que conoce posee ya una forma, no es potencia absoluta sino que está parcialmente determinado, ya es algo en cierto modo. Por eso, la forma que recibe, por la acción del objeto sensible sobre el órgano, es una forma que *sobredetermina* al sentido.³⁴⁰ Esta forma *informa* el sentido, pero no como la que lo determina en su ser, sino en cuanto lo hace *inmaterialmente*.³⁴¹ BRENTANO no se pronuncia respecto de la cuestión de la aliedad, es la Escuela quien lo concibe así. Veremos en el párrafo próximo los efectos, muy interesantes, de la divergencia.

Decimos, pues, que la forma sentida está en el sentido como siendo de otro sujeto. En el agente, que es su sujeto material o físico, está de forma natural, unida a la materia. Pero cuando el sentido es afectado por esa forma de modo objetivo, la poseerá, como objeto, de modo inmaterial o intencional. Esta forma por ser acto determina al paciente, al sentido. Pero la determinación es de otra clase que la que sufre el agente mismo, en donde la forma, pongamos el color verde, lo determina *naturaliter* en su ser, de manera que el agente *es* verde, mientras que cuando la vista ve ese sensible, *tiene* el verde como objeto, y sólo en tanto que tal. Continúa nuestro autor con la exposición señalando qué es exactamente aquello que el sentido recibe. Lo que este acoge es individualmente la misma forma que está en el agente. ¿Quiere decir con esto una forma numéricamente una, la misma que la del agente? Parece que sí, ya que por esa razón le parece inadecuado el ejemplo del sello, donde “la cera configurada no toma en sí individualmente la misma forma que porta el sello, sino sólo una de la misma especie, el sentido sin embargo que recibe la forma sensible [recibe] la misma” (*op. cit.*, p. 81).³⁴² La cera no recibe la misma forma del anillo, cuando este es –según BRENTANO– realmente el caso.

Quizá alguien quiera objetar a lo que parece ser la posición de BRENTANO –no enteramente nítida por lo breve y escueto de su explicación– que de ser la misma forma individual el sello perdería su forma al pasar o ser recibida por otro sujeto. En el ámbito físico ya hemos discutido su imposibilidad, y se ve con evidencia el absurdo de que la forma de un sujeto se traslade a otro, como un caso de causalidad a distancia.³⁴³ Aquí, en el psíquico, –según esta objeción– se presentaría una dificultad análoga. A ello cabría replicar que,

³³⁹ “Vielmehr müssen wir einzig und allein auf diejenige Eigenschaft des Objectes achten, die das eigentlich wirkende Princip der Empfindung ist, und zu der desshalb der Sinn als das leidende Princip in natürlicher Relation steht” (*Psychologie des Aristoteles*, p. 82). “El sentido sufre también el influjo de cualquier realidad individual que tenga color, sabor o sonido, pero no en tanto que se trata de una realidad individual, sino en tanto que es de tal cualidad y en cuanto a su forma” (*Acerca del alma* II 12, 424a 23).

³⁴⁰ Cf. GREDT, I., *op. cit.*, 463. “Cognoscens igitur praeter suam formam, qua est id quod est, habet etiam formas aliarum, quas cognoscit. Et habet eas ut alienas, [...] i.e. habet eas objective” (463). “Species determinat potentiam materialiter et superdeterminat eam immaterialiter” (*op. cit.*, 468).

³⁴¹ *Ibid.*

³⁴² “[...] indem das geformte Wachs nicht individuell dieselbe Form wie das Siegel in sich trägt, sondern nur eine gleichartige, der Sinn aber, der die Form des Sensibelen aufnimmt, dieselbe”.

³⁴³ “Es quidem absurdum in ordine physico formam unius transire in aliud” (*ibid.*).

tratándose en efecto de la misma forma, es sin embargo recibida de otro modo que en el sensible. De esta manera no se excluye que la forma esté a la vez materialmente en el agente, porque no está así en el paciente, sino de modo *intencional*,³⁴⁴ y ambos modos no son incompatibles. Lo que esta tesis sostiene –siguiendo la posición de Joseph GREDT– es que uno y el mismo objeto tiene dos modos de ser que pueden darse o no simultáneamente: el modo físico, en la cosa natural, y el modo psíquico en el cognoscente.³⁴⁵ “El mismo sonido *numéricamente* que está en la campana, está también en la cognición: se conoce ciertamente el sonido *de la campana*”.³⁴⁶ Esto es lo que parece decir también BRENTANO al criticar el ejemplo del sello del anillo. No obstante, GREDT discrepa en la razón por la que en el célebre ejemplo no hay una recepción de la forma como la que de hecho tiene lugar en el sentido. La divergencia consiste en que, para la Escuela, la forma no es recibida en la cera como ‘algo otro’, como *ob-iectum*, como opuesto. La cera la recibe como suya, queda conformada o configurada por ella, mientras que el sentido la recibe como ajena, como algo otro, aunque no se niega por eso que sea suya en cierto respecto, a saber, como conocida.³⁴⁷ En cambio, BRENTANO sólo apunta al hecho de que en la cera es recibida material, no inmaterialmente. De ahí que no haya absurdo en el hecho de que la forma esté en dos cosas a la vez, porque sólo puede estar en una en cuanto es en sí misma, pero como algo otro puede darse en múltiples sujetos.

“El sentido recibe la forma sensible no por una alteración propiamente dicha, si bien, como ya se ha dicho, tal [alteración] pueda acompañar a su recepción, y por ejemplo, el cuerpo sensible cuando entra en contacto con el calor, pase a la vez de ser no sensitivo a sentir el calor y a estar caliente de su contrario estar frío. Él siente algo caliente, esto es, tiene un calor objetivamente en sí, está caliente, esto es, tiene un calor física, materialmente en sí” (*op. cit.*, p. 81).³⁴⁸

Acerca de la identidad de la forma en el agente y en el paciente, BRENTANO no ofrece más explicaciones, pero la tradición peripatética postula, para salvar la objeción de la causalidad a distancia, la necesidad de un signo que represente formalmente al objeto en la potencia respectiva: la *especie impressa*, que STO. TOMÁS denomina similitud.³⁴⁹ En esta tesis la sensación se considera, no un acto simple, sino una operación en que se dan dos actos: en el primero el objeto produce la especie impressa, que permite la formación del acto segundo, que es cuando el cognoscente se hace el mismo objeto conocido. El primer acto es pasivo, pero no el segundo. Sería no obstante imposible el segundo acto si el objeto conocido no estuviera ya en el acto primero. ¿Cómo está lo conocido en el primer acto? El sujeto es el objeto conocido por *información*, esto es, por comunicación de algo externo, lo cual tiene lugar a su vez de

³⁴⁴ “[...] alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse *intentionale* et spirituale” (*op. cit.* II I.XXIV, 553). El cambio de cursiva es mío.

³⁴⁵ Cf. GREDT, I., *op. cit.*, 463.

³⁴⁶ “Idem numero sonus, qui est in campana, est etiam in cognitione: cognoscitur enim *campanae* sonus” (*ibid.*). Inmediatamente antes escribe: “Ita ut idem obiectum (etiam *idem numero*) duplicem habeat modum essendi” (T.A.).

³⁴⁷ “Ita cera, recipiendo formam sigilli, non habet hanc formam ut alterius, sed ut suam; est enim cera formata seu figurata; cognoscens vero, cognoscendo rem a se diversam et distinctam, recipit et habet eius formam, et est diversa et distincta a se, reliquendo eam in sua ‘alietate’ (in suo ‘alium esse’) seu obiectivitate” (*ibid.*).

³⁴⁸ “[...] der Sinn aber empfängt die sensible Form nicht durch eigentliche Alteration, wenn auch, wie schon gesagt, eine solche ihre Aufnahme begleiten mag, und z.B. der empfindende Körper, wenn er das Warme berührt, zugleich ein das Warme fühlender aus einem nichtfühlenden und ein warmer aus dem entgegengesetzten kalten wird”. El resto del texto se recoge en la nota 24.

³⁴⁹ Cf. *op. cit.*, 468-472. “Species impressa sit cognitionis principium” (*op. cit.*, 468). Por ser signo adecuado, podemos decir que la forma está tan perfectamente significada que, a través de ella, mediatamente, es conocida verdaderamente la forma del objeto. “El mismo concepto se ordena de manera última y principal a representar a la cosa misma, de la que es semejanza intencional” (cf. JUAN DE STO. TOMÁS, *Lógica de los predicables*, 107 b).

forma mediata mientras el alma está unida al cuerpo. El cognoscente es mediatemente informado a través del producto del objeto en el cognoscente –la similitud de la forma del objeto– y a esto es a lo que se llama especie impresa.³⁵⁰

Hagamos ahora un pequeño balance. Se ha desplegado ante nuestros ojos, con la ayuda de BRENTANO y dentro del marco aristotélico, el proceso del conocimiento sensible, cómo sentimos los accidentes o formas accidentales de las cosas sensibles. Hemos comprendido que el sentido recibe esa forma, la cual por su parte procede del objeto y está en él –el agente en el proceso de conocimiento sensible– de forma natural. Este modo de estar significa que la forma determina a su sujeto de manera material, que el sujeto la tiene como suya, o mejor que tener, que ‘la es’, por ejemplo, el árbol es verde, en tanto que el ser-verde es una índole accidental de esta cosa. Por su parte, el sujeto cognoscente, en cuanto paciente en el proceso de conocer, también recibe esta forma y la posee. Entre el agente y el paciente se da, por tanto, una semejanza, porque comparten una misma forma sensible, poseída por cada uno de un modo diverso.

Esta semejanza no se encuentra pues ni en la materia del agente ni del paciente que recibe la forma, materias que son numéricamente distintas, ni hay semejanza tampoco en el modo de recibir esa forma. El sentido recibe al accidente de manera inmaterial o espiritual, aunque esta recepción vaya acompañada de una alteración en sentido propio, una alteración material. Esta, como sabemos, no es lo que hace la sensación, porque los cuerpos inanimados no sienten a pesar de experimentar dichas modificaciones. Lo propio de la sensación más bien estriba en el modo de recepción de lo sensible: el sujeto lo asume espiritualmente. Por eso, la forma sensible no puede estar en el cognoscente como está en el agente. En el agente el verde lo hace verde a él, el árbol es verde; en el cognoscente el verde no es de él, lo tiene como objeto. Esta diferencia, el hecho de que en un caso la forma sí y en otro no determine el ser accidental del que la recibe, se debe a que para darse una determinación real, física, la forma tiene que ser en el sujeto asimismo de manera real, física. Esto tiene lugar cuando se une a la materia, cuando informa lo material. Como decimos, en el sujeto sensitivo la forma no se da así, o mejor, puede darse no sólo así, y por eso no determina el ser, sino el sentido de manera inmaterial o intencional, o sea, como objeto, de tal modo que la vista que está en potencia de ver colores, pasa a ver verde en acto.³⁵¹

A.1.2 Recepción intelectual

Parafraseando al *De anima* con BRENTANO, puede afirmarse que la facultad receptiva de las formas es a las formas intelectivas como el sentido a las sensibles.³⁵² La explicación de la aprehensión intelectual de las formas será más breve, puesto que ya tenemos hechas ciertas distinciones a propósito del sentido, que son igualmente válidas para el intelecto. Además, BRENTANO mismo equipara –siguiendo al Estagirita– una y otra potencia, salvando las diferencias. Por eso, es necesario dejar sentado lo primero que se da una facultad aprehensiva distinta de la sensible, ya que para aprehender ciertas formas ella no basta. Por eso, el alma

³⁵⁰ Cf. GREDT, I., *op. cit.*, 468: “et haec similitudo seu forma vicaria obiecti vocatur *species impressa*. Species igitur impressa est forma vicaria obiecti, qua potentia cognoscitiva actuatur et determinatur ad obiectum cognoscendum”. GREDT señala que la teoría del conocimiento que niega la especie impresa es el idealismo monista (cf. *op. cit.*, 468); en otro lugar, que es una forma de panteísmo (cf. *op. cit.*, 470).

³⁵¹ Esta explicación pone de relieve la otra cara del proceso sensitivo: el primer acto es una pasión de la forma vicaria del objeto, pero el segundo es activo, en él se conoce el objeto por medio de esa forma vicaria, produciendo a veces el término de conocimiento (especie expresa), cuando éste no existe (cf. *op. cit.*, 468). El sentido, pues, es subsiguientemente activo, sobre lo cual BRENTANO no hace observación alguna.

³⁵² “[...] el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, [...] será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible” (*Acerca del alma* III 4, 429a 15-18).

tiene, además de las potencias dichas, una facultad intelectual (cf. *op. cit.*, pp. 113s.). Como señala ARISTÓTELES, se distinguen ambas potencias en unos aspectos, mientras se asemejan en otros: por ellas las cosas se distinguen y conocen; además dirigen y son medida de nuestro apetecer y obrar.³⁵³ ¿Qué se concluye de esta comparación? Que el intelecto es aquello que padece bajo la acción de lo inteligible, y que el pensamiento es un padecer de la misma manera que el sentido,³⁵⁴ a saber, impropriamente, como un paso de estar en potencia a estar en acto, encontrándose además en la misma relación con lo inteligible que el sentido lo está con lo sensible (cf. *op. cit.*, p. 114), si bien de modo “análogo”, que es, como ARISTÓTELES señala, la manera en que pueden compararse siempre los casos individuales en que se da la relación de lo que está en potencia con lo que está en acto, como se indicó en el capítulo anterior.³⁵⁵

Así pues, el intelecto es una potencia que padece, pasa de estar en potencia a estar en acto recibiendo una forma inteligible. BRENTANO puntualiza que el intelecto es impasible, pero capaz de recibir formas. “Es pues impasible, pero capaz de recibir las formas inteligibles” (*op. cit.*, p. 114).³⁵⁶ Quizá sorprenda esta afirmación, puesto que hemos dicho que padece del mismo modo que el sentido por la acción del objeto y que esta pasión es sólo en sentido lato. ¿A qué viene ahora sostener que el intelecto es impasible? Por extraño que pueda parecer, es evidente que la impasibilidad de que hablamos será de otra índole que aquella de la que disfruta el sentido.³⁵⁷ Es, no meramente superior en grado, sino cualitativamente, de tal manera que más bien cabría dudar de su capacidad pasiva para aceptar la modificación que supone la recepción de las formas.

BRENTANO pasa por eso a describir el intelecto, en cuya naturaleza se basa su impasibilidad. Son tres las notas que nuestro autor nos presenta: primeramente, es potencialmente todo lo inteligible; segundo, debe estar libre de todas las formas para poderlas recibir todas y, tercero, por esa razón es sin mezcla (cf. *op. cit.*, p. 115).³⁵⁸ Esta necesidad de no estar mezclada es una réplica a la falsa opinión de EMPÉDOCLES por la cual el alma está compuesta por aquellos elementos de que están compuestos sus objetos, basándose en la hipótesis de que lo semejante se conoce por lo semejante, y que por ello el alma conoce cuando entra en relación el objeto con algo semejante a él que está ya en el alma (véase *ibid.*).³⁵⁹ Al hilo de esta discusión sobre el modo en que el alma conoce, se discutía y proponía la ley de sinonimia. Frente a la explicación de EMPÉDOCLES, una de las abundantes

³⁵³ “El inteligir y el pensar, por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible: en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y reconoce alguna realidad” (*op. cit.* III 3, 427a 19; cf. *op. cit.* 427a 20, 428a 4). “La potencia de discernir –actividad esta que corresponde al pensamiento y a la sensación– [...]” (*op. cit.* 9, 432a 15). “La imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto” (*op. cit.* 3, 429a 3). “Estos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento: el deseo y el intelecto” (*op. cit.* 10, 433a 9).

³⁵⁴ “El inteligir [...] consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible” (*op. cit.* 4, 429a 15).

³⁵⁵ Cf. *op. cit.*, 429a 17. Véase el principio de B.2 en el capítulo segundo.

³⁵⁶ “Er ist also leidenslos, aber fähig, die intelligibilen Formen aufzunehmen [...]”. “El intelecto –siendo impasible– ha de ser capaz de recibir la forma” (*op. cit.*, 429a 16).

³⁵⁷ “Resulta evidente que la impasibilidad de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectual no son del mismo tipo” (*op. cit.*, 429a 31).

³⁵⁸ “[...] por consiguiente, el intelecto [...] entienda todas las cosas” (*op. cit.*, 429a 18). Cf. *op. cit.*, III 8, 431b 20; 5, 430a 15; 4; 429a 19.

³⁵⁹ Cf. *op. cit.* I 5, 409b 23-411b 30. “Establecen pues que el alma conoce lo semejante con lo semejante (y afirman a continuación que el alma está constituida a partir de los elementos) [...]” (*op. cit.*, 409b 27). “Son muchas las dificultades y obstáculos que lleva consigo afirmar –como EMPÉDOCLES– que los distintos tipos de objetos se conocen [...] al ponerse los objetos en relación con algo semejante que hay en el alma” (*op. cit.*, 410a 28).

objecciones presentadas –que es la que más nos viene al caso– es la contradicción en que se cae sosteniendo, por una parte, que lo semejante se conoce por lo semejante, y por otra, que toda vez que el conocimiento consiste en una cierta afección se exige la acción del contrario.³⁶⁰ Si el alma fuera una composición de elementos tal que todos sus posibles objetos encontraran en ella algo en común, entonces –arguye ARISTÓTELES– ¿cómo se daría la afección cognoscitiva, que consiste en un influjo y movimiento originado por la acción del contrario? Sería imposible que fuese afectada de cumplirse el requisito exigido por EMPÉDOCLES, que impide la contrariedad entre el alma y sus objetos. Pero, justamente porque el alma conoce y domina todas las cosas, debe ser sin mezcla.³⁶¹

MILLÁN-PUELLES ofrece una distinción muy interesante entre la posesión inmaterial del ser y la trascendencia intencional. Esta nos va a ayudar a comprender la valiosa aportación brentaniana a la teoría del conocimiento. Tal identificación de una y otra cosa es el déficit reprochable a la doctrina del conocimiento de la Escuela, ya que no es lo mismo poseer el ser de manera inmaterial que trascenderse la conciencia a sí misma de forma intencional o inmaterial, porque, justamente, cabe poseerse a sí mismo de esta misma manera inmaterial, como ocurre en el conocimiento que Dios tiene necesariamente de Sí, o el que el hombre alcanza. Ciertamente que la conciencia se trasciende al conocer algo ajeno a ella, y esta dirección extática es originaria e irreductible, puesto que la conciencia es siempre y necesariamente conciencia de algo distinto de ella, y sólo en esta dirección intencional cabe, simultáneamente, una conciencia consecutaria, concomitante o atemática de sí mismo como cognoscente del objeto no-yo de que se trate. El yo siempre, necesariamente, se capta en un momento primario, como término intencional, por tanto, dentro de una relación con un objeto, en la cual el objeto es primaria y fundamentalmente atendido, y el yo, en expresión de GARCÍA NORRO, sólo como a hurtadillas, de refilón, no como tema sino como elemento siempre presente y cocomprendido sin ser tematizado –excepto cuando se reflexiona, en que se da una tematización explícita del yo, siempre posterior a este modo de captar el yo colateralmente, y por otra parte, de un yo ‘fossilizado’, no vivo.

Es por esto por lo que el objeto intencional merecía por parte de BRENTANO la calificación de *objeto primario*, y el sujeto, el yo en su acto, la de *secundario* (cf. *Psychologie* 2, II §8, pp. 179s.; III §7, pp. 218s.). Ahora bien, precisamente porque cabe una conciencia atemática del yo, y tal conciencia es una posesión inmaterial de sí mismo, por eso no puede identificarse, en todos los casos, la posesión inmaterial con la trascendencia intencional, porque la conciencia no toma posesión de modo inmaterial de un ser sólo trascendiéndose, sino que también le cabe adueñarse inmaterialmente de su propio ser, eso sí, de una manera

³⁶⁰ Cf. *Metafísica* V 10, 1018a 25. “Padecer [...] en algunos casos se trata de la destrucción por la acción del contrario, mientras que en otros casos es más bien la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en entelequia, siendo lo uno y lo otro semejantes entre sí –en la medida en que esta semejanza corresponde a la relación existente entre potencia y entelequia–” (*Acerca del alma* II 5, 417b 2-5).

³⁶¹ “Por consiguiente y puesto que entiende todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla [...] para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer” (*op. cit.*, III 4, 429a 18). La cuestión de si el alma sólo conoce lo semejante (cf. *op. cit.* I 2, 405b 15), en relación con aquello de es constitutivo suyo, lleva a EMPÉDOCLES a suponer que ésta debe estar formada por los mismos elementos que lo conocido (cf. *op. cit.* 5, 409b 25); la solución da a estas opiniones la parte de razón que les corresponde: si lo que padece es pasivo y padece por algo que está en acto, es evidente no son semejantes. Pero, en la medida en que en el movimiento, padecer y ser en acto son lo mismo, en cierto sentido, hay una semejanza entre lo que padece y el agente, de modo que no son semejantes antes de padecer, pero con la pasión se asemejan. “De ahí que [...] en cierto modo padecen bajo el influjo de lo semejante y en cierto modo bajo el influjo de lo disemejante: padece, en efecto, lo disemejante pero, una vez afectado, resulta ya semejante” (*op. cit.* II 5, 417a 18).

siempre inadecuada cuando se trata del sí mismo de un ser sólo aptitudinalmente consciente.³⁶²

MILLÁN-PUELLES indica que para la Escuela conocer significa poseer una forma ajena como ajena. Y como acaba de señalarse, justamente esta condición –la aliedad de la forma– poseída en tanto que otra, no quedaba recogida en la exposición brentaniana del proceso cognoscitivo. Efectivamente, no es una casualidad que el filósofo que defendió la conciencia de los propios actos psíquicos no hiciera mención alguna de la calidad de otro de lo poseído, incluso en esta obra tan temprana sobre ARISTÓTELES, si bien la tesis de la aliedad constituye un patrimonio escolástico, porque esta omisión es imprescindible para poder sostener con pleno sentido la posibilidad del conocimiento de sí. En el BRENTANO de 1867 conocer se debe entender, exclusivamente, como la recepción, o mejor dicho, la posesión de una forma recibida, posesión que es inmaterial frente a la material propia de la inhesión. De esta manera cabe ampliar el dominio de los seres cognoscibles a todo el ámbito del ser: al ser cognoscente como al no cognoscente, a lo otro como al sí mismo, aunque, naturalmente, no del mismo modo, puesto que se conoce lo otro como otro, y lo propio como propio. Es precisamente lo que más tarde BRENTANO mismo pondrá de relieve, en la *Psicología desde el punto de vista empírico*, con la susodicha distinción de los tipos de objetos. MILLÁN-PUELLES corrige en este mismo sentido la fórmula escolástica, al decir que el conocimiento *puede* darse como posesión de una forma ajena en cuanto ajena, que cabe el conocimiento de algo otro a título de otro, pero que no todo modo inmaterial de poseer es *necesariamente* un poseer lo ajeno como ajeno pues “también la autoconciencia subjetiva [...] y la autocompreensión de la conciencia absoluta son formas de posesión inmaterial”.³⁶³

Volvamos a la cuestión acerca de la distinción del intelecto frente al sentido. La diversidad estriba en la universalidad más completa del primero, ya que la facultad sensible puede conocer lo sensible pero el intelecto todo lo inteligible, de manera que su objeto es universal (cf. *Über Aristoteles*, p. 151), mientras que lo sensible es individual. BRENTANO aduce al respecto que el intelecto debe estar libre de todas las formas, como ya hemos dicho, para poder recibirlas todas. No se puede querer defender con esto que el sentido sólo conoce un sensible y el intelecto muchos objetos inteligibles, sino que el objeto respectivo de la potencia sensible está ya determinado y es individual, mientras que el intelectivo es, él mismo, universal. Ello indica, indirectamente, que el sentido no está totalmente libre de formas, y en esa medida su potencialidad para conocer es menor, al estar determinado por esas formas que posee. El intelecto es más indeterminado, aunque no consiste en una absoluta indeterminación. Sin embargo, parece contraria a esta universalidad del intelecto la observación tomista sobre los sensibles. Bajo lo sensible sólo puede padecer lo que tiene la capacidad de recibir esa forma. Pero no podemos adjudicársela al alma intelectiva sino sólo a la sensitiva. Un olor, por ejemplo, sólo puede producir como efecto sensaciones olfativas.³⁶⁴ Esta dificultad quedará resuelta después, como veremos.

Un aspecto importante resalta nuestro autor, y es que el modo de estar esas formas en el alma es el natural, que a diferencia de las formas que sólo están intencionalmente, constituye la razón por la que tales formas impiden el conocimiento de otras. “El intelecto es sin mezcla, pues está de por sí libre de todas las formas, para poder recibirlas todas. Si ya hubiera por naturaleza algo actualmente en él, entonces esto se convertiría en un obstáculo para los otros

³⁶² Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, pp. 129ss., 135ss., 166ss., etc.

³⁶³ *Op. cit.*, p. 195; cf. *op. cit.*, pp. 194s.

³⁶⁴ Cf. *In de anima* II l.XXIV, 559.

objetos y, por decirlo así, les cerraría el acceso” (*Psychologie des Aristoteles*, p. 115).³⁶⁵ Pero si esto es así, ¿es que el intelecto no tiene entonces ninguna naturaleza? ¿está absolutamente indeterminado, es pura potencia careciendo de toda forma? A ello responde BRENTANO negativamente pues la naturaleza del intelecto precisamente es ser potencia, siendo así que antes de pensar no es nada en acto. “Así aquella facultad del alma que llamamos entendimiento, antes de que piense, no es en acto ni una sola de las cosas, y su naturaleza no es otra que la de ser potencia” (*ibid.*).³⁶⁶

A fin de determinar mejor la peculiaridad de esta potencia –la primera y más excelsa– pasa nuestro filósofo a la cuestión del sujeto de tal facultad. Siendo ésta como es un accidente, una facultad accidental, pertenece a la categoría de la pasión y necesita de un sujeto. Éste no es el cuerpo animado sino sola el alma, porque la potencia de que nos ocupamos es espiritual (cf. *op. cit.*, pp. 115s.). La espiritualidad del alma ha sido sostenida por el Estagirita –ilustra BRENTANO– con el mismo vigor y seguridad que su maestro, sólo que matizando que no es espiritual toda ella, como creyó PLATÓN, sino sólo la parte intelectual (cf. *op. cit.*, p. 116).³⁶⁷ Con esto queda también puesto más de relieve la dimensión corpórea de los sentidos, cuestión que BRENTANO trata en la *Psicología de Aristóteles*. La razón por la que se sostiene que el sujeto de los sentidos lo constituye el compuesto, “*el cuerpo animado*”, es la observación de que ciertos animales conservan algunas sensaciones al dividirse sus cuerpos, lo cual indica que tales operaciones están ligadas a lo corporal.³⁶⁸

A ello se añade que los sentidos son incapaces de sentir durante un tiempo, después de haber aprehendido objetos fuertemente sensibles: ver algo muy luminoso, sensación de un fuerte olor, momentánea sordera tras percibir sonidos de elevado volumen, etc. Este hecho permite conocer que el sentido tiene por sujeto el cuerpo animado, porque experimenta estas corrupciones, las cuales no se dan, por ejemplo, cuando el intelecto aprehende un objeto fuertemente inteligible, que no queda impedido para otras aprehensiones sino más capaz de comprender objetos menos inteligibles (cf. *op. cit.*, pp. 98s.).³⁶⁹ La materia es, como dijimos, responsable de la corrupción que experimenta el ser vivo, por eso los seres puramente espirituales son incorruptibles, inmortales, por eso el alma humana es también, una parte de ella, inmortal.³⁷⁰ Por otra parte, ya nos advertía BRENTANO del hecho de que junto a la pasión de las sensaciones, en sentido impropio, se daba también una inmutación material. Esto sólo puede suceder cuando el sentido viene ligado a la materia del ser vivo, que es el cuerpo.

Lo que no quedó muy claro es si esta modificación física tiene lugar simplemente a la vez que la sensación, o si es responsable en alguna medida de la modificación no-material en que consiste el conocimiento sensible. Al órgano del ser sensitivo dedica BRENTANO algunas páginas en las

³⁶⁵ “[...] der Verstand sei unvermischt, denn er ist an und für sich frei von allen Formen, um alle aufnehmen zu können. Wäre irgend etwas schon von Natur aus wirklich in ihm, so würde dieses für die anderen Objecte ein Hinderniss werden und ihnen so zu sagen den Zugang versperren”. BRENTANO se remite a *Acerca del alma*: “lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena” (*op. cit.*, 429a 20).

³⁶⁶ “So also ist jenes Seelenvermögen, das wir Verstand nennen, ehe es denkt, kein einziges von allen Dingen wirklich, und seine Natur ist keine andere als die, daß es Möglichkeit ist”. El pasaje del *De anima* referido reza así: “no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad” (*op. cit.*, 429a 23).

³⁶⁷ Cf. *op. cit.*, 429a 27.

³⁶⁸ Cf. *op. cit.* I 4, 409a 9; 5, 411b 22; II 2, 413b 16.

³⁶⁹ Cf. *op. cit.* III 4, 429a 29; II 12, 424a 28.

³⁷⁰ “El intelecto, por su parte, parece ser –en su origen– una entidad independiente y que no está sometida a corrupción [...] el intelecto mismo es impasible”; “se trata sin duda de algo más divino e impasible” (*Acerca del alma* I 4, 408b 30). “El intelecto y la potencia especulativa [...] parece tratarse de un género distinto de alma y que solamente él puede darse separado como lo eterno de lo corruptible” (*op. cit.* II 2, 413b 25). Son numerosos los pasajes al respecto que BRENTANO examina detenidamente (cf. *Psychologie des Aristoteles* nota 21, pp. 117s.).

que defiende la supuesta tesis aristotélica de que no hay una multiplicidad de órganos sensitivos sino uno solo (cf. *op. cit.*, pp. 87, 101). Las razones aducidas para mantener esta opinión son el hecho de que el sujeto de las sensaciones es uno solo y no varios, que es uno el que ve y el que oye, el que palpa y huele (cf. *op. cit.*, p. 101); que podemos tener a la vez distintas sensaciones (cf. *op. cit.*, pp. 88s.) y compararlas, lo cual no sería posible si los sentidos se dieran en órganos distintos (cf. *op. cit.*, p. 89).

El alma sensitiva es una sola y no tiene partes –concluye nuestro autor– (cf. *op. cit.*, p. 101). Lo que aquí se rechaza es la existencia del sentido común que funciona como enlace para comparar sensaciones genéricamente diversas, porque la que él ofrece resuelve la cuestión más fácil y perfectamente, refutando las razones que cabe argüir en favor de aquel (cf. *op. cit.*, pp. 89ss.). Pero tenemos que remitirnos a la cuestión principal, ¿qué es lo que BRENTANO está entendiendo bajo la noción de órgano? En una nota a pie de página expone la diversidad de sentidos que se da aquí también: a veces se mienta con ello el instrumento del sentido, el órgano mediador de la sensación, y bajo esta noción se comprende el ojo, la nariz, etc. Pero otro de los sentidos es aquel que mienta el sujeto mismo de la sensación. Es este el sentido en que BRENTANO habla de órgano. De todas formas reconoce que se dan ciertos pasajes contradictorios en ARISTÓTELES, y otros en que no cabe decidir la cuestión. Los lugares en que cree respaldada su posición no me parecen claros, además de que lo allí defendido es la unidad del alma sensitiva, que BRENTANO identifica con órgano por cuanto lo ha definido como el sujeto de las facultades sensibles (cf. *op. cit.* nota 35, pp. 87ss.).³⁷¹

Cierto es que en la comparación de una y otra facultad aprehensiva queda más nítida la determinación acerca de la impasibilidad de cada una. En la aprehensión sensible se da una inmutación material –que BRENTANO describe más adelante– identificada como la alteración sufrida por el órgano correspondiente, como la mano que al entrar en contacto con el calor se calienta. El órgano del tacto sufre la inmutación material, pero, como bien dice nuestro autor, no siente en la medida que la sufre sino en cuanto es inmutada objetiva o inmaterialmente (cf. *op. cit.*, p. 80). Más adelante explica que la facultad cognoscitiva dada en el compuesto pasa a conocer en acto por la acción de una cualidad corporal, objeto propio de la facultad y al que ésta se asemeja (cf. *op. cit.*, p. 123). En la intelectual por el contrario no hay inmutación alguna. Por eso es impasible en grado sumo. Dicho sea de paso, ‘objetivo’ se entiende aquí como lo entendían los escolásticos, y no como se utiliza el término desde la Modernidad, a saber, se entiende como lo dado en tanto que objeto, lo que se da al alma intencional, no físicamente.

En la demostración de la espiritualidad del alma –donde BRENTANO se extiende– queda puesto de manifiesto que de no ser así, en el alma intelectual deberían darse cualidades físicas o corporales que impedirían la recepción de otras formas (cf. *op. cit.*, 120);³⁷² las cualidades físicas deberían afectarle y ponerla así en acto (cf. *op. cit.*, p. 123). Por otra parte, es sabido que las facultades se diversifican en razón de la diversidad de los actos, y estos vienen determinados y diferenciados por los objetos. Según esto, no tendría sentido que ARISTÓTELES distinguiera entre lo sensible y lo inteligible en tanto que tales, como los objetos propios, respectivamente, de la

³⁷¹ “El alma jamás entiende sin el concurso de una imagen. El proceso es similar a cuando el aire hace que la pupila adquiere una determinada cualidad y ésta, a su vez, actúa sobre otra cosa [...] si bien, en última instancia, la facultad sensitiva es una y uno es el término medio en que consiste por más que sea múltiple en su esencia” (*Acerca del alma* III 7, 431a 16); “el órgano primario es, por su parte, aquel en el cual reside semejante potencia” (*op. cit.* II 12, 424a 25), pasaje tras el que justamente se pasa a hablar de órganos en plural; otro es el siguiente: “no es menos cierto que en cada uno de los trozos se hallan todas las partes del alma y que cada una de estas es de la misma especie que las demás y que el alma total, como si cada parte del alma no fuera separable de las demás, por más que el alma toda sea divisible” (*op. cit.* I 5, 411b 24), etc.

³⁷² Acerca de esta razón aducida por ARISTÓTELES (cf. *op. cit.* III 4, 429a 24) comenta BRENTANO que es poco útil porque en ella se confunde la recepción material de las cualidades con la objetiva (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 120).

facultad sensible y la intelectual, en el caso de que el alma sensitiva y la intelectual fueran la misma (cf. *op. cit.*, p. 122). El intelecto no recibe ninguna cualidad sensible en cuanto tal sino que aprehende sus conceptos (cf. *op. cit.*, p. 124), que son ya algo inteligible y no sensible. Otra objeción contra la espiritualidad del alma intelectual es la observación de que con la edad el intelecto se debilita, por lo cual podemos sostener que es pasible y corruptible. A esto puede alegarse lo siguiente: las funciones que se dan por la unión con el cuerpo son las que se corrompen, y éstas son las operaciones del alma que tienen por sujeto al compuesto alma-cuerpo y no al alma sola. El intelecto no tiene relación con el cuerpo, únicamente el alma es su sujeto. Sin embargo, la imaginación, la memoria, así como los apetitos, tienen su sede en la unión cuerpo-alma, por lo que se debilitan en la vejez. Si el contemplar y pensar desaparecieran con la muerte – lo cual, según BRENTANO, no necesariamente se deduce de lo dicho, que más bien indicaría la inmortalidad del alma y la permanencia de su actividad– (cf. *op. cit.* nota 287, pp. 206s.), ello resultaría de la corrupción de otra cosa distinta en nosotros, pues en sí ellos son eternos (cf. *op. cit.*, p. 207s.).³⁷³

BRENTANO sostiene, con ARISTÓTELES, que el alma intelectual requiere de la actividad sensitiva, mientras está unida al cuerpo, para poder ella misma inteligir (cf. *op. cit.*, p. 144). La aportación de la parte inferior a la superior son los fantasmas o imágenes, que le son dados al entendimiento como ‘material de construcción’ a partir del cual se forman las nociones o conceptos inteligibles (cf. *op. cit.*, pp. 146ss.).³⁷⁴ Esta dependencia del entendimiento, y de la voluntad, es lo que –según BRENTANO– nos permite decir que son pasivos: en la medida en que todo pensamiento tiene lugar sólo por la mediación de los sentidos. Así, el pensamiento se considera una pasión y el intelecto una pura posibilidad de recibir los pensamientos (cf. *op. cit.*, p. 211).³⁷⁵ La relación que guarda el intelecto con los fantasmas se equipara a la existente entre el sentido y las cosas sensibles externas, de tal modo que recibe las ideas al mirarlos (cf. *op. cit.*, p. 146).³⁷⁶

ARISTÓTELES habla al respecto de los “términos medios”, por los que ciertos actos tienen lugar. En el caso de la sensibilidad, la condición del acto perfecto es el acto entendido como movimiento, por ejemplo, el placer o dolor, sobre los que tiene lugar el amor o el odio del objeto en cuestión. Lo mismo ocurre con la imaginación, respecto de su colaboración con el ejercicio intelectual.³⁷⁷ Más adelante determina el objeto de la intelección: los objetos inteligibles, los cuales no se dan separados de la materia, puesto que ninguna forma existe sino en la materia, y los objetos inteligibles se encuentran en las formas sensibles. Por eso “careciendo de sensación no sería posible aprender ni comprender”.³⁷⁸ Pero la imagen no es ya exactamente una sensación ni todavía un concepto, sino la sensación sin la materia que está en la representación sensible. El concepto, se forma gracias a ella y no se da sin ella.³⁷⁹ BRENTANO habla de una acción de la parte sensitiva sobre la intelectual, por la cual ésta pasa a pensar (cf. *op. cit.*, pp. 146s.), y compara a este propósito la posición de PLATÓN y ARISTÓTELES respecto del conocimiento de las ideas: para el primero no se dan en las cosas sensibles, para el segundo residen en ellas, se hallan en el seno de las mismas. Y el intelecto

³⁷³ Cf. *De anima* I 4, 408b 24.

³⁷⁴ “[...] el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen” (*Acerca del alma* III 7, 431a 16).

³⁷⁵ “C’est pourquoi nous devons nécessairement posséder quelque puissance de les acquérir [les principes]” (*Les seconds analytiques* II 19, 99b 32); 100a 13.

³⁷⁶ “La facultad intelectual intelige, por tanto, las formas en las imágenes” (*Acerca del alma* III 7, 431b 2).

³⁷⁷ “Placer y dolor son el acto del término medio en que consiste la sensibilidad para lo bueno y lo malo en cuanto tales. Esto mismo son el deseo y la aversión en acto: las facultades del deseo y la aversión no se distinguen, pues, realmente ni entre sí ni de la facultad sensitiva. No obstante, su esencia es distinta. En vez de sensaciones, el alma discursiva utiliza imágenes. [...] el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen” (*op. cit.*, 431a-20).

³⁷⁸ *Op. cit.* 8, 432a 8.

³⁷⁹ Cf. *op. cit.*, 432a 10 y 14.

las conoce allí donde están. Por eso, en la acción sobre la parte sensible se le transmite, por medio de los fantasmas, las formas inteligibles, reconociendo en ello su objeto (cf. *op. cit.*, pp. 147s.). Quizá no acaba de quedar claro por qué el fantasma es necesario. Ello se debe sin más a que el intelecto no puede conocer *directamente* los conceptos en las cosas sensibles. Las representaciones sensibles o fantasmas son sus reproducciones o imágenes (cf. *op. cit.*, p. 148), y constituyen el intermediario adecuado por ser una representación de lo sensible carente ya de materia, accesible por tanto al intelecto. ¿Cómo obtiene o conoce el intelecto al fin los conceptos en las imágenes? Lo hace por abstracción (cf. *op. cit.* nota 107, pp. 149s.).

Baste esto para lo que necesitamos saber sobre la facultad intelectual. Es hora de pasar al siguiente punto acerca de las facultades apetitivas, en donde centraremos la atención de manera especial en los sentidos de pasividad volitiva. En contraste con la parte anterior, en que han desfilado ante el lector las razones aducidas acerca de los puntos estudiados en un ‘tono neutro’ con una intención meramente expositiva, adoptaré de ahora en adelante una postura más distanciada y crítica, ya que a mi juicio BRENTANO establece afirmaciones cuya conveniencia cabe ponerla en duda. Se mostrará paulatinamente indicando la mayor coherencia de un modo diverso de pensar la voluntad y sus actos que creo respaldado por ARISTÓTELES y la nutrida tradición de la Escuela. Naturalmente, BRENTANO ha superado en ciertos puntos esta tradición, de lo cual daremos fe como es menester.

A.2. Potencia apetitiva

En el mecanismo psicológico, las partes del alma a través de las potencias se ponen en acto unas a otras. Es una ley que la causación de que son capaces los seres animados consista en un proceso de actualización en cadena de las facultades implicadas (cf. *op. cit.*, p. 62). La acción motriz de cazar el depredador a su víctima viene precedida de un apetito de aquel objeto. A su vez el apetito ha sido suscitado por la visión de la posible presa. BRENTANO llama a este primer paso ‘participación’ (*Participation*) de la forma futura, que según la parte del alma en que se desarrolle el proceso, será, bien una participación material o representación sensible, bien un concepto universal (cf. *op. cit.*, pp. 64s.). Ahora vamos a tratar del segundo paso para llegar a la acción, que es el apetito, tanto del sensible como del inteligible. Abreviadamente mentaremos el primero como ‘apetito’, y el segundo ‘voluntad’. Encuadramos su estudio dentro de la cuestión de la potencia activa y la pasiva por lo siguiente: para BRENTANO todo apetito recibe su impulso para obrar de la facultad prehensiva respectiva. Su actualización está ligada al acto y al objeto del sentido o del intelecto, según se trate. Con esto ya queda dicho de paso que las potencias pueden resultar activas, subsiguientemente a su actualización. En este sentido, hablaremos aquí de la potencia agente y de la que padece la acción. Es el caso del apetito. Sin la representación del objeto este jamás podría ser apeteído: “ojos que no ven, corazón que no siente”. No puedo desear ni odiar lo que absolutamente ignoro. Porque la facultad cognoscitiva está ya en acto puede a su vez actualizarse la potencia apetitiva.

Demos un paso más. La pasividad del apetito, como la de su precedente facultad, consiste también en que debe ser puesto en acto, para lo cual no se basta a sí mismo. ¿Quién es el agente? Puede pensar alguien que el objeto apeteído, y en un sentido, esto es cierto. Pero también es verdad que sin conocer el objeto no podría ser un eficaz agente. Es en efecto el primer motor de la acción –el movimiento externo–, pero también lo es el intelecto o el

sentido, según de qué apetito se trate.³⁸⁰ Posteriormente hemos de hacer ciertas distinciones entre acción y acto, que hasta ahora hemos dado por supuestas, en lo cual se funda una distinción nueva de potencia activa y pasiva. En cada caso, el conocimiento tiene que ser proporcionado a la índole de estas facultades para poderlas mover. Ni el apetito puede apetecer algo intelectual, como tampoco el objeto propio de la voluntad es el bien sensible.

¿Cómo se produce el apetito o tendencia? BRENTANO señala que por la participación de una forma. La actualización del apetito o la voluntad se lleva a cabo con vistas a la acción externa, al ejercicio de la facultad motriz en la producción, que es la perfección de la actividad del ser. Ciertos deseos o apetitos, como el amor, no conllevan necesariamente un acto de esta clase, aunque el amor sea el natural motor para la acción externa. En la *Psicología de Aristóteles* siempre se refiere el apetito a la acción externa, en concreto a la producción del objeto conocido y apetecido. Por eso, la forma aprehendida tiene la peculiaridad de serlo de aquello que va a realizarse y que no está aún presente en la cosa porque está todavía sin hacer. De esta manera, sólo puede darse en el conocimiento como preexistente, de un modo distinto a como estará cuando sea realidad en lo producido, y en un sujeto distinto al que tendrá cuando exista, puesto que ahora se da en el agente, pero en sentido propio, será en el paciente. “En cada nuevo nivel de vida se abre un campo nuevo de actividad vital, siendo propio de cada parte del alma más elevada, no sólo una nueva manera de acción, sino también de apetito, apetito que surge al mismo tiempo de una forma, en virtud de la cual preexiste en el agente lo que ha de realizarse” (*op. cit.*, p. 64).³⁸¹

Según esto, la forma tiene dos modos de ser en virtud de aquello en que se dé –recordando lo ya expuesto–, a saber, por un lado, como preexistente de modo intencional en el intelecto o en la imaginación, en el alma sensitiva y también en el apetito, ahí como apetecida. Por otro, como constitutivo de lo que existe, de modo natural o material, se da en la cosa producida. De este modo, los elementos que componen el proceso de causación artificial o producción, se presentan en el orden cronológico inverso a como BRENTANO los enumera en el texto citado: lo primero que tiene lugar es la participación de una forma, que como decimos en el caso de la producción se da como preexistente, como no dada aún en ninguna materia; a continuación, el apetito de ella, y por último la acción que hace realidad lo participado y apetecido. Por ejemplo, el arquitecto primero participa de la idea de un edificio con tales y cuales características, después experimenta el deseo de su venida al ser, y por último pone manos a la obra, ejecuta la acción por la que la casa se hace una realidad (cf. *op. cit.*, p. 65). De acuerdo con la psicología de ARISTÓTELES, el movimiento externo, que es el corporal, no tiene lugar por una acción directa de la voluntad sobre él, cuando su principio es el apetito racional, sino que la parte intelectual influye y dirige la sensitiva por medio de ciertas facultades, como veremos en la tercera parte. Por ejemplo, la voluntad de cumplir con mi deber yendo a trabajar en un día lluvioso y frío, no se realiza con un solo acto de voluntad, sino que ésta mueve imperativamente la imaginación, que presenta al apetito sensible imágenes sensibles de aquello que intelectivamente quiero. Esas imágenes mueven a este a perseguir el objeto y, como principio de la facultad motriz, la pone en acto, de modo que me levanto, salgo de casa y me dirijo a la oficina.

Acerca del orden y el modo de darse la forma en el intelecto y en la cosa, o bien en el sentido, llama la atención ARISTÓTELES sobre el hecho de que la causación artificial –o producción– y la causación natural son procesos similares, en cuanto que en ambos casos se trata de una

³⁸⁰ “[...] estos son los dos principios que aparecen como causantes del movimiento: el deseo y el intelecto [...] Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico [...] El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable” (*op. cit.* 10, 433a 10-22).

³⁸¹ “[...] sich [...] auf jeder neuen Lebensstufe ein ganz neues Bereich lebendiger Wirksamkeit eröffnet, als jedem höheren Seelentheile nicht bloß eine neue Weise des Wirkens, sondern auch des Strebens eigen ist, welches Streben zugleich aus einer Form hervorgeht, vermöge deren in einer neuen Weise das zu Wirkende in dem Wirkenden präexistiert”.

generación; hay, sin embargo, diferencias entre ellos en el orden de los elementos y en el modo de determinación del efecto.³⁸² Esto último compete de lleno a la segunda parte sobre la causalidad. Lo que me interesa comentar ahora es lo que hace relación a la forma y su modo de ser, diverso en uno y otro modo de causar. ¿En qué consiste la generación natural? Es aquella que proviene de la materia y se genera por la acción de algo que es por naturaleza,³⁸³ que tiene como principio la naturaleza. Un hombre genera de este modo a otro hombre. La producción, en cambio, es la generación en que el principio es un arte o facultad. Lo que distingue uno y otro modo de causar es el principio del que se genera, en un caso la naturaleza, en otro el arte o facultad. Por eso, en la causación artificial la forma está primero en el intelecto y después en la cosa, porque primero se conoce qué y cómo se edifica antes de que aquello se levante. Primero se da la forma de manera intencional o espiritual, y posteriormente de manera material, efectiva. “Del arte se generan todas las cosas cuya forma está en el alma”.³⁸⁴ Esto es lo que ocurre, cuando, además de conocer y apetecer algo, lo generamos, o sea, cuando el proceso de causación artificial es completo. La naturaleza es capaz también de causar otros seres. En este caso, en la llamada generación natural aristotélica, la forma primero está efectivamente dada en la cosa generada y es después cuando está en el intelecto, cuando la conocemos. En el caso de la producción primero es como preexistente en el entendimiento, y subsiguientemente se da de modo físico. Por eso, en el caso de la producción, “en cierto modo sucede que la salud se produce a partir de la salud, y la casa a partir de la casa, la que tiene materia a partir de la que es sin materia. Y es que el arte de curar y el arte de construir constituyen la forma específica, respectivamente, de la salud y de la casa”.³⁸⁵

Parece que es correcto, de acuerdo con esta explicación, inducir que la forma preexistente en las facultades se constituye en principio de la generación, junto con otros que se distinguen en el libro V de la *Metafísica*. En efecto, principio puede llamarse a toda causa, de éstas unas son inmanentes, otras extrínsecas a lo que por ellas es, se produce o se conoce. Las cuatro causas son la naturaleza y el elemento, el pensamiento y la voluntad, la sustancia y el para-qué.³⁸⁶ Así, nos encontramos con que la forma sería un principio de la generación, mas no el único. ¿Qué tipo de principio? ¿inmanente o extrínseco a lo generado? Parece que sería intrínseco en la generación natural, mientras que en la artificial primero parece ser algo extrínseco, porque se da antes en el intelecto, y después en lo generado. AQUINO indica cómo la forma es efectivamente un principio, pero principio *quasi* intrínseco.³⁸⁷ En la natural será lo que se llama sustancia, en la artificial parece que además de eso es fin, en la medida en que mueve al intelecto y a la voluntad a realizarlo, en cuanto tienden a él.³⁸⁸ Esta doble función es lo que impide reconocerlo como netamente intrínseco o extrínseco.

Para poder determinar la índole del apetito y la voluntad, tenemos que tener en cuenta que ello es posible sólo por su acto específico, como todo lo que está en potencia se conoce por el acto al que se ordena; por su parte los actos se determinan por sus objetos.³⁸⁹ La facultad apetitiva, digámoslo así de momento, tiene como acto propio apetecer o rechazar, perseguir o huir. Esto sucede cuando se presenta ante ella algo placentero o doloroso –en el caso del

³⁸² Acerca de la distinción entre causación natural y producción, véase *Metafísica* VII 7, 1032a 12ss., donde ARISTÓTELES además añade otro tipo de generación, la espontánea. Sobre el orden en que la forma se da en el intelecto y en la cosa, véase *op. cit.*, 1032b. AQUINO, con su habitual claridad, indica a propósito de este pasaje: “Et hoc ideo, quia a forma quae est in anima nostra, procedit forma quae est in materia in artificialibus; in naturalibus autem e contrario” (*In Metaphysicorum* VII I.VI, 1404).

³⁸³ “Todas las cosas que se generan son generadas bajo la acción de algo, provienen de algo y llegan a ser algo [...]. Las generaciones naturales son las de aquellas cosas cuya generación proviene de la naturaleza: aquello de lo que proviene es lo que llamamos materia, aquello bajo cuya acción se generan es alguna de las cosas que son por naturaleza, y aquello que llegan a ser es ‘hombre’ o ‘planta’ [...]” (*Metafísica* VII 7, 1032a 12).

³⁸⁴ *Op. cit.*, 1032b; cf. *op. cit.*, 1032a 27.

³⁸⁵ Cf. *op. cit.*, 1032b 11.

³⁸⁶ Cf. *op. cit.* V 1, 1013a 17ss.

³⁸⁷ Cf. *In Metaphysicorum* V I.I, 762.

³⁸⁸ Cf. *Metafísica* V 2, 1013a 33.

³⁸⁹ Cf. *Acerca del alma* I 1, 402b 12.

apetito— o bien algo conveniente o dañino —ante la voluntad. Lo aperebido como placentero, conveniente, es deseado, apeteido, mientras que lo aperebido como dañino, doloroso es rechazado. La voluntad persigue lo bueno y conveniente o lo que le parece bueno, y odia o huye de aquello que se le presenta como nocivo o malo para el sujeto. Acerca de las características del objeto, exigidas para que mueva la voluntad o el apetito hablaremos en el punto C.1 del último capítulo. Por eso, por ahora indicamos tan sólo que es algo aperebido como bueno o malo por el sujeto volitivo. El hecho de su ser *aperebido* como tal es de suma relevancia, porque se trata de un sujeto que conoce el bien y subsiguientemente lo apetece, por eso, es posible que apetezca un objeto que no sea en sí mismo digno de ser apeteido, o de serlo más que otro. La posibilidad de que la voluntad no tenga el objeto correcto, de que ame incorrectamente, puede deberse a una falta del entendimiento o de la voluntad misma.³⁹⁰

La acción es el acto hacia el que todo tiende, esto es, la entelequia o acto perfecto. Esta relación la recoge el Filósofo, formulada por BRENTANO como una ley de la siguiente manera: “una segunda ley de la acción es que toda acción procede de un apetito” (*op. cit.*, p. 62).³⁹¹ Debe tenerse en cuenta que el apetito no ha de considerarse aquí como elícito, como se aprecia por el hecho de que expresamente señala BRENTANO que en cada parte del alma se da una tendencia específica a la acción (cf. *op. cit.*, p. 64), y sabemos que no hay apetito elícito en el alma vegetativa. Este vínculo entre acción y apetito lo expresa Edith STEIN de forma muy similar, aunque refiriéndose sólo a la acción racional, cuando dice: “*todo obrar es cosa de la voluntad, también el que se orienta al conocimiento*”.³⁹² Entremos en un más estrecho contacto con los tipos de apetitos que se distinguen.

A.2.1 El apetito sensible

Vamos a examinar la noción de apetito elícito, primeramente el sensible. El apetito propio de la vida vegetativa, si recordamos, era un impulso natural ciego hacia la similitud que se posee naturalmente, una inclinación dada por naturaleza. Por eso, el acto que tal impulso genera se limita al perfeccionamiento inmanente del ser. En contraste con ello, existe una inclinación sensible en los animales y en el hombre, porque el alma más perfecta abarca los tipos de almas inferiores (cf. *op. cit.*, p. 60), que se despierta de modo también distinto, porque no tiene en sí la forma originariamente, sino que la recibe por medio de una representación, y está en el agente como representada. El apetito no es por eso natural ni se da siempre, porque las formas no están siempre en el alma (cf. *op. cit.*, p. 65). Finalmente se da en todos los seres racionales el apetito intelectual o voluntad. A diferencia de las demás potencias orécticas, la voluntad es la única que da lugar a las obras, frente a las acciones sensibles o las apeteidas no elícitamente. Y es que cada principio opera según su naturaleza, y cada apetito es origen de una acción de diversa índole. El modo como la voluntad se

³⁹⁰ Puede haber un error no culpable, y apereber como el sumo bien aquello que se conoce como lo mejor, sin que sea lo mejor objetiva y absolutamente, sino sólo lo mejor que el sujeto conoce. Pero también puede ocurrir que éste no *quiera* conocer otros objetos sino amar éste que se le da como bueno, que *prefiera* no conocer la existencia de otros posibles objetos de amor o de preferencia. En este caso, su error al amar con preferencia el objeto no preferible sería culpable, por ser voluntaria la deficiencia intelectual. VON HILDEBRAND ha analizado este fenómeno (véase, por ejemplo, id., *Ética*. E. Encuentro, Madrid 1983, pp. 395, 411, 418ss.).

³⁹¹ “Ein zweites Gesetz des Wirkens ist, dass jedes Wirken aus einem Streben hervorgeht [...]”. Cf. *Acerca del alma* II 4, 415b 1.

³⁹² “Alles Tun ist aber Sache des Willens, auch das auf Erkenntnis gerichtete” (STEIN, E., *Potenz und Akt*, p. 118). Parece darse una diferencia de sentido entre los términos utilizados por uno y otra, ‘acción’ y ‘obrar’: la acción puede considerarse un concepto más universal, porque abarca tanto los actos de la naturaleza inanimada y la irracional, como los humanos. En cambio, obrar se liga más bien a agentes racionales y libres.

determina es por medio de las formas que le presenta el entendimiento. En este caso a la volición sigue el obrar (*Handeln*), que como hemos dicho es una acción en la que la voluntad inicia una serie de movimientos de otras facultades hasta llegar indirectamente, por medio del alma sensitiva, a la movilización del cuerpo (cf. *ibid.*). Así lo entiende BRENTANO.

Volvamos a la cuestión: ¿cómo tiene lugar el acto apetitivo sensible o intelectivo? ¿qué papel juega exactamente la facultad aprehensiva y la forma? ¿podemos decir que se trata de un proceso de actualización análogo al de esta primera facultad? Esta investigación no la demoramos más. El apetito, considerado generalmente –dice BRENTANO en la carta a STUMPF de 1867– es una facultad pasiva. Al sensible viene ligado, como nos ha explicado nuestro autor, el movimiento corporal consciente, que es sobre todo el movimiento local.³⁹³ Éste tiene por órganos los mismos que las facultades apetitiva y sensitiva (cf. *op. cit.*, pp. 108s.). La fuerza motriz no es ni la facultad apetitiva ni la sensitiva, porque la esencia de la potencia se determina por el acto, y actos de distinto género presuponen una diversidad genérica de las respectivas potencias. Lo que BRENTANO concluye es que la facultad motriz y la apetitiva sensible comparten una disposición originaria, y que cabe decir que la facultad de apetecer es la de producir estos movimientos. Las facultades, sin embargo, permanecen distintas. “Con todo, pueden llamarse en cierto sentido a la capacidad para apetecer y la capacidad para producir tales movimientos una y la misma” (*op. cit.*, p. 109).³⁹⁴ Y la razón que ofrece para esta distinción de la facultad apetitiva y la motriz es la siguiente: la primera es pasiva, mientras que la segunda es activa (cf. *ibid.*).

La pasividad del apetito queda corroborada por algunos pasajes del *De anima* en que ARISTÓTELES explica dónde se da el acto y el movimiento,³⁹⁵ y otro en que distingue entre el motor inmóvil –que es el bien que se persigue– y el motor que mueve moviéndose.³⁹⁶ Esta movilidad, esta alteración que el apetito mismo sufre para a su vez mover, es lo que, como ya se comprendió en el apartado sobre la pasividad, se considera el modo impropio de pasividad. Lo que me ha sorprendido es que BRENTANO sostenga que la facultad motriz es activa frente a la pasiva facultad apetitiva. “Pues la facultad apetitiva es algo pasivo y por eso una potencia, la potencia de los afectos sensibles, la facultad motriz, por el contrario, es algo activo y por tanto una energía, y esta energía no es otra que el acto de la facultad apetitiva misma” (*ibid.*).³⁹⁷ El mecanismo que expone de esta manera BRENTANO podría ser, en esquema, el siguiente:

Representación sensible → afección del apetito → movimiento corporal³⁹⁸
 (agente) (paciente) (acción)

³⁹³ Cf. *Acerca del alma* III 10, 433a 9; véase el texto en las notas 40 y 67.

³⁹⁴ “Nichtsdestoweniger kann man in gewissen Sinne die Fähigkeit zu begehren mit der Fähigkeit solche Bewegungen hervorzubringen ein und dieselbe nennen”. “El motor es específicamente uno, a saber, la facultad desiderativa en tanto que desiderativa –y más allá de todo lo demás, el objeto deseable” (*op. cit.* III 10, 433b 10).

³⁹⁵ “Y puesto que el movimiento, la acción y la pasión se dan en aquello que es actualizado [...] el acto del agente y motor tienen lugar en el paciente” (*op. cit.* 2, 426a 4).

³⁹⁶ “Pues bien, el que permanece inmóvil es el bien realizable a través de la acción, el que mueve moviéndose es la facultad desiderativa –en efecto, el que desea se mueve en tanto que desea [...]” (*op. cit.* 10, 433b 17).

³⁹⁷ “Denn das begehrende Vermögen ist etwas Passives und darum eine Möglichkeit, die Möglichkeit der sinnlichen Affecte, das bewegende Vermögen dagegen ist etwas Actives und darum eine Energie, und diese Energie ist keine andere als ein Act des begehrenden Vermögens selber”.

³⁹⁸ Cf. *op. cit.*, 433a 18. “Son tres los elementos que integran el movimiento: uno es el motor, otro aquello con que mueve y el tercero, en fin, lo movido. El motor es, a su vez, doble [...] el que permanece inmóvil es el bien realizable a través de la acción, el que mueve moviéndose es la facultad desiderativa [...] y lo movido es el animal” (*op. cit.*, 433b 14).

(causa final)

(causa eficiente)

(efecto) (cf. *op. cit.*, pp. 109s.)

Vamos a comentar un poco este proceso ayudándonos del esquema. Son varios los elementos que intervienen en la movilización corporal, de modo que podemos decir que en cierto modo se dan varios principios del movimiento. El primero y principal es la representación sensible, el ‘objeto deseado’ en ARISTÓTELES. Aunque lo contamos como un principio del movimiento entre otros, es *el* principio entendido de manera absoluta. ARISTÓTELES lo llama motor inmóvil, porque mueve sin moverse él, principio motor único, motor, etc.³⁹⁹ En última instancia, es el objeto quien provoca todo el proceso de movilización. En el esquema vemos que directamente influye sobre el apetito. ¿De qué modo actúa sobre él? De lo dicho hasta aquí resulta patente que el objeto actuará determinando la potencia apetitiva, de modo análogo a cómo la facultad aprehensiva es determinada por la forma, aunque no ocurre que toda representación sensible determine el apetito, sino sólo aquellos objetos que pueden ser apetecidos: los que, al ser representados se presentan como agradables o desagradables, y para que el apetito culmine en una acción externa aparecen como algo realizable por el sujeto que lo apetece (cf. *op. cit.*, p. 110).⁴⁰⁰ De ahí que el dominio de objetos del sentido resulte más amplio que el del apetito, ya que de todo lo sensible al apetito sólo le ‘importa’ lo que tenga el carácter de agradable o desagradable.

El segundo de los elementos es el apetito o facultad apetitiva sensible. Esta, una vez determinada por el sensible, en ausencia de todo impedimento externo o indisposición facultativa del sujeto como la enfermedad, cuando el objeto, agradable o desagradable en algún respecto, es además algo realizable a través de mi acción, da lugar con necesidad al movimiento. El apetito es su principio inmediato, aunque como ya hemos dicho, absolutamente hablando el principio es el objeto deseable. Lo que sucede es que este actúa por medio de la facultad apetitiva. En resumidas cuentas, el objeto deseable lleva a la acción debido a que el apetito lo persigue y para alcanzarlo moviliza al cuerpo. Así pues, de acuerdo con nuestro autor, el objeto es el agente, en cuanto motor inmóvil, el apetito –entendido como facultad– es el paciente, porque recibe en sí el acto del agente y se mueve él mismo, siendo motor en el segundo sentido en que habla el Filósofo de él, como motor que se mueve.⁴⁰¹ Y el efecto de esta acción es el movimiento. Lo que quiero destacar y a lo que vamos es que el apetito, en cuanto cadena intermedia en la causación del movimiento, es pasivo, porque recibe una forma, se altera, se mueve, pero también es activo como causa agente, es llamado motor y causa del movimiento. No es, claro está, el motor inmóvil ni la causa última, pero sin él tampoco la causa primera movería al animal y, por tanto, se sesgaría la función de esta facultad de señalarla exclusivamente como potencia pasiva, que es la impresión que produce la exposición sobre el apetito en BRENTANO.

El hecho más importante en apoyo de esta tesis, es lo que BRENTANO mismo escribe a continuación: la facultad motriz es una energía, y esta no es otra cosa que el acto de la misma facultad apetitiva. Esto nos lleva inmediatamente a considerar la posibilidad de que en este caso estemos hablando, en el fondo, de una sola cosa, a saber, de la facultad apetitiva, pero considerada bajo uno u otro aspecto, según sea una mera capacidad receptiva de objetos apetecibles o según sea acto. Eso es lo que BRENTANO parece querer decir también en los textos ya citados arriba:

³⁹⁹ Cf. *op. cit.*, 433a 16, 20, 22, 28, 433b 12, 15, etc.

⁴⁰⁰ Cf. *op. cit.*, 433b 7. Esta referencia dada por BRENTANO no parece tener relación con lo que ahora tratamos.

⁴⁰¹ “El que permanece inmóvil es el bien realizable a través de la acción, el que mueve moviéndose es la facultad desiderativa” (*op. cit.*, 433b 16).

“Con todo puede designarse la capacidad para apetecer y la capacidad para producir tales movimientos en cierto sentido como una y la misma [...] la facultad motriz por el contrario, es algo activo y por tanto una energía, y esta energía no es otra que el acto de la facultad apetitiva misma” (*op. cit.*, p. 109).

¿Debemos concluir que en la facultad apetitiva se dan, por decirlo así, un apetito pasivo o paciente y otro agente, de modo similar a como se procede con el intelecto? A todas luces parece que apetito y movimiento en cierto sentido se distinguen y en cierto sentido no: cabe hablar de ellos en tanto que facultades, en tanto que una es pasiva y la otra activa, y por otra parte, en tanto que forman una unidad, siendo una acto de la otra. ¿Cómo es esto posible? ¿acaso cabe considerar quizá que el apetito es al movimiento como la potencia al acto? El tema es sumamente confuso en los textos de BRENTANO, y no estoy en disposición de ofrecer una respuesta convincente.

En la nota 113 de la parte primera (cf. *op. cit.*, p. 66) explica BRENTANO que la disposición para mover es idéntica a la facultad apetitiva, porque el apetito actual de algo práctico es el principio del movimiento. Lo que son distintas son las facultades. Pero ¿qué diferencia hay entre facultad y disposición? Dijimos que facultad o potencia es una capacidad que posee un sujeto para realizar un acto. Por tal se entiende, por ejemplo, la vista, la fantasía, el deseo, la memoria, etc. ¿Qué entiende BRENTANO por disposición (*‘Anlage’*) (*op. cit.*, p. 109)? Parece, a primera vista, que debería identificarla con aptitud, equivalente a capacidad o facultad, pero no lo hace. Ello se echa de ver al hablar de la disposición de una facultad y afirmar que una facultad tiene una disposición, y la otra lo es: la facultad motriz la tiene, la apetitiva lo es. Además añade que el apetito es principio del movimiento. En resumen, para la facultad motriz el apetito es su disposición y su principio, cuando es actual y está dirigido a un objeto práctico. Y el movimiento –que podemos considerarlo acto de la facultad motriz– resulta ser el acto del apetito mismo (cf. *op. cit.*, p. 109).

Esto es lo que podemos decir acerca de estas facultades y su relación, basándonos en lo sostenido por BRENTANO en la obra que estamos analizando. Mas todavía cabe considerar los elementos del esquema que propusimos arriba relacionados desde un tercer nivel, en el que son registrados en tanto que causas o efectos. BRENTANO sostiene –de acuerdo con la doctrina aristotélica– que cada uno de los elementos se da en una relación causal con los otros. La forma sensible actúa como causa final y el apetito como causa eficiente o motriz, cuyo efecto común es el movimiento.

“Cuando a la representación sensible se le ha añadido el apetito, entonces a ambos sigue el movimiento, actuando la forma recibida en el sentido como fin, el apetito empero como causa motriz, procediendo la acción misma de estos dos principios, según las doctrinas generales de la física aristotélica” (*op. cit.*, pp. 109s.).⁴⁰²

De esta manera, si bien el apetito es causado en un sentido, en otro tiene indudablemente la índole de agente causal, puesto que el movimiento de la facultad motriz tiene lugar a causa de él. BRENTANO dice más aún: que el movimiento es un *acto mismo* del apetito (cf. *op. cit.*, p. 109). Si recordamos, se llamaba movimiento *sensu stricto* al acto que no era entelequia, significando aquel acto que consistía en un paso hacia el acto-fin. Se designaba como movimiento al acto imperfecto, inacabado, cuyo fin era algo otro distinto de sí mismo, y como

⁴⁰² “Wenn nämlich zur sinnlichen Vorstellung die Begierde hinzugetreten ist, so folgt aus dieser die Bewegung, indem die in dem Sinne aufgenommene Form als Zweck, die Begierde aber als bewegende Ursache wirkt, aus welchen beiden Principien, nach den allgemeinen Lehren der Aristotelischen Physik, die Wirkung selbst hervorgeht”. Aunque he traducido *‘Begierde’* y *‘Begehren’* del mismo modo (*‘apetito’*), el primer término posee siempre un carácter sensible, no así el segundo. Por eso, cabría también, según el contexto, traducir *‘Begierde’* como *‘concupiscencia’*, *‘gana’* o un término análogo. Asimismo *‘Wirkung’* se ha vertido como *‘acción’*, admitiéndose también *‘efecto’*.

dijimos, se daba y podía darse tan sólo en los seres en que existía una composición de lo actual y lo potencial. Por eso sólo el agente compuesto se mueve en este sentido al actuar o causar, porque no es acto puro. Por otra parte, BRENTANO recalca que el movimiento en sentido estricto tendrá lugar con la misma necesidad que se produce la acción por el impulso inconsciente de lo inanimado o lo vegetativo, cuando estén dadas todas las condiciones requeridas: la aprehensión sensible, el carácter agradable o desagradable del objeto, que sea realizable por el sujeto, el apetito y la ausencia de impedimentos (cf. *op. cit.*, p. 110).⁴⁰³

Tras estas consideraciones sobre los movimientos en el hombre, vamos a estudiar cómo tiene lugar el último y más excelente de ellos, que es el movimiento racional volitivo.⁴⁰⁴ Acerca del apetito no nos dice más el joven BRENTANO, y ha quedado pendiente la explicación de cómo lo determina la forma aprehendida. Lo dejaremos porque lo que nos interesa en realidad es la voluntad.

A.2.2 La voluntad

La potencia oréctica racional es para BRENTANO una facultad pasiva (cf. *op. cit.*, p. 109; p. 158), como lo es el apetito sensible. Ciertamente no nos ha quedado del todo claro la relación entre lo activo y lo pasivo presente en esta orexis inferior desde la posición brentaniana, pero al menos sí que hemos visto cómo resulta inadecuado a los hechos mantener una pasividad absoluta, o referir sólo la dimensión pasiva del apetito, porque por él tiene lugar la acción. Cabe añadir además que el apetecer como tal es un acto del sujeto y que, en tanto que acto, no tiene nada de potencial, lo cual puede decirse igualmente de los demás actos del alma, como veremos especialmente al estudiar la voluntad.⁴⁰⁵ Pasemos a su examen con la esperanza de una mayor claridad acerca de las razones que apoyan la tesis de nuestro filósofo.

En la cuarta parte de su trabajo sobre la Psicología aristotélica, comenzó tratando la facultad aprehensiva espiritual que nosotros ya estudiamos juntamente con la análoga facultad sensitiva. El examen a que somete al entendimiento le conducirá a dos dificultades, aparentemente difíciles de resolver, con respecto a los fantasmas y su papel en el proceso intelectual, planteada por la dependencia que el entendimiento experimenta respecto de ellos para poder actuar. Una de ellas es cómo explicar la intervención requerida de la parte inferior sobre la espiritual, puesto que el entendimiento recibe las formas por medio de la parte sensible. La otra la descubre en el modo en que sobre las imágenes se basan los productos del entendimiento, ya que no es en modo alguno evidente cómo cabe que los fantasmas no conviertan a los pensamientos, formados basándose en ellos en un juego arbitrario y

⁴⁰³ El movimiento del cuerpo se compara con el de las esferas celestes, las cuales se arrastran y ponen en movimiento unas a otras, siendo las más elevadas las de mayor impasibilidad, y las más móviles o que experimentan más efectos de las otras esferas las más inferiores. “[...] otras veces, sin embargo, ésta se impone y arrastra a aquél como una esfera a otra esfera [...]. Así pues, el animal está sometido a tres tipos de movimiento” (*op. cit.* III 11, 434a 12). Esta comparación ha supuesto para los exégetas un escollo considerable, al conferir al animal tres movimientos. Uno es lo que se llama el movimiento del apetito, otro el movimiento local, físico, y según nuestro filósofo, el tercero debe considerarse la voluntad, que también determina el movimiento del compuesto. El error de muchos está, bien en no tomar el movimiento corporal como un movimiento, bien en no considerar que se dé un apetito espiritual distinto del sensible (cf. *Psychologie des Aristoteles* nota 110, p. 111).

⁴⁰⁴ La comparación de la voluntad, y más concretamente el tipo de volición que es el deseo, con un movimiento es adecuada sólo en cierto medida, como veremos, porque sólo se desea en tanto que se está en potencia de lo deseado. En efecto, cabe sostener que el sujeto desiderante se comporta respecto del objeto deseado como un ser en movimiento respecto del fin al que se acerca. Sin embargo, sería inadecuado extender la comparación a todos los aspectos de la volición (cf. MILLÁN-PUELLES, A., *La estructura de la subjetividad*, pp. 207s.).

⁴⁰⁵ Cf. *op. cit.*, p. 206, entre otras.

caprichoso a merced de la facultad imaginativa. En definitiva, son dos aspectos distintos comportados por la relación y dependencia de lo inteligible respecto de lo sensible (cf. *op. cit.*, pp. 152s.).

El primer escollo, cómo explicar una acción sobre lo espiritual, cuando toda acción presupone como condición el apetito de aquello que se ha de actuar, presenta la imposibilidad para la parte sensitiva de intervenir sobre la superior, porque –según BRENTANO– habría de darse en ella la tendencia a un objeto espiritual, término al que ella es incapaz de acceder (cf. *op. cit.*, pp. 152ss.). No es que el apetito sea incapaz de apetecer una acción, o de ser principio de la misma. Lo imposible es que aquello que apetece la parte sensible sea algo no-sensible, como ocurriría si se diera una efectiva intervención de la parte sensible sobre la parte intelectual. La respuesta que cabe ofrecer a esta cuestión, la que BRENTANO ofrecerá, es la de una intervención de otra potencia con la que aún no nos hemos confrontado: el entendimiento agente. Su acción hace innecesario suponer algún apetito o forma en la parte sensible por la que la parte intelectual padezca (cf. *op. cit.*, p. 154). No vamos a ocuparnos de la cuestión del entendimiento agente, a la que dedica la parte central del trabajo (cf. *op. cit.*, pp. 163ss.); sólo deseo hacer constar el recorrido argumentativo de nuestro autor, que expone toda la Psicología del Estagirita con el fin de esclarecer esta última noción (cf. *op. cit.* Vorwort, p. VI).

La otra dificultad que indicábamos, sobre la que quiero llamar la atención, porque es la que BRENTANO resuelve con la facultad apetitiva espiritual, estriba en lo siguiente: puesto que el pensamiento sólo surge a partir de lo previamente representado por la imaginación, que viene a ser el material a partir del cual pueden formarse los pensamientos, aquel resultará algo caprichoso, como lo son las imágenes mismas, un juego de la fantasía sin orden ni concierto, ni sujeto a un orden racional (cf. *op. cit.*, p. 153). La respuesta a este problema apunta a una fuerza que interviene sobre la parte sensible, por la cual ésta ejerce la acción necesaria para la actividad de la potencia intelectual, no de manera arbitraria, sino bajo el dominio de aquella. Tal fuerza soberana sobre el alma inferior se designa como la fuerza motriz consciente del alma intelectual (cf. *op. cit.*, p. 154).

Esta capacidad es análoga a la que hemos conocido en la parte sensible. El movimiento local tenía lugar gracias a una fuerza designada también como consciente (cf. *op. cit.*, p. 65), aunque resulte problemático, por razones que no vienen al caso, aceptar su carácter consciente. BRENTANO compara analógicamente la capacidad motriz espiritual con el apetito sensible, de manera que cabe decir que la voluntad es el principio de la fuerza que interviene sobre la parte sensible, al modo como el apetito sensible lo es del movimiento local (cf. *op. cit.*, p. 154). De poco nos sirve esta analogía, la verdad, puesto que no nos ha aportado mucha luz el intento de determinar exactamente este proceso en la parte inferior. Sea por eso, sea por la oscuridad con que también BRENTANO expone la índole de la fuerza espiritual misma, no deja de ser ésta difícil de comprender.

Prosigue el argumento en favor de la necesidad de admitir un nuevo apetito que sea espiritual, dando las razones, entresacadas hábilmente de los textos aristotélicos, en pro de la afirmación de otra facultad orética, distinta de la sensible. Son las siguientes: ARISTÓTELES adscribe al alma racional un apetito;⁴⁰⁶ también un placer, el cual presupone necesariamente

⁴⁰⁶ “Añádese a estas la parte desiderativa, que parece distinguirse de todas tanto por su definición como por su potencia; sin embargo, sería absurdo separarla; en efecto, la volición se origina en la parte racional así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional; luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo” (*Acerca del alma* III 9, 432b 3-7); cf. *op. cit.*, 434a 12.

una facultad apetitiva racional, por ser un acto suyo:⁴⁰⁷ “el apetito y el placer según Aristóteles son actos de una sola y misma facultad” (*op. cit.*, p. 157);⁴⁰⁸ por su parte, lo que ocurre bajo la dirección de la razón sucede según la propia voluntad, luego es necesario que el apetito que se ajusta a las razones del entendimiento pertenezca a la parte intelectual y no a la sensitiva. BRENTANO cree imprescindible reforzar la tesis de la espiritualidad de la voluntad con todos los argumentos aristotélicos a favor, como lo hizo con el entendimiento, quizá movido por el deseo de ofrecer un contrapeso a las razones del positivismo, remiso a aceptar lo no material, donde muchos olvidan o ignoran, por ser las facultades espirituales análogas en su actuación a las sensitivas, que se dan verdaderamente facultades no sensibles (cf. *op. cit.*, p. 114).

BRENTANO desea demostrar que las facultades se diversifican por los objetos que reciben, y de esta manera, así como la aprehensiva resulta ser sensible o intelectual, según que el objeto conocido o aprehendido en cuestión sea sensible o intelectual, así también hay una potencia apetitiva sensible y otra espiritual. No deja de sorprender que en la *Psicología* de 1874 achaque como un error de la interpretación tomista la distinción entre el conocimiento sensible y el intelectual. No parece tratarse más que de una doctrina aristotélica. En cualquier caso, si ya ha quedado demostrado que hay una facultad intelectual que aprehende las formas inteligibles, es necesario que el correspondiente apetito sea distinto del sensible, de manera que haya una facultad oréctica propia de la parte espiritual. Una vez clara la necesidad de una nueva potencia apetitiva distinta de la inferior, pasa BRENTANO a considerar de qué manera esta facultad es pasiva, como lo era por su parte el apetito. Como hemos dicho, la voluntad es pasiva. Esto porque carece originariamente de su objeto, y porque es movida por él a su acto propio, como el objeto del entendimiento mueve a conocer (cf. *op. cit.*, p. 158).

“Porque hemos visto arriba que no sólo las fuerzas anímicas aprehensivas, sino también las apetitivas son facultades pasivas. [...] así también las facultades apetitivas tienen que ser diversas según la diversidad de sus objetos, en la medida en que mueven a apetecer” (*ibid.*).⁴⁰⁹

De modo que su pasividad se funda en su carencia de las formas y estar en potencia de ellas, poniéndose en acto, moviéndose, en virtud de su recepción al ser conocidas y serle presentadas por el intelecto. Hemos de precisar aquí que la pasividad que cabe adjudicar a la voluntad puede decirse que, en cierto sentido, la tiene el sujeto volente, en cuanto que es él quien carece de aquello hacia lo cual tiende con un acto volitivo. MILLÁN-PUELLES señala con precisión que la volición desiderativa consiste en tender a algo que, por principio, no se posee. Se desea aquello de lo que el sujeto carece.

En esta medida, puede hablarse de carencia y pasividad, en un sentido diverso al brentaniano. Pero –precisa acertadamente el autor de *La estructura de la subjetividad*– no

⁴⁰⁷ “La actividad contemplativa es lo más placentero y más perfecto” (*Metafísica* XII 7, 1072b 24); “la mejor actividad de cada facultad es la que está mejor dispuesta hacia el objeto más excelente que le corresponde, y esta actividad será la más perfecta y la más agradable” (E.N. X 4, 1174b 20); “donde hay sensación hay también dolor y placer, y donde hay éstos, hay además y necesariamente apetito” (*Acerca del alma* II 2, 413b 23); “la observación muestra, desde luego, que en ellos hay dolor y placer; ahora bien, de haber éstos ha de haber además y necesariamente apetito” (*op. cit.* III 11, 434a 2), etc.

⁴⁰⁸ “[...] ja Begehren und Lust nach Aristoteles Acte ein und desselben Vermögens sind”. “Pero cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva –como si de este modo estuviera afirmándolo o negándolo– lo persigue o se aleja de ello” (*op. cit.* 7, 431a 10); “como las actividades son distintas, lo son también los placeres [...] así los correspondientes placeres difieren del mismo modo, y de éstos, los del pensamiento, y dentro de cada grupo, unos de otros” (E.N. 5, 1176a 1); etc.

⁴⁰⁹ “Wir haben nämlich oben gesehen, dass nicht bloß die formerfassenden, sondern auch die begehrenden Seelenkräften passive Vermögen sind. [...] so werden auch die begehrenden Vermögen nach der Verschiedenheit ihrer Objecte, insofern sie zum Begehren bewegen, verschieden sein müssen”.

debemos pensar que la carencia de lo poseído pueda traducirse en una carencia del acto mismo de deseo, que sería inconveniente, puesto que el deseo es, en tanto que deseo, un acto al que nada le falta. Quien padece la carencia de lo poseído es el sujeto desiderante, el que conoce el objeto y no lo posee, y que, en tanto que no poseído y conocido en tanto que tal, lo desea. El acto de desear es una actividad vital del ser animal (que será sólo sensible en el caso del bruto e intelectual si, tratándose de un desiderante humano, el deseo es despertado por el conocimiento intelectual). Como tal, no cabe hablar de pasividad del acto de desear, sino más bien de carencia del sujeto que desea, pero no en tanto que desea, sino en tanto que no posee aquello que desea. No es en virtud del deseo por lo que el ser volente es pasivo, sino en virtud de la no-poseción del objeto del deseo.⁴¹⁰

Ahora bien, si los actos de las facultades, y por tanto, la volición en cualquiera de sus especies, son operaciones vitales, por no estribar en un pasivo acoger o asumir una determinación –como ocurre con el intelecto– ni tampoco en un recibir el impulso para tender hacia un objeto –en el caso de la orexis–, sino que ello es una condición previa, ciertamente indispensable porque la subjetividad constituye activamente el objeto, no de manera idealista, entonces debemos sostener decididamente que la subjetividad humana se comporta *también* activamente, aunque experimente por su parte, de modo previo, la sollicitación de algo externo. En el caso de la volición, esa constitución activa del objeto consiste en una autodonación del sujeto –porque es él mismo el que conoce y el que quiere– que se da a sí mismo la objetividad propia de lo querido.⁴¹¹

Como hemos dicho, la actividad cabe atribuírsela a las operaciones del sujeto en general, por lo mismo a la volición, y, a través de ella, a la subjetividad responsable de tales operaciones. MILLÁN-PUELLES indicaba que la carencia que el sujeto volente experimenta es la no posesión del objeto querido. BRENTANO, en cambio, dirige nuestra atención, más que al fin de la tendencia, que es el objeto querido o apetecido, a su origen. De lo que el volente carece en su facultad es de la forma necesaria para apetecer, la forma que el intelecto aprehende, la cual necesariamente debe ser primero conocida para poder ser querida. BRENTANO piensa en la carencia originaria de formas que apreciamos en las facultades no vegetativas más que en la ausencia o no posesión del fin del apetito, el objeto que se desee o persiga volitivamente. En el fondo es lo mismo en cierto sentido, ya que el objeto que ejerce la función de fin de nuestra tendencia es la forma que, como vimos anteriormente, actúa como causa formal. Sin embargo, este modo de ver puede identificar erróneamente dos cosas.

La forma de la que BRENTANO habla no es exactamente el objeto al que tiende la voluntad, y del que carece. Se pueden observar dos posibles carencias, y BRENTANO parece referirse sólo a la primera de ellas. En el caso de la voluntad, sus actos tienen siempre como condición el conocimiento del objeto para poder tener tender hacia él. En este sentido, es el conocimiento el que remedia la carencia de la volición, aunque este modo de hablar de nuestro autor no deje de ser poco exacto. La volición, cuando tiene lugar, precisamente entonces, ya no carece de nada, es un acto en sentido pleno. La carencia se da, pues, justamente antes del acto volitivo, por eso decimos que la recepción de una forma, la forma conocida o poseída inmaterialmente, es condición necesaria, pero previa, de la volición. Sin ella no puede darse, pero esto no implica que una vez que la volición tiene lugar siga existiendo una falta o carencia en ese acto. No es lo que ocurre. Cuando quiero, por ejemplo, beber, cuando siento sed, ya tengo en mí la forma del agua, ya sé qué es, la poseo

⁴¹⁰ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *op. cit.*, pp. 206ss.

⁴¹¹ Cf. *op. cit.*, pp. 204ss.

inmaterialmente. Mi deseo del agua no experimenta, en este sentido, la falta de la forma del agua. Yo estoy ya en posesión de ella, bien que sólo inmaterialmente.

Ahora bien, por ser éste el único modo de posesión de que gozo respecto del agua, es por lo que puedo desearla. He aquí la otra carencia que es, no sólo compatible, sino necesaria para los actos volitivos desiderativos, y que es la ausencia del objeto materialmente considerado. Aunque ya posea inmaterialmente lo que apetezco, lo apetezco precisamente porque no lo poseo de otro modo. La condición para apeterlo es por una parte, mi inmaterial poseer el objeto, y por otra, mi no poseerlo de manera física. Yo quiero beber agua porque me falta el agua que conozco, que poseo como objeto.⁴¹²

BRENTANO no se refiere, cuando habla de la carencia y la recepción de la forma, a esta segunda carencia, sino a la primera, a la ausencia de la forma en la potencia respectiva. No es que ignore este tipo de pobreza de la orexis, puesto que pone como ejemplo de volición la construcción de una casa, de la cual el sujeto carece físicamente antes de la acción constructora. Pero, por muy ligado que esté el conocimiento al proceso volitivo, y por muy necesaria que sea la posesión de la forma de manera inmaterial, esto no permite decir, repetimos, que la volición como acto tenga la índole de una carencia, que sea deficitaria en este sentido. No lo es más que en el segundo, y además sólo en ciertos actos volitivos –en los deseos, y no, por ejemplo, cuando quiero algo que ya poseo, cuando lo gozo. Lo que permite sostener esto es el hecho de que el conocimiento es una condición *previa* al acto volitivo, y como tal, la carencia se da antes, no cuando el acto volitivo se ha originado. Mi sed no carece del objeto conocido, sino del objeto materialmente considerado. Del objeto conocido carece mi subjetividad, carezco yo antes de conocerlo.

Por eso, hablando con propiedad, se debe afirmar, no el déficit del acto sino del sujeto. Soy yo la que, previamente al acto volitivo, padezco la carencia inmaterial de la forma, y por eso, es patente que soy yo asimismo quien propiamente sufre el paso de la potencia de conocer al acto de conocer, igual que yo soy la que tengo el acto volitivo. El acto – cognoscitivo o volitivo– es acto con pleno sentido, no una mezcla de potencialidad y acto. Esa composición se da en el sujeto, no en el acto en cuestión. El acto es puro acto, aunque no quiere decirse con eso que la subjetividad consista en ser acto puro, lo cual es propio sólo de Dios. Significa solamente que el acto no tiene, cuando realmente es acto, nada de potencial,⁴¹³ aunque lo tenga el sujeto en que el acto acontezca. En definitiva, la privación la experimenta el sujeto antes del acto, pero no el acto mismo.

Esta perspectiva del sujeto frente a sus potencias no la ofrece el análisis brentaniano, en que se subraya, como se ha hecho notar, la dependencia de unas facultades respecto de otras, debido a su originaria carencia de los objetos precisos para sus respectivos ejercicios. Es esta relación la que no debemos perder de vista, porque de ella va a extraer BRENTANO las diversas consecuencias para el acto volitivo y la capacidad humana de querer.

La estrecha relación en que se encuentran conocimiento y volición, así como sus respectivos objetos, precisa una descripción más concreta que la que hasta ahora hemos ofrecido. Cabe decir, por el momento, que no es correcto identificar uno y otro objeto en todo respecto, puesto que, si en cierto sentido, es lo mismo lo que conozco y quiero, en otro no es idéntico aquello que constituye el objeto de la voluntad y lo que la voluntad recibe en virtud de la acción intelectual. Debe ser objeto de un examen minucioso en qué medida lo conocido y lo querido son en cierto modo lo mismo y en cierto modo no. Por su parte, no se le puede

⁴¹² Cf. *op. cit.*, pp. 205s., 207ss.

⁴¹³ Cf. *op. cit.*, pp. 203ss.

pedir a BRENTANO los resultados que el análisis fenomenológico ha traído consigo. Y se da, además, la circunstancia de que BRENTANO ha experimentado un viraje acerca de la índole del objeto incompatible con su primera etapa, como se vio en el punto B.1 de la introducción.

El conocimiento constituye una condición necesaria del querer, precisamente porque la volición no puede darse más que respecto de algo que previamente ha sido poseído intencionalmente. La diferenciación del objeto conocido y el querido exige el esclarecimiento previo de dos cuestiones: ¿cuál es la índole propia de la volición? y ¿en qué relación se encuentra con la cognición? Volvamos, pues, de nuevo sobre el acontecimiento cognoscitivo. MILLÁN-PUELLES sostiene, audaz pero exactamente, que *al conocer, la subjetividad constituye activamente la presencia objetiva de lo conocido*. Esto no contradice en modo alguno el realismo ni quiere ser una tesis idealista en ningún sentido, porque no se opone a la trascendencia física del objeto, sino que hace justicia al ser del cognoscente. Que el yo constituya lo conocido como objeto significa que *yo me doy a mí mismo su presencia ante mí*. La resonancia idealista se esfuma al considerar que la presencia ante mí es algo sólo mío y no del objeto, que no cambia en nada al ser conocido por mí, sino que yo cambio al conocerlo. Y sobre todo, al darme esa presencia, no pongo en absoluto la realidad de lo que aún no conozco, sino su objetividad. O sea, el yo pone a lo que no es yo como objeto, pero exclusivamente en tanto que tal, y en ningún modo en tanto que ser.⁴¹⁴

Ahora bien, el conocimiento consiste en la posesión inmaterial de un ser, a saber, del objeto. Para el ser absolutamente cognoscente, para Dios, conocer lo que no es Él, lo finito, no lo limita, porque lo limitado no es Su conocimiento, sino los seres finitos que conoce. Este conocimiento de algo distinto de Sí, en tanto que es Ser pleno ni le perfecciona –no pasa a ser más ser porque ya es el Ser infinito– ni le degrada –no le limita–. Pero para el ser no absolutamente cognoscente, para nosotros, el conocimiento sí constituye una modificación del ser, pero no del ser de lo conocido, sino del ser del cognoscente mismo. Esta tesis se fundamenta en la comprensión del conocimiento como un enriquecimiento de ser por parte del sujeto cognoscente, gracias al ser conocido. El ser que conoce, aumenta o enriquece, gracias al conocer, su propio ser.⁴¹⁵ Por eso, el conocimiento se considera una actividad inmanente, porque el efecto del mismo queda reservado al ser del sujeto en que acontece, no modificando en sí mismos a los objetos que conoce.⁴¹⁶ Lo que le falta al ser no cognoscente es justamente la capacidad para acoger al ser, en la manera en que lo acoge el ser cognoscente: con una formal posesión. Lo así poseído por el sujeto cognoscente no se comporta, con respecto a él, como la forma respecto de la materia, como ya sabemos, sino como una forma con otra. Por eso el ejemplo de la cera resultaba inconveniente en cierta medida, pese al visto bueno de STO. TOMÁS, porque en la cera la forma era recibida materialmente, por inhesión.⁴¹⁷ En resumen, “conocer no es otra cosa que la posesión inmaterial del ser”.⁴¹⁸

Ahora bien, si el conocimiento queda así definido, y en sí mismo es un acto que amplifica el ser en que acontece, que lo actualiza físicamente en el caso del ser cognoscente cuya conciencia no es absoluta, resulta que es inadecuado afirmar que el conocimiento actualice una potencia susceptible de conocer. Esto, si ocurre, en el caso de la subjetividad reiforme (el hombre), es según MILLÁN-PUELLES lo que menos importa. Y no importa porque el conocimiento no consiste en una inhesión de una forma en una materia. El sujeto no recibe pasivamente la forma como la materia. Lo relevante es otra cosa: que la subjetividad y el objeto se comportan uno con otro como *un acto con otro acto*. El acto no es materia de inhesión, por tanto no es potencialidad que el acto-objeto actualice. Esto acontece, sostiene MILLÁN-PUELLES, de manera accidental, a saber, no porque el sujeto sea cognoscente, sino precisamente porque no es cognoscente absoluto y puro. De este modo, el acto de conocer en tal ser no es enteramente ese ser en acto, sino un acto *de* ese ser, y por ello cabe que la forma actualice física o materialmente al sujeto que la recibe, porque no la

⁴¹⁴ Cf. *op. cit.*, pp. 200ss., 206.

⁴¹⁵ Cf. *op. cit.*, pp. 194ss.

⁴¹⁶ Sobre la índole inmanente o transeúnte de la acción, véanse las reflexiones del próximo apartado B.

⁴¹⁷ Cf. *op. cit.*, p. 193.

⁴¹⁸ *Op. cit.*, p. 194.

recibe un ser que sea enteramente conocimiento, sino un ser *capaz* de conocer, y por tanto, compuesto de acto y potencia.

Esta comparación entre la conciencia absoluta que es Dios y la limitada que es el hombre es fundamental para comprender en su alcance el por qué de la actualización a que el conocimiento da lugar en el sujeto, no en cuanto sujeto cognoscente, sino justamente y en la medida en que es también otra cosa que cognoscente, una subjetividad que no se agota en ser conciencia y es reiforme. En resumen, ni el acto cognoscente ni el acto conocido son realmente materia para el otro, y por eso ninguno es actualizante del otro.⁴¹⁹ De este modo, no cabe hablar de pasividad de ninguna de las dos partes más que en el sentido que hemos explicado, en cuanto la persona humana no es conocer, sino ser aptitudinalmente cognoscente. Por eso mismo, el hombre se enriquece al conocer, a diferencia de Dios, porque el acto cognoscitivo constituye un aumento intencional, ya que el cognoscente pasa al acto. Además, si el conocimiento enriquece al cognoscente en su ser, debe ser posible que el objeto amplíe el ser del sujeto, en cuanto que es un ser y pasa a ser posesión de aquel. Cuando esto ocurre, el ser quedaría compuesto en un doble modo: con su objeto, uniéndose a este ser *intentionaliter*, y con su acto cognoscitivo *realiter*, de manera física. Así podemos distinguir el modo de ser-sujeto el sujeto cognoscitivo, que como tal cognoscente no se comporta como materia respecto del objeto, sino como acto. Respecto del acto mismo de conocimiento, en cambio, sí, el acto inhiere en él, como ya indicábamos al principio de la presente parte al examinar la afección cognoscitiva.⁴²⁰

Después de estas consideraciones complementarias del punto anterior, podemos retomar las del acto volitivo para, a la luz de lo comprendido acerca de la actualización y la relación entre el cognoscente y lo conocido, descubrir qué peculiaridad presenta la volición frente a la mera cognición. Son varios los puntos de examen: qué índole tiene el acto de querer y en qué relación se encuentra con el cognitivo. Por último, veremos qué es exactamente el objeto querido y conocido. Un examen de la voluntad y la acción volitiva en colaboración con la intelectual se realizará en la tercera parte, desde la perspectiva psicológico-descriptiva. Nuestro papel en la presente consiste en poner de manifiesto esta misma actividad y relación desde el punto de vista de la teoría del acto y la potencia.

Los postreros análisis nos han permitido comprender el reduccionismo que significaría juzgar la acción de la potencia como un proceso de actualización, debido a que no hay una relación de inhesión de la forma conocida o querida en el acto respectivo, sino un vínculo entre dos actos. El modo de plantear las cosas BRENTANO adolece de la omisión de un punto de vista no material a la hora de presentar el proceso mismo y sus consecuencias. Ciertamente no pone en duda la espiritualidad de la posesión ni la índole no material de la forma. Mas, sin llegar a formularlo expresamente, la relación entre uno y otro, consignada como espiritual, se presenta sin la amplia perspectiva de la acción de lo vital y especialmente la vida racional humana, llevando a la impresión de que, en definitiva, la inhesión material y la posesión intencional, por sus consecuencias, son equiparables. Tal estimación se examinará desde otros aspectos y a lo largo del trabajo se determinará si es acertada.

Pero aún no hemos visto todo acerca de la volición misma. Sobre la facultad volitiva no se encuentran más consideraciones en el estudio de 1867. No obstante, es preciso todavía que nuevos aspectos sean examinados, como base presupuesta por BRENTANO y utilizada después, inconsciente o, al menos, implícitamente en sus razonamientos, especialmente la índole del acto volitivo. Para realizar este análisis continuaré sirviéndome de las reflexiones que ofrece la obra de MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, que venimos manejando.

⁴¹⁹ Cf. *op. cit.*, pp. 196s.

⁴²⁰ Cf. *op. cit.*, pp. 199ss.

Lo primero sobre lo que cabe llamar la atención, en una primera comparación de la cognición y la volición, es que sólo la primera constituye un incremento del ser cognoscente. En la cognición se manifiesta claramente la índole pasiva del sujeto en este proceso, en contraste con la trascendencia mayor de la volición, como veremos. En el conocimiento el sujeto es enriquecido gracias al objeto, pero no porque el objeto se le incorpore de alguna manera, sino porque al actualizar la potencia que lo recibe inmaterialmente, el sujeto queda determinado físicamente y enriquecido por ese acto suyo. A la vez se trata de una operación vital que no se cifra en una recepción pasiva de la determinación del objeto, sino en un poner activamente al objeto como objeto ante el sujeto. La relación intencional única y exclusivamente con el objeto primario, es calificada como relación trascendente de la conciencia.

A nuestras reflexiones sobre la tesis de la doble intencionalidad, planteada en la introducción sobre esta base, se nos permite añadir lo siguiente: por intencionalidad no debe entenderse en general posesión inmaterial, sino más bien posesión inmaterial de lo otro en tanto que otro, como el mismo BRENTANO señalaba al decir que el objeto primario no participa en nada de las notas del objeto secundario, con lo cual pone de manifiesto que entre el objeto primario y el secundario se da una diferencia fundamental, de la que nos da testimonio la percepción interna, aunque ambos coincidan en su darse a la conciencia o ser inmaterialmente poseídos. El uno lo es como algo otro en tanto que otro, el segundo en tanto que propio. La intencionalidad es lo que MILLÁN-PUELLES califica como trascendencia, dando a entender, no que la conciencia no pueda poseerse a sí misma, sino que cuando lo hace no tiene lugar una relación intencional sino inmanente de la conciencia consigo, cosa esta última no negada por BRENTANO ni por aquel.

Pero en esta primera forma de trascender la conciencia lo hace receptivamente. Otro modo de trascendencia es la intencionalidad del querer. Esta trascendencia de la conciencia se despliega de manera especialmente plena en la volición, no en la cognición, aunque el último no deje de ser un acto intencional en que la conciencia se trasciende. Pues acerca de este acto de querer cabe decir que, sin ser un acto de recepción, es con certeza un trascender de la subjetividad, más puro que el de la posesión inmaterial. La volición no consiste en la posesión de un objeto, ciertamente condición previa suya, sin que por ello la volición se identifique con esta condición. Dicho de otro modo, el acto de querer no es ningún conocimiento. Sin embargo, tanto su objeto como ella misma son conocidos, porque toda volición es consciente, y no puede darse un querer que no sea conocido por su sujeto. Tal cosa –indica MILLÁN-PUELLES– tendría una imposibilidad tan fuerte como la del círculo cuadrado.⁴²¹ Siendo así, podemos concluir que, consistiendo la volición un acto consciente, no es, con todo, la conciencia de ese acto.

BRENTANO expone esta idea expresamente en los apéndices de la *Clasificación de los fenómenos psíquicos*, (I y II, pp. 133-142), y en las cartas. En su momento se examinó la cuestión. Remitimos a ese lugar, en la introducción.⁴²² No podemos negar que somos conscientes de nuestras voliciones como de los objetos de las mismas, pero no debemos por eso caer en el error de identificar la volición con la conciencia de la volición o del objeto. Ambas cosas se dan con la volición, pero no es lo que la hace tal.⁴²³ En general, hemos dicho que la volición es una tendencia a algo otro en cuanto otro. La sed, por ejemplo, es un caso particular de tendencia en que la subjetividad no posee aquello de lo que está sedienta, por lo cual es posible su sed. Una sed saciada es imposible. En un acto orético cualquiera, la subjetividad se comporta como un “hacia”, como una dirección a un ser. Por eso su trascendencia se manifiesta mucho mejor que en el conocimiento, que es un recibir en sí una presencia.

De todas maneras, el hecho fundamental es que también en la volición, la subjetividad constituye *activamente* el objeto de su acto. E, igual que en el caso anterior, no debemos

⁴²¹ Cf. *op. cit.*, pp. 204s.

⁴²² Véase B.3 “La nueva clasificación de BRENTANO” en la introducción.

⁴²³ Cf. *op. cit.*, p. 205.

tomar la afirmación en sentido idealista. Al sostener que el sujeto constituye la objetividad propia del objeto de la volición, lo que se debe tener en cuenta es que el ser-querido-por-mí no es nada del objeto, el objeto en sí no tiene esa determinación, sino sólo yo; por otra parte, yo no pongo la apetibilidad del objeto, sino sólo su ser-querido-por-mí. Esto es un dato crucial en la fundamentación de la Ética.⁴²⁴ Por tanto, la subjetividad se comporta activamente al querer, lo mismo que lo hace cuando conoce, a pesar de que no pone nada en el objeto. La diferencia entre el acto cognitivo y el volitivo –continúa MILLÁN-PUELLES– estriba en que mientras el uno es un incremento del ser de la subjetividad, el otro no consiste en un recibir sino en un tender, aunque presuponga este recibir y trascender cognoscitivo. Y esto se advierte con especial viveza en el tipo de volición en que consiste el deseo.⁴²⁵

El deseo no es otra cosa que un acto de querer tener físicamente algo de lo que se carece de ese mismo modo. Por eso, cuando se posee aquello que de esta manera se persigue, el deseo desaparece, se sacia, como se apaga la sed cuando se bebe. Ahora bien, puesto que la posesión física del objeto anula el deseo, tal posesión debe ser de alguna manera un contrario del deseo mismo, como se explica en la *Metafísica* de ARISTÓTELES,⁴²⁶ según el cual lo que se destruye desaparece por la acción de su contrario. Pero, si esto es así, pensará alguien, ¿no es acertada la consideración del deseo como algo potencial? En realidad, cabe equiparar el deseo con el movimiento, según la cual comparación el sujeto está en acto de deseo en tanto que está en potencia de lo deseado. Esto es justo, pero no podemos hacer la comparación en ningún otro sentido, y además debemos puntualizar un aspecto central: el deseo, como acto, no es nada potencial, a diferencia del movimiento, que mientras no llega al fin es un acto imperfecto, el acto de algo en potencia en tanto que está en potencia. En nuestra comparación, bien es verdad que se da algo en potencia y algo en acto, pero no es el deseo el que cabe calificar de ambos modos como algo potencial o parcialmente actual. El deseo es un acto sin nada potencial en él. Vuelvo a repetir, lo potencial es el sujeto, en la medida de su carencia física, justamente de aquello que desea. Aquello que le hace estar en potencia no es el deseo sino la carencia del objeto deseado.⁴²⁷

¿Qué anula el deseo? El hecho de alcanzar el objeto. Ahora bien, si esto constituye un contrario del deseo, debe tratarse de un acto volitivo también, una volición contraria, por la cual la volición desiderante desaparece. Y esta no es otra que el querer poseer algo físicamente que ya se posee así. El deseo es un querer poseer físicamente algo que aún no se tiene de esta manera. Por eso, cuando se toma posesión del objeto, el deseo no puede sustentarse y en su lugar se presenta una volición del objeto ya poseído. No cesa la tendencia, sino que continúa de un modo distinto a como se daba con el deseo. MILLÁN-PUELLES califica de *gozo* a este segundo acto volitivo del objeto ya en nuestra posesión. La tendencia se mantiene pero cambia, determinada por su objeto, en virtud de la calidad de aquello hacia lo que tiende: en el primer caso es en tanto que no poseído, en el segundo en cuanto poseído. No hay una razón para comprender de un modo tan estricto la tendencia de manera que sólo pudiera hablarse de ella cuando no se posee el objeto, y no hubiera ningún otro modo de tendencia que el deseo. Cuando lo deseado se posee sigue atrayendo, y esta nueva manera de quererlo consiste en un cierto ser-atraído por el objeto.⁴²⁸

⁴²⁴ Cf. *op. cit.*, p. 206.

⁴²⁵ Cf. *op. cit.*, p. 207.

⁴²⁶ “Se llaman contrarios aquellas cosas que, siendo diferentes en cuanto al género, no pueden estar presentes a la vez en lo mismo” (*Metafísica* V 10, 1018a 25).

⁴²⁷ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *op. cit.*, pp. 207-210.

⁴²⁸ Cf. *op. cit.*, p. 211. Puede ocurrir que el objeto por el que nos sentíamos atraídos antes de poseerlo no sea exactamente lo que puede saciar nuestro deseo, por lo cual es posible que al tomar posesión de él no tengamos un acto de quererlo como poseído, si en realidad no ha sido tal objeto el que deseábamos. Ello puede conocerse

Volvamos de nuevo a la volición como un ser-atraído. Cuando el objeto es ya posesión nuestra, la atracción consiste en un tender a él no de modo actual y potencial a la vez, sino de modo plenamente actual, y además hacia un objeto que ya se tiene físicamente en acto. MILLÁN-PUELLES habla de una doble posesión, cuando el objeto es ya de nuestra pertenencia: el sujeto posee físicamente lo antes deseado, y por otra parte, el objeto posee al sujeto de modo inmaterial.⁴²⁹ Esta tendencia hace que, de alguna manera, el objeto nos envuelva, y por decirlo así, se adueñe de nosotros. Es lo que se expresa cuando decimos, por ejemplo, que alguien está dominado por la sed, o que por el ansia de algo no es dueño de sí, en cuanto que el afán gobierna a la persona, con lo cual quiere expresarse este ser-atraídos por el objeto en cuestión.⁴³⁰ De esta relación, se puede decir en general que es querer algo para alguien. Este alguien puede ser el sujeto volente, pero no sólo. De la posibilidad de querer algo para otro, y por tanto de que se sacie el deseo con la posesión de algo por parte de otro sujeto, se introduce la cuestión acerca de qué relación debe haberse establecido previamente entre el objeto y el sujeto, para que este último pueda querer no para sí, y además pueda gozar él con la posesión del objeto que ejerza otro ser. Lo necesario es que entre uno y otro se dé una conveniencia. Sujeto y objeto de deseo, o en general de volición, deben estar en una relación de conveniencia. Esta tiene dos especies: la identidad, o bien la connaturalidad con el objeto.

La identidad se da cuando lo que se tiene es una autovolición, en que la subjetividad se quiere a sí misma. Pero cuando se da una volición de algo otro en tanto que otro, lo que se da es una connaturalidad entre la subjetividad y lo querido. ¿Qué debe entenderse por tal? MILLÁN-PUELLES explica que consiste en que el objeto sea conveniente formalmente para el sujeto. La conveniencia que supone la identidad no plantea dificultades. Pero cuando se trata de algo que no se identifica con el sujeto lo propio es que éste tenga por objeto de su volición algo connatural, conveniente para él. Ahora bien, si el sujeto quiere, no cualquier objeto sino este determinado, no es por una connaturalidad cualquiera con su objeto sino por la que se tiene en un acto de connaturalización con él. No obstante, debe quedar claro que este acto no es el acto volitivo. La connaturalización, por la cual el objeto se hace conveniente para el sujeto, es algo simultáneo a la volición, pero no es una tendencia activa, no es ella misma volición, aunque esté íntimamente unida a ella. Esto es sumamente importante para nuestro trabajo: siendo un acto distinto del sujeto respecto del objeto querido, no es activo, sino que es un acontecimiento *formalmente pasivo* en el sujeto. Por medio de este acto, el sujeto queda adaptado a la forma del ser de aquello que se va a querer, mejor dicho, que se está queriendo. Y es este primer acto, no el segundo –la connaturalización y no la volición– lo que acontece en el sujeto con un carácter pasivo por parte de él.⁴³¹

No es secundario que el autor de *Fundamentos de filosofía* llame ‘acontecimiento’ al acto de que nos ocupamos ahora como a la volición misma. La palabra acontecimiento expresa el carácter temporal, y por ello no necesario de lo que es de esta suerte. Las voliciones, como las connaturalizaciones o cogniciones, son acontecimientos en el ser humano, porque él mismo no lo es sino potencialmente. Dicho de otro modo, cuando tales actos tienen lugar, lo hacen de manera contingente, porque la persona humana no es absoluta conciencia, voluntad, esto es, no es acto puro, y por eso, como hemos dicho arriba, el acto (sea cual sea) resulta que actualiza su sujeto

en el hecho de que se experimente la satisfacción del deseo. Cuando, por ejemplo, deseo el afecto, dedicación, tiempo de otra, y recibo de ella un regalo material, puede ser que al principio piense que el deseo ha cesado, por poseer algo de lo que antes carecía. Pero advertiré en mí que no ha quedado satisfecho mi deseo, y que se debe a que no es el objeto realmente deseado sino otra cosa lo que tengo. Desgraciadamente no somos conscientes con frecuencia del verdadero objeto de nuestro deseo y nos parece absurdo sentir insatisfacción.

⁴²⁹ Cf. *op. cit.*, p. 211.

⁴³⁰ Cf. *op. cit.*, pp. 206, 211s.

⁴³¹ Cf. *op. cit.*, p. 213.

físicamente. Esto lo lleva a cabo también el acto volitivo, pero no por ser volitivo, sino sencillamente por ser acto. Y, una vez más, no es ajustado a los hechos considerar el acto volitivo como parcialmente en acto, sino que es un acto plenamente actual, una tendencia en la que el sujeto es activo respecto de lo querido. La pasividad implica una negatividad, un no-ser, pero en la volición esto no se da, “nada hay en la esencia del querer por cuya virtud la volición envuelva algún no-ser”.⁴³²

Esta última idea es la que con insistencia pretende dejar clara MILLÁN-PUELLES. El acto de querer no envuelve en su esencia ningún elemento pasivo o negativo, y si se da en él, no se debe a la índole del mismo sino a la del sujeto en que se da. Con esto lo que quiere decir es que si el acto se presenta como actualizante del sujeto, esto presupone, no que el acto sea, de alguna manera, parcialmente actual, sino más bien que lo sea el sujeto en que acontece. La volición no es responsable, en tanto que volición, de la no-identidad del sujeto con el acto. De ello lo es la índole misma del ser en que la volición se origina, a saber, en la subjetividad que no consiste en ser pura voluntad, sino que lo es de manera potencial, que tiene la aptitud para querer, o que es aptitudinalmente volente. Por eso, la pasividad que pudiera verse envuelta en la volición no debe adjudicarse a la volición, sino al sujeto limitado, compuesto, de ella. De otro modo, o Dios sería también un ser parcialmente potencial, o Dios no podría querer, cosas ambas que debemos rechazar como falsas.

Antes de pasar a considerar el objeto de esta volición, y su relación con lo que el entendimiento posee inmaterialmente, vamos a presentar las ideas fundamentales que la reflexión de MILLÁN-PUELLES ha puesto en claro. Son dos: la primera es que el querer se da siempre con una condición, que no es sino una unidad entre el volente y el objeto querido, la cual es la conveniencia entre ambos, y que en ciertos casos viene a resultar por la connaturalización de uno y otro –en otros la conveniencia es identidad–. No consiste en ello la volición sino que es su condición ineludible. Segunda y principal idea para nosotros: la volición de por sí no implica ninguna negatividad sino que es acto pleno, que no quiere decir que lo sea su sujeto o, dicho de otra forma, que el sujeto se identifique con su acto. No, sólo queremos decir que la volición es una tendencia plenamente actual del sujeto al objeto. Por otra parte, es por sí misma una unidad, “la unidad por la que un acto tiende como acto a un acto”.⁴³³ Esta unidad en que consiste la volición está lejos de ser la unidad resultado de la recepción inmaterial de un ser de que se trata en el conocimiento. La volición no es una posesión inmaterial, aunque la precise, sino una unidad inmaterial que tiene lugar al tender –no al recibir– el sujeto al objeto.⁴³⁴ Recordemos, a este propósito, cómo llama la atención BRENTANO sobre el hecho de la unidad de cada acto de conciencia. “Pero la falta de simplicidad no era una falta de unidad” (*Psychologie 2*, IV §1, p. 221).⁴³⁵

Lo que sea exactamente el objeto de la volición, distinto del sujeto pero ya presente a él, es uno de los puntos restantes que reservamos para la parte tercera. Acerca de la presente cuestión del acto volitivo BRENTANO no ofrece más aportaciones que lo ya referido sobre la psicología aristotélica. El otro aspecto por examinar es la facultad motriz espiritual que, siguiendo una analogía un tanto arbitraria con las partes vegetativo-sensitivas, postula nuestro filósofo. No me detendré mucho en ello porque carece de relevancia para nuestra investigación.

⁴³² Cf. *op. cit.*, p. 214.

⁴³³ Cf. *op. cit.*, p. 215.

⁴³⁴ Cf. *op. cit.*, pp. 216s.

⁴³⁵ “Aber der Mangel an Einfachheit war nicht ein Mangel an Einheit”.

BRENTANO sostiene que además de la facultad motriz sensitiva se da otra intelectual. Ésta es la última cuestión en relación con la voluntad que se trata en la *Psicología de Aristóteles*. BRENTANO introduce esta nueva facultad con una afirmación insólita: esta potencia o capacidad es distinta del entendimiento y de la voluntad misma, porque ésta es activa –en contraposición a las otras dos que son pasivas–, y sin embargo es una con la voluntad porque el querer práctico es su principio, y porque la disposición o capacidad motriz se tiene en cuanto que se puede apetecer (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 160).⁴³⁶ En estos pasajes a los que BRENTANO refiere las afirmaciones no parece indicarse que la voluntad o apetito intelectual sea pasivo, más bien al contrario, como principio del movimiento puede decirse de él que es activo de manera primaria. Tampoco encuentro en los textos aristotélicos referidos una afirmación decisiva que permita concluir que, además del motor que constituye la voluntad, se dé otro que sea la facultad motriz.

Acercas de la pasividad de la voluntad, vale recordar aquí que el sentido en que hasta ahora hemos adscrito la pasividad a la facultad volitiva (que no al acto en cuanto tal) es en cuanto se trata de una potencia carente originariamente de formas, que las recibe de algo otro. Y en este sentido ya sabemos que lo es. También sabemos que no se niega con ello la subsiguiente actividad de esta facultad, como de hecho sostiene el mismo BRENTANO al designarla como principio de la acción. Entre la voluntad y la fuerza espiritual consciente activa se da la misma relación que entre la orectiva sensible y la facultad motriz corporal. A continuación BRENTANO se extiende en detallar el influjo que la potencia orectiva, por medio de la facultad motriz, ejerce sobre el resto del ser vivo. Como anteriormente se dijo, la relación con las demás potencias anímicas no es siempre directa, sino que tiene que mediar la acción de otra facultad: la imaginación, primeramente y otras después (cf. *op. cit.*, pp. 160ss.).

“Esta facultad es distinta tanto del entendimiento como de la voluntad, puesto que es activa mientras que las otras son ambas pasivas. Con toda la capacidad de la parte espiritual de actuar sobre la corporal puede considerarse una con la voluntad, ya que, pues la volición práctica misma es el principio de esta acción, justamente al poder apetecer, tiene también la parte espiritual la disposición para esta actividad” (*op. cit.*, p. 160).⁴³⁷

Por lo que la cuestión de la facultad motriz puede ser interesante, es por la oportunidad que nos brinda para estudiar la distinción entre ser principio de la acción de otra cosa y, en esa medida, ser activo por hacer posible que otra cosa lo sea, siéndolo asimismo en el sentido primario que hemos tenido en cuenta hasta ahora. La voluntad –pasiva en tanto que carente de formas y receptora de ellas– es, por otra parte, principio de acción. Un posterior apartado

⁴³⁶ “El principio motor es, por tanto, único: el objeto deseable. Y es que si los principios que mueven son dos, intelecto y deseo, será que mueven en virtud de una forma común. Ahora bien, la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo: la volición es, desde luego, un tipo de deseo y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se mueve en virtud de una volición. El deseo, por su parte, puede mover contraviniendo al razonamiento ya que el apetito es también un tipo de deseo. [...]. Por consiguiente, lo que causa el movimiento es siempre el objeto deseable que, a su vez, es lo bueno o lo que se presenta como bueno. [...] Es, pues, evidente que la potencia motriz del alma es lo que se llama deseo” (*Acercas del alma* III 10, 433a 23-31). “El motor es específicamente uno, a saber, la potencia desiderativa en tanto que desiderativa” (*op. cit.*, 433b 11). “El motor es, a su vez, doble: [...] el que mueve moviéndose es la facultad desiderativa” (*op. cit.*, 433b 18). “Cuando lo activo y lo pasivo se encuentran según su capacidad propia, necesariamente lo uno actúa y lo otro es actuado; en el caso de aquellas potencias [rationales], por el contrario, esto no ocurre necesariamente” (*Metafísica* IX 5, 1048a 5).

⁴³⁷ “Dieses Vermögen ist sowohl von dem Verstande als auch von dem Willen verschieden, da es ja activ ist, während jene beiden passiv sind. Nichtsdestoweniger ist die Fähigkeit des geistigen Theiles zur Einwirkung auf das Leibliche gewissermassen mit dem Willen Eins zu nennen, denn da das practische Wollen selbst das Princip dieses Wirkens ist, so hat der geistige Theil eben, insofern er begehren kann, auch die Anlage zu dieser Thätigkeit”.

estudiará cómo lo activo hace que lo pasivo pase a ser también activo, que es lo que la voluntad lleva a cabo respecto de la facultad motriz espiritual misma, de igual manera que el intelecto respecto de ella, por lo cual es necesario admitir que si ésta no se encuentra siempre ni necesariamente en acto –mientras no tenga un objeto–, cuando el sujeto de esa potencia es actualizado, la voluntad ejercerá su acto, siendo responsable de la acción de las demás potencias del alma, de una forma inmediata –respecto de la imaginación e intelecto– o mediatamente –sobre las potencias sensibles y el cuerpo– (cf. *op. cit.*, pp. 161s.). Por esta acción dominadora sobre las demás facultades es por lo que los fantasmas no convierten la acción del entendimiento en un juego de imágenes sin orden ni concierto (cf. *op. cit.*, p. 163).

El apartado que concluimos ha sido largo, por lo cual será de provecho sintetizar las principales ideas discutidas. Hemos iniciado la cuestión con el estudio de los modos de ser de la forma en relación con aquello en que se da. A su vez, esto nos llevó a distinguir la forma dada en la cosa, cuyo modo de ser era el material o físico, de aquella que se daba inmaterialmente en un sujeto. Este modo de ser inmaterial excluía ya, desde un principio, la errónea suposición de considerar que el sujeto la pudiera recibir en algún sentido como la materia recibe la forma, es decir, como sujeto de inhesión. Indicamos, no obstante esta observación, que BRENTANO silencia la perspectiva propia de lo espiritual en su relación con los objetos, cuando expone la actualización, por lo que hace a las consecuencias del proceso mismo, al modo de la relación al nivel material entre sujeto y accidente. En realidad, el acto cognoscente o volente se relaciona con su objeto como un acto con otro y no como acto y potencia, que es lo que BRENTANO lleva a entender. Siendo la aprehensión condición de la volición, siguió como nuevo punto el examen del conocimiento, el cual definimos con BRENTANO como la posesión inmaterial de lo conocido. Primero nos ocupamos de la recepción sensible de la forma, introduciendo por nuestra cuenta –BRENTANO no lo hace– la doctrina de la mediación de la especie impresa producida directamente por la cosa externa y lo que el sentido conocía en el segundo acto propiamente activo.

Pero un aspecto importante de la cuestión permitió sopesar mejor los méritos del planteamiento de BRENTANO de la doctrina del conocimiento. La Escuela identificaba este poseer inmaterial en que consiste el conocer con la intencionalidad de la conciencia. Al explicar cómo la forma se daba en el cognoscente, la Escuela destacaba el hecho de su darse en él como algo otro, es decir, como un *ob-iectum*. BRENTANO en cambio, en sus determinaciones en torno a la cognición, no indicaba nada acerca de la aliedad supuesta propia de lo inmaterialmente poseído. La razón es justamente su correcta comprensión de la naturaleza del conocimiento, que incluye la posibilidad de tenerse a sí mismo como conocido, de poseerse inmaterialmente. En este caso nos encontramos con una posesión inmaterial que no es de algo otro sin que por ello deba negarse que sea conocimiento. Lo que sí debe rechazarse es que lo sea del mismo modo que el adquirido de un objeto primario. Tras este punto, la aprehensión intelectual nos centró en el esfuerzo por comprender la impassibilidad propia del intelecto, en contraste con el sentido. La razón última de esta característica no es sino su inmaterialidad, cosa que imposibilita su modificación. Esta nota, por otra parte, era la condición necesaria para que el intelecto conozca todas las cosas, reciba todas las formas. Lo sensible es siempre particular por la función individualizadora de la materia. Por eso, el sentido necesita tener una dimensión material en virtud de sus órganos, para captar lo materialmente dado.

Continuamos la reflexión sobre el conocimiento a fin de aclarar de qué manera la orexis estaba condicionada por él, y cómo el objeto conocido venía a hacerse objeto de ésta. BRENTANO nos presentaba esquemáticamente el proceso en cadena hasta la acción que se da

en todo ser vivo. En general establecía para ellos que, con objeto de realizar cada uno su acción específica, primero era preciso la aprehensión de la forma, después su apetito, y ya por último, la acción de la potencia motriz. La noción de acción la distinguimos de la de obra y acto, respectivamente. Acción y acto son lo mismo en un caso, cuando se trata del acto de la facultad motriz. Sólo ese acto se considera una acción mientras que los que realizan las demás potencias se denominan simplemente actos. El trasfondo de esta peculiaridad del acto de la facultad motriz no parece ser sino el de la causación. Al proponer este esquema de las facultades, BRENTANO tienen en mente un proceso causal productivo, uniformando todos los procesos de actualización al del nivel meramente físico o material, incluidos los de la actividad vital. Por otra parte, se echaba en falta una distinción de la capacidad activa cualitativamente superior de unos seres respecto de sus inferiores, actividad de las potencias que era uniformada con el nivel más bajo, considerando meramente su aspecto pasivo.

La producción se distinguía de la causación llamada generación natural en que la primera tenía por causa el arte o el intelecto, es decir, lo producido era algo que había sido concebido por el hombre, después querido y, por último, traído a la realidad. En la generación natural, en cambio, lo generado no era producto del pensamiento y voluntad humanos. Ilustrábamos esta diferencia con la ordenación que ARISTÓTELES proponía en los modos de ser la forma de lo producido. En la generación artificial, la forma estaba primero en el intelecto y después en la cosa, mientras que en la natural primero estaba en la cosa y posteriormente se conocía. La distinción segunda, entre acción y obra, no era más que la que se da entre el acto productor de un ser, sea de la clase que sea, y el acto productor humano, puesto que la noción de obra se aplica a una racionalidad libre. Con estas consideraciones caímos en la cuenta de que la actualización de las potencias se orientaba a la producción de algo externo. En ese sentido, distinguíamos actividad productiva (esto es, con un efecto externo) de actividad no productiva, a fin de evitar el error de juzgar como activa solamente la primera. Tanto el intelecto como el resto de las facultades, a excepción de la motriz lo eran en este sentido, pues si eran pasivas originariamente, porque necesita ser actualizadas, subsiguientemente eran activas.

Tras estas distinciones se examinó la naturaleza del apetito. Éste consiste en una tendencia hacia algo previamente poseído inmaterialmente. Se hizo hincapié, en contraste con la presentación brentaniana del acto de una potencia pasiva, en la índole puramente activa del acto como acto, frente a la forma que es acto también, lo cual valía para los actos de las demás potencias. El conocimiento, como sabemos, consiste en un modo de trascendencia intencional de la conciencia, siendo la volición otra manera de trascender. En el proceso conducente a la acción, el apetito constituía un eslabón intermedio, según BRENTANO. Ahora bien, en cuanto responsable de la acción motriz y principio de ella, se le puede considerar con razón motor de la misma. BRENTANO, no obstante, lo toma como algo pasivo por ser a su vez movido por el entendimiento. Este remachar su pasividad a pesar del posterior estado activo de la potencia en cuestión, es rechazable si con ello no se indica que lo pasivo no es el acto apetitivo, en tanto que apetitivo, ni el aprehensivo en cuanto tal sino el sujeto y sus potencias en la justa medida en que no son puro acto. Por eso, no es adecuado identificar la facultad aprehensiva, ni la apetitiva como pasivas por sí mismas, sino por serlo de un sujeto no perfectamente actual. Pero es que ni siquiera está justificado presentar el proceso cognoscitivo o volitivo como una inherencia, aunque sea espiritual, ni el sujeto se comporta como sujeto de inhesión de los objetos, sino de sus actos, ni tampoco los objetos son accidentes de los actos al modo de la forma en la materia.

Más tarde se repite esta idea a la que se añadía otra que la hace más extraña: la actividad de la facultad motriz, en contraste con la pasividad de entendimiento y voluntad, que es su

principio. Esta afirmación, según el sentido de pasividad y actividad hasta ahora considerado, resulta difícilmente admisible. De ahí la hipótesis de que BRENTANO haga uso en este caso de una noción diferente de potencia activa y pasiva que estudiaremos a continuación. Sin que seamos por eso idealistas, cabe sostener que el sujeto constituye activamente al objeto, porque me doy su presencia-ante-mí, o su ser-querido-por-mí, según se trate de una cognición o de una volición. Esto no es nada en el objeto, ni lo modifica ni le da ser en absoluto, sino que sólo modifica al cognoscente o volente. Puesto que el ser cognoscente es aquel que es capaz de acoger otro ser al conocerlo, y de tender a él, éste se enriquece él mismo al ponerse en relación con el objeto, que lo actualiza de manera física. Por eso cabe afirmar que en el cognoscente o volente se da una doble composición: una inmaterial, por su unión con el objeto, su enriquecimiento al recibir su ser, y una material, con su acto, al ser actualizado.

La volición vimos que era un acto, pero no un acto de conocimiento, ni tampoco la conciencia de que se tiende a un objeto, aunque ambas cosas están presentes necesariamente cuando acontece una volición. La volición consiste en un 'hacia'. Para que se de, es preciso la previa posesión. Pero el objeto de la volición, a diferencia del perteneciente al acto cognoscitivo es un cierto 'en sí', mientras que con el conocido me relaciono como algo en mí. Además del conocimiento, debe darse una connaturalidad con el objeto, que, siendo un acontecimiento pasivo, se distingue de la volición misma.

En ciertas voliciones –los deseos– se experimenta una carencia. BRENTANO toma en consideración sólo la falta inmaterial de lo que ha de ser objeto de las diversas facultades, que es progresivamente comunicado de unas a otras. Ésta sería la carencia por la que denuncia la voluntad como pasiva, la ausencia intencional de la forma. Una carencia de este tenor se subsana con la posesión espiritual. Sin embargo, hicimos notar, basándonos en las reflexiones de MILLÁN-PUELLES, que en el caso del deseo se añade la carencia física de lo deseado. La sed no es la mera falta de agua, sino el querer esa agua que material, no inmaterialmente, me falta. Es muy importante tomar conciencia de la diferencia de la potencialidad en cada caso, porque se da una potencialidad en el sujeto volente, pero no en el acto volente. Sería un error identificar el deseo con un movimiento, un acto imperfecto, que al llegar a su fin, al poseer el objeto, resultara plenamente actual anulándose. Esto no es así. Lo potencial, mientras se da el deseo, no es el acto volitivo mismo, sino la posesión física de lo que se apetece en tanto que no poseído. Por eso, cuando tiene lugar un acto volitivo desiderativo el objeto es querido en tanto que es algo de lo que se carece, y se lo quiere con un acto plenamente actual. Al poseer el objeto, por otra parte, se tendrá un acto volitivo diverso, no sobre el objeto en tanto que no poseído sino en tanto que me pertenece físicamente. De este modo, la actualización que tiene lugar en el proceso volitivo no viene dada por la volición misma, sino por la posesión física de lo querido.

Ésta ha sido la trayectoria de nuestra discusión sobre el objeto de este capítulo. Sigue presente nuestra perplejidad a causa de la tesis sobre la pasividad de intelecto y voluntad, frente a la actividad de la potencia motriz, por su parte, activada en virtud de la orexis, y no parece abrirse otro camino que ensayar a interpretar todo lo dicho por BRENTANO, a pesar del riesgo de hacer inútil lo alcanzado hasta aquí, con un nuevo sentido de potencia activa y pasiva. Acerca de ello no encontramos ninguna reflexión en nuestro autor, que siempre remite al otro sentido. Sólo la incoherencia de sus afirmaciones nos motiva a sospechar que tiene en cuenta otro modo de pasividad y actividad.

B. Otro sentido de potencia activa y pasiva

Distinguiendo los tipos de causación que ARISTÓTELES, y con él BRENTANO, reconocen para analizar el modo de ser la forma en el agente y en lo causado, vimos al principio del punto sobre la potencia apetitiva que la producción o generación artificial es uno de ellos, frente a la generación natural. En la generación artificial la persona es agente por la colaboración de tres potencias en especial, según BRENTANO: el entendimiento, la voluntad y la facultad motriz. Prescindamos de las facultades requeridas como mediadoras entre estas dos últimas, cuya acción es necesaria porque la facultad motriz está en el alma sensitiva, y su movimiento viene dado por el apetito y no por la voluntad que es racional. A la producción se la llama acción sin más, aunque con ello se refiera BRENTANO, bien a todo el proceso, bien al último paso.

Por tanto, ya se advirtió arriba que a veces por acción se entiende producción. El otro sentido lo hemos estudiado antes, era el hecho de que el paciente recibe actualmente la forma, que del lado del agente se determina como la comunicación de ésta. Esta acción está en el paciente, no en el agente, o al menos no en él en cuanto agente: “el acto del agente tiene lugar en el paciente afectado por él”.⁴³⁸ Cada tipo de alma tiene en sí todo lo necesario para la acción, y al puntualizar lo que poseen enumera las distintas facultades participantes en la producción: su acción propia, la tendencia a esta acción y la participación de la similitud de la forma entendida y que debe ser actuada o causada (cf. *op. cit.*, p. 64). El término alemán ‘*Wirkung*’ expresa por una parte la acción del agente, por otra el objeto de esa acción, el resultado o consecuencia de la actividad de otra cosa, de ahí que se lo traduzca como ‘acción’ o ‘efecto’. ‘Acto’ denota una neutralidad que permite aplicarlo tanto al paciente como al agente.

En la *Metafísica* se encuentra con toda claridad una distinción confirmada por STO. TOMÁS en relación con lo que se está hablando. El santo define, por una parte, la *actio* como la operación cuyo cambio efectuado por ella permanece en el operante, y el *facere* como aquella en que el cambio trasciende al operante mismo.⁴³⁹ Que BRENTANO mismo no desconocía esta diversificación de la actividad quedaba manifiesto con la distinción examinada en el capítulo segundo en que se indicó que, dentro de los predicados de la sustancia, las afecciones se dividen en dos tipos según que la afección conduzca a una obra o no. BRENTANO llamaba la atención sobre el hecho de que ambas afecciones traían consigo un cambio, y que la diferencia consistía cabalmente en la distinción de aquello que lo recibía: en el caso de la afección pasiva todo acontecía en el interior del sujeto, en el caso de la activa el efecto era una obra, esto es, algo externo y otra cosa que el sujeto mismo. El movimiento era, según BRENTANO, una afección activa, mientras que el pensamiento, la sensación o el apetito eran pasivas. “Las afecciones pasivas que llevan a una obra, le pertenecen a la sustancia de otra manera que aquellas en las que no es éste el caso, sino que todo lo que es actuado

⁴³⁸ *Acerca del alma* II 2, 414a 11; cf. también en *Física* III 3, 202a 15. Véase la nota 150.

⁴³⁹ “La ciencia física [...] no es ciencia ni práctica ni productiva (y es que el principio de las cosas producibles está en el que las produce –trátese del entendimiento, del arte o de alguna otra potencia– y el principio de las cosas que han de hacerse está en el que las hace, [y es] la elección” (*Metafísica* VI 1, 1025b 20); “es evidente que algunas potencias serán irracionales, mientras que otras serán racionales. Por eso todas las artes, es decir, las ciencias productivas, son potencias. Son, en efecto, principios del cambio que se da en otro o [en sí mismo, pero] en tanto que otro” (*op. cit.* IX 2, 1046b); “omnes artes factivae, ut fabriles et aedificativa et ceterae huiusmodi, quarum actiones in materiam exteriorem transeunt, et omnes scientiae, quae scilicet non habent operationem in exteriorem materiam transeuntem, sicut sunt scientiae morales et logicae, omnes inquam huiusmodi artes, potentiae quaedam sunt” (*In Metaphysicorum* IX I.II, 1788).

consiste en el paciente, en cuanto tal, de la afección pasiva” (*Kategorienlehre*, p. 240; cf. *op. cit.*, pp. 276s.).⁴⁴⁰ Pero en otro pasaje es aún más claro, al decidir la índole de la afección, su caracterización como activa o pasiva, según el sujeto sobre el que recaiga la acción. “Lo afectado pasivamente como tal, o sea, el paciente, en tanto que tal, se presenta como el único producto” (*op. cit.*, p. 255).⁴⁴¹

Según esto, la acción para BRENTANO sería el acto de una potencia que se distingue de las otras por la trascendencia de su acción, siendo inmanente la de aquellas. ¿Qué significa exactamente que una acción sea de cada uno de estos modos? Dado por supuesto que una acción lleva consigo una modificación en un ser, se entiende por acción transeúnte la que modifica a otro sujeto, de modo que es otro el sujeto en que se da el efecto o cambio de esa misma acción. Se trata de una trascendencia del sujeto activo a otro sujeto, no de la potencia activa a otra potencia –en cuyo caso se daría esta modificación dentro del mismo sujeto– que es lo que sucede con el entendimiento o la voluntad. La acción inmanente es, en contraposición a la trascendente, la que cambia al mismo sujeto.⁴⁴² Por ser así, el mismo sujeto recibe su acción de manera que por ello se denomina pasiva a la facultad.

En el caso del conocimiento el cambio que el acto trae consigo es inmanente al sujeto, léase al sujeto del intelecto. Lo mismo cabe decir de la volición del tipo que sea. Respecto de la voluntad, en tanto que no es ella la que, de manera inmediata, mueve al sujeto, produce la cosa, etc., sino a través de su imperativo a las otras potencias, es también el suyo un acto cuyo efecto o cambio permanece siempre en el propio sujeto volente, de modo que su acción es siempre inmanente.⁴⁴³ Aún cabría distinguir entre la potencia pasiva cuyo acto modifica a otra potencia del mismo sujeto, y aquella en que únicamente cambia la potencia que tiene ese acto, distinción irrelevante para nuestro asunto. Luego las potencias pasivas, aunque sean activas en el sentido arriba considerado, son pasivas porque su efecto no es extrínseco. En este sentido, resulta coherente lo que no nos encajaba en el esquema de lo pasivo y activo como lo que recibe y da un acto, respectivamente, acerca de la actividad de la potencia motriz, en contraste con la facultad intelectiva o volitiva, que eran pasivas. Si recordamos, se nos hacía extraño que la voluntad viniera a ser pasiva y la motriz no, puesto que BRENTANO mantenía que la primera era el principio de la segunda, de acuerdo con lo cual la voluntad tenía muchos más motivos para ser activa que la facultad activa gracias a ella. Lo mismo se decía de las facultades análogas de la parte sensible (cf. *Psychologie des Aristoteles*, pp. 65, 109).

⁴⁴⁰ “[...] passive Affektionen, die zu einem Werke führen, kommen der Substanz in anderer Weise als diejenigen zu, bei welchen dies nicht der Fall ist, sondern alles was gewirkt wird, in dem die passive Affektion Erleidende als solchen besteht”. “[...] scientia naturalis [...] neque est activa, neque factiva. Differunt enim agere et facere: nam agere est secundum operationem manentem in ipso agente, sicut est eligere, intelligere et huiusmodi: unde scientiae activae dicuntur scientiae morales. Facere autem est secundum operationem, quae transit exterius ad materiae transmutationem [...]: unde scientiae factivae dicuntur artes mechanicae” (*In Metaphysicorum VI I.I*, 1152).

⁴⁴¹ “[...] das passiv Affizierte als solches, also das Leidende als solches, sich als einziges Produkt darstellt”.

⁴⁴² “Potentia dividitur in activam et passivam. Activa est ad actionem transeuntem, quae secundum terminum suum transit extra potentiam manentem, quae non transmutandum; passiva est ad actionem immanentem, quae non transmutat subiectum aliquod a potentia distinctum, sed omnino manet in potentia tamquam ultima eius perfectio. Cum actio transiens inferat passionem in subiecto a potentia distincto, actio vero immanens maneat in ipsa potentia tamquam passio eius, ab actione transeunte potentia denominatur activa, ab immanete passiva” (GREDT, I., *op. cit.*, 188).

⁴⁴³ “Nam agere proprie dicitur secundum operationem quae permanet in agente, et non transit in materiam exteriorem; sicut intelligere et sentire et huiusmodi. Facere autem est secundum operationem transeuntem in materiam exteriorem, quae permutatur [...]. Est ergo scientia activa, ex qua instruimur ad recte exercendum operationes, quae actiones dicuntur; [...]. Factiva autem scientia est, per quam recte aliquid facimus, sicut ars fabrilis” (*In Metaphysicorum XI I.VII*, 2253). Advuértase cómo STO. TOMÁS no habla de pasividad.

¿Está hablando BRENTANO de potencia pasiva, respecto de la voluntad, en este nuevo sentido? Lo cierto es que no hay ningún texto, aparte del conflictivo que ya conocemos, en que siquiera se indique levemente algo al respecto. BRENTANO no llega a sostener de modo explícito que la voluntad sea pasiva porque su acción tenga un efecto inmanente a su sujeto. Es más, no habla de la pasividad de las potencias más que en el sentido primero, o sea, en cuanto carecen de una forma y son puestas en acto gracias a su recepción. Puede ser que no hayamos comprendido esto último en su verdadero alcance, y que por ello nuestra sospecha de que BRENTANO haya defendido subrepticamente otra cosa, o que haya confundido uno y otro sentido, no tenga una verdadera base. Sólo indico la dificultad en encajar la tesis sobre la actividad motriz. De ahí que continuemos con el análisis del paso de la potencia al acto y la relación entre lo paciente y el agente en el sujeto humano.

C. La actualización, la acción y la pasión

El apartado en que nos hemos ocupado de la relación que mantiene la subjetividad con la forma en el modo cognoscitivo y volitivo ha sido extenso, pero útil para el análisis de la actualización, sin perder de vista el caso concreto de la voluntad y su acto. La correcta comprensión de la actualización, cómo el agente es agente y el paciente paciente, y cómo la acción de uno sobre el otro lleve al acto al segundo, sólo ha sido preparada con las precisiones anteriores. Es el momento de enfrentarnos con ella. Sobre este punto BRENTANO ha mostrado mucho interés y no son pocos los dictados de los últimos años editados en torno a la temática. En esta época, no obstante, el tema queda inevitablemente absorbido dentro de la importante argumentación sobre la causación orientada a la Teodicea que tanto le preocupó, como se aprecia, por ejemplo, en el hecho mismo de que las notas y dictados póstumamente publicados sobre la teología de ARISTÓTELES sean, con mucho, los más abundantes, a diferencia de los dedicados a su teoría del conocimiento, psicología o lógica.

Uno de los objetivos de este capítulo estriba en mostrar la caracterización brentaniana de la actualización como una especie de proceso causal, de manera que ello nos permita también enlazar de manera comprensiva con la segunda parte que está consagrada a ella. Una vez más desearía subrayar la manera sesgada de presentar la acción espiritual humana, al atender sólo a la vertiente material del proceso actualizador y descuidar el poner de relieve la índole no material del proceso cognoscitivo o volitivo, que transcurre, en cuanto que se trata de actos, de manera esencialmente distinta al proceso actualizador de los sujetos inanimados y de los irracionales. Reconocer en BRENTANO esta omisión, presente desde un principio, es clave para comprender que el cambio en su pensamiento acerca de la libertad volitiva no se debe a una modificación propiamente dicha en las premisas de partida, sino al hecho de haber sacado de ellas todas las consecuencias a las que conducen por sí solas.

Para que algo que no está en acto pase a estarlo se requiere la acción de otra cosa que ya lo esté,⁴⁴⁴ como sabemos por las investigaciones precedentes. Llevando este argumento a sus últimas consecuencias, BRENTANO llega a concluir la necesidad de un ser que sea acto puro, que no requiera de otro para ser acto, y en el que se inicie y se base la actualización de los demás seres. El movimiento, considerado como acto imperfecto, puede ser asumido dentro de esta argumentación de la potencia y el acto puro, como hace BRENTANO en la prueba por el movimiento. Para que lo haya la serie de causas no puede ser infinita, sino que es absolutamente necesario un inicio radical de la cadena causal, un primer motor no movido,

⁴⁴⁴ “Todos los seres padecen y son movidos por un agente que está en acto” (*Acerca del alma* II 5, 18).

que se identifica con el primer acto, acto puro que no requiere de ningún otro ser para ser actualizado (cf. *Kategorienlehre*, pp. 190-199; *Sobre la existencia de Dios* 383ss., pp. 384ss., entre otros). En efecto, absolutamente hablando, el acto es anterior a la potencia, aunque en el individuo se da primero la potencia de ver y luego la visión. Por eso la voluntad, que sólo aptitudinalmente es acto, necesita de una forma, de un agente que la preceda activamente y además intervenga haciéndola pasar a ella misma al acto.

Una tesis de la *Psicología de Aristóteles* presente a lo largo de su exposición es que la carencia de formas fundamenta la calificación de cada una de las potencias no vegetativas como pasivas. Incluso en otra obra muy posterior, *Aristóteles y su visión del mundo*, se encuentra de nuevo la afirmación de que el entendimiento es pasivo, no por sufrir transformación alguna, sino por recibir un influjo que le actualiza (cf. *Aristoteles und seine Weltanschauung* nota 1, p. 57). Por eso la voluntad es, originariamente, en potencia, porque no residen en ella por naturaleza los objetos deseables, sino que los adquiere por medio de la facultad aprehensiva. No es verdad, por esta razón, que la pasividad le corresponda por su índole de volitiva, sino sólo por ser potencia sin formas naturalmente poseídas. Tanto la facultad sensitiva como la aprehensiva son igualmente consideradas como pasivas, en este sentido, aunque la carencia que cada una de ellas experimenta sea diversa, en la medida en que a cada una le corresponde un tipo de objeto, que se le da de una manera determinada –ya vimos cómo en el caso del entendimiento se da a la manera de una posesión, mientras que para la voluntad el objeto se da en el tender, que no poseer aunque lo presuponga y necesite–.

Sin embargo, no ha podido hallarse una solución satisfactoria para la afirmación brentaniana de la actividad de la facultad motriz, en contraste con la pasividad del intelecto y la voluntad, como se advirtió. Si decimos que pasiva es una facultad por su indigencia de formas y por requerir su recepción inmaterial, si esto es así para todas las potencias no vegetativas, si además, por cuanto pasan de la potencia al acto, justamente por esta carencia y por medio de la recepción de lo que carecen ¿cómo sostener que la facultad motriz sea activa mientras son pasivas intelecto y voluntad? Esta facultad, ha dicho explícitamente BRENTANO, tiene su principio en la potencia apetitiva. Por lo tanto, no poseerá ni será físicamente las formas de las que requiere para actuar, según lo cual no será siempre en acto, sino que necesitará ser actualizada. La salida parece ser o aceptar la posibilidad de que en este caso nuestro autor hable de pasivo y de activo en el sentido últimamente expuesto, o que se trate de una incoherencia.

Volviendo a la cuestión de la base de la pasividad, cabe añadir, a la luz del nuevo punto de vista que MILLÁN-PUELLES proponía en las páginas precedentes, que la subjetividad humana –el sujeto cuyo ser no se identifica con su conciencia, ni su voluntad, ni con ninguna de sus facultades, sino que es más que ellas⁴⁴⁵– no consiste en querer sino que es aptitudinalmente volente. Esto quiere decir que el ser humano no se agota en ser conciencia, cualquiera que sea la forma que esta conciencia pueda adoptar –cognoscitiva, volente o sentimental– por eso es consciente de sí mismo de manera inadecuada, porque es “[...] un ser que no es, de suyo, conciencia”.⁴⁴⁶ Por esa razón no es más que *capaz de* reflexionar, de querer, pero no es reflexión, ni necesariamente volente, etc. Con ello, la raíz última de la pasividad se sitúa en el sujeto de las tales potencias, es decir, en el hecho de la índole compuesta de su ser como materia y forma.

⁴⁴⁵ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *op. cit.*, pp. 54ss. y toda la sección primera de la primera parte de esta obra. Acerca de la necesidad de postular que la conciencia debe tener un sustrato, véase *op. cit.*, pp. 122ss.

⁴⁴⁶ *Op. cit.*, p. 187.

Sin embargo, la originaria pasividad de la potencia no excluye una posible actividad subsiguiente de la misma potencia pasiva, a lo cual BRENTANO en esta obra ni se opone ni lo defiende. Sencillamente, no habla de ello. La posibilidad de esta afirmación respecto de la voluntad se advierte en el hecho de una análoga distinción en el entendimiento: ARISTÓTELES señala dos partes intelectivas o intelectos, porque por un lado es una potencia que no posee las formas por naturaleza, por otro, es imposible, no es afectada. Ello ha llevado a hablar de un entendimiento paciente o pasivo –la facultad intelectiva en tanto que receptiva de la forma inteligible y en esa medida pasiva– y un entendimiento agente, responsable de que lo recibido sea conocido, que no es pasivo sino activo.⁴⁴⁷

Antes de iniciar el examen del proceso actualizador, definamos dos de las acepciones de activo que nos interesa especialmente discernir: el primero de los sentidos, el originario, es el que califica al agente. Este es, *ya*, en acto, y por ello tiene la capacidad de actualizar otros seres, según el modo de su propio acto. El segundo sentido de activo se dice de aquello que, no siendo en acto, es actualizado, de lo que, en virtud de otra cosa es puesto en acto. Es palmariamente cierto que, si activo es lo puesto en acto –por lo cual adquiere también la capacidad de poner, él mismo, en acto a otros seres–, le correspondería con todo derecho la índole de agente, según este primer sentido. Para no invalidar la distinción establecida habría que delimitar más qué es o puede ser calificado como agente. Si sostenemos que activo en el primer sentido es aquello que siendo activo no ha sido a su vez puesto en acto por ningún otro ser, entonces reducimos la noción a un único ser, a Dios. Tal medida no llevaría forzosamente a negar el carácter activo de los seres agentes, aunque no lo sean primariamente por la índole de su ser.

Si he comprendido bien a BRENTANO, sin embargo, conduce a afirmar que los seres no originariamente en acto no pueden ser considerados activos de ningún otro modo. La conclusión adecuada que evita caer en el otro extremo, sería la que sostiene que hay seres activos de manera limitada o contingente, mientras que sería erróneo afirmar que de no ser activos de modo absoluto como el Agente supremo, no pueda decirse en absoluto que sean activos, sino pasivos, porque justamente requieren de la intervención de otro ser para ser en acto. Pero los textos de los que cabe inferir esta afirmación a la que él llega los analizaremos más adelante.

C.1. El proceso actualizador

Toda potencia pasiva, decíamos al principio de este capítulo, lo es por estar en potencia respecto de una forma, o sea, por carecer de ella y tender a su posesión. Esta necesidad de la forma ¿en qué se funda? En la teleología universal, por la que todo ser tiende a su propia perfección. En el tratado sobre el alma, afirma ARISTÓTELES en efecto que “la naturaleza – igual que el intelecto– obra siempre por un fin y este fin constituye su perfección”. La

⁴⁴⁷ Cf. *Acerca del alma* III 5, 430a 10ss. “Existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas [...]. Y tal intelecto es separable, sin mezcla e imposible, siendo como es acto por su propia entidad” (*op. cit.*, 430a 14-18). BRENTANO dedicará la última parte de su trabajo sobre ARISTÓTELES al estudio del entendimiento agente. En la obra tardía *Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, se sostiene que el apetito no es una potencia sino un acto (cf. *op. cit.*, p. 132), y por tanto, no podría decirse que es pasivo en ningún sentido, en cuanto acto. Esta tesis, dispar y en conflicto con el primer BRENTANO, cabría quizá comprenderla dentro de su crítica a lo considerado por él como ficciones del lenguaje, por lo cual la potencia, igual que la materia, la forma, etc., no son nada más que abstracciones lingüísticas que a veces nos sirven para razonar. Intencionadamente renunciamos al examen de esta concepción final de BRENTANO.

perfección de la potencia, recordemos, consiste en el acto.⁴⁴⁸ Como vimos, AQUINO apunta que toda potencia apetece de suyo su objeto propio, sin necesidad de una facultad apetitiva que expresamente lo quiera.⁴⁴⁹ Esto se explica por la tendencia natural al fin, al cual se arriba por medio del objeto.⁴⁵⁰ Sin embargo, BRENTANO parece indicar lo contrario cuando apunta que al acto precede necesariamente un apetito, como veíamos más arriba.⁴⁵¹ Esto no contradice lo anterior, porque por apetito no debe entenderse, forzosamente, apetito elícito, sino que cabe que por apetito se designe la tendencia natural al propio bien como al fin, inserta en la naturaleza de cada uno de los seres. No obstante, si la tendencia requiere la inmaterial posesión del objeto al que tiende, cabe preguntarse si la no elícita cumple esa condición. Parece ciertamente que no, ya que por parte del sujeto que la padece, en que tal tendencia actúa, no hay conciencia actual del objeto, ni puede haberla en muchos de ellos cuando se trata de seres inanimados.

STO. TOMÁS confirma lo que venimos diciendo, al sostener que, si bien todo tiende al fin, sólo el ser racional lo hace expresamente conociéndolo por el juicio deliberativo. A los seres inanimados les falta, de esta manera, un doble conocimiento: del fin al que tienden y de sí mismos como agentes. En cambio, el ser racional no es movido por la tendencia, sino que se mueve a sí mismo por medio del conocimiento del fin al que se inclina, y de su elección voluntaria, de manera consciente y libre.⁴⁵² La tendencia natural que no conoce el fin al que tiende no se la hace posible a fuerza de negar su irracionalidad, con lo que se renuncia a que la condición se cumpla en todos los tipos de tendencia, sino distinguiendo entre el ser tendencial mismo y el sujeto que posee inmaterialmente el objeto intenido. La racionalidad del acto instintivo o de las tendencias naturales no se la da el sujeto mismo de esa tendencia, que se comporta de manera pasiva dejándose llevar por ella. Si bien el ser que tiende al objeto no es el que conoce el objeto intenido, podría serlo en ciertos casos. El ser inanimado es inconsciente y su tendencia acontece inconscientemente (cf. *Psychologie des Aristoteles*, pp. 65s.). La *ratio* de la tendencia sólo puede darse inmaterialmente en el sujeto que determine el fin y el modo de actuar. Según esto, la razón de la tendencia no racional está en Dios, el cual la imprime en la naturaleza del ser al crearla como su Causa primera (véase *Über Aristoteles*, p. 378), sin que el ser inanimado haya de aprehenderla inmaterialmente, sino siéndola físicamente.

Para alcanzar el fin de la potencia, que es el acto, no basta pues la sola tendencia natural que en ella se da, aunque ésta sea necesaria, como ya se indicó, y aunque exista una facultad apetitiva distinta en cada parte del alma: “en cada nuevo nivel de vida se abre un campo totalmente nuevo de actividad vital, en cuanto que es propio de cada parte del alma más elevada, no sólo una nueva manera de acción, sino también de apetito” (*Psychologie des*

⁴⁴⁸ Cf. *Acerca del alma* II 4, 415b 16; “en efecto, el que posee el saber pasa a ejercitarlo, lo cual o no es en absoluto una alteración –puesto que se trata de un proceso hacia sí mismo y hacia la entelequia–” (*op. cit.* 5, 417b 2).

⁴⁴⁹ Cf. *Summa theologiae* I Q80 a1, resp.

⁴⁵⁰ Sólo en el caso de la potencia, este fin puede ser apetecido de varios modos: con el apetito natural que todo ser tiene en sí, y el elícito –sensible o espiritual–.

⁴⁵¹ *Acerca del alma* II 4, 415b 1; cf. *De generatione et corruptione* II 10, 336b 27.

⁴⁵² “Ea vero, quae agunt per electionem, agunt propter finem. Agere autem propter finem maxime competit rebus animatis. Res enim inanimatae agunt vel moventur propter finem, non tamquam cognoscentes finem, neque tamquam se agentes ad finem [...]. Rationalia vero in quibus solum est electio, cognoscunt finem, et proportionem eorum, quae sunt in finem ipsum. Et ideo sicut seipsa movent ad finem, ita etiam ad appetendum finem, vel ea quae sunt propter finem, ex quo est in eis electio libera” (*In Metaphysicorum* V I.XVI, 1000).

Aristoteles, p. 64).⁴⁵³ No basta con la tendencia, sino que es preciso el objeto, la forma y –en el caso de los seres racionales– su inmaterial posesión, porque en toda actualización –explica BRENTANO– actúan el fin (causa final) y la forma (causa eficiente). La posesión de la forma se da siempre, siendo física en el ser no racional e inmaterial en el ser dotado de entendimiento. La raíz última de la necesidad de que la tendencia se efectúe en virtud de una forma distinta del ser intendente estriba en el hecho de que el movimiento en que consiste la actualización no puede ser originado por aquello mismo que se mueve. “*Omne quod movetur ab alio movetur*”.⁴⁵⁴ Por eso es por lo que los principios del movimiento en el hombre son dos: el apetito y el intelecto.⁴⁵⁵

¿En qué consiste, exactamente, la actualización de la voluntad? Consiste en recibir en acto la forma que el paciente tenía ya en sí en potencia (cf. *op. cit.*, p. 63). Si el movimiento *sensu stricto* consiste en un tender de algo hacia otra cosa que no es aún, este paso de la potencia al acto lo será, como ocurre a todo lo que transmuta de alguna manera.⁴⁵⁶ Este movimiento estricto es una clase de mutación (cf. *Griechische Philosophie*, pp. 247s.). Por tanto, la actualización puede designarse como un cambio o, dicho de otro modo, como el proceso que tiene lugar en todo cambio o transmutación. Y esto ocurre, pues, también en las potencias del alma, que no están en perpetua actualidad sino que pasan al acto, se actualizan. El sujeto volitivo, pues, experimenta el cambio de pasar de la potencia de querer un objeto a quererlo. En la medida en que ha de experimentar, como sujeto o sustrato de ese cambio, el paso al acto, decimos de la voluntad –en el sentido brentaniano– que es pasiva. Nótese que BRENTANO determina del mismo modo tanto la índole de la actualización volitiva como de la intelectual, al considerar que consiste siempre en la recepción de una forma. Ya se indicó que ello es lo que hace la cognición, pero no la volición, puesto que es sólo su condición necesaria sin consistir en eso.

Este cambio a que da lugar la actualización del sujeto por medio de su potencia –decimos– no puede darse sin la intervención o acción de algo otro, algo distinto de la potencia, porque la autoactualización es siempre un absurdo, de manera que todo lo que se mueve, se mueve en virtud de otra cosa, y todo lo que pasa al acto, lo hace en virtud de algo ya actual. De ello es muy consciente BRENTANO, y quizá pensando en el planteamiento de KANT acerca de la voluntad libre, haya querido resaltar especialmente lo ilógico del mismo. También la voluntad se dirige al acto saliendo de su estado potencial en virtud de otra cosa. Aquello que es responsable de este cambio en otro ser es lo que llamamos agente. Si la actualización de la voluntad –según BRENTANO– supone la recepción de una forma de la que ella estaba en potencia, y por su parte la forma es lo que actúa, mientras que la materia se consideraba la potencia o lo potencial de aquel mismo ser, entonces podemos decir también que la voluntad, o cualquier otra potencia, se actualiza al recibir el acto que posee potencialmente. ¿Sería correcto sostener, por tanto, que la forma o acto recibido, sería el agente, porque es por lo que el paciente llega a ser acto? Parece que no sería exacto. El agente

⁴⁵³ Véase el texto original en la nota 68. En el caso de la parte vegetativa, se trataba del apetito natural que es distinto del apetito elícito instintivo del animal y del racional (cf. *Psychologie des Aristoteles*, pp. 65, 108, 154ss.), que sólo se encuentra en los seres espirituales.

⁴⁵⁴ *In Metaphysicorum* V I.XIV, 955. “Se llama potencia o capacidad el principio del movimiento o del cambio que se da en otro o bien [en lo mismo que es cambiado pero] en tanto que otro” (*Metafísica* V 12, 1019b 15).

⁴⁵⁵ Cf. *In de anima* III I.XV, 819, 824.

⁴⁵⁶ “Puesto que hay dos maneras en que algo es, todo cambia de ser en potencia a ser en acto [...]: conque no solamente es posible que algo se genere accidentalmente a partir de lo que no es, sino que, además, todas las cosas se generan a partir de algo que es, de algo que es, ciertamente, en potencia, pero que no es en acto” (*Metafísica* XII 2, 1069b 15). Al respecto comenta STO. TOMÁS: “*Omne igitur, quod transmutatur, transmutatur ex ente in potentia in actu ens; [...]*” (*In Metaphysicorum* XII I.II, 2433).

es el sujeto activo, el que da al paciente lo que éste no tiene. Pero el acto recibido por el paciente no es el agente mismo, sino algo *de él*, que viene a ser, tras la actualización, algo en aquel. Sólo si el sujeto activo se identificara plenamente con aquello que es comunicado de su parte y recibido por el pasivo podríamos sostener que el acto recibido es también el agente en el proceso de actualización.

BRENTANO señala, respecto de las categorías de acción y pasión, que no son incluidas en la de relación. La pasión y la acción no son relaciones. Esto es así porque la pasión puede permanecer la misma mientras la causa que la provoca se sustituye por otra diferente. Con ello resulta patente que ni el paciente ni el agente quedan determinados individualmente por estas categorías. No obstante, ambos juntos sí que presentan una relación. La relación con cada una de las partes y el todo que ellas forman, es análoga a la que se establece en una relación de igualdad y de diferencia (cf. *Über Aristoteles*, p. 212). Cuatro años después, en 1912, escribirá sobre la misma cuestión, que las categorías de la pasión y la acción son tales que exigen, además de la propia sustancia en que se dan como en su sujeto, otra distinta. “De este modo coinciden, en cierto modo, las dos categorías. Lo mismo viene a ser de una manera atributo de una, de otra manera atributo de otra sustancia” (*Kategorienlehre*, p. 133).⁴⁵⁷ La sustancia que padece es lógicamente la más afectada, puesto que la acción del agente según ARISTÓTELES se da *en* el paciente, no en el agente –sale tan sólo de él– (cf. *ibid.*).⁴⁵⁸ No se trata aquí de una relación según BRENTANO, porque el cambio del sujeto es unilateral (cf. *op. cit.*, pp. 133s.).

En las clases de Teodicea nombra BRENTANO de otro modo a lo que aquí venimos llamando agente y paciente. Explicando las condiciones necesarias para la actuación de una potencia, señala que deben darse, en primer lugar, una potencia activa y la correspondiente potencia pasiva. Además tienen que reunirse las condiciones favorables para que esa actuación se lleve a cabo (cf. *Sobre la existencia de Dios* 373, p. 375). Ello está ya recogido en la *Metafísica* como las potencias de hacer y de padecer.⁴⁵⁹ Esta denominación pone de manifiesto lo que tratamos de destacar en esta primera parte, a saber, la doble cara de las potencias humanas. La potencia puede ser considerada pasiva o activa, según respecto de qué. Ello cabe también, respecto de la voluntad, si se la considera en relación con sus propias acciones y operaciones, que lleva a cabo sobre las demás facultades. Recordemos a este propósito la machacona afirmación aristotélica de la alteridad del motor o agente: éste era lo otro, o lo mismo *en tanto que otro*.⁴⁶⁰ Con esto ARISTÓTELES trataba de hacer ver que la misma cosa puede ser considerada desde diversos puntos de vista, y ser, en un sentido, paciente, pero agente en otro. El enfermo que puede curarse a sí mismo, no lo hace en tanto que enfermo, sino en tanto que también es médico, o sea, no en cuanto es lo mismo, sino algo otro. No nos olvidemos tampoco del absoluto carácter activo del acto de cada potencia, en

⁴⁵⁷ “So decken sich gewissermaßen die beiden Kategorien. Dasselbe wird in einer Weise Attribut der einen, in einer andern Weise Attribut der anderen Substanz”.

⁴⁵⁸ “Aristóteles dice que el movimiento y el pensamiento pertenecen a la categoría de la pasión y que estos estarían en lo movido, en el pensante, es decir, que no se dirigen simplemente a lo movido, al pensante, sin que estuvieran en el que mueve, el que hace pensar sino que sólo salen de ellos” (ARISTÓTELES sagt, daß Bewegung und Denken in die Kategorie des Leidens gehören und daß diese in dem Bewegten, in dem Denkenden seien, also nicht bloß auf das Bewegte, auf das Denkende gehen, während sie nicht in dem Bewegenden, in dem Denkendmachenden sind, sondern nur von ihnen ausgehen) (*Kategorienlehre*, p. 133).

⁴⁵⁹ “Es, pues, evidente que las potencias de hacer y padecer son, en cierto modo, una (en efecto, una cosa tiene potencia, bien porque ella misma puede padecer, bien porque otra cosa puede padecer por su acción); sin embargo, en cierto modo son diversas” (*Metafísica* IX 1, 1046a 19).

⁴⁶⁰ “Por eso, en la medida en que una cosa está dotada de unidad natural, no padece ella misma por la acción de sí misma, pues es una, no otra cosa distinta” (*op. cit.*, 1046a 28).

tanto que acto, por lo cual no sería adecuado suponer que la volición, en cuanto acto de una potencia, tenga en sí nada de potencial ni que precise actualización. No es el acto volitivo sino la capacidad volitiva la potencial y la actualizada.

En un texto no inmediatamente brentiano, sino procedente de las clases de KASTIL, se recalca de nuevo la alteridad de lo que actúa y es actuado. El contexto es la discusión sobre la causalidad, que no deja de venir al caso puesto que el agente, en cuanto agente, causa el cambio de la potencia al acto en el paciente en cuanto tal. Lo que se afirma es que no hay ningún ser, —él dice: ‘no conocemos’ ningún ser— que pueda causar algo sin que haya otra cosa, distinta de él, que reciba esa acción. “Ningún ser que nosotros conozcamos causa algo sin que no haya ninguna cosa que reciba el efecto” (*Religion und Philosophie*, p. 216).⁴⁶¹

Por tanto, una actualización de la potencia comporta la presencia de algo otro que actúe sobre ella. No es necesariamente ese otro un sujeto distinto, sino que puede ser una parte distinta de ese mismo sujeto, el sujeto mismo en otro respecto, y de ese modo, algo otro que lo pasivo en él. Aquello que tiene el papel activo es a lo que BRENTANO llama potencia activa, también agente, frente a la potencia pasiva o paciente que recibe esa acción. Sabemos por las reflexiones precedentes, que del entendimiento procede lo que la voluntad necesita para su propio acto. Por tanto, tenemos que ver cómo se comporta éste en tanto que potencia activa, respecto de la voluntad, potencia pasiva en su propio proceso actualizador. Lo que el entendimiento hace es comunicarle un acto a la voluntad, lo cual sería imposible si él mismo no lo poseyera.⁴⁶² Pero la acción, el acto del entendimiento reside en aquello que lo recibe. Es *del* agente pero *en* el paciente. La acción la lleva él a cabo, pero es en ella donde reposa. Aquello que el entendimiento tiene ha sido, por su parte, recibido, y no es sino la forma conocida. Por otro lado, la voluntad ya está dispuesta para acogerla, pues la tiene potencialmente. “La acción [o efecto] consiste en que el paciente recibe actualmente la forma que tenía en sí según la potencia; pues la acción está en el paciente, no en el agente [causante], al menos no en el agente en cuanto tal” (*Psychologie des Aristoteles*, p. 63).⁴⁶³

La potencia pasiva se comporta como materia según BRENTANO, por cuanto está en potencia del acto y lo recibe. En esto, sin embargo, parece diferir expresamente MILLÁN-PUELLES, al afirmar que la relación es de un acto con el acto recibido, y en absoluto, respecto del acto o efecto del agente, como sujeto de inhesión. Ni uno ni otro lo son. No es sólo el acto mismo de la potencia lo que frente al objeto en cuestión es acto en pleno sentido, sino el mismo sujeto, sólo aptitudinalmente cognoscente, se comporta como acto ante el acto recibido, justamente por no ser para él, ni el acto para aquel, sujeto de inhesión, ni materia alguna.⁴⁶⁴ Sin embargo, en otro lugar, MILLÁN-PUELLES sostiene que cabe hablar de actividad y de pasividad de la potencia —en el sentido al que nos referimos a los dos entendimientos—. Cuando el filósofo español defiende el carácter de acto de la subjetividad y sus potencias, no niega por eso la pasividad que también cabe adjudicarles. En efecto, la índole de pasivo se encuentra en el sujeto, aunque en el acto mismo no haya tal composición de acto y potencia sino en la facultad, y es pasiva o activa según respecto de lo que se entienda: respecto de su

⁴⁶¹ “Kein Wesen, das wir kennen, wirkt etwas, ohne daß etwas da wäre, was die Wirkung empfindet”.

⁴⁶² “Todos los seres padecen y son movidos por un agente que está en acto” (*Acerca del alma* II 5, 417a 20).

⁴⁶³ “[...] die Wirkung [...] darin besteht, dass das Leidende die Form, die es der Möglichkeit nach in sich hatte, wirklich empfängt; denn in dem Leidenden ist die Wirkung, nicht in dem Wirkenden, wenigstens nicht in dem Wirkenden als solchen”. “[...] la actuación de lo que tiene capacidad de mover no es distinta de la actualidad de lo movable, pues el movimiento tiene que ser la actualidad de ambos” (*Física* III 3, 202a 15). “El acto del agente tiene lugar en el paciente afectado por él” (*Acerca del alma* II 3, 414a 11).

⁴⁶⁴ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *op. cit.*, pp. 197s.

operación propia –conocer, querer, etc.– es activa; respecto de sus especies recibidas –no las que produce– y todo lo que la condiciona es pasiva.⁴⁶⁵

La índole del conocimiento no exige, de suyo, una previa potencia susceptible, por lo cual Dios conoce sin la más mínima inmutación de su ser. De ahí que la necesidad de esta potencia sea accidental a la esencia del conocimiento. Lo que con esta observación pretende MILLÁN-PUELLES, al negar la caracterización del paciente como materia, en mi opinión, es destacar a título de qué se da la relación entre el sujeto y el objeto: ésta no es una relación de inherencia, por tanto ninguno de los términos podrá ser considerado como materia, ni por tanto como algo pasivo, sino que el acto de oír, por ejemplo, es un acto que se relaciona con el sonido, que a su vez es otro acto.

En contraste con tal modo de juzgar las cosas, BRENTANO da constantemente la impresión de convertir el proceso actualizador en un hecho unilateral, al menos en su exposición. Lo que con ello quiero decir es que, por decirlo así, no perdona al sujeto que una vez ha sido pasivo sino que le condena a cargar con su índole pasiva de por vida, tal que, una vez sufrida la actualización, no cabe referirse a él de otra manera que como algo pasivo, por muy activamente que se comporte de modo subsiguiente. En BRENTANO se encuentra con frecuencia la observación de que el pensamiento o la voluntad son pasivos, pero no que sean subsiguientemente activos ni que lo sean en otro respecto, como sí cabe sostener, siguiendo el magisterio peripatético, confirmado en numerosos pasajes:

“De ahí que no sea correcto afirmar que el que piensa sufre una alteración cuando piensa [...]. Así pues, el objeto que lleva hasta la entelequia a quien está en potencia de inteligir y pensar no puede, en rigor, decirse que enseña [...]. Y en cuanto al que, estando en potencia, aprende y adquiere una ciencia bajo el influjo de otro que está en acto y le enseña, tampoco puede decirse [...] que padezca o, en caso contrario, habrá que distinguir dos tipos de alteración, la una consistente en un cambio hacia estados pasivos y de privación, la otra hacia un *estado activo*, hacia su actividad natural”.⁴⁶⁶

Según estas palabras de ARISTÓTELES, debemos, o bien evitar llamar pasivo, alterado, al pensamiento y al que lo ejercita, como también decir que el objeto que lo actualiza enseña, o bien distinguir la alteración hacia un estado pasivo de la alteración hacia uno activo, que es la actualización en la que la potencia ejercita su acto, que no es sino su fin natural.

Continuemos, hechas estas salvedades, con el análisis de lo que ocurre en el paciente cuando tiene lugar el proceso actualizador, según la descripción de nuestro autor. Posteriormente examinaremos lo que le sucede al agente en este mismo proceso. Esperamos con ello sacar a la luz la verdadera posición de BRENTANO acerca del paciente, si la impresión producida en nosotros se debe quizá tan sólo a un modo de expresarse, que queda compensado con otras declaraciones. Por ejemplo, en un dictado de 1916 nos encontramos la tesis según la cual el ‘oyente’ (*Hörendes*) es identificado con ‘el que es hecho oyente’ (*Hörendgemachtwerdendes*) (cf. *Kategorienlehre*, p. 214). BRENTANO está tratando de explicar en ese lugar, si recordamos, cómo ciertas afecciones no se sostienen en el sujeto por

⁴⁶⁵ Cf. id., *Fundamentos de filosofía*, p. 368.

⁴⁶⁶ *Acerca del alma* II 5, 417b 8-16. La cursiva es mía. El texto viene inmediatamente precedido por este otro que ya conocemos, donde ARISTÓTELES pone de manifiesto la no-univocidad de la noción de pasión. “Pero es que tampoco padecer significa siempre lo mismo, sino que en algunos casos se trata de una destrucción por la acción de un contrario, mientras que en otros casos es más bien la conservación de lo que está en potencia por la acción de lo que está en acto, siendo lo uno y lo otro semejantes entre sí –en la medida en que esta semejanza corresponde a la relación entre potencia y entelequia. [...]”.

la mera inherencia y precisan de una acción causal continua. En el caso del oyente, la afección que para el sujeto supone el oír no puede permanecer en él si no hay algo que cause el oír. Por eso necesariamente se identifica oyente con hecho oyente (cf. *op. cit.*, pp. 211s.). Debemos estudiar, en relación con el problema que nos ocupa, si esta igualdad cabe establecerla, y en qué sentido.

De una parte se presenta como válida la tesis de que el que tiene la potencia de oír ciertamente pasa de no oír a oír cuando le pone en acto el sonido. Por eso, aunque el sujeto (entiéndase, el sujeto en donde se da la acción) no se comporte como sujeto de inhesión, y no sea materia en este sentido, sería admisible decir que lo es, en tanto que es potencialmente oyente, pero sólo en este sentido, por ser en potencia ese sujeto mismo, no su acto de oír. Mas precisamente después de haber sido actualizado, lo que cabe decir de él es que oye en acto, es un sujeto activo. Éste que es puesto en acto de oír es el que oye, uno y el mismo. Por eso, en referencia al sujeto oyente, el oyente y el que es hecho oyente son lo mismo. Los términos utilizados por el filósofo son sustantivaciones verbales, indicándonos que se refieren al sujeto en el que tiene lugar el acontecimiento verbalmente expresado, de lo que puede deducirse con seguridad que con oyente y el que es hecho oyente se refiere BRENTANO al sujeto pasivo de tal afección.

Aún se presenta la posibilidad, no obstante, de distinguir aquello en que consiste el paso de la potencia al acto, la pasión de que se trata en ese proceso, del acto mismo, que es su fin, en nuestro ejemplo el oír en acto. Es el mismo sujeto al que acontece pasar de la potencia al acto, y el acto de oír. Pero parece que uno y otro hecho no pueden identificarse, en el sentido siguiente. El sujeto, antes de ser oyente, es sólo potencialmente en acto de oír. Cuando sobre él ejerce su influjo el sonido se desencadena el proceso actualizador, se produce un movimiento de la potencia al acto. Una vez actualizado el sujeto oye, tiene el acto de oír, que constituye el fin del movimiento, la entelequia. Cuando esto ocurre, ya no puede ser más puesto en acto, sino que simplemente es actual.⁴⁶⁷ En este sentido, el oyente es en cierto respecto el mismo, y en cierto respecto no lo es, que el que es puesto en acto de oír. El primero es ya pleno oyente, el segundo no.

BRENTANO, sin embargo, asegura que decir de una cosa que puede padecer una transmutación, es equivalente a decir que en ella es idéntico ser y ser-causado. Tales seres no pueden existir –es imposible– sin ser causados, mientras que si son causados es necesario que existan. Sólo Dios es necesariamente con independencia de toda causación (cf. *Über Aristoteles*, p. 208). Una distinción similar ha sido hábilmente expuesta por GILSON acerca de la noción ‘*ex-sistir*’, que conviene, de acuerdo con su originario significado latino, sólo a los seres originados *de* o a partir de otro ser.⁴⁶⁸ Si esta es una observación válida, es preciso tener en cuenta, por otra parte, que el paso de la potencia al acto no es el acto mismo de oír, sino condición *previa* del oír. En tanto que es un movimiento es un acto imperfecto. El oír, sin embargo, es un acto en plenitud, sin que deje ya lugar a lo potencial en él. No debe

⁴⁶⁷ “Que el movimiento ocurre cuando se da la realización misma, y no antes ni después, es obvio. (Pues cada cosa puede actualizarse a veces, y a veces no [...]. La actualización de lo edificable, en tanto que edificable, es la edificación. Y es que la actualización es, o bien la edificación de la casa, o bien la casa. Pero cuando ya está la casa, ya no se trata de algo edificable sino que se edifica lo edificable [...])” (*Metafísica* XI 9, 1065b 34-1066a 5).

⁴⁶⁸ En el latín clásico, *existere* significa, no tanto ser como su relación con un origen; de ahí que el sentido más común en el que se utiliza la palabra sea mostrarse, aparecer, salir de. En el latín filosófico de la Escuela, *existere* designa primeramente, aquello que se acerca al ser en virtud de su origen, de manera que el sujeto existe, pero gracias a otro. Así nos encontramos en Hugo DE SAN VÍCTOR (*De Trinitate* IV 12), que *ex sistere* no es sino *ex aliquo sistere* (citado por GILSON en GILSON, E., *El ser y la esencia*. Descleé de Brouwer, Buenos Aires 1951, pp. 15s.).

considerarse el paso del estado potencial al actual como parte del acto sino tan sólo como condición necesaria del mismo, pues ese tránsito siempre es preciso para los seres que no se identifican con sus actos, es decir, que no son acto puro. Ahora bien, concibiendo el proceso en toda su evolución, podemos decir que su fin coincide con el acto como lo anterior y lo posterior o como el punto y la línea (cf. *Kategorienlehre*, pp. 194, 217s.).

Todavía podría incluso objetarse que, en tanto que en proceso de la potencia de oír al acto de oír (cuya transitoriedad la recoge el vocablo alemán ‘-werdendes’),⁴⁶⁹ haciendo uso del tercer sentido de potencia y acto según BRENTANO. Tomados los respectivos estados por los que pasa el sujeto, habría que admitir que se opondrían uno y otro, ya que, mientras el sujeto está pasando de la potencia al acto, no sería exacto decir que está en acto de oír. Los estados son distintos aunque sucesivos. El proceso tiene como fin el acto, y en la medida en que éste es fin de aquel cabe relacionarlos, como lo hace BRENTANO mismo. Pero la relación no es identificación. La actualización es al acto lo que el movimiento a su fin. No obstante, repetimos que una identificación entre los dos términos en cierto sentido es posible cuando nos referimos en los dos casos al sujeto en el que se dan ambos acontecimientos. Si lo que con ellos se mienta es el sujeto, podemos decir que el ser oyente y el que es puesto en acto de oír o es hecho oyente son el mismo ser, aunque el proceso que éste padece, en tanto que proceso y algo todavía incompleto, no puede ser el fin, esto es, el acto.⁴⁷⁰ Las expresiones confirman que se mienta al sujeto, no a sus varios estados.

En definitiva, la identificación debe establecerse en cierto respecto, sin que resulte válida de manera absoluta si aceptamos la tesis según la cual el sujeto, una vez afectado, se comporta activamente frente a su objeto. En otro texto de 1908, BRENTANO en efecto no identifica los términos absolutamente, sino en la manera que ello es posible, a saber, identificando los sujetos: el oyente es el mismo que el que es puesto en acto de oír. El ejemplo que utiliza no es un acto espiritual, sino el más sensible de todos los que experimentamos. En todo caso sigue siendo un acto del sujeto una vez puesto en acto. El pensador señala la posibilidad de distinguir entre padecer el calor y padecer el ser calentado. Ambas pasiones se dan en uno solo y mismo acto. Ahora bien, en este texto se señalan como dadas a la vez, pero no identificadas. Y por otro lado, la primera se puede mantener, mientras la otra es transitoria y concluye en algún momento. “Ambas cosas suceden en *un* proceso de pasión, al relacionarse este simultáneamente con el calor y con lo puesto en calor” (*Über Aristoteles*, p. 210).⁴⁷¹ Aunque en este texto BRENTANO parece ver las cosas de distinta manera, separando

⁴⁶⁹ ‘Werden’ significa devenir, convertirse en, pero puede ser utilizado también en la construcción gramatical de la voz pasiva en la que viene a ser equivalente a nuestro ‘ser’ (ser visto: ‘gesehen werden’). Así, *Hörendgemachtwerdendes* sería un caso de sustantivación de una construcción verbal pasiva, que podría equivaler a ‘das, was [der, der] Hörend gemacht wird’ (aquello [aquel] que es hecho oyente).

⁴⁷⁰ “Y es que la actualización es, o bien la edificación de la casa, o bien la casa. Pero cuando ya está la casa, ya no se trata de algo edificable, sino que se edifica lo edificable” (*Metafísica*, *ibid.*).

⁴⁷¹ “Beides geschieht in einem Prozeß des Erleidens, indem dieser zugleich auf die Wärme und das Warmgemachtwerden sich bezieht”. BRENTANO está replicando al planteamiento aristotélico en el que tales cosas son discernibles. “Algo tiene capacidad para mover porque actualiza realmente; pero la capacidad de actualizar es sobre lo movable. Hay, por lo tanto, una misma actualidad para ambos, así como también un mismo intervalo del uno al dos que del dos al uno [...] porque estos son numéricamente uno, aunque su concepto no lo sea; y lo mismo hay que decir sobre el movimiento y lo movido” (*Física* III 2, 202a 13-21) (véase el inicio del texto en la nota 150). “Es, además, evidente que el movimiento se da en la cosa movida, ya que es la realización de ésta bajo la acción de lo que es capaz de mover. Y la actualización de lo que es capaz de mover no es distinto de la actualización de lo movido, ya que tiene que ser la realización de ambos. En efecto, puede mover en cuanto tiene la potencia de actuar, y mueve en tanto que está actuando; ahora bien, es actualizador de la cosa movida, luego el acto de ambos es uno, al igual que el intervalo de uno a dos y de dos a uno es el mismo [...] pues igual en el caso de lo que mueve y lo que es movido” (*Metafísica* XI 9, 1066a 26-34). Rolf GEORGE estima que no

como cosas diversas el tener calor del ser puesto en acto de estar caliente, ser calentado, en realidad va a negar a continuación la posibilidad de una distinción. BRENTANO recalca el hecho de que se dan en un mismo y único proceso (cf. *ibid.*).⁴⁷²

De manera que, según BRENTANO, se da simultáneamente y no se puede distinguir el oyente del puesto en acto de oír, por la misma razón por la que lo que es (a excepción del Ser necesario) es necesariamente causado, y veremos en la segunda parte si BRENTANO no afirma incluso que lo que es es causado con necesidad. En la *Psicología de Aristóteles* en realidad no se ocupa apenas de ello. Pero nuestra tesis en favor de la actividad propia de las potencias, una vez puestas en acto, no puede admitir el seguir siendo consideradas pasivas, como él acaba dando a entender. La potencia, una vez pasiva, no es por ello sólo y exclusivamente tal, sino a veces, en el caso de las potencias vitales, subsiguientemente activas. Incluso la misma potencia que respecto de una es pasiva por ser actuada por ella, puede ser activa respecto de otra por actuar a su vez. Por lo que concierne a la actualización no hemos considerado en realidad más que el primer paso. Lo más significativo en este acontecimiento es que, en él, lo desemejante se hace semejante, por lo cual se sostiene que el oyente en acto y el sonido en acto son lo mismo. Esta tesis la defiende BRENTANO en 1867, y la vuelve a exponer en otros momentos, pero, ya en la *Psicología desde el punto de vista empírico* en 1874, ofrecerá una crítica abierta a esta doctrina aristotélica, a lo que se aludió en la introducción.

C.2. La unión y la semejanza de lo activo y lo pasivo

En la pasión de la potencia lo activo y lo pasivo son semejantes.⁴⁷³ En un texto de 1914 BRENTANO lo refiere así, pero lo sostiene de las categorías mismas: la pasión y la acción son idénticas, si bien su sujeto es el paciente, no el agente (cf. *Abkehr vom Nichtrealen*, p. 244).⁴⁷⁴ En otro lugar, BRENTANO apunta al hecho de la identidad en relación con la ley de sinonimia a que ya hemos hecho alusión, y sobre la que volveremos. De acuerdo con esta ley, ARISTÓTELES cree que en toda acción el agente se asemeja a aquello que es actuado. “[...] toda acción tiene lugar de tal manera que el agente se asemeja a aquello que padece la acción” (*Über Aristoteles*, p. 185).⁴⁷⁵ BRENTANO nos recuerda la formulación de la ley que se encuentra en el libro XII de la *Metafísica*: “toda entidad se genera de algo sinónimo”,⁴⁷⁶ y en la obra de 1867 la expone, indicando que debido a ella lo semejante engendra lo semejante (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 79). El Filósofo discutía a este propósito la cuestión planteada por EMPÉDOCLES acerca de cómo es posible el conocimiento como arriba se indicó.

No obstante, ¿cómo habrá semejanza entre lo que está en potencia y lo que está en acto?, ¿no es precisamente porque el agente no es paciente por lo que ejerce la acción sobre él?, ¿acaso no se debe la actualización a la acción del contrario?,⁴⁷⁷ ¿en qué sentido, pues, cabría

viene al caso la referencia a la *Metafísica* a que remite KASTIL, y propone a su vez otra: *Metafísica* IX 1, en que ARISTÓTELES define los sentidos de potencia e impotencia.

⁴⁷² “Allein wer nun auch noch zwischen einem Motiviertsein und Bestimmtheit zum Motiviertsein unterscheiden wollte, ja sagen wollte, das Motiviertsein könne auch noch fortbestehen ohne ein Bestimmtheit zum Motiviertsein, würde Absurdes und Lächerliches behaupten” (*Über Aristoteles*, p. 210).

⁴⁷³ Cf. *Acerca del alma* II 5, 418a 5.

⁴⁷⁴ Francke, Berna 1966 (ed. e introd. F. MAYER-HILLEBRAND).

⁴⁷⁵ “[...] alles Wirken in der Art statt hat, daß das Wirkende dasjenige, was die Wirkung erleidet, sich verähnlicht”.

⁴⁷⁶ *Metafísica*, 1070a 4. CALVO no traduce ‘sinónimo’, sino ‘del mismo nombre y esencia’ e indica su equivalencia (cf. *ibid.*, nota 13).

⁴⁷⁷ “Se llaman ‘opuestos’ la contradicción, los contrarios, los relativos, la privación y la posesión, y los extremos desde los cuales y hasta los cuales tienen lugar las generaciones y las destrucciones” (*op. cit.* V 10, 1018a 20). “Puesto que las cosas que son diferentes pueden diferir más y menos, hay también una diferencia máxima, y a

una semejanza entre uno y otro? El error de EMPÉDOCLES se salva distinguiendo, al conocer, un antes y un después de la afección de las formas sobre las potencias, ya que, para poder afectar a la facultad, el agente debe ser algo desemejante –un contrario–, mas una vez producida la modificación, agente y paciente resultan semejantes.⁴⁷⁸ La perspectiva de la ley de sinonimia, permite ahondar en el mecanismo de la actualización que en ella se basa. “Por eso, a lo que precisamente llamábamos pasión en relación con la sustancia recipiente, lo llamamos acto en relación con la [sustancia] activa” (*Kategorienlehre*, p. 120).⁴⁷⁹ Pero antes de continuar, convendrá precisar qué es lo que se parece a qué. La semejanza la encuentra ARISTÓTELES entre la facultad o potencia y el objeto o entelequia. Lo que del agente es comunicado al paciente es en lo que ambos se asemejan tras la actualización, esto es, en el acto que pasan a compartir.⁴⁸⁰ BRENTANO llama la atención sobre el hecho de la común *enérgeia* de agente y paciente. Ésta, cuya posesión por parte del agente es lo que le hace a él ser capaz de actuar a otro, es decir, de ser potencia activa, es la que hace a su vez que el paciente deje de ser potencia y empiece a ser acto (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 63).⁴⁸¹ Ella es el padecer de una y la acción de otra. “Una y la misma energía, la cual es recibida en la facultad pasiva [...] siendo la pasión de una, le corresponde a la otra como acción” (*ibid.*).⁴⁸²

BRENTANO señala la tendencia que experimenta el agente a asemejarse a lo que produce. Sin embargo, como en la realidad se observan casos en que lo producido carece de toda semejanza con el productor, se ve obligado a acudir a la distinción de modos de devenir: casual, artificial y naturalmente (cf. *Aristoteles und seine Weltanschauung*, pp. 62s.). Por otra parte, en la *Doctrina de las categorías*, así como en algún otro lugar, encontramos examinado el caso de una acción y reacción en que la acción es alterante. BRENTANO nos dice que cuando se da tal, la acción puede transformar de manera infinitesimal al paciente, por lo cual agente y paciente se tocarían como lo anterior y lo posterior. Esto es algo que –sigue BRENTANO– el paciente lleva a cabo. Y debido a la igualdad de la acción y la reacción según la ley formulada por NEWTON, el paciente es agente y el agente paciente (cf. *Kategorienlehre* (1914), pp. 194s.). Otro caso especial analizado es el que se da cuando lo activo y lo pasivo son situados en el alma misma, por ejemplo, al pensar una conclusión a partir de la consideración de las premisas, en que aquella es evidente a partir de éstas. En este caso el agente y el paciente son el mismo ser, en tanto que piensa una u otras (cf. *op. cit.* (1908), pp. 55s.).

Poco a poco nos hallamos desplazados hacia la crítica que un BRENTANO con posición propia, manifiesta contra la tesis aristotélica, según la cual el cognoscente y el objeto se unen

ésta la llamo contrariedad. [...] la generación se produce a partir de los contrarios como términos extremos” (*op. cit.* X 4, 1055a 3-8).

⁴⁷⁸ “Padece ciertamente en tanto no es semejante pero, una vez afectada, se asimila al objeto y es tal cual él” (*Acerca del alma* II 5, 418a 5).

⁴⁷⁹ “Wir nennen darum das, was wir eben inbezug auf die aufnehmende Substanz ein Leiden nannten, inbezug auf die einwirkende ein Tun”.

⁴⁸⁰ “[...] la facultad sensitiva es en potencia, tal como lo sensible es ya en entelequia. Padece ciertamente en tanto no es semejante [...]” (*op. cit.*, 418a 4); “[...] si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien algún otro proceso similar” (*op. cit.* III 4, 429a 14).

⁴⁸¹ “[...] el movimiento está en lo movable; pues el movimiento es la actualidad de lo movable por la actuación de lo que tiene capacidad de mover” (*Física* III 3, 202a 13). Véase la continuación del texto en la nota 150.

⁴⁸² “[...] die eine und nämliche Energie, welche in dem passiven Vermögen aufgenommen wird, [...] kommt, indem sie das Leiden des einen ist, zugleich dem anderen als Wirkung zu”. “El acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma” (*Acerca del alma* III 2, 425b 26).

en el acto hasta el punto de ser idénticos el acto de oír y el sonido en acto, si bien ARISTÓTELES no deja de observar que las razones son y permanecen diversas. BRENTANO se opone abiertamente a esta identificación al defender la diversidad del fenómeno del sonido y el del oír: los actos son distintos (cf. *Psychologie* 2, II §7, pp. 172ss.). El contexto en que se presenta esta crítica es la discusión –que ocupa todo el capítulo II y III del segundo libro, muy pormenorizada al estilo de nuestro autor– de las varias argumentaciones sobre la conciencia de los fenómenos psíquicos. BRENTANO defiende que todos nuestros actos mentales acontecen de manera consciente, lo que quiere decir que nos apercebimos siempre de nuestros propios actos. Sin embargo, esta opinión encontraba algunos detractores, basados fundamentalmente en la suposición de que todo acto es conocido por medio de otro acto, como defiende el mismo STO. TOMÁS,⁴⁸³ pero también, por ejemplo, J. St. MILL, cerrando la posibilidad de que todos nuestros fenómenos psíquicos sean conscientes (cf. *op. cit.*, pp. 172, 176, 179). Tal aserto conduciría a un regreso infinito puesto que un acto sería hecho consciente por otro posterior, y éste a su vez por otro, etc. (cf. *op. cit.*, pp. 170-176). En esta discusión se inserta el examen del modo de conocer el objeto primario y el secundario, que en otro contexto ya BRENTANO hacía corresponder con el agente y el paciente, la forma y la potencia.

No cabe admitir la opinión –ya refutada según BRENTANO– de que el sonido sea algo real con independencia de nuestro oír ejerciendo una influencia sobre nuestro oído y produciendo de este modo el oír. Se creía que junto con la representación del sonido y del oír se daba de manera evidente la existencia de una causa externa que producía nuestra audición; sin embargo, ello es insostenible. En toda relación se dan dos correlatos, y así también –dirá en 1890– en la relación intencional: el acto de conciencia y aquello a que esta se dirige. Ahora bien, esta peculiar relación tiene sólo como real uno de los correlatos, a saber, el acto, no siendo real el objeto del mismo. Por eso, el objeto no puede tener una verdadera causa, como tampoco ser él mismo causa de algo (cf. *Deskriptive Psychologie*, p. 21). Esto es empero a lo que justamente nos conduce el planteamiento aristotélico: a la determinación del objeto como causa del acto –naturalmente no en tanto que objeto, sino que cosa.

Lo que, en mi opinión, BRENTANO trata de denunciar es la identificación del objeto como algo independiente del sujeto. Esto no es posible, como se comprende apenas se advierte que, en tanto que algo-ante-la-conciencia, el objeto no puede ser nada con independencia de ella. Lo que nuestro autor trata de mostrar es que el objeto, *en tanto que objeto*, se constituye *nesesse* vinculado al sujeto, que sí es real. La manera aristotélica de enfocar el proceso parte de otra perspectiva, a saber, la de la cosa en sí que, eventualmente, pasa a ser algo-para-nosotros en virtud de una relación cognoscitiva. Si ARISTÓTELES no desliga un aspecto del otro, o más bien los considera dos caras del mismo acontecimiento, BRENTANO estima que son dimensiones diversas y por ello deben mantenerse separadas: de entrada, lo que nosotros aprehendemos es que algo se nos da, es decir, tomamos contacto con la cosa *en tanto que* es algo-ante-mí. De este dato es del que se debe partir, no de la ‘suposición’ de que una cosa, que existe con independencia de mi conocerla, es responsable de que aparezca algo ante mí. La experiencia del objeto irreal es, en este sentido, fundamental. Si es posible –como creía todavía BRENTANO en 1890– tener ante la conciencia algo que no tiene un sustrato real, entonces es preciso distinguir entre la causa real del acto cognoscitivo y aquello que se me da como objeto del mismo. BRENTANO era perfectamente consciente de un dato importante: la causalidad exige la existencia de los términos que por este tipo de vínculo se relacionan, y está claro que la relación cognoscitiva –o digamos, la relación intencional en general– no lo precisa. De manera que el realismo ingenuo, según esto último, erraría por lo menos por

⁴⁸³ Cf. *In de anima* III I.II, 592; *Summa theologiae* I Q87 a3.

identificar injustificadamente todos los casos con aquel en que la causa del acto –aquello que actualiza la potencia– coincide con lo que se me da en tanto que soy su sujeto de conocimiento –no en tanto que sujeto de la afección–.

En resumen, lo que a mi entender intenta criticar nuestro autor es la falta de distinción de la cosa en cuanto causa –por tanto, en cuanto algo real– y la cosa en cuanto objeto –independiente del ser de lo que así se nos da–. De igual modo, sería necesario distinguir –podemos añadir– entre el sujeto de conocimiento y el sujeto de una afección por la que resulta actualizada una potencia. En el primer caso, supuesta la irrealidad de lo conocido, el sujeto tendrá que jugar un papel activo en cierto sentido, mientras que en el otro su comportamiento es más bien receptivo de la acción de la causa externa –pasivo–. Quizá una vía de salida a este problema –que en mi opinión estriba en cómo unir las dos dimensiones desgajadas del objeto– pudiera partir de la unidad real que podemos percibir internamente en nosotros como sujetos de conocimiento y como sujetos que reciben el efecto de una causa o que son términos de una acción.

BRENTANO constata cómo la crítica al realismo ingenuo llevó a algunos al otro extremo, igualmente desviado, de negar que el oír tuviera como contenido algo distinto de sí mismo. Esto es también un error como la experiencia saca a la luz, puesto que al oír todos distinguimos el objeto oído del acto de oír, además de que, de ser cierto, serían imposibles, por ejemplo, los actos de memoria, donde necesariamente el recuerdo –presente– es de algo distinto –pasado– (cf. *Psychologie* 2, II §7, pp. 173ss.). Una de las razones de mayor peso –en realidad, la razón decisiva en BRENTANO para rebatir ambas tesis incorrectas, tanto la que considera el objeto como el producto de algo real, como la que lo confunde con el acto y reduce todo su contenido a lo que el acto mismo es–, consiste en el dato de experiencia de que la percepción interna muestra cómo el oír, el acto del paciente, tiene en sí un contenido distinto del acto, que en nada participa de las notas del fenómeno psíquico. “Con evidencia inmediata nos muestra la percepción interna que el oír tiene un contenido distinto de sí mismo, que en oposición a él no participa en nada de las propiedades de los fenómenos psíquicos” (*op. cit.*, pp. 172s.).⁴⁸⁴

Una grave objeción se plantea en relación con el conocimiento interno de nuestros actos, y es la del regreso infinito al que supuestamente se llegaría si sostenemos que todos nuestros actos son conscientes. De ser así –denuncian los detractores de esta última afirmación–, sería preciso un acto para hacernos conscientes de otro. Pero éste, a su vez, sólo podría ser consciente gracias a un nuevo acto, y así *in infinitum* (cf. *op. cit.*, pp. 170ss.). La solución que BRENTANO propone a la cuestión, dando por demostrada la tesis de que todos nuestros actos son conscientes, será la de fundir la percepción interna, en la que nos apercebimos de nuestro acto, con el acto mismo como una dimensión suya y no un acto diverso (cf. *op. cit.*, §8, pp. 176-180).⁴⁸⁵ “El oír aparece vuelto al sonido en el sentido más propio, y siendo esto, parece

⁴⁸⁴ “[...] mit unmittelbarer Evidenz zeigt uns die innere Wahrnehmung, daß das Hören einen von ihm selbst verschiedenen Inhalt hat, der in Gegensatz zu ihm an keiner der Eigentümlichkeiten der psychischen Phänomene partizipiert”. Aunque BRENTANO jamás habla de intencionalidad en relación con el objeto secundario sino sólo respecto del conocimiento en el que la conciencia del sujeto se trasciende, al conocer algo totalmente distinto de sí, llama ‘objeto’ al acto mismo colateralmente aprehendido.

⁴⁸⁵ “La representación del sonido y la representación de la representación del sonido no forman más que un único fenómeno psíquico, el cual lo dividimos conceptualmente en dos representaciones al contemplarlo en su relación con dos objetos distintos, de los cuales uno es un fenómeno físico y el otro un fenómeno psíquico” (Die Vorstellung des Tones und die Vorstellung von der Vorstellung des Tones bilden nicht mehr als ein einziges psychisches Phänomen, das wir nur, indem wir es in seiner Beziehung auf zwei verschiedene Objekte, deren eines ein physisches, und deren anderes ein psychisches Phänomen ist, betrachteten, begrifflich in zwei Vorstellungen zergliederten) (*Psychologie*, p. 179). Esta tesis se encuentra ya en el *De anima*: “Dado que

co-comprenderse a sí mismo colateralmente y como un añadido” (*op. cit.*, p. 180).⁴⁸⁶ Pero no quiero detenerme en este punto acerca de la autoconciencia, sin lugar a dudas atractivo, que nos alejaría de lo que ahora nos ocupa. Lo relevante para nosotros es que la tesis aristotélica de la unión de los dos actos no le parece a BRENTANO la adecuada, precisamente en la defensa de la conciencia que de nuestros fenómenos psíquicos tenemos. ¿Por qué no es válido este planteamiento, y en qué se distingue de la unión íntima que nuestro autor postula entre la representación del sonido y la representación del oír, que no forman sino un único acto? Fundamental es la común aceptación por ambas partes de que, en el orden del conocimiento, el objeto es lo prioritario, razón por la cual llamó BRENTANO al objeto trascendente a la conciencia objeto *primario*. “Podemos llamar al sonido el [objeto] primario, al oír mismo el objeto secundario del oír. Pues en verdad los dos se presentan temporalmente a la vez, pero según la naturaleza de la cosa el sonido es lo anterior” (*ibid.*).⁴⁸⁷

ARISTÓTELES había asumido sin reservas esta posición, como queda patente cuando escribe, por ejemplo, que “lo cognoscible parece ser anterior al conocimiento [...]. Ahora bien, la destrucción de lo cognoscible acarrea la destrucción del conocimiento, mientras que la del conocimiento no acarrea la de lo cognoscible; en efecto, si no existe lo cognoscible no existe el conocimiento”.⁴⁸⁸ BRENTANO se expresa de manera muy similar en la *Psicología* en relación con la prioridad del objeto primario. “Una representación del sonido sin representación del oír no es, al menos en principio, impensable; por el contrario, una representación del oír sin representación del sonido es una palmaria contradicción” (*ibid.*).⁴⁸⁹ ¿Dónde se halla, entonces, la divergencia entre ambos? De entrada, la perspectiva es diversa: ARISTÓTELES plantea la cuestión desde el punto de vista de la cosa en sí misma, si bien susceptible de ser conocida, mientras que BRENTANO parte de la cosa en cuanto representada, y viene a postular la comunidad de acto en que paciente y agente –expresado en términos aristotélicos– son dados a la conciencia. Es un solo y mismo acto psíquico el que abarca los dos fenómenos. Estos son, sin embargo, distintos, como la percepción interna nos muestra con evidencia. Y en cuanto al orden del conocimiento, el objeto es el primero, el prioritario.

¿Cuáles son las columnas de la argumentación aristotélica? Como BRENTANO mismo las refiere, vamos a dejarle a su costa la exposición. Se parte del hecho que él mismo trata de explicar –la posibilidad de la autoconciencia– dada la peculiar fusión que presentan objeto primario y secundario. La doctrina aristotélica cuenta igualmente con este dato, así como con la conciencia de nuestros actos, sin que se dé un regreso infinito, sino justamente, dándose la conciencia del acto dentro del fenómeno psíquico mismo (cf. *ibid.*, §10, p. 183). Ahora bien, la propuesta aristotélica no es muy feliz. Según el pensador griego, el oír y el sonido se comportan como la acción y la pasión de tal forma que el sonido está dentro del oír y el oír dentro del sonido. Sonar y oír son de hecho una misma cosa, al darse ambos en acto simultáneamente. Como sabemos, sólo cabe decir que algo suena en acto cuando, a su vez,

percibimos que vemos y oímos, el acto de ver habrá de percibirse forzosamente o con la vista o con algún otro sentido. Ahora bien, en este último supuesto el mismo sentido captaría la vista y el color, objeto de ésta. Luego habrá dos sentidos que capten el mismo objeto a no ser que el mismo sentido se capte a sí mismo” (425b 11-15). En defensa de esta tesis BRENTANO parece caer en una *petitio principii*, puesto que no ha demostrado que nuestros actos sean conscientes, sino que lo da por supuesto.

⁴⁸⁶ “Dem Tone erscheint das Hören in eigentlichen Sinne zugewandt, und indem es dieses ist, scheint es sich selbst nebenbei und als Zugabe mit zu erfassen”.

⁴⁸⁷ “Wir können den *Ton das primäre*, das Hören selbst das *sekundäre Objekt* des Hörens nennen. Denn zeitlich treten sie zwar beide zugleich auf, aber der Natur der Sache nach ist der Ton das frühere”.

⁴⁸⁸ *Categorías*, 7b 22-29.

⁴⁸⁹ “Eine Vorstellung des Tones ohne Vorstellung des Hörens wäre, von vornherein wenigstens, nicht undenkbar; eine Vorstellung des Hörens ohne Vorstellung des Tones dagegen ein offener Widerspruch”.

hay algo que percibe el sonido en acto. “Igual que el sonar, también el oír sería una inhabitación del sonido. Se comportan uno respecto del otro como la acción y la pasión. Por eso, en acto estarían dados siempre simultáneamente” (*op. cit.* §9, p. 184).⁴⁹⁰ BRENTANO continúa con la teoría de la potencia y el acto, según la cual el sonar, él solo, se da únicamente cuando está en potencia. En acto, sonar y oír son simultáneamente dados. De manera que el oír y la sonación en acto serán objetivamente una sola cosa, y no serán representables de otro modo que juntas en un único acto. “El sonar y el oír serían, por lo tanto, como en general la acción y su correspondiente pasión, objetivamente uno y correlativos según los conceptos y por eso nunca representables de otro modo que juntos y en uno solo y mismo acto” (*ibid.*).⁴⁹¹

BRENTANO no aprueba la determinación del oír y el sonido como un caso de acción y pasión. Y la razón que alega es que el sonido no es ningún concepto relativo. De ser así se debería dar el oír como el sonido, o sea, ambos como objetos primarios. Según BRENTANO, esta manera de plantear las cosas lleva a igualar los dos objetos distinguidos, de manera que el oír no sería percibido internamente de manera concomitante sino como el sonido mismo. Y esto vemos por la experiencia que no se corresponde con la realidad, como el mismo ARISTÓTELES pone de manifiesto en la *Metafísica*.⁴⁹² Otra consecuencia de este modo de plantear la cuestión sería que no podríamos pensar otra cosa que relaciones con nosotros mismos y nuestros pensamientos (cf. *op. cit.*, p. 185).

Comentemos, a continuación, de manera crítica esta exposición de BRENTANO, a propósito del conocimiento del objeto secundario, acerca de la doctrina de la acción y la pasión. Lo primero de todo es que me veo incapaz de comprender por qué le parece inevitable, supuesta la verdad del planteamiento que critica, que no tengamos como objetos otra cosa que relaciones. Lo que él sostiene, si le he entendido bien y dando por válido que el oír y el sonido se comporten como la acción y pasión aristotélicas, es que, al ser uno solo el acto que ambos constituyen, no podríamos referirnos al oír sin mentar necesariamente el sonido, y viceversa. Ambos términos apuntarían el uno al otro, por lo cual la prioridad fundamental del objeto primario quedaría abolida, ya que, según BRENTANO, se pensarían siempre unidos, se nos darían, digámoslo así, como una unidad inseparable y sin que en esa relación uno se diera de manera prioritaria sobre el otro. Únicamente cuando no estuviéramos en acto de oír cabría concebir o representar el sonido por sí mismo, tendría oportunidad de mostrarse como objeto no relativo. Por otro lado, tampoco alcanzo a ver la razón por la que sonido y oír deberían inhabitarse mutuamente. En opinión de BRENTANO, no sería sólo el sonido el que se daría en el seno del oír, sino también al revés. Esta conclusión quizá podamos achacarla a una singular mezcla de la consideración ontológica y la gnoseológica de acto y objeto, acción y pasión.

No parece sino que BRENTANO no diferencia entre la acción y la pasión, lo activo y lo pasivo, puesto que coloca los dos términos al mismo nivel: en el ejemplo del sonido y la audición, uno remite inmediatamente al otro, indiferentemente, sin prioridades ni distinciones en el modo en que ocurre. Me aventuro sólo a lanzar una posible aclaración del proceder de

⁴⁹⁰ “Wie das Tönen, so sei auch das Hören eine Einwohnung des Tones. Sie verhalten sich zueinander wie Wirken und Leiden. Sie seien darum in Wirklichkeit immer gleichzeitig gegeben”.

⁴⁹¹ “Tönen und Hören seien also, wie allgemein das Wirken und das dem Wirken entsprechende Leiden, sachlich eins und den Begriffen nach korrelativ und darum nie anders als zusammen und in ein und demselben Akte vorstellbar”.

⁴⁹² “Pero la ciencia, la sensación, la opinión y el razonamiento parecen ocuparse siempre de algo distinto de ellos mismos, y de sí mismos sólo concomitantemente” (*Metafísica* XII 9, 1074b 35). A pesar de lo claro de este texto, BRENTANO ofrece, en contraste, esta otra referencia en el mismo libro: “Y el entendimiento se capta a sí mismo captando lo inteligible, pues deviene inteligible al entrar en contacto con lo inteligible y pensarlo, de modo que entendimiento e inteligible se identifican” (*op. cit.* 7, 1072b 20).

BRENTANO y a modo de hipótesis: las determinaciones aristotélicas acerca de la acción y la pasión en el nivel ontológico son transformadas por BRENTANO en determinaciones gnoseológicas. De este modo, siendo actualmente uno solo el acto del paciente y el del agente, BRENTANO concluye que cognoscitivamente son idénticos ante la conciencia, o sea, le son presentes a ella del mismo modo. La correlatividad conceptual del agente y el paciente, así como de la acción y la pasión, se debe a la correlatividad, al vínculo ontológico en que, de hecho, se dan la acción y la pasión. Sin embargo, lo que en el nivel del ser resulta un único acto, ni ARISTÓTELES, ni tampoco el AQUINATE niegan que se nos den o sean representados de la misma manera, ni que por tanto sean inseparables o indistinguibles ante la conciencia.

Por otra parte, esta prioridad cognoscitiva del objeto, del agente, encuentra en ARISTÓTELES un fundamento ontológico en la realidad independiente del objeto conocido, el cual posee, asimismo, la capacidad de causar un efecto sobre otros seres, seres cognoscentes. Lo que parece defectuoso en el planteamiento brentaniano es precisamente que no da cuenta del porqué. Tanto uno como otro admiten el mismo esquema en el orden del conocimiento, pero BRENTANO es el que no da respuesta al hecho de que algo distinto del sujeto cognoscente sea condición *sine qua non* de su autoconocimiento. Al contrario que ARISTÓTELES, no proporciona un sostén ontológico para el objeto primario, a pesar de ser lo principal en el orden cognoscitivo, ni justifica de ningún modo esta prioridad en la relación que establece con el acto psíquico. No aclara cómo su presencia intencional, y a veces también física, sea condición indispensable de todos nuestros actos psíquicos como actos reales *causados* y de nuestra conciencia de los mismos.

Resulta una afirmación gratuita y con visos de contradicción la tesis que, desde un criterio gnoseológico, reconoce el objeto secundario como real, mientras que el objeto que hace posible tal acto y tal conocimiento, y goza de prioridad e independencia frente a lo condicionado por él –¿como causa o agente suyo?–, no encuentra lugar ni reconocimiento en el ámbito de lo real. Es, de hecho, tarea de la filosofía realista explicar de manera coherente la posibilidad de tener como objeto lo que no es real, a fin de comprender en su exacta dimensión la relación entre el sujeto cognoscente y el mundo real en el que él mismo es y conoce. BRENTANO carece –como decimos– de una explicación de la prioridad gnoseológica del objeto frente al acto, que goza, por su parte, de una existencia completamente asegurada.

C.3. El agente

Antes de despedirnos de este capítulo, vamos a referir con rapidez algunas ideas de BRENTANO acerca del agente. Será una mera presentación de la cuestión, ya que algunas de las consecuencias se examinarán en la segunda parte. Dada su extensión, una exposición menos breve exigiría un estudio largo y serio, situado en el campo de la Teología. Cuando en la *Psicología de Aristóteles* BRENTANO explica que una y la misma energía es la que tiene el paciente y el agente, añadía además que si, por una parte, lo que en la facultad pasiva puede padecer padece en acto, ocurre de la misma manera con la potencia activa, a saber, que lo que en ella puede actuar actúa en acto. Gracias a que lo pasivo en una facultad pasa de la potencia al acto, pasa a actuar en acto lo que del agente puede actuar, que equivale a decir que el agente se pone en acto, en tanto que agente (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 63).⁴⁹³ Así, gracias a la disponibilidad de lo potencial, el agente puede desplegar su capacidad activa, de manera que en virtud de un solo acto –la misma *energeia*– a la vez que la facultad pasiva, se actualiza se actualiza para BRENTANO –no sólo se ejercita– el agente.

⁴⁹³ Cf. *Física* III 3, 202a 13. Véase el texto en la nota 158.

“Solamente al padecer actualmente aquello que [en] la facultad era capaz de padecer, actúa en acto aquello que [en] la facultad podía actuar; la misma y única energía que es recibida en la facultad pasiva *actualiza también la activa* que está frente a ella y, siendo de una la pasión, le corresponde simultáneamente a la otra como acción” (*ibid.*).⁴⁹⁴

En este fragmento, la energía compartida por agente y paciente parece quedar desvinculada de aquel, ya que no se considera que el acto sea ya algo propio del agente –¿no resultaría absurdo, en efecto, afirmar que es puesto en acto por su mismo acto, lo que equivaldría en cierta medida a suponer una autoactualización del agente, además de llevar a un regreso infinito?–, sino que parece más bien que el acto adviene, de alguna manera, sobre el agente, aunque naturalmente de distinto modo a como se comunica al paciente. Si es tal la tesis que BRENTANO defiende de este modo, resulta muy difícil creer que el agente, al fin y al cabo, es discernible del paciente. Cabría la suposición de que la idea fuera otra pero no felizmente expresada, y que lo único que deseara afirmarse es que el agente no es, cuando se trata de una subjetividad que no se identifica con sus actos, siempre en ejercicio, sino que es aquel ser que *puede* actuar sobre otro ser de algún modo. De esta manera hablaría más bien de la potencia de actuar, de la cual cabe decir que actúa en acto, y que por el acto de esa potencia puede decirse que la facultad actúa y es agente en acto. Con todo, sigue repugnando la idea de que ese acto actualice al agente, siendo su propio acto. El agente, en tanto que agente, no es el actualizado sino el paciente. Lo que ocurre es que, cuando accidentalmente el sujeto que actúa pasa de la potencia al acto, se actualiza en él algo potencial, porque no es un agente perfecto, acto puro, sino un compuesto. No por ser agente, sino por serlo limitadamente –por ser un agente finito–, cambia éste cuando causa. En este contexto de la mutación del agente, BRENTANO considera imposible que lo inmutable cause el cambio, porque de alguna manera transfiere lo que es necesario en el efecto a lo necesario de la causa.

“[...] resultaría indispensable que la causa en tanto que causa, no en tanto que causa finita, no pudiese causar sin pasar ella misma de la potencia al acto. Pero el causar no consiste en que la causa pase de la potencia al acto de causar, sino en hacer que el efecto pase de la potencia de existir al acto correspondiente. Y lo primero no cabe porque, si el causar fuese de suyo un paso de la potencia al acto de causar, necesariamente habría de consistir en un paso de la potencia al acto de pasar de esta potencia a un acto que, a su vez, sería un paso de... etc.”⁴⁹⁵

Tal hipotética condición conduce a un regreso infinito, como bien muestra MILLÁN-PUELLES en este fragmento, de lo cual se deduce que lo supuesto jamás se vería cumplido. Asumido lo dicho, pues, únicamente respecto de los agentes imperfectos –según BRENTANO–, y no en tanto que agentes, sino por su imperfección como agentes en tanto que pacientes a la vez, resulta que por lo que se pone lo pasivo en acto, se pone también lo activo en acto: el primero al recibirlo, el segundo como acción suya. No sería justo, únicamente en razón de lo visto hasta ahora, achacar a BRENTANO el error de haber anulado la índole de agente, al menos por ahora, mas es verdad que no es conveniente la omisión de que adolece su exposición. Siendo cierto que el agente no lo es necesariamente sino que pasa de no actuar a actuar, no es adecuado dejar de precisar que esta actualización no le corresponde por su condición de agente sino porque lo es de modo imperfecto. Los agentes finitos son a la vez

⁴⁹⁴ “Allein dadurch, dass das, was das Vermögen zu leiden hatte, wirklich leidend wird, wird auch das, was das Vermögen zu wirken hatte, wirklich wirkend; die eine und nämliche Energie, welche in dem passiven Vermögen aufgenommen wird, *actualisiert auch das active*, das ihm gegenüber steht, und kommt, indem sie das Leiden des einen ist, zugleich dem anderen als Wirkung zu” (el cambio de cursiva es mío). BRENTANO se apoya, para hacer esta afirmación, en los siguientes pasajes aristotélicos: “El acto de lo sensible y el del sentido son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma. Me refiero, por ejemplo, al sonido en acto y al oído en acto [...]” (*Acercas del alma* III 2, 425b 26); cf. *Física* III 3, 202a 13 (véase la nota 158).

⁴⁹⁵ Cf. *Sobre la existencia de Dios*, introd. A. MILLÁN-PUELLES, p. 43.

pacientes, y por esta causa requieren ser actualizados. Pero la índole de agente, de suyo, no exige de ninguna manera esta condición. No quiero detenerme más en esta idea porque la investigación acerca de la causalidad nos ofrecerá oportunidad y espacio para una más detenida discusión al respecto. Tan sólo deseo llamar la atención sobre la omisión a este propósito. Lo visto es insuficiente para decidir si pudiera tratarse de una omisión inintencionada tras la que se esconde una comprensión correcta de la acción, o si se debería a una visión unilateral del agente que considera al mismo como necesariamente limitado en tanto que agente. No hemos de preocuparnos por ello pues será uno de los temas de reflexión de la segunda parte.

Por otra parte, BRENTANO identifica el ejercicio de una capacidad activa con su actualización. Pero ello no implica forzosamente que el agente venga a serlo con propiedad cuando actúa como tal, y en caso contrario, no pudiera serlo en sentido pleno, por lo mismo que venimos diciendo, porque no es exigido por la índole de agente sino por su carácter imperfecto, por la imperfección del sujeto en cuestión. Otra razón apoya la misma consideración. Sería absurdo que el médico que estuviese de vacaciones o hubiera acabado una jornada de trabajo dejara de serlo hasta la próxima consulta. No es médico sólo cuando ejerce como tal. En el caso de Dios el razonamiento se demuestra como absurdo. La capacidad de crear es una perfección de Dios. Además, Dios es Creador y lo sería igualmente aunque no hubiera creado el mundo, sencillamente porque tiene esa capacidad, no porque la ejercite. Así se explica correctamente que Dios no necesite del mundo ni éste le perfeccione, acerca de lo cual BRENTANO va a sostener falsamente lo contrario (cf. *Religion und Philosophie*, pp. 111ss.), como veremos. El error estriba en confundir la noción de agente como nombre y la de agente como participio,⁴⁹⁶ por la cual se define Creador como *creans* y no como *creator*, de lo que se comprende que se hace depender a Dios, al menos en esta dimensión de Su Perfección, de algo distinto de Sí mismo, del mundo que se vería obligado a crear para ser plenamente el Dios infinitamente perfecto.

El absurdo estriba en que, desde esta hipótesis, el mundo es un medio imprescindible que contribuye a perfeccionar el ser de Dios. Y por otra parte, si ocurriera lo que se imputa al agente al actualizarse, entonces deberíamos admitir que, al causar o actuar como agente, justamente él mismo sufriría una modificación. Esto último no le es propio al agente en tanto que agente, sino una vez más sólo y exclusivamente en tanto que no es agente puro, sino paciente, o sea, le compete el cambio por cuanto es otro que agente. Este punto es fundamental, por lo que retornaremos a él, a fin de examinar detenidamente sus consecuencias en relación con la causalidad en el quinto capítulo.

Adelantemos que sí cabe acusar a BRENTANO de adjudicar al agente, en tanto que agente, lo que le corresponde sólo y únicamente en tanto que sujeto limitado o compuesto. Vamos a verle sostener explícitamente al final de su vida –aunque la idea está ya presente en sus clases de Teodicea– que Dios, en cuanto causa del cambio, no puede causarlo sin sufrirlo Él. Si Dios es Omnisciente y Omnipotente cambiará al conocer y hacer, puesto que la verdad y el ser cambian (cf. *Kategorienlehre* (1914), pp. 198s.). “A partir de lo invariable no puede explicarse ninguna variación, más bien al revés” (*op. cit.*, p. 199).⁴⁹⁷ BRENTANO continúa como cabía esperar de lo anterior: Dios está en el tiempo, y experimenta un cambio sustancial real, porque la permanencia en el ser –dando gratuitamente por supuesto que el ser es siempre temporal– requiere una causación también constante (cf. *op. cit.*, pp. 193s.).⁴⁹⁸ Ello no parece

⁴⁹⁶ Cf. *Acerca del alma* II 5, 417a 25-417b.

⁴⁹⁷ “Aus Invariablen kann sich keine Variation erklären, eher umgekehrt”.

⁴⁹⁸ “Pero esto sólo podría explicarse a partir del hecho de que la causa eficiente, que produce el cambio temporal regular de manera universal y necesaria, esté ella misma sometida a un cambio necesario constante. En tanto que

constituir para nuestro autor una dificultad insuperable para continuar manteniendo su necesidad, supuesta una suerte de cambio en esta primera Causa, que seguiría siendo incausada (cf. *op. cit.*, p. 193), lo mismo que la noción de Acto puro para un ser que padece un cambio, además sustancial. Para la discusión de este problema, remito al apartado “Universalidad y necesidad del principio causal” en el quinto capítulo.

Que el agente es modificado en cuanto agente no parecía sostenerlo abiertamente BRENTANO, al menos no conscientemente, si creemos que se mantuvo coherente con unas reflexiones de 1916 sobre la causalidad. En ellas critica precisamente la opinión de los que opinan que la acción es algo que modifica también al sujeto agente como tal. Si ello ocurre (por ejemplo, en el caso de la acción y reacción), la acción no modifica al agente en cuanto agente, sino en la medida en que es paciente, además de ser agente. Con otras palabras, no es modificado en tanto que él da una acción sino en tanto que la recibe (cf. *op. cit.*, p. 216). No es otra cosa lo que nosotros sostenemos, apoyados en el pensamiento de ARISTÓTELES sobre el primer motor y el motor movido (cf. *Griechische Philosophie*, pp. 236, 260).⁴⁹⁹ En otro lugar apunta de nuevo: “lo mismo que allí lo causado no podría permanecer sin la causa pero sí al revés, aquí lo causado no se originaría sin la causa, mientras que al revés, la causa sí podría ser aquello que es incluso si no causara ningún efecto” (*Kategorienlehre* (1916), p. 292).⁵⁰⁰ Y en *Sobre Aristóteles* expresará que la posición aristotélica se decanta a favor de la distinción de lo compuesto como aquello que puede sufrir un cambio. “En las cosas compuestas de este modo [de forma y materia] se trata de algo que puede someterse a una mutación” (*Über Aristoteles*, p. 208).⁵⁰¹ Es claro que aquí BRENTANO no ha mantenido una misma opinión, o quizá no ha sido coherente consigo mismo. En las clases de Teodicea, anteriores a los dictados, repite la misma idea que mantendrá después sobre el Agente supremo, del que se sostiene que es mutable, sin que pueda ser paciente en ningún respecto (cf. *op. cit.*, pp. 111ss.) en la medida en que actúe y sea causa de un cambio (cf. *Sobre la existencia de Dios* “Curso lógico” 32s., pp. 457s.).⁵⁰² Este grave error se tratará de mostrar como tal en el lugar ya remitido en la próxima parte.

inmediatamente necesario este cambio tiene lugar sin causa” (Dies aber dürfte nur daraus zu erklären sein, daß die wirkende Ursache, welche den gleichmäßigen zeitlichen Wechsel allgemein und notwendig herbeiführt, selbst in stetigem notwendigem Wechsel begriffen ist. Als unmittelbar notwendig findet dieser Wechsel ursachlos statt) (cf. *Kategorienlehre*, p. 193).

⁴⁹⁹ “[...] no es necesario que lo que mueve se encuentre a su vez en movimiento” (*Acerca del alma* I 3, 406a 4). “El motor es a su vez doble: el que permanece inmóvil y el que mueve moviéndose” (*op. cit.* III 10, 433b 13). “Puesto que tres eran las entidades, dos las físicas y una la inmóvil, acerca de ésta ha de decirse que necesariamente tiene que haber una entidad eterna inmóvil” (*Metafísica* XII 6, 1071b 4). “Y puesto que hay algo que mueve siendo ello mismo inmóvil, estando en acto, eso no puede cambiar en ningún sentido” (*op. cit.* 7, 1072b 7). “[...] omne movens se, habet partes, secundum quarum unam est in potentia, et secundum alterum es in actu” (*In Metaphysicorum* V 14, 955); “[...] primum movens, quod est immobile et semper actu ens, nullo modo possit aliter et aliter se habere, quia non potest moveri” (*op. cit.* XII 7, 2531). “Ahora bien, esto [que todas las cosas en movimiento son movidas por algo] puede ocurrir de dos maneras: o que no sean movidas directamente por el moviente mismo, sino mediante otra cosa que mueve el moviente, o que sean movidas por el moviente mismo [...]” (*Física* VIII 5, 256a 3ss.). Cf. *Acerca del alma* 406a 12ss.; *Metafísica* XII 4, 1070a 30ss.; *In de anima* III I.VII, 687; *In Metaphysicorum* XII 6, 2517s.; *op. cit.* 7, 2531, etc.

⁵⁰⁰ “[...] wie dort das Verursachte nicht ohne die Ursache bestehen könnte, wohl aber umgekehrt, hier das Verursachte nicht ohne die Ursache entstehen würde, während umgekehrt die Ursache als das, was sie ist, sein könnte, auch wenn sie kein Erleidendes bewirkte”.

⁵⁰¹ “Es handelt sich bei so zusammengesetzten Dingen um etwas, was einer Umwandlung unterliegen kann”.

⁵⁰² Véase también *Sobre la existencia de Dios*, introd. A. MILLÁN-PUELLES, pp. 38ss.; id., *Léxico filosófico*. Rialp, Madrid 1984, “Atributos divinos entitativos”, p. 62.

Recapitulación

Hemos llegado al final de nuestra primera parte. La recapitulación nos será útil por dos motivos: como balance de los resultados y como tránsito a las cuestiones pendientes apuntadas y preparadas por las reflexiones precedentes. Los conceptos clave para la discusión: categoría, sustancia, pasión, afección, acto, potencia, etc., tomados del aristotelismo en la primera etapa de nuestro autor, fueron el contenido del capítulo segundo, en donde rellenos los vacíos expositivos de BRENTANO acudiendo, sin más, al *Opus aristotelicus* y al comentarista que BRENTANO mismo más estudió: STO. TOMÁS. No se ha atendido a la segunda etapa brentaniana más que para hacer unas esporádicas referencias a las modificaciones, donde se ejerce una fuerte crítica a la Metafísica aristotélica, se reelaboran y modifican estos conceptos, hasta el punto de que sólo conservarán el nombre. Teniendo en cuenta unas y otras determinaciones, llegamos a la conclusión de que la volición no era –para BRENTANO– más que una afección de la sustancia racional que podía incluirse dentro de la categoría de la pasión. A su vez comprendimos que, por pertenecer a esta categoría, el sentido de pasión que BRENTANO le adjudicaba a la volición era aquel según el cual lo pasivo es algo potencial porque carece de alguna cosa, que por tanto es apto para recibirla, y en tanto que la recibe. La potencia volitiva, entonces, carece de actualidad, pero puede ser actual.

Estudiamos, por otra parte, qué significaba exactamente ser acto, y ser en acto, a diferencia de ser potencia y ser en potencia. Ello nos obligó a distinguir entre el ser, potencial o actual, y el estado potencial o actual mismo en que aquel puede encontrarse. Esta división es inevitable cuando el ser de que se trata no es un ser inmutable, necesario como lo es sólo Dios, sino contingente, de manera que no *es* su acto sino que simplemente lo posee o es capaz de ello. La modificación y transformación, el cambio en cualquiera de sus formas, como vimos, consistía en un pasar de un estado potencial a uno actual, cosa que se explicaba justamente por la distinción de partes o composición del sujeto. Sólo la sustancia con partes es mutable. La misma existencia de partes en la esencia de un ser excluye necesariamente la posibilidad de que aquel ser compuesto sea acto puro, puesto que, en caso de serlo, no podría darse en él una oposición de contrarios, ni habría posibilidad de distinguir algo actual de algo no actual. Un dato del que hemos partido es que el hombre no es sino un compuesto de alma y cuerpo. Al basarnos fundamentalmente en la *Psicología de Aristóteles* del año 1867, y sobre todo, por ser la cuestión de la pasividad de la voluntad un tema que se plantea en el seno de la doctrina de la potencia y el acto aristotélica, he considerado necesario tener como referencia la concepción antropológica del Filósofo presupuesta por nuestro autor en esta obra temprana.

Pues bien, lo mismo que en la sustancia humana, en el alma hay una distinción de partes, a saber, las facultades propias del principio vital racional. La facultad volitiva, como capacidad perteneciente a la parte intelectual, es una de ellas. Es relevante la diferencia que se encuentra entre lo meramente posible, como aquello cuyo originarse no es necesario, y su no darse no implica ningún absurdo y la potencia o capacidad, que añade un *plus* de probabilidad positiva a la mera posibilidad de ser, porque, en efecto, el ser y la posibilidad son susceptibles de gradación. La introducción de la gradación tiene mucha relación con uno de los sentidos de libertad que habremos de conocer en su momento, el cual reconoce una influencia de las circunstancias y aquello que concurre de un modo u otro como responsable de la volición, sin que ello llegue a abocar a la voluntad al acto que sea, es decir, sólo juega el papel de hacer más *probable* una volición que otras.

Una vez situadas las potencias del alma en sus respectivas partes, pasamos a la consideración de la índole de la forma, por ser aquello de que carece la facultad en potencia y

que posee la facultad en acto, de la cual convenimos que era un acto –el acto del agente– del que las potencias anímicas carecen originariamente. Y como todo lo que se recibe se recibe según el modo del recipiente, dedicamos una buena parte al examen del modo de recepción de la forma en ambas potencias aprehensivas: sentido e intelecto. Por medio de una posesión inmaterial de la misma, tenía lugar su actualización. BRENTANO no exponía, en realidad, el modo de actualizarse las potencias apetitivas. Sólo se contentaba con indicar que las facultades no vegetativas carecían de las formas requeridas para su acto y por ello eran pasivas, y que en el proceso vital que culmina en la producción o acción externa, el apetito era un eslabón intermedio cuya eficacia se debía a la anterior potencia aprehensiva. No se nos conceden más indicaciones al respecto en la *Psicología de Aristóteles*. Ninguna facultad se actualiza a sí misma, se ‘autoactúa’ –la voluntad tampoco–: ésta es la idea central de la tesis brentaniana sobre la pasividad. Téngase presente este pensamiento para la discusión sobre la libertad que progresivamente será introducida y se examinará explícitamente en la tercera parte.

La falta de una explicación de la índole de la volición en la susodicha obra nos condujo a examinarla por nuestra cuenta en la doctrina fundamentalmente peripatética de la mano de MILLÁN-PUELLES. En las facultades apetitivas no se da propiamente una recepción de la forma, como en las aprehensivas –que consisten esencialmente en la posesión inmaterial de ésta– sino que son actualizadas al tender a ese objeto, previa posesión de la forma por parte de aquellas otras potencias. Por otra parte, en el acto de las potencias, sean las que sean, se constituye activamente el objeto por parte del sujeto, no al modo idealista sino en tanto que lo que se ponía era su ser-conocido-por-mí, o su ser-querido-por-mí, que no constituye en absoluto el ser del objeto ni lo modifica a él en nada sino al sujeto mismo. A su vez distinguimos entre la actualización de la potencia en cuestión y el acto mismo, toda vez que aquella es algo imperfecto, en cuanto paso de un estado a otro –de estar en potencia a estar en acto–.

Sin embargo, el fin de este cambio o movimiento que es el acto mismo, no tiene nada de potencial ni de imperfecto sino que es acto en sentido pleno como lo es la volición. Lo potencial es el sujeto, por no ser entera y perfectamente acto, como ya hemos dicho, por su mezcla de actualidad y potencialidad. La recepción de la forma se reduce a una condición previa del acto, que no consiste en eso. BRENTANO negaba el carácter activo de las potencias apetitivas (como también de las aprehensivas) por su originaria carencia de una forma, su no darse de suyo en acto sino precisar ser actualizadas por alguna otra cosa. En esto expresamos nuestra disensión por absolutizar este carácter y no reconocer su subsiguiente índole activa una vez actualizadas. Tanto el acto aprehensivo como el volitivo no tienen en ningún sentido algo potencial, además de que, por otra parte, el apetito, lo mismo que la cognición, se comporta frente al objeto como una forma con otra, y no puede, en absoluto, consistir su actualización en una cierta inhesión de la forma en la potencia, como si fuera ésta su sujeto material, porque ni el acto requiere de una posesión material de la forma ni mantienen entre sí una relación de inherencia. Este último es el modo en el que BRENTANO presenta su noción de acto, como accidente que inhiere en la sustancia espiritual que es el alma. No deja de consignar el carácter espiritual de la forma y de su posesión, pero a pesar de todo sigue tratándolo del mismo modo que una relación de inherencia, esto es, a la manera de una relación material de una sustancia con un accidente.

Ante nuestra perplejidad por la afirmación de la actividad de la potencia motriz frente a la pasividad de la voluntad que era su principio, propusimos como intento de explicación un sentido nuevo de pasivo y activo, sólo respecto de las potencias mismas. Según este modo, una potencia es activa cuando su acción es transeúnte, porque su efecto modifica un sujeto

distinto del suyo e inmanente cuando la modificación que su acción supone, recae sobre el mismo sujeto de esa potencia. Aunque BRENTANO distingue y a veces habla de la pasividad en este sentido, distinguiendo las afecciones de la sustancia según den como resultado una obra o no, sin embargo no trata la cuestión de la pasividad desde este punto de vista ni lo pone siquiera en relación. La dificultad para comprender la afirmación brentaniana no admite ser resuelta por esta vía y ha quedado insoluble cómo la potencia volitiva se estima pasiva al contrario que la motriz, especialmente si tenemos en cuenta que BRENTANO sostiene que la voluntad es el principio de la actividad de ésta. Si una vez en acto la voluntad da lugar a la actividad motriz, ¿no debería decirse con mucha más razón, que la voluntad es activa y no pasiva? No se encuentra otra salida que concluir, o bien que BRENTANO peca de una cierta confusión o incoherencia en sus determinaciones, o bien que ha distinguido sin explicitar como era conveniente la pasividad en el segundo sentido en que se trataría en ese caso.

Evidentemente en ambos sentidos cabe que la voluntad sea pasiva. Pero lo interesante es que, en el primer sentido, esta pasividad no es un atributo suyo inmodificable, sino que la voluntad es una facultad unas veces en acto y otras pasiva, lo mismo que el entendimiento. De esta manera, podríamos sostener que pertenece a la categoría de la pasión y también de la acción, según su estado. En el segundo sentido, en cambio, la pasividad de la voluntad es algo inalterable porque su acción siempre es, y no puede ser de otro modo, inmanente al propio sujeto, pudiendo observarse esto mismo en el caso del intelecto. Hemos comprobado que la causa de esta omisión aclarando la utilización de otro significado de pasividad, no se encuentra en un desconocimiento de éste, siendo presentada en algunos textos sobre cuestiones de la Psicología y Metafísica de ARISTÓTELES la misma distinción entre potencia activa y potencia pasiva. Por tanto, parece que no cabe otra explicación que la confusión o mezcolanza inintencionada de ambos sentidos en la *Psicología de Aristóteles*.

Cabe sopesar las consecuencias, supuesta la verdad de nuestra sospecha y prevenidos de esta omisión. Al confundir o mezclar los dos sentidos en que la voluntad es pasiva, resulta que lo que supone una caracterización temporal y modificable, como es el estar en potencia y pasar al acto, se convierte en una caracterización inamovible del ser en cuestión. Lo que con ello se quiere decir es que si se confunde uno y otro sentido, puede ocurrir que lo que constituye tan sólo una determinación contingente de la facultad, se transforme en una nota necesaria de la voluntad y de su acción específica. Y esta determinación rígida de lo pasivo es la que nos hemos afanado en rechazar en este capítulo, si se trata de la pasividad en el primer sentido. Esta asimilación del modo de ser pasiva no puede ser completa porque la voluntad está *primeramente* en potencia de la forma, del acto, mas *subsiguientemente* es activa. Aparecía del mismo tenor la distinción que establecimos entre dos sentidos de activo que debíamos mantener separados, basándonos precisamente en este modo de ver la actividad y la pasividad. Activo podía considerarse aquel ser que lo era de suyo, esto es, el que no precisaba de una actualización, sino que era ya originariamente en acto. Pero había otra noción de activo, a saber, aquel ser que es capacitado para serlo, mediante la actualización que experimenta gracias a otro ser activo. Es palmario que en el primer sentido sólo podría llamarse activo a Dios, mientras que el segundo permite reconocer la actividad de seres contingentes. Aún cuando sólo se adjudicara a Dios el nombre de agente, no por ello habría justificación para negar la actividad de los seres mediata o contingentemente activos.

Según BRENTANO, hemos llegado a concluir que la pasividad viene a ser en el sujeto – bajo su punto de vista– algo irremediabilmente ligado a su condición de no necesario, de no siempre actual. En ningún momento hace constar la subsiguiente actividad de nuestras potencias, una vez puestas en acto, propia de la dinamicidad de que disfrutaban los seres vivos, y en sumo grado el ser racional. De manera subrepticia se introduce así una nivelación de la

actuación de todos los tipos de seres, animados e inanimados, a un solo modo, en que el 'impulso' inicial que la parte potencial en cada uno de ellos ha menester, anula ya definitivamente toda posibilidad de calificación activa de ese ser. La igualación de toda actualización –aunque BRENTANO no deje de defender la libertad de arbitrio en su primera etapa–, y poner con ello todo lo actualizado al nivel del ser inanimado, cuya acción viene a reducirse a la de la ficha de dominó que empuja a la de al lado una vez movida ella, tenía como premisa implícita que la determinación que una potencia ejerce sobre otra, o bien un ser sobre otro ser, es siempre del mismo tipo. La causación que tiene lugar en la actualización es, desde este planteamiento, siempre del mismo modo.

Una vez discutido de manera crítica el planteamiento brentaniano de la pasividad de las potencias, pasamos al estudio del proceso mismo de actualización como un paso de la potencia al acto. Este paso, identificado como un tipo de proceso causal, se puede comparar en cierto modo al movimiento y consiste en un verdadero cambio sufrido por el sujeto de la potencia actualizada. En él comunica el agente aquello de que carece el paciente, a saber, el acto. Para la cabal comprensión de este tránsito de la potencia al acto, del no-poseer al poseer, de la no-tendencia a la tendencia, era indispensable precisar que el proceso, en tanto que paso de un estado a otro, no era el estado actual mismo y que por tanto, el proceso de actualización de la potencia no debía identificarse con el fin del mismo –el acto–. BRENTANO parecía establecer esta identidad al igualar lo puesto en acto con lo que es en acto, como examinábamos en el ejemplo del oyente y el que es hecho oyente. La identificación era válida si, como juzgamos que lo hacía BRENTANO, los términos identificados eran el sujeto en que se daba la pasión y en el que se daba el acto. Si, por el contrario, la identificación fuese entre la propia pasión –ese tránsito del estado potencial al actual– y el acto, no sería admisible, puesto que el fin de la actualización no tiene ya en sí nada potencial, mientras que el paso al acto, en tanto que imperfecto, no es aún una entelequia sino sólo un acto imperfecto.

BRENTANO niega que la acción y la pasión sean relaciones, pero no que el agente y el paciente establezcan una relación. Ambas categorías, si recordamos, exigían de igual modo otra sustancia además de aquella en que se encontraban. La categoría de la acción es identificada por él como causación o acción causal. En este contexto juzgaba que, puesto que el entendimiento era causa respecto de la voluntad, la primera era una potencia activa –la que hace– y la segunda potencia pasiva –la que padece–. Ello permitía considerar que una potencia podía ser activa y pasiva, según en qué respecto se la considerase: en tanto que poseyese un acto o en tanto que lo recibiese. Ahora bien, lo que tenía lugar en esta relación de lo pasivo y lo activo era una unión, un asemejarse lo uno a lo otro, exactamente, el paciente, lo que de él padecía –la potencia– con el acto. Esta semejanza no venía ya dada antes de la actualización, puesto que la causación sólo puede ocurrir entre contrarios, sino que más bien se originaba en sentido propio como su efecto. La posterior evolución de BRENTANO hacia un pensamiento propio provocó el alejamiento de esta teoría aristotélica.

En el contexto de la defensa de la conciencia de nuestros actos, nuestro filósofo creía que tal doctrina anulaba la distinción entre objeto primario y objeto secundario, siendo evidente su diversidad y modo de dársenos a la conciencia. Pero esta crítica nos parecía injusta, por cuanto que era él mismo el que, gratuitamente, igualaba la acción y la pasión, colocándolas al mismo nivel y haciendo desaparecer toda prioridad. Esta nivelación de los dos elementos al mismo ras, en nuestra opinión, era debida a una confusión de las determinaciones ontológicas como determinaciones gnoseológicas, de manera que el acto único que formaban objeto primario y secundario, no permitía distinguirlos cognoscitivamente, aun cuando ARISTÓTELES no dejaba de señalar la prioridad irreductible del agente en este proceso, y del objeto primario en el conocimiento. La explicación que BRENTANO ofrecía en su sustitución no existe, esto es,

nuestro autor no explica *por qué* el objeto primario es lo principalmente conocido, cuál es la base última de la relatividad conceptual de uno y otro objeto, y sobre todo por qué el privilegio del objeto primario en el acto de conciencia, en contraste con el secundario, no constituye ningún argumento ni ofrece ninguna razón para vincularlo con el ser, mientras el objeto menos principal es, en virtud de su manera de ser conocido, esto es, por un criterio gnoseológico, elevado al rango de lo existente en sentido estricto.

Como consideración final ofrecimos unas escuetas reflexiones sobre la noción de agente en BRENTANO, en la cual se observaban ciertas afirmaciones con visos de incoherencia. La noción del agente que hemos indicado como lo necesariamente activo lleva a concluir que la voluntad es pasiva puesto que también ha de sufrir el paso de la potencia al acto y la autoactuación es un absurdo –como toda formulación de la *causa sui*–, con lo cual toda potencia, incluida la voluntad, tiene como responsable de su tránsito o movimiento algo otro, en su caso el entendimiento. Acerca de la actualización del agente, en donde se percibe un paso de la potencia al acto de actuar, respondimos que tal hecho era por completo ajeno a la noción de agente, y cuando accidentalmente acontecía, no era en virtud de la índole activa del mismo sino de la limitación de su ser-agente, esto es, por no serlo con perfección, sino ser en acto mezclado con ser en potencia. Por eso, Dios no era Creador por haber creado el mundo, éste en nada le podía perfeccionar –porque Dios es necesario y autosuficiente–. Lo que se debía establecer es una distinción de la noción de agente como participio y la de agente como nombre, de modo que Dios no dejaría de ser Creador aunque no hubiese creado nada, ya que lo es no por ejercitar Su potencia, sino por tenerla, es decir, porque *puede* crear.

Ciertos puntos dificultosos en su explicación de la Psicología de ARISTÓTELES los hemos pasado por alto: uno es la relación de las partes intelectual y sensitiva entre sí; otro la cuestión acerca de la recepción de los contrarios por parte de la facultad aprehensiva. No era pertinente presentarlos aquí. Acerca del último de ellos, BRENTANO mantiene –de acuerdo con ARISTÓTELES– que nuestra capacidad para ambos contrarios, junto con la posibilidad de conocer lo universal, es condición ineludible para poder ser libres. Por su importancia para la discusión de la posibilidad de la libertad hemos reservado la cuestión para el capítulo sexto. Sólo nos resta ahora hacer alguna reflexión más sobre la actualización.

BRENTANO reconoce que ésta es un proceso causal, como sostiene, por ejemplo, en los dictados al final de su vida. Ahora bien, asumir la actualización como una causación conduce, aparentemente de manera inevitable, a negar la libertad interna de los actos volitivos. Sin embargo, hay que puntualizar que es posible partiendo de esta afirmación, pero no necesario. Tal modo de comprender este paso al acto no tiene por qué ser descalificado, al menos no todavía, si no se sacan de ello las consecuencias incorrectas. Y, precisamente, esta es la tarea fundamental que nos hemos impuesto en el presente trabajo: explicar cómo una relación causal del tipo que sea conlleva la determinación del acto de la potencia actualizada o causada de manera necesaria, si cabe que ello no sea así y de qué manera.

La noción correcta de libertad humana, que se expondrá en la tercera parte y es la tradicional de la Escuela, no necesita negar el carácter causal de la acción del entendimiento, los motivos, etc. en el origen del acto volitivo. La volición no surge de la nada, sino que, en efecto, se origina en una actualización de la voluntad por la acción del entendimiento. Negar este humilde comienzo ha sido ciertamente uno de los intentos mal encaminados de los apologetas de la libertad. Lo consideramos un error porque supondría o una cierta creación *ex nihilo* por parte del hombre de su propio acto volitivo, o una reformulación de la *causa sui*, que es algo contradictorio. No hay que negar la relación causal psicológica existente entre el acto del entendimiento y el volitivo. De lo que se trata en el problema de la libertad volitiva es de otro asunto, que es la tesis central que se sustenta en esta investigación: de distinguir los

diversos modos de causación o determinación del efecto. Que la causa no determine o sí lo haga no es lo que se pone en cuestión, sino que lo haga siempre de la misma manera, tal que todo efecto venga a ser unívocamente determinado. La posición a favor de la libertad de arbitrio entiende la volición libre como acto causado y libre a la vez, en la medida en que ello le es posible al hombre, que no es ni puede ser considerado como una absoluta indeterminación y autodonación de su propio ser. Nuestra investigación gira en torno a la conclusión a la que BRENTANO llegó respecto de la actividad y libertad volitivas del hombre partiendo de la afirmación de su origen y dependencia psicológico-causal defendida con ahínco por este psicólogo empirista. Por eso resulta absolutamente imprescindible internarse en su doctrina general de la causalidad.

Con estas últimas consideraciones, nos introducimos ya en la segunda parte, donde veremos que el conjunto de problemas enlazados con la relación causal han sido tratados muy a fondo por BRENTANO. En ella nos proponemos analizar dos puntos esenciales: el dominio del principio de causalidad y el modo de determinación de la causa. Ambas cuestiones, sobre todo los modos en que a este principio puede dársele cumplimiento, son los pilares sobre los que vamos a fundamentar nuestro examen de la causalidad, en la parte a la que damos paso.

SEGUNDA PARTE:

LA CAUSALIDAD

Hemos superado, esperamos que con fruto, la primera etapa de nuestro itinerario. La noción de pasividad ligada al proceso de actualización que la voluntad experimenta con respecto al entendimiento, su objeto y su acto, nos impele al examen de los fundamentos de causalidad. Esto es imprescindible, puesto que la actualización volitiva es calificada por BRENTANO como un modo de causación del acto de querer. La tesis fundamental acerca del acto deliberativo, defendida por el primer BRENTANO e impugnada del segundo, estriba en la afirmación de una voluntad libre, pero no por ello absolutamente desligada de una relación causal, como ha quedado claro gracias al examen de su origen. Aún falta ofrecer la descripción fenomenológica del acto volitivo que quiero reservar para la tercera parte. Hasta ahora sólo nos hemos ocupado de razonamientos y deducciones para determinar la voluntad y su índole. El método continuará siendo fundamentalmente el mismo a lo largo de la parte que iniciamos. Lo que busco con esta parte central en nuestro estudio es mostrar fundamentalmente dos cosas, de la mano de las reflexiones brentanianas y en una exposición crítica de las mismas: en primer lugar, que la causalidad es responsable de las determinaciones de los seres contingentes, lo que conlleva inevitablemente en BRENTANO una uniformidad de los modos de determinación posibles de los mismos. De esta opinión parece ser desde un principio, sólo que la libertad volitiva –explica– consiste más que nada en una superación de la necesidad causal. Tal uniformidad, replico, no es forzosamente exigida por la causalidad, incluso dada una universalidad máxima del principio. Y segundo y ligado a ello, la posibilidad de sostener el carácter causal de ciertos hechos que no son por ello necesaria o unívocamente determinados.

El primer paso consistirá en entrar en contacto con la noción de causalidad, por lo que el capítulo que viene a continuación se ocupa de su origen psicológico y su fundamentación como principio lógico, de acuerdo con el planteamiento de BRENTANO. Vamos a analizar la crítica que BRENTANO ejerce a la noción de causa atacada por HUME para llegar a la que él mismo formula. Posteriormente nos sumergiremos en los análisis psicológicos –necesarios para la Filosofía como ciencia cuyo método es el empírico– en busca del origen de este concepto, de su conocimiento. Por último, se expondrá la argumentación brentaniana en favor del principio de causalidad, con objeto de satisfacer la pregunta acerca de su dominio. BRENTANO demuestra una gran maestría en estas cuestiones, revelándose como un extraordinario pensador. Esta especie de introducción en la materia precede al capítulo en que nos dedicaremos al examen de los tipos de causas, sus respectivos dominios o campos de acción y el cumplimiento del principio de causalidad según distintos aspectos, en donde vamos a oponernos de manera bastante fuerte a los resultados de las reflexiones acerca de la causalidad divina, sus razones y los efectos de su acción. Este último aspecto, la causalidad del Ser necesario va a revelarse como el núcleo de la posición brentaniana respecto de la causalidad en general, las nociones de contingente y necesario y su defensa de la racionalidad del mundo existente.

Capítulo 4.

Origen psicológico de la noción y fundamentación lógica del principio causal

A. La crítica de la causalidad

Demos comienzo a los muy importantes análisis brentianos sobre la fundamentación del principio de causalidad con sus reflexiones acerca de la noción misma de causa, partiendo justamente de la crítica que más ha puesto en entredicho –sea por su valor objetivo, sea por la fama que su autor ha adquirido por distintas circunstancias– el carácter necesario y universal de la ley según la cual los seres y estados de cosas no necesarios vienen a originarse de modo necesario supuesta la existencia de sus causas y las condiciones requeridas para tal proceso.

A.1. HUME contra la causalidad

La investigación acerca de la naturaleza del hombre, en el que se incluía el estudio particular sobre su capacidad cognoscitiva, llevaron en el siglo XVIII a un filósofo inglés llamado David HUME a la conclusión de que acerca de los hechos que pueden inferirse de nuestra experiencia inmediata no cabe otra actitud más razonable que la del escepticismo. Esta conclusión, sin embargo, no será extraída por HUME de modo universal (cf. *Sobre la existencia de Dios* 68, p. 118). En la tercera parte de su *Tratado de la naturaleza humana*,⁵⁰³ acerca del conocimiento y la probabilidad, explica que el conocimiento en todas sus clases “no consiste nada más que en una comparación y un descubrimiento de aquellas relaciones, bien constantes bien inconstantes, las cuales conducen unos objetos a los otros”.⁵⁰⁴ Distinguirá siete tipos de ellas: semejanza, identidad, relaciones espacio-temporales, proporción en cantidad o número, grado cualitativo, contrariedad y causación. Todos nuestros conocimientos consisten en estas relaciones que se dividen en dos clases: las que dependen totalmente de nuestras ideas, y las que se dan sin cambio en nuestras ideas, llamadas “relaciones de ideas” y “hechos”,⁵⁰⁵ respectivamente. En términos kantianos explica BRENTANO que las relaciones de ideas no son otra cosa que conocimientos *a priori* mientras que los hechos estriban en conocimientos *a posteriori* (cf. *op. cit.* 104, p. 158).

HUME no cuestiona la validez del conocimiento *a priori*, que puede ser inmediato como por ejemplo los axiomas matemáticos, o mediato como los teoremas. Las ciencias que se basan en él según HUME son la aritmética y el álgebra. HUME admite la validez del principio de contradicción y las leyes del razonamiento silogístico (cf. *op. cit.* 68, p. 118). No obstante, entre las disciplinas que se incluyen en la matemática, tampoco la geometría goza de exactitud, ya que depende de las apariencias que se nos dan, y las formas que percibimos

⁵⁰³ *A treatise of human nature and dialogues concerning natural religion*. Longmanns, Nueva York 1909, vol.I, libro I, parte III sección I, p. 372. En adelante se citará como *Treatise of human nature*.

⁵⁰⁴ “All kinds of reasoning consist in nothing but a comparison, and a discovery of those relations, either constant or inconstant, which two or more objects bear to each other” (*op. cit.*, p. 375) (T. A.).

⁵⁰⁵ Cf. HUME, D., *An enquiry concerning human understanding*, en *Essays moral, political and literary*. Longmanns, Londres 1875, vol. II., pp. 17ss.; “Relations of Ideas and Matters of Facts” (*op. cit.*, p. 20).

están sometidas de la manera más fácil al error.⁵⁰⁶ Lo que se pone en duda es, pues, el valor de nuestras percepciones de ciertas cualidades conocidas por los sentidos. Pero, para HUME, el único conocimiento que puede sacarnos del marco inmediato de la experiencia sensible es el *a posteriori* mediato. ¿Qué ocurre con esas relaciones llamadas ‘hechos’ que cambian con independencia de nuestras ideas? Precisamente estas son las que nos interesan porque, en realidad, los resultados del álgebra o la aritmética carecen de relevancia para nuestra vida. Es por tanto necesario investigar cómo las obtenemos y si tal conocimiento mediato es válido. Con su peculiar estilo procurará HUME examinar escrupulosamente la cuestión acerca del origen de nuestras ideas de las demás relaciones, antes de formular un juicio tan tajante acerca de su validez.

Este contexto enmarca la discusión sobre la causalidad. Advirtamos bajo las inofensivas apariencias del estudio de HUME todo lo que se pone en juego: el valor de los conocimientos de todas las ciencias empíricas y el de un conocimiento metafísico (cf. *op. cit.* 105, pp. 158s.), puesto que conocer es conocer por medio de la causa (cf. *op. cit.* 143, p. 197),⁵⁰⁷ y para HUME sólo nos es posible cerciorarnos de un hecho cuando somos capaces de basarlo en una relación de causalidad (cf. *op. cit.* 107, p. 161). Esto dice BRENTANO acerca del escritor inglés. Justo será darle ahora la palabra al propio HUME, examinando lo que escribe él mismo.

Según el filósofo empirista, entre las relaciones que no dependen de nuestras ideas, la de causalidad es la única que puede aumentar la información que recibimos a través de los sentidos, convirtiéndose así en el único recurso para ampliar el conocimiento que se nos ofrece en la experiencia sensible.⁵⁰⁸ ¿De qué modo se establece esta relación? Lo hacemos basándonos en la idea de causa. ¿Cuál es su origen? HUME nos propone acudir a la impresión primaria de la que surge para encontrar la respuesta. Nuestra idea de causación deriva de una relación entre objetos que establecemos cuando:

a) los objetos se dan contiguamente en el espacio y el tiempo. La relación de contigüidad es por tanto esencial en la relación causal,

b) existe una prioridad temporal de la causa respecto de su efecto –aunque HUME constata la opinión, que él no toma en cuenta, de aquellos para los cuales la causa y el efecto se dan simultáneamente–,

c) lo más importante es la conexión necesaria que une ambos términos.⁵⁰⁹

Ahora bien, en los objetos mismos no puede observarse nada que pueda basar la necesidad de tal conexión. No tienen ninguna cualidad por la cual deba determinarse algo como causa y afirmar que un efecto le seguirá. ¿Dónde se basa pues la necesidad de la conexión causal, si no viene exigida por los objetos mismos? Para demostrar que una causa es necesaria hay que probar –continúa HUME– que es imposible que el efecto empiece a existir sin ella. Dicho con otras palabras, una causa será necesaria si quien la niega cae en una contradicción (cf. “Nieder” Nachtrag “Von der Unmöglichkeit absoluten Zufalls” (1916) en

⁵⁰⁶ Cf. id., *A treatise of human nature*, p. 373.

⁵⁰⁷ “Nous estimons posséder la science d’une chose d’une manière absolue, et non pas, à la façon des Sophistes, d’une manière purement accidentelle, quand nous croyons que nous connaissons la cause par laquelle la chose est, que nous savons que cette cause est celle de la chose, et qu’en outre il n’est pas possible que la chose soit autre qu’elle n’est” (*Les seconds analytiques* I 2, 71b 9-12). “Puesto que en toda investigación sobre cosas que tienen principios, causas o elementos, el saber y la ciencia resultan del conocimiento de estos –ya que sólo creemos conocer una cosa cuando conocemos sus primeras causas y sus primeros principios [...]” (*Física* I 1, 184a 10-14).

⁵⁰⁸ Cf. HUME, D., *op. cit.*, p. 377.

⁵⁰⁹ Cf. *op. cit.*, pp. 377-379.

Versuch über die Erkenntnis, p. 132).⁵¹⁰ Sin embargo, si ensayamos mentalmente a separar las ideas de causa y efecto, advertimos que no repugna hacerlo en nuestra imaginación, “y consecuentemente la separación actual de estos objetos es posible de tal modo que no implica ni contradicción ni absurdo”.⁵¹¹ Lo que no es contradictorio es posible, *ergo* la separación será actualmente posible.⁵¹² El razonamiento de HUME podemos desmembrarlo en las siguientes premisas:

- si algo es posible en nuestra imaginación entonces lo es actual o realmente,
- la negación de lo necesario es una contradicción,
- lo posible se opone a lo necesario,
- no repugna o no es contradictorio separar mentalmente causa y efecto,
- luego separar la causa del efecto en nuestra imaginación es posible,
- ergo* la relación causa-efecto en sí misma no es una conexión necesaria.

Conocemos el resto de la explicación de HUME acerca de la *causa* por la cual conectamos fácticamente unos hechos a otros de forma necesaria. La fuerza de la costumbre al experimentar una impresión seguida de la otra en contigüidad espacio-temporal nos lleva a establecer la relación como si fuera necesaria y vivimos, porque nos es útil, ‘como si’ en verdad lo fuera, de manera que predecimos induciendo que lo que hasta ahora hemos observado que produce tal cosa o se atiene a tal comportamiento ‘causal’, lo seguirá haciendo.⁵¹³ Las objeciones al argumento de HUME son fácilmente formulables. Mas demos la palabra al mismo BRENTANO que va a replicar con todo detalle a cada una de las tesis del filósofo inglés.

A.2. La crítica de BRENTANO a HUME

En la edición de 1929 de las clases de BRENTANO que venimos citando sobre Teodicea y las pruebas de la existencia de Dios, preparada por Alfred KASTIL en la editorial de Felix MEINER,⁵¹⁴ encontramos una exposición crítica del argumento de HUME sobre el origen del concepto de causa al hilo de las pruebas *a posteriori* de la existencia de Dios, cuya posibilidad niega HUME. Tras exponer sumariamente su teoría del conocimiento y de la causalidad, BRENTANO pasa revista a la argumentación. En primer lugar destaca el acierto de HUME en buscar en las impresiones o intuiciones empíricas el concepto de causa. Su acuerdo en este aspecto es pleno, pues para BRENTANO la noción de causa tiene verdaderamente un origen empírico, como veremos más adelante. Pero junto a ese logro se dan ciertas deficiencias. La teoría de HUME envuelve dos errores: primero, el desconocimiento de que algunas inferencias entre hechos no son de índole causal, o visto desde la razón del error, la absolutización de la relación causal como puente inferencial. Y segundo, su concepto mismo de causa (cf. *Sobre la existencia de Dios* 113, p. 166). Veamos en qué sentido ambos puntos contienen errores.

“Es rigurosamente falsa la tesis según la cual sólo basándonos en una relación de causalidad nos es posible cerciorarnos de un hecho” (*op. cit.* 107, p. 161). Y esto nos lo va a

⁵¹⁰ En adelante citaremos este trabajo como “Nieder”, especificando el apéndice en su caso.

⁵¹¹ “[...] and consequently the actual separation of these objects is so far possible, that is implies no contradiction nor absurdity [...]” (HUME, D., *op. cit.*, p. 381). (T. A.).

⁵¹² Cf. *op. cit.*, p. 381.

⁵¹³ Cf. *op. cit.*, pp. 388ss.

⁵¹⁴ Reimpresión de 1980 de la edición primera de 1929.

mostrar BRENTANO poniendo de manifiesto tres hechos a los que HUME no da importancia o de los que niega su posibilidad:

- un mismo objeto puede ser conocido a priori y a posteriori,
- del mismo modo, un razonamiento puede aunar en sí premisas de las dos clases: proposiciones *a priori* o analíticas, y proposiciones *a posteriori* o de hecho,
- por último, que por tanto son posibles –y las hay– inferencias entre hechos en las cuales el puente lógico es una proposición analítica y en ningún caso una relación causal (cf. *op. cit.*, 105s., pp. 158-161).

HUME cree que respecto de los hechos sólo las relaciones causales permiten inferir unos de otros. Esta opinión es errada, pues las inferencias entre hechos son de múltiples clases, además de que pueden tener una razón lógica que las justifique aparte de la razón natural según la cual todos los hombres razonan así (cf. *op. cit.* 107, p. 161; 113, p. 166; 115, p. 168s.). Esta tesis se explica por una omisión anterior: al clasificar los conocimientos HUME distingue sólo dos especies, a saber, conocimientos *a priori* y conocimientos *a posteriori*. Que no hay conocimientos sintéticos *a priori* es algo que BRENTANO ya ha discutido y en lo que está de acuerdo con HUME. El problema es que para HUME los conocimientos no pueden ser más que de una de las clases, y no de ambas a la vez. Este error es consecuencia de la confusión entre objeto de conocimiento y conocimiento del objeto. Por eso, si es verdad que los conocimientos pueden distinguirse en función de sus objetos, es falso sin embargo que los objetos tengan que distinguirse necesariamente en función de las distintas maneras por las que podemos conocerlos. Si “HUME parece excluir de antemano la posibilidad de ambas formas de conocimiento para uno y el mismo objeto” (*op. cit.* 106, p. 160), BRENTANO mostrará que lo contrario es posible, ya que se encuentran objetos sobre los que se dan simultáneamente conocimientos *a priori* y conocimientos *a posteriori*, como, por ejemplo, la determinación del área de la parábola llevada a cabo por ARQUÍMEDES independientemente de toda experiencia y gracias a ella. Por lo tanto, hemos de aceptar objetos que son conocidos *a priori* y *a posteriori* –si bien no a la vez por la misma persona–.

HUME no rechaza expresamente –apunta BRENTANO– que se puedan mezclar los dos tipos de conocimientos en los razonamientos por medio de proposiciones apriorísticas y aposteriorísticas, lo cual, por su parte, es tan fácil de entender como encontrar un ejemplo. “A es una manzana, B es una manzana, C es una manzana. Por consiguiente, dado que $1+1+1=3$, hay aquí 3 manzanas” (*ibid.*). Como confirma el ejemplo, proposiciones *a priori* se pueden mezclar con otras *a posteriori* en razonamientos que son también claramente *a posteriori*. Pero lo que HUME no vio es que de este modo, hay silogismos en que la premisa analítica permite realizarlos y los justifica lógicamente. Según su costumbre BRENTANO ofrece una lista de casos o ejemplos donde la inferencia entre hechos queda explicada por una razón lógica:

a) cuando unos hechos están contenidos en otros podemos inferir con certeza matemática del todo a la parte, de los fundamentos de una relación a la relación misma, de las partes íntegramente enumeradas al todo, de la correlación a lo correlacionado, de la existencia de lo universal o indeterminado a lo especial o individual, de un límite a lo limitado, de la existencia de algo a la no-existencia de lo que lo contradice o es positivamente opuesto, de la actualidad a la posibilidad, del ser actualmente al haber de ser pasado o al futuro haber sido, del número de casos posibles a la probabilidad de uno de ellos –pues la probabilidad es también un hecho– (cf. *op. cit.* 115, pp. 168s.).

b) cuando en un hecho está contenida la infinita probabilidad de otro (cf. *op. cit.* 116, pp. 169s.). En este caso la certeza es física. Puesto que la inducción y el cálculo de probabilidades son válidos en el progreso cognoscitivo, cosa que cuida él de poner de manifiesto

reiteradamente,⁵¹⁵ BRENTANO continúa explicitando qué tipos de hechos pueden inferirse de otros, y basándose en la validez de la inducción y la probabilidad, que es a veces infinita,⁵¹⁶ sostendrá que es posible inferir una ley general, también admisible analíticamente, el condicionamiento de un hecho por otro, una relación de causalidad, leyes especiales y también el principio general de la causalidad (cf. *op. cit.* 117ss., pp. 170ss.).

Creo que lo dicho sobre las inferencias entre hechos basta para nuestro propósito, así que pasamos a la consideración del segundo punto del que adolece la teoría de HUME, según vimos, y que es el concepto de causa. ¿Qué es deficiente en su noción de causa? Son varios aspectos. Como hemos visto, se la reduce a una impresión sensible a la cual sigue temporalmente otra, si bien hay que decir que ‘casualmente’ siempre es así según nuestra experiencia, que observamos esto sin excepción. Según este punto de vista, falta la razón que nos justifique a aceptar la relación para casos futuros de los que no tenemos experiencia. A esto puede replicarse, en primer lugar, que precisamente la relación temporal no es realmente de sucesión sino de simultaneidad –aunque BRENTANO no consigna que para HUME no era nueva esta idea–.⁵¹⁷ Y en segundo lugar, no es que la relación en cuestión se dé sin excepción, sino que se da sencillamente de modo necesario (cf. “Nieder” Nachtrag “Die Unmöglichkeit eines schlechthin Tatsächlichen” (1914), p. 126). Que la causa y el efecto se dan simultáneamente puede reconocerse fácilmente con una breve consideración. ¿Qué notas caracterizan al efecto, en tanto que efecto?

- es algo real,
- pasa del no-ser al ser,
- es pasivo en tanto que recibe su propio ser de otro y el proceso de su surgimiento no depende de él,
- ese otro ser del que el efecto lo recibe tiene que estar siendo necesariamente al menos en los instantes en que hace pasar al efecto del no-ser al ser.

En resumen, el efecto es “[...] algo real que es forzado a pasar del no-ser al ser, por lo cual la causa ha de existir en el instante en que el efecto empieza y se realiza” (*Sobre la existencia de Dios* 109, p. 163). Según esto, la índole del efecto exige que en su surgimiento esté presente aquello que le está dando el ser. BRENTANO señala que la causación exige un contacto, aunque sea mínimo, entre la causa y su efecto. En un libro sobre ARISTÓTELES escrito en 1911, después de un largo paréntesis en sus trabajos aristotélicos, llama BRENTANO la atención sobre el hecho de que, según ARISTÓTELES, el efecto se presente necesariamente a la vez que actúa la causa eficiente, siempre que no falten las condiciones necesarias, de acuerdo con el gran filósofo del helenismo. El efecto además se dará todo el tiempo que su causa sea en tanto que causa, esto es, mientras la causa actúe como tal (cf. *Aristoteles und seine Weltanschauung*, p. 77). Por otro lado BRENTANO señala la necesidad de que este contacto se prolongue durante cierto tiempo. Lo exige la explicación metafísica de la generación de los seres, y por tanto la índole del proceso causal por el que algo deviene. “Para que un cuerpo actúe inmediatamente sobre otro, tiene que estar durante un tiempo en contacto

⁵¹⁵ Piénsese por ejemplo, en que las pruebas de la existencia de Dios sólo son posibles si se admite la inducción y la inferencia a partir de una probabilidad infinita, por la cual se adquiere una certeza física. Según BRENTANO “las más importantes cuestiones de la metafísica sólo son susceptibles de una demostración de esta índole [...]” (*Sobre la existencia de Dios* 150, p. 205).

⁵¹⁶ BRENTANO va a igualar la certeza matemática con la certeza física en la medida en que podemos tener la misma certeza respecto de un hecho, si su probabilidad es infinita, que la que disfrutamos respecto de un axioma matemático, por ejemplo (cf. *op. cit.* 116, p. 170; 150, pp. 205s.). Más adelante volveremos sobre ello al estudiar el papel y valor de la inducción (véase B.2 “La inducción” en este capítulo).

⁵¹⁷ HUME, D., *op. cit.*, p. 378.

con él” (“Nieder” *ibid.*).⁵¹⁸ Es imposible que algo empiece y acabe abruptamente, en el mismo instante, por eso la causación no puede suceder tampoco de forma instantánea. Un cierto tiempo transcurre cuando se causa algo, y de este modo, al menos durante unos instantes, la causa y el efecto están en contacto temporal. “Durante un proceso de causación se tocan la causa y lo causado y son sólo como el fin y el inicio que coinciden, el uno tras el otro, desplazándose regularmente” (*op. cit.*, p. 39).⁵¹⁹ En relación con la formulación humeana de que la relación causa-efecto es tan sólo la que se da sin excepción, negando de un plumazo el núcleo de la índole de la causalidad, BRENTANO nos ofrece una interesante réplica de su argumento. HUME afirma que algo es necesario si quien lo niega cae en una contradicción, o lo que es lo mismo, si de este modo se afirma un imposible. Ahora bien, para que se dé una contradicción tienen que unirse en una proposición una afirmación y una negación. Esto jamás sucede si negamos que sea necesaria la causa que ustedes quieran. Luego, en realidad no es necesaria. Más aún, afirmar que algo es necesario es contradictorio. Podríamos formalizar el argumento de la siguiente manera:

- a) a es necesario si y sólo si,
- b) negar a ($\neg a$) es contradictorio.
- c) algo es contradictorio sii,
 - se afirma z
 - se niega z ($\neg z$)
 - se afirma la conjunción
- 4) $\neg a = z \ \& \ \neg z$
- 5) *ergo*, ‘a es necesario’ es una contradicción.

El argumento es utilizado en relación con la prueba de la existencia de Dios como Causa necesaria del mundo, la cual es rechazada por HUME *a priori*. Este rechazo injustificado merece la acusación de BRENTANO de ser una extralimitación. HUME alude como razón, según hemos visto, que la negación de algo necesario debería ser contradictorio, mas ello no es así. En este argumento se esconde un presupuesto implícito: sólo es evidente *a priori* el principio de no contradicción. Pero tal cosa no es segura (cf. *op. cit.* “Von der Unmöglichkeit absoluten Zufalls” (1916), p. 132).

En las clases de Teodicea añade a ésta otra razón, a saber: proposiciones como la existencia de Dios no son afirmaciones de tal clase que su negación sea una contradicción. La idea falsa de fondo es que sólo está permitido considerar imposible lo que no encierra ninguna contradicción o que sólo es evidente la imposibilidad de lo contradictorio. Esto carece de toda evidencia (cf. *Sobre la existencia de Dios* 23, p. 77). Podemos encontrar proposiciones evidentes que no se basan en el principio de no contradicción, por ejemplo, ‘el ser humano es risible’, o ‘lo sagrado es digno de respeto’. En mi opinión, el error en el modo de comprender HUME la necesidad es que asimila todos los modos al de la necesidad lógica basada en el principio de no contradicción, pero como veremos puede distinguirse esta de la necesidad causal, aunque esta diversidad no siempre se asuma como en el caso de Christian WOLFF. Si LEIBNIZ distingue verdaderamente entre la necesidad lógica y la causal, o las asimila en el fondo, es una cuestión que espero al menos exponer con claridad –si no alcanzo a decidir la respuesta, lo cual lo podrá juzgar el lector por sí mismo–, en el capítulo subsiguiente. BRENTANO denuncia justamente este error al hacer ver que no todas las proposiciones necesarias están basadas en el principio de no contradicción, como es el caso de la

⁵¹⁸ “Damit ein Körper unmittelbar auf einen anderen wirke, muß er eine Zeit lang mit ihm in Berührung sein”.

⁵¹⁹ “Während eines Prozesses der Verursachung berühren sich Verursachendes und Gewirktes und sind nur wie Ende und Anfang, die sich gleichmäßig verschiebend koinzidieren, nacheinander”.

proposición sobre la existencia de Dios (cf. *op. cit.* 26, p. 79; 29, p. 81, etc.), por lo cual cabe negarlas sin incurrir en contradicción.

Una razón más se añade contra la identificación de HUME de la necesidad como la ausencia empírica de excepciones y es la siguiente: ser causa no implica ser causa única de un hecho, sino que puede ocurrir que varias causas concurren en un proceso causal, o bien que la causa sólo actúe en determinadas circunstancias, esto es, que sean necesarias una serie de condiciones para que aquella actúe. Es perfectamente posible, en contra de lo que HUME piensa, que la causa no se baste a sí misma para causar, siendo verdaderamente causa, ya que no es necesario que su poder causal sea exclusivo de un ser. “No pertenece en absoluto al concepto de causa que aquello que causa lo haga también cuando esté solo y no esté respaldado por la concausación de otra, o que es imposible que ocurra que algo pudiera poner impedimentos a su actuar” (“Nieder”, p. 36).⁵²⁰ Por último, la insuficiencia del concepto de causa en HUME puede descubrirse, indica BRENTANO, en el hecho de que a veces excede su dominio y otras no lo cubre. Al definir la causa como un antecedente empírico observado sin excepción, determinaría como causas cosas que no lo son, y como señaló en su tiempo REID, “[...] habría también que decir que la noche es causa del día [...]” (*Sobre la existencia de Dios* 108, p. 161). Además de ser impropia la definición, le lleva a HUME a contradecirse a sí mismo, pues se dan casos en que deducimos, de un efecto empíricamente observable, una causa que no lo es, como cuando por medio del color dorado pensamos en el sonido del oro – cuya causa no es naturalmente el color que percibimos sino el oro, que no es un dato empírico—. De ninguna manera inferimos que el color cause el sonido. Lo único que ocurre es que de la impresión del color pasamos a la de un objeto de oro, el cual es la causa de la sensación auditiva (cf. *op. cit.* 108, pp. 161s.). Pienso que el ejemplo de BRENTANO es algo complicado, por mezclarse en él un proceso asociativo y una inferencia de la causa a partir del efecto, lo cual podría quizá hacer un poco confuso ambos procesos, que son realmente distintos, pues el uno es un proceso psicológico y el otro un proceso lógico.

Lo que hemos visto es suficiente para hacernos presentes las deficiencias del concepto de causa de HUME. BRENTANO nos pone así en guardia para evitar los errores del pensador inglés. Una vez visto cómo no se debe definir la causa y lo que ella no es, pasamos a estudiar cómo extraer esta noción desde lo empírico, de un modo adecuado a diferencia del humeano que ha resultado fallido. En el siguiente capítulo será donde nos apliquemos a estudiar la noción de causa propuesta por nuestro autor.

B. Una base empírica del concepto de causalidad

Fue en 1903 cuando BRENTANO publicó por primera vez el escrito que venimos citando titulado “¡Abajo con los prejuicios!”, al que posteriormente añadiría una serie de epígrafes, en que presentaba una detallada crítica a construcciones filosóficas de la índole de la kantiana. Para BRENTANO, en vez de fundamentar todo el edificio en la experiencia, KANT lo apoya sobre constructos mentales. En este alejamiento de la empiria ve BRENTANO el origen de los errores de que adolecen tales planteamientos porque se pierden en la fabricación de sistemas ‘inventados’ distanciándose de aquello que trata de explicarse. De su invalidez se dan cuenta aquellos que “[...] se han hecho cargo de que su fundamento es ilusorio y de que está desprovista de consistencia lógica” (*Sobre la existencia de Dios* 102, p. 157). BRENTANO

⁵²⁰ “Es gehört keineswegs zu dem Begriff eines Wirkenden, daß es, was es wirkt, auch dann wirken würde, wenn es allein wäre und nicht in seinem Wirken durch die Mitwirkung eines anderen unterstützt würde, oder daß es unmöglich geschehen könne, daß etwas anderes es in seinem Wirken behindern könnte”.

puede parecer duro juzgándolos, sobre todo a KANT, sin embargo sabrá reconocer su talento (cf. *op. cit.* 102, p. 157).⁵²¹

Es su amor por la filosofía el motivo que le impulsa a luchar contra una descomposición como la provocada por el idealismo. Errores se encuentran, por ejemplo, en la explicación o fundamentación de la ley de la causalidad. KANT⁵²² y REID se dieron perfecta cuenta de la falsificación humeana del concepto de causa. ¿Por qué renunciaron a una base empírica del mismo y de la ley de la causalidad? A juicio de BRENTANO, su inclinación por lo dado *a priori* y la crítica de HUME sobre la causalidad les llevó a despreciar la experiencia como columna válida o base para un conocimiento apodíctico. El camino andado por HUME por esa vía llegaba al callejón sin salida del escepticismo que a toda costa trataban de rebatir y, como sabemos, esta crítica resultó lo suficientemente convincente como para que renunciaran a fundamentar la causalidad sobre una base tan débil a los asaltos humeanos. “El concepto de causa no se originaría en absoluto, pensaban ellos, en ninguna intuición empírica sino que se nos daría con independencia de toda experiencia” (“Nieder”, p. 32).⁵²³ Así se explica BRENTANO que buscaran la noción de causalidad en un ámbito no empírico (cf. *op. cit.*, pp. 32s.). Sin embargo, nuestro filósofo separará los errores de la argumentación de aquello que de valioso tenía el planteamiento de HUME. “Examinadlo todo y quedaos con lo bueno”⁵²⁴ recomienda también BRENTANO, reconociendo que HUME tuvo el acierto de buscar en la experiencia el verdadero concepto de causalidad de origen empírico. Veamos si BRENTANO logra argumentar con estas armas a favor de la causa necesaria.

B.1. La experiencia psicológica de la causalidad

A BRENTANO se le ha llamado positivista por sostener que todo conocimiento comienza por la experiencia y que el “‘método de la filosofía es el de las ciencias de la naturaleza’. [...] Realmente, lo que esto quiere decir es que el filósofo debe comenzar por la experiencia, en su doble sector, externo-interno, para no hacer castillos en el aire. ¿Positivismo? Sencillamente, puro y simple aristotelismo”.⁵²⁵ En esta cuestión, cuyas consecuencias son de tanta importancia, se conducirá de la misma manera. En primer lugar, lo que hace es presentarnos unos hechos, que son experiencias evidentes de la causalidad. ¿Qué tipo de experiencia puede ofrecernos algo semejante? Solamente aquella, dirá BRENTANO, en que esté garantizada su verdad, por ser inmediata: la experiencia interna (véase, por ejemplo, *Psychologie* 2, I §9, p. 137).⁵²⁶ HUME desconoce que el concepto de causalidad *surge* de fenómenos causales concretos y que a través de la percepción interna se nos da su índole causal. Cómo es esto exactamente lo veremos más adelante. Ahora atenderemos a los ejemplos que BRENTANO nos ofrece en que percibimos internamente relaciones de causalidad. Vamos a examinarlos brevemente, para hacer algunas consideraciones acerca de los mismos.

En varios lugares encontramos ejemplos de experiencias de causalidad. La lista más completa nos ofrece cuatro:

⁵²¹ “Kant es, indudablemente, uno de los espíritus más poderosos; y su nombre será citado siempre en la historia de nuestra ciencia, aunque su obra no consiga mantenerse [...]” (*Sobre la existencia de Dios* 102, p. 157).

⁵²² Cf. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, B5.

⁵²³ “Der Ursachbegriff entstamme, meinten sie, gar keiner empirischen Anschauung, sondern sei uns von aller Erfahrung unabhängig gegeben”.

⁵²⁴ I *The* 5, 21.

⁵²⁵ *Sobre la existencia de Dios*, introd. Antonio MILLÁN-PUELLES, p. 15.

⁵²⁶ BRENTANO trata de la evidencia en muchos lugares; es el tema que enlaza los fragmentos y cartas publicados por primera vez por O. KRAUS como *Wahrheit und Evidenz* en 1930 en la editorial de Felix MEINER.

- el proceso del silogismo,
- amar algo como medio para otra cosa,
- cuando se nos da un juicio como evidente a partir de los conceptos,
- cuando un acto de amor es inmediata y necesariamente correcto a partir de los conceptos

(cf. “Nieder”, pp. 33-38).

El silogismo por el que pasamos de las premisas a la conclusión. Este es para BRENTANO un caso de experiencia de causación. La causa sería el pensamiento de las premisas, el efecto el pensar la conclusión. Al inferir no sólo percibimos, dice BRENTANO, que pensamos la conclusión *después* de pensar las premisas, sino que pensar las premisas nos determina a pensar la conclusión, y debido a la índole interna de estos fenómenos, percibimos este hecho, esta relación necesaria entre los dos actos. “No sólo advertimos que pensamos la conclusión después de haber pensado las premisas, sino además que estamos determinados por nosotros mismos al pensar la conclusión, en cuanto pensamos las premisas” (*op. cit.*, p. 33).⁵²⁷ Por pensar las premisas quedamos determinados a realizar el otro acto de pensamiento. BRENTANO no está hablando de una determinación del objeto de los juicios, aquello que se piensa y se concluye, sino de unos actos por otros. Con esto responde a la objeción que pudiera dirigírsele acerca de la imposibilidad de que las premisas originen la conclusión, puesto que en un silogismo se daría –cabría argüir– más bien una relación de identidad entre las premisas y la conclusión, no habiendo nada en la conclusión que no estuviera contenido en las premisas. No se trata –recalca BRENTANO– de los contenidos de los pensamientos, sino de los pensamientos mismos. La otra objeción es improcedente, en cuanto se dirige más bien a la naturaleza del silogismo: en el fondo no se extraería una conclusión en el silogismo –sostiene– pues está ya contenida en una de las premisas. A esto cabe replicar que ya ARISTÓTELES lo rebatió señalando su imposibilidad pues de ser así la otra premisa sería inútil (cf. *op. cit.*, p. 34).

BRENTANO dice que estamos determinados, en un caso así, por nosotros mismos. ¿Qué quiere decir exactamente con eso? Lo primero es que la determinación no es algo extrínseco sino intrínseco a nosotros. Nosotros nos determinamos a pensar C porque ejercemos los actos de pensar A y pensar B. Una actividad psíquica nos lleva a realizar otra, un acto genera otro. ¿Está acaso sosteniendo BRENTANO que estamos determinados en nuestros actos de conocer y que lo estamos siempre? Entonces, podría objetarse, sería imposible hablar de verdad y falsedad, pues no podríamos nunca saber cómo se juzga correctamente, al estar determinados a hacerlo de una manera, con independencia del contenido de los actos. Por otra parte, la noción misma de verdad carecería de sentido, pues acerca de nuestros juicios sólo podríamos decir que son o que no son, que los tenemos o no. ¿Qué puede responderse a las dos objeciones en lugar de BRENTANO? Vamos a discutirlo, nuevamente en forma de diálogo.

(Universidad, bullicio estudiantil. Junto a otros grupos de compañeros, dos estudiantes hablan a la salida del aula magna).

Esteban: –Siento contradecirte, pero yo creo que ni tu primera objeción ni la segunda tienen fuerza porque el profesor no ha dicho nada acerca del contenido de los actos en cuestión. ¿Por qué no se lo has preguntado? Hubiera sido interesante escuchar su respuesta.

Alejandro: –Pensé que sería una tontería. Pero ¿por qué dices tú que no son una verdadera objeción?

⁵²⁷ “Wir bemerken nicht bloß, daß wir den Schlußsatz denken, nachdem wir die Prämissen gedacht haben, sondern auch, daß wir, insofern wir den Schlußsatz denken, von uns selbst, insofern wir die Prämissen denken, bestimmt sind”.

Esteban: –Porque si verdaderamente sostiene que algo es causado o determinado, que no lo sé, ese algo son los actos, pero lo que estos actos juzguen no está sujeto a ninguna necesidad ni relación de dependencia causal, al menos no ha afirmado nada por el estilo.

Alejandro: –Y tú dices por eso que la libertad requerida para que tengan lugar las operaciones intelectuales no quedaría tarada en modo alguno, considerando exclusivamente lo afirmado en el ejemplo.

Esteban: –Yo creo que sí. Lo que no acabo de entender es cómo puede casar la indeterminación de los pensamientos con la determinación de los actos que los tienen por objeto.

(BRENTANO sale del aula con libros y papeles pasando cerca de los dos estudiantes).

Alejandro: –(abordándolo impulsivamente con mal disimulado afecto) ¡Ah, profesor BRENTANO! Discúlpeme, ¿tendría usted tiempo para respondernos a algunas preguntas acerca de lo que acabamos de ver sobre la causalidad?

Brentano: –No dispongo de mucho, pero puedo estar un poco con ustedes. He oído que hablaban de la libertad intelectual...

Alejandro: –Sí. Al respecto mi pregunta es que si el pensamiento de la conclusión está determinado por el pensamiento de las premisas, ¿cómo se podría distinguir la conclusión verdadera de la falsa?

Brentano: –Señor..., disculpe, he olvidado su nombre, soy muy malo para los nombres.

Alejandro: –Me llamo Alejandro Mening.

Brentano: –Eso es, Mening, con mi ejemplo yo no me refería a los contenidos de los pensamientos sino a los actos mismos (sonríe). Si hubiese estado en mis clases de Lógica con más frecuencia sabría también que no niego en absoluto las leyes de la lógica ni su validez. Estas son leyes válidas para juzgar, y guían el pensar para que sea correcto (cf. *Origen* 11, p. 22). La necesidad en el sentido de la corrección de una actividad nunca la he identificado con la necesidad natural de los actos psíquicos, precisamente por la confusión, desafortunadamente tan extendida hoy día, entre validez lógica y necesidad genética de un pensamiento (cf. *Klassifikation* Anhang XI (1911) nota, p. 181).⁵²⁸

Alejandro: –Me dejó los apuntes Edmundo pero ni él ni yo le hemos debido entender bien en ese punto...

Esteban: –De todas formas, profesor BRENTANO, ¿no podríamos decir que la experiencia contradice su tesis?

Brentano: –Esta objeción me parece más interesante, ¿qué tipo de experiencia le parece a usted que lo hace? Le advierto que la pregunta no es tan fácil de resolver.

Alejandro: –Por ejemplo, yo no siempre saco conclusiones a pesar de tener ante mí las premisas requeridas para ello. Pongo en práctica el sabio consejo de los estoicos, me abstengo de pronunciarme... (Esteban le mira con asombro).

⁵²⁸ Encontramos literalmente expresada esta idea en la edición de 1911 de la segunda parte de la Psicología, defendiéndose de las acusaciones de psicologismo con que HUSSERL caracterizaba la posición de su maestro (cf. *Phänomenologische Psychologie*, pp. 268s.). “Así al menos yo he distinguido siempre del modo más incisivo, tanto en mis clases como en mis escritos, entre la legalidad en el sentido de la necesidad natural y en el sentido de la corrección de una actividad” ([...] so habe ich wenigstens, sowohl in meinen Vorlesungen als auch in meinen Schriften, zwischen Gesetzmäßigkeit im Sinne der natürlichen Notwendigkeit und im Sinne der Korrektheit einer Betätigung immer aufs Bestimmteste unterschieden) (*Klassifikation*, p. 181).

Brentano: –Es verdad, pero podría replicarle con la misma estoica impasibilidad que ello ya está previsto por el auténtico concepto de causa que hemos definido hoy. ¿Estuvo usted en mi curso de Teodicea el semestre pasado?

Alejandro: –Bueno, me quería inscribir pero algunas dificultades personales... (Carlos se contiene la risa como puede).

Brentano: –Lo comprendo (sonríe). No se apure, se lo preguntaba sólo porque allí ya criticamos precisamente la idea falsa de HUME de que la causa de un hecho tiene que ser necesariamente única (cf. “Nieder”, p. 36). No tiene por qué ser así. De esa manera puede ocurrir que en un proceso causal como un silogismo falten causas o condiciones para que el pensamiento de la conclusión se lleve a cabo.

Esteban: –Ajá. Y entonces, siempre que no se dé el pensamiento o el acto causado que sea, puede argüirse que desconocemos todas las causas que actúan, sin que se pueda rebatir nunca que el acto no es causado cuando no tiene lugar, a pesar de darse las supuestas causas del mismo.

Brentano: –Justamente, ese es un punto conflictivo en la argumentación contra la causalidad.

Esteban: –Sin embargo, usted ha dicho que estamos determinados por nosotros mismos al pensar las premisas. Si la causación no requiere una única causa para tener lugar, y encima las otras condiciones se nos presentan como inaccesibles, ¿cómo puede saber usted siquiera que el pensamiento de las premisas es realmente causa del pensamiento de la conclusión?

Brentano: –Para afirmar tal cosa me baso en el testimonio de la experiencia interna en la que apreciamos que esto es así, y además necesariamente.

Alejandro: –En eso estoy de acuerdo, pero tengo entonces otra pregunta. Al menos en ese ejemplo debería excluirse la posibilidad de que actúen otras causas además de los susodichos actos de pensar las premisas. Y esto por dos motivos: primero, porque sólo entonces podría utilizar usted tal ejemplo contra las tesis de HUME, y segundo, porque así mismo lo ha afirmado usted.

Brentano: –(Se ríe de buena gana). Le agradezco la confianza que deposita en mí pero el mero hecho de haberlo dicho yo no lo hace verdadero. También puedo equivocarme. Que sea necesario para rebatir a HUME es harina de otro costal. ¿Por qué lo ve necesario?

Esteban: –(a su compañero) ¿Porque el ejemplo debe estar basado en la experiencia?

Alejandro: –Sí, en la experiencia interna. Hemos de darnos cuenta de que se produce una causación a través del testimonio de la percepción interna, lo cual además sería ya garantía de verdad, al ser evidente lo que ella nos da a conocer (véase, por ejemplo, *Psychologie* 2, I §6, pp. 128s.).

Esteban: –Y si actuaran otras causas, ni estaría garantizada la evidencia del fenómeno causal, porque esas otras causas no se nos dan, ni podría conocerse en absoluto por percepción interna que se da un fenómeno causal.

Brentano: –Buen razonamiento. A estas objeciones puedo replicar dos cosas: el conocimiento de una relación causal, o la ley misma de la causalidad, es posible inferirla de hechos empíricos aunque no se conozcan o no puedan determinarse exactamente las causas.

Esteban: –¿Cómo?

Brentano: –Estableciendo una distinción entre *qué* sea la causa concreta y el conocimiento de *que* existe una relación causal. Puede darse el segundo sin el primero (cf. *Sobre la existencia de Dios* 115-121, pp. 168-174, espec. 121, p. 173).⁵²⁹ Y por eso no es una objeción que el pensamiento de las premisas tenga que ser el único fenómeno responsable del pensamiento de la conclusión como si en ese caso no fuera posible ofrecer un ejemplo válido de relación causal evidente, en la suposición de que lo con-causante escaparía entonces del ámbito del conocimiento interno. Y lo segundo es que nadie ha dicho que, dado el caso de que efectivamente hubiera otras causas, estas tuvieran que ser externas. Es más, si hay otras causas en juego deben ser internas, puesto que, como usted mismo ha recordado, nos determinamos nosotros mismos.

Esteban: –Pero entonces, si piensa usted que estamos determinados...

Brentano: –Estimado amigo, no tiene usted que pensar, a raíz de lo dicho, que se concluye forzosamente el determinismo. ¿No es la volición también un modo de determinación de nosotros mismos? Determinación de sí no significa automáticamente determinismo (cf. *Grundlegung* §70, pp. 240; §77, pp. 266ss.). Sin embargo, discutir ahora acerca del determinismo llevaría ciertamente mucho más tiempo del que dispongo. De gran interés me parecería examinar si la voluntad juega un papel en el ejercicio intelectual en el seminario sobre cuestiones fundamentales de filosofía, y quizá en las lecciones, si voy un poco más rápido y acabamos pronto con la crítica de KANT. Pero ahora sí que tengo que abandonarles...

Alejandro: –Por supuesto. ¡Muchas gracias, profesor BRENTANO, le prometo no faltar!

Brentano: –(ya marchándose) Sería conveniente, sobre todo si un día quisiera dedicarse usted a la Filosofía. ¡Hasta mañana!

Como más adelante se tratará el problema del determinismo y la posición de BRENTANO al respecto, dejemos marchar por ahora al profesor BRENTANO, al que ya tendremos oportunidad de preguntar en otra ocasión las dudas que nos salgan al paso de esta investigación. Con lo dicho hasta ahora podemos advertir la necesidad de que ciertas investigaciones precedan la discusión del determinismo. Ciertamente algunas de ellas son una sugerente materia de investigación, aunque no sea posible llevarlas a cabo en este trabajo.

Vamos a ver aún otro de los ejemplos de experiencia causal por tratarse de un caso de actividad volitiva. Tras ello nos centraremos en el aspecto fundamental de la argumentación de BRENTANO que es la falta de necesidad de que se repitan tales experiencias para alcanzar el conocimiento de la relación causal.

El amar algo como medio para otra cosa. Como el ejemplo anterior, nos encontramos aquí con una experiencia interna de relación causal. La causa es el amor de algo como fin y su efecto el amor de otra cosa que tenemos por medio para ello. Y como en el caso anterior no se trata de la causación de algún objeto intencional por otro sino de la de un acto por otro. BRENTANO explica el caso tanto en su curso de Teodicea, como en “¡Abajo con los prejuicios!”: cuando deseamos algo en función de otra cosa, tenemos experiencia de que existe una relación entre el fenómeno de desear A y el de desear B a causa de A. Y BRENTANO nos advierte: nótese que esta relación no se reduce a la mera sucesión temporal sino que advertimos que estamos determinados por el primer desear al segundo, a la vez que por la creencia de que un hecho depende del otro. “Aquí no advertimos tan sólo que deseamos lo uno después de desear lo otro, sino además que el desear lo uno, juntamente con la creencia

⁵²⁹ En este pasaje BRENTANO acusa a HELMHOLTZ de caer en tal error. Reconozco que no logro comprender cómo cabe conocer la relación causal sin conocimiento de la causa que está actuando en ese momento.

en la dependencia de un evento respecto del otro, nos determina a desear lo otro” (“Nieder”, p. 34).⁵³⁰ Y para subrayar aún más el hecho, añade: “Advirtiendo esto, advertimos una causación en el sentido más propio” (*op. cit.*, p. 35).⁵³¹ ¿Puede describirse todavía algo más la experiencia de querer algo como medio? Sí, se puede añadir que se aprehende el *fundamento* de la relación entre los dos actos, que es ese dimanar, ese especial modo de proceder el uno del otro. “Yo capto un cierto dimanar uno del otro. Tengo conciencia de que la volición del fin produce en mí la volición del medio” (*Sobre la existencia de Dios* 109, p. 163). BRENTANO va a resolernos ahora una de las cuestiones que le planteábamos al final de su clase. Era la pregunta acerca de las otras posibles causas que participan en la generación del acto-efecto. En efecto, el acto primero no causa él solo el segundo, al menos en el caso de la actividad volitiva.

“[...] en ciertos casos observamos verdaderamente una causación. Hago recordar que tal cosa ocurre, por ejemplo, [...] cuando deseamos algo por otra cosa; advertimos entonces no sólo que un deseo precede al otro, sino además que lo engendra en nosotros, actuando junto con él una cierta deliberación” (“Nieder”, p. 106).⁵³²

Según esto, el acto-origen no lo es él exclusivamente. Por eso no ocurre siempre que A engendre a B, pues ello depende de ciertas condiciones que tienen que darse también, porque son ‘concausas’. Por eso, desterremos de una vez esa falsa idea, implantada por HUME, de que la causa de un hecho es única, puesto que “ser causado por algo no significa estar condicionado *exclusivamente por ello*” (*op. cit.*, p. 106).⁵³³ Por la importancia de estas afirmaciones, detengámonos a considerar despacio su contenido. En primer lugar, BRENTANO no sólo no sostiene en el caso de la volición del medio que la volición del fin sea la causa única. Nos indica también que aquello que participa en la generación de la volición-efecto es una cierta consideración o deliberación, mientras que en otro pasaje apunta a una creencia, que versa sobre la dependencia de un hecho, a saber, el fin, respecto de otro –del medio–. Lo que entra en juego en el ejercicio volitivo es el entendimiento.

Esta creencia se refiere a varios objetos, mejor dicho, la constituyen varios actos cognoscitivos. Sus respectivos objetos son, primero, aquello que deseamos en sí mismo, y segundo, el hecho de estar ello condicionado por otro evento. Y creo que aún podría añadirse un tercero: advertimos que este último nos resulta en sí mismo indiferente. BRENTANO utiliza los verbos ‘conocer’ y ‘creer’ para indicar que se trata de actos de conocimiento, por el cual se nos hacen presente tales cosas. En esto sigue la doctrina de ARISTÓTELES expuesta en los capítulos 9 y 10 del tercer libro del *De anima*.⁵³⁴ Vimos algo a propósito de la relación y dependencia de las facultades entre sí o entre los actos de las mismas,⁵³⁵ y ello habrá de describirse más pormenorizadamente en la tercera parte, por eso sólo llamo la atención sobre el hecho de que la actividad volitiva o afectiva se basa en la actividad del intelecto. Y esto

⁵³⁰ “Wir bemerken hier nicht bloß, daß wir das eine begehren, nachdem wir das andere begehrt haben, sondern auch, daß uns das eine Begehren zusammen mit dem Glauben an die Abhängigkeit des einen Ereignisses von dem anderen zu dem Begehren des anderen bestimmt”.

⁵³¹ “Indem wir dies bemerken, bemerken wir ein Wirken im allereigentlichsten Sinn”.

⁵³² “[...] daß wir [...] in gewissen Fällen wahrhaft eine Verursachung beobachten. Ich erinnere daran, wie solches z.B. da geschieht, [...] wo wir um eines anderen willen etwas begehren; wir bemerken dann nicht bloß, daß ein Begehren dem anderen vorangeht, sondern auch, daß es unter Mitwirkung einer gewissen Überlegung es in uns erzeugt”.

⁵³³ “Von etwas verursacht sein, heißt nicht *ausschließlich von ihm* bedingt sein”.

⁵³⁴ Puede verse también el comentario de STO. TOMÁS, III I.XV, 819 al pasaje aristotélico *Acerca del alma* III 4, 433a 10ss.

⁵³⁵ Véase en la introducción A.2 “La clasificación de HAMILTON y LOTZE”, A. “Modos de darse la forma” en el tercer capítulo y B. “El proceso causal” en el quinto.

hasta el punto de que según el juicio que se establezca acerca del ser o no-ser, la probabilidad del objeto, etc. se tendrá un acto emotivo de una especie completamente diversa: alegría, temor, esperanza, pena, etc. (cf. *Klassifikation* 5 §2, p. 128).

Todavía debemos percatarnos del acto que BRENTANO ha llamado deliberativo o de consideración. Junto con la volición del fin es responsable del querer el o los medios conducentes a aquel, lo *causa*. Esto es de importancia capital, comprender en qué consiste exactamente el acto deliberativo y su objeto, y de qué manera causa el acto del intelecto, por tener el tipo de objeto que tiene, el acto volitivo del medio. BRENTANO ha sido breve en extremo, y al referirse a este ejemplo de experiencia de la causalidad es muy lacónico por lo que hace al papel del entendimiento en el mecanismo causal. No será así en las clases de Ética, y ello habrá de estudiarse en la parte dedicada a la voluntad libre.

En cualquier caso, al determinar este conocer como causa junto al acto de desear el objeto en sí, el deseo del medio, se resuelven aparentemente por lo pronto dos dudas que teníamos pendientes: si la causa que percibimos internamente como responsable del acto causado era única o no. Y segundo, que la otra causa consignada –no sabemos si también consignable, esto es, si sólo este tipo de ‘concausas’ podrían ser determinadas– permanece dentro del dominio de la percepción interna. Parece que así este caso queda protegido contra la dificultad que nos salió al paso acerca de la posibilidad de un conocimiento de la relación causal basado en la experiencia sin determinar forzosamente qué causas son responsables del efecto, y cómo quedaría a salvo por otro lado la evidencia del mismo. Pero no es así, pues BRENTANO reconoce que se escapan a nuestra conciencia las circunstancias que participan en el proceso causal, circunstancias que o bien causan o bien hacen que otros elementos causen. Esas causas se dan y juegan un papel, pero no podemos descubrir siempre cuáles son. Lo único que podemos decir es que son necesarias, y que, una vez dadas, A engendrará B irremediamente (cf. “Nieder”, pp. 106s.). ¿Podemos decirlo, estamos realmente justificados para hacerlo?

De acuerdo con lo último que nos ha dicho BRENTANO, parece que no, sino que esa ignorancia acerca de todas las causas participantes debilita el argumento de la inferencia de la causalidad a partir de los hechos. ¿Qué experiencia nos queda en tal caso como base del conocimiento de la ley? La objeción de HELMHOLTZ vuelve a emerger en nuestro espíritu. ¿Cómo establecer una ley de causalidad, si “[...] en la mayor parte de los casos no podemos fijar las causas, faltándonos, por tanto, la base imprescindible para la inducción” de la misma (*Sobre la existencia de Dios* 120, p. 173)? BRENTANO, como hemos visto, alega que debe establecerse la distinción entre conocimiento de la relación causal y conocimiento de la causa concreta. Y también añade que basta, para el establecimiento de la ley de causalidad, con encontrar “[...] una permanencia estática o dinámica” (*op. cit.* 121, p. 173). Y esto, afirma confiadamente, lo encontramos en todos los casos que se incluyen en el dominio de lo empírico. La experiencia de esta permanencia es distinta de la ausencia de excepciones de HUME, pues según su concepción a la causa siempre sucede el efecto en el tiempo.

Pero BRENTANO sostiene que tal tipo de hechos, bien por sí mismos, bien en conjunción con una serie de condiciones o circunstancias, generan con esta necesidad otro género de efectos. BRENTANO ensancha lo suficiente el concepto de causa como para que se puedan explicar las excepciones observadas por HUME y otras, en función de la ausencia o conjugación de los elementos concausantes; por otra parte la índole necesaria de la relación impide que se consideren como causales meras sucesiones de hechos que no tienen entre sí otra vinculación que la sucesión temporal. Ahora bien, llegados a este punto, la pregunta continua siendo: ¿inducimos de la experiencia la ley de causalidad? ¿de qué modo se obtiene si no es así? Como se cuestiona HELMHOLTZ, ¿tendríamos, con lo determinado hasta ahora,

una base suficiente para realizar la inferencia de una ley universal de causalidad? Otra dificultad se suma a las que ya tenemos, y esta nos la proporciona el mismo BRENTANO. Aunque tuviéramos una garantía empírica para inferir, no sería suficiente “[...] para asegurarle una universalidad absoluta, de índole trascendente” (*op. cit.* 121, p. 173). Esto significa que la ley de causalidad no podríamos fundamentarla como ley universal, sino sólo como ley válida en el campo de nuestra experiencia posible. Este último punto lo trataremos en el apartado 4.d. Ahora vamos a estudiar cómo pasa BRENTANO de la experiencia interna de la relación causal a la ley de causalidad, a fin de hacernos capaces de juzgar si esta constituye o no una base suficiente, o si por el contrario el ariete humeano podrá arremeter contra el fuerte del saber.

¿Cuál es el ataque mortal que dirige el escéptico contra el conocimiento? Negar que alcancemos conocimientos necesarios. Sólo podría ocurrir esto mediante la inducción puesto que, según el escéptico, todo conocimiento comienza con la experiencia. Pero la extracción de leyes universales a partir de la inducción no es válida –dirá HUME– si pretendemos adquirir un conocimiento seguro, porque la inducción consiste en una generalización que a lo sumo nos proporciona un conocimiento probable. Bertrand RUSSELL describe a maravilla esta situación:

“La única razón para creer que las leyes del movimiento seguirán rigiendo es que han actuado hasta aquí, en la medida en que nuestro conocimiento del pasado nos permite juzgar de ello. [...] el verdadero problema es: ¿un número cualquiera de casos en que se ha realizado una ley en el pasado proporciona la evidencia de que se realizará lo mismo en el futuro? En caso negativo es evidente que no tenemos ningún fundamento para esperar que el sol salga mañana [...]. Se puede observar que todas estas esperanzas son sólo *probables* [...]”.⁵³⁶

La filosofía, al menos, aspira a un conocimiento de universalidad estricta, no probable. ¿Tiene razón HUME al afirmar que sólo podemos alcanzar conocimientos universales a través de la inducción? ¿Podemos o no podemos conocer la ley de causalidad universal por medio de la inducción? ¿Se trata realmente de una generalización o no? Si no, ¿cómo se conoce, puesto que BRENTANO nos asegura que el concepto de causa y la misma ley causal tienen un origen empírico? Vamos a estudiar con BRENTANO los dos sentidos en los que se puede hablar de inducción. Esto dará, espero, mucha luz a nuestra investigación. Sólo es necesario que no perdamos la confianza en llegar a alcanzar alguna verdad o, al menos, a salir de algún error, pues ambas cosas nos son posibles.

B.2. La inducción

¿Cuáles son las tesis del empirismo?

Primera, el empirista distingue dos tipos de experiencia: la sensorial y la experiencia interna.

Segunda: se dan ambos tipos de experiencia.

Tercera: cuando no se capta algo de la propia subjetividad se tiene experiencia sensorial.

Cuarta: en el caso de que se capte algo distinto de mi conciencia no hay más posibilidad que el dárseme a través de la experiencia sensorial.⁵³⁷

¿Tiene razón el empirismo? ¿Es verdadera la última tesis? No lo es, puesto que tenemos conocimientos que, según las tesis empiristas, no sería posible alcanzar. A fin de avanzar con orden, convendrá examinar los tipos de conocimiento a los que podemos acceder.

⁵³⁶ RUSSELL, B., *Los problemas de la filosofía*. Labor, Barcelona 1992 (trad. Joaquín XIRAU), pp. 60s.

⁵³⁷ Cf. WENISCH, F., *La filosofía y su método*. F.C.E., México 1987, p. 107s.

El conocimiento se expresa en un tipo de oración o proposición. La oración se define como el conjunto de términos dotado de una unidad lógica. Según la función de la oración se dan la proposición *ordenativa* en la que el sujeto recaba de varios modos la acción de otro, la *enunciativa* en que simplemente el sujeto expresa su pensamiento a otro, y la *argumentativa* en que se entrelazan juicios como elementos de un raciocinio. De estos tipos nos interesan el enunciativo y el argumentativo.

Otros criterios de división son: según la división esencial que es la cópula. De acuerdo con la clase de cópula nos encontramos con la oración *categorica* –la oración simple unida por un ‘es’– o bien con la *hipotética* –la oración compuesta, divididas por el tipo de relación entre las proposiciones en *copulativa*, *disyuntiva*, *condicional*, *exclusiva*, *exceptiva* y *reduplicativa*–; según la forma de copular obtenemos las proposiciones afirmativas y las negativas; según la manera de componer o dividir nos encontramos con las meramente *atributivas* o las *modales*, en que se expresa además el modo cómo el predicado (P) se predica del sujeto (S): como *necesario* –si P es esencial a S–, *imposible* (si se excluye de su esencia), *posible* (si P puede darse en S) o *contingente* (cuando P se da),⁵³⁸ según el valor de la cópula para el pensamiento, otro criterio por el que KANT divide las proposiciones. Por este medio podemos distinguir el juicio *apodíctico* –en que la afirmación o negación se hace necesaria–, el *asertórico* –cuando la afirmación es vista meramente como verdadera– y el *problemático* –si la afirmación se presenta como posible–. Un autor contemporáneo advierte que KANT no toma la unión predicativa como expresión de un hecho o un estado de cosas dado. De ahí, según W. BRUGGER, su modo de clasificar los juicios –y no cabía otra cosa– según el valor que la cópula tiene para el pensamiento,⁵³⁹ por último por el abarque del sujeto: universal, particular –si es especial–, singular –si es único– e indefinido.

Ciertamente, no existe unanimidad entre los filósofos en la cuestión referida al tipo de conocimiento. Es cierto que para muchos lo más valioso y deseable, sin lugar a dudas, sería el conocimiento de lo universal y necesario, la *episteme* y no la mera opinión,⁵⁴⁰ si pudiera ser alcanzada por las humanas fuerzas, pero no han creído en esta posibilidad. No es este el lugar de enjuiciar el valor de verdad de esta posición, que nos conduciría muy lejos. Doy por válida la tesis de la posibilidad de obtener conocimientos universales y necesarios, que son los perseguidos por la Filosofía gracias a la capacidad de la razón humana.

En la proposición universal el P se refiere a todos los miembros de la clase de la que se predica y, por ser abierta, se puede decir que cabe una infinita cantidad de miembros aunque no existan de hecho infinitos (se refiere a todo aquello, también en el futuro, que pertenezca a la especie de la que se predica). Tiene la forma: “todo A es B”. Pero además busca aquellas proposiciones en que el S se predique esencialmente de P, o sea, proposiciones necesarias por pertenecer P a la esencia de S. Dentro de las proposiciones universales, distinguimos las que son seguras, esto es, aquellas que se dicen con plena certeza de todos los miembros de la especie o la clase, y las que sólo son probables. Para la Filosofía sólo el conocimiento de lo que es esencial, y por ello no sufre las modificaciones de lo accidental, ofrece la seguridad de que aquello no es casualmente ni temporalmente verdadero. Lo contingente, lo que simplemente es pero no tiene que ser ni que ser así, no ofrece al sujeto la certeza a que aspira, porque aquello es, pero puede no ser, o ser de otro modo.

⁵³⁸ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, pp. 128ss.

⁵³⁹ Cf. BRUGGER, W., *Philosophisches Wörterbuch*. Herder, Friburgo 1998, voz ‘juicio’, pp. 247ss. y ‘modalidad’, pp. 426s.

⁵⁴⁰ Cf. PLATÓN, *Theaitetos*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970 Bd. VI, 201 C, 202 C; *Timaios*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972 Bd. VII, 28 A, 29 B-C (se hará siempre referencia a estas obras en esta edición alemana). En este sentido explica CHEVALIER que la opinión, aunque siendo verdadera tenga su valor, carece de ciencia, es irracional, en el sentido de que es incapaz de dar la razón de por qué lo es, además de que no lo es necesariamente (cf. CHEVALIER, J., *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*. Félix Alcan, París 1915, p. 73). Todo saber de un objeto que carece del conocimiento de la necesidad del mismo no es *episteme*, ciencia.

BRENTANO no es empirista por cuanto acepta y defiende la existencia de este tipo de proposiciones. De lo que se trata ahora justamente es de que realicemos las requeridas pesquisas para descubrir el camino o el modo de conocimiento por el que tales proposiciones se alcanzan. Según Hugo BERGMAN, el empirismo tal y como lo entiende BRENTANO parece que abarca dos sentidos distintos. Según aquel, el profesor vienés utilizó inconscientemente el término ‘empírico’ de dos maneras, al distinguir la Psicología descriptiva de la Psicología genética en su *Psicología* de 1874: según el sentido de la Psicología genética que tiene por método el de las Ciencias de la Naturaleza y busca la explicación causal de los fenómenos, el método que se utiliza es el inductivo, y se habla de ‘empírico’ en este sentido (cf. *Psychologie* 1, III §1, p. 62; §4, pp. 66s.).

Pero en relación con la Psicología descriptiva cuyo análisis no es una inducción, esto es, una generalización probabilística de casos particulares, el método empírico no es el método inductivo. En este caso, se alcanzan conocimientos universales de un golpe y no generalizando, tras la previa acumulación de casos similares.⁵⁴¹ “Más bien la Psicología descriptiva alcanza conocimientos universales ‘de un golpe y sin aquella inducción’, como explica el mismo Brentano en su escrito *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*” (*Origen* nota 35, p. 83; cf. *op. cit.* 27, p. 35).⁵⁴² Así parece descubrirlo también WINDISCHER en los textos brentanianos, según el cual BRENTANO abre, junto a los métodos inductivos, la posibilidad de conocer sin inducción alguna y de un golpe.⁵⁴³ Ambos autores parecen referirse claramente al mismo pasaje. Si esto es así, tendríamos que precavernos de calificar a BRENTANO de empirista, aun cuando redujera todo modo de conocimiento al así llamado por él ‘empírico’. Justamente es este modo de conocer ‘de pronto’ o de improviso, como admite traducirse la expresión alemana, lo que debe esclarecerse debidamente, puesto que, como vamos a ver, la posibilidad de que una proposición universal se adquiriera por vía inductiva de manera plenamente satisfactoria queda enteramente excluida.

Los métodos o medios por los que se alcanzan los diversos tipos de conocimiento son de dos clases: directos e indirectos. Los directos –actos simples de conocer, ‘de un golpe’– son los que podríamos llamar *intuiciones*, o en general experiencia (en su doble dimensión externa-interna). Así alcanzamos un conocimiento formulable en proposiciones singulares o particulares. La experiencia, por ejemplo, del color rojo de las hojas de un árbol se me da sin operación alguna de mi entendimiento. Los indirectos –razonamientos– se subdividen en dos: la *inducción*, que consiste en una generalización de casos particulares previamente conocidos por experiencia, estableciendo así una ley universal. Es el método de las ciencias empíricas, y por ese medio se alcanza un conocimiento expresable bien en proposiciones singulares o particulares, bien de universalidad inductiva. Sin embargo, como la crítica de J. St. MILL ha puesto de manifiesto,⁵⁴⁴ tal medio de adquirir conocimiento universal es poco satisfactorio, porque nada nos asegura que no pueda presentarse en cualquier momento un caso hasta ahora desconocido que invalide la generalización. BRENTANO mismo sostiene que la inducción

⁵⁴¹ Cf. BERGMAN, H., “Franz Brentano” en *Revue internationale de Philosophie*, vingtième année 78 (1966), fasc.4, Groeninghe, Courtrai, pp. 361s.

⁵⁴² “Vielmehr gelangt die beschreibende Psychologie ‘mit einem Schlage und ohne jede Induktion’ zu allgemeinen Erkenntnissen, wie Brentano selbst in seiner Schrift *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* ausführt.” (*op. cit.*, p. 362). “Y, naturalmente, entonces, la experiencia del referido acto de amor o de odio debe hacer manifiesta, de un golpe y sin inducción alguna de casos particulares, la bondad o maldad de toda la clase” (*Origen* nota 35, p. 83).

⁵⁴³ Cf. WINDISCHER, H., *Franz Brentano und die Scholastik*, Felizian Rauch, Innsbruck 1936 (serie “Philosophie und Grenzwissenschaften”), p. 21.

⁵⁴⁴ Cf. MILL, J. St., *System der deductiven und inductiven Logik*. I Friedrich Vieweg u.Sohn, Braunschweig 1877, libro II, capítulos 2 y 3, pp. 205ss.

pierde fuerza a medida que se aumenta el campo de experiencia sobre el que se aplica. Ello se debe a que, en ese caso, las circunstancias serán por fuerza más dispares, y precisamente el argumento inductivo depende de las circunstancias. De este modo, a un mayor número de variables, mayor vaguedad en las predicciones, convirtiéndose así la inducción en una analogía más o menos diluida (cf. *Grundlegung* §20, p. 68). No es, pues, segura, exige comprobación y la observación de un mayor número de casos, dados en semejantes condiciones, hace aumentar la seguridad acerca de la verdad de la hipótesis. La universalidad inductiva no es verdadera universalidad, careciendo de necesidad tales proposiciones, por lo que la inducción no proporciona certeza —excepto en la inducción completa—. ⁵⁴⁵

La *deducción*, en la que se obtiene un conocimiento de universalidad estricta, cierto, en que no es necesario comprobar la verdad de la conclusión. La universalidad de las proposiciones depende absolutamente de la que posean los principios de los que se deduce. Es evidente que el valor de la deducción depende enteramente de que se hayan obtenido previamente principios estrictamente universales de un modo directo. Es claro que no puede recurrirse nuevamente a la deducción porque entonces caeríamos en un regreso infinito o un círculo vicioso. ¿Cómo conocemos la premisa universal necesaria para la deducción? Por medio de la intuición sensible evidentemente no se alcanza un conocimiento de lo universal, así como tampoco por inducción sería posible obtener universalidad estricta sino sólo inductiva. ¿Qué solución nos queda? ¿Es posible alcanzar un conocimiento necesario de universalidad estricta? Tal estado de cosas al que aspiramos posee tres notas: universal (es así siempre y en todo lugar), necesario (no puede ser de otro modo) y su conocimiento engendra en nosotros plena seguridad, pues se trata de algo cuya verdad se nos da inmediatamente sin requerir demostración alguna. ¿Podemos o no podemos tener ese conocimiento? BRENTANO dice que sí. Por ejemplo, el principio de contradicción es conocido por todos con certeza (cf. *Griechische Philosophie*, p. 238), que es así siempre y en toda circunstancia, que no puede ser de otro modo, siendo un principio cuyo conocimiento genera certeza. Veamos otro ejemplo, del que nos serviremos para descubrir cómo se adquiere el conocimiento expresable en proposiciones de tal clase.

Tomemos la proposición siguiente: ‘un cuadrado situado en un plano euclídeo tiene sus cuatro lados iguales.’ Esta proposición expresa un conocimiento, sabemos que es verdadera y además no dudamos en absoluto de ello, ni tenemos ninguna necesidad de ir a pintar un cuadrado ni de medir sus lados para asegurarnos de estar en lo cierto. ¿Cómo conocemos esta verdad? Discutamos las posibles respuestas:

a) por *experiencia sensorial*. Yo veo que este cuadrado que he pintado tiene cuatro lados, y todos ellos son de la misma longitud. No resulta, creo, demasiado difícil rebatir a quien defendiera que tal experiencia funda suficientemente la proposición enunciada. Si así fuera, ¿cómo podría formular otra proposición que no fuera tan particular como el cuadrado que tengo ante mí? Otra cosa estaría injustificada, si sólo contamos con este tipo de conocimiento. Pero lo que afirmamos en nuestro ejemplo no es verdadero para este cuadrado mío u otro particular, sino para todo cuadrado, en cualquier lugar y tiempo. La experiencia sensorial nos

⁵⁴⁵ GREDT sostiene, por el contrario, que por la inducción incompleta también puede obtenerse certeza. Distingue, dentro de este tipo, la inducción insuficiente, que sólo confiere probabilidad, de la suficiente, que engendra certeza en el espíritu (cf. *Elementa philosophiae*, 77s.). Este silogismo se basa, según GREDT, en la ley de causalidad o principio de razón suficiente, por el que un efecto debe tener una causa constante, a saber, la naturaleza de la cosa, que no cambia aunque se modifiquen las circunstancias. “Effectus enim constans postulat causam constantem, quae non potest esse fortuita quaedam et accidentalis circumstantia, sed debet esse ipsa rei natura. Innititur ergo inductio in completa sufficiens principio causalitatis seu rationis sufficientis: Quidquid fit, causam habet proportionatam; nihil est sine ratione sufficiente” (*op. cit.*, 77).

transmite información inmediata sobre objetos particulares, pero no puede hacer nada más. En el ámbito empírico no encontramos más que verdades particulares, pero no necesarias, no absolutas.

b) por *experiencia interna*. Aquí podríamos contar a algunos filósofos empiristas, que tratan de explicar por esta vía el hecho innegable de que tenemos conocimientos necesarios. BERKELEY consideraba que concebir era un ejercicio de representarse sensiblemente, de modo que todos los conceptos que pudiéramos tener deben ser captados por un acto de la facultad imaginativa. Como se puede comprender, de este modo jamás podrían concebirse cosas generales, o universales, puesto que tales cosas carecen de los accidentes que permite la representación imaginativa.⁵⁴⁶ Le va a replicar el mismo HUME: concedamos que ocurre como sostiene el Sr. BERKELEY, en cualquier caso no alcanzaremos proposiciones necesarias ni universales. Pero además, ni siquiera se librarían las proposiciones de la geometría, porque ¿quién concebirá el triángulo general que no sea ni isósceles, ni rectángulo ni escaleno?⁵⁴⁷

Según HUME la geometría depende de las apariencias de las cosas, y en esa misma medida está sujeta a múltiples inexactitudes que la hacen en extremo falible.⁵⁴⁸ HUME niega necesidad al ejemplo propuesto, pero nosotros estamos en condiciones de rebatir su opinión. La proposición enunciada es verdadera necesaria y no sólo ‘aproximadamente’, si cabe hablar así, sino que no puede ser de otro modo. Sobre todo, lo que HUME –lo mismo que BERKELEY– no comprende es que en nuestro caso no se trata de ningún cuadrado pintado o imaginado o representado por nosotros, sino del Cuadrado en sí, y por ello es patente que la proposición no versa sobre algo particular, como ocurre con la experiencia interna, ni se ejerce sobre ello una posterior generalización, sino sobre algo que carece ya de lo que le particulariza. El Cuadrado en sí no puede ser imaginado sino sólo concebido. Por otra parte, desde otra perspectiva, no es posible obtener por percepción interna tal clase de conocimientos, porque la experiencia interna sólo versa sobre contenidos de conciencia, es subjetiva y sus objetos se reducen a los procesos internos del sujeto, el sujeto mismo o partes suyas.⁵⁴⁹ Sobre esto último volveremos más tarde. Es claro en todo caso que lo que enunciamos en el ejemplo no es parte alguna del sujeto, ni nada en relación con él, sino una verdad absoluta, esto es, *ab-suelta*, desvinculada, incondicionada. Según esto, pues, por la vía de la experiencia no se conoce esa proposición, porque así sólo se alcanzan conocimientos singulares y contingentes, bien acerca del mundo exterior, bien acerca de uno mismo, de eventos subjetivos.

c) por *inducción*. Dado por supuesto que el conocimiento expresado por la proposición universal de nuestro ejemplo se obtuviese por generalización inductiva, nos las veríamos entonces con una universalidad no estricta. Así lo constata BRENTANO en 1874, aun cuando valora el método inductivo o de probabilidad (cf. *Psychologie* 1, IV §1, pp. 94s.; §2, p. 102).⁵⁵⁰ No podríamos afirmar con plena certeza que en todos los polígonos regulares de cuatro lados sobre un plano euclídeo sus lados miden exactamente igual, sino más bien que todos los cuadrados hasta ahora conocidos han resultado tener los lados iguales. No

⁵⁴⁶ Cf. BERKELEY, G., *A Treatise concerning the principles of human knowledge*. The Bobbs-Merrill Co., New York, 1970, pp. 229ss.

⁵⁴⁷ Cf. *op. cit.*, pp. 236ss.

⁵⁴⁸ Cf. HUME, D., *A treatise of human nature*, part III, sect. I, p. 374.

⁵⁴⁹ Cf. WENISCH, F., *op. cit.*, p. 56. Más adelante, en el punto sobre la relación entre experiencia y aprehensión de lo necesario, quedarán precisadas estas afirmaciones.

⁵⁵⁰ “Estas son las dos razones que impiden una comprensión precisa de las leyes más elevadas de la sucesión psíquica: primero, que son sólo leyes empíricas dependientes del cambiante influjo de procesos fisiológicos aún no investigados [...]” (Das also sind die zwei Gründe, welche eine präzise Fassung der höchsten Gesetze psychischer Sukzession hindern: einmal, daß sie nur empirische Gesetze sind, abhängig von dem veränderlichen Einflüsse unerforschter physiologischer Prozesse [...]) (*Psychologie*, p. 102).

podríamos disfrutar de la seguridad que *de hecho* tenemos ante tal aserto. La universalidad estricta de que en efecto goza la proposición por inducción, no podría alcanzarse más que observando absolutamente todos los casos de cuadrados sobre planos euclídeos, lo cual es imposible. La inducción se apoya –según la crítica que la ha despojado de su valor– sobre la frágil suposición de que los casos no conocidos van a ser iguales que los aprehendidos por experiencia y por otra parte, sobre la necesidad de conocer el mayor número de casos posibles para aumentar la probabilidad de lo inducido.⁵⁵¹ Esto no ocurre cuando conocemos que un cuadrado tiene sus cuatro lados iguales. Ni tampoco en los cuatro ejemplos de relación causal que BRENTANO nos propuso. Lo más interesante acerca de tales experiencias internas de causación es que nos basta una sola para saber que esto es y tiene que ser así.

“Y para percatarme de este nexo no tengo necesidad de cien experiencias anteriores de que este juicio se acomoda a las respectivas representaciones. Otro ejemplo. Supongamos que deseo algo como medio para lograr cierto objetivo. [...] Me doy cuenta de ello sin que sea preciso que anteriormente haya querido con frecuencia los dos [...]” (*Sobre la existencia de Dios* 109, p. 163). BRENTANO distingue una serie repetida de casos, no unidos ni vinculados entre sí más que de manera fortuita, en que la única razón que se presenta al espíritu como fundamento de la relación es la mera repetición del hecho, por una parte, y una relación cuyo fundamento de unión de sus términos es un vínculo necesario, por otra. En el primer caso, para poder decir algo de esa serie de hechos y de otros que se les asemejen, es preciso una repetida experiencia de los mismos, y la inferencia acerca de casos no experimentados se basaría en un cálculo de probabilidad. En el segundo caso, basta experimentar una vez el vínculo causal para saber que así será siempre, y esto es posible solamente *porque* es y se conoce como necesario. “Y esto no quiere decir que creamos que al pensamiento de las premisas siempre lo ha seguido el pensamiento de la conclusión y siempre lo seguirá, no, ya lo advertimos al extraer la conclusión la primera vez” (“Nieder”, p. 33).⁵⁵² Estas razones bastan para excluir la inducción como modo de conocer la relación necesaria de causalidad. ¿Cuál es la tesis de BRENTANO y su argumento acerca de cómo conocemos la ley de causalidad?

No parece haber otra solución que concluir del hecho del efectivo conocimiento de tal tipo de proposiciones, que hay un medio para conocerlas aún no considerado. Sabemos que debe de ser directo, porque el indirecto precisaría de otro. Debe verse de un ‘golpe’, puesto que basta una vez para aprehenderlo, y es lo que ocurre con el objeto necesario. Lo que en todo caso no aceptará el empirismo es que haya otro modo de conocer que no sea experiencia o un razonamiento basado en ella, a saber, que no sea inducción. La percepción interna versa tanto sobre lo particular como la externa, por lo que no constituye una salida. Esta teoría del conocimiento y otras que comparten su reduccionismo explican de diversas formas las proposiciones universales: para unos se trata de un conocimiento adquirido realmente por inducción, como sostiene MILL,⁵⁵³ de manera que se viene a negar así que sean universales en sentido estricto. El Círculo de Viena niega que sean proposiciones con significado como explica, por ejemplo, CARNAP,⁵⁵⁴ mientras que otros filósofos las toman por proposiciones

⁵⁵¹ Como hemos dicho en la nota 43, el concepto de inducción suficiente de GRETT permite obtener certeza, porque apoyada en la ley de causalidad se infiere que un efecto constante tiene por causa algo constante.

⁵⁵² “Und das will nicht sagen, daß wir glauben, daß dem Denken der Prämissen das Denken des Schlußsatzes immer gefolgt sei und immer folgen werde, nein wir bemerken es ja schon, wenn wir zum ersten Male den Schluß ziehen”.

⁵⁵³ Cf. MILL, J. St., *op. cit.* II cap. 6, pp. 315ss.

⁵⁵⁴ Cf. CARNAP, R., *Filosofía y sintaxis*, en MUGUERZA, J., *La concepción analítica de la filosofía*. Alianza Universidad Textos, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 297ss.

analíticas.⁵⁵⁵ No vamos a rebatir estas posiciones, por salirse del fin de esta investigación. En el fondo, cada una de estas salidas resulta ser una evasión y no una respuesta al problema planteado, ya que ni siquiera se sugiere cómo se adquieren juicios de universalidad estricta, sino que simplemente se niega de una u otra forma que los tengamos.

No obstante, BRENTANO nos va a abrir una puerta que creíamos cerrada. Se trata de la inducción que quizá hemos despachado demasiado deprisa. ARISTÓTELES explica en los *Analíticos posteriores* que todos los principios últimos del saber son determinados por inducción a partir de una sola percepción.⁵⁵⁶ En la *Ética Nicomáquea* se expresa de forma similar al afirmar que los principios universales de la ética se alcanzan bien por inducción, bien por percepción o con el ejercicio. Ambas citas son consignadas por BRENTANO en su exposición de los dos sentidos posibles de inducción. BRENTANO los expuso en el trabajo “¡Abajo con los prejuicios!”. Vamos a examinar, pues, estos sentidos de inducción:

-*sentido estricto* o moderno, que es el sentido común, se entiende la inducción como un silogismo, alejándose de la lógica aristotélica, en que se extrae una conclusión apodícticamente necesaria a partir de conocimientos simplemente asertóricos como premisas (cf. *op. cit.*, p. 71). Esto, según BRENTANO, no tiene lugar cuando se trata de la inducción completa porque en ese caso no hay nada en la conclusión que no estuviera antes contenido en las premisas, de modo que no hay realmente un paso a una afirmación apodíctica (cf. *op. cit.*, pp. 68ss.).

-*sentido lato*, que es el sentido en que ARISTÓTELES habla de inducción, oponiéndolo al silogismo. Es un medio directo de conocimiento de lo universal, análogo a la intuición de lo sensible, mas teniendo como objeto algo necesario.

“Para él se trataba de un asentimiento [confirmación] a una ley universal sobre la base de experiencias particulares. También se alcanzaba luz a través de ella para lo particular, según él, pues se comprendía entonces como necesario. Y en la ley universal se poseía, bien el conocimiento de la razón de la necesidad de lo particularmente observado, bien se había acercado uno más a ella [...]” (*op. cit.*, p. 72).⁵⁵⁷ Según este sentido, en el que merece la pena que nos detengamos, la experiencia individual es conocida más profundamente, al aprehenderse como necesaria. La aprehensión de la ley universal, por otro lado, nos permite alcanzar lo primero y más universal, que es, a su vez, razón de la necesidad de lo conocido. Esto puede ocurrir con la primera inducción o a través de varias inducciones hasta llegar a lo más universal.

Así pues, lejos de lo que hemos dicho arriba, la inducción en el sentido aristotélico –la ‘*epagogé*’– permite alcanzar un conocimiento necesario y de universalidad estricta. La inducción es aquí comprendida como un medio de conocimiento directo, no un silogismo como se entiende según la noción moderna. Además es suficiente con una sola percepción o experiencia de lo particular para llegar a la ley universal –o a la razón de la necesidad, como dice BRENTANO–. No se precisa observar un número repetido de casos, como ya vimos en el ejemplo de experiencia de la relación causal, pues “[...] ya lo advertimos la primera vez [...]” (*op. cit.*, p. 33). La inducción capta lo necesario, por eso no requiere de la repetición, ya que lo que se conoce como necesariamente así, lo será indefectiblemente en el futuro, en

⁵⁵⁵ Lo cual –objeto yo– no soluciona el problema, porque ¿de qué modo se conocen las verdades analíticas? Por otra parte, la crítica de BRENTANO a la distinción kantiana de analítico y sintético, si recordamos, nos lleva a no infravalorarlas en el proceso cognoscitivo en la medida en que expresan conocimiento y lo aumentan.

⁵⁵⁶ Cf. *Les seconds analytiques*, II 19. Véase el texto en la nota 79.

⁵⁵⁷ “Ihm handelte es sich dabei um Feststellung eines allgemeinen Gesetzes auf Grund von Erfahrungen im einzelnen. Auch für das Einzelne erhielt man nach ihm durch sie neues Licht, denn man erfaßte es als notwendig. Und in dem allgemeinen Gesetz besaß man entweder die Erkenntnis des Grundes der Notwendigkeit des im einzelnen Beobachteten, oder man war ihr noch näher gerückt [...]”.

contraposición al conocimiento de probabilidad. Sin embargo nos topamos, precisamente respecto de la probabilidad, con una dificultad. BRENTANO pone un ejemplo de algo necesario conocido a partir de los hechos: ‘en un círculo el ángulo central está en una proporción doble respecto del ángulo respectivo periférico.’ Y sobre este hecho afirma: “De aquí puedo inferir la ley general, porque el hecho de que este círculo tenga esta característica es infinitamente probable” (*Sobre la existencia de Dios* 117, p. 170). BRENTANO incluye en el conocimiento de esta verdad necesaria la noción de lo probable, distinguiendo a su vez varias cosas: no se identifican la certeza adquirida al conocer una verdad matemática –una verdad necesaria– de la que es posible alcanzar por inducción. Aclarar esto es necesario, pues la necesidad de las verdades matemáticas es distinta de la de las verdades metafísicas. La verdad matemática la conocemos con una certeza matemática o lógica, la otra es certeza física.

Puede alguien preguntarse: ¿no se trata en este caso de una verdad de tipo matemático, a la que correspondería la universalidad estricta? Parece que según esto, deberíamos concluir que no es posible en ese caso acceder al conocimiento expresado en proposiciones de tal clase, puesto que nos encontramos con una mera inducción probabilística, o como mucho se reducirían al ámbito de la matemática, cosa que el ejemplo parece contradecir. Mas esta conclusión sería incorrecta puesto que BRENTANO sostiene que la certeza física, basada en una probabilidad infinita, equivale a la matemática. En muchos casos no cabe alcanzar otra certeza que ésta, “mas no se piense que nuestra pretensión va a quedar rebajada. La certeza física equivale a la matemática, y las conclusiones de esa índole tienen perfecta justificación” (*op. cit.* 150, p. 206). Ahora bien, nuestra pregunta es la siguiente: al introducir BRENTANO la probabilidad, aunque sea infinita, ¿qué noción de inducción maneja? ¿está aceptando implícitamente, como método de conocimiento de esas verdades, la inducción en sentido estricto, a saber, como silogismo? Y, por otra parte, la índole indiscutiblemente necesaria de la verdad matemática presente en el caso del círculo, ¿no lleva necesariamente a la conclusión de que, si hablamos de probabilidad, esta tiene un sentido diverso del habitual?

En la obra de WENISCH que ya hemos citado, se disciernen dos sentidos de probabilidad: objetiva y subjetiva. Según el primer sentido se adjudica probabilidad al estado de cosas sobre el que se juzga. Dicho de otro modo, son los hechos mismos los que tienen el carácter de más o menos probable. Esto lleva a una contradicción –siguiendo el parecer de este autor– porque un mismo estado de cosas sería a la vez probable para una persona y cierto para otra toda vez que la segunda estuviera más informada que la primera sobre el estado de cosas en cuestión. La estadística maneja este sentido de probabilidad. En el sentido subjetivo, por el contrario, probable se refiere al juicio, en tanto que la persona que juzga carece de los apoyos suficientes para estar seguro de lo que afirma, aunque tiene algunos para afirmar más bien que negar o sostener lo contrario. En este sentido “ser probable [...] se refiere a la relación del que juzga con su juicio, pero no al estado de cosas independiente del propio juicio y que hace frente al sujeto que juzga”.⁵⁵⁸

En opinión de WENISCH, BRENTANO identifica inducción con probabilidad objetiva, apoyándose en que en el pasaje donde trata la cuestión de la inducción no habla más que de este tipo (cf. “Nieder”, pp. 73s.).⁵⁵⁹ En otro lugar BRENTANO indica que la probabilidad es un hecho (cf. *Sobre la existencia de Dios* 115, p. 169). Por su parte, WENISCH considera que la inducción es un método de conocimiento que proporciona o conduce a juicios probables en el sentido subjetivo.⁵⁶⁰ El pasaje brentaniano al que se refiere este autor es justamente aquel en

⁵⁵⁸ WENISCH, F., *op. cit.*, pp. 39s.

⁵⁵⁹ Cf. *op. cit.*, pp. 40s.

⁵⁶⁰ “[...] se trata de un método cognoscitivo que no puede, por principio, hacer posible que un hombre afirme como verdadero, con legítima certeza subjetiva, un juicio universal; pero que, sin embargo, ese procedimiento

que nuestro filósofo expone la diversidad significativa de la noción de inducción que acabamos de considerar y, en mi opinión, no confirmaría esta crítica, que no es de suyo tan fácil de justificar por la poca claridad de BRENTANO mismo al respecto. De todas maneras, el ejemplo al que aludimos arriba es, según nuestro autor, un caso de ley inferible *a la vez* a partir de los hechos y cognoscible analíticamente, por tanto, un hecho cognoscible por inducción y cognoscible como principio necesario a partir del análisis de los conceptos.

¿Cabría tal cosa si la probabilidad que la inducción nos proporciona fuera objetiva? Una verdad matemática conocida analíticamente, sería a la vez necesaria y no necesaria, lo cual es contradictorio porque lo objetivamente necesario no puede ser a la vez objetivamente probable. Me parece por ello inconveniente esta interpretación de WENISCH del texto brentaniano. Por otra parte, en el capítulo próximo veremos cómo nuestro autor niega de la manera más contundente y tenaz la existencia de lo completamente azaroso o contingente, de modo que carecería de sentido suponer la defensa por su parte de una probabilidad objetiva. De todas maneras alguien puede plantear aún otra dificultad: ¿cómo se argumenta el discernimiento de la necesidad metafísica de la matemática, y la certeza que proporcionan una y otra? La cuestión no puede resolverse con los datos de que ahora disponemos. En la demostración analítica de la ley de causalidad parece utilizarse de nuevo el concepto en el sentido de probabilidad objetiva supuesto en BRENTANO, lo que quizá nos dé luz para decidirla.

Justamente en el hecho de que el mismo estado de cosas pueda ser conocido a la vez de diversos modos, encuentro un apoyo para excluir la interpretación de la probabilidad como nota de lo conocido. Ya vimos esto en la crítica de BRENTANO a HUME acerca de la índole analítica o sintética de los conocimientos. Es posible que la misma cosa sea analítica y sintéticamente conocida, porque esto caracteriza el conocimiento de la cosa y no lo conocido, dicho de otro modo, es una propiedad subjetiva, no objetiva del conocer. Del mismo modo una misma cosa puede tener a un tiempo probabilidad y certeza, en la medida en que estas son notas del conocimiento de la cosa y no de la cosa misma.

No obstante, otro detalle en relación con la causalidad, tal como la presenta BRENTANO, podría apoyar la acusación de WENISCH. Es el hecho de que hay causas que no actúan automáticamente, sino que, en su actuar, dependen de circunstancias y condiciones distintas de la causa misma. Sería legítimo un cálculo de probabilidad, más que de la causación, de que se den las circunstancias favorables requeridas. Pero esta suposición nuestra se delata enseguida como errada. En efecto, BRENTANO dice en otro lugar acerca de esas circunstancias desconocidas, que, dado el caso de que las conociéramos todas, podríamos asegurar con plena certeza la producción del efecto. Luego, también esto rebate la opinión de WENISCH, que contradiría la convicción de BRENTANO de que todo lo que ocurre es mediatamente necesario, como veremos, toda vez que la probabilidad objetiva introduce la contingencia en el desarrollo de los hechos del mundo. Se añade a esto la desatención de WENISCH a la distinción de inducción probabilística –silogismo generalizador– e inducción como *epagogé* –aprehensión simple de la razón necesaria del hecho particular captado por experiencia–. Por último, responde insatisfactoriamente a la distinción establecida entre los tipos de certeza generados por los diversos modos de necesidad de los estados de cosas.

La distinción de los sentidos de probabilidad no ha explicado aún la cuestión que nos ocupa. ¿En qué sentido habla BRENTANO de inducción en relación con la causalidad? Para encontrar la respuesta, vamos a considerar otros casos de inferencia a partir de los hechos, en

ofrece razones para preferir el juicio en cuestión sobre otro que enuncia algo distinto acerca de los miembros de la clase de objetos de que se trata” (*op. cit.*, p. 40).

un apartado muy interesante de su curso de Teodicea. BRENTANO discute si se pueden inferir unos hechos de otros, respondiendo afirmativamente, pero será de un modo u otro según aquello que se infiera. He aquí su explicación:

En primer lugar, se puede inferir una relación de causalidad. En el campo de la experiencia tenemos como casos de esta relación la duración espacial o temporal, o al menos los tránsitos infinitesimales en un cambio. No percibimos en absoluto relación de causalidad alguna pero podemos inferirla con *plena certeza*. ¿De qué manera? Considerando que es imposible metafísicamente ese tránsito entre las partes si hubiera entre ellas una completa independencia, si ninguna determinase a la otra y nada las determinara a ellas. Otro caso es aquel en que podemos inferir sólo la probabilidad de la relación causal, cuando se trata de las variaciones concomitantes. Y también se infiere de modo similar, y esto es importante para nuestra cuestión, sobre “[...] *antecedentes regulares*” (*Sobre la existencia de Dios* 118, p. 171). En este caso, es claro que la relación es conocida por inducción en sentido estricto. El siguiente tipo de inferencias entre hechos consiste en las leyes especiales de causalidad, que son las empíricas y las fundamentales, estas últimas análogas a los axiomas matemáticos. Cuando se trata de leyes empíricas, se presenta ante nosotros un conocimiento de probabilidad. Ésta aumenta o disminuye en función de la menor o mayor distancia con respecto a los casos experimentados. Y puede ser infinitamente probable en los casos más cercanos (cf. *op. cit.* 119, p. 171). Según esto, parece que aquí es la inducción como silogismo de la que nos servimos para alcanzar el conocimiento universal.

Pero no hemos llegado aún a las leyes verdaderamente apodícticas –en expresión de nuestro autor– como el principio general de causalidad. Y he aquí que este principio tiene una base empírica, la máxima que puede alcanzarse, que consiste en una permanencia, bien dinámica, bien estática, constatable experimentalmente. ¿Nos encaramos, en este caso, con una ley estrictamente universal, de verdadera apodicticidad? BRENTANO va a decepcionarnos, puesto que aún poseyendo la garantía empírica en máximo grado, dirá que sería falso concluir la universalidad de la ley, esto es, que la base empírica garantizara la inferencia para todo X, y especialmente para algo transcendente. ¿Renunciamos, pues, al conocimiento verdaderamente universal? ¿Es que BRENTANO no admite –cual un empirista más– que podamos adquirirlo? No es así, cabe un conocimiento de esta suerte. La clave de bóveda de la argumentación brentaniana es la siguiente: la universalidad estricta del principio causal general se da y es cognoscible, pero la certeza de la verdad apodíctica, la certeza de la necesidad lógica, sólo nos la proporciona el conocimiento analítico. No conocemos proposiciones sintéticas *a priori*, de ahí que la verdad necesaria tenga como único baluarte aquel conocimiento al que se llega por el análisis de los conceptos.

“En realidad, ello sólo se puede justificar lógicamente si el principio según el cual nada deviene sin causa está asegurado *a priori*, y no únicamente sobre la base de los hechos empíricos. / (122). Pero si es necesario asegurarlo *a priori*, su certeza habrá de ser mostrada mediante el análisis de los conceptos” (*op. cit.* 121s., p. 174). Si esto es verdad, ¿cómo enjuiciar o valorar los ejemplos de experiencia de la causalidad que nos ofrecía BRENTANO, a la luz de estas últimas afirmaciones? La única explicación que puedo encontrar es la de admitir que la especialísima experiencia del vínculo causal necesario –como vimos, no exenta de dificultades– juega un doble papel: 1) en estos casos excepcionales la experiencia ofrece una garantía completa como base para una inducción y para alcanzar una certeza física que equivale a la matemática; 2) si realmente tenemos esta experiencia, se abre por otra parte la posibilidad real de llegar a principios necesarios partiendo de lo empírico, dándose así dos vías de acceso a la aprehensión de lo necesario: la experiencia y la demostración analítica, como ya hemos apuntado anteriormente. Esto es sumamente importante para BRENTANO, si tenemos en cuenta el valor que trata de devolver a la experiencia frente a KANT, pretensión

que justificaría su ‘punto de vista empírico’. ¿Renuncia entonces BRENTANO a alcanzar un conocimiento necesario desde lo empírico? Veremos más adelante que no renuncia, sino que es exactamente lo que persigue, y posteriormente, tras demostrar analíticamente la ley causal, retoma la cuestión

“[...] de si algún principio de causalidad, cuya validez no admita excepción alguna, puede ser demostrado tomando por base los hechos. Parece difícil [...]. Estudiándolo más de cerca, se ve que no es imposible que algunas notas posean una infinita probabilidad de ser aplicadas como atributos universalmente válidos, sin ninguna excepción, para todos los seres” (*op. cit.* 130, pp. 182s.).

Lo que BRENTANO concluirá es que, a partir de los hechos, se deduce que la hipótesis de una causa racional obtiene una probabilidad infinitamente creciente para explicar comportamientos causales, mientras que sin ella las hipótesis son infinitamente complicadas, y por ende, infinitamente improbables. Al final, ¿a qué resultado nos lleva todo esto? A que, basándose en los hechos, la inferencia de la ley causal estrictamente universal requiere la seguridad racional de la existencia de Dios, Primer Principio Omnisciente y Todopoderoso (cf. *op. cit.* 131, pp. 183s.). “Sólo las leyes que tengan una referencia a la Divinidad podrán ser consideradas —aunque se las haya descubierto de una manera empírica— como leyes causales de irrestricta validez universal para la totalidad de la Creación” (*op. cit.* 131, p. 183). A juicio de WENISCH, BRENTANO no mantendría la tesis de una adquisición de juicios universales por inducción, mas identificaría todos ellos con proposiciones analíticamente verdaderas, llamadas por él “*axiomas analíticos*” (*Lehre*, p. 165). En realidad BRENTANO —continúa WENISCH— no niega que haya proposiciones necesarias no analíticas, simplemente niega que conozcamos alguna. En el texto referido, BRENTANO está aludiendo a los juicios sintéticos *a priori* de KANT, de los que dice que no hay que pensar que son totalmente imposibles, sólo que ni nosotros ni KANT conocemos ninguno (cf. *Grundlegung* §23, p. 81).⁵⁶¹ Habría que estudiar si deben identificarse las proposiciones sintéticas de universalidad estricta con los juicios sintéticos *a priori* de KANT —como cree WENISCH— y si BRENTANO niega que haya proposiciones de universalidad estricta conocidas por nosotros que no sean analíticas. De todas formas, la posición defendida a este respecto en las clases de Teodicea y la que presenta en el trabajo de 1903 “¡Abajo con los prejuicios!” es distinta, ya que en la primera no parece poderse acceder, de manera enteramente satisfactoria, a lo universal y necesario más que por la vía analítica. Por el contrario en 1903 defiende la vía de la inducción en sentido lato —que no es lo mismo que la generalización probabilística— como medio de acceso legítimo a la estricta universalidad. De ello se dará cuenta más adelante. Sigue empero sin determinar si, en el caso que nos ocupa y en cualquier caso en que nos enfrentamos con una proposición de irrestricta validez y necesidad, BRENTANO hará valer o no el método de la *epagogé*. Remitimos al respecto al punto que vamos a comenzar.

Hemos ido dejando a nuestro paso, como despojos, algunas cuestiones y aspectos aún por esclarecer, o al menos por delimitar. No ha quedado más que aludida la pregunta por el papel que ciertas experiencias juegan en la adquisición de los conocimientos de universalidad estricta, sobre lo cual sólo sugerí que quizá algunas experiencias —los repetidos ejemplos de BRENTANO de experiencias internas del vínculo causal— ofrezcan de suyo una base suficiente para una inferencia legítimamente necesaria y cierta. Pero no está nada claro que la experiencia en cuestión sea, del modo que sea, base o principio de la inducción tomada en sentido estricto, como se describió arriba. Más bien nos inclinamos paulatinamente hacia el sentido aristotélico de inducción, que justamente carece de proceso conclusivo, siendo algo inmediato (cf. “Nieder”, p. 74); aparte de que no nos hemos detenido apenas a examinar esta

⁵⁶¹ Citado en WENISCH, F., *op. cit.*, p. 107.

sugerente noción, la *epagogé*, como posible clave en este problema. Un último punto deseamos examinar, a saber, la hipótesis de que el camino hacia lo necesario que probamos a vislumbrar sea idéntico a la llamada intuición intelectual que WENISCH describe. Efectivamente se ofrecen ciertas razones para creer que –en el caso de la aprehensión de algo necesario en el seno de una experiencia particular– lo que BRENTANO denomina percepción interna es algo distinto de lo que nosotros hasta ahora hemos expuesto como tal.

B.3. Relación entre experiencia y aprehensión de lo necesario. Percepción interna e intuición intelectual. Tesis de WENISCH

Comparto con Fritz WENISCH la tesis según la cual las proposiciones de universalidad estricta son conocidas por *intuición intelectual*. ¿Qué entiendo exactamente bajo esta noción? Dejaré que conteste él por mí. WENISCH determina esta como el modo de aprehensión de algo distinto de la conciencia, no sensible, por el que se alcanza un conocimiento universal que engendra certeza en el sujeto y que surge ‘a propósito’ de una percepción sensible.⁵⁶² Evidentemente la pregunta se hace ineludible: ¿sería adecuado identificar la *epagogé* –tal y como anteriormente se expuso– y este modo de conocer lo objetivamente necesario? ¿O se distinguen una y otro? Lo más interesante, sobre todo para BRENTANO mismo, es que una y otra se encuentran en una relación peculiar con la experiencia –cuestión que realza de modo indiscutible su relevancia–. ¿Cómo se vinculan a ella una y otra exactamente? Vamos a intentar responder en este punto, de la mano de BRENTANO, a estas tres cuestiones.

Si HUSSERL está en lo cierto, las reflexiones brentanianas en torno a la percepción interna esconden en su seno una confusión de sentidos, ya que significa percepción de los propios estados psíquicos, por una parte, y percepción adecuada o evidente, por otra, sentidos que estima no discernidos por su maestro. Tal hipótesis del discípulo permitiría, en efecto, superar la perplejidad en que nos encontramos frente a la distinción establecida entre percepción externa y percepción interna. Si ambas son percepción y lo son de fenómenos, resulta poco lógico que sólo la interna sea evidente.⁵⁶³ Según esta observación, el concepto brentiano de percepción interna es significativamente más extenso que como lo enjuiciaba WENISCH al distinguir los tipos de conocimiento. En su análisis acerca de las verdades necesarias y el modo de conocerlas, rechaza decididamente la experiencia o percepción interna, porque si bien esta vía comparte la certeza que también ofrece, por su parte, el conocimiento de lo necesario, ella la posee por la inmediatez de su objeto, que es siempre “algo individual, ‘en mí mismo’, de ‘partes’ reales de mi ser consciente, de algo que no es distinto de mi conciencia”,⁵⁶⁴ y no se le debe atribuir erróneamente, por el hecho de ser cierta, la capacidad de acceder cognoscitivamente a lo necesario. La crítica de HUSSERL tiene todos los visos de dar en el clavo, que BRENTANO confunde los dos sentidos, pero es cierto igualmente, basándonos en esta crítica, que la experiencia interna en su segundo sentido, como percepción adecuada o evidente, no quedaría excluida como medio de conocer lo necesario, al menos no por las razones que aduce WENISCH.

¿En qué estriba, entonces, nuestro problema? Se trata del modo o medio por el que podemos conocer algo con necesidad, en nuestro caso la ley de causalidad. Sabemos que, en tanto que principio analítico, es cognoscible mediante el análisis de los conceptos, y este camino hacia el principio causal será el contenido del último párrafo. Pero ahora, como a

⁵⁶² Cf. WENISCH, F., *op. cit.*, pp. 60ss.

⁵⁶³ Cf. HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*. I, V, pp. 366s. Véase B.1 “Fenómenos, no facultades” en la introducción.

⁵⁶⁴ WENISCH, F., *op. cit.*, p. 56.

BRENTANO, lo que nos interesa es averiguar si existe un acceso a este principio por vía empírica y cómo. Lo que hasta el momento hemos comprendido es que la inducción como cálculo probabilístico no es viable para arribar al conocimiento necesario satisfactoriamente. WENISCH negaba también que lo fuese la percepción interna, por limitarse el dominio de sus objetos al sujeto mismo, a partes suyas. Pero BRENTANO parece suponer, inconscientemente, que la percepción interna tiene un dominio más amplio, siendo también lo que HUSSERL designa como ‘percepción evidente’.⁵⁶⁵ Por otra parte, hemos manejado la noción de *epagogé*, que es un modo simple, inmediato de conocer, a partir de una experiencia; y la de intuición intelectual que WENISCH describe con rasgos sumamente similares a los de aquella. Vamos a analizar, aprovechándonos de lo que llevamos visto, cada una de ellas, y en qué medida cada una establecen una relación entre lo necesario y la experiencia. Procederemos de la siguiente manera: primeramente examinaremos cada una de las maneras de conocer que tienen posibilidades de ser la que perseguimos, seguidamente vamos a ofrecer unas reflexiones acerca del papel de lo empírico en el acceso a lo necesario, por fin despacharemos el asunto latente en las previas consideraciones, si en el fondo no estaremos ante una misma realidad que designamos de distintas formas: percepción interna, como percepción evidente, inducción en sentido lato e intuición intelectual. En último lugar quiero traer a colación la noción de abstracción manejada por nuestro autor, en innegable relación con lo que se está discutiendo, como espero mostrar.

B.3.1 La percepción interna

Al considerar la percepción interna nos topamos enseguida con la dificultad indicada por HUSSERL acerca de la confusión de sentidos. A mi juicio, parece que BRENTANO habla, precisamente en el caso de las experiencias de causalidad, de percepción aunando ambos sentidos, esto es, de percepción evidente de acontecimientos inmanentes al sujeto. Como se vio en el apartado sobre la experiencia psicológica, todos los ejemplos propuestos en que se capta la relación causal necesaria son casos de percepción interna de acontecimientos psíquicos propios. Con ello se busca recabar sólidos basamentos para el conocimiento de lo necesario. La experiencia a que se apela es inmediatamente evidente e infalible, razón por la que podemos estar seguros de que lo que ella nos da a conocer es no sólo verdadero sino real (cf. *Sobre la existencia de Dios* 436, p. 412; *Psychologie* 2, I §§6s., pp. 128ss., entre otros). Y es en este conocimiento de esas experiencias —en la percepción interna— donde BRENTANO ve emerger la relación causal de manera aprehensible por nosotros. “No sólo *advertimos* que pensamos la conclusión después de haber pensado las premisas, sino además que estamos determinados por nosotros mismos al pensar la conclusión, en cuanto pensamos las premisas” (“Nieder”, p. 33).⁵⁶⁶ De acuerdo con esto, se ponen ras con ras el conocimiento de los actos que tienen lugar en el fuero interno y el del vínculo causal entre ellos. No obstante, en todos los ejemplos se habla de un advertir y no de un mero percibir. Esto es, en mi opinión, importante para comprender si se trata en nuestro caso de una percepción o de algo en función de ella. En la obra editada en 1982 por R. M. CHISHOLM y W. BAUMGARTNER, *Psicología descriptiva* —las lecciones de psicología de 1890, además de otros escritos y notas inéditas de BRENTANO— se perfila con más nitidez la noción de ‘percibir’ y la de ‘advertir’ —‘*Distinguieren*’ o ‘*Bemerken*’— (cf. *Deskriptive Psychologie*, p. 19). La percepción es indudablemente evidente, esto no se pone en cuestión. Sin embargo, la evidencia no implica una absoluta claridad acerca de lo evidente, “pues la evidencia de esta percepción significa que todo cuanto ella manifiesta existe también realmente, pero no que no nos oculte ningún

⁵⁶⁵ “[...] adäquater (evidenter) Wahrnehmung [...]” (HUSSERL, E., *op. cit.*, p. 366).

⁵⁶⁶ Véase el texto original en la nota 25. El cambio de cursiva es mío.

rasgo” (*Sobre la existencia de Dios* 436, p. 412). Y un claro ejemplo de esta falta de claridad pero no de evidencia es el de la percepción del yo. Me percibo individuo aunque estoy lejos de percibir en qué consiste ser de índole individual (cf. *op. cit.*, pp. 412s.).

Esto queda subsanado por el acto de advertir o notar, una percepción explícita de lo implícitamente dado en la simple percepción previa. Es apercebirse de algo, siendo para ello necesario que aquello ya esté ante nosotros, o sea, que haya sido simplemente percibido. No hay que entender por tanto que se trata de ‘quedarse con algo’ (*‘sich merken’*), ‘llamar la atención’ (*‘auffallen’*) o ‘señalar’ (*‘aufmerken’*) (cf. *Deskriptive Psychologie*, pp. 31ss.). “[...] entendemos por apercepción una percepción interna, y en verdad una percepción explícita de aquello que estaba implícitamente contenido en la percepción de nuestra conciencia” (*op. cit.*, p. 33).⁵⁶⁷ También lo llama una suerte de reconocimiento o asentimiento (*Anerkennung*) –en su caso explícito– (cf. *op. cit.*, p. 34). Debido a esta distinción entre percibir implícita y explícitamente, han creído algunos que hay actividades psíquicas inconscientes. Esta conclusión es inadecuada porque todo se da dentro de la percepción interna, si bien no por eso es advertido todo lo que así se presenta (cf. *op. cit.* (1887/88), p. 121). Sería un error deducir que ciertos actos psíquicos no serían conscientes del hecho de que determinados contenidos se nos den implícitamente (cf. *Psychologie* 1, III §6, pp. 85s.; *Grundzüge der Ästhetik*, pp. 37s.).⁵⁶⁸

Luego la percepción interna incluye en sí esas relaciones, pero no nos basta ella para conocerlas, para aprehender explícitamente o advertir, aun tomándola en sentido amplio, abarcando los dos sentidos distinguidos por HUSSERL y teniendo por objetos no sólo aquello que pertenece al sujeto como parte suya. No sería la percepción interna el medio de obtener el conocimiento de lo objetivamente necesario que estamos buscando. La percepción no será el modo inmediato por el que llegamos al conocimiento de lo necesario, pero, atención, sí la condición *sine qua non* del mismo. No podemos prescindir de ella. La preeminencia de la percepción interna sobre la externa tiene como justificación la convicción de BRENTANO de que sólo la primera ofrece la garantía de que aquello que nos presenta es real. La percepción interna tiene por objetos fenómenos que, por dárse nos con evidencia, podemos decir con certeza que son reales. Esto, en opinión de nuestro autor, no lo permite la percepción externa, que es falible y no siempre nos muestra las cosas como son realmente (cf. *Psychologie* 2, I §§6s., pp. 128ss.; §9, p. 137). No corresponde a esta investigación criticar esta manera de valorar la experiencia externa, de la que discordamos por absolutizar su falibilidad y negarle, en consecuencia, todo valor informativo. Con todo, determinar en qué medida nos es imprescindible la percepción presupone resolver la cuestión pendiente del papel de la experiencia en el conocimiento de lo necesario. Puesto que la percepción es el medio por el que se nos proporciona el ‘material empírico’, podemos adelantar ya que su importancia la medirá la necesidad o dependencia del conocimiento de lo necesario respecto de la experiencia.⁵⁶⁹

⁵⁶⁷ “Wir [...] verstehen dabei unter dem Bemerken ein inneres Wahrnehmen, und zwar ein explizites Wahrnehmen von solchem, was implizite in der Wahrnehmung unseres Bewußtseins beschlossen war”.

⁵⁶⁸ Felix Meiner, Hamburgo 1988. En adelante se citará como *Ästhetik*.

⁵⁶⁹ La evidencia de la percepción interna –como explica BRENTANO en una crítica a SIGWART– no es un sentimiento de la necesidad, puesto que ello anularía la diversidad entre el juicio ciego y el evidente, dado que en ambos podemos encontrar ese sentimiento, mas sólo el segundo ‘será normal’ –además de ‘ser tenido por’ tal– y universalmente válido. Evidencia es, más que necesidad, claridad (cf. *Origen* nota 28, pp. 67ss.).

B.3.2 La inducción lata o epagógé

Después de lo dicho hemos de poner nuestras miras en una de las dos posibilidades restantes, con la esperanza de que una de ellas satisfaga las condiciones precisas para conducirnos a lo objetivamente necesario, como el principio de causalidad. La dependencia de la experiencia se puso de relieve también respecto de la intuición intelectual, definida como el modo de conocimiento de algo no sensible distinto de la conciencia o una parte de ella, que es universal y necesario, que genera certeza y surge ‘a propósito’ de una percepción sensible. No veo inconveniente para extender esta relación de la intuición a todo tipo de experiencia, y no sólo a la experiencia sensible o externa. Mas no creamos que es la intuición intelectual la única candidata a ser consorte de la experiencia en desenlace tan feliz y esperado como el que se nos augura. También la inducción en el sentido expuesto por ARISTÓTELES que nos recordó nuestro pensador tiene las mismas pretensiones con respecto a la experiencia. Si recordamos, la definición de inducción en sentido lato que consideramos en el apartado anterior es aquel conocimiento de los principios universales a partir de una sola percepción. Ello nos llevó a descalificar, de una vez por todas, la inducción probabilística, de la que BRENTANO hace también uso, sin duda alguna, pero no en este caso.

La inducción llamada *epagógé* por el Estagirita consistía en un conocimiento por el que aprehendemos leyes universales, no analizando los conceptos, lo cual es una de las vías que – defiende BRENTANO– nos llevan a ellas, sino en que los principios se nos dan a través de la percepción. Recordemos, antes de pasar adelante, que para BRENTANO es posible conocer algo desde dos métodos distintos. Ello no es nada extraño, y casos de ello se han dado, como por ejemplo con el principio geométrico de la suma de los ángulos del triángulo, descubierto empíricamente por una parte, y analíticamente por otra. En nuestro caso BRENTANO defiende la misma posibilidad: se puede conocer la ley de causalidad por el análisis de conceptos, o bien a partir de la experiencia. El cómo es lo que pretendemos iluminar con las reflexiones presentes. Contraponiendo la inducción estricta y la lata, podemos resaltar mejor la índole de la segunda. La inducción estricta es un proceso, al final del cual se obtiene una conclusión; en la *epagógé* en cambio, el principio universal lo obtenemos inmediatamente de las representaciones perceptivas, de modo que no hay silogismo ni cosa alguna que medie entre la experiencia asumida mediante la percepción y la aprehensión definitiva del principio necesario, si no es la *epagógé* misma.

“Aquí extraemos el principio universal inmediatamente de las representaciones dadas por medio de la percepción; allí lo conseguimos por medio de una auténtica conclusión. [...] Una *inducción en sentido lato* la ejercemos toda vez que extraemos el conocimiento de una ley universal de un hecho de experiencia, aun cuando esto ocurra sin ningún tipo de proceso conclusivo, puesto que la razón del hecho nos es más bien evidente de manera inmediata a partir del concepto apercibido claramente” (“Nieder”, pp. 73s.).⁵⁷⁰Otra gran diferencia, la de verdadero peso, es que la ley adquirida por *epagógé* está perfectamente justificada en su universalidad, de manera que es plenamente legítimo afirmar su validez sin excepción, cosa que no sería sensata en el caso de la inducción en el sentido común o moderno, donde la universalidad del principio puede resultar falseada por un nuevo caso con el que no nos hemos enfrentado aún. “[...] sin embargo, en base a la experiencia particular, estamos justificados en nuestra convicción de que algo que encontremos de hecho, será encontrado así

⁵⁷⁰ “Hier schöpfen wir das allgemeine Prinzip unmittelbar aus den durch die Wahrnehmung gegebenen Vorstellungen; dort gelangen wir zu ihm durch einen eigentlichen Schluß. [...] Eine *Induktion im weiteren Sinn* üben wir, sooft wir die Erkenntnis eines allgemeinen Gesetzes aus einer Erfahrungstatsache schöpfen, auch wenn dies ohne irgendwelches Schlußverfahren geschieht, da vielmehr der Grund der Tatsache uns aus dem deutlich apperzipierten Begriff unmittelbar einleuchtet”.

sin excepción, más aún, que nunca podrá ser hallado de otro modo” (*op. cit.*, p. 73).⁵⁷¹ Y por último, la inducción lata genera un estado subjetivo de certeza, de absoluta seguridad, la cual es inalcanzable para quien realiza una inducción probabilística (cf. *op. cit.*, pp. 73s.).⁵⁷² Esta última nota es consecuencia de la anterior.

En resumen, tres son las notas distintivas de la *epagogé*: la *inmediatez* de la aprehensión del principio, la *universalidad estricta* –y por ende, la necesidad– de lo conocido y la absoluta *certeza* del sujeto en la verdad del mismo. BRENTANO presenta en estrechísima relación percepción e inducción lata, pero no las identifica. ¿Sería correcto pensar que esta inducción sea ese acto de percibir o de advertir de manera explícita lo implícitamente dado en la percepción, como hemos dicho arriba? Un texto tomado de sus clases de Estética parece confirmar esta posibilidad. Vamos a examinarla, a la vez que aclaramos mejor cómo se articulan percepción e inducción, si se da una relación de mutua dependencia o de qué tipo y, volviendo al hilo general de la investigación, cómo sostiene BRENTANO que aprehendemos en concreto el principio causal. El fragmento en cuestión discute el problema de la extracción de leyes estéticas y la dependencia de la Estética de la Psicología. Se supone que en el campo de la percepción interna, el terreno de la evidencia y la infalibilidad, podría describirse y conocerse todo de la mejor manera posible. Sin embargo, esta no es suficiente.

“Con certeza la percepción interna es infalible y nada psíquico puede ser vivido por nosotros que no caiga dentro de la percepción interna. Pero con la percepción interna no está hecho todo lo que se tiene que hacer para la Psicología descriptiva. Como demostración de esto puede ya advertirse que hay leyes *universales* que no son proporcionadas por la percepción interna, sino que son aprehendidas, bien inmediatamente por un juicio evidente a priori, bien de forma mediata por inducción o deducción o una unión de ambas. En la Psicología descriptiva, como en otras ciencias experimentales, la inducción juega un papel capital, por ejemplo, que todo fenómeno psíquico se relaciona con un objeto” (*Ästhetik* (1885/86), p. 37).⁵⁷³ ¿Qué función realiza la percepción cuando se induce, de la manera dicha, una ley universal? Lo primero de todo es que parece que, no dándose aprehensión alguna de un hecho particular no tiene lugar la aprehensión de la ley. Ha habido quienes han negado esta dependencia de lo sensible, o de lo particular, en el conocimiento de lo más universal, como PLATÓN, según el cual el conocimiento de lo universal hacía posible el de lo singular.⁵⁷⁴ Pero en la filosofía contemporánea nos topamos también con esta tendencia racionalista, en el sentido de que se

⁵⁷¹ “[...] doch sind wir auf Grund der Erfahrung im einzelnen zu der Überzeugung berechtigt, daß etwas, was wir tatsächlich finden, ausnahmslos so gefunden werde, ja gar nie anders gefunden werden könne”.

⁵⁷² “Aquí poseemos la seguridad absoluta, basada en una única observación clara, de la validez universal de la ley, y esta no puede ser aumentada más; allí no tenemos ninguna seguridad absoluta, pero sí creemos deber preferir aceptar la ley antes que rechazarla; y esta creencia se refuerza por la repetición de la misma observación en más y más casos. [...] Y aquí el conocimiento de la ley no es absolutamente seguro, y tampoco nos sentimos inclinados a confiar en él siempre en la misma medida” (Hier haben wir auf Grund einer einzigen deutlichen Beobachtung absolute Sicherheit für die allgemeine Gültigkeit des Gesetzes, und sie kann nicht vermehrt werden; dort haben wir keine absolute Sicherheit, glauben aber doch, der Annahme des Gesetzes vor seiner Verwerfung den Vorzug geben zu sollen, und dieser Glaube verstärkt sich durch / (74) Wiederholung der gleichen Beobachtung in anderen und anderen Fällen. [...] Und hier ist die Erkenntnis des Gesetzes keine absolut sichere, und wir sind auch nicht immer im gleichen Maß geneigt, ihr zu vertrauen) (“Nieder”, pp. 73s.).

⁵⁷³ “[...] gewiß ist die innere Wahrnehmung untrüglich, und es kann nichts Psychisches von uns erlebt werden, was nicht in die innere Wahrnehmung fällt. Aber mit der unmittelbaren evidenten Wahrnehmung ist nicht alles getan, was für die beschreibende Psychologie zu tun ist. Als Beweis dafür ist schon anzusehen, das es *allgemeine* Gesetze gibt, die nicht durch die innere Wahrnehmung vermittelt sind, sondern entweder unmittelbar durch ein a priori einleuchtendes Urteil oder mittelbar durch Induktion oder Deduktion oder die Vereinigung beider erfaßt werden. Bei der beschreibenden Psychologie spielt wie bei anderen Erfahrungswissenschaften die Induktion eine Hauptrolle; z.B. daß jedes psychische Phänomen sich auf ein Objekt bezieht”.

⁵⁷⁴ Cf. PLATÓN, *Der Staat*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971 Bd. IV, 507B-511E.

considera innecesario el conocimiento sensible o la experiencia en general para llegar al conocimiento de las verdades necesarias. Son dos las tendencias que niegan la necesidad de experimentar un ejemplo de aquello que en la inducción se aprehende como ley. Una de ellas sostiene que, naturalmente, lo normal es que la aprehensión de lo objetivamente necesario venga precedida por una experiencia real de algún caso real de esta ley o verdad necesaria. Pero es posible –añade– obtener tal ley sin contacto real empírico con un caso particular.⁵⁷⁵ Por ejemplo, un hombre que no haya experimentado jamás la justicia, que no haya tenido contacto con un caso real de justicia podría aprehender lo que es la justicia a propósito de ser tratado injustamente.⁵⁷⁶ La segunda es la posición que da una preeminencia a la aprehensión de lo necesario frente a la experiencia de algo real, en que la primera tiene prioridad sobre la segunda. Sería la postura adoptada por Max SCHELER.⁵⁷⁷

No es ésta en ningún caso la posición de BRENTANO, el cual determina con la mayor decisión que todo conocimiento ha de comenzar por la experiencia cuando afirma en una de sus tesis de habilitación que “el verdadero método de la filosofía no es otro que el de las ciencias de la Naturaleza” (*Über die Zukunft der Philosophie* “Die dreizig Thesen der Habilitation” IV, p. 136).⁵⁷⁸ El problema con el que nos encontramos es que BRENTANO no ha escrito nada más acerca de la aprehensión del principio causal en satisfacción de nuestra dificultad. Sabemos con certeza que puede ser analíticamente conocido, y también que tenemos muy particulares experiencias de él, pero al exponernos la inducción en el sentido entendido por ARISTOTELES no indica en ningún momento de manera expresa que esa sea la vía por la que se conocería el principio causal. Las últimas afirmaciones en conexión con el conocimiento de la causalidad universal en las clases de Teodicea ponen de manifiesto que el principio adquiere toda su universalidad cuando es fundado como principio analítico o puesto en relación con la Causa primera, con la certeza de la existencia de Dios (cf. *Sobre la existencia de Dios* 131, pp. 183s.). Luego, la experiencia no sería base suficiente de la estricta universalidad que le es propia. Tengamos en cuenta que el escrito de 1903 “¡Abajo con los prejuicios!” es posterior a las clases de Teodicea y que es posible que, por cualquier causa, la consideración de la *epagogé* en estas no resultara pertinente, o quizá sencillamente, que BRENTANO no cayera en ello. Lo cierto es que no recurre a ella como salida a los obstáculos planteados por la inducción estricta en nuestro caso. Alguien podría preguntar si no cabe que nosotros demos ese último paso relacionando *epagogé* y aprehensión universal de la causalidad. Naturalmente, somos libres para hacerlo, si ello es factible, aunque primeramente debemos resolver la cuestión de la relación entre experiencia y conocimiento de lo universal y necesario.

BRENTANO destaca que tenemos representaciones particulares, fenómenos, que nos vienen dados por percepción (la interna es la que, por su evidencia, entra en consideración). Más adelante llama a lo representado por la percepción ‘hecho de experiencia’ (cf. “Nieder”, p. 74). Tales representaciones o hechos son los ‘materiales’ a partir de los que se obtiene el

⁵⁷⁵ “No sólo se trata –como a menudo se dice– de que no se necesite percibir más que un único caso para captar en él la ley apriórica. En realidad, no es preciso percibir, “experimentar”, ni siquiera ese único caso. No se necesita percibir nada en absoluto. Basta la pura imaginación” (REINACH, A., *Was ist Phänomenologie?* Kösel, Munich 1951, p. 396). Véase también HILDEBRAND, D. v., *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*. Hanstein, Bonn 1950 (ambos citados en WENISCH, F., *op. cit.*, p. 61; trad. Miguel GARCÍA BARÓ).

⁵⁷⁶ Cf. WENISCH, F., *op. cit.*, p. 61.

⁵⁷⁷ Cf. SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Francke, Berna 1954⁴ (G.W. II), p. 61.

⁵⁷⁸ “Vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est”. (Die wahre Methode der Philosophie ist keine andere als die der Naturwissenschaften) (*Über die Zukunft der Philosophie* “Die dreizig Thesen der Habilitation” IV, p. 137).

conocimiento de lo necesario. Es con lo que en principio contamos, a saber, con datos empíricos. Después de la percepción, aunque no es necesario entender temporalmente esta posterioridad –al menos no queda así especificado por BRENTANO– es cuando se obtiene el principio universal. Se efectúa entonces una *extracción* de carácter inmediato a partir de lo presentado por la percepción interna, también inmediata. No es una extracción del principio a la manera de un proceso silogístico, no hay razonamiento alguno, ni el conocimiento de la ley es resultado de una conclusión. Tiene la índole de inmediatez propia de lo que se da al sujeto de un golpe, de pronto, simplemente, como ocurre con la percepción interna. Es algo simple, la ley se aprehende en su verdad simplemente pues se da como del todo, en el seno de la experiencia que se tiene, lo que constituye la razón misma de lo experimentado. Volvamos de nuevo sobre el texto citado en que nos lo explica.

“Aquí extraemos el principio universal inmediatamente de las representaciones dadas por medio de la percepción; [...]. Una *inducción en sentido lato* la ejercemos toda vez que extraemos el conocimiento de una ley universal de un hecho de experiencia, aun cuando esto ocurra sin ningún tipo de proceso conclusivo, puesto que la razón del hecho nos es más bien evidente de manera inmediata a partir del concepto aperebido claramente” (*op. cit.*, pp. 73s.). Esta extracción de que se habla no es tampoco un modo de abstracción, aunque reconozco que he sentido en algún momento la tentación de identificar *epagogé* y abstracción. Creo que no es preciso. No obstante, ciertas afirmaciones de nuestro autor sobre esta última bien pueden ser examinadas aquí brevemente. Posteriormente dedicaremos nuestra atención a la última de las nociones candidatas al cargo de dar a conocer lo necesario.

B.3.3 La abstracción y la intuición intelectual

En la investigación acerca del origen del concepto de bien, BRENTANO critica la posición kantiana según la cual la experiencia no se necesita en absoluto para la adquisición de los conceptos, afirmando el precursor de la Fenomenología que ni uno solo de nuestros conceptos tiene otras bases que la experiencia personal del sujeto.⁵⁷⁹ Añade asimismo que no poseemos ninguno de ellos sin abstracción (cf. *Grundlegung* §24, pp. 84s.). “No poseemos ningún [concepto] sin una abstracción llevada a cabo por nosotros mismos” (*op. cit.*, p. 85).⁵⁸⁰ En uno de los textos acerca de ARISTÓTELES, BRENTANO trata de explicar cómo se aprehende el concepto universal según el Estagirita.

La noción de abstracción aristotélica consistiría en que el entendimiento agente capta primeramente conceptos universales, lo cual ocurre por *percepción intelectual* (*‘intellektive Perzeption’*) (*Über Aristoteles*, p. 151), y no por inducción –en el sentido generalizador arriba expuesto– (cf. *ibid.*). Aquello que se induce tampoco son las leyes, sino que éstas son preparadas por inducción.⁵⁸¹ Ahora bien, esta aprehensión del concepto universal por medio de la abstracción ¿cómo ocurre efectivamente? BRENTANO nos remite a la condición requerida para que tal acto se efectúe, esto es, la intuición de una multiplicidad de cosas individuales. No es preciso que sean muchas las cosas así aprehendidas. Lo que significa intuir algo individual es que aquello se percibe, como queda claro por lo que dice más tarde, aunque no

⁵⁷⁹ “No se puede proporcionar ni un solo concepto para el cual no se pudiera encontrar en la propia experiencia, en lo que a sus elementos se refiere, las bases evidentes” (Es läßt sich kein einziger Begriff nachweisen, für den nicht in eigener Erfahrung, was seine Elemente anlangt, die anschaulichen Grundlagen zu finden wären) (*Grundlegung* §24, p. 85).

⁵⁸⁰ “Wir besitzen keinen [Begriff] ohne selbst vorgenommene Abstraktion”. Siendo la edición de las lecciones de Ética de los apuntes brentanianos utilizados desde 1876 hasta 1894, resulta difícil estimar cómo y cuándo fueron modificados algunos contenidos durante esos años –que lo fueron lo atestiguan los manuscritos–.

⁵⁸¹ “Il est donc évident que c’est nécessairement l’induction qui nous fait connaître les principes, car c’est de cette façon que la sensation elle-même produit en nous l’universel” (*Les seconds analytiques* II 19, 100b 3).

especifica qué tipo de intuición tiene lugar. En cualquier caso, para que el espíritu pueda abstraer un concepto universal es necesario que posea intuiciones de cosas individuales. Y como ha remarcado expresamente, una vez adquiridas tales experiencias particulares que no precisan ser muchas –basta dos– se realiza la abstracción del concepto que no sería una inducción generalizadora sino una comparación (cf. *ibid.*).

“De todas formas, también a la aprehensión de conceptos de mayor universalidad llega sólo en base a una multiplicidad de intuiciones individuales. [...] Pero estas no son puestas en fila unas tras otras de manera inductiva, y tampoco se precisa una mayor cantidad para elevarse a un nivel de abstracción más alto. Son suficientes dos intuiciones comparadas entre sí” (*ibid.*).⁵⁸² BRENTANO considera, pues, que el acto abstractivo de ARISTÓTELES es un acto en que se comparan dos intuiciones individuales. Esta comparación no representa el producto final de la abstracción, sino más bien el medio o proceso por el que alcanzamos el concepto universal. Más adelante, define la abstracción como la recepción del concepto en el espíritu (cf. *op. cit.*, p. 152). De manera que el proceso comparativo culminaría en la recepción del concepto o abstracción propiamente dicha. En otro lugar insiste BRENTANO en esta necesaria comparación entre las representaciones para que se dé la abstracción (cf. *Kategorienlehre* (1916), p. 179). ¿Podríamos pensar que la comparación de lo individualmente aprehendido sería la actividad que dispone al espíritu a esta recepción del concepto universal? Habría que examinar primero si tal actividad comparativa debe concebirse como predispositiva del receptor o como preparativa de lo que ha de recibirse, o quizá ambas cosas a la vez. En realidad, para ARISTÓTELES faltaría aún otro paso previo a esta recepción, a saber, la iluminación de los fantasmas (cf. *Über Aristoteles*, p. 152).

Sin embargo, una objeción se interpone implacable en nuestro camino: ¿cómo comparar entre sí dos cosas absolutamente heterogéneas, sin tener entre ellas nada en común, ningún aspecto desde el cual ambas puedan ser contempladas? No parece posible una comparación sin que las cosas comparadas compartan al menos algún aspecto, y sobre todo, sin que percibamos esa comunidad. Como es evidente, se plantea la posibilidad de que se tenga ya el concepto que se desea alcanzar, que aúne las intuiciones en sí como el género sus especies y haga factible una comparación entre estas. Es una vez más el planteamiento platónico que da prioridad a lo universal sobre lo particular. En el ejemplo aducido por BRENTANO se aprecia la dificultad, puesto que para abstraer el concepto de coloreado hace falta aprehender varios colores. Si sólo tuviéramos uno, no podríamos llegar a la noción universal (cf. *Kategorienlehre*, p. 179).⁵⁸³ Pero, una vez más, si juntamos ejemplos diversos de cosas coloreadas, y coloreadas con distinta pigmentación, es porque tenemos ya, de alguna manera, la noción de coloreado. A esta objeción sale al paso KASTIL alegando que la comparación en cuestión no es la que puede realizarse una vez en posesión del concepto universal, que es el punto de vista desde el que se compararía una vez alcanzado. De acuerdo, aceptémoslo por un momento. ¿Desde dónde se establece, pues? A ello replica KASTIL añadiendo que se ejecuta una comparación –antes de la abstracción– que estriba en un ‘distinguir sensible’, en que se

⁵⁸² “Allerdings kommt es zur Erfassung auch von Begriffen von höherer Allgemeinheit nur aufgrund einer Mehrheit individueller Anschauungen. [...] Diese aber werden dann nicht induktiv aneinander gereiht, und es bedarf auch zur Ersteigung einer höheren Abstraktionsstufe keiner größeren Vielheit. Zwei Anschauungen, mit einander in Vergleich gebracht, genügen”.

⁵⁸³ “Si no tuviéramos colores diferentes, sino, por ejemplo, sólo y exclusivamente blanco, no podríamos abstraer, aunque todo lo blanco es coloreado, el concepto universal de coloreado” (Hätten wir nicht verschiedenartige Farben, sondern z.B. einzig und allein weiß, so könnten wir, obwohl alles Weiße farbig ist, den allgemeinen Begriff des Farbigen nicht abstrahieren) (*Kategorienlehre*, p. 179). Véase la misma idea en boca de ARISTÓTELES (cf. *Über Aristoteles*, p. 141).

niega que las cosas comparadas sean idénticas, negación que contiene una representación sensible, no un concepto.⁵⁸⁴

Esta dificultad requeriría dedicarle más tiempo del que nos es posible en este trabajo. Sólo sugiero una salida explicativa conforme a lo visto hasta ahora acerca de la diferencia entre percepción y apercepción. Sería legítimo sostener una comunidad ya dada entre los elementos que se comparan, aunque no explícitamente aprehendida previamente a la abstracción. La presencia de lo común es un dato que viene dado por lo individual, porque lo universal reside en él y es ya aprehendido en la captación sensible de los particulares a comparar, si bien sólo implícitamente. Sería efectivamente percibida la relación o posesión común de las cosas a comparar, aunque sólo tras el proceso abstractivo puede hacerse explícita por ser asimismo explícita la comunidad en cada caso. Como digo, tal idea parece viable pero exigiría particular examen que no cabe acometer ahora.

En sus clases de Ética, ciertamente sostiene que todos nuestros conceptos son abstraídos a partir de la experiencia. Mas el trabajo de 1903 parece abrir una nueva posibilidad que lleva a relegar la abstracción a un segundo plano. La noción de abstracción no nos permite iluminar el camino hacia lo necesario que estamos explorando por una razón. La abstracción constituye la cima de un proceso, es el fruto de una operación que precisa, al menos, de dos intuiciones. Por el contrario, la ley necesaria se aprehende a raíz de una sola percepción, según el texto de 1903. Cuando son necesarias más, no es porque lo exija de suyo el método hasta llegar a la razón necesaria de lo percibido, sino por requerirlo el cognoscente –se puede suponer la subjetiva incapacidad, falta de atención, aplicación, limitación propia de la capacidad humana para ver la razón necesaria del hecho, etc. En principio está abierta la posibilidad de extraer el conocimiento de una ley universal o la razón de un hecho a partir de *un* único hecho de experiencia (cf. “Nieder”, p. 74). En el caso de la abstracción es una serie de pasos o de actos, en el de la inducción lata es algo de un golpe. A ello se añade que no hay necesidad de comparar, ni se trata en absoluto de eso. Por esos motivos, parece inconveniente tomar la abstracción en su versión brentaniana como salida a nuestra presente investigación.

Volvamos una vez más al texto en que BRENTANO explica cómo adquirimos el conocimiento de la ley universal, para seguir analizándolo en sus partes. Sabemos que la percepción de algo individual es previa a la inducción misma, pero aún cabe ahondar más acerca de cómo ayuda la percepción a la inducción –en adelante no especificaré de qué tipo se trata, sobreentendiendo que es la lata o *epagogé*–, y cómo se efectúa este último fenómeno. Aunque sobre la relación experiencia-inducción no encontramos más en BRENTANO, luego volveremos a ponderar lo dicho. Por eso ahora centrémonos en su explicación de la inducción. Veámos que, una vez aprehendido el hecho de experiencia de que se trate, “[...] la razón del hecho nos es inmediatamente evidente a partir del concepto apercebido claramente” (*ibid.*). Es interesante ponderar el hecho de que, en el seno mismo del hecho de experiencia, no junto con él o en una suerte de presentarse paralelamente, se encuentra la razón necesaria, el principio universal que sostiene al fenómeno mismo dado a nuestra experiencia. Es esto lo

⁵⁸⁴ “Adviértase que la comparación anterior a la abstracción es distinta de aquella en la que el concepto recién conseguido es constituido en punto de vista de la comparación. También aquel contiene una negación y ésta es ciertamente antes de toda abstracción una distinción sensible, esto es, una negación que no contiene ninguna representación conceptual sino sensible” (Man beachte, daß das Vergleichen vor der Abstraktion ein anderes ist als jenes, wo der bereits gewonnene Begriff zum Gesichtspunkt des Vergleiches gemacht wird. Auch jenes enthält ein Verneinen und zwar ist dieses vor aller Abstraktion ein sinnliches Unterscheiden, d.h. ein Absprechen, das kein begriffliches, sondern ein sensibles Vorstellen einschließt) (*Kategorienlehre* nota 10 K, p. 355).

que en última instancia puede fundamentar la manera de acceso a la ley necesaria en y desde la experiencia. Así ha sido comprendido por BRENTANO, como buen aristotélico, aunque esto último deba afirmarse con ciertas reservas.

BRENTANO nos dice que la razón del hecho nos es evidente, y esto de manera inmediata. Ya hemos discutido suficientemente sobre esta inmediatez que nos hizo rechazar la inducción probabilística como el método buscado. Pero esta evidencia con la que se nos da –continúa BRENTANO– es gracias a la clara apercepción del concepto. De entrada, debe decirse que en este acto no parece encontrarse, en modo alguno, simplicidad, por mucha inmediatez de que disfrute. Descubrimos tres partes o aspectos: primero, la percepción o experiencia en general de un hecho, que es una *conditio sine qua non* del conocimiento de lo universal, pero distinta del mismo aprehenderlo; en segundo lugar, la apercepción clara del concepto, y por último, el darse con evidencia inmediata la razón del hecho. Hemos de admitir que el segundo de los elementos, al menos en una primera impresión, parece estar en un lugar que no le corresponde. ¿No habíamos dicho que el análisis de los conceptos era una de las vías por las que podía llegarse a la aprehensión de lo necesario, como por ejemplo, de la ley causal? Sin embargo, aquí el análisis juega también un papel. ¿Y bien? El hecho de que la vía analítica se ‘inmiscuya’ en la empírica no constituye objeción alguna a la validez de ninguno de los métodos.

Alguien puede estar preguntándose: ¿por qué se separan como cosas distintas el apereibir claramente el concepto del aprehender con evidencia la razón del hecho? ¿No puede quizá tratarse de lo mismo, visto desde dos puntos de vista? ¿Podría consistir el aprehender la razón del hecho en la apercepción clara del concepto? Quizá, puesto que un poco antes nos había dicho que “extraemos el principio universal inmediatamente de las representaciones dadas por medio de la percepción” (*op. cit.*, p. 73), de manera que a la percepción del hecho sigue la aprehensión de la razón de manera directa. Ahora bien, esta extracción –siendo directa o inmediata– consiste en un apereibirse con evidencia o claridad del concepto. Podría compararse la ‘extracción’ de que hablamos –probablemente un poco confusa aún– con un emerger a la superficie algo que estaba debajo de las aguas. No es que no estuviese allí, lo estaba ya, pero sale a la superficie de la conciencia explícita justamente al advertir uno el concepto dado, ofrecido envuelto en la percepción del hecho que sea. Se extrae lo necesario de lo experimentado porque ya está presente en ello, porque lo particular y lo universal están ya en íntima conexión. Es decir, si lo he comprendido bien la apercepción del concepto de manera clara, evidente, y la aprehensión, o apercepción de la ley, de la razón del hecho son todo uno en cierto respecto, y en otro no: el fundamento de la necesidad de la ley reposa en el concepto universal. La ley parece ser aquello que determina el modo general de comportamiento de lo universalmente aprehendido, subsumido bajo los conceptos. Y como para BRENTANO sólo la percepción interna de ciertos hechos –los ejemplos analizados– es la vía hacia el conocimiento de la razón de la relación causal (cf. *Kategorienlehre* (1914), pp. 187s.; (1916), p. 276), será en tales hechos de experiencia interna donde se nos proporcione el material adecuado para apereibirnos del concepto de causado y arribar a la aprehensión de su necesidad.

Esto es lo que se puede decir acerca de la inducción según BRENTANO. Pero queda por tratar la posibilidad de que este método de conocimiento de lo universal y necesario sea lo que otros autores han llamado *intuición intelectual*. Como hemos visto, él mismo nos ha hablado de ‘percepción intelectual’, en relación con la aprehensión de un universal en un contexto aristotélico. Vamos a dejar paso a WENISCH en su exposición de la intuición intelectual como el método propio de aprehensión de lo objetivamente necesario, y que lo sería, por tanto, de la captación o conocimiento simple de la ley necesaria de causalidad. En

esta recta final hacia el último apartado es donde vamos a ofrecer algunas reflexiones sobre la relación entre la experiencia y la aprehensión de lo necesario.

Recordemos la definición de intuición intelectual que nos ofrecía WENISCH en su gran trabajo *La filosofía y su método*, que venimos citando. Precisamente en este estudio señala la intuición intelectual como el verdadero método de la filosofía que persigue el conocimiento de lo objetivamente necesario, que busca la *episteme*. Para este autor es claro que hay dos vías de conocimiento antes examinadas: la percepción externa y la percepción interna. Pero el empirismo, que también reconoce esto, pasa por alto –o lo niega de alguna manera– que ciertos conocimientos no nos pueden ser dados exclusivamente por uno de estos dos modos de conocer. El ejemplo aducido por WENISCH –de HUSSERL, que atestigua provenir a su vez de STUMPF– puede introducirnos en la cuestión. Una serie de sonidos que están siendo percibidos por cierta persona de manera sensible tienen una intensidad determinada. El sonido tiene una intensidad que la persona puede oír, que a su vez puede recordar que en todas sus audiciones los sonidos iban ligados a una cierta intensidad. Ahora bien, no tendría ningún sentido pensar que, igual que todo esto ha sido conocido por percepción externa, que lo sea también el hecho de que todo sonido *tiene* que ir ligado a una intensidad determinada. La conexión necesaria entre el sonido y la intensidad no puede ser oída. Es conocida de otro modo que por percepción, es intuida intelectualmente.⁵⁸⁵ Este método, repetimos, es un modo directo, simple, de aprehender cierto tipo de objetos, a saber, “los juicios universales apodícticos, no tautológicos”.⁵⁸⁶ La intuición intelectual, en oposición a la inducción, es un método que se justifica a sí mismo. La inducción, en cambio, requiere, en tanto que principio universal, de otro método que lo establezca a él mismo.⁵⁸⁷

Estimo innecesario volver sobre la cuestión de la necesidad de que el método sea simple. Ya se indicó en su momento que ello era lo que hacía insuficiente a los métodos deductivo e inductivo. Como esta nota la comparte con la intuición sensorial y la percepción interna, recordemos oportunamente qué permite distinguir estas de aquella. Lo primero era el modo de los juicios que podemos formular desde uno u otro método. Debido a que los objetos de la percepción, en su doble vertiente, son singulares, los juicios acerca de ellos lo serán también. La intuición intelectual, en cambio, tiene por objeto lo universal pero no inductivamente determinado, sino legítimamente estatuido,⁵⁸⁸ que como se dijo, es la universalidad estricta a la que jamás se llega por generalización estadística. La última nota se cifraba en la subjetiva actitud producida por tal conocimiento: la experiencia no permite más que un conocimiento que, en el caso de la externa, no lleva a una actitud de seguridad, como tampoco lo logra la inducción. En ambos casos la falibilidad es la compañera de camino, a mayor o menor distancia. La intuición intelectual nos libra enteramente de ella.

No alcanzo a hallar una diferencia entre la descripción que se hiciera poco ha de la inducción lata brentaniana y la intuición intelectual ofrecida por WENISCH. Se hace preciso introducirnos en el mecanismo mismo del método presentado y su articulación con la experiencia para emitir un juicio acerca de su posible identificación. El primer paso que debe

⁵⁸⁵ Cf. WENISCH, F., *op. cit.*, p. 57. “Sin embargo, captar que todo sonido requiere una intensidad determinada, y ello necesariamente, es cosa que trasciende la percepción sensorial: sería falso decir que semejante cosa es audible” (*ibid.*).

⁵⁸⁶ *Op. cit.*, p. 31. Para este autor, el conocimiento no puede nunca ser expresado en proposiciones analíticas, que son para él tautologías en que no nos encontramos otra cosa que una expresión de nuestras reglas o usos lingüísticos (cf. *op. cit.*, pp. 25s.). Ya hemos considerado anteriormente cómo BRENTANO critica esta idea, proveniente de KANT, que les niega a estas proposiciones la capacidad de ampliar nuestro conocimiento, en oposición a las sintéticas.

⁵⁸⁷ Cf. *op. cit.* nota 33, p. 34; pp. 90ss.

⁵⁸⁸ Cf. *op. cit.*, pp. 26ss.

darse es el de determinar la noción de experiencia manejada por este filósofo contemporáneo y la utilizada por BRENTANO. WENISCH descubre un sentido lato y otro especial de experiencia. Cifrándose en el trabajo de HILDEBRAND publicado en Bonn en 1950, *El sentido de la indagación y el conocimiento filosóficos*, expone cómo en el primer sentido se trata de todo modo de presentarse ante la conciencia algo distinto de la aprehensión misma e independiente ontológicamente de ese acto. En este respecto también la intuición intelectual sería una especie de experiencia. No obstante, en esta lata acepción de experiencia sería inconveniente identificar la experiencia de la intuición intelectual con la de la percepción interna.⁵⁸⁹ El sentido especial de experiencia —el utilizado por él— es aquel en que lo que está ante nosotros es un objeto real, a saber, algo singular, concreto y efectivamente existente.⁵⁹⁰ Tales condiciones las cumplen los elementos pertenecientes al dominio de la percepción externa y de la interna. Ahora bien, la cuestión es en qué relación se encuentra, según WENISCH, la intuición intelectual con esta experiencia, o dicho de otro modo, con la aprehensión de objetos reales. Útil resultará cotejarla con la establecida con la inducción.

Esta la precisa para reforzar su universalidad, de manera que está su legitimación —que siempre puede ser aumentada— en dependencia de los hechos y las circunstancias en las que tomó contacto con ellos.⁵⁹¹ En contraste con esto, muestra la intuición intelectual una independencia superior, si bien no absoluta, de la experiencia. La omisión de las circunstancias concomitantes no invalidan, de ningún modo, la proposición universal fundada en esa experiencia como resultaría ocioso y divertido inquirir, por ejemplo, cuánto medía la superficie del paralelogramo que llevó al descubrimiento del principio de la igualdad de los ángulos opuestos. ¿Cuál es, entonces, la relación con la experiencia, esto es, en qué sentido la precisa la intuición? La necesita en la medida en que le brinda a esta la *oportunidad* de surgir, de tener lugar.

“[En la intuición intelectual] la percepción sólo tiene la función de, a través del despliegue ante mi mirada espiritual de una esencia determinada, darme la oportunidad de intuir intelectualmente que de hecho se da ese estado de cosas, pero no es, a título de registro de la realidad, el fundamento para suponer que se da el estado de cosas en cuestión”.⁵⁹²

VON HILDEBRAND describe cómo la percepción abre al sujeto a la oportunidad de captar la razón del hecho en un primer momento sólo percibido interna o externamente. Dar la oportunidad, ofrecer ocasión de efectuarse, es un modo de hacer depender el origen de la intuición de la experiencia de que se trate. La intuición no es dependiente de lo real, mejor dicho, de la experiencia de lo real más que en el sentido de que se le exige para que ella pueda ser al menos un *contacto real* con algo, exactamente con algo que constituye un ejemplo de lo que se ha de entender. El sujeto debe tomar contacto verdadero con ‘un caso’ de aquello que ha de aprehender él por intuición en su necesidad. Se precisa experimentar o tener una toma de contacto experiencial con un fenómeno afectivo, por ejemplo, amar a un amigo, para intuir intelectualmente que sólo se ama aquello que se conoce.⁵⁹³ Este contacto con lo real —continúa WENISCH— es la causa de que ya se ‘conozca’ lo que se va a hacer emerger a la

⁵⁸⁹ SCHELER así lo denuncia cuando mantiene que “es cosa clara que la ‘experiencia fenomenológica’ no tiene nada que ver con la ‘experiencia por percepción interna’” (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* nota, p. 70) (cf. en WENISCH, F., *op. cit.*, p. 56).

⁵⁹⁰ Cf. *op. cit.*, p. 59.

⁵⁹¹ Por ejemplo, es de la mayor importancia en la determinación de la fórmula de la velocidad de la luz indicar el medio —en que se defina la densidad, la longitud recorrida en él, etc.— en que se establecen las mediciones. Carecería de valor la ley que se hubiera determinado sin tener todo eso en cuenta.

⁵⁹² HILDEBRAND, D. von, *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*, pp. 39s. (citado en WENISCH, F., *op. cit.* nota 79, p. 60).

⁵⁹³ “Nihil volitum quae praecognitum”.

conciencia en la intuición intelectual. Por así decirlo, la percepción contiene en germen lo que la intuición descubre de manera explícita, pero no absolutamente nueva. Es una de las tesis del trabajo de WENISCH que

“la intuición intelectual supone al menos un contacto real de aquello que debe ser visto con intuición intelectual; contacto real que es causa de que ya se ‘conozca’ lo que en la intuición intelectual explícitamente llevada a cabo debe elevarse a la luz plena de la conciencia. [...] La filosofía creóntica sostiene que también aquello que es conocido mediante la intuición intelectual es objeto de experiencia”.⁵⁹⁴

Debemos, por ello, concluir, de acuerdo con lo anterior, que en la percepción se da todo lo preciso para llegar al conocimiento de lo necesario. Por eso sería un error compartir la opinión según la cual es empirismo la tesis que sostiene que todos los conocimientos humanos están basados en la experiencia de su contenido correspondiente. Con ello no se trata de sostener que todo lo que se nos da en ella es conocido de la misma manera, sino que se trata de atacar el error de la tesis sobre las ideas innatas.⁵⁹⁵ Ahora bien, como ya se ha aludido, no es esta dependencia de la experiencia tan extrema que quede invalidada cuando se desconecta de la experiencia a propósito de la cual ha tenido lugar, en contraste con los juicios inductivos probabilísticos. No, en realidad es posible, y ocurre de hecho a menudo, que se olviden las circunstancias precisas de aquella toma de contacto con lo real, y siga aún siendo posible la intuición susodicha.⁵⁹⁶ Podemos muy bien olvidar dónde tuve una experiencia de gratitud al ser obsequiada por alguien, no recordar qué objeto recibí, cuándo, etc. Sin embargo, puedo perfectamente, tras aquella experiencia, haber tenido la intuición de que es justo el agradecimiento ante un bien recibido, o que la gratitud es algo moralmente valioso.

Esta es la relación, ciertamente peculiar, que enlaza intuición intelectual y experiencia. La primera es dependiente de la segunda por cuanto ha menester de una toma de contacto real con aquello que ejemplifica lo que ha de ser su objeto. Por ser un ejemplo de ello, lleva en sí ya aquello que va a ser conocido intelectivamente de manera explícita, de manera que, siendo en verdad un descubrimiento lo que así se aprehende, no es de algo que no estuviera ya dado. Si lo entiendo bien, lo que ocurriría es que perceptivamente no es posible apercebirse explícitamente de lo que ha de ser intelectivamente aprehendido. Esta idea, como ya se vio en este apartado con la exposición de la percepción interna, está muy presente en BRENTANO, que es perfectamente consciente del hecho por el cual la percepción contiene en sí más de lo que el sujeto explícitamente conoce inmediatamente. Por eso indicó la necesidad de un apercebirse o advertir, distinto de la percepción interna y necesariamente dependiente de ella, llamando con ello la atención sobre la presencia solapada de lo que está por ser apercebido, de una parte, sobre la necesidad de un nuevo acto o fenómeno psíquico para sacarlo a la luz, de otra, y sobre la preeminencia de ese primer acto que es la percepción interna, en último lugar.

Antes de ofrecer una conclusión acerca de lo examinado sobre estas interesantes cuestiones, quisiera comentar un poco más esta última tesis sobre el advertir o apercepción, que formula nuestro autor al presentarnos los cuatro ejemplos de experiencia de la causalidad. Es indudable el acierto de BRENTANO al buscar entre los hechos de experiencia aquellos que, según lo arriba expuesto, puedan contener la razón de los hechos causales, a saber, fenómenos que ejemplifiquen el principio causal. Su restricción al dominio de la experiencia interna ha sido ya justificado. Lo que quizá no se puede ver del todo con nitidez en esta argumentación

⁵⁹⁴ Cf. WENISCH, F., *op. cit.*, p. 60.

⁵⁹⁵ Cf. *op. cit.*, p. 58.

⁵⁹⁶ Cf. *op. cit.*, p. 60.

en concreto, no en otros lugares, es la diversidad del acto aperceptivo respecto de la percepción interna de la extracción de la conclusión o la volición de un medio por la volición del fin, etc. Parece que la percepción misma sería quien, en un amplísimo abarque de objetos, captaría los actos, su relación concreta, y además que esa relación es necesaria, que aquello *tiene que ser* así. Sin embargo, una observación más atenta nos permite disolver esta superficial impresión. BRENTANO no habla sólo de la percepción interna, sino también, repetidamente, de un advertir o notar. En el ejemplo de la volición del fin que causa la volición del medio “aquí no *advertimos* tan sólo que deseamos lo uno después de desear lo otro, sino además que el desear lo uno, juntamente con la creencia en la dependencia de un evento respecto del otro, nos determina a desear lo otro” (“Nieder”, p. 34).⁵⁹⁷ Y poco después añade: “Advirtiendo esto, advertimos una causación en el sentido más propio” (*op. cit.*, p. 35).⁵⁹⁸ No es, por tanto, sólo percepción interna lo que tenemos de los hechos, sino un acto distinto, que es ese darse cuenta, advertir lo que la percepción interna ha puesto delante de nuestros ojos.

Llegamos a la hora de ofrecer una conclusión acerca de la identidad de la llamada inducción lata, especialmente teniendo en cuenta lo dicho sobre la intuición intelectual, y la apercepción. Reconozco que no encuentro ningún motivo para considerarlas maneras diferentes de acceso a lo necesario, y por eso me inclino a conjeturar que son modos distintos de designar la misma vía cognoscitiva. Un resumen de la argumentación brentaniana acerca de la aprehensión de lo necesario –que nosotros hacemos extensivo a la causalidad– podría ser en esquema el siguiente:

- a) Tenemos actos psíquicos de determinada índole, entre ellos actos causalmente vinculados.
 - b) En la experiencia interna percibimos esos actos.
 - c) Junto a esa percepción de los actos tenemos también un acto de advertir, de darse cuenta.
 - d) Lo que advertimos es que los actos se dan en una relación necesaria de causalidad.
 - e) Para que esto pueda suceder basta, aunque no siempre, con que tengamos tal percepción interna una sola vez.
 - f) Este ser-presente la relación causal necesaria es tan evidente como los actos percibidos interiormente.
 - g) Lo que se advierte está dado desde el principio en la percepción interna de los actos, aunque no es explícitamente presente hasta que los percibimos.
 - h) La relación necesaria la aprehendemos ya la primera vez.
 - i) Conocemos que aquello tiene que ser así siempre, esto es, conocemos su universalidad.
- Ergo*, basándonos en la percepción interna de determinados actos alcanzamos la noción necesaria de causa, que es un conocimiento no inducido probabilísticamente, sino estrictamente universal y necesario.

Considero interpretada de este modo, en mi opinión, la posición de BRENTANO acerca del origen empírico de la causalidad. No ha podido mostrarse todo con claridad, pues en algunos aspectos los ejemplos resultan problemáticos. En primer lugar, no hemos podido hallar una explicación suficiente de cómo la percepción interna de estos fenómenos constituye la base empírica legítima y suficiente para advertir en ella el hecho de la causalidad, sin que se dé a su vez un conocimiento exacto de *qué* causas actúan, sino sólo el conocimiento de *que* existe

⁵⁹⁷ Véase el texto original en la nota 28. El cambio de cursiva es mío.

⁵⁹⁸ Véase el texto original en la nota 29.

una relación causal. Otra dificultad la presenta el ejemplo de relación causal del pensamiento de la conclusión a partir del de las premisas. En el próximo capítulo habrá más lugar para retomar las cuestiones y buscar una explicación satisfactoria.

Como se puede comprobar, tengo por adecuado identificar la inducción lata –tal y como ha sido interpretada por BRENTANO– con la apercepción de la que se hace mención en los casos de aprehensión de la causalidad. No ha llegado a sostenerlo BRENTANO. En ningún lugar he encontrado esta determinación de la apercepción, mas la considero legítimamente establecida después de nuestros análisis. Y creo poder añadir que la intuición intelectual no se distingue de ellas, cuando lo apercebido es de índole intelectual –es perfectamente posible apercebirse de algo visto sensiblemente pero no advertido–. Repito que no se encuentra esta igualdad en nuestro autor y que la presento como hipótesis, pues no tengo razones para no hacerlo y me apoyo en la común caracterización de cada una de ellas. Un solo hecho se eleva como objeción, y de peso: las dificultades que halla BRENTANO en relación con la fundamentación de los principios universales, como si no fuera posible –así se manifiesta en algunos casos– otro camino para obtenerlos que la inducción estricta. En la práctica, al estudiar la obtención de leyes en uno u otro campo, no hace uso nunca de la inducción lata, como se advierte al poner al descubierto la insuficiencia de la vía empírica y la resolución por la vía analítica. Este *factum* hace que nuestra hipótesis sea sólo eso, y que quede en el aire la pregunta de por qué no hizo uso BRENTANO de la *epagogé*. Sería injusto sostener que nunca la ha aplicado, puesto que en el pasaje de *Sobre el origen del conocimiento moral* es este el modo de conocer la corrección de los actos morales y por ende, de lo bueno. Y, por otro lado, hay materias que son mejor o más rápidamente conocidas por inducción estricta, bien por ser de hechos no apoyados en una índole necesaria, bien porque es muy difícil apercebirse de ella.

Llegamos a la fundamentación lógica de la ley de causalidad como principio analítico, que BRENTANO consideró como necesaria para alcanzar la necesidad realmente apodíctica en nuestro conocimiento de la causalidad, al menos en cierto período de su vida, y en cualquier caso como otra vía hacia la cognición del principio.

C. La fundamentación analítica del principio de causalidad. Argumentos de BRENTANO

Precisamente la distinción de la ley causal como un principio analítico nos obliga a esclarecer la diversidad existente entre los conceptos kantianos y los brentanianos de analítico y sintético. BRENTANO critica, como vemos, en varios lugares la obra de KANT; este aspecto y toda la epistemología kantiana son detenidamente considerados por aquel. Volviendo a nuestras clases de Teodicea, vamos a acompañar con la imaginación a nuestros amigos Alejandro y Esteban que esta vez, puntualmente, se sientan silenciosos en sus pupitres para escuchar la clase magistral del maestro.

C.1. ¿Fundamentación lógica o psicológica de la relación causal? La intención de BRENTANO

Debemos considerar hoy, señores, y antes de pasar al examen de los conceptos de analítico y sintético en KANT, una cuestión que dos de ustedes me han planteado acerca de la distinción o identificación de la necesidad causal como necesidad lógica o más bien psicológica, a fin de solucionar, como espero, la objeción que se propuso contra la fundamentación de la relación causal. Ya vimos, los que estuvieron aquí, que la percepción interna nos ofrece casos en que percibimos de forma evidente unos actos psíquicos,

apercibiéndonos a la vez de ellos y de una cierta relación que los vincula. Vimos cómo se trataba de una relación de causalidad, esto es, una relación necesaria y universal según la cual, dadas todas las circunstancias requeridas, conocidas o no, la causa dará lugar al efecto, en este caso ambos actos de conciencia. Pues bien, se me ha formulado al respecto una objeción, que por tocar un punto de mucha importancia no quiero pasar por alto, y no me pesará el tiempo que en ello deba emplear si consigo que ese punto quede claro.

Se trata pues de lo siguiente: partiendo de una causación en el ámbito psicológico, percibida internamente y apercebida, ¿estamos justificados para afirmar que sobre esa base empírico-psicológica la ley de causalidad queda fundamentada lógicamente? Y lo que es más importante, ¿no se confunden aquí la necesidad psicológica de los procesos mentales con la necesidad que tratábamos de defender en el principio de causalidad, contra la cual descargó el golpe humeano, haciéndola tambalear? ¿No mostramos tal vez con tales ejemplos que los procesos psicológicos se dan simplemente con una necesidad psicológica que nada tiene que ver con la necesidad de la causalidad? Estas son, señores, las objeciones que me dirigieron ayer dos de ustedes,⁵⁹⁹ y que hoy vamos a analizar juntos.

En primer lugar, hemos de dejar claro cuál es el fin de nuestra investigación. No tratamos de hacer otra cosa que fundamentar lógicamente la ley de la causalidad como una ley necesaria y universal, si bien ayer vimos cómo la universalidad verdaderamente apodíctica requiere una fundamentación a partir del análisis de los conceptos. Pero la Filosofía no desprecia la experiencia; es más, como se mostró arriba, su método es el de las ciencias naturales (cf. *Über die Zukunft der Philosophie*. “Die dreizig Thesen der Habilitation” IV, p. 136). La experiencia nos ofrece también una vía para alcanzar conocimiento necesario. Ahora bien, el papel que juega la experiencia en este caso como en cualquier otro en que nos sirvamos de ella en los razonamientos, es el de hacernos posible la formulación de un juicio, que será asertórico y expresará el conocimiento que por ella recibimos. Tanto da que sea experiencia interna como externa, ambas son fuente de datos empíricos. Y ¿quién puede negar que sea lícito utilizarlos como premisas en los razonamientos lógicos? Todavía quiero decir otra cosa: no es casual que las experiencias que hemos analizado fueran acontecimientos de los que es testigo la experiencia interna, sino que ello responde a la siguiente razón: sólo los datos que esta nos ofrece son fidedignos, pues su testimonio es evidente. Únicamente de ella podemos decir que es real lo que nos ofrece como objeto (cf. *Psychologie 2*, I §§6s., 9, pp. 128ss., 137). Por eso los datos adquiridos por percepción interna son los más idóneos para ser utilizados en un razonamiento que trata de fundamentar algo como necesario.

Pasamos a la segunda cuestión: la supuesta confusión en que se incurre en esta inferencia entre la necesidad lógica y la necesidad psicológica. No niego que la confusión puede constituir un verdadero riesgo, pero no es este el caso. Si unimos esta cuestión con la última, encontramos que se presentan tres tipos de necesidad: la necesidad lógica, la causal y la psicológica. Vamos a ver en qué se distinguen y si se relacionan también entre ellas. Ya aclaré en otra ocasión, y no estará de más repetirlo de nuevo, que no identifico, ni pueden identificarse, la necesidad lógica con la necesidad propia de la génesis de los actos psicológicos. No es lo mismo la legalidad entendida como necesidad natural propia de los actos –la necesidad presente en la génesis de los mismos– de la necesidad como corrección de una actividad –que es la necesidad propia de la Lógica– (cf. *Klassifikation* Anhang XI nota, p. 181).⁶⁰⁰ En efecto, cuando hablamos de necesidad lógica, nos referimos a aquel ‘deber ser’ para ser correcto y su negación es contradictoria. En cambio, la necesidad que se encuentra en

⁵⁹⁹ Véase B.1 “La experiencia psicológica de la causalidad” en el cuarto capítulo.

⁶⁰⁰ Véase en la nota 26 el texto citado anteriormente.

el origen de los actos no mira a si estos son correctos o no, sino a la necesidad de la generación, por la que tanto el juicio correcto como el incorrecto son necesarios. Un silogismo es necesario de modo natural si se da en nosotros el pensamiento de las premisas, tanto si estas son verdaderas como falsas, y la conclusión se da necesariamente, ya se concluya correcta, ya incorrectamente. Por el contrario, la Lógica no atiende a todos los actos y raciocinios que pueden darse sino sólo a aquellos que por su corrección se dan necesariamente, son los que se tienen que tener.

Hay una verdadera distinción entre las leyes lógicas que determinan el proceso correcto del conocer, y las leyes psicológicas del origen de nuestros fenómenos. Las leyes lógicas son leyes para juzgar, que guían el pensar y permiten distinguir el verdadero del falso (cf. *Origen* 11, p. 22). Veamos el asunto desde otro punto de vista: la Psicología, cuando se ocupa de actos de conocimiento, lo hace como de algo real, esto es, la razón es algo real y tiene actos psíquicos reales. En cambio la Lógica no estudia nada real, sino la ordenación artificial que se ha de buscar toda ciencia, tanto si se da de hecho como si no.⁶⁰¹ Por otra parte, al basarse la necesidad lógica en el principio de contradicción, resulta que la negación de lo lógicamente necesario es contradictoria, mientras que la de algo necesario sólo psicológicamente no constituiría ninguna contradicción (No es contradictorio que alguien piense las premisas sin pensar la conclusión) (cf. “Nieder”, p. 34).⁶⁰² No sé cómo negar con mayor claridad aún la identidad entre ley lógica y ley psicológica, que nunca he asimilado y deseo guardarles a ustedes de este funesto y divulgado error en ambientes pseudo-filosóficos, por desgracia tan difundidos hoy.⁶⁰³

Por lo que se refiere a la confusión entre necesidad causal y necesidad psicológica, creo que no nos llevará mucho dar luz al asunto. Precisamente sucede aquí que la necesidad psicológica es un caso especial de necesidad de tipo causal, o sea, que la génesis de los actos reales se debe a un proceso sencillamente causal. De este modo, la necesidad que podemos apreciar al dimanar un acto de otro, como vimos en el ejemplo, no es más que un caso particular de la necesidad con que se desarrolla siempre el vínculo causa-efecto.

Es necesario que comprendamos que se trata, en el caso del pensamiento de las premisas y el de la conclusión, de una verdadera causa y un verdadero efecto. Y esto lo vio ya en la Edad Media STO. TOMÁS DE AQUINO. Para él estaba claro que el pensar las premisas es una causa, no en cuanto fin, ni tampoco como causa material o formal, sino en tanto que causa eficiente, del pensar la conclusión. Es el principio activo que da lugar al pensamiento de la conclusión (cf. *op. cit.*, p. 35). La posible dificultad en admitir esta tesis que les propongo, a la que el genial filósofo medieval no supo sacarle partido, se soluciona no olvidando que se trata de los actos psíquicos reales, no en tanto que elementos lógicos. Así mismo lo entiende el AQUINATE, al indicar que, de darse en un acto simple y único las premisas y la conclusión

⁶⁰¹ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 73.

⁶⁰² “Sólo que puede suceder sin contradicción que uno que piense las premisas no extraiga la conclusión” (Allein es kann ohne Widerspruch geschehen, daß einer, der die Prämissen denkt, den Schlußsatz nicht zieht) (“Nieder”, p. 34).

⁶⁰³ No obstante, Adriano BAUSOLA volverá a acusarle de psicologista a raíz del ejemplo utilizado para explicar el origen psicológico de la causalidad. Según el autor italiano, en el ejemplo del pensamiento de las premisas que causa el pensamiento de la conclusión, BRENTANO confunde el orden ideal de los contenidos con el orden real de los actos del pensamiento. Por ello, el pensamiento de las premisas y el de la conclusión son para él una experiencia de causalidad. Naturalmente advierte BRENTANO que la conclusión está implícita en las premisas, por lo que no cabe hablar de sucesión causa-efecto sino de unidad inmediata (cf. “Nieder”, pp. 34s.; BAUSOLA, A., “Conoscenza e moralità in Franz Brentano”, pp. 47ss.). No encuentro justificada esta crítica, porque a mi juicio BRENTANO mantiene distinguidos el proceso genético-causal del pensamiento de la conclusión del proceso lógico que tiene lugar entre los objetos de los actos en cuestión.

no habría causación de la inteligencia de esta por la de aquellas.⁶⁰⁴ De otro modo, cometeríamos el error de ignorar la distinción entre principio lógico y principio real.

Podríamos definir ‘principio’ como aquello que da origen a algo, en sentido general. No todo lo que es principio es causa, si bien toda causa es una especie de principio. Entre los principios se distinguen dos grandes especies: los lógicos (como los signos o las premisas) y los reales. A su vez los principios reales se dividen en negativos y positivos. La causa es aquel principio real –distinto del ser que de ella procede– al cual da algo y que por tanto es dependiente de ella en cierto respecto.⁶⁰⁵ En tanto que término real, el acto de pensar las premisas puede causar el de la conclusión. Es el principio activo que da lugar a ella, cuando la conclusión es evidente a partir de aquellas (cf. *Aristoteles und seine Weltanschauung* (1911), pp. 48s.).

Por tanto, espero que quede clara la distinción entre Lógica y Psicología, entre la consideración de los actos como cosas reales y como lógicamente correctos o incorrectos. La verdad de un juicio es independiente del hecho de que el acto efectivo que se esté teniendo la posea o no, como es verdad que tengo ahora un acto de pensar con independencia de que sea verdadero o falso lo que esté pensando. Espero que la lección de hoy haya satisfecho las objeciones, sus posibles dudas las comentaremos en el seminario de esta tarde. Buenos días, señores, y a los ya que no vea en el seminario, hasta la semana que viene (los estudiantes, como se hace por el norte de Europa para ovacionar al profesor ‘al estilo académico’, dan golpes con los nudillos a sus mesas de madera).

Después de asistir a la lección del profesor BRENTANO, como buenos estudiantes nos dedicamos a trabajar aquello que hemos escuchado. Ahora nos desafía la tarea de comprender el sentido de analítico y sintético que BRENTANO atribuye a KANT, y su posterior refutación. En un largo pasaje de las clases de Teodicea se encuentra una detallada crítica de la teoría del conocimiento que KANT presenta en su *Crítica de la razón pura* (véase *Sobre la existencia de Dios* 79-101, pp. 129-156; sobre los juicios analíticos, especialmente 81-85, pp. 131-138).

C.2. Los juicios sintéticos y los juicios analíticos

Como sabemos, las proposiciones se dividen en analíticas o sintéticas. Según KANT, sólo nos interesa el segundo tipo de ellas, puesto que sólo las proposiciones sintéticas aumentan nuestro conocimiento, siendo las primeras una mera explicitación del que ya tenemos (cf. por ejemplo, “Nieder” nota, pp. 54s.).⁶⁰⁶ Para BRENTANO no es adecuada esta clasificación de los juicios, ya que se basa en un criterio equivocado. Desde el principio además se encuentra larvadamente el error en su explicación, porque KANT ni siquiera ha entendido en qué consiste el conocimiento. Para él basta con que posea la verdad, pero esto es imposible si no le corresponde también la evidencia. Sin evidencia, ¿qué razón puede haber para sostener un

⁶⁰⁴ “In intellectu autem sic est quod, si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientia conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspirecet conclusionem, uno intuitu apprehendens conclusionem utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum; quia idem non est causa sui ipsius. Sed tamen intelligeret principia esse causa conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quae sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde, si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quae sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quae sunt ad finem. Sed si uno actu velit finem et ea quae sunt ad finem, hoc esse non poterit: quia idem non est causa sui ipsius” (*Summa theologiae* I Q19 a5, resp).

⁶⁰⁵ “[...] aquello de lo que procede algo de algún modo” (Id, ex quo aliquid procedit quocumque modo). [...] principio real positivo del que algo procede con dependencia en el ser, distinguiéndose de aquello a que da algún ser” (MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, pp. 75s.).

⁶⁰⁶ Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, introducción, A6/B10-B12.

juicio? Es más, si le falta la evidencia “le falta la *verdad misma*” (*Sobre la existencia de Dios* 80, p. 130). A mi juicio, con esto BRENTANO quiere decir que es imposible que tengan lugar actos de conocimiento si aquello que se convierte en objeto para nosotros, no lo captamos gracias a su dársenos de algún modo, a su sernos evidente en cierto sentido. Es imposible tener por objeto de conocimiento algo que no me es evidente de ninguna manera, que no está-ante-mí o no me es patente. No cabe que sepa algo si no se me evidencia como verdadero. Por no haber comprendido esto, KANT considera que la aclaración no es conocimiento, y es sorprendente su falta de reparos en oponerla a la ampliación (cf. “Nieder”, pp. 10, 53; también *Sobre la existencia de Dios* 82, p. 132).

No parece, sin embargo, que esto sea lo que KANT verdaderamente sostiene, al menos de acuerdo con ciertos pasajes:

“[...] una buena parte [...] de las tareas de nuestra razón consiste en analizar los conceptos que ya poseemos de los objetos. Esto nos proporciona muchos conocimientos que, a pesar de no ser sino ilustraciones o explicaciones de algo ya pensado en nuestros conceptos [...], son considerados, al menos por su forma, como nuevas ideas, aunque por su materia o contenido no amplíen, sino que simplemente detallen, los conceptos que poseemos”.⁶⁰⁷

Según esto, KANT sí que tomaría como verdadero conocimiento el que se nos proporciona por medio de los juicios analíticos, de los que es patente que está hablando en este pasaje, si bien no se da, en efecto, una ampliación de lo que ya sabemos, porque justamente pensamos ya en los conceptos analizados lo que después explicamos o detallamos en estos juicios.

Pasemos a la consideración de los juicios. Puede establecerse, desde luego, la distinción entre analítico y sintético, pero no al modo kantiano. En la introducción a la obra que inaugura su etapa crítica, dedica KANT una parte a distinguirlos, según la relación que el predicado guarda con el sujeto del que se predica. Analítico se dice de aquel juicio en que lo que se predica ya se piensa dentro del concepto del sujeto, en tanto que sintético será aquel en que lo predicado no esté pensado en la noción de lo que funciona como sujeto de ese juicio. “[...] el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está (implícitamente) contenido en el concepto de A, o bien B se halla completamente fuera del concepto A, aunque guarde con él alguna conexión”.⁶⁰⁸ BRENTANO denuncia que los supuestos juicios sintéticos *a priori* no existen, son un invento de KANT, y lo que él postula que rige los fenómenos son o bien meros “[...] *prejuicios* sintéticos (*a priori*)” (*op. cit.* 81, p. 131), o bien juicios analíticos *a priori*. La definición de juicio analítico en KANT –como juicio explicativo, en oposición al juicio extensivo– resulta falsa y es contradictorio sostener que no aumente nuestro conocimiento (cf. *Klassifikation* Anhang X, p. 178; “Nieder”, p. 10).

El criterio por el que deben distinguirse los juicios es la evidencia, la cual se alcanza en cada caso bien por la consideración de los conceptos, bien por la experiencia. De esta manera, es obvio que el juicio analítico correctamente definido será aquel “[...] juicio evidente por sus mismos conceptos [...]” (*Sobre la existencia de Dios* 81, p. 131). Según BRENTANO se trata siempre de un juicio negativo apodíctico que niega la composición de notas contradictorias. Al definir KANT lo analítico se limitó a considerar solamente las proposiciones categóricas, ‘A es A’ –fundadas en la copulación simple–, cuando hay también proposiciones existenciales, condicionales o disyuntivas que lo son –las proposiciones compuestas, unidas por otros tipos de cópula–.⁶⁰⁹ Y al desconocer la verdadera noción de conocimiento, les niega su capacidad para aumentarlo. Pero ¿es que no es la aclaración también conocimiento y no

⁶⁰⁷ *Op. cit.*, A6 B10.

⁶⁰⁸ *Op. cit.*, A7 B11.

⁶⁰⁹ Véase B.2 “La inducción” en el capítulo cuarto.

sirven los principios de la aritmética o los principios lógicos para enriquecer el que ya tenemos (cf. *op. cit.* 82, p. 132)? John Stuart MILL cae en semejante error al negar que el silogismo aumente nuestro conocimiento por suponer la conclusión contenida en las premisas (cf. “Nieder”, p. 53). ¿No lo aumentó acaso HELMHOLTZ descubriendo las cualidades del sonido que pertenecen todas al concepto del mismo (cf. *op. cit.*, p. 10)?⁶¹⁰ Es de suma importancia que el juicio analítico recupere el crédito y la fama, porque no hay juicios sintéticos a priori y para obtener conocimientos apodícticos tenemos un medio en el análisis de los conceptos. Así pues, una vez puesto de relieve la necesidad de ellos y teniendo en cuenta la aptitud extensiva de nuestro conocimiento por ellos, pasa BRENTANO a la demostración del principio de causalidad como principio analítico.⁶¹¹

C.3. Argumento en favor del principio de causalidad

El principio puede ser formulado desde distintos aspectos, BRENTANO lo plantea como algo exigido indirectamente por la índole de lo que deviene en razón de la imposibilidad de una absoluta contingencia, noción esta última que acaba siendo equipolente para él con la ausencia de toda causa. En ARISTOTELES no encontramos declaraciones directas sobre cómo fundar el principio de causalidad, si *a priori* o por inducción (cf. *Über Aristoteles*, p. 362).⁶¹² Ante la cuestión de la posibilidad de inferir una ley estrictamente universal a partir de hechos particulares, ya vimos que el camino empírico exige como condición la certeza racional acerca de la existencia de Dios, para alcanzar en el razonamiento una verdadera universalidad, cuya obtención es la meta que se propone en la segunda parte de su curso de Teodicea (desde el n. 166 hasta el final). Con todo, a pesar de la índole analítica del mismo, a menudo se le niega a este principio su evidencia, lo cual se explica bien porque se la obtiene sólo mediatamente, bien por ser fácil, a pesar de su evidencia, errar respecto de él. Por eso quizá se antepone el modo de darse el principio de contradicción a la manera en que se nos da el de causalidad (cf. “Nieder” Nachtrag “Von der Unmöglichkeit absoluten Zufalls” (1916), pp. 137s.).

⁶¹⁰ El juicio analítico y sintético, según el criterio kantiano, variarían de una persona a otra, de manera que quien fuese más instruido podría poseer muchos más juicios analíticos que otro, en tanto que el primero pensaría muchas más cosas incluidas en los conceptos de las cosas, e incluso el mismo juicio sería sintético antes de conocerlo, pero después volvería analítico para el mismo cognoscente. El planteamiento aristotélico implica como fundamento de la distinción de uno y otro tipo de juicio, no el hecho de que lo predicado sea *pensado* o no dentro del concepto de sujeto, sino que *pertenezca* o no a la noción de sujeto. El color negro no pertenece a la noción de caballo, por lo cual el conocimiento de esta nota respecto de un caballo cualquiera será siempre un juicio sintético. En cambio, la racionalidad de un niño es algo contenido en su noción o esencia, y en esa medida sería el juicio que predicase esa nota de tal sujeto un juicio analítico. Se suscita la cuestión de si según semejante distinción un juicio analítico ampliaría nuestro conocimiento. La respuesta en BRENTANO es netamente afirmativa, pues las nociones-sujeto no son dadas a nuestro espíritu de manera exhaustiva. De otra forma jamás poseeríamos un solo juicio sintético, mientras se utilice la noción sobre la que se amplía el conocimiento como sujeto de predicación.

⁶¹¹ KASTIL llama la atención sobre la posibilidad que una vez deja abierta BRENTANO (cf. “Nieder”, p. 105) de que ciertos axiomas, y el principio de causalidad podría estar entre ellos, no sean analíticos, basados en el principio de contradicción, sino que se trate de una simultaneidad. BRENTANO no desarrolla esta alternativa ni volverá a mencionarla, sino que ofrecerá en distintas ocasiones una demostración del principio causal como principio analítico (cf. *Versuch* nota 31 K, p. 271).

⁶¹² En *Aristoteles und seine Weltanschauung* BRENTANO sostiene casi lo opuesto, al escribir que el Estagirita expresa claramente el principio de causalidad, que se da necesariamente si se dan todas las condiciones necesarias para ello. Además, ARISTÓTELES conocía –según BRENTANO– el principio de razón suficiente en su doble sentido, cuya necesidad se funda, en última instancia, en el principio de contradicción (cf. *op. cit.*, p. 39). Como se avisó, esta obra resulta paradójica y no debe creerse sin más que expone la doctrina de ARISTÓTELES.

Por otra parte, la ley que BRENTANO quiere demostrar no es en realidad absolutamente universal, ya que hay que excluir de su dominio a lo Necesario Incausado, esto es, a Dios. De este modo, el dominio de la ley de causalidad se refiere exclusivamente a aquello que sólo puede ser si es causado, pues “aquello que sin la acción de una causa sólo devendría contingentemente, nunca deviene sin estar determinado por la acción de una causa” (*op. cit.* Nachtrag “Beweiß des allgemeinen Kausalgesetzes aus bloßen Begriffen” (1905), p. 114).⁶¹³ En realidad, su fórmula no sostiene que todo lo que es requiera una causa, sino sólo aquello que no es en sí mismo necesario (cf. *op. cit.*, p. 113). A BRENTANO parece inclinarse todo a la opinión de que en ARISTÓTELES la inducción fundamenta la causalidad, ya que concluimos que el azar no existe, al observar la regularidad de los acontecimientos y que todas las cosas persiguen el bien, al ver el orden en ellas (cf. *Über Aristoteles*, p. 362).

Pero BRENTANO está convencido de que el principio mismo es analítico, aunque no sea posible extraer directamente su necesidad de la noción de causa. No se olvide que un mismo hecho puede ser conocido de varios modos, de acuerdo con las determinaciones brentanianas acerca de los modos de conocimiento. Hay que hacerse cargo de que lo que por ahora nos es permitido sostener no es que todo lo que deviene requiera una causa, sino sólo que todo aquello que necesita una causa alguna vez la necesita siempre (cf. *Sobre la existencia de Dios* 120, p. 172). En otro lugar vuelve a subrayar que la analiticidad no es tan directa, de manera que la noción de lo que deviene o comienza a ser (*Werdendes*) no está incluido en la noción de causa. Y tampoco es tan palmaria la relación con el principio de contradicción, puesto que los conceptos de ‘lo que deviene’ e ‘incausado’ no son positivamente opuestos (cf. “Nieder”, p. 109).

El argumento basado en la noción de devenir reposa, en última instancia, sobre el principio de contradicción; ello no obstante, no se advierte inmediatamente sino gracias a otro concepto, el de tiempo. Examinemos su formulación. Es con el análisis del concepto de devenir como se inicia la prueba. Según BRENTANO ‘devenir’ significa comenzar, “[...] y el comienzo es el tiempo fronterizo entre un no-ser y un ser que lo subsigue” (*Sobre la existencia de Dios* 123, p. 175). Puede resultar extraño que una demostración analítica de la causalidad no se centre directamente en el concepto de causa; ello se explica por lo dicho, el concepto de devenir no incluye el de causa sino el de tiempo, y en concreto el de un tiempo límite inicial (*Anfangsgrenze*). Por medio del concepto de tiempo continuo puede probarse la necesidad de que todo lo que deviene tenga una causa, de manera que el concepto de devenir es el medio por el que llegamos a la necesidad de causación por la noción de tiempo. “La verdad del principio de causalidad se nos hace patente sobre la base del concepto del devenir, que incluye la idea del tiempo y, por lo mismo, la de la continuidad [...]” (*op. cit.* 128, p. 181). ¿De qué modo se hace necesaria esta última noción? Porque el concepto de comienzo introduce la noción de límite, la cual exige de suyo serlo de algo y que este algo sea continuo (cf. “Nieder” Nachtrag “Beweis des allgemeinen Kausalgesetzes aus bloßen Begriffen” (1905), pp. 114s.). Se introduce así la premisa de un tiempo infinitesimal, que BRENTANO no justificará, según lo cual es una dimensión continua cuyas partes pueden dividirse infinitamente, de forma que tendrá infinitas partes sin duración (cf. *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*, p. 129).⁶¹⁴ Estas partes se pueden separar, si como señala Wilhelm BAUMGARTNER, el continuo en cuestión no es ningún objeto del mundo

⁶¹³ “Nichts, was ohne das Wirken einer Ursache nur zufällig werden würde, wird, ohne durch das Wirken einer Ursache determiniert zu sein”.

⁶¹⁴ Felix Meiner, Hamburgo 1976 (ed. S. KÖRNER, R. M. CHISHOLM).

de la experiencia, por lo cual no será tampoco resultado de la unión de puntos.⁶¹⁵ BRENTANO utiliza también en su argumentación la ley de los grandes números, para realizar el cálculo de la probabilidad de que algo empiece a existir sin causa. Esto es de suma relevancia, ya que según esta ley la frecuencia con que un hecho se produzca se corresponde con la probabilidad relativa del mismo.

Dicho esto, nos preguntamos: ¿es imposible que algo devenga si lo hace contingentemente, que equivale a decir sin causa? Sí, lo es. BRENTANO procede por reducción al absurdo, analizando varios casos, según se considere la existencia de algo que se oponga a ese devenir, sea algo contradictorio o algo positivo, finito o infinito. Por devenir el ser en cuestión, debe no existir durante algún tiempo. Al devenir sin causa, no cabe esperar que devenga inmediatamente, por la razón siguiente. Dada la oposición de que se trate, la probabilidad de que no comenzase a ser en un momento determinado sería de 1/2, igual a la de comenzar a ser.

Ahora bien, como el concepto de devenir incluye el de tiempo –concebido por BRENTANO como un continuo–, tendríamos que en cada uno de los instantes sería igualmente posible que algo comenzara a existir (cf. *Sobre la existencia de Dios* 126, pp. 177s.). Puesto que los instantes de un tiempo continuo son infinitos, la probabilidad de no comenzar debería multiplicarse indefinidamente, obteniendo como resultado de la probabilidad de que ese ser comenzase a ser $(1/2)^n$, en donde sustituyendo n por el número de instantes posibles de aparición de lo contingente, obtenemos, no una probabilidad ínfima, sino nula (cf. “Nieder” Nachtrag “Beweis des allgemeinen Kausalgesetzes aus bloßen Begriffen” (1905), pp. 115s.). O sea, si algo adviniera contingentemente, la probabilidad de que aconteciese su entrada en el ser en algún momento del tiempo es infinitamente improbable, o lo que es lo mismo, no se dará jamás ya que es infinitamente improbable, y como la infinita improbabilidad es igual a la certeza física de la imposibilidad, podemos concluir que es imposible que algo devenga sin causa.

“Por consiguiente, podemos decir con plena certeza que ese algo no aparecerá nunca jamás; es decir, que algo que sólo tiene una oposición contradictoria, si es que cabe que devenga por sí mismo, nunca llegará a ser, ni siquiera durante el más mínimo tiempo. Mas si esto es inadmisibles, también es inadmisibles que devenga. En consecuencia, es patente que estamos autorizados a negar que lo que sólo tiene una oposición contradictoria aparezca sin causa alguna” (*Sobre la existencia de Dios* 124, p. 176).

Todos los casos presentados por BRENTANO parten de un mismo planteamiento, que es el número infinito de instantes, y la probabilidad de ser que de no ser, esto es, de 1/2. De ello se sigue, aunque se cuente con la existencia de oposiciones al ser de lo que deviene, que la probabilidad de que no hubiese comenzado a ser como la de que lo hubiera hecho son ambas 0. Y así demuestra BRENTANO el principio de causalidad por análisis, sobre la base de una representación del tiempo contenida en la de devenir, y a la vez una representación de la continuidad dentro de la de tiempo (cf. *op. cit.* 127, p. 181).

Por el concepto de contingencia aquí utilizado, puede confirmarse el acierto de WENISCH acerca del sentido de probabilidad utilizado por BRENTANO, puesto que según lo anterior la contingencia equivaldría a la probabilidad 1/2 de que algo sea. Lo mismo que la contingencia se le atribuye al objeto o estado de cosas, así la probabilidad será considerada como una propiedad objetiva. Lo que en mi opinión no cabe sostener es que siempre tenga ese sentido, como parece ser el caso en las discusiones de las clases de Ética (cf. *Grundlegung* §79, p.

⁶¹⁵ Cf. BAUMGARTNER, W., “Brentanos Mereologie” en *Brentano Studien IV* (1992/93). Röhl, Dettelbach, pp. 53-77, pp. 70s.

278).⁶¹⁶ BRENTANO no trata sólo de mostrar el cumplimiento del principio de causalidad en el origen de los seres, sino también en su permanencia y su cambio. La permanencia demanda una explicación, porque no es contradictorio que un ser sea y más tarde deje de ser. Ello es suficiente para tener que recurrir a una causa que dé razón de por qué lo que no tiene que permanecer, lo que no es de manera necesaria, sino que puede ser y no ser, de hecho se mantiene en el tiempo. Como se aprecia, BRENTANO está reformulando el principio de razón suficiente. Según nuestro autor la permanencia puede ser explicada bien por el mismo ser que se prolonga temporalmente, bien por otro. En el segundo caso nos topamos con una causación (cf. “Nieder” Nachtrag “Die Unmöglichkeit eines schlechthin Tatsächlichen” (1914), p. 125).

A este principio se ha opuesto la hipótesis del círculo causal eterno, con la que se suscita la duda de si algo no podría ser mediatamente causa de sí. Tal posición considera que hay un círculo de causas y efectos que puede ser indefinido, en el que un mismo elemento de la cadena causal se convertiría en definitiva en causa para sí mismo. BRENTANO no admite en absoluto ni siquiera su posibilidad, por varias razones: primeramente, si para explicar un efecto, como pretendemos al inquirir su origen, el porqué de su surgimiento y la razón de su ser, prescindimos de todas las causas que son a su vez efecto de otra (que por tanto no se bastan a sí mismas y no pueden por ende contener su propia explicación), entonces nos quedaríamos sin nada, de manera que el círculo eterno no sería una verdadera explicación. Ello se comprende por lo siguiente: la determinación temporal de una causa no es algo accesorio, sino decisivo para su acción, puesto que sólo puede ser causa algo existente. Por otro lado, en el caso supuesto de un círculo eterno, la causa que actúa en distintos momentos no podría identificarse como la misma, sino que sería una distinta, una la que actuase antes y otra, la que actuase después. Además, es de todo grado imposible que lo afectado en el futuro pueda ser causa de ningún modo de lo afectado por una determinación anterior. Es rigurosamente falso un círculo eterno que acaba reducido al final a una serie infinita de causas, lo cual ya había demostrado BRENTANO que es inviable (cf. *Sobre la existencia de Dios* 377 nota, pp. 380s.).

Como se ha dicho, BRENTANO utiliza seguidamente este principio en favor de la demostración de la existencia de una primera Causa incausada, ya que es imposible que se dé una serie de causas finitas, siendo todas ellas causas segundas. No cabe tal posibilidad, porque la última causa requiere también previamente de otra que la cause, y esta, a su vez, de otra... y así, *in infinitum*. Pero también una serie infinita de causas segundas (aquellas que han sido previamente efecto) es algo imposible, pues no cabe recorrer un camino infinito hasta llegar a lo que se da, si infinitas fuesen las causas que hubieran de darse para causar x, de manera que una cadena infinita no se recorrerá nunca y x no se dará en ningún momento.⁶¹⁷ Debe darse, pues, un comienzo absoluto del cambio, siendo absurda la tesis contraria. Hubo un momento antes del cual no había ningún tipo de transformación. BRENTANO propone dos posibilidades para este estado: que no hubiera nada mutable o que estas cosas estuvieran en absoluto reposo. Tanto en una como en otra, la causalidad hace imprescindible la existencia de un principio activo, Dios Creador en el primero, o Dios primer Motor en el segundo (cf. *op. cit.* 413, p. 402).

⁶¹⁶ “Pero la inseguridad de nuestras previsiones [...] tiene ya una razón explicativa suficiente en la inexactitud de nuestro conocimiento, y éste es un factum que está fuera de duda. [...] ¿Para qué pues la afirmación de una contingencia objetiva, la cual no sólo aquí, sino que en ningún otro lugar del mundo está constatada?” (Aber die Unsicherheit unserer Voraussagen [...] hat schon ihren genügenden Erklärungsgrund in der Ungenauigkeit unserer Kenntnis, und diese ist ein Faktum, das außer Zweifel steht. [...] Wozu also die Annahme objektiven Zufalls, welcher nicht nur hier, sondern auch sonst nirgends in der Welt konstatiert ist?) (*Grundlegung*, p. 278).

⁶¹⁷ O, podríamos decir, se dará en un tiempo infinito, que es equivalente.

D. Resumen

Antes de pasar al capítulo quinto, nervio de la segunda parte, hagamos un balance de los resultados del que dejamos tras de nosotros. El fin consistía en descubrir las raíces de la noción de causalidad y su fundamentación como principio, que tan central es en la investigación sobre la necesidad de actualización de la voluntad. Debido al papel fundamental de la experiencia y más aún de la experiencia psicológica –cuya verdad viene garantizada por la inmediatez de la evidencia con la que es aprehendida–. Nuestros primeros pasos los dimos en la polémica con la argumentación humeana sobre la causa. El filósofo inglés tuvo el acierto de buscar como conviene la base del conocimiento de la causalidad en la empiria. No será criticado por BRENTANO en este sentido, sino en razón de la inconveniencia de su noción de causa. Primeramente la universaliza como único modo de inferencia de hechos, negando por ejemplo, el papel que en este sentido cumplen los principios analíticos. En este mismo contexto de la epistemología es reprochable además su convicción de que un solo objeto no puede ser conocido más que de un único modo, cuando BRENTANO no cierra la posibilidad de que la misma verdad o principio, el mismo hecho o conjunto de ellos sean conocidos por diversas vías, a saber, la analítica, la inductiva o deductiva, la experiencia en cualquiera de sus vertientes. El ataque más decisivo de HUME se orienta a la índole necesaria propia de la causalidad. BRENTANO indica el error de su argumento al concluir que la noción de lo necesario es contradictoria.

Tras este debate con HUME, nos dirigimos a la experiencia confiando con nuestro autor en hallar en ella la base suficiente para fundamentar la noción y el principio causal. Cuatro ejemplos de relación causal nos ofrecía, provenientes de la percepción interna: la volición de un medio a partir de la del fin, el pensamiento de la conclusión por el pensamiento de las premisas, el conocimiento de la evidencia de un juicio a partir de los conceptos, y el de la corrección inmediata de un acto de amor a partir de los conceptos. Al tener conciencia de estos hechos interiores, se nos da la relación necesaria de causalidad, y ello es posible en una sola experiencia que tengamos de ello. En este sentido hacía algunas puntualizaciones, mostrando cómo la necesidad de una causa no equivale a la necesidad de que la causa sea única. Por eso podía acontecer que, a pesar de darse la causa de un hecho, este no se produjera inmediatamente debido a que otros elementos requeridos para el efectuarse la causación estaban ausentes.

En esta misma discusión añadía BRENTANO en réplica a una objeción de HELMHOLTZ que no es preciso conocer exactamente *qué* causas actúan en un caso concreto para conocer el *hecho* de que se da una relación necesaria de causalidad, al menos es posible en ciertos casos. Expusimos nuestra reserva ante tal afirmación, precisamente porque es la experiencia de un caso de causalidad la base de conocimiento de la causalidad, y porque parecía gratuita la tesis que defendiese una determinación causal precisamente por parte de elementos que no pueden ser percibidos, dado que incluso en los ejemplos de nuestros actos participan circunstancias –reconoce BRENTANO– de las que no podemos dar cuenta. Resulta difícil admitir esto, supuesta una fundamentación del principio causal en la experiencia interna. No encontramos una respuesta enteramente satisfactoria en BRENTANO. En realidad es la objeción que cabe hacerle al determinismo, pues tal convicción –que en todo caso se da una determinación causal, aunque no se perciban todos los elementos responsables de ella– sólo se apoya en la previa suposición de la verdad del determinismo. Sobre esta idea seguiremos reflexionando en lo sucesivo.

Continuamos nuestras reflexiones aclarando qué tipo de proposiciones son las que disfrutan de la necesidad propia del principio causal, tal y como es defendido por BRENTANO.

Esto nos permitió analizar los diversos métodos de conocimiento, de lo cual se determinó que los compuestos (deducción e inducción) dependían de los simples (intuición sensible e intelectual). Las proposiciones basadas en la experiencia –externa o interna– no tenían carácter necesario ni universal, sino sólo ciertas proposiciones adquiridas por deducción, que presuponian un método simple de acceso a tales principios. La inducción se manifestó como insuficiente para obtener universalidad estricta, ya que todo lo que daba de sí era proposiciones de universalidad probabilística, sin satisfacer la exigencia de la necesidad objetiva y la certeza subjetiva que tal conocimiento como el del principio causal llevan consigo. El medio de alcanzar proposiciones de tal tenor era a lo que WENISCH apelaba como intuición intelectual. En cierto lugar, BRENTANO habla de ‘percepción intelectual’, aunque respecto de la causalidad no hace referencia más que a la percepción interna. Ahora bien, tuvimos ocasión de verificar que la percepción interna no era el procedimiento que satisfacía la obtención del conocimiento de la causalidad, sino que era la condición *sine qua non* de su aprehensión. Tras la percepción precisábamos de una apercepción o acto de advertir lo ya dado implícitamente en aquella pero no aún expresamente conocido. Esta apercepción, este modo de conocer la relación causal necesaria, la describe BRENTANO como aquel conocer “*de un golpe y sin inducción*” (*Origen* nota 35, p. 83), ligado a una experiencia concreta de la misma, bastándonos con una, conociéndolo directamente y sin proceso conclusivo, ni generalización alguna.

Con estos rasgos peculiares determinaba BRENTANO en su trabajo de 1903 “¡Abajo con los prejuicios!” la inducción que ARISTÓTELES tenía por tal, a saber, la inducción *lata* o *epagogé*. No se trataba de un método indirecto de conocimiento por generalización sino de un apereibir una ley universal necesaria a partir de una experiencia de su cumplimiento. Esta común caracterización nos condujo a la hipótesis de la identidad de los tres pares: intuición intelectual, apercepción no-sensible y *epagogé*. No parecían sino denominaciones diversas del mismo fenómeno. A pesar de encontrar en favor de la suposición múltiples motivos, uno en contra nos mantuvo en cierta reserva, y es la frecuente indicación de los problemas para obtener conocimiento de leyes universales y necesarias sobre una base empírica. Siempre que BRENTANO constata tales dificultades debemos hacernos cargo de que se refiere a la inducción probabilística como la fuente de ellas. A ello se añade que respecto de la causalidad no encontramos aplicada la *epagogé*, aunque sí parece ser el caso con las nociones de bueno y malo, o de amor correcto e incorrecto. Por tanto, constituye nuestra especial aportación interpretar como conocido por apercepción o intuición intelectual las leyes necesarias no por generalización inductiva, sin negar que otras veces sea la inducción en sentido estricto el medio por el que llegamos a obtenerlas. Con todo, como preludeo a su demostración analítica del principio causal, BRENTANO llama la atención sobre el hecho de que no cabe alcanzar una estricta universalidad del mismo más que por vía inductiva. La posición de BRENTANO en este sentido es, en cierta medida, imprecisa, aunque me inclino a opinar que sus investigaciones permiten ampliamente aceptar la intuición intelectual o *epagogé* como un medio válido –aunque no es siempre fácil advertir tales objetos– de aprehensión de los fenómenos necesarios.

Las clases de Teodicea, y otros textos prácticamente idénticos, constituyen una aportación muy valiosa y original a la demostración analítica del principio causal –ya sabemos que los objetos permiten, al menos algunos, ser conocidos de diversos modos, y la relación causal necesaria es un caso de estos–. Este se inicia con el análisis del ser que deviene. No contiene en sí mismo la noción de causado, pero sí la de temporal. Y, supuesto un tiempo continuo infinitamente divisible, resulta absurda la suposición de que un ser que comienza a existir en un momento carezca de causa alguna. La infinitud de los momentos en los que podría

inaugurar su existencia hace que la probabilidad de su comienzo se haga 0, o sea, infinitamente improbable o imposible.

A mi juicio, la contribución más preciada de los análisis brentanianos discutidos en el presente capítulo, es la conexión restablecida entre la experiencia y la aprehensión de lo universal y necesario. De ello es bien consciente nuestro autor, el cual intenta vencer la impresión contraria de cuya responsabilidad se hace culpable a KANT. Unas palabras del mismo BRENTANO al respecto –ya aludidas– sirvan de conclusión.

“Los actos de amor o de odio, que de esta suerte se basan en un concepto general, son muchas veces caracterizados como justos. Y, naturalmente, entonces, la experiencia del referido acto de amor o de odio debe hacer manifiesta, de un golpe y sin inducción alguna de casos particulares, la bondad o maldad de toda la clase. [...] Se comprende bien que en estos conocimientos de una verdad universal sin esa inducción de casos particulares, que es necesaria en otros conocimientos de experiencia, resulta inminente la tentación de omitir la experiencia preparatoria” (*Origen* nota 35, p. 83).

Capítulo 5.

El cumplimiento de la ley de causalidad

Varios objetivos nos proponemos en esta nueva e interesantísima etapa. El fin general – como recordamos– estriba en comprender el modo de tener cumplimiento el principio de causalidad en la acción volitiva, tal como lo ha concebido BRENTANO. Ahora bien, esta ley se cumple de un modo muy concreto según su planteamiento. Por eso, para analizar con rigor la ley de causalidad y sus consecuencias generales para todo lo sometido a ella, apoyaremos la investigación sobre tres pilares: el primero es la determinación de la causa por la que se cumple el principio causal y la comparación con todo aquello que participa más o menos impropriamente de la noción; en segundo lugar, el proceso de causación, los tipos de relación causal y los elementos que en él se descubren; tercero, descubrir la relación y variedad del fenómeno de la determinación en relación con la necesidad propia de la ley causal y su modo de entrar en vigor. A este respecto será un parágrafo de suma importancia para comprender las razones más hondas de su formulación peculiar de la necesidad determinativa de las causas, el que dediquemos a la necesidad de la Causa primera, Dios, la necesidad que Su Ser confiere a Su Obrar y las consecuencias que se siguen del principio de razón suficiente aplicado a la acción divina. La eficacia de esta Causa es la que BRENTANO no tendrá en cuenta convenientemente y le llevará a negar los modos de causación o de determinación, sobre lo cual versa el último parágrafo.

Una vez abordadas y, esperemos, superadas favorablemente las dificultades inmersas en este capítulo podremos ponderar en sus consecuencias más inmediatas el alcance de la tesis según la cual la actualización de las potencias –sin exceptuar la voluntad– es un caso especial de causación, siendo esto ya tarea de la tercera parte y las conclusiones finales. Que la actualización es comprendida como una relación causal parecen confirmarlo diversos pasajes como el siguiente:

“También quien se representa in recto un paciente en tanto que paciente, tiene que representar in obliquo algo por lo cual el paciente es actuado. Se habla de una relación causal, dicho más exactamente, de una relación con una causa efficiens” (*Kategorienlehre* (1916), p. 282).⁶¹⁸

Prescindamos del contexto de la teoría de la representación in recto y in obliquo, desarrollada en la segunda etapa. En cualquier caso el agente es llamado causa eficiente, cuyo efecto es la puesta en acto del paciente. El acto de la voluntad, en cuanto facultad precisada de actualización, según esto, es un fenómeno sometido al principio causal.

Este capítulo se presenta ante nosotros quizá como el más provocador y apasionante en la misma medida en que nos desafía. La adecuada comprensión del hecho causal, y de manera principalísima, el análisis de la posibilidad de una multiplicidad de modos de llevarse a cumplimiento, será lo que abra o cierre las puertas a la posibilidad de una volición libre. Y esto es así porque, como he aclarado ya, la volición libre defendida en esta investigación no es incausada sino causada, en conformidad con la intuición brentaniana y aristotélica. No compartimos la posición indeterminista radical, cuya tesis sostiene que la volición es, a fin de cuentas, el principio absoluto de una cadena causal, sino que ella tiene siempre una procedencia, cual acto que es de una facultad perteneciente a un ser que no se origina a sí

⁶¹⁸ “Auch wer ein Erleidendes als Erleidendes in recto vorstellt, muß etwas, wovon das Erleidende bewirkt wird, in obliquo vorstellen. Man spricht da von einer kausalen Beziehung, näher gesagt, einer Beziehung zur causa efficiens”.

mismo, sino que posee como recibida una determinada naturaleza. La volición –tal y como se defenderá en estas páginas– estriba en un acto hecho posible por la acción intelectual ejercida sobre esta facultad. Este planteamiento brentaniano no es sino el aristotélico. La acción intelectual, en la que se aprehende un objeto o forma, como se recordará, era uno de los eslabones de la cadena de la actividad de los seres, cuyo fin era la acción productiva, entendiendo bajo esta noción el ejercicio de la facultad motriz. Para alcanzar con éxito esta meta, participaban en el proceso varios elementos, que BRENTANO llama a veces causas. Eran necesarios, primero un acto intelectual, aprehendiendo la forma que ha de realizarse en la acción, y posteriormente uno apetitivo, puesto que ninguna acción podía darse sin ser apetecida la realización de la forma en cuestión.

Quedó claro que la acción externa requiere de un apetito. Dentro del marco aristotélico es esta una de las leyes de la acción. La segunda ley que halla cumplimiento en este proceso según ARISTÓTELES era la de sinonimia, por la cual todo lo que adviene llega a ser por medio de algo sinónimo (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 62). Acerca de esta ley se encuentran en el BRENTANO de los últimos años manifestaciones reprobadoras que niegan su efectiva verdad, como indica KASTIL.⁶¹⁹ En estrecha conexión con ellas actúan dos causas: la final y la eficiente. La actuación de la causa final cumple precisamente la primera ley, que “toda acción procede de un apetito” (*ibid.*)⁶²⁰ y una aprehensión. La causa final es aquella que hace posible el acto del apetito, ya que, como se vio, la forma funciona como aquello que lo atrae, es ella la que por su apetecibilidad mueve a la voluntad. Por eso, la causa final atrae al sujeto, de manera que, por decirlo así, este le *responde* apeteciéndola y, en virtud del apetito, realizándola. Pero además, desde otro punto de vista, el apetito viene dado por la acción de otra causa también presente, a saber, la eficiente. ¿Qué funciona como tal? Según la cita anterior, dentro del mecanismo psicológico es el agente quien actúa causalmente sobre el paciente, como causa eficiente del acto del paciente. De acuerdo con las conclusiones de la primera parte, cabe sostener la relación de la voluntad con el entendimiento como la relación entre un agente y un paciente, en la que la voluntad es actualizada una vez que el entendimiento posee inmaterialmente la forma.

Como recordamos, BRENTANO distingue por otra parte dos posibilidades de apetecer – realmente tres con el apetito sensible–: el primero se efectúa unido necesariamente a la forma que persigue, que es el apetito natural que tiene, por ejemplo, un cuerpo caliente para calentar lo frío. El segundo es el apetito racional, que no es sino un deseo que puede inclinarse libremente a una parte o su contraria (cf. *op. cit.*, p. 63). Todo participa de uno o varios de estos apetitos, también la Naturaleza inanimada (cf. *op. cit.* nota 101, p. 62), y, puesto que se cumple también la ley de sinonimia, cabe decir que todo tiene de uno u otro modo la aptitud para causar apeteciendo y producir una acción semejante a lo apetecido. En el ser racional (por el hecho de que el alma superior contiene, por decirlo así, al alma inferior) se dan conjuntamente los dos modos de apetecer –y consecuentemente, de acción–: el apetito de la forma poseída ya físicamente, y el de la forma que está sólo inmaterialmente en el alma. Como ya vimos a lo largo de la primera parte, podemos reconocer fácilmente a la parte vegetativa como un ejemplo en que se cumple el primer modo de apetecer. El segundo es el que se encuentra en la parte superior del alma humana, la voluntad o apetito racional. El apetito sensible, que es la tercera facultad apetitiva que BRENTANO postula, como ya lo hemos estudiado y no viene al caso, lo dejamos a un lado junto con el apetito propio de la parte vegetativa.

No hay que buscar ninguna clase de oposición entre las causas, como si obraran obedeciendo a una suerte de dialéctica. No hay oposición sino coordinación entre ellas, como

⁶¹⁹ Cf. KASTIL, A., *Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seiner Lehre*. Leo Lehnen, Berna 1951, p. 137.

⁶²⁰ “[...] jedes Wirken aus einem Streben hervorgeht [...]”.

entre las leyes de manera que el cumplimiento de una ley colabora en el de la otra. La causa final encuentra en la causa eficiente una insustituible colaboradora a la hora de dar cumplimiento al fin, como brevemente se mostrará. Ahora bien, todavía debe examinarse de modo riguroso qué es la causa eficiente y en qué se distingue de la causa final. Además, si hay aún otras clases de causas según BRENTANO que debemos tener en consideración para nuestro estudio. Si en la cuestión de la pasividad teníamos que recurrir frecuentemente a la exposición del Estagirita para iluminar los vacíos expositivos de nuestro autor, en este caso el tema es tratado suficientemente por él. La causalidad, especialmente la argumentación en favor de la universalidad de la ley, así como la defensa, por este medio, de la existencia necesaria de una primera causa, han sido temas recurrentes en nuestro filósofo. Por eso, creo que lo más útil será comenzar con una exposición sintética de las nociones de causa con las que BRENTANO nos confronta. El peso del tema en nuestro gran pensador puede apreciarse por la circunstancia de que en casi todas sus obras se encuentran pasajes que tratan de la causalidad como ley universal, la imposibilidad de la contingencia absoluta, el correspondiente argumento de la existencia de Dios o el conocimiento de la noción de causa y ley causal, etc.

A. Esclarecimiento de la noción de causa

Este primer punto ha de servir al descubrimiento de las determinaciones esenciales o propias del concepto de causa, tarea ya iniciada en el capítulo 4, y para organizar los abundantes sentidos de la misma, iluminando así el entramado que forman. Nos dedicaremos, una vez discernidos los diversos sentidos, al examen de la causa eficiente, y posteriormente, de la acción causal según sus efectos externos. Puede tener uno la impresión de que ya se han tratado suficientemente los tipos de causas, puesto que en el segundo capítulo hemos presentado las nociones de materia y forma que BRENTANO registra como causa formal y causa material del ser de acuerdo con el esquema aristotélico. También se consignó que el agente en el proceso actualizador regía como causa eficiente del acto del paciente. Y por último la forma era considerada, respecto del apetito, como causa final del mismo. He aquí los cuatro principios causales que ARISTÓTELES distingue en la *Metafísica*. Aunque de hecho repita algunas ideas, sólo pretendo exponer más sistemáticamente lo que se encuentra acá y allá en BRENTANO escrito sobre ellas, y para tenerlas presentes o recordarlas en el capítulo expresamente dedicado a la cuestión.

Antes de principiar la tarea, juzgo precisas ciertas puntualizaciones sobre la noción de causa eficiente, dejando claro la distinción entre esta y su causalidad en ejercicio. Lo uno es el sujeto o la facultad, mientras que la causalidad ejercida es el acto de causar que esta causa o agente lleva a cabo. Importante es comprender que al agente no le pertenece la causalidad como su acto primero, sino como un acto segundo. Si no es su acto primero, es que la causalidad no pertenece a la esencia del agente, y por eso no es en tanto que causa ni deja de ser lo que es cuando no ejercita su causalidad. El ejercicio causal no modifica su esencia y se lo define como la producción del efecto.⁶²¹ ¿Y qué es el efecto? Primero precisemos que el paciente, el sujeto sobre el que ejerce su acción el agente o término del ejercicio de su causalidad, ejercita su pasividad cuando el agente

⁶²¹ “Actio transiens definitur: actus secundus, quo causa efficiens est actu causans” (GREDT, I., *Elementa philosophiae*, 281). Dado que la acción causal es transeúnte –según la Escuela, posición de la que difiere BRENTANO– se da en la manera de una tendencia al término de su acción, y por ello debe haber también algo que medie en la producción, por medio de lo cual el efecto se realiza. El movimiento es el medio, esto es, el término intermedio por el que se produce el término final, el efecto (cf. *op. cit.*, 281ss.).

ejercita su causalidad. “El sujeto que recibe el efecto se llama *paciente*”.⁶²² Luego, cabe extraer la conclusión de que la pasión no podrá ser tampoco el acto primero sino un acto segundo del paciente. Y, del mismo modo que se distingue el agente de la acción causal, son diversos el paciente y la pasión. Pero sigue sin determinar qué es el efecto. Siguiendo las indicaciones de la Escuela, la pasión es el acto de recibir el efecto, es un accidente del sujeto, por el cual el sujeto (paciente) se constituye en receptor del efecto del agente. BRENTANO atribuye también una índole accidental a la pasión. En su opinión, ciertos accidentes pertenecen a la sustancia no absolutamente, de modo que para darse necesitan la intervención de otro ser que actúe causalmente, que los ‘apuntale’ en el sujeto en que se dan (cf. *Kategorienlehre*, pp. 119s.).⁶²³ Lo recibido, ya lo sabemos por los análisis precedentes, es una forma. Así, el efecto es la forma que se hace en el sujeto pasivo o se educa de una de sus potencialidades y es recibida por ella. Por lo tanto, la pasión será la recepción de una forma.⁶²⁴ Hechas estas previas determinaciones terminológicas podemos entrar en la discusión de la posición brentaniana.

El pensamiento de BRENTANO experimentó un progresivo madurar que se tradujo en una visión crítica de ciertas tesis aristotélicas desde su base. A la hora de exponer la posición brentaniana acerca de la noción de las tradicionales cuatro causas, es necesario, por tanto, tener en cuenta que vamos a trabajar fundamentalmente los textos editados por KASTIL bajo el título *Doctrina de las categorías*, edición de dictados a partir del año 1907, para no suponer un aristotelismo o un marco aristotélico que ya no se defiende en ciertos puntos. Cuando pasemos al apartado B y más aún al C en este mismo capítulo, se tratarán temas sobre los que BRENTANO no parece haber evolucionado respecto de una primera posición. Avisados de esta circunstancia, por el momento vamos a examinar las dos primeras clases propuestas por el discípulo de PLATÓN que BRENTANO distingue y critica.

A.1. Causa material y causa formal

Para el modo contemporáneo de pensar, estas son las dos nociones más extrañas al sentido en que comúnmente se designa algo como causa. Lo más característico de ambas es su índole de inmanentes a aquello que de ellas depende, en contraste con la eficiente. La causa formal y la material constituyen la cosa desde dentro.⁶²⁵ Esto conlleva la necesidad de que lo llamado efecto no pueda separarse o distinguirse de sus causas internas, porque son, en cierto respecto, partes suyas. Y justamente llamar causa a lo que no puede distinguirse de su efecto es poco conveniente, como ya se indicará más abajo, puesto que todo lo causado es causado por algo otro “o en tanto que otro”. No obstante, porque de alguna manera la cosa depende de estos principios constitutivos, se los designa con el nombre de causa. Acerca de la materia, el BRENTANO crítico explicará que no es una cosa en sentido propio, porque no es algo en acto sino en potencia, o sea, no es nada real. Tampoco cabe tener de ella experiencia alguna, sino que la inferimos a partir del conocimiento del cambio (cf. *Aristoteles und seine Weltanschauung*, pp. 46s.). Pero claro está, sólo si cuando nos las vemos con una mutación o

⁶²² “Subiectum, quod recipit effectum, dicitur *passum*” (*op. cit.*, 281).

⁶²³ “En la medida en que tal *pasthein* es portado por el sujeto de modo menos perfecto, aparece también la sustancia activa como un apoyo y en cierto sentido como un portador suyo, y de esta manera le pertenece también aquello que está en ella de alguna manera. Aparece además como un accidente suyo, sólo que de un modo esencialmente distinto” (In dem Maß, in welchem ein solches *pasthein* minder vollkommen von dem Subjekt getragen wird, erscheint die einwirkende Substanz ebenfalls als eine Stütze und im gewissen Sinne als ein Träger dafür, und so kommt es denn auch ihr als etwas zu, was irgendwie in ihr ist. Es erscheint auch als ein Akzidens von ihr, nur im wesentlich anderer Weise) (*Kategorienlehre*, p. 120).

⁶²⁴ Cf. GREDT, I., *ibid.*

⁶²⁵ “Seipsis immediate uniuntur formaliter, quae sua ipsius entitate immediate ad invicem causalitatem exercent per modum partium”. “Materia et forma ad invicem causalitatem exercendo per modum partium, causant etiam seu constituunt totum compositum naturale” (GREDT, I., *op. cit.*, 264, 265).

cambio se consigna un cambio de mayor importancia que el meramente local, el único reconocido por los atomistas.

ARISTÓTELES admitía –según BRENTANO– el cambio de una sustancia en otra, gracias a la materia, a la que llamará capacidad para los contrarios (cf. *op. cit.*, p. 46). También sostenía la posibilidad de que una sustancia vuelva a ser la misma en número posteriormente (cf. *Über Aristoteles*, p. 178). Como vimos, precisamente esto sólo es posible si, cambiando algo de la sustancia (en el caso del cambio sustancial, la forma sustancial misma), hay otra parte de ella que permanece. Esto es lo que permitiría reconocer que algo ha cambiado y ha vuelto a ser lo mismo, y no que se trata de una aniquilación y una absoluta generación. Sólo así puede preservarse la identidad de los seres, y podemos decir que un ser se ha convertido en otra cosa si algo de él permanece, por lo que cabe apreciar un cambio. De otro modo, sólo podríamos decir que algo ha desaparecido y un nuevo ser ha surgido, sin vínculo entre ellos, es decir, que no habría más que una mera sucesión de seres. BRENTANO dice que la identidad lleva a concluir que se da un sujeto que se mantiene durante los cambios. La materia sería la posibilidad común y permanente de ser uno de estos individuos. Tal posibilidad se da a veces unida a una realidad (*Wirklichkeit*), con lo que resulta el individuo sustancial en cuestión, a veces con otra de la misma clase (cf. *ibid.*). En otro lugar sostiene la necesidad de que se den unidas, puntualizando que no pueden ser actuales separadamente sino dándose en el compuesto (cf. *Aristoteles und seine Weltanschauung*, pp. 46s.). Sin embargo, posteriormente criticará en varias ocasiones esta exigencia de un elemento permanente durante el cambio, ya que no es de suyo preciso para que se dé tal fenómeno, acusando a muchos de este error (cf. *Kategorienlehre* (1916), p. 290).

La causa formal, de acuerdo con lo que ya sabemos, es el constitutivo de la sustancia por la que ella es lo que es. Es el principio que hace actual a la materia, de ahí a que se la llame acto primero del ser –naturalmente cuando se trata de la forma sustancial, no de una forma accidental–. BRENTANO la designa como la causa del ser actual de aquello causado por ella, en contraste con la causa externa de ese mismo ser, a saber, la causa final. El concepto nace – así cree BRENTANO– porque se creyó necesario añadir algo al sujeto –identificado como la causa material– para completar el todo. Esta composición se aceptó primero para lo accidental, traspasándose más tarde a la parte sustancial, hasta llegar al sujeto sustancial unido a una forma sustancial (cf. *op. cit.*, p. 289). Más adelante señala que la forma o causa formal se identifica con la causa final, son objetivamente lo mismo, aunque se distingan en que la formal no es una causa que se dé sin existencia (esto sólo quiere decir que no podría ser sin estar compuesta formando la unidad sustancial con la materia), mientras que la causa final carece siempre de ser menos el que se le puede atribuir a lo pensado. De la posición referida por BRENTANO sobre la unión sustancial y sus dos componentes se encuentra él mismo bien lejos, puesto que ni la forma ni el fin son admisibles como causas (cf. *op. cit.*, p. 290), cuyas razones ya se verán.

Por muy extraño que pueda parecer, BRENTANO considerará un error –como hemos apuntado– el supuesto por el que, en los cambios padecidos por un ser, debe darse algo permanente, un sujeto de todos esos cambios, a pesar de que esta idea ha sido repetidamente sostenida por muy diversos autores, como LOCKE, por ejemplo, llegando KANT incluso a definir la sustancia exclusivamente como aquello que permanece (cf. *op. cit.*, p. 290). Para sacarnos de nuestra perplejidad ante la postura de nuestro autor a este propósito, KASTIL comenta en nota que sólo en el caso de una causa material es necesario que la parte permanezca, en tanto que existe el todo, pero es imposible que una cosa permanezca a la vez que aquello a partir de lo cual ella se transforma en otro ser. “Sólo en el caso del de-qué, en el sentido de la causa material, la parte tiene que permanecer mientras exista el todo; es

imposible sin embargo que algo perdure a la vez que aquello a partir de lo cual se ha transformado por mutación”.⁶²⁶ Reconozco que el comentario de KASTIL no me saca de la dificultad para comprender por qué ha de ser una ilusión la necesidad de un sujeto de los cambios, si se entiende por tal no el qué, sino el de-qué de la cosa, toda vez que, si algo se transforma en otro ser cambiando la forma sustancial, parece que no puede permanecer el qué, sino que cambia. BRENTANO se está refiriendo, en efecto, a la permanencia de la materia en el cambio sustancial. Quizá pueda sostenerse que en esa medida cambia de algún modo todo lo que constituye ese ser. Con todo, sigo considerando inviable un cambio absoluto, en el que cambie todo en el ser, puesto que dado el caso, lo único de lo que cabría hablar es de una aniquilación y una creación *ex nihilo* que acontecen simultáneamente.

En todo caso, la opinión que BRENTANO se reserva ante el principio material y el formal es la de considerarlos ficciones lingüísticas (cf. *op. cit.* (1916), p. 22; (1914), p. 62). Llega a mantener la tesis de que siendo ficciones fueron establecidas por ARISTÓTELES al aceptar el uso lingüístico común (cf. *Aristoteles und seine Weltanschauung*, p. 47). Pero no sólo la causa formal, tampoco la misma causa final, que le deslumbró un tiempo en su interpretación leibniziana, quedará a buen recaudo. No admitirá ni una ni otra, ambas por la misma razón: no son nada real. Con lo que nos quedamos, si eliminamos las ficciones, es con tres casos de relación causal eficiente: cuando algo, en cuanto parte, contribuye a la formación del todo, cuando una cosa causa otra, y cuando un ser se transforma en otra cosa cuyo originarse condiciona. En estos casos nos encontramos un condicionar o determinar en el mismo sentido, aunque los modos difieren de tal forma que podría pasar inadvertido su común género (cf. *Kategorienlehre* (1916), pp. 189s.).

Esto es lo que podemos añadir a lo tratado precedentemente sobre la forma y la materia en cuanto causas. Sobre la doctrina aristotélica hemos dejado atrás en la primera parte una detallada investigación en la que, muy de la mano de ARISTÓTELES, BRENTANO nos exponía la índole y peculiar manera de ser causa cada una respecto de aquello que es efecto. Me parece que basta por ello con recordar aquí que la forma era responsable de la actualización de la potencia aprehensiva, que la recibía inmaterialmente. Por su parte, la voluntad requería esta espiritual recepción para poder actuarse ella misma, aunque no consistía la volición en la recepción de una forma, sino en un tender a ella, cuya índole quedaba muy difusamente expuesta por BRENTANO en 1867. La posesión inmaterial de la misma era una condición para que pudiera darse este ‘hacia’ el objeto. En uno y otro caso, el sujeto experimentaba una composición doble, en el caso del sujeto limitado que no es siempre actual: inmaterial con el objeto o forma, y física con el acto en cuestión, en tanto que el acto es un acontecimiento en el sujeto, que viene a ser enriquecido de este modo en su ser, porque como acabamos de señalar es parcialmente en potencia y no simple acto. La forma era acto y el agente por ella en acto lo comunicaba al paciente, la facultad. Interesante resulta la identificación a cargo de nuestro autor de la causa final y la formal, el examen de cuyas razones requeriría un tiempo y espacio que nuestra investigación no nos brinda. Mas acerca de la forma baste lo dicho. Es el momento de pasar al examen de otras determinaciones más generales de la causa y de la causa eficiente.

⁶²⁶ “Nur beim Woraus im Sinne der materialen Ursache muß der Teil bestehen, solange das Ganze ist; unmöglich aber besteht etwas zugleich mit dem, woraus es durch Umwandlung geworden ist” (*Kategorienlehre* (1916) nota 75, p. 390).

A.2. Otras determinaciones de la causa. Causa eficiente

Como introducción a la noción de causa eficiente, parecía adecuado establecer, de la mano de BRENTANO, algunas precisiones más sobre el concepto de causa. Ello hará posible delimitar el dominio o alcance de esta causa, tras lo cual quedará facilitada la labor de determinación de su modo de actividad. El primer paso consistirá, pues, en distinguir lo que es causa en sí de lo que lo es en un respecto, o lo es impropriadamente. Pero antes será bueno recordar que la ley de sinonimia, según la cual no puede causar cualquier cosa otra cualquiera, sino algo similar a sí, fue un principio admitido por BRENTANO hasta que en sus últimos años lo desechó.⁶²⁷ No sabemos exactamente cuándo. Según esta ley, cada sustancia – nos dice ARISTÓTELES– surge de otra igual (cf. *Griechische Philosophie*, p. 257).⁶²⁸ No se concibe una acción causal en el Filósofo sin que esta ley entre en juego, mientras que el último BRENTANO la impugna como impertinente. Ya advertiremos, en el curso del examen presente si verdaderamente esto es así, y por qué razones BRENTANO la rechazó tan tajantemente.

Al presentar nuestro autor las razones aducidas contra la posibilidad de demostrar la existencia de Dios, sostenía que este argumento se basaba en la exigencia de la índole del conocer: puesto que conocer es conocer por causas, es imposible conocer a Dios que no tiene causa alguna. A esta objeción no se respondía negando esta condición del conocer, por su parte aristotélica,⁶²⁹ sino distinguiendo dos nociones de causa que aquí se estaban confundiendo. No nos inmuta el argumento y seguimos creyendo en la posibilidad de una demostración racional de la existencia de Dios porque si Dios no tiene causa en un sentido, sí la tiene en otro. Se trata de lo que se llama razón del conocimiento, lo cual posee dos sentidos diversos (cf. *Kategorienlehre* (1916), p. 293).

“Se habla también aquí de *razón [causa] del conocimiento*, y en verdad en dos sentidos, al ser aquello a partir de lo que concluimos con frecuencia lo anterior sólo para nosotros, mas asimismo con frecuencia, como se suele decir, en sí mismo” (*ibid.*).⁶³⁰

Podemos hablar de causa de una verdad en sí y causa de una verdad para nosotros. De la primera es de lo que carece Dios ya que se trata de una causa de su ser. Pero la segunda no es sino la causa de nuestro conocer, y en este sentido Dios puede tener causa, a saber, hay algo que puede causar en nosotros que conozcamos que Dios existe. ¿Qué funciona como tal? Los efectos de Dios, las obras divinas. A través de ellas podemos conocer a Su Autor, naturalmente no en sí mismo, sino análogamente a como se conoce a CERVANTES leyendo el Quijote. El conocimiento de Dios (por imperfecto que sea, es de Él y es posible) tiene, pues, como causa los efectos mismos de Dios (cf. *Sobre la existencia de Dios* 143, pp. 197s.). Pues bien, cuando BRENTANO se refiere a causa, utiliza normalmente el sentido de causa de una verdad en sí, esto es, habla de aquello por lo cual lo dependiente de ella es determinado en su ser. Sólo respecto de Dios debemos tener en cuenta que la causa no puede referirse a Él mismo, sino exclusivamente a nuestro conocimiento de Él, de manera que lo llamado causa determinaría, en este caso, no aquello de que se predica, sino el entendimiento de quien por

⁶²⁷ Cf. KASTIL, A., *Die Philosophie Franz Brentanos*, p. 137. Según KASTIL, una confusión entre la causa eficiente y la causa transformadora llevó al prejuicio de admitir tal ley (cf. *ibid.*).

⁶²⁸ “[...] toda entidad se genera de algo del mismo nombre y esencia [sinónimo]” (*Metafísica* XII 3, 1070a 5).

⁶²⁹ “Nous estimons posséder la science d’une chose d’une manière absolue, et non pas, à la façon des Sophistes, d’une manière purement accidentelle, quand nous croyons que nous connaissons la cause par laquelle la chose est, que nous savons que cette cause est celle de la chose, et qu’en outre il n’est pas possible que la chose soit autre qu’elle n’est” (*Les seconds analytiques* I 2, 71b 9-12).

⁶³⁰ “Man spricht hier auch von *Erkenntnisgrund* und zwar in doppeltem Sinn, indem das, woraus wir erschließen, oft nur für uns das Frühere sei, oft aber auch, wie man sagt, der Sache nach”.

este medio conoce la existencia de Dios. Mientras no se diga expresamente lo contrario, nos ocuparemos de las causas en el sentido de causas de verdades en sí.

‘Causa’ es un vocablo polisémico, refiriéndose en todos sus sentidos a algo necesario para otra cosa, de manera que aquella no sería, bien de ningún modo, bien en algún respecto, sin lo que llamamos causa, a excepción de lo inmediatamente necesario, que es absolutamente suficiente y se basta a sí mismo (cf. *Kategorienlehre* (1914), pp. 182, 188). En *Aristóteles y su visión del mundo* del año 1911, puntualiza BRENTANO que la noción de causa no queda cubierta con la del antecedente temporal seguido sin excepción de un consecuente, como recordamos de la crítica brentaniana al planteamiento de HUME. Ello es así porque a veces, cumplida esa condición, no nos encontraríamos con una causa (la noche no causa el día, como observara REID) (cf. *Aristoteles und seine Weltanschauung*, pp. 46s.; *Kategorienlehre*, p. 184). Y del mismo modo, no ocurriendo aquello por medio de lo cual se ha determinado qué es causa, sin embargo, sí que se trata de una de ellas, como ocurre cuando tenemos una causa que, por una u otra circunstancia, no está causando (por ser impedida positivamente o no darse todas las condiciones que la causación exige, por ejemplo, el calor como causa de la dilatación de un cuerpo cuando no se le aplica a cuerpo alguno). En definitiva, la determinación de causa humeana es a veces demasiado lata, y otras demasiado estrecha (cf. *Versuch “Kurzer Abriß einer allgemeinen Erkenntnistheorie”*, p. 155) y, en todo caso, la causa de algo no queda definida de modo completo al determinarla como un precedente temporal (cf. *Aristoteles und seine Weltanschauung*, p. 47).

En esta publicación sobre ARISTÓTELES, BRENTANO hace una división de aquello que es, de una u otra forma, causa de algo otro. El criterio es el carácter activo (*wirkend*) de la misma. Al sostener que existen causas activas, no se excluye que otras hay sin esa índole (cf. *ibid.*). Es verdad que aquí la noción está tomada en un sentido sumamente lato, siguiendo la exposición aristotélica, ya que comprende tanto a los principios que dan algo a otro ser por su propia actividad, como aquellos que puede decirse más bien que lo hacen meramente posible en algún sentido. Pero convendrá no olvidar que causar no es necesariamente dar el ser a algo. Es meramente dar a otro ser algo de lo que carece. Si lo que se da es el ser, tiene lugar un acto creador. Excepto Dios, ningún ser puede ser causa de esta manera, sino tan sólo en cuanto dan otra cosa que el ser, por ejemplo, una cualidad, como cuando un ser causa el desplazamiento de otro. Aunque BRENTANO no lo hace, y precisamente por eso, creo necesario poner de relieve esta diversidad, a fin de saber exactamente qué es y qué no es lo que una causa finita puede comunicar. Según la opinión de GARCÍA NORRO que comparto, BRENTANO incluye el acto creador como especie del género de causación, de manera que deducirá de la actividad creadora de Dios consecuencias para Él que sólo son aplicables a seres finitos activos causalmente. A este interesante y muy importante aspecto de la Teología filosófica de nuestro autor, se aludirá en próximos puntos por su relevancia en la comprensión profunda del problema central del presente estudio, si bien hemos de renunciar a tratarlo de otro modo que en cuanto hace relación con la comprensión de la pasividad y la relación causal.⁶³¹ En otro

⁶³¹ Recordemos que BRENTANO se debate entre una noción de causa inmutable –en alguna ocasión señala que lo propio de la causa es producir un efecto en otra cosa– (véase la nota 22) y mutable, en cuanto causa. Será la segunda concepción la que consiga predominar. Según esto, la causa, concebida como sometida al cambio en tanto que causa, no permanecería inmutable sino que al ejercitarse como causa se modificarían tanto ella como su efecto. Por ejemplo, el cuerpo que, comunicando calor a otro, causa su dilatación, modifica a su vez su propia temperatura. BRENTANO dirá que la causación en que consiste el acto creador no puede exentarse de tal afección. Dios mismo pasa de no crear a crear –afirmando lo cual no parece ver BRENTANO contradicción alguna con Su puro ser, simplicidad, y Ser Acto puro– y como el efecto de este acto es temporal, no deja de serlo la causa que lo produce. Esta conclusión es tanto más sorprendente cuanto que BRENTANO conoció bien los análisis tomistas,

lugar, se designa como causa tanto a la causa final, la material o formal como a la causa total (aquella que contiene en sí determinaciones materiales, eficientes y negativas). De todos los conceptos de causa, BRENTANO tiene por originario el de causa eficiente al que es conveniente volver (cf. *Kategorienlehre* (1914), p. 182). Según esto, la noción de causa, en su sentido más primigenio, sería la de principio activo, frente a las condiciones pasivas o meramente negativas.

Una idea expresada en lo arriba distinguido nos permite destacar otro aspecto: se distinguió entre la causa como principio activo y la causa como condición *sine qua non*. Algunos autores han señalado como entidades diversas las causas propiamente dichas de las condiciones necesarias de las mismas (cf. *ibid.*). Para BRENTANO sería sólo una cuestión de acuerdo llamar causa a lo que es una condición necesaria para que se dé otra cosa. Ello no obstante, la distinción entre causa en este sentido y causa activa se mantendría inviolable (cf. *op. cit.* (1915), p. 65). Va mucho de las condiciones externas que hacen posible la absorción de la cal al MIGUEL ÁNGEL de la Sixtina que ignoraba las propiedades de este material en Roma. Esta distinción entre circunstancias requeridas y causa la encontramos también en las lecciones de Ética, donde ambas cosas están presentes en un proceso causal, pero sólo la segunda es causa. “Cuando interpretamos un acontecimiento A como causa de un acontecimiento B, estimamos que el segundo ha sido hecho necesario por A en las circunstancias dadas. Decimos que B *tiene que* ser hic et nunc, porque es causado por A” (*Grundlegung* §81, p. 283).⁶³²

La relevancia de esta distinción establecida por el mismo BRENTANO estriba en que después llegará a juzgar las circunstancias necesarias, en las que tiene lugar una causación como un elemento con-causante, de manera que tendremos que examinar si no llega incluso a anular la distinción entre causa y circunstancia necesaria. Que la causa y la circunstancia necesaria para la causación son cosas distintas parece confirmarse por un hecho ya analizado, el proceso actualizador de la potencia, también un tipo de relación causal. La actualización, según el modo de ver las cosas del BRENTANO de 1867, conduce a la afirmación de que el agente actualizador es causa, lo cual pone de manifiesto la identificación de la causa como principio activo. Ya criticamos, por otra parte, la interpretación según la cual el agente, *en tanto que agente*, actúa pasando de la potencia al acto, de manera que se le adjudica a la causa, en tanto que causa (y no en tanto que finita) un paso de no causar a causar, de tal modo que no sólo el paciente, sino también el agente sufre una actualización. La forma (*energeia*) que sobreviene en esta peculiar causación pone en acto al paciente, y también actualiza al agente, le pertenece a uno como pasión, al otro como acción (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 63).⁶³³ Este pensamiento es el que lleva a BRENTANO a considerar la mutabilidad de Dios como exigida por Su actividad y su relación con lo mutable, como todavía veremos.

bien lejos de llegar a tales resultados. Pensemos sólo en la vía del Motor inmóvil (cf. *Summa theologiae* I Q2 a3, resp).

⁶³² “Indem wir einen Vorgang A als Ursache eines Vorgangs B deuten, erachten wir den zweiten als unter den gegebenen Umständen durch A notwendig gemacht. Wir sagen, B *muß* hic et nunc sein, weil es von A gewirkt ist”.

⁶³³ “Solamente al padecer actualmente aquello que [en] la facultad era capaz de padecer, actúa en acto aquello que [en] la facultad podía actuar. La energía, una y la misma, que es recibida en la facultad pasiva, actualiza también la activa que está frente a ella, y siendo de una la pasión, le corresponde simultáneamente a la otra como acción” (Allein dadurch, dass das, was das Vermögen zu leiden hatte, wirklich leidend wird, wird auch das, was das Vermögen zu wirken hatte, wirklich wirkend; die eine und nämliche Energie, welche in dem passiven Vermögen aufgenommen wird, actualisirt auch das active, das ihm gegenüber steht, und kommt, indem sie das Leiden des einen ist, zugleich dem anderen als Wirkung zu) (*Psychologie des Aristoteles*, p. 63).

De los muchos sentidos de causa no todos son pertinentes, algunos de ellos bastará con haberlos mencionado. Otras distinciones no vienen ahora al caso y se las tratará en su momento. Lo que sí me parece que es bueno considerar, antes de continuar, es la diferencia existente entre lo que, especialmente desde la Filosofía moderna, se llama causa, y lo que podemos considerar, con más propiedad que causa, solamente principio. Ya hemos aludido algo. ARISTÓTELES se encontró con una noción utilizada en sentido amplísimo y tuvo que enfrentarse a la tarea de discernir los diversos sentidos. La aplicación de la noción de causa a los conocidos cuatro principios causales no deja de ser, para nosotros, todavía extraño y un empleo del término demasiado lato, y como una indeterminación del concepto mismo. Es más adecuado llamar de otra manera a aquello que es causa sólo en un sentido bastante vago. Es lo que vamos a hacer. La crítica de BRENTANO va en la misma dirección, aunque por otras razones.

Principio se llama a aquello de lo que procede otra cosa de algún modo. Este concepto es más universal que el de causa, podemos considerarlo su género. No sin razón es determinado antes que ella en la *Metafísica*, ya que el principio es género y la causa una de sus especies.⁶³⁴ En otro pasaje BRENTANO añade que, en un silogismo, el pensamiento de las premisas es causa de la conclusión. No debe creerse aquí que BRENTANO considera que los principios lógicos son verdaderas causas, puesto que en este ejemplo no son causa y efecto sino los actos reales de pensar las premisas y la conclusión, respectivamente (cf. *Aristoteles und seine Weltanschauung*, p. 49). Si por el contrario, al decir que las premisas son causa de la conclusión tuviérase en mente los contenidos lógicos, entonces lo que correctamente se debería sostener es que unos juicios son principios lógicos de otros. Bien ha apuntado BRENTANO la diferencia entre uno y otro tipo de principio. Para que algo sea causa —en sentido propio— es preciso que esto sea real. Un principio lógico no puede ser causa de nada, sí en cambio principio de algo. Pero la índole de causa exige la realidad de lo que actúa como tal (cf. *Deskriptive Psychologie* (1890), p. 21). Justamente por esa razón, como vimos al final de la introducción, critica BRENTANO la doctrina de la acción y pasión en el caso del objeto y el sujeto, porque el objeto no es nada real y no puede causar en esa medida el fenómeno psíquico.

Ya vimos en el pasado capítulo que STO. TOMÁS defiende una causalidad de los pensamientos de las premisas en el mismo sentido en que lo hace BRENTANO, esto es, una efectiva causalidad de unos actos psíquicos reales sobre otros.

“En la Edad Media TOMÁS DE AQUINO abordó una vez la cuestión de en qué relación está el pensamiento de la conclusión y el pensamiento de las premisas, y contestó correctamente que el pensamiento de las premisas era la causa del pensamiento de la conclusión, no en el sentido de la causa final, material o formal [...] sino de la causa efficiens” (“Nieder”, p. 35; cf. también *Aristoteles und seine Weltanschauung*, p. 49).⁶³⁵

Esta determinación puede aceptarse siempre que se tenga en cuenta que se trata de los actos, no de sus contenidos, que como objetos intencionales no son nada real ni pueden ser causa. “Según el verdadero concepto de causación es evidente para cualquiera que una nada

⁶³⁴ Después de distinguir diversos sentidos del término ‘principio’ añade ARISTÓTELES: “En otros tantos sentidos se habla también de ‘causas’, ya que todas las causas son principios. Y ciertamente lo común a todo tipo de principios es ser lo primero a partir de lo cual algo es, o se produce, o se conoce” (V 1, 1013a 16).

⁶³⁵ “Im Mittelalter kam einmal *Thomas von Aquin* auf die Frage, in welchem Verhältnis das Denken des Schlußsatzes zu dem Denken der Prämissen stehe, und er antwortete richtig, es sei das Denken der Prämissen eine Ursache für das Denken des Schlußsatzes, nicht im Sinne einer Zweckursache, materiellen Ursache oder formellen Ursache [...], sondern der causa efficiens” (cf. *Summa theologiae* I Q19 a5, resp). Véase este pasaje de la *Summa* en la nota 161.

no puede causar” (*Kategorienlehre*, p. 184).⁶³⁶ La Escuela, no obstante, parece que no asumiría esta designación como causa eficiente, puesto que reserva esta para la acción que se ejerce sobre otro sujeto, teniendo en este caso una acción inmanente en que el sujeto de la acción y de la pasión son idénticos.⁶³⁷ Por otra parte, esto no impide su consideración como principios lógicos, según lo cual lo pensado como premisas en un silogismo es el principio lógico de la conclusión, no del pensamiento de la conclusión, sino del objeto intencional de ese acto. Que una y otra determinación no son en absoluto equiparables queda patente si suponemos el caso en que se extrajera una conclusión falsa. ¿Tendríamos en ese caso una conclusión lógica proveniente de las premisas como principios? No, no habría una relación lógica entre las premisas y la conclusión efectivamente pensadas, y sin embargo seguiría manteniéndose la relación causal entre el pensamiento de las premisas –el acto real de pensarlas– y el de la conclusión.

No es inoportuno recordar a este propósito cómo BRENTANO ponía en entredicho la tesis humeana según la cual no cabe establecer la verdad de un hecho más que por medio de una inferencia causalmente fundada. Ello es falso ya que es posible inferir un hecho a partir de otro por analiticidad, al darse uno contenido en otro (el análisis ofrece verdadero conocimiento), estando vinculados por una relación matemática o lógica. En definitiva, la causalidad no es la única manera posible de vincular hechos (cf. *Sobre la existencia de Dios* 107, p. 161; 115ss., pp. 168ss.).

De modo que es evidente la posibilidad de dividir los principios en lógicos y reales. Las causas son de esta segunda especie. Pero como encontramos en los textos sobre la doctrina de las categorías, se llama causa no sólo a aquello que en efecto se comporta como activo frente a su efecto, sino también a la carencia de estorbos o la privación de determinadas circunstancias. E insiste lacónicamente en que éste es un modo muy impropio de considerar causa a algo (cf. *Kategorienlehre* (1916), pp. 294s.). Si queremos podemos pues completar nuestro esquema dividiendo los principios en lógicos y reales, y estos últimos a su vez en principios negativos (una falta, privación) y principios positivos. La noción de causa en sentido propio es la de principio real –no lógico– y positivo. MILL, al considerar causa al conjunto de los hechos positivos y negativos, corrompe abiertamente el concepto de causa, a pesar de hablar sólo de *con-causar* (cf. *op. cit.*, p. 184). Estas determinaciones las comparten, efectivamente, los cuatro principios causales aristotélicos, los cuales son todos reales –aunque BRENTANO tendrá, progresivamente, más y más reservas hacia algunos de ellos– y no consisten en una privación. Sin embargo, BRENTANO ya ha apuntado a que se da un sentido originario de causa que se identifica, de todos estos principios, sólo con el eficiente. ¿Por qué? Una de las razones es su actividad sobre lo que queda determinado como su efecto.

Lo propio de la causa es su actividad sobre otra cosa. De ésta depende el efecto en su ser (no absolutamente, como en la creación, sino accidentalmente). Pero en su segunda etapa añade otra nota más: es la única causa que es algo más que una ficción. Forma y materia lo son, la causa final no es otra cosa que ‘algo pensado, querido’, lo cual en sentido estricto no existe como el pensante o volente, los cuales pueden ser realmente causa eficiente en sentido propio (cf. *op. cit.* (1914), pp. 61s., 189). Otra razón podría añadirse a las ya dichas –aunque no la presente BRENTANO explícitamente– y sería que sólo la causa eficiente, propiamente, se distingue de aquello que causa como algo otro. La causa formal y material son constitutivos de su ‘efecto’ y como ya vimos, lo movido es distinto del motor, “todo lo que es movido, es

⁶³⁶ “[...] nach dem wahren Begriffe des Wirkens es jedermann einleuchtet, daß ein Nichts nicht wirken kann”.

⁶³⁷ Según GREDET, ni la acción cognoscitiva ni la apetitiva son causalidad, porque son acciones inmanentes al sujeto, no trascendentes. Las llama “accidens bene disponens virtutem cognoscitivam” (*op. cit.*, 281).

movido por algo otro”,⁶³⁸ entendiendo movimiento en la generalidad aristotélica como cambio, del cual es responsable siempre algo activo.⁶³⁹

La segunda etapa brentaniana barre casi totalmente la variedad de causas que permitía reconocer el planteamiento de ARISTÓTELES. Tampoco es que BRENTANO haya pensado así desde el principio, sino que va a eliminarlas paulatinamente una vez rematada su doctrina sobre la posibilidad de conocer el objeto irreal. ¿Cómo debemos proceder, pues, en un tema tratado por BRENTANO de manera tan dispar en uno y otro momento? Creo que lo más coherente es, como intentamos hacer, comprender el asunto desde la conciencia de una permanencia de la razón que se da ya en una posición y genera la otra, que no es sino una manera muy concreta de comprender el sentido del ser como verdadero, no modificada a lo largo de su trayectoria filosófica, como la tesis de Franziska MAYER-HILLEBRAND –publicada como introducción a *Abkehr*– ha puesto de manifiesto, de lo que se habló en B.1 en la introducción del presente trabajo. Desde este continuo resulta, a mi entender, más instructivo el examen de las correcciones a su primera posición.

Pero hay otra cosa más. Es nuestra tarea examinar si en BRENTANO la causación por la que son actualizadas las potencias –entre ellas la voluntad– tiene como responsable una causa eficiente, y si, por una parte, ello pondría al ras la causación eficiente y todos los demás modos discernibles de dependencia en el ser, por otra, si se consideraría la actualización como un caso de causación de este tipo, cuando parece ineludible hacer partícipe en el proceso a la forma, y por último, si se juzgaría la actualización volitiva como un caso plenamente equiparable a los demás procesos de causación psíquica. La causa final, a pesar de su desvalorización posterior, tiene además un papel importante en nuestro caso, en tanto que motor del apetito, como en su momento comprobamos en los análisis aristotélicos recogidos en el *De anima*. No es tampoco desdeñable la relevancia que ha desempeñado en BRENTANO el principio teleológico desarrollado en la formulación leibniziana del mejor mundo posible. Por todo ello, aunque BRENTANO trate de eliminar las ‘ficciones’, tendremos que seguir teniendo presentes la causa formal y la final, con el fin de juzgar si resultaría explicada satisfactoriamente la emersión de la volición del seno de la vida psíquica sin contar con su participación. Sin embargo, la causa eficiente no dejará de ser la fundamental, pues originariamente su noción se ajusta estrictamente a la de causa en el sentido brentaniano de la segunda etapa, y en todo caso, lo es siempre en el modo más propio de ser causa.

⁶³⁸ “Omne enim quod movetur ab alio movetur” (*In Metaphysicorum* V LXIV, 955).

⁶³⁹ Acudiendo, no obstante, al ejemplo del pensamiento de la conclusión a partir del de las premisas, parece que la determinación de la causa en sentido propio, como algo distinto del efecto que produce, debe ser entendida de otra manera. Cuando tiene lugar esta causación –sigue BRENTANO– no se produce modificación alguna en las premisas. Éstas no cambian al darse la conclusión, pero sí el sujeto que las piensa, sobre el que ‘ancla’ una modificación. “Nosotros mismos, en tanto que pensamos las premisas, aparecemos como agentes; en tanto que conocemos la conclusión a partir de ellas, como pacientes y actuados. Evidentemente no se cambia nada en las premisas al presentarse la conclusión. Por el contrario, en nosotros inhiere una modificación, en tanto que pensamos judicativamente la conclusión” (Wir selbst, insofern wir die Prämissen denken, erscheinen als Wirkende; insofern wir den Schlußsatz aus ihnen erkennen, als Leidende und Gewirkte. Offenbar wird mit dem Auftreten des Schlußsatzes an den Prämissen nichts geändert. Dagegen haftet uns, insofern wir den Schlußsatz urteilend denken, eine Modifikation an [...]) (*Kategorienlehre* (1908), p. 56). Y concluye indicando que el sujeto de la determinación accidental no es sino el que piensa la conclusión, en tanto que la piensa, y no el sujeto en tanto que piensa las premisas (cf. *ibid.*). Ello se explica por el hecho de que aquello que actúa puede a su vez padecer la acción causal, pero no en tanto que causa sino en cuanto se comporta como paciente que recibe el efecto. Seguiría siendo verdad que, en cierto respecto, no sería el mismo el que actúa y el que recibe la acción. “A menudo ocurre que, un motor, por su parte, padece algo simultáneamente. Sólo que esta pasión no le corresponde en cuanto motor sino en cuanto movido” (Oft geschieht es, daß ein Bewegendes zugleich seinerseits etwas erleidet. Allein dies Erleiden kommt ihm dann nicht als Bewegendem zu, sondern als Bewegtem) (*op. cit.* (1916), p. 287).

Volvamos a la causa eficiente, después de nuestro recorrido por las determinaciones de las otras clases. Que conste que BRENTANO no afirma en ningún momento que sea un absoluto error llamar causa a aquello que no lo es de esta suerte. No cae en el extremo de restringir el nombre de causa sólo al ser que lo es de modo propio, sino que, al delatar lo impropio de este uso, trata de purgar el término de aquello que no le es esencial, mostrando por otra parte que, si todo ello se llama causa, se debe a que algo tienen en común con lo que lo es justamente. La homonimia de ‘causa’, la multiplicidad de sentidos en los que se utiliza, tiene como fundamento una cierta analogía en la *relación de dependencia* del efecto respecto de lo llamado causa en cada caso, relación fundamentada siempre en un cierto modo de precondicionar (*Vorbedingen*) la causa al efecto.⁶⁴⁰ Tanto la causa eficiente como la material, con la que es comparada, condicionan, por supuesto cada una según su modo propio de causar, a sus respectivos efectos (cf. *op. cit.* (1916), p. 292). KASTIL expone con palabras muy similares lo común a todos los sentidos en que se habla de causa, aunque el precondicionamiento sea diverso en cada caso.⁶⁴¹ De acuerdo con estas determinaciones, podemos concluir que la índole de condicionado delata que el ser ha sufrido un proceso causal, de manera que conociendo que algo está de algún modo condicionado cabe inferir su relación con una causa. En un dictado anterior, hacía hincapié más bien en la índole contingente de aquello que tiene relación con una causa en cuanto que es causa. Desde la perspectiva del modo de ser no necesario, se sostiene que lo que todos los tipos de causas tienen en común es que son algo imprescindible para que exista otra cosa, cuando ésta última no es necesaria sino contingente. “Quizá pueda decirse que siempre que se habla de causa, se trataría de algo sin lo cual otra cosa que no es inmediatamente necesaria no existiría” (*op. cit.* (1912), p. 188).⁶⁴²

Unas y otras determinaciones son complementarias e iluminan diversos aspectos de la noción de causa y la índole de la relación causal. Causa es aquello de lo que algo distinto depende en su ser de un modo determinado, que precondiciona lo que causa, de tal forma que la causa viene a ser su origen en cierta medida, pues todo lo que no es necesario ha de tener alguno. Esta dependencia sólo cabe encontrarla entre los seres no auto-suficientes, que no son necesarios y precisan recibir de otro ser algo para ser ellos asimismo en algún respecto. La dependencia del efecto se debe a una suerte de condicionamiento al que está sometido por parte de la causa. Esto le confiere a ella una prioridad o anterioridad, que, como podemos deducir de la crítica a la noción de causa de HUME, no es de orden temporal sino ontológico. Se trata principalmente de una subordinación en el orden del ser. No es que se excluya una posible anterioridad cronológica de la causa, sino que ello no es lo esencial en la relación causal. Recordemos cómo causa y efecto en realidad coinciden temporalmente –BRENTANO llamaba la atención sobre ello–, puesto que a la vez que la causa empieza a causar empieza el efecto a ser causado (cf. *op. cit.*, 190).⁶⁴³ Pero no es imposible sino muy posible y frecuente

⁶⁴⁰ En alemán cabe distinguir entre ‘condición’ (*Bedingung*) y ‘condición previa’ (*Vorbedingung*), mientras que en español la calificación ‘previa’ parece sobreentenderse en la noción de condicionar. Prefiero consignar la diferencia en la traducción, ya que BRENTANO da suma importancia a la temporalidad de las circunstancias en la determinación causal –cabe diferenciar la circunstancia que prepara un hecho de la que lo está condicionando en su mismo estar siendo–, y porque es importante para comprender correctamente el concepto de circunstancias condicionantes que van a desempeñar un papel determinante en el proceso volitivo y se dan con simultaneidad.

⁶⁴¹ Cf. KASTIL, A., *Die Philosophie Franz Brentanos*, p. 142.

⁶⁴² “Man kann vielleicht sagen, überall, wo man von Ursache spricht, handle es sich um etwas, ohne das ein anderes, das nicht unmittelbar notwendig ist, nicht wäre”.

⁶⁴³ En el terreno psíquico se constata esta simultaneidad de causa y efecto. “Desde el primer momento están juntos, pues en él empieza a causar la causa y a ser causado lo causado” (Schon im ersten Moment sind sie zusammen, denn in ihm fängt das Verursachende an zu verursachen und das Gewirkterwende fängt an verursacht zu werden) (*Kategorienlehre* (1914), p. 190).

que la causa exista ya antes de que produzca efecto alguno, aunque todavía no esté causando. Suele ser el caso de las causas mediatas (cf. *op. cit.* (1915), p. 168). Aunque KASTIL anota oportunamente que sería errado concluir de ello que la simultaneidad indica inmediatez de la causa. Son cosas distintas la simultaneidad temporal de la causa y el efecto y la inmediatez de la acción causal sobre el paciente.⁶⁴⁴

Ciertamente la idea de la dependencia de lo contingente en el orden ontológico nos es familiar gracias al argumento en favor de la ley causal como principio analítico. Apoyándonos en los pasajes ahora señalados, cabría definir la causa, según BRENTANO, como aquello de lo que un ser no necesario depende en cierto respecto para ser de cierto modo. Sostener que su dependencia de la causa es absoluta equivaldría a confundir causar y crear. Sólo Dios puede comunicar el ser. El resto de las causas comunican algo de lo que el ser está ya en potencia para empezar a ser en acto en ese respecto. Se ha indicado que BRENTANO confunde crear y causar, pero en el sentido opuesto, reduciendo crear a un modo de causar, de manera que Él, creando, experimenta las mismas consecuencias que todo aquello que causa, a saber, una actualización y perfeccionamiento de sí mismo (cf. *Religion und Philosophie*, pp. 112s., 118ss.),⁶⁴⁵ consecuencia de haber definido la causalidad como la producción y pasión de un cambio (cf. *Sobre la existencia de Dios* “Curso lógico” 16ss., pp. 444ss.).

Para BRENTANO no hay sombra de duda acerca de que las notas esenciales de la causa eficiente son las que se aplican a la causa como tal, en tanto que causa. En ella, las determinaciones del ser responsable de la acción, en virtud de la cual padece el paciente recibiendo el efecto,⁶⁴⁶ no son accidentales respecto de la índole de causa, como en buena parte observábamos con el resto, que eran, sí, determinaciones de aquello que causa, pero no le eran propias por ser causa. Esto no es lo que ocurre, de acuerdo con BRENTANO, en el caso de la causa eficiente, por lo que podemos confiar en que no tomamos como notas esenciales o propias de la índole causal misma lo que son sólo determinaciones de la causa en tanto que es otra cosa que causa. Vamos a aceptar esta reducción. Pero nuestra tarea se cifrará por ello en comparar con la causa eficiente las otras causas distinguidas, esperando sacar a la luz los aspectos peculiares de esta última, a la vez que las razones o determinaciones esenciales de lo causal por las que las otras vienen a serlo en algún sentido. Posteriormente recabaremos las desperdigadas ideas de BRENTANO acerca del propio proceso causal, discutiremos con él la posibilidad de considerar la causación dentro de la categoría aristotélica de la relación, y por último, enjuiciaremos, a la luz de lo anterior, qué razones hay para mantener la índole causal en cada caso y cuál sería la determinación completa de la causa.

A.3. Comparación de los tipos de causas

BRENTANO llama a la causa eficiente ‘principio motriz’ (*bewegende Prinzip*), que establece una relación con el paciente y es lo que cabalmente lo hace paciente. La llama además lo que podríamos verter al español como ‘causa-por-la-que’ (*Ursache-Wovon*) (cf. *Kategorienlehre*, pp. 287s.). La causa material y la causa eficiente discrepan en el carácter interno de la primera y externo de la segunda, en ser la una, causa de la composición del ser, y la otra, de su originarse (cf. *Über Aristoteles*, p. 184). La materia, en tanto que es aquello de lo que la cosa está hecha, lo que la constituye de manera física, es algo intrínseco a la propia cosa, por ser mismamente parte suya. En contraste con esta relación ‘desde dentro’ con el efecto, si se puede hablar así, la causa eficiente guarda con él una relación externa, ya que no

⁶⁴⁴ Cf. *op. cit.* nota 11, p. 359.

⁶⁴⁵ Cf. CHISHOLM, R. M., *op. cit.*, p. 98.

⁶⁴⁶ Cf. GREDT, I., *op. cit.*, 281.

es ni constituye el efecto siendo parte suya. La causa eficiente ayuda al otro ser comunicándole algo que no tiene, sin llegar por eso a ser parte de él ni hacerlo a él parte suya, simplemente dándole algo, que viene a ser algo del efecto, naturalmente algo que él no ha hecho más que recibir, pero al fin suyo con perfecto derecho desde el momento en que lo acoge en sí. De este modo, BRENTANO pone maravillosamente de manifiesto cómo la causa eficiente expresa mejor, más perfectamente, la aliedad propia de lo que actúa frente a lo actuado, en tanto que sus respectivos seres se mantienen separados y distintos. La causa material no da lugar a comprender la ley que ARISTÓTELES expresara en diversos lugares, y sobre la que hemos vuelto varias veces, que “todo lo que se mueve, se mueve por algo otro”, sino más bien la nota de la dependencia y la procedencia.⁶⁴⁷ Otra característica más remarca el contraste entre la causa material y la eficiente, que está también conectada con la relación temporal de cada una con sus efectos. Cada causa interviene en una determinación temporal diversa con respecto al efecto: la causa eficiente desempeña un papel en su origen, mientras que la causa material lo lleva a cabo en su mantenimiento o consistencia en el ser (cf. *Kategorienlehre*, p. 288).⁶⁴⁸ Unas reflexiones sobre lo que esta afirmación conlleva nos facilitará alcanzar a ver qué es lo que en cada caso se da y recibe y cómo.

Nuestro autor introduce en este contexto un nuevo tipo de causa: la causa-de-la-que o a-partir-de-la-que (*Ursache-Woraus*),⁶⁴⁹ distinta de la causa material, porque como la eficiente es una causa externa al ser que de ella depende, no interna. También la llama causa predispositiva. Esta causa tiene lugar en los casos en que la pasión consiste en una simple mutación o cambio (*Umwandlung*), donde el paciente no sólo se vincula con la causa eficiente o agente, sino también con una causa de la cual se origina (cf. *op. cit.*, pp. 287s.). En la mutación se cumple la ley según la cual se pasa de una especie especialísima a otra, la más homogénea a ella (cf. *op. cit.*, p. 289). Esta causa no es distinguida entre las cuatro tradicionales del peripatetismo, aunque no por eso debemos pensar que no sea inferible de la noción de cambio o mutación. Sin embargo, puesto que es una noción con la que hasta ahora no nos habíamos enfrentado, se precisa un poco más de tiempo para comprender de qué se trata.

Esta causa es aquello a partir de lo cual algo se transforma. No es que se trate de una causa material, no es aquello que, en tanto que parte, causa el todo (cf. *op. cit.* (1915), p. 189;

⁶⁴⁷ GRETT distingue dos tipos de acción: la transeúnte y la inmanente, de lo que ya se habló. Lo que ahora nos interesa a este propósito es la distinción que de este modo se obtiene –BRENTANO la hace– entre causa eficiente y causa interna. “Actio transiens definitur: actus secundus, quo causa efficiens est actu causans. Ipsa causa efficiens dicitur *agens*” (*op. cit.*, 281). La índole de la acción transeúnte consiste en producir un efecto fuera de sí (*transit extra se*), distinto de toda su esencia, que estriba en un trascenderse produciendo un efecto (cf. *ibid.*). Tal distinción la consigna, por ejemplo, DESCARTES, en su obra sobre las pasiones (cf. DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas. Las pasiones del alma*. Orbis, Barcelona 1981, II art. 18, p. 109).

⁶⁴⁸ “Con la causa eficiente, la causa-por-la-cual, esta causa-de-la-que tiene en común el ser causa del origen y causa externa, mientras que las causas materiales son causas de la persistencia [en el ser] y causas internas” (Mit der wirkenden Ursache, der Ursache-Wovon, hat diese Ursache-Woraus gemein, daß sie eine Ursache des Entstehens und eine äußere Ursache ist, während die materialen Ursachen Ursachen des Bestehens und innere Ursachen sind) (*Kategorienlehre*, p. 288).

⁶⁴⁹ En alemán ‘von’ expresa, en determinados casos, una cierta procedencia como cuando se dice: ‘*ich komme von Köln*’, en donde no se comunica de dónde se es –para lo cual se utiliza ‘aus’–, sino la simple procedencia local. Además expresa el inicio temporal de algo (*sie hat Urlaub von Montag bis Freitag*). El sentido en que lo utiliza BRENTANO es otro. ‘Von’ puede conectar al agente de una acción en la voz pasiva, traduciendo como ‘por’ (*er wurde von seinem Bruder gerufen*), además de indicar la pertenencia de una cosa en general ‘de’ (*ein Gedichte von Schiller*). El sentido en BRENTANO es el de la pasiva. ‘Aus’ indica el material de que algo está hecho (*aus Holz*), además del origen local de algo (por ejemplo, *ich bin aus Berlin*) (cf. *Langenscheidts Handwörterbuch*. Spanisch-Deutsch. Langenscheidt, Berlín 1993, voces: ‘von’ y ‘aus’). Ésta es la partícula utilizada por BRENTANO para la causa predispositiva o de transformación (*Ursache-Woraus*).

(1916), pp. 287s.),⁶⁵⁰ ya que no forma parte del paciente. Quizá el ejemplo aducido pueda orientarnos en este caso. Si lo he entendido correctamente, una causa predispositiva serían las condiciones iniciales de un ser, aquello que determina su ser y estado, por ejemplo, la posición local inicial de un cuerpo. Esta determinación no es, en modo alguno, parte constituyente de ese cuerpo, aunque no por eso deja de ser determinación suya. Que determina al ser y es causa –según BRENTANO– se hace manifiesto al considerar que el cambio que constituye el posible desplazamiento y posterior posición del cuerpo queda condicionado por la previa circunstancia de su posición inicial. En la medida en que esta posición local es una determinación del cuerpo, hace depender de ella el lugar de llegada, el tiempo y la velocidad de su desplazamiento (cf. *op. cit.*, pp. 287s.). “Lo-que-está-allí se origina de lo-que-está-aquí, pero no lo tiene en sí como una parte. No obstante, la propiedad de lo-que-es-aquí es verdaderamente preconditionante de la propiedad de lo-que-está-allí” (*ibid.*).⁶⁵¹ El ejemplo indica que la causa predispositiva, lo mismo que la eficiente, es una causa externa –y no interna como la materia– del paciente en cuestión, pero en una cierta manera condiciona al paciente sobre el que recae el efecto.

Una vez intuida la diferencia entre causa predispositiva y material, hemos de distinguir aquella de la causa eficiente con la que comparte el carácter de externo sin ser idéntica a ella. La diferencia que BRENTANO aduce estriba en la impasibilidad de la causa eficiente, en tanto que causa, frente a la pasibilidad o mutabilidad de la causa predispositiva. El agente no cambia él mismo cuando produce el efecto en el paciente. En cambio, la causa predispositiva no permanece inalterada sino que cambia cuando el paciente sufre una modificación o cambio, hasta el punto de que esta transformación constituye el fundamento próximo de su desaparición. “Mas tampoco cabe hablar de causalidad eficiente. El agente como tal puede permanecer inmutable, aquello que es modificado, rotundamente no” (*op. cit.*, p. 288).⁶⁵² Estar-aquí queda aniquilado cuando el cuerpo así determinado sufre la modificación que tiene lugar con la traslación por la cual el cuerpo pierde esa propiedad, para convertirse en lo-que-está-allí. Esta causa actúa como tal predisponiendo, preparando al paciente (cf. *ibid.*). ¿Es justo –podemos preguntarnos– considerar que, por ejemplo, la posición en el espacio prepara o dispone de alguna manera al paciente? Y sobre todo, ¿a qué cabría que le predispusiera? Según el modo de ver las cosas nuestro autor, predispondría a la acción de la causa eficiente, no en el sentido positivo de que la haga más disponible para ser afectado por ella o más receptivo, sino de una manera neutra, esto es, determinando sin más las circunstancias que rodean al paciente, mejor dicho, consistiendo en estas mismas determinaciones. Otra cuestión que cabe plantear es cómo puede mantener aquí la tesis de que la causa eficiente es inmutable, y sostener en otros pasajes aparentemente lo opuesto.

Una cosa más respecto de la causa predispositiva, antes de ofrecer algunas consideraciones de nuestra parte sobre lo tratado. En la comparación establecida entre las tres causas que tenemos entre manos (predispositiva, eficiente y material), BRENTANO advierte que las dos primeras coinciden en ser causas del originarse o del surgimiento del efecto (*Entstehen*), a diferencia de la causa material, responsable más bien de su sustentación (*Bestehen*) (cf. *ibid.*). Quizá podríamos decir que si la causa material funciona como sustrato del movimiento en que consiste el efecto, la causa predispositiva, juntamente con la eficiente,

⁶⁵⁰ Cf. GREDT, I., *op. cit.*, 264s. “Materia et forma ad invicem causalitatem exercendo per modum partium, causant etiam seu constituent totum compositum naturale” (*op. cit.*, 265).

⁶⁵¹ “Das Dortseiende entsteht aus dem Hierseienden, hat es aber nicht als Teil in sich. Nichtsdestoweniger ist die Eigentümlichkeit des Hierseienden wahrhaft vorbedingend für die Eigentümlichkeit des Dortseienden”.

⁶⁵² “Allein auch von wirkender Ursächlichkeit kann man nicht wohl reden. Das Wirkende als solches kann unverändert beharren, das, was umgewandelt wird, schlechterdings nicht”.

son responsables de que el movimiento o cambio tenga lugar y de cómo se desarrolle. Llegados a este punto, se aprecia que, en cierto sentido, aún sigue pendiente la cuestión sobre cuál es la diferencia fundamental entre la causa eficiente y esta causa de-qué o predispositiva. Porque el caso es que ambas se relacionan con su efecto como algo externo a él, que depende de ellas en su origen. La inmutabilidad, en virtud de las antecedentes declaraciones, no parece un propio de la causa eficiente puesto que los seres contingentes no pueden causar sin sufrir alguna modificación, aunque ello es verdad no en tanto que causas sino por la contingencia de aquello que actúa como causa (cf. *op. cit.*, p. 287). Llama la atención, por otra parte, que BRENTANO no señale como diferencia central entre una y otra causa el carácter activo de la primera y pasivo de la segunda a la hora de determinar el efecto.

Vamos a acudir a otro dictado de 1914, en el que BRENTANO entra a considerar la relación temporal de la causa y lo causado. Propone a la consideración del lector el caso en el que no se da un crecimiento positivo en el paciente, sino un cambio que estriba en una modificación de un contrario a otro. La dificultad para admitir la simultaneidad de la causa y el efecto, ya trabajada en la primera sección de este capítulo, para ciertos autores resultaba precisamente del hecho de la imposibilidad de que los contrarios se den juntos. Puesto que uno aniquila al otro, toda simultaneidad queda reducida a lo imposible. A esta objeción sale al paso advirtiendo que el caso propuesto no es un proceso producido por una causa eficiente, aparte de que los contrarios pueden ser simultáneos en otro sentido, en cuanto fin y principio, tocándose temporalmente en un punto fronterizo (cf. *op. cit.*, p. 190).⁶⁵³ No nos interesa ahora la cuestión de la temporalidad sino la identificación del responsable del cambio del paciente de un contrario a otro. Si no es la causa eficiente la que modifica, ¿a quién debe acusarse de ello? En este pasaje BRENTANO está refiriéndose, en mi opinión, a la causa predispositiva. Si recordamos, ella está presente cuando tiene lugar un cambio, acompañando a la causa eficiente. En varias ocasiones nos hemos encontrado con la distinción de dos tipos de causación: la que consiste en un cambio o modificación y aquella en la que no hay tal cosa. Cuando no se cambia nada, BRENTANO dice unas veces que se da un mero crecimiento (cf. *op. cit.* (1915), p. 188), otras que es un paso de un estado potencial a uno actual (cf. *op. cit.*, p. 287), que es el caso en el que no se produce más que la afección misma (cf. *op. cit.* (1916), pp. 254s., 287). Veamos pues, cómo la causa predispositiva hace su papel en el proceso de cambio, en contraste con la causa eficiente, que debemos traer siempre presente.

Un cuerpo que cambia de ser de color rojo a ser azul experimenta un paso del estado en que posee la cualidad rojo a otro en que posee la ‘azulez’. En un cambio se da un paso. Lo que pasa es aquello de lo que se dice que ha cambiado o sufrido un cambio, que es el paciente. Este cambio principia en un contrario y acaba en el otro, tránsito que puede ser puntual –en un instante–, o infinitesimal, esto es, prolongándose durante unos instantes de tiempo. Uno y otro contrario, como hemos dicho, no pueden convivir sino que necesariamente uno de ellos es aniquilado por el otro. Pero cabe la simultaneidad propia de la frontera o límite entre dos continuos, que para uno es fin y para el otro principio (cf. *op. cit.* (1914), p. 190).⁶⁵⁴ El cuerpo estaría dejando de ser rojo y empezando a ser azul a la par, a un mismo tiempo. Y esto sea el tránsito del tipo que sea. No cabe duda de que lo que cambia o se

⁶⁵³ Cf. *op. cit.* nota 4 KASTIL, p. 357.

⁶⁵⁴ “En un doble sentido cabe denominar simultáneas dos cosas, bien porque duran juntas un segmento temporal, bien porque una coincide con la otra como el principio y el fin, es decir, porque ambas participan del mismo límite temporal, sólo que para una es punto final, para la otra el comienzo” (In doppeltem Sinne kann man zwei Dinge gleichzeitig nennen, sei es weil sie eine Zeitlang zusammen fortbestehen, sei es weil das eine mit dem andern koinzidiert wie Anfang und Ende, d.h. weil beide an derselben zeitlichen Grenze teilhaben, die aber dann für das eine Endpunkt, für das andere Anfangspunkt ist) (*Kategorienlehre*, p. 190).

transforma no es el contrario mismo sino el sujeto de uno y otro contrario. Lo que ocurre no es otra cosa que un perder un contrario al adquirir el otro, siendo lo primero efecto de lo segundo por la incompatibilidad que hemos apuntado de ser ambos a la vez. Una misma sustancia en la que inhiere dos accidentes de la misma manera no podrá tener uno sin estar libre del otro o sin perderlo. BRENTANO puntualiza que estos no pueden ser a la vez *de la misma manera* en el sujeto (cf. *op. cit.* (1916), p. 256) –de lo cual deducimos que los accidentes pertenecerán a la misma especie–. Una misma cosa no puede ser, a la vez, roja y azul (se entiende, la misma superficie), y para ser azul tendrá que ser no roja o cesar de serlo. Pero una misma cosa sí puede ser simultáneamente azul y fría y rugosa y cuadrada, etc.

Sin embargo, nos interesa más lo que BRENTANO añade a continuación. La naturaleza del contrario puede ser considerada una condición más del resultado de la acción y por eso a veces también se le llama causa al contrario mismo. “Entra en consideración sin embargo la naturaleza del contrario como co-condición del resultado de la acción, y por eso también un contrario es a veces llamado ‘causa’ del otro” (*op. cit.*, p. 191).⁶⁵⁵ El entrecorrer causa tiene como motivo el hecho de que tal cosa sólo se la puede llamar causa en sentido impropio. De lo que se trata es de saber por qué. ¿Es porque aquello no es en el sentido único posible de ser que es existir, para BRENTANO? No. ¿Es tal vez impropriamente causa porque no se puede decir que cause, esto es, que activamente comunique algo a un paciente de manera que éste reciba un efecto por medio de la acción? Recordemos al respecto la distinción entre las condiciones atmosféricas que permiten la absorción del material calizo y el autor del fresco (cf. *op. cit.* (1915), p. 65). Las condiciones (humedad del aire o temperatura, la densidad, textura del material, etc.) no son responsables activas del lienzo o el fresco. Dándose ellas solas, jamás habríamos conseguido un TIZIANO o un REMBRANDT. Ahora bien, es verdad que debido a ellas, la obra gozará de otras cualidades distintas a las que podría haber tenido dadas otras circunstancias. Un cuadro al óleo no es una acuarela aunque el agente sea el mismo, ni pintar sobre el lienzo requiere la técnica del dibujo a carboncillo.

Todo ello es tan cierto que veremos a BRENTANO defenderlo sin ninguna reserva. Las circunstancias que rodean un hecho –una cosa o evento– son determinantes pero no causa suya. Quizá sea más adecuado decir condicionantes, en lugar de determinantes, más revestidos de un matiz de actividad. Por ejemplo, al examinar los diversos estados de los seres en los que se requiere la intervención de una causa, BRENTANO plantea la situación de la calma, de la mera duración sin cambio ninguno. Ahí nos encontramos las causas predispositivas, que están determinando el estado posterior de la cosa que sea, pero –como ocurre si se origina una efectiva modificación o cambio del ser– sólo constituyen el estado inicial y determinan su posterior estado sin ser causas propiamente dichas.

“En el caso de una calma sin interferencias el contrario no es alterado por un agente. Se dice que se mantiene y, de hecho, su estado anterior es determinante y condicionante del posterior pero no causante, sino parecido a cuando es codeterminante al ser él alterado, mientras que aquí es él sólo quien marca la pauta y no en comunión con algo alterante” (*op. cit.*, p. 192).⁶⁵⁶

El texto se completa con otro dictado en el mismo sentido: el contrario –el accidente determinante, en algún respecto, de un ser– determina pero no causa. “El contrario que está sometido al cambio y codetermina el modo del resultado de la acción, no lo hace a la manera

⁶⁵⁵ “Es kommt nun aber die Natur des Gegensatzes als Mitbedingung für das Resultat des Wirkens mit in Betracht und darum wird auch zuweilen der eine Gegensatz ‘Ursache’ des anderen genannt”.

⁶⁵⁶ “Im Falle der ungestörten Ruhe wird der Gegensatz nicht durch ein Wirkendes alteriert. Man sagt, daß er sich erhalte, und in der Tat ist sein früherer Stand bestimmend und bedingend für seinen späteren, aber nicht wirkend, sondern ähnlich wie er dort, wo er alteriert wird, mitbestimmend ist, während er hier allein maßgebend ist und nicht in Gemeinschaft mit einem Alterierenden”.

del agente sino, como tal vez se podría decir, del paciente, alterado sin cesar” (*op. cit.* nota 4, p. 357).⁶⁵⁷

Me parece que esto basta para hacernos cargo de la diferencia existente entre lo que BRENTANO ha llamado causa predispositiva y la causa eficiente, y no ha sido sin provecho puesto que hemos llegado a comprender que determinar y causar no constituyen, por lo menos no siempre, conceptos equivalentes. En este contexto resulta sumamente oportuno echar un vistazo a la Psicología, adelantando la discusión que habrá que librar en la tercera parte, por ser ahí donde BRENTANO parece sostener expresamente lo contrario. Se trata de los sentimientos que hacen las veces de motivos para la voluntad, de los cuales dirá que, en tanto que previa condición para la volición de un objeto, son activos en cierta medida y, según lo que acabamos de concluir, al determinarla de esta manera constituyen una causa *eficiente* de la misma.

“Si la volición presupone la experiencia de un influjo de fenómenos de amor para la producción del objeto amado, entonces presupone evidentemente que también otros fenómenos de amor que no pueden llamarse voliciones se muestran activos de modo similar a la volición, si bien quizá en un grado más débil” (*Klassifikation* 4 §10, p. 116).⁶⁵⁸

BRENTANO busca el origen de la volición, que en principio podríamos pensar que será una causa predispositiva, o sea, determinaciones desde las cuales surge el nuevo acto psíquico volitivo. Pero aquí BRENTANO sostiene mucho más: lo precedente a la volición es activo, lo cual equivale a decir que determina causalmente el posterior fenómeno psíquico.

En las clases de Ética se mueve en la misma línea, pero aún más terminantemente – recordemos que en 1874, cuando escribe la *Psicología desde el punto de vista empírico*, ya no tiene clara la cuestión de la libertad (cf. *Psychologie* 4 §7, p. 110), sin decantarse, o sin manifestar una postura concreta– ya que en ellas niega como abierto determinista la posibilidad de que la volición no sea determinada, en un sentido muy concreto, causalmente. Para ilustrar mejor el contraste, sólo voy a citar el lugar en el que trata la cuestión presente, puesto que el capítulo séptimo lo abordaremos con mayor profundidad. Después de distinguir los varios sentidos de libertad de que el hombre goza, BRENTANO se centra en la libertad de necesidad interna, sobre la cual se baten las interminables discusiones entre deterministas e indeterministas. Y como muy bien explica nuestro autor, el *quid* del problema, “la cuestión sólo puede ser si la voluntad carece en absoluto de causas o si carece de causas determinantes” (*Grundlegung* §70, p. 241).⁶⁵⁹ Ahora bien, lo que nos interesa especialmente es lo que va a sostener más adelante:

“La percepción interna me muestra en cada caso de decisión que estoy determinado a ello por motivos [...]. Thomas REID opinaba desde luego que debían separarse motivos y causas pues los motivos podían incitar a actuar, pero no actuar ellos mismos. ¿Acaso era esto algo más que un sofisma? Si los motivos incitan a actuar, evidentemente concausan, y ¿qué otra cosa es este

⁶⁵⁷ “Der Gegensatz, welcher der Umwandlung unterliegt und die Art des Resultats des Wirkens mitbestimmt, tut es doch nicht in der Weise des Wirkenden, sondern, wie man vielleicht sagen könnte, des Leidenden, fort und fort Alterierten [...]”.

⁶⁵⁸ “Wenn das Wollen die Erfahrung eines Einflusses von Phänomenen der Liebe zur Hervorbringung des geliebten Gegenstandes voraussetzt, so setzt es offenbar voraus, daß auch Phänomene der Liebe, welche kein Wollen genannt werden können, ähnlich wie das Wollen, wenn auch vielleicht in schwächeren Grade, sich wirksam erweisen”.

⁶⁵⁹ “Die Frage kann also nur sein, ob der Wille überhaupt keine Ursachen hat oder doch keine determinierenden”.

concausar sino un determinar juntamente con otros factores? De este modo los motivos, justamente en cuanto motivos, son causas eficientes de la voluntad” (*op. cit.* §75, p. 262).⁶⁶⁰

¿No es la opinión de REID la que BRENTANO poco más arriba nos ha expuesto? Sin embargo en este texto anterior cronológicamente –se trata del curso de *Ética* que impartió hasta 1894–⁶⁶¹ parece palmaria la contradicción de BRENTANO consigo mismo respecto a su distinción entre la circunstancia meramente condicionante y la causa. Si realmente quiere decir esto, surgen no pocas dificultades en conexión directa o indirecta con la libertad volitiva, aunque la primera cuestión que debe quedar resuelta, en mi opinión, es cómo entender entonces la determinación activa si la causa eficiente determina activamente mientras que otras causas lo harían pasivamente, y en qué consiste cada una de estas modalidades de determinación. No sabemos si BRENTANO nos dará ocasión de satisfacer nuestras dudas, pero tenemos que rebuscar minuciosamente en sus textos la luz que nos permita comprender su posición en este tema. Una cosa parece cierta y es que en este punto mantiene opiniones opuestas, puesto que él mismo ha distinguido, en los dictados de sus últimos años, entre la causación activa propia de la causa eficiente y la determinación pasiva de las determinaciones iniciales de un ser o un hecho. En *Fundamentación y construcción de la Ética*, por el contrario, determinar es siempre determinar causalmente, y además siempre de la misma manera, de modo que los motivos que determinan la volición son causas *activas* de la voluntad. Es una lástima que en sus últimos años no se ocupara ya del problema de la libertad. Hubiéramos podido presenciar cómo podían casar, a su juicio, una y otra posición, después de discernir correctamente entre la causa y el determinante pasivo.

Como ya hemos dicho, el núcleo del examen de la presente investigación consiste en analizar cómo algo determina un acto de voluntad –lo actualiza–, ligándolo a la discusión sobre la libertad de necesidad interna que aquí se defiende, propia de ciertos actos volitivos, sin negar su surgimiento en un proceso causal. Dicho de otra forma, la solución del problema de la libertad de ciertos actos de voluntad se orienta hacia la compatibilización de la determinación –causal y no causal– del acto por cualesquiera elementos precedentes, con la indeterminación propia del libre arbitrio. Para BRENTANO ciertamente la batalla se libraba en este terreno, no en el de los argumentos en favor de la moralidad o la responsabilidad de nuestros actos aunque tengan su valor. Sin embargo, tomar conciencia del lugar en que se encuentra la victoria o la derrota nos permite apreciar en su profundidad la imperiosa necesidad de comprender el proceso causal y la índole de la determinación propia de la causa, así como de la presente dificultad, a saber, en qué consiste determinar activamente al paciente.

Hemos identificado este modo con la acción causal eficiente, en contraste con todo lo demás que no es causa con propiedad. Estas parecen ser así designadas por ser elementos determinantes de lo que se considera efecto, o lo que es lo mismo, por condicionarlo. Y esta determinación es de tal calidad que sólo compete a las causas eficientes. Otras causas condicionan en el sentido de fijar las circunstancias que rodean al ser sobre el que recae la acción pero sin ellas comunicarles nada activamente. No hay un verdadero agente causal como la causa eficiente. Parece que esto es así según los últimos textos citados, donde BRENTANO niega que la causa predispositiva sea verdadera causa, o mejor dicho, causa en

⁶⁶⁰ “Die innere Wahrnehmung zeigt mir in jedem Falle einer Entscheidung, daß ich durch Motive dazu bestimmt bin [...]. Thomas REID meinte freilich, man müsse Motive und Ursachen scheiden, denn Motive könnten zwar antreiben zum Handeln, nicht aber selber handeln. Allein war das mehr als ein Sophisma? Wenn die Motive zum Handeln treiben, so wirken sie doch offenbar mit, und was anderes ist dieses Mitwirken als ein zusammen mit anderen Faktoren Determinieren? So sind sie denn, eben als Motive, wirkende Ursachen des Willens”.

⁶⁶¹ Cf. *Grundlegung* introd. F. MAYER-HILLEBRAND, p. V.

sentido propio porque determina sólo pasivamente, “codetermina el modo del resultado de la acción, no lo hace a la manera del agente” (*Kategorienlehre* nota 4, p. 357).⁶⁶² En contraste con ella la causa eficiente da lugar al cambio, causando –determinando activa o causalmente–.

Volviendo a la distinción entre causa dispositiva y causa eficiente –según BRENTANO– otro elemento que las discierne es la obra a que da lugar la segunda. La causa eficiente tiene un efecto exterior –una obra– en contraste con la causa dispositiva que sólo produce una inmutación. Pero esta caracterización nos obliga a indagar qué diferencia existe entre la obra y la mutación, toda vez que una y otra son algo externo como lo que las produce, la índole de las dos causas es externa a los sujetos de sus efectos.

Repetidamente se nos llama la atención sobre la posibilidad de que un mismo efecto sea resultado de causas distintas. Para iluminar la índole de la relación establecida entre la causa y el efecto, BRENTANO recalca que normalmente el sujeto de la acción y el de la pasión (el causante y el paciente) son distintos, al contrario de lo que sucede en el ejemplo que acabamos de recordar. En esa distinción se apercibe uno mejor de la inviolable diversidad del agente o causante y el paciente o sujeto del efecto. Pero como se anotó arriba, ello no queda derogado por el hecho de que se dé un solo sujeto. Es posible que un médico cause el restablecimiento de su propia salud, pero en tal caso, siendo el mismo sujeto materialmente hablando, es formalmente distinto el que causa la salud –el sujeto en tanto que médico– del que recibe el bienhechor efecto –el enfermo. Es además perfectamente posible que un mismo efecto tenga como causa una u otra distinta. Con ello indica BRENTANO que la causa no es algo necesariamente determinado, de manera que un mismo efecto tenga siempre, necesariamente, una misma causa. Por ejemplo, no hay dificultad alguna en imaginar un autobús recorriendo un trayecto previamente señalado, conducido por el empleado de una empresa de transportes teniendo lugar de la misma manera si este es sustituido por un compañero –suponiendo que ambos pretenden cumplir con su deber, y que poseen la misma habilidad para la conducción de vehículos, etc.– aunque puede también ser posible que el efecto se modifique en algún aspecto –que uno conduzca con más suavidad que el otro, con más seguridad, etc.–.⁶⁶³

Esta indeterminación –podemos concluir– permite comprender que un mismo ser-actuado o causado puede ser producido por una causa del mismo género, pero no numéricamente idéntica –o bien por una combinación de causas diversas en cada caso–. Por ello mismo no cuenta ARISTÓTELES la acción y la pasión dentro de la categoría de la relación (cf. *op. cit.* (1908), p. 57). Si fuera una verdadera relación aristotélica, esta ‘sustituibilidad’ de los términos no sería posible. “A esto cabría replicar que el paciente, en tanto que paciente, requiere verdaderamente de un agente, pero que puede permanecer el mismo en cuanto paciente si se cambiara un agente por otro” (*op. cit.* (1916), p. 215).⁶⁶⁴ Dicho de otra manera, los términos del vínculo causal pueden ser modificados, sustituidos por otros, sin que vaya en menoscabo de la fuerza vinculadora de la causalidad. En cambio, la relación padre-hijo exige la determinación numérica de los dos términos aunque sea posible encontrar tal relación entre

⁶⁶² Véase el texto original en la nota 40.

⁶⁶³ En el caso de las personas, aun cuando ejercen una acción en la que no actúa la persona en tanto que tal – como sería la escritura, pintura, teatro o cualquier otro arte, trato personal, etc.– encuentro poco adecuado hablar de flexibilidad de la relación causal con el cambio de las causas. Cada persona imprime un sello propio a su obra, lo cual queda especialmente de relieve en las creadoras. Hay sin embargo actividades en que la expresión personal queda muy menoscabada, como ciertos trabajos en serie. Un ejemplo más sencillo de lo que BRENTANO nos explica debería determinarse con causas no personales, como, por ejemplo, la abeja que ha producido la miel.

⁶⁶⁴ “Hier wäre zu erwidern, daß das Leidende als Leidendes wohl ein Wirkendes verlangt, daß es aber als Leidendes dasselbe bleiben kann, wenn Wirkendes mit anderem Wirkenden wechselt”.

muchos seres numéricamente diversos. Por ejemplo, la presencia de una masa de determinada dimensión y densidad curva el espacio en un cierto grado aunque podemos pensar en una masa distinta –de distinto volumen, núcleo de otro material, etc.– que produjera la misma curvatura espacial. En cambio, ARISTÓTELES no puede estar en relación paterno-filial con otra persona que NICÓMACO ni ISAAC más que con ABRAHAM.

Este interesantísimo aspecto de la relación causal, desgraciadamente, no ha sido desarrollado en las reflexiones brentanianas. Pero conviene tenerlo presente en el momento de iniciar nuestras pesquisas acerca de la necesidad de este vínculo. Aún así cabe objetar a este planteamiento no tomar en consideración la posibilidad de la acción de una causa personal. No hay obstáculos para concebir un ‘intercambio’ de las causas en el ámbito del mundo físico irracional pero es inviable en el de los seres personales, en sí mismos irrepitibles con independencia de sus circunstancias, y también únicos como causas. La posibilidad de que un mismo efecto se mantenga aunque la causa del mismo cambie podría admitirse para el mundo de la materia, no universalmente –aunque el hombre pueda desarrollar también una acción impersonal, en la medida en que la ejerza en cuanto ser material, desde su dimensión material o psíquica inferior y no en cuanto ser racional, las llamadas acciones del hombre–.

Para cerrar la cuestión de la caracterización de la causa en que la eficiente ha sido el eje de nuestras reflexiones, vamos a observar un aspecto llamativo de la misma relacionado con la sustituibilidad que acabamos de comentar. Se trata del carácter extrínseco de la índole de causa –en aquello que lo es–. Este aspecto de lo causal sale a relucir en la dilucidación de si se da o no una modificación del sujeto agente. ¿Sería correcto afirmar la afección de una sustancia por ser causa de otra cosa? Puesto que puede observarse, por ejemplo, que cuando un cuerpo comunica a otro un movimiento, el primero modifica parcial o completamente su propia velocidad-vector. Es cierto, responde BRENTANO, la experiencia se da, mas en este caso entra en juego la ley de acción y reacción, según la cual el cuerpo sobre el que se ejerce una fuerza presenta una resistencia de igual valor en opuesto sentido. Ello recae sobre el cuerpo primeramente activo, de manera que viene a padecer la acción del segundo. Ahora bien, si el primer cuerpo padece, no es en virtud de su ser-causa sino por su ser-paciente. No padece en tanto que activo ni por serlo sino en tanto que pasivo, en cuanto puede recibir estas modificaciones. Y es que el carácter activo –añade BRENTANO, y esto es lo que nos interesa– es una verdadera *denominatio extrinseca*.

“En los casos de igualdad de acción y reacción el agente recibe una modificación, pero no comunicando una acción sino acogéndola. Y por eso en ningún caso sería el ser-activo algo que impusiera la más mínima modificación. No es activo de otra manera que siendo el paciente o ser causado un paciente o ser causado por él. Aquí se trata, pues, de una verdadera denominatio extrinseca” (*Kategorienlehre* (1916), p. 216).⁶⁶⁵

Por tanto, el carácter de causa no constituye –para el ser en que se da– ningún tipo de modificación sustancial, como lo son las afecciones pasivas o las inherencias. Lo que hace a la causa ser causa no es nada en ella ni la cambia en nada, sino que se da en otro ser, o al menos en-tanto-que-otro (cf. *ibid.*).

⁶⁶⁵ “In den Fällen von Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung erhält das Wirkende eine Modifikation, aber nicht insofern es eine Wirkung gibt, sondern insofern es sie empfängt. Und so ist denn in keinem Falle das Wirkendsein etwas, was in dem Wirkenden auch nur die geringste Modifikation setzte. Es ist wirkend durch nichts anderes, als dadurch, daß das Leidende oder Gewirktwerdende ein von ihm Leidendes oder Gewirktwerdendes ist. Hier handelt es sich also wirklich um eine denominatio extrinseca”.

Este aspecto del ser-causa es de suma importancia, puesto que BRENTANO va a hacer afirmaciones –en relación con la causalidad propia de Dios– que comprometen seriamente la coherencia de su pensamiento. Se trata justamente de su insistente negación de la inmutabilidad de lo que origina lo no inmutable, o sea, la causa del cambio. Si la capacidad causal es una denominación extrínseca, lo es en todo caso, luego aunque lo causado sea algo mutable o temporal, no es necesario que la causa a su vez sea mutable o temporal. ¿Por qué habría que sostener esto, como hace BRENTANO, que al tiempo reconoce el carácter extrínseco del vínculo causal para la causa misma?⁶⁶⁶ Esta inadecuada conclusión parece apoyarse en una comprensión particular del tiempo y de la dimensión temporal de los seres finitos. El tiempo es considerado una determinación real.⁶⁶⁷ Además el paso mismo del tiempo sin más BRENTANO lo tiene por un cambio que requiere una causa. Por ser un cambio regular, necesario y de abarque universal, pues a él están sometidos todos los seres, debe ser causado por algo a su vez sometido al cambio y que sea, por otra parte, algo uno de alcance universal y regular como este mismo cambio, es decir, Dios (cf. *op. cit.* (1914), p. 193). La duración viene a ser un efecto Suyo porque es un cambio y no puede tener lugar sin causa ninguna (cf. *op. cit.*, p. 197).

Esto no es desde luego algo evidente, puesto que ¿qué cambio puede apreciarse en un ser o un estado de cosas si lo único que se observa es la permanencia? ¿Qué género de cambio es éste que consiste en no modificarse nada? Recordemos que para ARISTÓTELES la mera duración, el paso del tiempo sin cambio alguno, es absurdo. El tiempo no es nada sin el cambio, de manera que la perseverancia perfecta de un ser en su estado anularía la temporalidad.⁶⁶⁸ BRENTANO, por contra, concibe el tiempo de otra manera, como algo en sí mismo, una determinación real, y partiendo de ahí llega a la conclusión de la mutabilidad de Dios por lo que él estima una exigencia de toda causación. Es imposible que el cambio lo cause algo que no cambia. Pero el cambio propio de Dios, por ser un cambio necesario, no requiere causa alguna (cf. *op. cit.*, p. 193; (1916), pp. 258s.; *Sobre la existencia de Dios* “Curso lógico” 32, p. 457).⁶⁶⁹ ¡Menudo apañío! ¿Acaso no ha sostenido que el supuesto cambio temporal que sería la mera duración es universal y necesario? ¿Por qué tendría éste

⁶⁶⁶ Esto es distinto para el efecto, que de alguna manera depende ontológicamente de la causa. Está subordinado a ella de manera que, si A es causa y B efecto, ‘ser B’ es necesariamente ‘ser efecto de A’. La determinación le es esencial. Por eso apunta con acierto KASTIL que ser-causa no, pero ser-efecto sí es una determinación real (cf. *Kategorienlehre* nota 44, p. 367). La dependencia causa-efecto no es mutua, puesto que ‘ser A’ no es necesariamente ‘ser causa de B’. Ella es independiente de B y no lo necesita. Es verdad que A comienza a ser causa cuando B comienza a ser, pero precisamente porque A no se agota en ser causa de B, no es necesaria la identificación ‘ser A’ = ‘ser causa de B’. A es, con independencia de que esté o no siendo causa de B (cf. MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, pp. 75ss.). Sobre esto, véase C.2 “El principio de razón suficiente” en el capítulo quinto.

⁶⁶⁷ Como KASTIL explica, cuando un ser es contingente precisa una causación de sus determinaciones o partes reales. Por ello la temporalidad de lo contingente requeriría una causa (cf. *Kategorienlehre* nota 10, p. 359).

⁶⁶⁸ “In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, ita in apprehensione uniformitatis eius quod est omnino extra motum, consistit ratio aeternitatis” (*Summa theologiae* I Q10 a1, resp).

⁶⁶⁹ “Surge la cuestión de si todo caso de mera duración que se nos presente empíricamente, sería una causación continua así [...]. Esto sólo podría explicarse a partir del hecho de que la causa eficiente que produce el cambio temporal regular de manera universal y necesaria, estuviera ella misma en continuo cambio necesario. En tanto que inmediatamente necesario, este cambio tiene lugar sin causa alguna” (Es ergibt sich die Frage, ob nicht jeder Fall einfacher Fortdauer, der uns empirisch vorliegt, ein solches kontinuierliches Fortwirken ist [...])./(193) Dies aber dürfte nur daraus zu erklären sein, daß die wirkende Ursache, welche den gleichmäßigen zeitlichen Wechsel allgemein und notwendig herbeiführt, selbst in stetigem notwendigem Wechsel begriffen ist. Als unmittelbar notwendig findet dieser Wechsel ursachlos statt) (*Kategorienlehre*, pp. 192s.).

una causa y el otro no? De paso le niega así a Dios la capacidad de crear lo mutable y variable sin hacerse de igual condición que lo que crea. “A partir de cosas invariables no se puede explicar ninguna variación, más bien al revés” (*Kategorienlehre*, p. 199).⁶⁷⁰ Curiosamente la ley de sinonimia, con la que podría argüir precisamente en favor de su discutible posición, ha sido por esta época rechazada, como se indicó.

Reunamos al fin de este primer apartado las conclusiones y cabos sueltos. El hilo conductor de las diversas reflexiones es la comprensión de la determinación causal en su generalidad. BRENTANO considera que la actualización de la potencia es un caso de causación y que este se cumple de la misma forma para todas las potencias anímicas, según la cual la voluntad está igualmente sometida a la ley causal. A fin de esclarecer la noción de causa en sentido propio hemos ido analizando los diversos tipos de causa y extrayendo de ellos las determinaciones esenciales de lo causal. La causa por antonomasia es la causa eficiente, porque sólo ella es algo real –a diferencia de las otras, que, en su segunda etapa, no tienen ninguna realidad–, pero además por otras razones. Para BRENTANO ‘causa’ denomina cosas distintas aunque todas ellas comparten algo que explica la homonimia. En verdad, la *dependencia* que el efecto tiene de la causa es un rasgo universal de todo lo llamado causa, aunque en cada caso lo es de un modo y en un sentido distinto. De la causa formal y la material depende la cosa compuesta de ambas como el todo de una de sus partes constitutivas. Pero esta dependencia es respecto de algo intrínseco al efecto mismo, podríamos decir que cohesionada la cosa internamente. En contraste con esta nota de las causas internas del ser –conocidas no inmediatamente, sino deducidas como razón explicativa del cambio–, a la causa por antonomasia le es propia la aliedad frente a su efecto. Ella es distinta del efecto, mientras que la forma y la materia, no distinguiéndose *realmente* del efecto, no pueden ser causas más que de manera impropia.

Por eso tuvimos que distinguir causa de principio. Este es género de la causa, consistente en aquello de lo que otra cosa procede de algún modo. La causa es esto mismo. Sin embargo, el principio puede ser real o no, por ejemplo, un principio lógico. Entre los principios reales cabía aún la distinción entre positivos y negativos –la ausencia de obstáculos, la disposición de determinadas circunstancias–. Sólo el principio real positivo cabe designarlo como causa. La *procedencia* es, pues, otra nota de lo causado, y el ser origen u originar, de la causa. Ahora bien, este originar se registra en el orden ontológico, no en el lógico. La dependencia del efecto respecto de la causa no es sino por lo que hace a su ser. Por ello la causa tiene que ser algo *real* como el efecto.

Otra de las notas de la causa –que nos importa a nosotros– era su carácter activo. La causa comunica positivamente algo al sujeto que padece su acción. No debíamos pensar, no obstante, que se daba una comunicación absoluta del ser. Ello tiene lugar en el acto creador, mas causar no es siempre crear. Cuando lo comunicado no es el ser, se trata de un acto causal ordinario. Junto con este comportamiento activo con respecto al sujeto paciente, BRENTANO llamó la atención sobre la dimensión temporal del proceso de causación recordando cómo la antecendencia no era lo esencial en él. Lo era la prioridad ontológica en la medida en que la causa da y el efecto recibe en este nivel del ser. Pero la causa no es caracterizable por su relación temporal con el sujeto como hizo creer HUME.

Debe añadirse, por otro lado, la segunda objeción que BRENTANO formula a este reduccionismo de la noción de causa: en realidad, causa y efecto se dan simultáneamente. A

⁶⁷⁰ “Aus Invariablen kann sich keine Variation erklären, eher umgekehrt”.

la vez que la causa empieza a causar comienza el efecto a ser causado. El *carácter activo* propio de lo causal nos permitía discernir, unido a la cuestión de la temporalidad, un aspecto fundamental del proceso causal: en la causación están presentes el principio activo –causa– y ciertas condiciones determinantes del proceso, condiciones *sine qua non* porque el agente no puede actuar sin que estas se den. Ahora bien, BRENTANO dejaba bien claro que causa sólo era el principio determinante activo, no los condicionantes pasivos de la circunstancia inicial o de la actividad de la causa. Ello es muy importante tenerlo en cuenta para nuestro posterior examen, porque como vimos BRENTANO va a sostener lo contrario respecto de los motivos que preceden un acto volitivo, de los que dice que, si co-determinan, entonces concausan.

En el punto en que se presentó una comparación de las diversas causas analizamos algunos aspectos controvertidos de lo anteriormente expuesto, como la posibilidad de simultaneidad temporal de causa y efecto cuando parecía inviable una convivencia de los contrarios. La solución estribaba en un modo de comprender la simultaneidad como el punto de contacto entre dos continuos, el límite que constituye fin de uno y comienzo del otro. Reforzamos la convicción de que la circunstancia condicionante es distinta de la causa activamente determinante del efecto gracias a la comprensión de la noción de causa predispositiva. Introducida por nuestro autor, se trata de una causa en sentido impropio por carecer de carácter activo. Es externa al efecto y lo determina en su origen como la causa eficiente –en contraste con la final y formal que lo determinan internamente y en su mantenimiento, no sólo en su origen–, pero a diferencia de ella no permanece impasible en el proceso causal. Esta causa, dedujimos de la exposición brentaniana, consiste en el conjunto de determinaciones del estado inicial del sujeto sobre el que recae la acción. Por eso viene irremediabilmente ligada a ella su mutabilidad o pasibilidad. La causa eficiente, por el contrario, es impasible. Ella no queda en modo alguno afectada por el proceso causal sino el efecto. La razón última de este privilegio de la causa se halla en que el carácter de causa es una determinación extrínseca del ser al que le incumbe serlo. Esto conlleva una independencia del ser que causa tanto respecto del efecto como de su capacidad para transformarlo.

Sin embargo, BRENTANO va a sostener una posición irreconciliable con esta tesis, precisamente acerca de la causalidad divina. Dios no puede ser inmutable, pero por la siguiente razón: imposible que el cambio o el movimiento sea causado por algo que no participa de él. En la primera parte ya tropezamos con este error en el análisis de la noción de agente. Por último rozamos ciertas cuestiones significativas que han de ser analizadas en la siguiente parte: la identificación del proceso actualizador como un caso de causación y la equiparación de la actualización volitiva a la de todas las demás potencias; la desconexión de causa y efecto a pesar de la necesidad del cumplimiento del principio, que entendimos más bien como una indeterminación del término causal frente al efecto, y en relación con esto la especial cohesión existente entre la causa personal y sus efectos –los realizados a título de persona–. Todas estas interesantes cuestiones están pendientes, y sólo algunas se abordarán en el transcurso de nuestra investigación.

Tras el sumario del apartado que dejamos atrás y planteadas estas cuestiones de manera muy sucinta –por no poderse tratar más extensamente en nuestra investigación–, con ciertas dificultades para ensamblar coherentemente las afirmaciones brentanianas sobre la inmutabilidad de la causa y la distinción entre causa y condición *sine qua non*, pasamos sin más a la consideración del proceso causal, de sus diversas maneras de efectuarse, antes de la investigación acerca de la universalidad del principio, la contingencia y el principio de razón suficiente, especialmente en relación con la acción de Dios, y los modos de determinación causal.

B. El proceso causal

Comenzamos un nuevo apartado recordando la condición que ya se señaló indispensable a la hora de determinar un suceso cuyos elementos están en una relación de dependencia ontológica no absoluta. Esta era la existencia de lo causado. BRENTANO compara la causación con otras vinculaciones que no lo exigen, como la relación entre el pensante y lo pensado. Basta con la realidad del que piensa el concepto para que se dé una relación cognoscitiva, puesto que el pensante puede relacionarse con algo irreal –en la primera etapa brentaniana–. En cambio, la causalidad no tiene lugar más que entre una causa y un efecto reales. Por eso era sumamente impropio considerar causa a los principios negativos. Esta distinción entre especies de relativos es bien conocida por ARISTÓTELES, aunque probablemente no agote las clases al distinguir la relación comparativa, la causal y la cognoscitiva –o la más general de un sujeto con su objeto–. Cotejándolas entre sí se hace evidente que la existencia de los dos términos no viene exigida por la índole de su relatividad (cf. *Kategorienlehre* (1915), pp. 166ss.; (1916), p. 283). Sin embargo, la relación entre agente (*Tuende*) y paciente es real (cf. *op. cit.*, p. 259).

Fijémonos, una vez más, en cómo se describe una causación. Esto es posible en los casos afortunadamente susceptibles de conocerse con evidencia. Se nos da con evidencia una relación causal cuando, por ejemplo, persigo ejercer la abogacía y con ese fin me entrego al estudio de las leyes civiles para superar con éxito un examen, condición para obtener un puesto público en la jurisprudencia. Toda una cadena de medios y fines se ensarta, siendo el último de los eslabones ejercer la abogacía. Con este fin realizo unas pruebas para lo cual a su vez me preparo intelectualmente, cosa que requiere por su parte el someterme a un horario exigente de estudio. En este caso debe poderse experimentar la relación necesaria de causalidad: conozco inmediatamente la volición del fin, mi querer ejercer la profesión, y también los actos intermedios que son fines respecto de los anteriores y medios respecto del último fin. La preparación intelectual es medio para superar una prueba acerca de mi competencia en el ámbito jurídico y fin del régimen de trabajo que me he impuesto. Juntamente con estos actos percibo otras determinaciones, por ejemplo, un determinado estado físico, circunstancias meteorológicas, incluso los estados emotivos de buen o mal humor, optimismo, etc. Gracias a la crítica brentaniana de la noción de causa como antecedente temporal y su discernimiento entre principio activo y circunstancias condicionantes o determinantes, sabemos bien que estos antecedentes no causan sino sólo el acto determinante, el acto de querer el fin, como el siguiente fragmento deja al descubierto con claridad.

“Con el pensamiento de las premisas son dados a nuestra conciencia además otros antecedentes diversos. Somos capaces, por ejemplo, de extraer la conclusión mientras nos paseamos por el jardín y recibimos diversas impresiones sensibles. Mas ninguna de estas impresiones, sino precisamente sólo el pensamiento de las dichas premisas es aprehendido como algo determinante del pensamiento de la conclusión” (*op. cit.*, p. 186).⁶⁷¹

Es nuestro propósito profundizar en este apartado acerca de esta diferencia entre lo determinante como causa, el condicionante pasivo y lo meramente antecedente. Hemos visto cómo BRENTANO oscila en su posición, dado que no mantiene siempre en pie esta diferencia. Aún así convendrá conocer al menos las razones que le llevan a ello para asegurar nuestra

⁶⁷¹ “Mit dem Denken der Prämissen sind noch mancherlei andere Antezedentien in unserem Bewußtsein gegeben. Wir vermögen z.B. den Schluß zu ziehen, während wir uns im Garten ergehen und mancherlei Gesichtseindrücke empfangen. Allein keiner dieser Eindrücke, sondern nur eben das Denken dieser sog. Prämissen wird als etwas zum Denken des Schlußsatzes Bestimmendes erfaßt”.

opinión acerca de su fidelidad a la idea. Tratemos de describir con él lo que se nos da al percibir un proceso causal. BRENTANO descubre especies de causación: la transformadora y aquella en que se comunica algo nuevo, llamada también de crecimiento. Vamos a analizar un poco estos dos modos de causar. La transformación –si lo he entendido correctamente– es aquella en que algo de lo que se da en el paciente –un contrario– viene a perderse antes o simultáneamente a la adquisición de algo distinto. Aquí convergen los contrarios, pero ello puede darse de una de las dos maneras ya explicadas: coincidiendo sus respectivos límites como principio y fin en un momento de duración 0, o también extendiéndose en un segmento temporal más o menos dilatado en el que la acción se prolonga y el cambio se efectúa infinitesimalmente. El contacto entre causa y efecto será, en cada caso, puntual o de cierta duración, pero en cualquiera de los dos acción y pasión serán simultáneos (cf. *op. cit.* (1914), p. 192). Lo que BRENTANO no explica es si cabría que la causa desprendiese primero al paciente del primer contrario, y una vez libre de él, le comunicara el otro. No plantea el caso más que de la manera dicha, en que es al presentarse un contrario como se pierde el otro por su incompatibilidad, por la que eluden la confrontación (cf. *op. cit.*, pp. 194s.).⁶⁷² No creo ser infiel a nuestro autor concluyendo de lo anterior que la pérdida del contrario es un medio que dispone el paciente a recibir el otro aunque la recepción del uno no es la pérdida del otro sino que ocurre simultáneamente.

La segunda posibilidad de causación es aquella en que se da simplemente algo nuevo, donde por tanto no tiene lugar más que la segunda parte de la causación transformadora. El paciente recibe algo del agente –el efecto– sin perder nada por su parte para hacerse receptor del mismo. De ello podemos deducir que en el paciente no hay nada que sea contrario a lo que el agente le comunica y que la capacidad para recibirlo está dada. KASTIL indica que las determinaciones que ya posee el paciente y la que recibe son compatibles. Un ejemplo de tal causación es el oyente que comienza a ver. No tiene que taparse los oídos para poder empezar a percibir un color.⁶⁷³ Si lo comparamos con el caso de la creación se pone de relieve que no existe un sujeto sino que el Creador comunica todo poniendo al sujeto mismo. No puede darse absolutamente ninguna resistencia porque no hay nada antes de ese acto comunicador. Por ello tampoco la Causa Creadora podría experimentar reacción alguna de parte del paciente que ejerciese sobre Él alguna modificación. Si además recordamos la fijación terminológica que propusimos al inicio del capítulo, cabe precisar que la forma comunicada por la causa eficiente era formada en el sujeto paciente o educida de su potencialidad misma y recibida en ella.⁶⁷⁴ En resumen, entre los contrarios no cabe más contacto que el de un límite continuo, mientras que la causa y el efecto pueden tocarse bien de este modo, bien prolongar su unión durante un tiempo indefinido. Esta última situación permite separar y discernir la situación final y la inicial del paciente lo mismo que la acción al principio y el resultado final (cf. *op. cit.*, p. 192).

Una vez tomado contacto con el proceso causal mismo a partir de las explicaciones de nuestro filósofo, analicemos dos aspectos en torno a él: la mediación causal y los tipos de causación.

B.1. Mediación en la causación

Al principiar nuestras reflexiones sobre la causalidad y los tipos de causas distinguidas, se anotó brevemente que era precisa la realidad de una mediación en el ejercicio de la causalidad

⁶⁷² Cf. *op. cit.* (1914) nota 3, pp. 356s. K.

⁶⁷³ Cf. *op. cit.*, p. 357 K.

⁶⁷⁴ Cf. GREDT, I., *op. cit.*, 281.

de la causa eficiente. Ello encontraba su razón en la índole transubjetiva de esta acción, puesto que –según la Escuela, no según BRENTANO– la acción inmanente que tiene lugar en el mismo sujeto no debe denominarse causación sino una acción de otro tenor. La causa eficiente actúa siempre –siguiendo este planteamiento– sobre un sujeto que no es ella. Por eso, a fin de ejercitar esta capacidad, el agente se ve obligado a trascenderse por medio de su acto, a actuar *extra se*. Y si esto es así, entonces el cumplimiento de la causalidad se da en el modo de un tender, como ARISTÓTELES sostiene al condicionar la acción por el apetito. Esta misma heterología de la causalidad hacía necesaria la mediación en que consistía el movimiento.⁶⁷⁵

El silencio de BRENTANO respecto de la aliedad del sujeto-agente y el paciente le conduce a introducir la idea de causación mediata desde otro punto de partida al no considerar un requisito esencial de la causalidad eficiente la transubjetividad, sino que da pie a la posibilidad de encontrar procesos causales en el mismo sujeto, eso sí, cuando es compuesto puesto que sigue siendo válido que lo que se mueve es movido por algo distinto, sólo que no precisamos una aliedad sustancial sino que basta con un rango inferior, por ejemplo, una potencia y otra, una determinación del sujeto y otra, etc. Naturalmente que no se niegan en la Escuela hechos como la interacción entre las potencias. Lo único es que, en tales casos, no hallamos un agente –causa eficiente– y un paciente que reciba el efecto sino una acción inmanente. De todas formas, para lo que ahora nos ocupa baste tomar conciencia de las razones abogadas por una y otra parte para valorar el modo de proceder que se tiene acerca de la mediación.

El punto de partida de BRENTANO es la temporalidad de la causación. Puesto que el proceso causal no es –no siempre, recuérdese lo dicho– un hecho puntual sino extendido en un segmento temporal, se dan en él momentos intermedios. De este hecho deduce BRENTANO la existencia de causas intermedias. La prueba en favor del principio causal y la necesidad de una causa de todo lo contingente ofrecía similar esquema. Si se dan momentos intermedios entre el inicio y el fin de la causación, entonces intervienen otras causas distintas de la iniciadora del proceso. Si hay causas mediatas, habrá asimismo efectos mediatos que pueden darse con posterioridad a sus causas mediatas (cf. “Nieder” Nachtrag “Die Unmöglichkeit eines schlechthin Tatsächlichen” (1914), p. 129).

La distinción que nos es más familiar, a propósito de la mediación causal, es la establecida entre la Causa primera y las causas segundas, que BRENTANO recoge en sus lecciones de Teodicea. En opinión de BRENTANO, por causa segunda se entiende aquella que ha sido anteriormente efecto. Y por exclusión Causa primera será la que no se encuentra en ese caso, que equivale a decir que es necesaria. En el seno de la demostración de la existencia de Dios apuntaba BRENTANO que la mediación de causas segundas, por amplia que sea, no elude la necesidad de una primera Causa necesaria de la serie. Además, el conjunto de las causas segundas se desplomaría si el eslabón que sostuviese toda la cadena fuera la nada (cf. *op. cit.*, pp. 120s.; nota, p. 121; 128s.; espec. 134s.; *Sobre la existencia de Dios* 134, p. 187; 377, pp. 378ss., etc.). En el punto C.1. “El absurdo de la contingencia absoluta” del quinto capítulo nos ocuparemos de este recurrente argumento brentaniano. Que estas causas median la acción de la Causa primera lo indica BRENTANO remarcando el hecho de que el efecto de una de ellas lo es de la causa anterior. “Lo que es efecto de una causa segunda es también efecto de la causa de esta causa” (*op. cit.*, p. 379). El olvido de la posibilidad de causación mediata y el ‘derecho’ que sobre esos remotos efectos mantiene la causa inicial ha llevado a

⁶⁷⁵ Cf. *op. cit.*, 281ss. Siempre hay en la causalidad eficiente una razón del medio: “[...] est id, quo mediante est effectus” (*op. cit.*, 281).

algunos a suponer que Dios debe intervenir directamente en el curso de las cosas para que el mundo evolucione ajustándose a Su plan universal, o sea, se opina que las cosas no pueden mantener y seguir un orden por sí mismas sin la constante corrección y ‘supervisión’ del Ordenador que lo hagan posible (cf. *Religion und Philosophie* (1904-1912), pp. 56s.).

A esto BRENTANO responde con destreza que no se hace preciso implicar a Dios interviniendo inmediatamente en el curso de las cosas. La Providencia Divina es la responsable de que en el universo se preserve el orden y por medio de él alcance el fin que ha sido determinado para él por Dios mismo (cf. *op. cit.*, p. 57). Ahora bien, ¿qué es exactamente la Providencia? BRENTANO la alude en diversos pasajes de esta obra sin definirla (cf. *op. cit.*, pp. 24, 54, 96), sino constatando que en la convicción del verdadero sabio está contenido el conocimiento de un “[...] orden providencial” (*op. cit.*, p. 57) y “el poder de un Dios que todo lo ordena para el bien” (*op. cit.*, p. 96).⁶⁷⁶ Se refiere a él en este caso en el contexto de la discusión acerca de la posibilidad y compatibilidad de una intervención directa de Dios y la existencia de un plan y una ley evolutiva del mundo, en concreto en el caso de los milagros.⁶⁷⁷ En la *Suma de Teología* definía STO. TOMÁS la Providencia como la causa que ordena las cosas al fin o razón de este orden teleológico.⁶⁷⁸ Las clases de Filosofía medieval se muestran como una puntual exposición de la posición tomista donde se define la Providencia como un ejercicio del Entendimiento y la Voluntad divinos, determinando el conjunto de las cosas a su fin y llevándolo a cabo, esto último no sólo directa sino también indirectamente por medio de causas segundas (cf. *Mittelalterliche Philosophie*, p. 54).

Inevitable era en las clases de Teodicea la referencia a la Providencia del Creador, dado que la teleología y el argumento teleológico constituyen el plato fuerte –casi diría único– de sus lecciones. Tras desplegar un admirable arsenal de datos empíricos con el propósito de mostrar el fenómeno de un orden maravilloso en cada cosa y en todo el conjunto, con una clara orientación al mismo fin, se esfuerza BRENTANO en argumentar que tal obra es posible sólo a un Entendimiento y Voluntad infinitos, que no es causa próxima sino primera del orden. Este Entendimiento Ordenador no es poseído por todos los organismos ordenados sino por Aquel que ha originado los primeros. Y como el efecto –el curso ordenado de ciertos acontecimientos– producido por una causa segunda lo es remotamente también de la primera, puede retrotraerse este orden, en buena lógica, a la Causa primera de los seres en que tal ordenación se observa y los cuales contribuyen a ella (cf. *Sobre la existencia de Dios* 234, pp. 291s.). De ahí que el fundamento explicativo del efecto se encuentre tanto en la causa próxima como en las más remotas, y al fin en la Causa primera y asimismo que sea posible, al parecer de BRENTANO, prescindir de las causas posteriores, de todas ellas mientras aún nos quede la causa necesaria porque ésta primera es capaz de producir la segunda, a su vez en disposición de producir la tercera, etc., hasta el efecto en cuestión (cf. *op. cit.* 377, p. 379).

BRENTANO llama la atención sobre el hecho de que la Providencia es fruto del Entendimiento y Voluntad divinos. No se trata exclusivamente de una labor intelectual del Ordenador cósmico disponiendo los seres y sus relaciones, su evolución y los posteriores estados a que conducen, sino que la Voluntad también participa en la Ordenación –además de

⁶⁷⁶ “[...] providentielle Ordnung / [...] dem Walten eines Gottes, der alles zum Guten wendet [...]”.

⁶⁷⁷ Rechazados como imposibles, entre otras razones, por considerárselos desajustes u obstáculos al orden divino, y al ‘corregirlo’ pondrían en entredicho su perfección. BRENTANO rebate esta objeción a la posibilidad del milagro advirtiendo que nada impide que estas mismas intervenciones estén ya previstas por Dios en su plan universal como lo está la creación de las almas, obra directa del Creador en cada caso (cf. *Religion und Philosophie*. Francke, Berna 1954 (ed. F. MAYER-HILLEBRAND), pp. 55ss.).

⁶⁷⁸ “Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est. [...] Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, providentia in Deo nominatur” (I Q22 a1, resp).

que no cabe separar en Dios Entendimiento y Voluntad puesto que Él no es un Ser compuesto, sino simple— (cf. *op. cit.* 273, p. 313; 362, p. 365; “Curso lógico” 38, p. 460). De ello el AQUINATE nos da mejor cuenta que BRENTANO, al explicar que, aunque la providencia se halla en el entendimiento presupone la voluntad, puesto que lo que se ordena se hace con vistas al fin y se precisa una voluntad que lo quiera.⁶⁷⁹

Ahora bien, ¿es que la providencia divina es en realidad mediada? BRENTANO habla de una mediación causal mas ¿a qué se refiere con ello? ¿acaso a que el Entendimiento Ordenador delega en las causas segundas el orden a establecer? No se encuentran estas cuestiones clarificadas en BRENTANO, en quien se presentan con alguna vaguedad la relación entre la misión ordenadora y la causal. Una vez más en la *Summa* podemos satisfacer nuestra duda. Instructiva es la distinción del santo entre la razón del orden —providencia— y su ejecución —el gobierno—. La una es eterna, el otro temporal. Pues siendo la Providencia una capacidad directamente ejercida por Dios, es Él quien conoce hasta el menor detalle y dotó a ciertos seres de capacidad para producir un efecto, ello ordenado al fin del todo. Ello exige que Dios tenga en Sí las razones de todas las cosas de manera que pueda determinar su actividad teleológica. Ahora bien, el gobierno, que es la ejecución de ese orden sí es algo mediado. Ello, como es lógico, no por Su incapacidad para hacerlo Él inmediatamente sino que por Su Bondad ha determinado que algunos seres sean sus intermediarios, y comunica a ciertas criaturas suyas la dignidad de la causalidad y ser colaboradoras con Él en el gobierno del mundo.⁶⁸⁰

La cuestión de la mediación causal plantea, sin embargo, una dificultad. A la hora de delimitar el dominio de la ley causal, una vez demostrada su validez como principio empírico, es oportuno plantearse lo siguiente: ¿cabe inferir algo trascendente como causa de una realidad empíricamente dada? Esta dificultad prelude la demostración brentaniana del principio por vía analítica cuando lo fundamenta sobre la base inductiva de fenómenos infinitamente probables causalmente. La limitación a una garantía meramente empírica del principio ¿impide concluir fundadamente la existencia de una causa trascendente? De entrada es verdad que hasta el momento en que BRENTANO demuestra analíticamente el principio causal, éste afirma no tener para él más que una garantía empírica de su validez en el ámbito de lo empírico con una probabilidad infinita. Por eso, no estamos justificados, en principio, para hacerlo valer universalmente pues tal garantía empírica sería insuficiente (cf. *Sobre la existencia de Dios* 121, pp. 173s.). A juicio de nuestro filósofo no hay razón para ello. Es cierto que lo trascendente no es objeto de experiencia, al menos no es directamente conocido por ella —a este propósito, cabría formular la cuestión acerca del valor de la experiencia mística—. Por trascendente se entiende aquello que no es ni puede ser objeto de experiencia o ser por medio de ella inmediatamente conocido (cf. *op. cit.* 133, p. 185). Cabe, sin embargo, inferir su existencia por inducción, cumplidas dos condiciones: primero, que se tenga de ello una representación, y segundo, que la afirmación de la existencia de tal causa sea en la forma de una hipótesis que explique hechos ya garantizados, y ello con una probabilidad mayor que todas las demás hipótesis posibles (cf. *op. cit.* 133s., pp. 185ss.). “[...] la validez universal del principio de causalidad implica ya la inferencia de objetos trascendentes como causa del devenir del mundo empírico” (*op. cit.* 134, p. 187). A saber, la necesidad de una primera Causa necesaria que haga posible que toda la serie de causas segundas no sea una cadena sujeta al vacío (cf. *ibid.*).

⁶⁷⁹ Cf. *Summa theologiae* I Q22 a1, ad tert. Sea cual sea el papel del entendimiento y la voluntad, no menoscaba la simplicidad de Dios pues en Él son una cosa (cf. *op. cit.*).

⁶⁸⁰ Cf. *op. cit.* a3, resp y ad secund.

Como la cuestión de la necesidad mediata e inmediata, en muy estrecho vínculo con el punto presente, se tratará expresamente más adelante, podemos ahora dar por concluida nuestra reflexión sobre la mediación causal. Pasaremos sin más a la cuestión acerca de los tipos de relaciones y procesos causales que son a discernir dentro de la causalidad eficiente misma.

B.2. Tipos de causación

Para BRENTANO las cuatro causas no son especies ínfimas, sino géneros que acogen en su seno ulteriores especies. Al comentar la Filosofía del Estagirita, por ejemplo, especifica como causa material la sustancia, en cuanto soporta los accidentes (cf. *Aristoteles und seine Weltanschauung*, p. 49). Una relación efecto-causa material existe también entre el continuo y el límite, o entre el oyente y el vidente respecto del colectivo que forman cuando es el mismo quien oye y ve (cf. *Kategorienlehre*, pp. 284ss.). La misma multiplicidad se encuentra en las relaciones causales eficientes,⁶⁸¹ procesos del mismo género y diversa especie. Ya nos enfrentamos, al comenzar el presente apartado, a la que se establecía en base a la temporalidad del proceso: según el cambio fuese puntual o se efectuase infinitesimalmente durante un espacio de tiempo. También se consideró la diferencia existente entre el proceso de transformación y el de simple crecimiento que BRENTANO analizó asimismo en *Sobre la existencia de Dios*, donde recalca que el segundo consiste en una mera actualización (cf. *op. cit.* “Curso lógico” 15, pp. 443s.).⁶⁸² Bastará, pues, recordarlo.

En el primer caso tenía lugar la adquisición de un contrario junto a la pérdida del otro, en el segundo la mera incorporación de una determinación sin la exigencia de una ‘preparación’ para la recepción –como en el otro caso– perdiendo aquello que es incompatible con lo que se ha de recibir. En el mero crecimiento como en la transformación lo recibido era una forma, la cual era educida de la potencialidad ya dada en el paciente. Recordemos los tres grados de pasividad que se distinguieron en la primera parte de esta investigación. El tercero era el más leve, el consistente en la mera actualización de una potencia, mientras que aquel en que el sujeto pasivo perdía algo suyo era el mayor de los grados de pasividad, pues comportaba una corrupción.⁶⁸³

Vamos a abordar otras especies de causación que también BRENTANO somete a examen. Procederemos a veces comparando los pares entre sí, de modo que primeramente aduciremos las determinaciones propias de la causación natural cotejada con la artificial, la física frente a la psíquica, la mecánica y la validez del principio de acción y reacción, y por último la acción entre las partes del alma. Finalmente se ofrecerán al lector unas reflexiones críticas que preludian las que se encuentran más prolija e incisivamente en la tercera parte y en la conclusión. Lo que deseo resaltar es la impresión que produce la lectura de los textos brentanianos de que todos los modos de causación, toda actividad causal viene a ser puesta al ras de la causalidad mecánica, de manera que la causalidad no viene a efectuarse al modo de

⁶⁸¹ Aún señala BRENTANO otras relaciones causales como la relación mutativa, cuyas determinaciones son muy similares a la causa predispositiva –la relación con aquello-de-lo-que surge el efecto– y consistiría en una relación predispositiva en que el efecto se vincula con el de-dónde de su origen– (cf. *Kategorienlehre* (1916), pp. 287s.).

⁶⁸² “Es verdad que también las actividades causales de las que tenemos conocimiento empírico son de dos clases. Unas conducen a una transformación, como acontece cuando algo anguloso se redondea; las otras llevan a una simple actualización, sin / (444) suprimir otra actualidad ya dada, como ocurre, por ejemplo, cuando una onda más intensa hace que oiga alguien que anteriormente no oía” (*Sobre la existencia de Dios* “Curso lógico” 15, pp. 443s.).

⁶⁸³ Véase A.1 “Modos de pasividad” en el capítulo segundo.

las diversas causas sino que es un proceso uniforme. Si recordamos ya se llamó la atención sobre la insustituibilidad de cierta clase de causas, a saber, las causas personales, cuyos efectos portan, por decirlo así, la personalidad de su autor. Esta impresión de reduccionismo encuentra un apoyo objetivo en los textos, como espero mostrar.

B.2.1 Causación natural y artificial

Dejando atrás las consideraciones sobre la sinonimia, bueno será introducirnos sin más en la cuestión misma de la generación o causación natural y artificial. En la obra sobre la Psicología aristotélica de 1867 ampliamente manejada en la primera parte, se expone primero el mecanismo general de la acción causal de que es capaz la sustancia para posteriormente pasar a considerar qué proceso tiene lugar en sus partes hasta dar como resultado esa acción (*Wirkung*). Cada parte –enseña BRENTANO– tiene en sí todo lo necesario para la acción. Hagamos cargo de que tratamos de la acción causal eficiente que la sustancia puede ejecutar, no del acto generalmente considerado, como entelequia y perfección de lo potencial, o como operación de una potencia. Para que la sustancia actúe son necesarias tres cosas: una acción específica (acción causal), una tendencia específica a la acción, un modo específico de participación de la similitud con aquello que tiene que ser actuado o causado.⁶⁸⁴ En cada parte del alma se da esta tríada, pero en cada caso la acción, como el apetito y la participación de la forma –llamada similitud o semejanza, que enseguida veremos qué es– serán de índole vegetativa, sensitiva o intelectual. Un elemento más entra en juego en las potencias –unas veces mediata, otras inmediatamente–, y es que las partes superiores del alma tienen como requisito para obrar que el alma inferior actúe: esta acción de la parte inferior es condición previa de la superior. Pero en el sentido contrario se da también una influencia, puesto que las partes superiores determinan la acción de las otras (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 64).

BRENTANO no establece una distinción explícita entre los dos tipos de causación que indicamos: la acción causal puede suceder sin intervención del hombre, y es la que se da en toda la Naturaleza –la causación natural–, o puede ser la que resulta del saber y querer humanos, que ARISTÓTELES llama causación artificial, por arte o ‘producción’.⁶⁸⁵ En la *Psicología de Aristóteles*, como es lógico tratándose de la psicología humana aristotélica, BRENTANO habla sólo de la producción, que es la generación de cosas ligada a la intervención consciente y libre de la persona, en la que el conocimiento y la voluntad son protagonistas.⁶⁸⁶ ARISTÓTELES indica que el pensamiento recorre un proceso previo a la producción, antes de la acción. Un médico va razonando para producir el estado de salud de un paso a otro, hasta llegar a lo que puede producir él mismo.⁶⁸⁷ Es decir, va del fin último hacia los medios, hasta llegar al inmediato, que es el que está en su mano.

Es conveniente que no nos olvidemos nosotros de discernir la producción de la causación natural. En toda causación –nos dice BRENTANO– se necesita un apetito. Ya examinamos en la primera parte la tendencia en la causación natural y que también puede darse y se da en el hombre en la medida en que es un compuesto alma-cuerpo y posee una parte irracional. Está

⁶⁸⁴ “[...] en efecto, la volición se origina en la parte racional así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional; luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo” (*Acerca del alma* III 9, 432b 5).

⁶⁸⁵ Cf. *Metafísica* VII 7 1032a 28. En este capítulo en que ARISTÓTELES distingue los cuatro modos de causación: natural, por arte, espontánea y por azar (1032a 12), explica cómo tiene lugar la producción (1032b 10), y de qué manera la forma está ya presente antes de la producción misma (1032a 13ss.).

⁶⁸⁶ “El primer proceso de las generaciones y movimientos se denomina ‘pensamiento’, y el segundo ‘producción’: pensamiento, <el proceso> a partir del principio, de la forma, y producción <el proceso> a partir de la conclusión del pensamiento” (*op. cit.*, 1032b 15).

⁶⁸⁷ Cf. *op. cit.*, 1032b 8.

inscrita en la índole de todos los seres de modo que tanto lo vivo como lo inanimado tiene tal tendencia. La razón profunda de esta necesidad reposa en la transobjetualidad o carácter trascendente de la acción causal que siempre recae sobre algo distinto del agente. Si cabe la comparación, este apetito hace las funciones de ‘piloto automático’ de la vida irracional. Cuando la nave carece de piloto propio, es conducida de este modo. El conocimiento, o sea, la participación de la similitud de aquello a que se tiende, es, tanto en uno como en otro modo de causar, condición necesaria. Mas ¿cómo lo inanimado podrá participar de las formas que apetece? Tenemos dos posibles respuestas: o bien material que es como se da la forma naturalmente unida a su materia, o bien inmaterial o espiritualmente que es el modo en que se da la forma a partir del nivel de la vida sensible.

La causación natural y la producción se distinguen, en suma, por darse en el primer caso una suerte de doble heteronomía, por una parte la intrínseca a todo acto de causar y por otra la debida al carácter extrínseco de la razón de esa acción –un entendimiento y un apetito no pertenecientes a ese ser determinan su acción externa o causalidad–, mientras que la producción tiene la índole de cierta autonomía e inmediatez, debido a que el ser puede por sí mismo conocer y apeteecer el fin, determinando de este modo él mismo su acción externa. Naturalmente que en este sentido se plantea la dificultad de conciliar la necesidad de la acción de la Causa primera y la peculiar mediación de este tipo de causas. Este es, en mi opinión, el núcleo de la controversia acerca de la libertad en nuestro pensador. La actividad o causalidad que el ser racional puede ejecutar con una cierta espontaneidad parece –le parece a BRENTANO– impedir la vinculación necesaria entre la Causa primera y sus efectos pues, como vimos, no sólo sus inmediatos efectos pueden ser considerados suyos sino también los remotamente causados, en cuyo origen han participado un determinado número de causas segundas.

Según el parecer del apreciado maestro de HUSSERL, se disuelve la necesidad del principio causal, basado en la existencia de una primera Causa necesaria que hace necesarios todos sus efectos, mediatos e inmediatos, cuando se introduce la contingencia que supondría la causalidad libre de los seres racionales. Por ello creará necesario BRENTANO limitar la labor intelectual y volitiva a ser efectos como cualquier otro de una cadena unívocamente determinada de causas segundas. En definitiva, lo que juzgará imprescindible para salvar el principio causal y la fidelidad del desarrollo cósmico al plan divino, será la reducción del caso de la producción al tipo de la causación natural, caracterizada por la pasividad de los seres que en ella intervienen. Pero estamos adelantando lo que no se examinará hasta el siguiente apartado y en la última parte de nuestra investigación respecto de la actividad volitiva y su libertad. Vamos a considerar brevemente las demás distinciones acerca de los tipos de causación.

B.2.2 Causación física y psíquica

Nuevamente son los dictados póstumamente editados por Alfred KASTIL la fuente de la que recabar las ideas de nuestro autor acerca de la diversidad de estos procesos. BRENTANO se conduce en esta cuestión sopesando las notas de una clase frente a la otra. Respecto de la causación en el ámbito psíquico resalta, en contraste con la dada en el físico –cuyas determinaciones se cotejarán posteriormente desde otro aspecto–, el hecho de la falta de vigencia de la ley de acción y reacción. Cuando acontece una causación a nivel psíquico, la acción ejercida sobre la parte que sea no revierte, por decirlo así, en una acción de signo contrario sobre la primeramente activa. De este modo, la causación psíquica excluye la modificación de la parte que causa (cf. *Kategorienlehre*, p. 191). Como veremos, no es que en el ámbito físico el agente quede desvirtuado porque resulta modificado, sino que la ley de

acción y reacción explica que la índole de agente y la de paciente vengan a convivir en todo ser. Pero ya hablaremos de ello después. Aún restan distinciones entre la causación en cada uno de los dominios.

El estado de conciencia, durante la causación, se mantiene constante, no se modifica. En cambio, el estado físico de que se trate sólo puede permanecer si la causación se ve paralizada por una reacción por parte del paciente. En otro caso el estado físico quedará transformado (cf. *ibid.*). Un ejemplo podrá ayudarnos a comprenderlo mejor. Supongamos que una persona se encuentra en una habitación a oscuras y que en un determinado momento abre la ventana. La luz que por ella entra causa la estimulación de la retina y tras una serie de reacciones fisiológicas tiene lugar el fenómeno de la vista. Este estado de visión no se alterará mientras la causa –la luz y las cosas por ella iluminadas– siga ejerciendo su acción sobre el órgano visual (naturalmente, mientras no se alteren tampoco otras condiciones necesarias para ello como tener los ojos abiertos, el estado consciente de la persona, estar situada en el lugar de exposición de la luz, etc.). En cambio, supongamos un objeto de color rojo expuesto a esta misma luz. Si no hay una reacción por su parte, la incidencia de la luz sobre esa superficie llevará a la decoloración de la misma, hasta llegar a perder el originario color bermellón, que era el estado físico primero.⁶⁸⁸ KASTIL, en su libro *La filosofía de Franz Brentano*, no dice mucho más al respecto. Sólo apunta que los estados psíquicos se mantienen durante toda la causación mientras que los físicos sólo *a veces*.⁶⁸⁹

Una tercera nota distingue este par. Es la del hecho de que la causación psíquica tiene lugar en el modo de un crecimiento positivo, mientras que la física no puede ser sino una transformación (cf. *ibid.*). Quizá un ejemplo pueda falsear la afirmación de nuestro autor, como cuando el conocimiento de la inexistencia de un objeto causa la aniquilación del deseo que por él experimentábamos. Un acto produce la pérdida del otro y en esa medida una transformación del estado psíquico. Es claro que no se producen únicamente transformaciones en el ámbito de la conciencia, pero no pueden, al menos eso parece, ser excluidas de ella. Quizá fuera otra cosa lo que con esta distinción se trata de expresar. Es verosímil que lo afirmado tan sólo sea la imposibilidad de que en el ámbito físico se dé otra cosa que causación transformadora, lo cual no ocurre en el psíquico. Esto parece mucho más coherente y me inclino a considerar que se corresponde mejor con lo que BRENTANO ha querido decirnos. “Este caso físico no es, empero, como los psíquicos un simple crecimiento positivo, sino una transformación de un contrario en otro” (*ibid.*).⁶⁹⁰

Estas son las tres notas distintivas de los procesos causales físicos y psíquicos: la permanencia del estado físico y la transformación del físico a lo largo de la causación, el modo de darse la causación exclusivamente como transformación, en el ámbito físico, mientras en el psíquico se da también en forma de positivo crecimiento, y finalmente la vigencia de la ley de acción y reacción exclusivamente en el campo físico. Parece que esta última da la razón de las otras dos: porque se cumple en tales procesos causales el principio newtoniano de acción y reacción los estados no permanecen, y no puede, debido a este

⁶⁸⁸ “Los estados de conciencia permanecen siempre por medio de la persistencia de la causación, por el contrario, los efectos físicos sólo a veces, a saber, sólo cuando la acción es paralizada por una reacción contraria simultánea” ([...] die Bewußtseinszustände bestehen immer durch Fortdauer des Verursachens fort, die physischen Wirkungen dagegen nur manchmal, nämlich nur dann, wenn das Wirken durch ein gleichzeitiges Gegenwirken paralysiert wird) (*Kategorienlehre*, p. 191).

⁶⁸⁹ Cf. KASTIL, A., *op. cit.*, p. 139. Ciertos pasajes son copias literales de lo que aún permanecía inédito en el año de la publicación de esta obra, en 1951.

⁶⁹⁰ “Dieser physische Fall ist aber nicht wie die psychischen einfacher positiver Zuwachs, sondern Umwandlung von Gegensatz zu Gegensatz”.

principio, darse otro caso que la transformación de los estados causados. Vamos a examinar, como último aspecto del proceso causal el caso de la causación mecánica y la ley de acción y reacción que en ella reina.

B.2.3 Causación mecánica y ley de acción y reacción

Por causación mecánica entendemos aquí la ejecución de la causalidad de unos cuerpos sobre otros en una dimensión meramente dinámico-espacial. Se trata, sencillamente, de los movimientos de los entes físicos debidos a la acción de otro ser distinto del movido. No es, naturalmente, ni el único ni el más complejo de los modos de causar –aunque la Física se haya ceñido a este solo modo de causación de los entes corporales– sino el de más superficial efecto, pero al fin es un proceso causal. Este es el dominio de la ley de acción y reacción.

Se ha comentado ya a propósito de la Física aristotélica que tiene el lastre de haber incorporado los conocimientos científicos de la época, lo cual desvaloriza la verdad filosófica formulada a propósito de ellos, pero independientes de tales explicaciones caducas. En el caso de BRENTANO ocurre lo mismo. Era su ideal presentar una filosofía científica.⁶⁹¹ No tuvo reparo en asumir los datos y tesis de la ciencia de su época, imitando en ello a su maestro y haciendo gala del espíritu positivista de la filosofía, en el mejor sentido de la palabra, en cuanto ciencia basada en la experiencia, como ha puesto de manifiesto MILLÁN-PUELLES. Las desventajas, empero, se echan de ver sin mucho esfuerzo, como en el caso de la ley de acción y reacción. Una filosofía armada de datos positivos superados se cree también superada.⁶⁹² Pero ello no es necesariamente cierto, puesto que los datos positivos son o pueden ser, según se vio, mera ocasión para la reflexión y la aprehensión de la verdad necesaria que se persigue. Además, el hecho de adecuarse a los métodos científicos de su momento, como hace ARISTÓTELES, no impide que las preguntas filosóficas sigan siendo “atemporales”.⁶⁹³ Sostener lo contrario supondría caer en un relativismo histórico.

En primer lugar, apoyándose en las consideraciones newtonianas sobre la causación, niega la posibilidad de que tal relación pueda sostenerse a distancia –entre los cuerpos–. En este proceso rige la ley de acción y reacción según la cual el efecto producido por una causa es replicado de idéntica manera en sentido opuesto (cf. “Nieder” Nachtrag “Die Unmöglichkeit eines schlechthin Tatsächlichen” (1914), pp. 129s.). Nos movemos, repito, en el contexto de la causación meramente dinámica que es la determinación que tiene en cuenta la física clásica a diferencia de la aristotélica. Cuando en otro lugar BRENTANO discute la posibilidad de un condicionamiento paralelo de causa y efecto en el caso de la causalidad infinitesimal, niega la posibilidad de que se efectúe un *precondicionamiento* mutuo, de causa y efecto, como algo contradictorio, aunque quizá no lo fuera un condicionarse las partes entre sí (cf. *Kategorienlehre* (1916), p. 292).⁶⁹⁴ Este *precondicionamiento* recíproco no es un caso en el que se cumpla la ley de acción y reacción, porque se trata de una determinación de los términos de la relación anterior a la relación misma, previa a la causación, donde por tanto de ningún modo rige aún la ley en cuestión. La reacción tiene lugar como respuesta al ejercicio causal del agente y no de otro modo.

⁶⁹¹ Cf. HEDWIG, K., “Verdeckte Modernität. Franz Brentano in der gegenwärtigen Diskussion”, en *Philosophischer Literaturanzeiger* 33 (1980) pp. 386-397, Anton Hein, Meisenheim, p. 387.

⁶⁹² Cf. *Sobre la existencia de Dios*, introd. MILLÁN-PUELLES, pp. 13s.

⁶⁹³ “[...] unzeitgemäß” (HEDWIG, K., *ibid.*).

⁶⁹⁴ “Un *precondicionamiento* de ambas partes parece contradecirse también, y sólo quizá pueda aceptarse sin contradicción un condicionarse de ambas partes” (Ein beiderseitiges *Vorbedingen* scheint ja auch zu widersprechen und nur vielleicht ein beiderseitiges *Sichbedingen* widerspruchslos anzunehmen) (*Kategorienlehre*, p. 292).

Sin embargo, parece que esta ley no es absolutamente necesaria aun dentro del marco de los fenómenos físicos. BRENTANO contempla el caso en el que el estado físico inicial resulte transformado cuando no hay por su parte una reacción que contrarreste la acción causal sobre él ejercida, por ejemplo, un cuerpo en caída libre no resiste en nada la gravedad (cf. *op. cit.*, p. 191). El ejemplo, bien lo sabe BRENTANO, es muy conflictivo, dado que la explicación causal de la gravedad es un verdadero enigma. Lo que con ello se sostiene es que la ley de acción y reacción no entra en vigor sino al vincularse dos cuerpos. En última instancia la gravedad no puede desligarse de las masas, aunque constituye un verdadero escollo la efectiva ausencia de contacto físico cuando se ejerce el influjo causal gravitatorio. Como resultara inconcebible tal cosa en la causación, se introducirían con el tiempo las nociones de éter, campo, líneas de fuerza, etc. que trataban de salvar penosamente tal dificultad.⁶⁹⁵

La ley de acción y reacción puede llevar a un malentendido del que BRENTANO es consciente: la confusión entre las nociones de agente y paciente y la anulación del principio según el cual todo lo que es movido es movido por algo otro. Al darse con la acción una modificación del agente por la reacción, parecía que la causación constituía el ejercicio de una acción, no sólo sobre el sujeto paciente, sino también sobre el agente mismo. Realmente no pasa así, la acción del agente no le modifica a él sino al paciente. Si él resulta modificado en algún respecto es a título de paciente respecto del cuerpo reaccionante (cf. *op. cit.* (1916), p. 287). “Hay casos de interacción en donde se tienen dos motores y dos pacientes” (*ibid.*).⁶⁹⁶ Es la tentación solapada en la ley de acción y reacción: confundir el proceso que ella rige con el de acción-pasión, llevando a desdibujar la noción auténtica de agente. Hemos de examinar aún, en el capítulo sexto acerca de las operaciones de la voluntad, si no ocurre tal cosa en la tesis presentada el año 1867 acerca de la acción inconsciente de las partes del alma.⁶⁹⁷ Pero ahora será útil discutirlo desde el punto de vista que estamos tratando.

B.2.4 La acción de las partes sensible e inteligible

En la *Psicología de Aristóteles* se encuentra aplicada la ley de acción y reacción a la explicación de la relación y mutua influencia de la parte sensitiva e intelectual, que de acuerdo con la concepción aristotélica del alma efectivamente se da. Existe una recíproca interacción entre ellas: la parte intelectual necesita de lo producido por la parte sensible para concebir y apetecer, mientras que la parte sensitiva es regida por la parte superior (cf. *Psychologie des Aristoteles*, pp. 159ss.). Lo curioso es que para que se dé esta acción, BRENTANO postula otra inconsciente de la parte espiritual sobre la corporal que le comunique a esta el impulso, por decirlo así, para a su vez poder ejercer un influjo reactivo sobre la parte espiritual. Esta exigencia se debe a la pasividad originaria de la parte sensible misma (cf. *op. cit.*, pp. 68-72). En definitiva el caso estaría sometido a la ley de acción y reacción.

Como hemos dicho que la acción espiritual está condicionada por lo que le ofrece lo sensible, resulta que aunque la parte intelectual es superior a la sensitiva, es la segunda la que primeramente está en acto. Mas ¿cómo es esto posible siendo aquella originariamente activa? Por una acción de la parte superior que acontece inconscientemente (cf. *op. cit.*, p. 69). No acabo de comprender por qué los objetos externos que causan una modificación en los sentidos no se reconocen como responsables de la actualización de estos y qué razón le lleva a BRENTANO a tal hipótesis. En la base del razonamiento está, desde luego, la tesis de la absoluta universalidad de la ley de causalidad que, siendo válida para los cuerpos, no tiene

⁶⁹⁵ Cf. TATON, R. (ed.), *Historia general de las ciencias*. Destino, Barcelona 1973, “La ciencia contemporánea” vol.III, pp. 141ss.

⁶⁹⁶ “Es gibt Fälle der Wechselwirkung, wo man also zwei Bewegende und zwei Erleidende hat”.

⁶⁹⁷ Véase C.4 “Acción consciente e inconsciente” en el capítulo sexto.

por qué no serlo para las almas y todo el reino de lo espiritual en el cual tendrá cumplimiento inconscientemente como en el corporal (cf. *op. cit.*, pp. 69s.). Ahora bien, lo que nos interesa estriba en la posibilidad que BRENTANO admite de una influencia no unidireccional entre la parte inteligible y la sensible, apoyada por el hecho de la dependencia que decíamos de las partes superiores respecto de las inferiores (cf. *op. cit.*, p. 64). Cuando la acción espiritual inconsciente realizada por una facultad llamada ‘*nous poietikós*’ –que actúa cuando en la parte inferior se dan las disposiciones requeridas– se da la posibilidad de una ‘reacción’ o ‘efecto retroactivo’ (*Rückwirkung*) en sentido opuesto (cf. *op. cit.*, pp. 68ss.; *Griechische Philosophie*, pp. 293s.). “Es una potencia inconsciente del alma intelectual que actúa sobre la parte sensible, que da a esta el impulso para la reacción sobre la parte espiritual” (*op. cit.*, p. 293).⁶⁹⁸ BRENTANO argumenta en favor de la posibilidad de una acción inconsciente de la parte intelectual apoyándose en la universalidad de la ley causal. Otros puntos de este planteamiento se discutirán más tarde. Lo que sin embargo resulta interesante del caso es su incipiente eclecticismo, que tantos quebraderos de cabeza da a los historiadores de la filosofía para clasificarle como aristotélico ¿o cartesiano? ¿fenomenólogo? BRENTANO mezcla y hace uso de principios dispares como la ley de acción y reacción y el mecanismo de actualización de las facultades. Resulta aventurado ofrecer una razón de su defensa de la acción inconsciente. Quizá fuera para demostrar la validez del principio de causalidad en todos los ámbitos sin excluir tampoco el psicológico y espiritual humano. Interesante sería investigar si cabe encontrar en ARISTÓTELES un fundamento para la formulación de una ley de causación universal, tal y como aquí la presenta nuestro autor. El párrafo que resta por ver en este capítulo va a mostrar que no parece adecuado. Desde luego, da toda la impresión de que es NEWTON y no el filósofo griego quien está detrás de esta concepción. El texto no tolera otra interpretación:

“Si miramos el mundo entero de las cosas que rodean primeramente al espíritu humano, vemos que toda sustancia ejerce una acción inconsciente sobre otra. Un cuerpo empuja al otro cuerpo [...]. Sobre esta constante acción inconsciente descansa todo el orden unitario del mundo de los cuerpos. Y más aún naturalmente hay una tal relación causal inconsciente entre estas partes sustanciales [...]. ¿No sería empero llamativo, si con la parte espiritual del alma, que de hecho es también sustancia y pertenece a la naturaleza del hombre como parte sustancial, esta ley universal sufriera una excepción?” (*Psychologie des Aristoteles*, pp. 69s.).⁶⁹⁹

Otras diversificaciones de la relación causal son recogidas por el talento sintetizador de nuestro autor como la que resulta de la división leibniziana de las relaciones en dos tipos: las de conveniencia y diversidad (*convenance et diversité*) –de concordancia y diferencia– y las de concurso (*concours*) –o lo que es lo mismo, contribución o intervención–.⁷⁰⁰ Estas últimas se apoyan en una causación, a su vez de varios tipos: relaciones de causa-efecto, relaciones de orden –que guardan cierta analogía con la relación del medio y el fin puesto que lo que se

⁶⁹⁸ “Es ist eine unbewußt auf den sensitiven Teil wirkende Kraft der intellektiven Seele, die ihm den Impuls zur Rückwirkung auf den geistigen Teil gibt”.

⁶⁹⁹ “Blicken wir auf die ganze Welt der Dinge, die zunächst den menschlichen Geist umgeben, so sehen wir, daß hier jede Substanz eine unbewusste Einwirkung auf andere übt. Der eine Körper verdrängt den anderen Körper [...]. Auf dieser steten bewussten Wirksamkeit ruht die ganze einheitliche Zusammenordnung der Körperwelt; und um so mehr besteht natürlich, wenn *eine* Substanz, wie es bei den organischen Körpern der Fall ist, eine Mehrheit von unterschiedenen Theilen umfaßt, zwischen diesen Theilsubstanzen ein solches unbewusstes Causalverhältnis. Wäre es nun nicht auffallend, wenn bei dem geistigen Theile der Seele, der ja auch Substanz, und zwar als Theilsubstanz zum Wesen des Menschen gehörig ist, dieses allgemeine Gesetz eine Ausnahme erleiden würde?”

⁷⁰⁰ Cf. LEIBNIZ, G. W., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*. Philosophische Schriften Bd. II 1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985, 345ss. En adelante se citará como *Théodicée*.

ordena se ordena a un fin— y relaciones de parte-todo (cf. *Kategorienlehre*, pp. 169s.). DESCARTES consideraba que la relación sustancia-accidente era causal, siendo la sustancia la que sostiene los accidentes constantemente de modo causal, para LOCKE era también así, aunque por distinta razón: porque lo que de la sustancia podemos conocer —los accidentes— es lo que hace, no lo que es (cf. *op. cit.*, pp. 135ss.). Y además se da otro proceso, distinguido ya desde ARISTÓTELES, a saber, la causación accidental. No lo vamos a tratar aquí por parecerme más apropiado en el contexto de la discusión sobre la necesidad, la determinación y el cumplimiento del principio causal, que constituye el objeto de las inmediatas investigaciones.

Del apartado que finalizamos nos llevamos valiosas intuiciones que apuntalarán en su momento las positivas estimaciones y los juicios con que condenemos ciertas conclusiones de BRENTANO, muchas de las cuales quedarán fundamentadas en nuestras pesquisas sobre la necesidad causal. Hemos comprendido que la noción de causa y el proceso causal tiene como núcleo el carácter determinativo o condicionante del efecto, no su temporal antecedencia. La dificultad que la convivencia de causa y efecto —de los contrarios— presentaba por la simultaneidad en que se daban quedaba satisfecha por la posibilidad de que los contrarios se den a la vez como coinciden el inicio y el fin de un continuo, en el límite. La cuestión era que la causación se encontraba también mediatizada, de modo que la causa se halla distanciada de su efecto por la acción de causas intermedias. La Escuela postulaba la necesidad de un medio en todo proceso causal debido a su consideración restringida de la causación como el proceso dado entre sujetos distintos. BRENTANO no se cohibía en llamar causal a la influencia de una parte sobre otra dentro del mismo sujeto, mientras que la acción propiamente causal en la tradición peripatética se ciñe a la acción del sujeto *extra se*. Ello explicaba que la causación se consume al modo de una tendencia y que se precise un medio entre el sujeto agente y el paciente.

En cualquier caso, la mediación nos la volvemos a topar en la distinción consignada por BRENTANO entre Causa primera y causas segundas, que median en la acción de aquella denominada Providencia por nuestro autor. Este Poder divino ordena los seres hacia el fin último del cosmos que es la Bondad divina, pero la Ordenación inmediata de Dios no exige Su gobierno inmediato —ejecución del orden—, sino que la causación la comparte con ciertos seres que colaboran con Él llevando la creación al fin para el que ha sido hecha. Esta distinción entre Providencia y Gobierno no la establece BRENTANO sino AQUINO, siendo aunable al esquema brentaniano. En cualquier caso los efectos de las causas mediatas lo son de las anteriores, de manera que vienen a ser todos de la Causa primera. En relación con esto se planteaba en todo su abarque la universalidad del principio causal, incluyendo los objetos trascendentes como Dios, que escapan a nuestra experiencia.

Hecha esta advertencia sobre la mediación, de capital importancia en el párrafo próximo, nos volvimos hacia las especies de causación eficiente, en donde pudimos comprobar una uniformización por silenciación de las diferencias de los diversos tipos al mecánico o natural, a cargo de BRENTANO. Comparando la causación natural con la artificial se echaba de menos justamente una distinción por parte suya de estos dos procesos, donde la mediación causal respecto de la Causa primera es ciertamente diversa. La artificial es efecto de la acción vital intelectual y volitiva del hombre, consignada por supuesto en la *Psicología de Aristóteles*, mas sin realzar su diverso modo de causar. La determinación de la Escuela nos permitía descubrir, dada la diversidad sustancial de agente y paciente, una heteronomía doble en el caso de la causalidad natural, sólo simple en la artificial. La primera y común venía dada por el carácter extrínseco de la acción, mientras que la segunda dimensión heterónoma de la natural se fundaba en el hecho de ser extrínseco también la determinación formal y del

apetito, puesto que lo natural no tenía una facultad elícita para estas funciones. El ser racional y el sensible, por el contrario, eran capaces de aprehender por sí mismos la forma y apetecerla. Naturalmente que esta causalidad plantea aprietos a la hora de explicar la responsabilidad de la Causa primera del efecto mediado por una causa segunda de esta índole. BRENTANO no va a saber dar razón de ello, aunque no hemos visto aún cómo sale del atolladero. Sólo quería adelantar que va a poner al ras la relación causal de todas las causas segundas con la Causa primera, por medio de una unimoda determinación. Esta uniformidad tiene como premisas latentes tesis dadas ya desde el primer BRENTANO y que se reducen a una comprensión del cumplimiento del principio causal de un único modo, como veremos.

Otras especies de causación fueron la física frente a la psíquica, cuya principal diversidad estriba en la impasibilidad del ámbito psíquico, por la que la causación se cumple al modo de un positivo crecimiento frente a la transformación propia de la causación física, donde únicamente la ley de acción y reacción tiene cabida, sin que los estados puedan permanecer estables durante la causación. La mecánica, pues, constituía el pequeño reino gobernado por la mentada ley, el mundo de la dinámica de los cuerpos. El desfase de la física clásica puede constituir una objeción a la validez de las reflexiones brentanianas sobre la causación, pero ello no resulta así más que en el caso de que se haya asumido un relativismo histórico que está lejos de ser evidente. BRENTANO aplica la ley a las situaciones en que se dan dos cuerpos y una acción causal, nunca antes de que haya tenido lugar. La mayor dificultad que su consideración plantea es la confusión acerca de la noción de agente y paciente, y asimismo sobre la validez del principio según el que todo lo que se mueve es movido por otra cosa. Por último examinamos la actualización de la parte intelectual por parte de la irracional, donde la superior ejerce una acción causal inconsciente sobre la inferior. Este hecho es explicado causalmente haciendo uso de la ley de acción y reacción, en un ejemplo del típico eclecticismo con que uno tropieza de vez en cuando en la filosofía de BRENTANO.

Tras esta panorámica de la relación causal y sus modalidades procesuales, estamos en disposición de abordar el punto crucial del que, en mi opinión, depende sustancialmente la posición brentaniana acerca de la acción volitiva y la libertad humana, la necesidad y los modos de determinación del principio de causalidad y asimismo el éxito de nuestra empresa en defensa del libre albedrío.

C. La necesidad del principio causal

En el tercer libro de la *Ética a Nicómaco* se determinan cuatro causas de las cosas: “*la naturaleza, la necesidad y el azar, la inteligencia y todo lo que depende del hombre*”.⁷⁰¹ En la *Metafísica* ofrece ARISTÓTELES otra lista, en apariencia algo distinta, de los orígenes de los seres: por técnica o industria humana, por naturaleza, por casualidad o azar y espontáneamente. Los dos últimos son privaciones de los anteriores de los cuales uno es externo al ser causado, otro inmanente al paciente.⁷⁰² En realidad coincide el contenido variando la designación. El origen del ser por arte es el que resulta como producto de la inteligencia y el actuar del hombre –de la causación artificial de que hablamos ya– y la

⁷⁰¹ E.N. III 3, 1112a 33.

⁷⁰² “Se generan, en efecto, o por arte, o por naturaleza, o por azar, o espontáneamente. Pues bien, el arte es un principio que está en otra cosa, mientras que la naturaleza es un principio que está en la cosa misma (en efecto, un hombre engendra a otro hombre), y las restantes causas son, a su vez, privaciones de estas” (*Metafísica* XII 2, 1070a 6-9).

necesidad es el origen de lo que surge a partir de sí mismo.⁷⁰³ El azar es una privación de la causa por naturaleza –causa interna del ser, que según CALVO MARTÍNEZ posee una intención dada, nuestra anterior causación natural–, mientras que la necesidad carece de la causa por arte o industria humana –que es causa externa de lo que produce, también poseedora de una intención, esta vez como pensada–,⁷⁰⁴ intención que en cada caso no es otra cosa que el apetito natural o el elícito, en orden al fin. Ahora bien ¿es que el principio de causalidad no es universal, puesto que se admite el azar?

ARISTÓTELES parece establecer, en efecto, una distinción entre causas necesarias y no necesarias, de lo cual podría pensarse que la admisión de las segundas anula el principio de causalidad que BRENTANO ha demostrado. Él no estaría de acuerdo con nuestro modo de interpretar a ARISTÓTELES. A su juicio es totalmente inaceptable una posición así, puesto que la admisión de una causa no necesaria, como vimos, es tanto como afirmar que se da una contingencia absoluta, lo cual nunca ha sido admitido por ARISTÓTELES. Son muchas las tesis en juego en esta cuestión, en extremo interesante, y por ello será necesario detenernos lo suficiente a ‘desmenuzar’ los principios del argumento que llevan a BRENTANO a defender la imposibilidad de la absoluta contingencia. Nosotros compartimos esta tesis de BRENTANO, pero –como se irá mostrando– no las premisas sobre las que se fundamenta ni el resto de consecuencias a que llevan debido, a nuestro juicio, a una mala comprensión de la noción de necesidad causal y de Dios mismo como Causa necesaria. Vamos primero a ver el argumento mismo en que se demuestra la imposibilidad de la contingencia absoluta. Más tarde nos ocuparemos de la versión leibniziana del principio causal aceptada por BRENTANO casi por completo. Es esta versión del principio causal la que hace incompatible la libertad de los actos y la ley de causalidad –basada en el principio de contradicción–, que no es, a nuestro entender, la ley aristotélica de causalidad como BRENTANO pretende. Posteriormente se analizarán y cotejarán los conceptos de necesario y contingente utilizados por nuestro autor y los que parece haber usado ARISTÓTELES. Ello nos permitirá comprender la posibilidad de la acción causal accidental una vez precisada la posibilidad de una distinción de modos de causar y modos de necesidad. Pero todo ello se verá en su momento. Ahora pues, comenzamos con la argumentación sobre la imposibilidad de la absoluta contingencia.

C.1. El absurdo de la contingencia absoluta

En la cuidada edición de Rolf GEORGE de los textos inéditos brentanianos sobre la Filosofía de ARISTÓTELES encontramos unas reflexiones acerca de las cosas que surgen sin causa. Ése parece ser el aserto del filósofo griego respecto de la forma, la privación, el universal y otros entes.⁷⁰⁵ La explicación –apunta BRENTANO– estriba en que tales cosas son en sentido impropio (cf. *Über Aristoteles*, p. 209). En otro caso hace valer la ley de inercia para explicar el mantenimiento de ciertas determinaciones sin causa alguna (cf. *op. cit.*, p. 211). La idea de lo no causado no es desde luego extraña a nuestro autor. Sin embargo, quizá alguien pueda pensar que la afirmación de algo incausado tendría que resultar contradictoria según BRENTANO, puesto que la contingencia absoluta lo es. Esto no es así necesariamente.

⁷⁰³ La traducción de CALVO de ‘*to automaton*’ como ‘espontaneidad’ no parece enteramente adecuada.

⁷⁰⁴ Cf. *ibid.*, nota 13. “Y aun cuando el azar y la espontaneidad [*to automaton*] fueran causa del Universo, antes serían el entendimiento y la naturaleza” (*op. cit.* XI 8, 1065b 3).

⁷⁰⁵ “Que la forma no se genera, por lo demás, lo pone de manifiesto el razonamiento, no sólo tratándose de la entidad, sino que el razonamiento vale igualmente en relación con las determinaciones primeras como cantidad, cualidad y las demás categorías. [...] (siempre, en efecto, han de preexistir la materia y la forma), así también ocurre con el qué-es, con la cualidad [...]” (*op. cit.* VII 9, 1034b 7ss.).

Dios es incausado, y ello lo han admitido tanto ARISTÓTELES como LEIBNIZ, que defendían una ley causal.

Entonces, ¿en qué sentido debe ser comprendida la ley causal? Los títulos de los numerosos dictados de BRENTANO sobre esto nos dan la pista. La cuarta parte del ya conocido trabajo “¡Abajo con los prejuicios!” lleva por título “La ley de causalidad universal y la imposibilidad de la contingencia absoluta para cualquier cosa que existe o ha existido o existirá”, a la que se añaden cuatro apéndices: “Demostración de la ley de causalidad universal a partir de los meros conceptos por reducción al principio de contradicción” (1905), “Prueba de que no puede ocurrir nada completamente contingente” (1912), “La imposibilidad de lo completamente azaroso” (1914), “De la imposibilidad de la absoluta contingencia” (1916) (*Versuch Index*, pp. XXIVss.).⁷⁰⁶ El sentido es el siguiente: hay contradicción cuando se rechaza la afirmación según la cual lo no inmediatamente necesario –eso sólo lo puede ser Dios– es necesario mediatamente por causación (cf. *Grundlegung* §81, p. 285). Dicho con otras palabras, lo que existe y no es Dios tiene que haber sido causado y tiene un modo de ser necesario, si bien mediata y no inmediatamente como la Causa primera. Por lo tanto, lo imposible no es que ‘algo’ sea incausado sino que ello sea algo no inmediatamente necesario, pues siendo así resultaría absolutamente contingente (cf. *ibid.*).

“¿Contradice ya la afirmación de que algo es la negación de que sea causado? Esto no es inmediatamente evidente, y por eso pensadores tan relevantes como ARISTÓTELES o LEIBNIZ no han dudado un momento en enseñar un ser que no tendría ninguna causa, a saber, Dios que no necesitaría ninguna, antes bien, sería inmediatamente necesario. Pero admiten perfectamente que todo lo que no es inmediatamente necesario tendría que ser causado, si no sería absolutamente contingente, y aceptar tal cosa sería absurdo” (*op. cit.*, p. 285).⁷⁰⁷ Conocemos la demostración analítica del principio de causalidad. La validez de la misma conlleva en efecto, por estar basado en el principio de contradicción, que sea imposible su negación más o menos patentemente. Recordemos un poco sus líneas generales para ver por qué resulta contradictorio negar que algo distinto de Dios sea causado. Encontramos, además, no pocas exposiciones del mismo, lo cual permite calibrar el valor que BRENTANO depositó en él. En “¡Abajo con los prejuicios!”, por ejemplo, encontramos una argumentación –siempre similar– por reducción al absurdo:

- C. supongamos que la generación y corrupción pueden acontecer en una absoluta contingencia,
- D. entonces, en cada momento habría una probabilidad de 1/2 de que ocurriese un cambio abrupto –sea ello originarse o destruirse–,
- E. es necesario que haya un cierto intervalo temporal entre el originarse y el corromperse,
- F. luego es imposible un cambio abrupto en un instante,
- G. por tanto es necesario que el cambio de ser y no-ser sea infinitamente menos frecuente que la permanencia,
- H. de ahí que sea imposible una mayor frecuencia del cambio que de la permanencia,

⁷⁰⁶ “Das allgemeine Kausalgesetz und die Unmöglichkeit absoluten Zufalls für irgend etwas, was da ist oder war oder sein wird”; “Beweis des allgemeinen Kausalgesetzes aus bloßen Begriffen unter Rückführung auf das Gesetz der Kontradiktion”; “Nachweis, daß nichts schlechthin zufällig sich ereignen kann”; “Die Unmöglichkeit eines schlechthin Tatsächlichen”; “Von der Unmöglichkeit absoluten Zufalls”.

⁷⁰⁷ “Widerspricht schon die Annahme, daß etwas ist, der Leugnung, daß es verursacht ist? Es leuchtet dies nicht unmittelbar ein, und so haben denn auch so bedeutende Denker wie ARISTOTELES und LEIBNIZ kein Bedenken getragen, ein Seiendes zu lehren, das keine Ursache habe, nämlich Gott, der keiner bedürfe, da er vielmehr unmittelbar notwendig sei. Wohl aber geben sie zu, daß alles, was nicht unmittelbar notwendig ist, verursacht sein müsse, sonst wäre es absolut zufällig, und solches anzunehmen sei absurd”.

- I. 3 es necesariamente verdadero,
- J. 2 y 6 se contradicen,
- K. Ergo 1 –una generación y corrupción contingentes– es imposible (cf. “Nieder” Nachtrag “Von der Unmöglichkeit absoluten Zufalls” (1916), pp. 137ss.).

El argumento llegaría a la misma conclusión si sólo tenemos en cuenta el originarse los seres. Una objeción cabe hacerle, a cuyo paso sale BRENTANO: es evidente que la probabilidad de un cambio abrupto es menor al 1/2 que se ha considerado. A ello replica nuestro autor que supuesta la contingencia absoluta del cambio es absurdo afirmar que tal cambio no pueda darse o sea más difícil (cf. *op. cit.*, p. 138), a no ser que –en el fondo– no se esté defendiendo la absoluta contingencia.

En otro lugar comenta BRENTANO las consecuencias de afirmar la contingencia absoluta. Esta afirmación está contenida igualmente en suposiciones diversamente formuladas: que algo no tenga causa, que dadas las mismas circunstancias pueda surgir o no surgir o que algo no es ni mediata ni inmediatamente necesario. En cualquiera de las situaciones señaladas se daría algo para lo cual falta un último porqué siguiéndose algo totalmente casual, si fuera cierto que hay cosas no necesarias en ningún sentido, como los indeterministas mantienen respecto de la voluntad (cf. *Religion und Philosophie*, pp. 121s.). En la edición de textos titulada *Sobre Aristóteles* encontramos la acusación de incompatibilidad de la absoluta contingencia con la ley de causalidad y de contradicción. (cf. *Über Aristoteles*, pp. 173s.).⁷⁰⁸ No cabe la posibilidad de que la contradicción sea salvada en el caso de la eternidad de una causación relativamente necesaria, como mantenía DEMÓCRITO.⁷⁰⁹ la extensión temporal del proceso –eterno o no– no juega ningún papel derogando la imposibilidad de la generación contingente (cf. “Nieder” Nachtrag “Von der Unmöglichkeit absoluten Zufalls” (1916), pp. 132s.). En fin, BRENTANO pondrá en labios de ARISTÓTELES: “todo está determinado. Una contingencia absoluta no existe” (*Über Aristoteles*, p. 374).⁷¹⁰ Como hemos dicho, sólo Dios –lo necesario incausado– y lo imposible quedan fuera del dominio del principio de causalidad (cf. “Nieder”, p. 112), porque lo que es imposible que sea, es imposible que sea causado. En otros lugares volverá sobre estos puntos (cf. *Religion und Philosophie*, pp. 126ss.).

Creo que no es posible expresarse más claramente. BRENTANO sostiene que todas las cosas son necesarias, Dios inmediata, lo demás mediatamente. Y esto en virtud de la ley de causalidad que hace determinados a los seres. Sin embargo, a pesar de ser verdadero el principio causal –cosa que aquí no se pone en duda–, soy de la opinión de que ARISTÓTELES no lo formuló nunca de ese modo, sino que es la versión leibniziana del mismo la que se nos está presentando. Veremos en el siguiente punto cómo el principio causal que defiende

⁷⁰⁸ “Si algo pudiera ser contingentemente, entonces estaría también implicado en ello que no podría ser contingentemente. Pero si puede haber un ser y no-ser contingentes, ¿por qué no además un devenir y cese contingentes? Y de este modo, pues, ARISTÓTELES se siente seguro de esta verdad y no le queda más que investigar las últimas razones de tal necesidad; ya que precisamente este devenir y corrupción, el cambio, le parece incompatible con la afirmación de una necesidad inmediata de las cosas que experimentamos” (Könnte etwas zufällig sein, so wäre darin eingeschlossen, daß es auch / (174) zufällig nicht sein könne. Wenn es aber zufälliges Sein und Nichtsein geben kann, warum dann nicht auch ein zufälliges Werden und Aufhören? Und so glaubt sich denn Aristoteles dieser Wahrheit sicher und es gilt ihm nur noch, nach den letzten Gründen solcher Notwendigkeit zu forschen; denn gerade das Werden und Vergehen, die Veränderung, scheint ihm mit der Annahme einer unmittelbaren Notwendigkeit der Dinge, die wir erfahren, unverträglich).

⁷⁰⁹ DEMÓCRITO sostiene la indeterminación, no admitiendo la absoluta necesidad de una causa primera. Ya se argumentó sobre la imposibilidad de una cadena causal sin una causa inmediatamente necesaria (cf. “Nieder”, pp. 139s.).

⁷¹⁰ “Alles ist determiniert. Einen absoluten Zufall gibt es nicht”.

nuestro pensador coincide en bastante medida con la formulación de su admirado LEIBNIZ, para lo cual disponemos de suficientes pasajes al respecto.

C.2. El principio de razón suficiente

En sus clases de Ética, donde se atacaba el indeterminismo por ser una implícita negación del principio de causalidad –como se verá detenidamente en el capítulo séptimo–, presenta a su vez el principio de razón suficiente de LEIBNIZ como una versión válida del principio causal, justamente tras su demostración analítica del mismo. BRENTANO lo determina como sigue:

“[...] su famoso principio de razón suficiente no quiere decir otra cosa que todo lo que es, es necesario y excluido de toda contingencia” (*Grundlegung* §81, p. 286).⁷¹¹

Como lo dijimos del principio causal, el principio de razón suficiente es analítico, como lo creía también LEIBNIZ. Por eso, el indeterminismo, la contingencia absoluta tiene una imposibilidad lógica (cf. *ibid.*). La necesidad que vincula causas y efectos es, de esta manera, la más fuerte que cabe atribuirle, es una necesidad expresamente calificada como absoluta (cf. “Nieder” Nachtrag “Nachweis, daß nichts schlechthin zufällig sich ereignen kann” (1912), p. 123), seriamente comprometedor –si no imposibilitador– de la libertad del Creador, como espero mostrar dentro de poco. Antes vamos a dejarnos sorprender por un BRENTANO que parece querer extraer a toda costa de los textos aristotélicos conclusiones leibnizianas. Así dirá que ARISTÓTELES enseña el principio de razón suficiente, pero con dos vertientes: según la causa eficiente y la final, puesto que todo lleva a concluir que el universo está penetrado de un orden racional y que todo lo que ocurre tiene una causa suficiente eficiente y una causa suficiente final (cf. *Über Aristoteles*, p. 189).⁷¹²

Dada por supuesta la aceptación general que tiene este principio de que todo es necesario mediata o inmediatamente –salvo contadas excepciones como EPICURO (cf. “Nieder”, pp. 18s.; Nachtrag “Von der Unmöglichkeit absoluten Zufalls” (1916), pp. 130s.) o HUME–, la razón de su universal validez es sin embargo diversa entre los pensadores. LEIBNIZ, lo sabemos, lo tiene por un principio analítico aunque no logra mostrar la contradicción en que se incurre negándolo, KANT lo considera *a priori* pero no analítico. A diferencia de éste, nuestro autor lo estimará analítico con LEIBNIZ, mas no simple sino precisado de cierta descomposición (cf. *Grundlegung* §81, pp. 286s.). Su evidencia apriorica no puede ser equiparada a la del principio de contradicción. La razón de este hecho no se halla en que no posea verdaderamente el carácter analítico sino en que, o bien es un principio sólo mediatamente evidente, o bien se trata de una verdad respecto de la cual tenemos inclinación a errar. Por otra parte, no deja de ser posible que se haga evidente por dos caminos diversos: de manera inmediata o deduciéndolo de alguna otra verdad necesaria (cf. *Lehre*, pp. 189s.).

¿Cómo fundamenta el principio aquel a quien lo debemos? Su formulación original no se encuentra recogida en ningún lugar, pero cabe reconstruirla por lo que escribe al respecto, de la que BRENTANO mismo presenta un resumen. LAPLACE hizo del principio de causalidad la explícita base de sus estudios probabilísticos, mostrándose de acuerdo con LEIBNIZ hasta el punto de denominarlo ‘principio de la razón suficiente’. Sin ser realmente idéntico al principio causal, en cualquier caso lo abarca. Sabemos que LEIBNIZ formula en la *Monadología* dos principios universales, por los cuales se rige absolutamente todo: el

⁷¹¹ “[...] sein berühmtes Prinzip des zureichenden Grundes will nichts anderes besagen, als daß alles, was ist, notwendig und jeder objektive Zufall ausgeschlossen ist”.

⁷¹² “En efecto, todas las cosas están ordenadas conjuntamente a un fin único” (*Metafísica* XII 10, 1075a 18).

principio de no contradicción y el susodicho principio de razón suficiente (cf. “Nieder”, p. 98).⁷¹³ El segundo no es el principio que rige tan sólo la causalidad eficiente sino que lo abarca todo, especialmente la final a la que la Teodicea da suma importancia. BRENTANO llega a decir que rige el valor de verdad de nuestros juicios (cf. *Versuch “Über das Prinzip des zureichenden Grundes”* (1917), p. 171). Según esta ley es necesario que lo que existe previamente determine –haga necesario– lo que deviene posteriormente.⁷¹⁴ Ahora bien, aunque el principio es analítico requiere ser descompuesto en partes más simples que nos son inmediatamente evidentes como casos especiales de no contradicción.

LEIBNIZ parte de la existencia de Dios, cuyo argumento *a priori* junto con el cartesiano se discutieron durante años en las lecciones de Teodicea impartidas en la capital austríaca, donde de paso señala BRENTANO las deficiencias de la peregrina tesis kantiana sobre la proposición existencial en que se da la síntesis de un concepto con algo no lógico, el objeto (cf. *Sobre la existencia de Dios* 18ss., pp. 71-103, sobre esta crítica a KANT, pp. 81ss.).⁷¹⁵ Negar que Dios existe es contradictorio, su existencia es necesaria *a priori*, mas si esto es así nada puede ser contingente.

- B. Dios es necesario y no contingente: como el ser más perfecto que cabe concebir, debe pertenecerle la existencia perfecta y necesaria por ser quien reúne todas las determinaciones positivas posibles,⁷¹⁶
- C. es contradictorio que haya algo absolutamente contingente, porque
- D. Dios no es contingente,
- E. todo lo demás está determinado por un Ser necesario,
- F. ello está determinado por Él al mejor fin posible,
- G. *ergo*, todo tiene dos razones suficientes: la *causa efficiens* y la *causa finalis* (cf. “Nieder”, pp. 99s.).⁷¹⁷

Como se puede apreciar, la fuerza del argumento se concentra entera en la premisa 4. Ella precisamente es la que vamos a criticar, no como falsa sino porque es mal comprendida y lleva de ahí a consecuencias erradas. Hay muchas afirmaciones implícitas en esta argumentación brentaniana. Sin embargo sería injusto no dar la palabra en esta discusión al mismo LEIBNIZ que la suscitó, acudiendo a exposiciones de segunda mano. Lo que también haremos será dividir la cuestión en partes. Primeramente interesa comprender más profundamente el principio de razón suficiente, especialmente las consecuencias que de él se

⁷¹³ Cf. LEIBNIZ, G. W., *Monadologie* en *Opera philosophica omnia*. Scientia Aalen. Anton Hain, Meisenheim 1959, 31s.

⁷¹⁴ “[...] el principio de causalidad universal exigiría que en cada devenir, lo que deviene se conectara con algo que existe previamente, como el efecto con la causa, con otras palabras, que algo previamente existente determinara, hiciera necesario aquello que deviene” ([...] das allgemeine Kausalitätsgesetz [...] verlange, daß bei jedem Werden das Werdende mit einem Vorbestehenden wie Wirkung mit Ursache verknüpft sei, m.a.W., daß ein Vorbestehendes das, was wird, determiniere, es notwendig mache) (“Nieder”, p. 98).

⁷¹⁵ KANT discute el argumento ontológico en su *Kritik der reinen Vernunft*, A 567ss. Criticará un argumento que deduce la existencia a partir de la ausencia de contradicciones en el concepto (cf. MARTIN, G., *Leibniz. Logik und Metaphysik*. Walter de Gruyter & Co., Berlín 1967², pp. 84s.).

⁷¹⁶ Antes de sostener esto como hizo DESCARTES, uno debe asegurarse de que ese concepto no contenga ninguna contradicción. Ello se comprueba al considerar que la perfección infinita significa el conjunto de todas las propiedades positivas, de lo que queda excluida cualquier contradicción, porque ello sólo posible entre determinaciones positivas y negativas, cosa que no ocurre en Dios (cf. “Nieder”, p. 99; *Sobre la existencia de Dios* 20, pp. 72s.).

⁷¹⁷ Cf. LEIBNIZ, G. W., *Monadologie*, 45 y 30, citado por BRENTANO (véase también *op. cit.*, 44).

siguen. Ello nos conducirá a destacar algunas desarmonías entre él y BRENTANO, que tanto lo admiraba. Más adelante estudiaremos también la hipótesis leibniziana, supuestamente deducida de la infinita Bondad y Omnipotencia de Dios, de la creación como el mejor de los mundos posibles.⁷¹⁸ E íntimamente ligada a ella, la noción de Dios que BRENTANO va a tener que defender para ser fiel a los principios admitidos. La posición acerca de la libertad humana queda también determinada en este mismo lance de modo que resulta de una deducción lógica del principio de razón suficiente en una versión propia de BRENTANO y no un principio del que se deduzcan otros. He aquí algunos de los pasajes leibnizianos en torno al principio de razón suficiente, el mejor mundo posible y la libertad:

“Nuestros razonamientos están fundados sobre dos grandes principios, el de la contradicción [...]. Y el de la razón suficiente, en virtud del cual consideramos que no podrá encontrarse ningún hecho verdadero o existente, ningún enunciado verdadero, sin que haya una razón suficiente por la que sea así y no de otra manera, aunque estas razones casi nunca puedan sernos conocidas”.⁷¹⁹ “Poseyendo Dios la sabiduría suprema e infinita obra de la manera más perfecta, no solamente en sentido metafísico sino también moralmente hablando”.⁷²⁰

“Crean [los que niegan que Dios tiene razones para crear] también que llegar por ahí a la libertad, como si no fuera la mayor libertad obrar perfectamente siguiendo a la razón suprema. Pues creer que Dios obra alguna cosa sin que tenga Su Voluntad razón alguna, parece que no puede ser, es un sentimiento poco conforme a Su Gloria”.⁷²¹ “Si uno pudiera tener la suficiente intuición de las partes internas de las cosas sería un profeta y vería en lo presente lo futuro, así puede decirse que todo el mundo futuro se esconde en el presente y que está perfectamente prefigurado, porque no puede añadirse ninguna contingencia de fuera puesto que no hay nada excepto él”.⁷²²

Realmente, el cosmos leibniziano ofrece a veces la imagen de un mundo en que Dios obraría con seres pasivos. De hecho, es comparado por el mismo LEIBNIZ con un geómetra, arquitecto, ingeniero industrial, agricultor o astrónomo.⁷²³ El problema al que tal modo de concebir las cosas conduce es la aparente irresolubilidad del conflicto entre la necesidad y la libertad.⁷²⁴ Para G. MARTIN la cuestión tiene tres vertientes. La necesidad a la que los hechos son uniformemente sometidos sería de índole lógica, por eso la primera cuestión es: supuesto que nos preguntamos si mañana *x* realizará *y*, estamos seguros de que *x* realizará *y* o no realizará *y*. Ocurrirá una de las dos cosas, la cuestión es si uno de los dos enunciados es *ya*,

⁷¹⁸ Según BRENTANO ‘omnipotencia’ significa poder cuanto es posible, también lo lógicamente posible (cf. *Sobre la existencia de Dios* 476, p. 435).

⁷¹⁹ “Nos raisonnemens sont fondés sur deux grands Principes, celui de la Contradiction, [...]. Et celui de la Raison suffisante, en vertu duquel nous considerons qu’aucun fait ne sauroit se trouver vray ou existant, aucune Enontiation veritable, sans qu’il y ait une raison suffisante, pourquoy il en soit ainsi et non pas autrement, quoyque ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues” (LEIBNIZ, G. W., *op. cit.*, 31s.).

⁷²⁰ “[...] Dieu possédant la sagesse supreme et infinie agit de la maniere la plus parfaite, non seulement au sens metaphysique, mais encor moralement parlant [...]” (LEIBNIZ, G. W., *Discours de Métaphysique*. Gallimard, Paris 1995, 1).

⁷²¹ “Ils croyent aussi de pouvoir par là à la liberté de Dieu, comme si ce n’estoit pas la plus haute liberté d’agir en perfection suivant la souveraine raison. Car de croire que Dieu agit en quelque chose sans avoir aucune raison de sa volonté, outre qu’il semble que cela ne se peut point, c’est un sentiment peu conforme à sa gloire” (*op. cit.*, 3).

⁷²² “Wenn einer eine gnugsame Einsicht in die inneren Teile der Dinge haben könnte [...] würde er ein Prophet seyn, und in dem Gegenwärtigen das Zukünftige sehen [...], so kann man sagen, daß die ganze künftige Welt in der gegenwärtigen stecke und vollkommentlich vorgebildet sey, weil kein Zufall von aussen weiter dazu kommen kann, denn ja nichts ausser ihr” (LEIBNIZ, G. W., “Von den Verhängnissen” en *Leibniz’ deutsche Schriften*. Bd 2 G.E. Guhrauer, Berlín 1838-40, pp. 48s., citado en CASSIRER, E., *Leibniz’ System*. N.G. Elwert’sche Verlagsbuchh., Marburgo 1902, p. 479).

⁷²³ Cf. LEIBNIZ, G. W., *Discours de Métaphysique*, 5.

⁷²⁴ Cf. MARTIN, G., *op. cit.*, p. 20.

ahora, verdadero y el opuesto falso. Parece a todas luces que uno de los dos *tiene que ser* verdadero como el otro tiene que ser falso.

Pero la segunda parte es más espinosa: si ya está determinado cuál de los enunciados es verdadero y cuál falso. Según el texto citado, parece imposible responder negativamente a la pregunta, puesto que todo lo futuro está contenido en lo presente, en las causas presentes que más tarde producirán sus efectos. A ello se añade que el principio no sólo determina que algo existe, sino que aquello será de un modo determinado, así y no de otra manera (cf. *Versuch “Über das Prinzip des zureichenden Grundes”* (1917), p. 171). La tercera cuestión implícita en el planteamiento leibniziano: ¿dónde se deja lugar para la libertad, si quedan determinados los acontecimientos futuros y se cierra con ello toda posibilidad de una acción libre? En fin, el dilema parece estribar en negar la libertad o ir contra el principio de contradicción.⁷²⁵ EPICURO mantendría que ambos sucesos siguen siendo posibles, pero ello es no tomarse en serio el principio de contradicción. Según LEIBNIZ no existe nada indiferente, más bien todo tiene su importancia –también para Dios– en el conjunto del mundo.⁷²⁶

¿Es esa la interpretación leibniziana del principio de razón suficiente? Cuando LEIBNIZ afirma que en virtud del principio de razón suficiente ningún hecho podría ser o existir, ninguna proposición ser verdadera si careciese de una razón suficiente para ello por la cual fuese en lugar de no ser, y fuese así y no de otra manera, “¿quiere decir LEIBNIZ que lo que es, es necesario; lo que no es, imposible; que toda afirmación que sea falsa, si conociésemos toda la verdad, nos aparecería no sólo como falsa, sino como absurda, y que toda afirmación verdadera se mostraría en tal caso como evidente *a priori*?” (*op. cit.*, p. 171).⁷²⁷ Del hecho de la muy repetida afirmación de que no todas las verdades son necesarias, sino que hay verdades de hecho –contingentes– y verdades de razón –necesarias– resulta patente que no es ese el sentido en el que LEIBNIZ mismo desea que se interprete su principio de razón suficiente. Lo que con la división de las verdades se quiere decir es que no todo lo que es tiene que ser. La verdadera interpretación –LEIBNIZ no tiene intención de adherirse al determinismo– no sostiene que todo lo que existe *tiene* que existir, sino que es mejor que lo que existe exista a que no exista, y que no exista lo que no existe (cf. *op. cit.*, p. 171).⁷²⁸

De acuerdo. Si hacemos caso a BRENTANO, y parece estar en lo cierto, LEIBNIZ no quiso decir que todo lo que es tiene que ser, que todo es, en definitiva, necesario. Pero en el fondo, ¿no excluye su principio ya de entrada toda casualidad o contingencia? (cf. *Versuch “Von der Wahrscheinlichkeit”* (1916), p. 243). Nuestro autor constata cómo LEIBNIZ lo pone a la altura del principio de no contradicción y de identidad, de manera que, si aceptamos esto es

⁷²⁵ Cf. *ibid.*

⁷²⁶ Cf. LEIBNIZ, G. W., *Théodicée*, 169, 174.

⁷²⁷ “Will LEIBNIZ sagen, was sei, sei notwendig; was nicht sei, unmöglich; jede Behauptung, die falsch sei, würde uns, wenn wir alle Wahrheit erkennen, nicht bloß als falsch, sondern als absurd erscheinen, und jede wahre Behauptung würde sich in solchem Falle als a priori evident erweisen?”

⁷²⁸ “Mais avant de passer plus loin, il faut tacher de satisfaire à une grand difficulté, qui peut naistre des fondemens que nous avons jettés cy dessus. [...] il semble que par là la difference des verités contingentes et necessaires sera detruite, que la liberté humaine n’aura plus aucun lieu, et qu’une fatalité absolue regnera sur toutes nos actions aussi bien que sur tout le rest des evenemens du monde [...] Dieu fera tousjours le meilleur, quoyque ce qui es moins parfait n’implique point. Car on trouveroit que cette demonstration de ce predicat de CESAR n’est pas aussi absolue que celles des nombres ou de la Geometrie, mais qu’elle suppose la suite des choses que Dieu a choisie librement, et qui est fondée sur le premier décret libre de Dieu, qui porte de faire tousjours ce qui est le plus parfait [...] Or toute verité, qui est fondée sur ces sortes de décrets est contingente, quoyqu’elle soit certaine [...] quoyque Dieu choisisse tousjours le meilleur asseurement, cela n’empêche pas que ce qui est moins parfait ne soit et demeure possible en luy même [...]” (LEIBNIZ, G. W., *Discours de Métaphysique*, 13).

inevitable concluir que tanto el principio mismo como las verdades deducidas por él son necesarias (cf. *op. cit.* “Über das Prinzip des zureichenden Grundes” (1917), p. 172). ¿Acaso cabe que sea de otra manera, supuesto que quien conociese exhaustivamente todos los seres reconocería que todo es necesariamente verdadero ya que todo el futuro está contenido como efecto en el mundo presente, como lo está en el concepto todo lo predicado de él? No sin razón reconoce BRENTANO que la misma interpretación leibniziana del principio conlleva verdaderas dificultades (cf. *ibid.*).⁷²⁹ Y no puede ser viable la salida de distinguir dos tipos de seres necesarios del siguiente modo: ya que la negación de que algo exista no es, en sí misma, nada contradictorio, si hay un ser necesario, no tiene por qué ser regulado por el principio de contradicción. Así tenemos verdades independientes de este principio, siendo necesarias en un sentido distinto de aquellas que dependen de él. Restringiendo ‘necesario’ a las primeras, tenemos verdades no necesarias, esto es, contingentes, de manera que es contingente lo que Dios hace prefiriendo lo mejor a lo bueno. Pero –objeta BRENTANO– de esta manera se hace contingente la existencia misma de Dios, que es un caso en el que la negación, en sí misma, no se nos da como contradicción (cf. *op. cit.*, p. 173).

¿Es que LEIBNIZ no ha visto la dificultad o no ha ofrecido ninguna solución? En realidad sí, sus determinaciones acerca de la necesidad y la contingencia. Virtud a la distinción de los tipos de verdades, como hemos indicado, determinó, primero, que verdad de razón es aquella que es necesaria, siendo su opuesto lo imposible; segundo, que verdad de hecho es aquella que versa sobre lo contingente, siendo posible su opuesto; tercero, que no obstante, las verdades de hecho, sin ser necesarias, tienen cierta necesidad puesto que el mundo no puede ser otro que como es, ya que en otro caso se contradiría la infinita Bondad y la Omnipotencia de su Creador.⁷³⁰ Lo que sostiene la diversidad de las verdades es la diversidad de modos de necesidad, una lógica y otra moral. La primera es la que conviene a los estados de cosas a los que se opone lo imposible, mientras que la física o moral es la correspondiente a aquellos determinados por el principio de razón suficiente, sin que lo contrario sea algo imposible. En este segundo ámbito realidad y necesidad moral se implican mutuamente.⁷³¹ El principio determina que lo que hay existe porque es mejor que su no-existencia y porque Dios, por ser infinita Bondad, no puede hacer otra cosa que lo mejor. No habría, según esto, contradicción en que Dios lo hiciera. ¿O sí? Si vamos a otro pasaje de la *Teodicea* volvemos a la definición de posible e imposible con la que BRENTANO nos ha enfrentado. Imposible es aquello que contiene contradicción y posible lo que no la contiene.⁷³² La definición de necesario que acata

⁷²⁹ En el celebrado trabajo de Etienne GILSON *El ser y la esencia* se nos ofrece un análisis del principio de razón suficiente, llevado hasta sus últimas consecuencias por WOLFF cuya filosofía el joven KANT conoció por medio de KNUTZEN. Si para LEIBNIZ se distinguen el orden de las esencias y el de las existencias, en WOLFF ya no, de manera que el principio de razón suficiente –del que depende el orden de las existencias– desplazará al de no-contradicción –del que depende el de las esencias–, hasta que llegue a parecer que la existencia podría justificarse exclusivamente por medio del análisis de las esencias mismas (cf. WOLFF, C., *Philosophia prima sive Ontologia*. Georg Olms, Hildesheim 1978 (G. W. II Abt. Lateinische Schriften Bd.3), §134ss., pp. 115ss.), a lo que en realidad conducía el planteamiento leibniziano como se aprecia en el texto antes citado. Pero en WOLFF el ser queda ya definido, de este modo, reduciéndolo a la simple posibilidad de existencia, primeramente limitada a la no-imposibilidad. De ahí que sostenga “*quod possibile est, ens est*” (*op. cit.* 135, p. 116; cf. GILSON, E., *El ser y la esencia*, p. 157). En WOLFF, el principio de razón suficiente lo domina todo, hasta el extremo de que la esencia causa la existencia (cf. *op. cit.*, p. 164). ¿Es una exageración de WOLFF, o simplemente lleva el principio leibniziano hasta sus últimas consecuencias? A mí me parece más bien lo segundo, lo cual delata que el error anida en el principio.

⁷³⁰ Cf. MARTIN, G., *op. cit.*, pp. 22s.

⁷³¹ Cf. *ibid.*; LEIBNIZ, G. W., *Théodicée*, 349.

⁷³² “Tout ce qui implique contradiction est impossible, et tout ce qui n’implique point contradiction est possible” (LEIBNIZ, G. W., *op. cit.*, 173). En realidad el texto es una cita de M. BAYLE con quien LEIBNIZ se manifiesta conforme (cf. *ibid.*). No reduce lo posible a lo que es real, como hiciera CRISIPO o ha hecho HARTMANN, al

nuestro filósofo es la de aquello cuya negación nos lleva al absurdo aunque el absurdo sea aprehensible únicamente para una inteligencia infinita. Por tanto, el principio no se entiende sino como sigue: “[...] todo lo que es, es necesario en este sentido, y todo lo que no es, es imposible” (*op. cit.*, pp. 173s.).⁷³³ La dificultad, en definitiva, persiste y se agrava porque la necesidad del principio de razón suficiente proviene de la necesidad de que Dios sea Dios, esto es, de que lo que ocurre siendo determinado por Él, suceda tal cual Dios ha previsto y causado. Que ello no suceda así supone, no simplemente que el mundo sería peor de lo que debería ser sino que Dios no sería infinitamente capaz, en resumidas cuentas, que al final Dios no sería verdadero Dios. Esto es lo que BRENTANO ha visto implícito en el principio leibniziano por lo cual no admite los distinguos de este (cf. *op. cit.*, pp. 173s.), que vienen a ser más bien un parche mal puesto en su impecable principio de razón suficiente. Este es el que a BRENTANO le deslumbra y lo que acepta de la posición leibniziana mientras que la diversidad de necesidad o de tipos de verdad será desechada. Y no sólo esta distinción, sino que sobre el altar de la lógica más estricta va a inmolarse en sacrificio a la misma Divinidad, aunque naturalmente BRENTANO no fue consciente de ello. De todas formas no siempre ha juzgado de la misma forma la posición de LEIBNIZ puesto que en un texto anterior, del año 1909, sostiene que, aunque, bien visto, toda verdad sea una verdad de razón, tenemos que conformarnos con constatarlas como verdades de hecho (cf. *Über Aristoteles*, p. 374).⁷³⁴ En cualquier caso, la postura brentaniana al respecto sí que se mantiene y ello es lo que realmente nos interesa.

Es la defendida necesidad moral la razón por la cual el Creador ha obrado como lo ha hecho y por lo que LEIBNIZ cree poder sostener que éste es el mejor de los mundos posibles. En esta tesis que nuestro autor asume, se concentran las dificultades de la posición leibniziana en la explicación de la índole de la necesidad moral, especialmente en relación con la libertad y la necesidad de una absoluta determinación, a cuyo esclarecimiento espero que contribuya lo que resta de este trabajo. Con todo, es inevitable anticipar ya la cuestión fundamental puesto que los obstáculos que encuentra el libre arbitrio ante los principios leibnizianos adoptados por BRENTANO, junto con otras tesis propias, se cifran, en definitiva, en el modo particular de comprender la necesidad de ser del Creador, la transmitida por medio de la relación de causación y la propia del mismo acto de causar. A su vez, se ofrecerá ya en este capítulo la clave de la solución por medio de las distinciones aristotélico-tomistas de necesidad y determinación. Con ellas se despeja por sí solo el camino hacia la libertad de arbitrio, de manera que restará la descripción psicológica del acto volitivo deliberativo y la aplicación de estas conclusiones al caso de la voluntad humana en abierta crítica a las premisas de BRENTANO en ambas etapas.

C.2.1 El mejor mundo posible: LEIBNIZ, AQUINO, BRENTANO.

Arribamos a la más optimista de las tesis leibnizianas que afirma que nuestro mundo es el mejor de todos los posibles. El planteamiento en cuya consideración nos habíamos ocupado – el principio de razón suficiente y la consideración de que Dios mismo ha de actuar conforme a él – nos conducen a éste otro. En caso contrario, Dios sería un ser irracional o arbitrario,

sostener que posible es aquello que alguna vez es real. Si nunca lo es, se debe a que le faltan las condiciones necesarias para ello (cf. MARTIN, G., *op. cit.*, p. 21).

⁷³³ “[...] alles, was ist, in diesem Sinne, notwendig, und alles, was nicht ist, unmöglich ist”.

⁷³⁴ “Pero, según el principio, [LEIBNIZ] reconoce de la forma más contundente que, aunque propiamente toda verdad, plenamente comprendida, sería una *vérité de raison*, tenemos que conformarnos con constatarlas como *vérité de fait*” (Aber dem Prinzip nach erkennt er aufs bestimmteste an, daß, obwohl eigentlich jede Wahrheit, voll begriffen, eine *vérité de raison* sein würde, wir uns vielfach bescheiden müssen, sie als *vérité de fait* zu konstatieren) (*Über Aristoteles*, p. 374).

cosa que no le conviene a Dios como Ser Perfecto.⁷³⁵ Aquellos filósofos –explica en la *Teodicea*– que niegan que el mundo que Dios ha creado sea el mejor de los posibles, o dicho de otro modo, que sostienen que podría haberlo hecho mejor, lo que realmente hacen es limitar la Sabiduría y Bondad del Creador, pues tal es un reproche a Su infinita Perfección.⁷³⁶ La relación entre el principio de razón suficiente y esta tesis se pone de relieve en un pasaje de la *Monadología* donde sostiene que, sabido que todo ha de tener una causa o una razón suficiente, la elección divina del mundo creado entre todos los posibles ha de tenerla también. Esta razón sólo puede descansar en los grados de perfección de los mismos. Cada mundo tiene ‘derecho’ a existir en la medida de su perfección. Esta es la razón para la existencia de lo mejor.⁷³⁷

STO. TOMÁS DE AQUINO, que dedica precisamente un artículo de la *Summa* al examen de si Dios podía haber creado un mundo mejor, no tenía por factible el mejor mundo posible. Pero esta posición a BRENTANO le parece ilógica (cf. *Sobre la existencia de Dios* “Curso lógico” 51 y nota, pp. 468s.).⁷³⁸ ¿Cómo no va a crear Dios lo mejor posible? Es espíritu que puede conocer y querer y cuando actúa lo hace porque quiere aquello que hace, y ello no caprichosamente sino porque aquello es bueno, más aún, porque es lo mejor. Lo quiere libremente pero por esa razón (cf. *Religion und Philosophie*, p. 110), “ama todo lo bueno, y lo que obra lo obra queriéndolo porque es bueno y entre lo bueno lo mejor. De este modo, todo lo que fuera de Él tiene una esencia es obra suya y entonces es querido y hecho necesariamente en razón de su bondad” (*ibid.*).⁷³⁹ Además el Aquinate se alejaría en este punto del mismo ARISTÓTELES –presume BRENTANO–, que a una con LEIBNIZ corrobora que éste es el mejor de todos los mundos que Dios hubiera podido crear (cf. *Aristoteles Lehre*, p. 139). De la Teología aristotélica cree BRENTANO poder derivarlo claramente: Dios es perfecto, lo conoce todo, lo puede todo, tanto lo bueno como lo malo. Para actuar, Dios tiene que elegir, y de acuerdo con Su Bondad perfecta no elige lo malo –como ciertamente pudiera hacer–, sino entre lo bueno lo mejor (cf. *Aristoteles und seine Weltanschauung*, pp. 85s.). No obstante, no se ignoran por eso las irregularidades y excepciones al principio, quizá sólo aparentes. “El orden del mundo es el mejor posible. Pone conjuntamente todo en relación con todo. Esto no impide empero [...] las más numerosas perturbaciones” (*Über Aristoteles*, p. 189).⁷⁴⁰ Cómo se explique el mal en el mundo elegido por Dios es ya otro problema. BRENTANO dedicará largas páginas de su *Teodicea* a la difícil cuestión (cf. *Sobre la existencia de Dios* 199s., pp. 265ss.; 249ss., pp. 301ss.; *Religion und Philosophie*, pp. 167ss.).

Nuestro pensador es de la opinión de que el mal es un valor anulable –utilizando la expresión de CHISHOLM– debido a que es concebido siempre en un conjunto donde se mezcla el bien con el mal y la suma total resulta positiva.⁷⁴¹ En el mundo hay bienes primarios o

⁷³⁵ Cf. *Summa theologiae* I Q19 a5, primum.

⁷³⁶ Cf. LEIBNIZ, G. W., *Théodicée*, 168.

⁷³⁷ Cf. *op. cit.*, *Monadologie*, 53s.

⁷³⁸ Cf. *Summa theologiae* I Q25 a6. Un poco más adelante se discutirá esta posición.

⁷³⁹ “6. [...] liebt alles Gute, und was es wirkt, wirkt es, indem es dieses will, weil es gut und unter dem Guten das Vorzüglichste ist. 7. So ist alles, was außer ihm Wesen hat, sein freies Werk und dann notwendig gewollt und gewirkt ob seiner Güte”.

⁷⁴⁰ “Die Weltordnung ist die bestmögliche. Einheitlich setzt sie alles mit allem in Beziehung. Dies hindert aber nicht [...] die mannigfachsten Störungen”. “En efecto, si la naturaleza siempre realiza la mejor de las posibilidades [...] si se encuentra en el mejor estado posible [...]” (*Acerca del cielo*. Gredos, Madrid 1996 (trad. Miguel CANDEL), II 2, 288a 2, 10).

⁷⁴¹ CHISHOLM advierte la tentación en que parece caer BRENTANO, debido a la posibilidad que poseen los males (y bienes) de ser anulados, de tomar por males únicamente aquellos que no pueden ser neutralizados, error que también puede darse y se da respecto del bien: suponer que un bien anulado no es un bien absoluto –aquello que tiene valor moral de bondad en este mundo y en cualquier otro posible– (cf. CHISHOLM, R. M., *Brentano and*

intrínsecos, cosas buenas en sí mismas frente a los bienes secundarios o no intrínsecos, que son los útiles queridos por otra cosa, a veces en cuanto signos de ella (cf. *Origen* 24, p. 30; “Vom Lieben” (1907), p. 149).⁷⁴² Por esta razón, cabe un mejor mundo posible a pesar de las interferencias o la presencia de males en él. Ahora bien, si en verdad ARISTÓTELES no negó la realidad de las perturbaciones y del mal en el mundo, es sumamente dudoso que afirmara que este es el mejor de todos. A mi juicio, BRENTANO hace decir al Filósofo lo que nunca hubiera dicho. Intentaré mostrar cómo la tesis del mejor mundo posible brentaniana encierra en sí contradicciones y, en el fondo, confunde las nociones de finito e infinito, por lo que conlleva, aunque quizá no necesariamente, la dependencia mutua de Dios y el mundo, tendiendo hacia un cierto panteísmo (cf. *Religion und Philosophie*, pp. 113, 118). Ello está bien lejos de ser una conclusión extraída del planteamiento aristotélico, aunque BRENTANO trate de respaldar su posición con la autoridad del Filósofo. Por otra parte, es mi intención indicar cómo una comprensión adecuada de la necesidad divina evita estos destemples. Volvamos de nuevo a la noción de lo mejor.

Nuestras reflexiones han de partir del concepto del mejor mundo posible. ¿Qué significa que este mundo es el mejor de todos los que hubiera podido crear Dios? En principio, se dice que su calidad moral es la más elevada posible en toda su amplitud espacio-temporal. Ahora bien, ¿cuál es la más elevada? ¿dónde se encuentra el grado máximo de bondad moral? Nótese bien que tiene que ser este grado el *máximo* y no simplemente positivo, puesto que en el segundo caso habría algún otro mundo posible que sería mejor que este, inadmisibles para LEIBNIZ y BRENTANO.⁷⁴³ El mundo mejor debería carecer de todo límite, tener un modo de ser de índole infinita puesto que todo lo finito o limitado puede ser superado. En cuanto limitado lo finito carece de completa actualidad al darse en él cierta negatividad. Esta objeción la recoge BRENTANO en su examen de las ofrecidas contra la apariencia de teleología en el mundo.

“Nada de cuanto deviene es realmente perfecto en el sentido de lo que posee una perfección infinita. Ni tampoco cabe que lo sea, como ya hemos dicho anteriormente. Ni siquiera la obra de una sabiduría infinita puede tener una infinita perfección en ninguno de los estadios a los que realmente llega, sino que se limita a ser, únicamente, algo a lo que conviene la posibilidad de superar cualquier perfección finita” (*Sobre la existencia de Dios* 244, pp. 298s.). La objeción es clara: lo finito no puede ser absolutamente perfecto por cuanto la perfección excluye la ausencia de limitación. Y esta ausencia no es una imperfección, sino precisamente la falta de toda imperfección, de toda negatividad. Lo absolutamente perfecto debe serlo en todo respecto.⁷⁴⁴ La respuesta de BRENTANO en el caso teleológico es adecuada pero no suficiente para lo que venimos discutiendo. Es improcedente juzgar de la perfección de algo como parte sin consideración del todo. En realidad sólo el todo puede alcanzar la perfección infinita, no ninguna de las partes. A estas les corresponde sólo participar de esa suma perfección conectadas con el todo. El sumo bien es éste. Lo demás a él se subordina como a su fin (cf. *op. cit.*, p. 299). Concedo y niego. Concedo que en un todo cerrado el bien tiene grados y que la perfección puede considerarse máxima cuando aquello para lo cual ese todo ha sido

intrinsic value. Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 93s.), y tomar por bien sólo los bienes no anulables. Según CHISHOLM también es un bien –o un mal, *mutatis mutandis*– lo que puede dejar de serlo (cf. *op. cit.*, pp. 95s.).

⁷⁴² Cf. CHISHOLM, R. M., *op. cit.*, pp. 93ss. La expresión ‘valor intrínseco’ no la he encontrado en BRENTANO.

⁷⁴³ “Praeterea, id quod est maxime et valde bonum, non potest melius fieri: quia maximo nihil est maius. Sed, sicut Augustinus dicit [...], *bona sunt singula quae Deus fecit, sed simul universa valde bona: quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo*. Ergo bonum universi non potest melius fieri a Deo” (*Summa theologiae* I Q25 a6, tertium).

⁷⁴⁴ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, pp. 53ss.

determinado se alcanza. Pero niego que el todo –excepto Dios– pueda contener una infinita perfección.

Mi objeción se erige contra la opinión que considerara que máximo cabe entenderlo en un único sentido. Este sentido hasta ahora manejado es un sentido relativo. Quizá un ejemplo pueda dar luz a lo que trato de explicar. Máximo rendimiento se dice del motor cuyas revoluciones efectivas alcanzan las cotas más elevadas a las que ese modelo puede llegar. Se da, por una parte, la potencia suma que permite el peculiar diseño de ese motor y, por otra, el efectivo rendimiento que se le da por parte del que lo controla. Cuando la capacidad completa para ese modelo, esa fabricación, es igualada por el efectivo rendimiento, se dice que el motor ha alcanzado el máximo posible. Lo mismo puede decirse, por ejemplo, de un ordenador que trabaja al 100% de capacidad, cuando todas sus funcionalidades están totalmente aprovechadas y el aparato responde favorablemente a los fines para los que ha sido fabricado. En definitiva, máximo se dice de un determinado valor de una cosa cuando alcanza el límite más elevado que a ella le es posible (sea una parte, sea un todo), cosa que determina el fin con el que aquello ha sido creado o construido. Esta cota será *siempre* finita a la vez que máxima en sentido relativo, porque lo máximo es aquí determinado con respecto a aquello para lo cual se ha fabricado el motor, el ordenador u otra cosa cualquiera. Determinado ese ser y sus capacidades, *su* perfección será la que llegue a lo mayor determinado por él. Un vaso de agua puede estar lleno hasta arriba, conteniendo el máximo de agua que cabe en él pero, evidentemente, no es el máximo de agua que, absolutamente hablando, puede contenerse. Por tanto, máximo en sentido absoluto es aquello que no se dice en ningún respecto sino que absolutamente es lo mayor, por encima de lo cual no cabe que se dé otra cosa. Que el rendimiento del motor no es máximo en este segundo sentido se ve por el hecho de que el desarrollo tecnológico supera constantemente los modelos antiguos y el *seiscientos* que se desplaza a la ‘máxima velocidad’ es adelantado por un moderno *Volkswagen*.

STO. TOMÁS distingue en el sentido que venimos utilizando dos acepciones de bondad en las cosas. La primera es la esencial o de la esencia de la cosa. Según esta bondad Dios no podría haber hecho mejor lo que hizo –aunque sí otra cosa mejor–. En sí misma cada cosa es lo mejor que le es posible. Muy interesante es su ejemplo: el número cuatro no puede ser mayor de lo que es pues ya no sería cuatro. Pero es evidente que *otro* número puede superarlo.⁷⁴⁵ Aún cabe hablar de bondad en un segundo sentido, a saber, en cuanto externa o no perteneciente a la esencia, *extra essentiam rei*. En este sentido Dios pudo hacer las cosas mejor.⁷⁴⁶ Y respecto del universo en su constitución completa, respondiendo a lo que BRENTANO ofrecía como solución al distinguir entre el bien según la parte y el todo, responde el Angélico que no puede ser mejor según su orden y constitución. No obstante podrían añadirse a él otras cosas o hacer cosas distintas cuyo resultado sería mejor. En definitiva la diferencia estriba en considerar la bondad absoluta o respecto de la esencia de la cosa en cuestión.⁷⁴⁷

⁷⁴⁵ “[...] bonitas alicuius rei est duplex. Una quidem, quae est de essentia rei: sicut esse rationale est de essentia hominis. Et quantum ad hoc bonum, Deus non potest facere aliquam rem meliorem quam ipsa sit, licet possit facere aliquam aliam ea meliorem. Sicut etiam non potest facere quaternarium maiorem: quia, si esset maior, iam non esset quaternarius, sed alius numerus. Sic enim se habet additio differentiae substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur in *Metaphysica*” (*Summa theologiae* I Q25 a6, resp).

⁷⁴⁶ “Alia bonitas est, quae est extra essentiam rei: sicut bonum hominis est esse virtuosum vel sapientem. Et secundum tale bonum, potest Deus res a se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo, qualibet re a se facta potest Deus facere aliam meliorem” (*ibid.*).

⁷⁴⁷ “Ad tertium dicendum quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius; propter decentissimum ordinem his rebus attributum a Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius,

Por lo tanto, la noción de mejor mundo posible carece de consistencia toda vez que con ello se sostenga, no que el mundo es el mejor en sí mismo según las esencias de las partes que lo componen y del orden que en él rige, sino en absoluto. El cuatro nunca será el número más elevado posible siendo como es un número finito. Así también el mundo nunca podría ser el mejor posible por su finitud ya que para lo finito siempre cabe la adición –mientras que ello es imposible para lo infinito como enseña la matemática–. BRENTANO va a despreciar como absurda esta conclusión y la aplicabilidad a este caso de la lógica de los números (cf. *Religion und Philosophie*, p. 176), tanto para lo finito como para lo infinito como veremos. No obstante, en una de sus obras aristotélicas tardías recoge la objeción de ARISTÓTELES mismo de contradicción interna en la afirmación de una extensión o una multiplicidad infinita (cf. *Aristoteles und seine Weltanschauung*, p. 115). Otro aspecto de la tesis más sobresaliente por el que hace aguas el mejor mundo consiste en la necesidad con que se constriñe a Dios al crear, eligiendo entre los mundos posibles.

En la escuela peripatética toda acción y todo deseo tiende a un bien que ARISTÓTELES identifica como la causa final (cf. *Klassifikation* 4 §3, p. 92).⁷⁴⁸ Siendo esto así se determina que aquello que nos sirve para alcanzarlo es bueno en esa medida, por ser útil. Ha de hablarse todavía en el capítulo sexto y séptimo acerca de la noción aristotélica y brentaniana de bien en relación con el objeto de la voluntad, por lo que prescindo de detalladas consideraciones. Nos basta con recordar la diversidad de bienes que se distinguen en el análisis ético y la necesidad de que sólo aquello que sea un bien en sí mismo y no en algún respecto puede ser un fin. Sabemos que de manera general BRENTANO ha aceptado el pensamiento aristotélico, como lo aceptó AQUINO a este propósito. Pero es muy reveladora para nuestra discusión su crítica a la unicidad del último fin, presentada en *El origen del conocimiento moral* (16, p. 25),⁷⁴⁹ o sus clases de Ética (cf. *Grundlegung* §25, pp. 92s.), aunque no mantuvo siempre una misma posición (cf. *Psychologie des Aristoteles* nota 116, p. 155).

Ciertamente ARISTÓTELES habla de una multiplicidad de fines, puesto que respecto de las actividades se da esta misma multiplicidad. Sin embargo, siendo bienes en sí, nos encontramos con fines que no son plenamente fines por constituirse a su vez en medio de otro. Es claro que los medios no son perfectos, sino sólo lo buscado por sí mismo. Ello es, de acuerdo con ARISTÓTELES, algo único y los fines particulares se orientan a él.⁷⁵⁰ Según la doctrina aristotélica no cabe elección respecto de lo perfecto, sino de lo imperfectamente bueno, en tanto que medios para el último fin (cf. *ibid.*).⁷⁵¹ BRENTANO objeta a STO. TOMÁS el

corrumperetur proportio ordinis [...]. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis: et sic esset illiud universum melius” (*op. cit.*, ad tert).

⁷⁴⁸ “Todo deseo tiene también un fin [...]” (*Acerca del alma* III 10, 433a 16). “En cuanto a aquello para lo cual se llevan a cabo las acciones, los cambios y los movimientos, de algún modo lo consideran causa [...] el Bien es causa” (*Metafísica* I 7, 988b 5, 15). “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; [...] el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (E.N. I 1, 1094a).

⁷⁴⁹ “Pero también los fines, los más propios y últimos fines, pueden ser diferentes. [...] Así, pues, queda establecido: que también los fines últimos son diferentes, que también entre ellos cabe elección” (*Origen*, p. 25).

⁷⁵⁰ “Pero como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines [...]” (E.N. I 1, 1094a 7). “[...] el bien objeto de nuestra investigación [...] es aquello a causa de lo cual se hacen las demás cosas” (*op. cit.* 7 1097a 15). “[...] si hay sólo un bien perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos” (*op. cit.* 1097a 30). Cf. *op. cit.* 1098a 8ss.; 8 1098b 30.

⁷⁵¹ “La *proairesis* se distingue de la *boulesis*, que es asimismo un apetito espiritual, especialmente en que ésta se orienta al fin, aquella al medio. Así, efectivamente, el fin último, la eudaimonia (pues ésta es elegida por sí misma, nunca como medio para otra cosa) no es objeto de elección, y no puede haber por eso ningún hombre que deseara ser infeliz [...]” (Die *proairesis* unterscheidet sich von der *boulesis*, die ebenfalls ein geistiges Begehren ist, besonders dadurch, dass diese auf den Zweck, jene auf das Mittel gerichtet ist. So ist namentlich der letzte Zweck, die *eudaimonia* (denn diese wird immer um ihrer selbst willen, nie als Mittel zu etwas

reducir la posibilidad de elección a los medios y no a los fines últimos. Efectivamente es su doctrina que la felicidad es el fin último de todos los hombres, y que no hay otro fin último, por lo cual no recae el ejercicio de elección sobre él, sino sobre los medios que a él nos conducen. Esto no es admitido por BRENTANO, que ya de entrada le niega a la felicidad la universalidad como fin perseguido por todos los hombres, puesto que algunos no creen poder alcanzarla. Por otra parte, si se trata de perseguir algo similar a ella, o una parte, y en función de ello se eligen los medios, no cabe responder –añade BRENTANO– que se está deseando la felicidad, puesto que ello es trastocar el concepto de fin, que es tanto como ‘deseado’ o apetecido. Si aquella parte o lo que se asemeja a la felicidad se persigue, entonces no se le puede llamar medio pues con ello se significa sólo lo que sirve a realizar el fin (cf. *Grundlegung*, pp. 92s.).⁷⁵²

La verdad es que no logro comprender a BRENTANO en este caso. Parece que la razón por la que no acepta esta restricción de la elección a los medios se encuadra en una comprensión poco apropiada de lo que entiende por fin y medio. No recuerda tal vez nuestro autor que aquello que es medio puede ser también fin en otro sentido y que excepto el último fin, todos los fines pueden ser a su vez medios. Por su parte, supone que todo lo que es un bien en sí mismo no puede ser medio sino fin último, cuando realmente también los medios cabe que sean reconocidos en sí mismos como intrínsecos bienes y no de modo exclusivo por su relación con el fin. “Todo arte y toda investigación e, igualmente toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; [...] el bien es aquello hacia lo que tienden todas las cosas”.⁷⁵³ Precisamente por tener un valor en sí, porque aquel medio es también un bien, los hombres elegimos a veces los medios menos conducentes al último fin y se hace la elección en razón del medio, como reconocerá ARISTÓTELES a propósito del placer, que es un bien aunque no pueda establecerse como último fin. No sólo el último fin se llama bien y es un bien sino también los fines no últimos.

“Esto está en relación con el hecho de que ARISTÓTELES sólo reconoce *un* último fin, la llamada eudaimonia. Nuestras precedentes explicaciones han corregido esto, hay múltiples cosas

Anderem begehrt (cf. E.N. I 5, 1097b 1)) kein Gegenstand der Wahl, und es kann daher auch keinen Menschen geben, der unglücklich zu sein begehrte (cf. E.N. III 7, 1113b 16)) (*Psychologie des Aristoteles* nota 116, p. 155).

⁷⁵² “Según él [Aquino] no se puede elegir en absoluto entre fines últimos sino sólo entre medios. Todos los hombres persiguen su felicidad como único fin último. Otro fin distinto no pueden desear. Así se distinguen sólo en la elección de los medios [...]. No es correcto que la propia felicidad sea siempre deseada como último fin. Y esto porque a menudo el que elige sabe, o cree saber, que no la puede alcanzar por muy deseable que sea. [...] Por eso, en tales casos, se podría desear como mucho una parte de ella o un estado similar. Si alguien dijera que entonces la felicidad se podría designar igualmente como último fin porque precisamente se desea aquello que en las circunstancias dadas se considera una parte suya alcanzable [...], que por tanto uno sigue teniendo ante sí la felicidad misma como el sumo bien y en atención a ella toma su decisión, cabe replicar lo siguiente: aquí se ha modificado el concepto de fin, pues por fin se entiende comúnmente tanto como deseado [...]” (Nach ihm [...] kann man gar nicht unter letzten Zwecken wählen, sondern nur unter Mitteln. Alle Menschen verfolgen als einzigen letzten Zweck ihre Glückseligkeit. Einen anderen Zweck können sie nicht anstreben. So unterscheiden sie sich nur in der Wahl der Mittel [...]. Es ist nicht richtig, daß immer die eigene Glückseligkeit als letzter Zweck angestrebt wird. Schon darum nicht, weil der Wählende oft weiß oder zu wissen glaubt, daß er sie nicht erreichen kann, so sehr sie zu wünschen wäre. [...] Man könnte in solchen Fällen also höchstens einen Teil von ihr oder einen ihr ähnlichen Zustand anstreben. Sagt jemand, dann sei die Glückseligkeit gleichwohl letzter Zweck zu nennen, weil man eben das erstrebt, was man unter den gegebenen Umständen für ihren erreichbaren Teil [...] hält, also doch die Glückseligkeit selbst als höchstes Gut im Auge behält und mit Rücksicht auf dieses seine Wahl trifft, so ist zu erwidern: Hier wird der Begriff Zweck verändert, denn unter Zweck versteht man gemeiniglich soviel wie Erstrebtes [...]) (*Grundlegung* §25, pp. 92s.).

⁷⁵³ E.N. I 1, 1094a.

dignas de ser amadas y nuestra elección deliberativa puede tenerlo en consideración al comparar” (*op. cit.* §85, p. 296).⁷⁵⁴

En un pasaje anterior se explica de nuevo cómo entiende la distinción entre lo que es fin y lo que es medio, donde se llama fin a lo que es bueno en sí mismo, contraponiéndolo al medio. Da la impresión de que el valor intrínseco de bondad que BRENTANO adscribe al fin se extrae justamente del hecho de que algo sea efectivamente querido por sí mismo, sin que pueda darse el caso de que la cosa valiosa en sí pueda ser tan sólo querida como medio para algo más valioso. Sin embargo reconoce que ARISTÓTELES y muchos otros pensadores de relevancia han ampliado el campo de lo valioso en sí mismo más allá de lo determinado por BRENTANO como fin (cf. *op. cit.* §59, p. 207).⁷⁵⁵ Y en verdad, incluso para todo aquello que es justamente amado como medio, lo es en la medida en que tiene en sí una razón para serlo, una razón *objetiva* de su amabilidad. “En la bondad de un objeto descansa la condición objetiva para que un amor dirigido a él eventualmente sea correcto” (*op. cit.*, p. 208).⁷⁵⁶ Téngase en cuenta que BRENTANO se va a limitar a los valores que la *Ética* considera, los valores morales. ¿Cuál será pues su conclusión? Que es indiferente para la *Ética* si lo físico –todo lo que no sea una actividad psíquica– tiene o no valor intrínseco, es valioso en sí mismo o sólo por su utilidad, aunque parece admitir una bondad intrínseca más allá de los fenómenos psíquicos (cf. *op. cit.*, pp. 208s.).

La multiplicidad de las cosas dignas de amor por sí mismas comporta para BRENTANO la imposibilidad de que la felicidad sea un fin universal puesto que, repito, fin es comprendido como aquello que porta un valor intrínseco. Apoya su afirmación en el hecho de que los hombres no opinan que se halle en lo mismo ni que se obtenga por medio de lo mismo (cf. *op. cit.* §25, pp. 92s.). Es posible que el fin del hombre sea la felicidad –que se consigue a través de cierta actividad virtuosa– y que los hombres particulares yerren respecto de aquello en que consiste, lo mismo que respecto de los medios, pudiendo también suceder que se tome como fin lo que es un medio. De todas formas, según BAUSOLA no afirmaría STO. TOMÁS que el bien sea la felicidad.⁷⁵⁷ Con todo, la doctrina no nada original de STO. TOMÁS sino de ARISTÓTELES, como se lee en la *Ética a Nicómaco* y el mismo BRENTANO reconoce (cf. *op. cit.* §85, p. 296). En el primer libro se deja sentado que, pues la felicidad es el sumo bien de todos los bienes –advértase que ARISTÓTELES consigna los tipos de bienes según dos criterios: ser bien por sí o ser útil, y ser o no objeto de elección– este no se elige y es querido por sí, lo cual es propio sólo de lo excelente.⁷⁵⁸ La suficiencia es otro de los rasgos del último fin.⁷⁵⁹

⁷⁵⁴ “Es hängt dies damit zusammen, daß ARISTOTELES nur *einen* letzten Zweck anerkennt, die sog. Eudaimonie. Unsere früheren Ausführungen haben dies berichtet, es gibt mehrfach in sich Liebenswürdigen und unser beratendes Wählen kann es vergleichend in Betracht ziehen”. “Por eso tampoco aquellas partes o asemejanzas de la felicidad se pueden llamar propiamente ‘medios’, pues por tales se entiende tan sólo aquello que sirve a la realización del fin” (Darum sind auch jene Teile oder Angleichungen der Glückseligkeit nicht eigentlich ‘Mittel’ zu nennen, denn darunter wird nur verstanden, was der Verwirklichung des Zweckes dient) (*Grundlegung* §25, p. 93).

⁷⁵⁵ “Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos [...] pero también los deseamos a causa de la felicidad [...]” (E.N. I 7, 1097a 34).

⁷⁵⁶ “In der Güte eines Gegenstandes liegt die objektive Bedingung dafür, daß ein eventuell darauf gerichtetes Lieben richtig sei”.

⁷⁵⁷ “[...] non dice che il fine sia la felicità, e si propone die ricercare l’attività (o le attività) cui Dio ha ordinato l’uomo, che portano con sé felicità” (BAUSOLA, A., “Conoscenza e moralità” nota 5, p. 99).

⁷⁵⁸ “Puesto que parece que los fines son varios y algunos de éstos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y, en general, los instrumentos, es evidente que no son todos perfectos, pero lo mejor parece ser algo

Deseaba llegar a esta significativa distinción entre lo que se elige y no se elige, en la presente investigación. Hemos visto que BRENTANO cree posible la elección entre fines últimos porque no asume su unicidad. Los últimos pasajes aristotélicos ofrecidos a pie de página lo contradicen. En todo caso resulta coherente tal suposición con su tesis acerca de la elección de Dios entre todo lo que podía crear. Desde la posición aristotélica resulta incongruente hablar de una elección de lo mejor absolutamente ya que, si este mundo era el mejor posible, Dios no podría haberlo elegido sino que tenía que haberlo querido con necesidad. Y si lo hubiera elegido, ello mismo excluiría que hubiese sido necesariamente, puesto que toda elección –fíeles a la distinción *boulesis-proairesis*, en que la elección precede a la volición del medio– es libre a diferencia de la volición del fin. Por el contrario, BRENTANO asume la multiplicidad de bienes últimos (cf. *ibid.*), de un lado, y la posibilidad de elegir entre ellos a pesar de haber uno absolutamente mejor en todo respecto, de otro. Este punto no cabe admitirlo. Son varias las razones: en primer lugar, la elección de suyo excluye la necesidad y la perfección de aquello entre lo que se elige, como se verá en la tercera parte. A ello se suma el hecho de que el mejor mundo posible en cuanto sumo bien –cosa que BRENTANO aún debe demostrar– es medio imprescindible para el fin que es Dios mismo, Suma Bondad, sin que afortunadamente caiga en el error, que sería mucho más grave, de considerar al mundo fin del Creador (cf. *Sobre la existencia de Dios* “Curso lógico” 18, p. 445; *Religion und Philosophie*, p. 118), cosa que contradiría la suficiencia y libertad divinas y Su misma perfección. Esto último se discutirá en el siguiente punto.

Ahora queremos simplemente ponderar con brevedad las consecuencias que implica la noción de elección, cuyo surgimiento se describe detalladamente en el ulterior capítulo. El aspecto fundamental que la elección pone de manifiesto es la índole deficitaria en tanto que bien de aquello entre lo que se elige. Si se ha de elegir entre A y B, podemos conocer que ni A ni B son bienes perfectos, porque en ese caso no se daría una elección sino que se los querría con necesidad. La elección que se le impone a Dios forzosamente antes de crear entre los mundos posibles –si bien tampoco cabe hablar de un ‘antes’ en Dios– se deduce que ninguna de las posibilidades podía ser ni era mejor absolutamente.

Esta imperfección de lo elegido queda más clara si consideramos el amor que Dios se tiene a Sí mismo: es patente que Dios no podría no quererse, ya que, siendo el Bien infinito, se conoce a Sí mismo de modo perfecto, de modo que se quiere necesaria pero libremente, sin coacción,⁷⁶⁰ y no es otra cosa que el fin último, Suyo y de toda la creación. Para que el mundo creado fuera el mejor posible y tuviera que crearlo Dios con necesidad (cf. *op. cit.*, p. 167), tendría que tener el modo de ser de lo Infinito y sumamente perfecto, esto es, tendría que consistir en lo que Dios mismo es. La infinitud de la que el mundo carece no puede ser propia más que de la Divinidad. Por eso, porque sólo Dios puede ser ‘lo mejor posible’, no lo puede ser el mundo. Él no puede crear el mejor mundo posible. Supuesto lo contrario, entonces no podría haberse dado elección alguna, primero; segundo, en realidad Dios habría creado a Dios

perfecto. Por consiguiente, si hay sólo un bien perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos. Ahora bien, al que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa” (E.N. I 7, 1097a 25).

⁷⁵⁹ “Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. [...] Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada [...]. Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos” (*op. cit.*, 1097b 6-22).

⁷⁶⁰ Cf. *Summa theologiae* I Q19 a3, resp.

mismo; tercero, Dios increado sería *causa sui*.⁷⁶¹ Consecuentemente, la creación del mejor mundo es un absurdo.

En definitiva, el mejor mundo posible Dios no lo hubiera podido elegir, pero además, por identificarse por Dios mismo, no cabe que lo hubiera producido. No hay otra posibilidad que el Ser al modo de Dios para lo concebido como el mejor mundo posible. Y fiel a las consecuencias de este planteamiento, BRENTANO va a hacer declaraciones que rozan muy de cerca el panteísmo, teniendo que defenderse expresamente de esa acusación. La tesis del mejor mundo posible parece que no se sostiene sin anular los límites que el mundo realmente tiene. Por eso BRENTANO va a llegar a afirmar que el mundo, siendo finito, tiende hacia la perfección indefinidamente de manera que puede decirse que es siempre perfecto por superar constantemente su propia perfección finita (cf. *op. cit.*, p. 110).⁷⁶² ¿Por qué BRENTANO se vio acusado de un peligroso acercamiento a tesis panteístas? Precisamente por cómo explica la razón de la elección divina del mundo, que le parece encontrarla en el mundo mismo. Si éste no fuera objetivamente bueno, moralmente valioso en sí mismo, ¿cómo habría decidido Dios crearlo, prefiriendo su ser al no-ser? Aún hay más, comparado con Dios, sopesando la ‘medida’ de bien que representa Dios solo absolutamente y la que hay considerando también el mundo creado, debe decirse que es mayor el grado de bien en este segundo caso (cf. *op. cit.*, pp. 113, 167s.).⁷⁶³

Como puede comprobarse, la noción de mundo posible conlleva en BRENTANO las más desviadas suposiciones acerca del Creador del mismo. A continuación nos toca introducirnos en la difícil cuestión de la libertad de Dios desde este planteamiento. Hemos dicho que si la índole de bueno y excelente del mundo creado impone a Dios la razón o el motivo para crearlo, entonces parece sumamente dificultoso sostener con coherencia Su libertad como Creador.

⁷⁶¹ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, pp. 188s.

⁷⁶² “Lo causado por él avanza hacia el bien en un progreso infinito, sin llegar a ser jamás infinitamente perfecto, pero superando todo nivel de perfección finita. El ser infinito, en cambio, fue siempre infinitamente perfecto” (Das von ihm Gewirkte schreitet fort zum Guten in endlosem Fortschritt, ohne je unendlich vollkommen zu werden, aber jede endliche Stufe der Vollkommenheit überschreitend. Das ewige Wesen dagegen war allezeit unendlich vollkommen) (*Religion und Philosophie*, p. 110).

⁷⁶³ “Si se dice: esto es una doctrina panteísta; pues si el Creador más la creación fuera mejor que el Creador solo, entonces el Creador no sería Dios. Pues Dios es aquello más perfecto que lo cual nada cabe pensar. Esto, por tanto, sólo sería el Creador y el mundo juntos, con otras palabras, el pan; a ello se puede replicar: se tiene que determinar a Dios como el Ser más perfecto que el cual ningún otro ser se puede pensar. Dios y el mundo no es un ser, sino una multiplicidad de ellos. Este así llamado panteísmo enseña un verdadero Creador, distinto del mundo; es también infinitamente perfecto, y comparado con Él, el mundo es de una bondad que desaparece. Que Él sea mejor con el mundo que sin el mundo no le rebaja. Más bien está, de hecho, [unido] con el mundo y es la causa de estar con él, y tiene sólo por eso, porque es más perfecto con él, la propiedad de ser el Ser más perfecto que el cual nada cabe pensarse” (Sagt man: dies sei eine pantheistische Lehre; denn wenn der Schöpfer plus der Schöpfung besser als der Schöpfer allein, so sei der Schöpfer nicht Gott. Denn Gott sei das, vollkommener als welches nichts gedacht werden kann. Dies wäre also hier nur Schöpfer und Welt zusammen, m. a. W. das Pan; so ist zu erwidern: Man muß Gott als das Wesen bestimmen, vollkommener als welches kein anderes Wesen gedacht werden kann. Gott und Welt zusammen sind kein Wesen, sondern eine Mehrheit von solchen. [...] dieser nun s.g. Pantheismus einen wahren Schöpfer lehrt, der von der Welt verschieden ist; unendlich vollkommen ist er auch, und die Welt mit ihm verglichen von verschwindender Güte [...]. Daß er mit der Welt vollkommener als ohne die Welt, setzt ihn nicht herab. Ist er doch faktisch mit der Welt und ist Ursache davon, daß er mir ihr ist, und hat nur darum weil er mit ihr vollkommener ist, die Eigentümlichkeit, das Wesen zu sein, vollkommener als welches keines gedacht werden kann) (*op. cit.*, pp. 176s.).

C.2.2 La libertad de Dios Creador

Por lo que hace a las consecuencias de la tesis del mejor mundo posible, resta por comprender el sentido en que BRENTANO justifica la razón de la preferencia divina, el cual continúa por su parte apellidando de aristotélicas las afirmaciones leibnizianas: Dios, como Ser infinitamente bueno crea el mundo en razón del bien. Este fin supremo es la razón de todo lo particular, todo ha sido hecho para el bien, y parece estar realizado en el mundo mismo (cf. *Über Aristoteles*, p. 373).

Lo anterior nos ha ayudado a apreciar la contradicción que esto supone. El fin último de todo no es ni puede serlo nunca el mundo, como vamos a ver. El mismo BRENTANO así lo reconoce en la conferencia vienesa de 1889. Aquello que es apetecido como fin último de todo el universo a lo que todo tiende ¿es inmanente o trascendente a los seres mismos? Según BRENTANO, ARISTÓTELES afirma ambas cosas. Como inmanente el conjunto del cosmos, como trascendente el fundamento divino del mismo, a cuya semejanza tiende todo lo que de Él proviene (cf. *Origen* 44, p. 49). Pero el filósofo helenista sostiene que “el calificativo ‘de lo mejor’ le conviene más a Dios que al conjunto del mundo” (*op. cit.* 44, p. 50).⁷⁶⁴ ARISTÓTELES debería añadir además, a juicio de BRENTANO, que todo está determinado y no hay contingencia puesto que todo ha sido hecho por un Principio infinito en razón de la perfección y de ahí que el mundo originado por tal Principio sea el mejor (cf. *Über Aristoteles*, p. 374). Con todo, constatando la palmaria corrupción del mundo en que vivimos debe añadir que la intervención divina intramundana de índole causal no puede ser más que mediata. Dios crea directamente algunas cosas, como el alma humana (cf. *op. cit.*, pp. 381ss.) y conduce al mundo mediatamente hacia el bien que ha de realizarse en el mundo mismo (cf. *op. cit.*, p. 387).⁷⁶⁵

El *quid* de la cuestión, el aspecto más profundo de la elección de Dios que BRENTANO parece no intuir, se halla no en que este mundo sea o no el mejor o en que la creación del mismo convenga a un Ser moralmente perfecto, etc., sino en el problema de la motivación de la volición divina. Esa es la llaga donde se debe poner el dedo porque ahí se encuentra, en mi opinión, el corazón del error. Para discutirlo vamos a basarnos en las reflexiones tomistas sobre este problema ofrecidas en la grandiosa *Suma de teología*. Las razones en favor de la tesis brentaniana son las siguientes: la acción divina no es arbitraria sino sujeta a razones –se niega desde un principio como absurdo el voluntarismo divino–, el crear el mundo mejor responde a una razón de conveniencia de acuerdo con la Bondad del Creador (cf. *Ursprung Anhang VII* (1906), p. 134), la Perfección de Dios no aumentaría si no crease y esta obra progresara hacia la perfección (cf. *Religion und Philosophie*, p. 118) y como Causa necesaria no puede no querer lo que quiere, en este caso crear el mundo.

Respecto a la motivación del querer divino la primera y fundamental objeción estriba en que tal exigencia, que la Voluntad divina tiene por razón de la Creación la bondad que se da en el mundo por sí mismo, conllevaría una cierta determinación de Dios.⁷⁶⁶ Su Voluntad

⁷⁶⁴ La referencia dada por BRENTANO es *Metafísica* V 10, donde el Estagirita refiere que se dan diferencias en grado sumo entre seres de distinto género y especie.

⁷⁶⁵ “Y así parece suficientemente demostrada [...] aquella idea de que el mundo no es conducido inmediata sino mediatamente por Dios hacia la realización del bien en la totalidad del mundo” (Und so scheint jener Gedanke, daß die Welt nicht unmittelbar, sondern mittelbar von Gott zur Verwirklichung des Guten im Weltganzen geführt werde, [...] genugsam bewiesen) (*Über Aristoteles*, p. 387).

⁷⁶⁶ Cf. MARTIN, G., *op. cit.*, p. 13.

estaría causada,⁷⁶⁷ por lo cual Dios no sería primer Motor y Causa incausada, en definitiva no sería Dios. Respecto del tratamiento de este punto en LEIBNIZ ofrece CASSIRER unas reflexiones en las que resalta el carácter necesario de lo regido por el principio de razón suficiente. La necesidad en cuestión es la causal, no la lógica. Ahora bien, LEIBNIZ establecería la relación causal de acuerdo con las leyes físicas mecánicas, pero teniendo como causas, no causas segundas irracionales, sino de todas las causas la más absoluta y metafísica, de cuya mezcla resulta una noción de causalidad rígida en sumo grado.⁷⁶⁸ La objeción del voluntarismo en Dios, a pesar de lo dicho, permanece irresoluta: ¿acaso hemos de admitir una absoluta arbitrariedad⁷⁶⁹ en la acción creadora de Dios de manera que el mundo venga a ser, por decirlo así, un ‘capricho’ Suyo? Además, ¿cómo sería posible la elección si no se ofrece absolutamente ninguna razón para elegir una cosa antes que otra? Es la objeción del asno digno de compasión de BURIDAN (cf. *Grundlegung* §71, pp. 242s.).⁷⁷⁰ Por esta dificultad, lo bueno se apreciará como independiente de toda voluntad, sea divina o humana, siendo una realidad fundada en la naturaleza de la cosa misma. Esta bondad, en definitiva, como motivo para la elección de su sujeto es la causa de la elección divina. Según el principio de razón suficiente, Dios *tiene que* crear este mundo por la bondad que el mundo tiene de suyo.

Esta última afirmación hay que entenderla. No hay por qué pensar que la bondad de las cosas será algo que en nada tiene relación con Dios ya que son y son buenas al recibir de Él ser y bondad. Creo que lo que esclarece es la indeterminación del valor bondad por una voluntad. Dios no puede hacer que lo que es bueno sea malo o viceversa. Lo bueno es bueno y lo malo malo. Y ello es así de manera necesaria siendo Él la Bondad sin que ni siquiera se pueda crear o determinar a Sí mismo –desde el momento en que el Bien infinito es la Causa increada o incausada–. Simplemente es y permanece siendo lo que es en perfecta identidad consigo. Es lo de aquella sentencia de la Revelación: Dios “permanece fiel, porque no puede negarse a Sí mismo”.⁷⁷¹ Con esta concepción es compatible la tesis del origen de todo ser y todo bien en Dios. Ahora bien, si en la cosa misma se halla la razón de la elección divina, se desatiende todo lo que supone una creación de la nada. En modo alguno puede tener Dios ninguna causa, ni de Sí mismo ni de Su voluntad que se identifica con Él porque es completamente simple.

Si se objeta: ‘siendo el mundo creado por Dios de la nada, es imposible que pueda ser, mediatamente, causa de su origen en Dios. Es contradictorio. Tendría que ser antes de ser’. ‘De acuerdo, pero ¿no podría pensarse que al conocer Dios que sería bueno que existiese ese mundo, se determinase por Su conocimiento del mismo, o sea, que la idea del mundo, por la bondad que en él se daría sería la razón de que Dios lo quisiese y crease?’ La objeción la recoge el Doctor medieval en la cuestión 19 de la *Summa*:

“Del que está indiferente a dos objetos no se sigue acción alguna si otro no lo determina a uno de ellos, como dice el Comentador. Si, pues, la voluntad de Dios está indiferente respecto a algunas cosas, síguese que es determinada en orden a un efecto por algo distinto. Y, por tanto, que tiene una causa anterior”.⁷⁷² Si Dios se determina a crear, ello ha de deberse a algo distinto

⁷⁶⁷ “Sed agenti voluntario, quod es ratio operandi, est etiam causa volendi” (Summa theologiae I Q19 a5, primum). “[...] cum voluntas sequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicuius volentis ut velit, et alicuius intelligentis ut intelligat” (*op. cit.*, resp).

⁷⁶⁸ Cf. CASSIRER, E., *op. cit.*, p. 479.

⁷⁶⁹ Cf. MARTIN, G., *op. cit.*, p. 14.

⁷⁷⁰ Cf. *op. cit.*, pp. 12s.

⁷⁷¹ 2 Tim 2, 13.

⁷⁷² “Praeterea, ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit Commentator [...]. Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quod ab aliquo alio determinetur ad effectum. Et sic habet aliquam causam priorem” (I Q19 a3, quintum) (T. A.).

de Él. En suma, Dios parece precisar de alguna cosa distinta de sí para determinarse a obrar una de las cosas que tiene como objetos posibles de Su Voluntad. La solución de STO. TOMÁS reposa sobre un discernimiento de sentidos de necesidad y causa. Supuesto que la Voluntad divina debe tener necesariamente un objeto, este será Su propia Bondad. En cuanto lo máximamente perfecto es Él el fin de Su querer y no puede ser otro. En ello la voluntad humana se comporta similarmente queriendo con necesidad su fin: la felicidad que es Dios. En este caso se da una necesidad absoluta. Pero de ahí no se sigue que todas las cosas sean queridas con necesidad.⁷⁷³

Hay otro tipo de seres que han de ser queridos necesariamente, a saber, cuando sin ser fin último son medios imprescindibles para lograr el fin. En este caso se encontraría el mundo, de acuerdo con la propuesta brentaniana del principio de razón suficiente y su concepción de la bondad del Creador y la creación. Como se mostró anteriormente, BRENTANO obliga a Dios a querer crear porque ello le reportaría una mayor perfección, considerando el conjunto que forman Dios y el mundo, y en la medida en que conocería y amaría un mundo en creciente perfección (cf. *Religion und Philosophie*, pp. 112, 118). En esta insólita opinión que no se libra de la acusación panteísta aunque lo intente, el mundo no se considera fin necesario de la Voluntad divina, mas sí medio imprescindible para ese fin que es la Suma Bondad de Dios (cf. *op. cit.*, pp. 112s.). Éste es el segundo sentido en el que STO. TOMÁS habla de lo necesario: “aquellos que es para el fin no lo queremos necesariamente queriendo el fin sino cuando son tales que el fin no puede ser sin ellos”.⁷⁷⁴ Si el mundo fuera necesario para alcanzar el fin que es la Bondad infinita en que Dios mismo consiste, por una parte se estaría negando la infinitud de esta Bondad, por otra el Ser necesario Dios por sí cuando se señala Su pobreza para ser por Sí mismo lo que es al máximo, en resumen, se volvería a negar a Dios Su ser Dios. Se consideraría sucintamente como efectiva una autocausación Dios-mundo como un todo.⁷⁷⁵ BRENTANO desmiente estas acusaciones, pero no da razón alguna de por qué no habrían de seguirse tales consecuencias (cf. *op. cit.*, pp. 118s.).

Dios no necesita crear porque es perfecto y se basta enteramente a Sí mismo. La tesis brentaniana contradice abiertamente la noción de Causa primera necesaria de modo palmario porque resulta un ser sujeto o dependiente de otro. No cabe más que Dios cree el mundo libremente, no por necesidad alguna, como sostiene BAUSOLA comentando la tercera vía tomista, dándose la potencia de crear y la de hacerlo con libertad necesariamente incluidas en la esencia de ese Ser necesario.⁷⁷⁶ Siendo esto así, ¿tiene sentido formular la pregunta por la razón de la Voluntad divina creadora? De hecho seguimos tratando de esquivar con BRENTANO el voluntarismo. AQUINO nos responde que, siendo una Causa necesaria, Dios no está necesitado de algo externo para determinarse a causar como ocurre con las causas

⁷⁷³ “Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult” (*op. cit.*, sed contra).

⁷⁷⁴ “Ea autem quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest” (*Summa theologiae* I Q19 a3, resp). “[...] y es que cuando el bien en unos casos, y en otros casos la vida y la existencia, no son posibles sin ciertas cosas, estas cosas son necesarias, y esta causa constituye un cierto tipo de necesidad” (*Metafísica* V 5, 1015b 5).

⁷⁷⁵ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *op. cit.*, p. 319.

⁷⁷⁶ Cf. BAUSOLA, A., *Libertà e responsabilità*, colección “Vita e pensiero” (Filosofia e scienze umane 22). Pubblicazioni della Università Cattolica, Milán 1980, pp. 58s. Sería falso concluir del hecho de que Dios es un Ser necesario que el acto creador no será libre sino necesario. La vía tomista presupone que ser no implica por principio necesidad, por lo que un ser no necesario carece de contradicción. Dios, siendo necesario, no es el único ser. Ahora bien, lo necesario en Dios no es que cree, sino que *pueda* crear. En verdad, la potencia creadora pertenece a Su esencia necesariamente, pero ello no significa que ‘ser Creador’ equivalga a ‘estar creando’. La tercera vía presenta a Dios como un Ser de naturaleza necesariamente actual; ahora bien, a la naturaleza necesariamente existente de un Ente le pertenece crear libremente (cf. *ibid.*).

contingentes. Por ser necesaria la Voluntad de Dios se determina ella misma.⁷⁷⁷ ¿Pero no habíamos negado la posibilidad de la autocaución? Sí, en efecto, pero no es de lo que se está hablando sino de que Dios, al ser una misma cosa Su Entendimiento y Su Voluntad, conoce aquello que puede crear y lo quiere por ser algo ordenado –no necesario– a Su Bondad. Siendo ésta perfecta nada hay que Dios requiera para ser la Bondad suma. No obstante, conociendo que aquellas cosas se ordenan a ella, sin que haya dos actos distintos – un acto intelectual que cause el volitivo– en Dios, porque Dios es Acto simple, las quiere en razón a este orden mas no *a causa* de él.⁷⁷⁸

Sin embargo, la voluntad de crear no es, en este sentido, sin razones o arbitraria y con todo la creación es originada voluntariamente.⁷⁷⁹ Dios no quiere la creación *porque* esté ordenada a Su Bondad, porque sea buena sino que la quiere y queriéndola la ordena a Su Bondad; “del mismo modo, que quiera el fin no es causa de que quiera lo que es para el fin, no obstante, quiere que aquellas cosas que son para el fin estén ordenadas al fin. Luego quiere que sean por esto mas no quiere esto por esto”.⁷⁸⁰ Hemos de tomar conciencia de todo lo que supone el origen del mundo creado de la nada, por lo que no hay absolutamente nada antes de que Dios conozca y quiera. Por eso cuando crea, se lo da absolutamente todo a ese ser, determinando todo lo que es y posee: quiere que ello sea, y supuesto que lo quiere y lo quiere ordenado al fin, no puede no quererlo.⁷⁸¹

No me extrañará lo más mínimo que, a pesar de mi empeño por explicarlo lo más sencillamente posible, quizá debido a ello, no logre mostrar al lector el asunto sin poca dificultad. Especialmente la necesidad de Dios como causa del mundo nos hace muy difícil comprender la libertad divina. La objeción no se le pasó por alto a AQUINO. “San Agustín dice en I De doctr. christ. que existimos porque Dios es bueno. Luego Dios es causa de las cosas por su naturaleza y no por voluntad”,⁷⁸² dicho de otro modo, Dios causa de modo necesario porque necesaria es Su naturaleza. ¿Cómo cabría que, siendo Causa necesaria, quiera con libertad? ¿Cómo es posible, además, que lo querido por Dios pueda ser contingente? ¿Cabe la contingencia en un mundo cuyo origen es el Ser necesario por Sí? Estas dificultades se derivan de la Naturaleza divina. La necesidad de la Causa hace aparentemente imposible dos cosas, que son las que restan por explicar: primero, que Dios no quiera todo necesariamente, esto es, que Su acto volitivo sea libre puesto que Él es necesario; y segundo, que el objeto de Su volición pueda ser contingente.⁷⁸³ MILLÁN-PUELLES ha indicado como la posible razón de nuestras pegas en este punto –y parece que sería también

⁷⁷⁷ “[...] causa quae est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas divina, quae ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam” (*Summa theologiae* I Q19 a3, ad quintum).

⁷⁷⁸ “Deus autem, sicut uno actu omnia in essentia sua intelligit, ita uno actu vult omnia in sua bonitate. Unde, sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causa: ita velle finem non est ei causa volendi ea quae sunt ad finem, sed tamen vult ea quae sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc: sed non propter hoc vult hoc” (*op. cit.* a5, resp).

⁷⁷⁹ “Alia autem a se Deus vult in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. [...] Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest [...]. Unde, cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat: sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute. Et tamen necessarium est per suppositione: supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ei mutari” (*op. cit.* a3, resp).

⁷⁸⁰ *Op. cit.* a5, resp. Véase el texto original en la nota 161.

⁷⁸¹ Cf. *op. cit.* a3, resp.

⁷⁸² “Sed Augustinus dicit in I De doctr. christ. quod *quia Deus bonus est, sumus*. Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, et non per voluntatem” (*op. cit.* a4, tertium) (T. A.).

⁷⁸³ “Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat” (*op. cit.* a8).

las de BRENTANO— el hecho de ceñirnos a uno solo de los sentidos en que cabe decir de Dios que es necesario, que lo es en dos respectos bastante diversos entre sí: en cuanto es un Ser no mediado por otro ser, de un lado, y porque los demás seres no pueden existir sin Él, de otro. El primero es en realidad lo más radical y conveniente a Dios. El peligro de acentuar sobre todo el segundo aspecto, en verdad extrínseco a Su ser, si se concibe a Dios “como un simple medio para que en efecto existan otros seres” estriba en que “se le subordina al valor y realidad de los otros seres”.⁷⁸⁴

La observación es certera y oportuna a más no poder, ‘le viene al pelo’ a nuestro autor que, con el mejor deseo de salvaguardar la Bondad divina y eludir el error del voluntarismo, acaba anulando Su necesidad en el sentido primordial y radical en el que le compete a Dios y únicamente a Él. Parece como si BRENTANO ‘apersonalizara’ a Dios, del que requiere Su necesidad absoluta para aplicarla al resto de los seres finitos y sostener de esta forma su principio de causalidad y la necesidad de todos ellos. Dios vendría a ser *medio*, imprescindible, sí, pero al fin un medio para la realidad y necesidad que adscribe a todos los seres. Este es el tono de diversas argumentaciones suyas en favor del principio causal (cf. *Abkehr vom Nichtrealen* (1912), p. 234; *Aristoteles und seine Weltanschauung*, pp. 75ss., 83ss., 91):

“Existe algo trascendente que es inmediatamente necesario. Sin ello las cosas de las que tenemos efectivo conocimiento no podrían ser mediatamente necesarias. Imposibilidad de una serie infinita de causas segundas sin una primera” (*Religion und Philosophie*, p. 133).⁷⁸⁵

Esta manera de plantear las cosas puede conducir insensiblemente a la convicción de que para que Dios sea Dios es absolutamente necesario que produzca esos seres, lo cual comporta en Él una falta de libertad incompatible con su Ser radicalmente incondicionado, y sobre todo una esencial insuficiencia de Su naturaleza.⁷⁸⁶ A fuerza de considerar a Dios como Creador causa del mundo efectivo se olvida —o se puede olvidar— que en absoluto dejaría Dios de ser perfecto ni de ser Creador aunque no hubiera creado nada. Ello se comprende si se considera que no es necesario entender esta noción como participio —*Creans*—, sino que también cabe comprenderla como nombre —*Creator*—. Ni Dios es Omnipotente porque haga todo lo que es posible mas porque *puede* hacerlo, como tampoco es Creador porque cree el mundo de la nada sino porque es capaz de ello, sobre lo cual ya se ofrecieron algunas reflexiones en el último punto del capítulo tercero.⁷⁸⁷ A la noción de causa no pertenece, por otro lado, el producir un efecto *ad extra*, sino el tener aquel ser la capacidad de producirlo. Por ello Dios no carecería de ninguna perfección si no hubiese creado el mundo pues no es Creador gracias al mundo, sino que más bien el mundo es gracias a Dios. Tal opinión equivaldría, como hemos dicho, a hacer depender de Sus obras la Perfección divina.

“Dios quiere otras cosas distintas de Él en cuanto quiere Su bondad. Pero Dios quiere Su bondad por necesidad. Luego quiere otras cosas distintas de Sí por necesidad”,⁷⁸⁸ es la objeción recogida en la *Suma* en la discusión sobre si Dios quiere con necesidad todas las

⁷⁸⁴ MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, p. 518.

⁷⁸⁵ “Es gibt etwas Transzendentes, das unmittelbar notwendig ist. Ohne ein solches würden die Dinge, von denen wir tatsächlich Kenntnis haben, nicht mittelbar notwendig sein können. Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe sekundärer Ursachen ohne primäre”.

⁷⁸⁶ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *op. cit.*, pp. 518s.

⁷⁸⁷ “[...] podemos afirmar que la causa de un efecto B es o A, que posee la facultad productora de B, o bien ‘A ejerciendo la facultad en cuestión’. La causa de la construcción de una cosa es, o bien ‘un constructor’, o bien ‘un constructor construyendo’” (ROSS, W. D., *Aristóteles*, Charcas, Buenos Aires 1981², p. 108).

⁷⁸⁸ “Praeterea, Deus vult alia a se, in quantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia a se ex necessitate vult” (I Q19 a3, secundum).

cosas, cosa que se negará como hemos de ver. En el fondo late esta idea en LEIBNIZ de una manera ciertamente sospechosa por mucho que él niegue que tal cosa anule la libertad. En la *Monadología*, por ejemplo, encontramos el siguiente pasaje:

“Y esta razón no puede encontrarse más que en la conveniencia o en los grados de perfección que estos mundos contienen [...]. Esta es la causa de la existencia de lo mejor que la Sabiduría dio a conocer a Dios, Su Bondad le hizo elegir y que Su Poder le hizo producir”.⁷⁸⁹

GILSON expone en su obra anteriormente indicada que WOLFF, manteniendo acerca de la Voluntad divina una absoluta determinación a elegir el mundo más perfecto al conocerlo con una similar necesidad a la postulada por la objeción que transmite STO. TOMÁS, no encuentra ningún impedimento para mantener a pesar de ello que Dios es libre, porque Dios depende sólo de Sí mismo y ello no se opondría a Su libertad.⁷⁹⁰

Ya en 1870 había trabajado BRENTANO, en sus lecciones de Historia de la Filosofía medieval, la explicación tomista de la conjunción entre libertad y necesidad en la Voluntad divina, que no tiene razones para querer sino que es ella misma causa de lo que quiere (cf. *Mittelalterliche Philosophie*, pp. 52s.). De acuerdo con el Angélico, ciertas voliciones de Dios son necesarias mientras que otras no. Ello depende del objeto de las mismas, según lo cual es necesario que quiera Su Bondad porque Dios es el Sumo Bien y no puede no quererse a Sí mismo con necesidad. Respecto de las demás cosas, en cambio, Dios tiene libre arbitrio.⁷⁹¹ Más tarde, no obstante, aunque no se la niegue, la reconoce BRENTANO como la más perfecta siendo a la vez la más absoluta necesidad (cf. *Aristoteles und seine Weltanschauung*, p. 90). ¿Cómo se entiende esto? Por cierto que yo no lo entiendo. La libertad es incompatible con la necesidad absoluta aunque no con la necesidad por suposición. Por ejemplo, no es absolutamente necesario que SÓCRATES esté sentado, pero *supuesto* que lo está, es necesario que lo esté mientras lo está. Esta es la necesidad con la que Dios quiere lo que es contingente –todo menos Su misma Bondad que es Él–. Quiere tales cosas con necesidad sólo supuesta, esto es, porque las quiere tiene que quererlas ya que la Voluntad de Dios es inmutable y no puede cambiar pero no porque de suyo aquello tenga que ser querido por Él.⁷⁹² “Es necesario decir que la voluntad de Dios es causa de las cosas y que Dios obra por voluntad, no por la necesidad de Su naturaleza”.⁷⁹³

Por último, la pregunta por la contingencia de ciertas cosas que Dios quiere encontraba la dificultad de que ello parece indicar la deficiencia de la causa. Como todo lo que comprende la Teología filosófica, este fue un problema que ocupó y preocupó a BRENTANO. Para examinarlo tendremos que esperar al punto que sigue donde también se explicitarán las distinciones, algunas ya establecidas, entre necesario y contingente.

⁷⁸⁹ “Et cette raison ne peut se trouver que dans la *convenance*, ou dans les degrés de perfection, [...]. Et c'est ce qui est la cause de l'Existence du Meilleur, que la sagesse fait connaître à Dieu, que sa bonté le fait choisir, et que sa puissance le fait produire” (LEIBNIZ, G. W., *Monadologie*, 54s.).

⁷⁹⁰ Cf. GILSON, E., *op. cit.*, pp. 168s.; WOLFF, C., *Theologia naturalis*. Georg Olms, Hildesheim 1978 (G. W. Bd. 7.1) I §312, pp. 312ss.; §430, pp. 401s.

⁷⁹¹ Cf. *Summa theologiae* I Q19 a10, resp.

⁷⁹² “[...] supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari” (*op. cit.* a3, resp); “[...] voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quod aliud est mutare voluntatem; et aliud est velle aliquarum rerum mutationem” (*op. cit.* a7, resp).

⁷⁹³ “[...] necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturae [...]” (*op. cit.* a4, resp). (T. A.).

C.3. Diversos sentidos de necesario y contingente

Un pasaje citado al principiar este capítulo va a darnos la pauta por la que se orientará el presente apartado. Es como sigue: “Cuando interpretamos un acontecimiento A como causa de un acontecimiento B, estimamos que el segundo ha sido hecho necesario por A en las circunstancias dadas. Decimos que B tiene que ser hic et nunc porque es causado por A” (*Grundlegung* §81, p. 283).⁷⁹⁴ Puesto que BRENTANO considera que la causación es un modo de hacer necesario lo realizado, que determinar es determinar con necesidad absoluta (cf. *op. cit.*, p. 285), es de toda importancia que delimitemos los sentidos en los que cabe entender esta afirmación. Ello hará posible discernir si repugna a la tesis del libre albedrío, cuya verdad no es reconocida por el BRENTANO maduro, la defensa de una causalidad universal –que determina que causar consiste en determinar al efecto–, o bien si lo irreconciliable es meramente uno de los modos de hacer necesario el efecto, a saber, el natural o mecánico. Nuestra tesis defiende la última posibilidad: el libre arbitrio es incompatible con la supuesta exigencia de que toda causación determine al efecto unívocamente pero no repugna de suyo la universalidad del principio causal ni el hecho de la determinación del efecto.⁷⁹⁵

BRENTANO ve las cosas de esta manera: la posibilidad de que haya cosas absolutamente contingentes equivale a la de que exista algo que no sea ni inmediata ni mediatamente necesario (cf. *ibid.*). Tal posibilidad queda excluida en virtud de la existencia de una Causa necesaria de la que directa o indirectamente todo procede. Pero esta conclusión reposa sobre una reducción que estimo errada de los modos de necesidad a uno solo, junto con la consideración de que causar consiste siempre en determinar unímoda o mecánicamente. Por eso será muy útil analizar qué conceptos de necesario y contingente fundamentan el establecimiento de tan drásticos principios. ¿Qué significa contingente para BRENTANO? Por ser lo contingente negativamente determinado a partir de lo necesario conviene proceder principiando con la determinación de lo necesario.

A raíz de las complicaciones entramadas en la posición leibniziana, BRENTANO proponía como definición de necesario sencillamente aquello que, de negarlo, se cae en el absurdo aunque ello sólo se hiciera patente para una Inteligencia divina (cf. *Versuch* “Über das Prinzip des zureichenden Grundes” (1917), pp. 173s.). Según esto, lo absurdo o imposible es lo contrario de lo necesario. Lo imposible con AQUINO queda definido como “aquello cuyo contrario es lo verdadero por necesidad [...] falso por necesidad es imposible”.⁷⁹⁶ Esta es la necesidad –siguiendo a BRENTANO– fundada sobre el principio de no contradicción. De este modo, necesario es lo verdadero con necesidad lógica que se determina por la relación en que se encuentran los términos sujeto y predicado, a saber, cuando el predicado está en la definición del sujeto o el sujeto en la razón del predicado.⁷⁹⁷

⁷⁹⁴ Véase el texto original en la nota 15.

⁷⁹⁵ Cf. GREDT, I., *op. cit.*, 589. Esta posibilidad se encuentra respaldada por un pasaje de la *Metafísica* donde ARISTÓTELES distingue tipos de causas y principios, sin aceptar por ello excepciones al principio causal. “Y es, a su vez, evidente que de lo accidental no hay causas y principios como los de lo que es por sí, pues <si los hubiera,> todas las cosas sucederían por necesidad” (*Metafísica* XII 8, 1065a 6). No se trata de que no haya causas, sino de que todas sean y actúen de igual modo.

⁷⁹⁶ “Impossibile dicitur, cuius contrarium est verum de necessitate. [...] falsum de necessitate [...] est impossibile” (*In Metaphysicorum* V l.XIV, 971) (T. A.).

⁷⁹⁷ “Necessarium absolute iudicatur aliquid ex habitudine terminorum: utpote quia praedicatum est in definitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subiectum est de ratione praedicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem” (*Summa theologiae* I Q19 a3, resp). Ya se criticó la determinación kantiana de la índole de los juicios analíticos y sintéticos, por reducir la diferencia a una diversidad subjetiva del que emite los juicios, y no de los juicios en sí mismos. Véase “Nieder”, p. 10; *op. cit.*, pp. 53ss., nota, pp. 54s.; *Klassifikation* Anhang X, p. 178; *Sobre la existencia de Dios* 80ss., pp. 130ss.

En la obra de ROSS sobre ARISTÓTELES, plantea este autor inglés la distinción entre necesidad simple y necesidad hipotética. La necesidad simple o absoluta compete a aquel efecto que está determinado mecánicamente por una causa. A será necesariamente porque B es. A menudo esta causalidad se ajusta a un fin pero no siempre, como por ejemplo, el color de los ojos, mecánicamente necesario aunque sin finalidad alguna.⁷⁹⁸ La necesidad hipotética, en cambio, se le confiere al efecto A cuando nos encontramos con la situación en la que A tiene que ser porque B ha de ser.⁷⁹⁹ STO. TOMÁS, sin embargo, juzga que necesidad se dice en muchos sentidos. Necesario es lo que no puede no ser y en torno a esta definición se dan cuatro tipos de necesidad: la natural o absoluta, que es la que conviene a algo de un modo y desde un principio intrínseco (material o formal), la necesidad final y la de lo útil es la de aquello que no puede no ser a causa de un principio extrínseco y en ello se separan de la anterior. Son debidas a la causa final y a la agente o eficiente. La necesidad de lo útil es la que tiene aquello que es indispensable para otra cosa. Por último, nos encontramos la necesidad de coacción, causada por el agente sobre algo que le ofrece una natural oposición por ser la acción contraria a la naturaleza propia de lo violentado.⁸⁰⁰

En las clases de Teodicea, pero no sólo ahí, se disciernen dos *modos* de necesidad: inmediata, que es la necesidad de Dios, el Ser necesario por Sí mismo y sólo de Él, y mediata, que es la necesidad que tienen los seres que son causados por algo necesario (cf. *Sobre la existencia de Dios* 429, p. 409; 433, p. 431). Fácil es extraer la consecuencia: todos los seres en definitiva son necesarios porque la Causa primera confiere a sus efectos –próximos o remotos– su propio modo de ser y causar. Y una determinación más dentro de la necesidad es la que BRENTANO indica respecto de las relaciones. Esta es la que nos interesa preeminentemente por las consecuencias que son deducidas de ella, juntamente con la anterior separación de la necesidad mediata y la inmediata. Puede decirse que una relación es necesaria cuando π no puede ser sin β . El ser de π depende de β . En este caso, la relación es necesaria en razón de que β lo es para π . Aquí pensaríamos que no estamos ante una suerte de necesidad absoluta, mas BRENTANO añade que esta relativa necesidad conlleva que se caería en contradicción de afirmar un término y negar el otro (cf. *Lehre*, pp. 186s.). Acerca de esto último deseo hacer alguna observación. A pesar de lo que opina nuestro autor, no parece que sea forzosamente así en todos los casos. Ha de entenderse, por una parte, que si lo que se niega es π , no habría contradicción más que en el caso de que la relación entre β y π sea natural o mecánica y si además β está dado y es la única causa de π . Por su parte, β podría determinarse como necesario en el sentido anteriormente examinado, como medio sin el cual otra cosa no puede ser.⁸⁰¹ Sólo en el caso de que π fuera necesaria sería contradictorio negar β , a saber, cuando π fuera un fin necesario y β el medio inexcusable para él. Con todo, tal situación parece inviable dado que la contradicción sólo se daría en el caso de que la necesidad de π fuera absoluta y a la absolutividad repugna la dependencia necesaria de otro ser.⁸⁰² A esto se añade que la necesidad relativa de BRENTANO parece ser la comunicada por la relación causal. Ha de especificarse, por tanto, sea causal o no, si la dependencia de π es esencial, para ser lo que es, o de su existencia –para devenir o llegar al ser actual–. De igual manera debe determinarse si depende de la existencia de β o de que β sea lo que es. Por ejemplo, un triángulo no depende de la existencia efectiva de sus lados, pintados o contruidos o de cualquier otro modo en que se den, para ser lo que es; su ‘triangularidad’ no

⁷⁹⁸ Cf. *Acerca de las partes de los animales* 642a 2; 677a 17-29 (referido por ROSS, W. D., *op. cit.*, p. 118).

⁷⁹⁹ Cf. ROSS, W. D., *op. cit.*, pp. 117s.

⁸⁰⁰ Cf. *Summa theologiae* I Q82 a1, resp.

⁸⁰¹ Cf. *Metafísica* V 5, 1015b 5.

⁸⁰² Cf. *Summa theologiae* I Q19 a3, resp.

depende de que aquello que le hace ser triángulo esté dado en el mundo actual. Se dé o no, ni el triángulo deja de ser lo que es ni la dependencia disminuye.

En este sentido cabría entender una distinción brentaniana, en otro lugar donde encontramos definido un modo de necesidad según la relación que guardan entre sí el todo y las partes. La necesidad del todo, lo mismo que la contingencia, depende de la de sus partes (cf. *Religion und Philosophie* (1912), p. 123). Este modo de necesidad, según lo entiendo, se referiría a la dependencia que un todo tiene respecto de sus partes componentes para ser lo que es, de lo cual puede seguirse o no que el todo sea una unidad necesaria. En virtud de la conexión en que se mantengan sus partes expresará su necesidad como el triángulo y sus lados. Por esto, será pertinente dilucidar si la relación β - π es aducida por BRENTANO en este sentido, o bien como un caso de relación causal. Si acudimos al texto referido nos encontramos con un argumento en favor de la existencia de una primera Causa necesaria, para que se dé toda una serie de causas segundas. Aunque el fragmento es algo extenso, no carece de interés reproducir aquí sus palabras textuales:

“Está completamente descartado, por el contrario, que todo sea absolutamente necesario de forma mediata y nada lo sea absolutamente de modo inmediato. [...] No cabe decir, si se da una necesidad relativa inmediata sin excepción pero debido a la falta de aquella necesidad absoluta todo es absolutamente contingente, que toda la cadena será inmediatamente contingente y, como consecuencia de ello, cada uno de los eslabones será mediatamente contingente; pues a partir de los miembros resulta como consecuencia el todo, no viceversa [...]. Necesidad o contingencia le corresponden al todo en la medida de la necesidad o contingencia de los miembros. No obstante, debido a la relativa necesidad de cada miembro respecto del anterior no se da nada en ninguna de ellos que pudiera en lo más mínimo anular la razón última de la contingencia de toda la serie” (*ibid.*).⁸⁰³ De lo inmediatamente anterior se desprende que no nos encontramos en un caso como el supuesto anteriormente. Las partes y el todo de los que habla BRENTANO guardan una relación de índole diversa a la del triángulo y sus lados. En este segundo caso el todo designa el conjunto constituido por una serie causal y no una esencia o índole necesaria.

Las partes aquí no están vinculadas por otra necesidad que la causal mientras que en el caso del triángulo estas expresan una unidad significativa en la que juegan un papel primordial y no sustituible por otras partes cualesquiera, ni en otro orden que el que se dan. Es el sentido en el que ARISTÓTELES define lo necesario –“lo que no puede ser de otro modo que como es”–,⁸⁰⁴ como el sentido más principal y del que los demás lo toman. En este sentido habla WENISCH de necesidad esencial u objetiva e indica cómo un estado de cosas necesario se funda en el sentido y la esencia de la cosa.⁸⁰⁵ El contraste más sobresaliente quizá entre uno y otro tipo de necesidad es el hecho de que el primero forma un todo unitario, la cohesión o “*compenetración*” de cuyas partes no es igualable a la del primer caso, donde nos encontramos un ‘todo-conjunto’ cohesionado por “*enlace*” entre las partes, susceptible de la flexibilidad que le confiere la sustituibilidad de los elementos de la serie, como veíamos en el apartado A de este capítulo.⁸⁰⁶

⁸⁰³ “Ganz ausgeschlossen dagegen ist es, daß alles mittelbar absolut notwendig und nichts unmittelbar absolut notwendig ist. [...] Man kann nicht sagen, wenn unmittelbare relative Notwendigkeit durchwegs besteht, aber wegen Mangels jeder absoluten Notwendigkeit alles absolut zufällig ist, sei die ganze Kette *unmittelbar* zufällig und jedes Glied derselben infolge davon mittelbar zufällig; denn aus den Gliedern ergibt sich als Konsequenz das Ganze, nicht umgekehrt [...]. Notwendigkeit wie Zufälligkeit, insofern sie dem Ganzen zukommen, kommen ihm nur zu infolge der Notwendigkeit oder Zufälligkeit von Gliedern. Wegen der relativen Notwendigkeit jedes Gliedes in bezug auf die vorausgehenden ist aber in keinem etwas gegeben, was auch nur zum kleinsten Teil den letzten Grund der Zufälligkeit der ganzen Reihe abgäbe”.

⁸⁰⁴ *Metafísica*, 1015a 33.

⁸⁰⁵ Cf. WENISCH, F., *op. cit.* nota 63, pp. 49, 54.

⁸⁰⁶ Cf. *op. cit.*, pp. 123ss. “A esto se podría replicar que el paciente, en tanto que paciente, requiere verdaderamente un agente, pero que puede permanecer el mismo en cuanto paciente si se cambiara un agente por otro” (*Kategorienlehre* (1916), p. 215). Véase el texto original en la nota 47. Según los análisis de este autor,

¿Cómo debemos, pues, comprender la noción de necesidad relativa brentaniana? Quizá nos ayude a ello otra consideración que confiere un matiz distinto a la relación y la pregunta por la necesidad dada en ella o a los términos relacionados por medio de ella. Es el dato de la existencia de las partes. Dijimos arriba que para que el triángulo sea lo que es y dependa con necesidad de las partes que lo constituyen, es de relevancia nula que se den, de hecho, uno o más lados en la realidad.⁸⁰⁷ En cambio, no es irrelevante que las partes que, enlazadas, forman el todo constituyendo una serie causal, existan o no, sino que es enteramente imprescindible que así sea. No hay enlace posible entre las partes más que si estas efectivamente se dan, es decir, si existen. Esto lo exige la causalidad misma, como se vio al hablar de la noción de causa. En estos casos nos encontramos además con una necesidad de otro tenor a la que LEIBNIZ llama necesidad *hipotética*, distinta de la necesidad simple o absoluta. Puede entenderse, quizá, que BRENTANO distingue tales clases, a juzgar por el comentario al final del párrafo citado en que se pone de manifiesto la imposibilidad de absoluta necesidad debido a la relatividad de las partes. “No obstante, debido a la relativa necesidad de cada miembro respecto del anterior no se da nada en ninguna de ellos que pudiera en lo más mínimo anular la razón última de la contingencia de toda la serie” (*op. cit.*, p. 123). La necesidad hipotética conocida de BRENTANO es la adjudicada por LEIBNIZ a los hechos sometidos al principio de razón suficiente.⁸⁰⁸ Sin embargo, justamente al discutir la noción de necesidad que LEIBNIZ determina para este principio, negará BRENTANO que se dé otra necesidad que la absoluta, si bien puede ser mediata o inmediata. Lo que esto nos permite concluir es que la mediación o relatividad de las causas es irrelevante para el carácter absoluto de su necesidad.

“Todo es necesario, y si bien no todo inmediatamente, sino que muchas cosas son necesarias sólo mediatamente, apunta no obstante, tan cierto como que la necesidad mediata tiene que ser absoluta y no meramente hipotética, a la existencia de aquello a lo que corresponde una necesidad inmediata” (“Nieder” Nachtrag “Nachweis, daß nichts schlechthin zufällig sich ereignen kann” (1912), p. 123).⁸⁰⁹

Respecto a la cuestión de la inmediatez hay que decir que el hecho de no darse una necesidad inmediata no excluye la posibilidad de una mediata constricción metafísica por causación (cf. *Kategorienlehre* (1914), p. 194). Esto supone que la mediatez no constituye un obstáculo para conferir a lo mediatamente causado una necesidad de índole absoluta. Ahora bien, ¿es realmente así? ¿o deberíamos entender a BRENTANO quizá no de este modo? Dar respuesta a estas cuestiones aún no resulta fácil.

A pesar de la descalificación brentaniana de la necesidad hipotética, el tema no está ni mucho menos agotado: ciertos puntos confusos reclaman examen. La distinción entre necesidad absoluta y necesidad hipotética, por su parte, no carece de significación en la justificación de la posibilidad del libre arbitrio divino y humano. Es la necesidad que prepara el camino para comprender una noción que todavía falta por conocer: la determinación no

el caso del triángulo es un ejemplo de esencia necesaria –tal tipo de ser no se encuentra sólo entre los objetos matemáticos–. Hay una profunda diferencia entre este todo, que con HUSSERL caracteriza como “todo formado por la compenetración de las partes”, y el “todo formado por el enlace de las partes” (*op. cit.*, p. 126; véase HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, p. 282).

⁸⁰⁷ Otra cosa distinta es que para conocer la índole del triángulo o una de sus propiedades nos ayudemos de una representación suya. Sobre esto, véase B.3 “Relación entre experiencia y aprehensión de lo necesario” en el cuarto capítulo.

⁸⁰⁸ Cf. LEIBNIZ, G. W., *Discours de Métaphysique*, 13. LEIBNIZ habla de necesidad “*ex hypothesi*”.

⁸⁰⁹ “Alles ist notwendig, und wenn nicht alles unmittelbar, sondern vieles nur mittelbar notwendig ist, so weist dies doch, so gewiß die mittelbare Notwendigkeit nicht eine bloß hypothetische, sondern eine absolute sein muß, auf die Existenz von solchem zurück, dem eine unmittelbare Notwendigkeit zukommt”.

unívoca.⁸¹⁰ Esta diversa necesidad abre camino a una contingencia más lata que la brentaniana. Recordemos los cuatro modos de necesidad discernidos en la *Metafísica* que recoge la Escuela: la necesidad de lo requerido para otra cosa —el medio necesario—, la necesidad absoluta de lo que no puede ser de otro modo que como es, lo necesario como impuesto violentamente y aquello acerca de lo cual tiene lugar la demostración, que viene a identificarse con lo necesario absolutamente.⁸¹¹ Es en ese lugar donde se determina la necesidad como “aquello por lo cual no se puede actuar de otro modo”.⁸¹² Pues bien, BRENTANO, a partir de los años de docencia vienesa, sin poderse determinar exactamente cuándo (1876-1894), mantiene firmemente que en el universo nada puede actuar de otro modo que como actúa. Esto es cierto restringida pero no absolutamente, ya que ello se cumple sólo para lo que actúa mecánicamente, que es el único modo que en la práctica acabará por distinguir nuestro autor. Por eso tal afirmación conlleva negar la libertad de arbitrio. Aunque seguirá defendiendo la libertad en varios sentidos, se trata de nociones diversas a la libertad del acto elícito de la voluntad, como se verá, adscribiéndosela tan sólo a los actos imperados y no a los elícitos (cf. *Grundlegung* §§84ss., pp. 294ss.).

Los sentidos y modos del ser contingente en BRENTANO se reducen a uno solo: la contingencia relativa de aquello que no es inmediata sino mediatamente necesario, en cualquier caso unímodamente determinado por una Causa necesaria más o menos remota. En el curso de Teodicea define a sus estudiantes la contingencia como una forma de existencia, exactamente la contraria a la necesidad que consiste en poder igualmente ser y no ser, esto último con todas sus consecuencias, excluyéndose también toda forma virtual de ser en otras materias (cf. *Sobre la existencia de Dios* 421, p. 405). A continuación señala como sujetas a la contingencia varias cosas: el lugar, el reposo y el movimiento, los cuerpos, la vida psíquica del hombre y los individuos de una especie (cf. *op. cit.* 423s., pp. 406s.; 428, pp. 408s.). La vida psíquica en general carece de necesidad inmediata, por ejemplo, nuestra actividad volitiva. “[...] toda elección depende de los motivos” (*op. cit.* 428, p. 408). El sujeto psíquico, ya sea concebido como algo corpóreo, ya como incorpóreo, carece de esta necesidad, si es cuerpo, por serlo, si no, por estar afectado por innumerables condiciones fisiológicas precisas para su actividad (cf. *op. cit.*, p. 409).

Lo más interesante acerca de lo contingente, por lo que nos hace al caso, es la inferencia de esta índole a partir de la pluralidad de una especie. Cuando se dan en ella múltiples ejemplares, ello es porque un individuo no excluye los otros. Siendo así, no existe un límite en la cantidad de individuos que la especie admite. Por lo tanto, todos los individuos de la misma serán contingentes (cf. *op. cit.* 423, pp. 406s.). Hemos de tener presente esta última razón de la posibilidad de lo contingente, porque es la razón que vamos a encontrarnos en la defensa de la libertad: el objeto querido que es visto desde la perspectiva de un concepto universal como un bien, universal que es realizable en múltiples individuos. No es aún momento de tratar este aspecto que pertenece al examen del objeto del acto de deliberación, más propio del próximo capítulo.

Nos encontramos, pues, con la aceptación de la contingencia como el modo de existencia de lo que puede ser y no ser y que compete a una serie de entes. Más tarde precisará que de los seres que existen de modo contingente, sólo puede decirse que se dan como aquello que en

⁸¹⁰ Cf. GRETT, I., *op. cit.*, 589-595. “Libertas latissime sumpta idem est quod indifferentia seu negatio determinationis ad unum. Haec indifferentia potest esse aut passiva: indifferentia ad plura suscipienda, aut activa: ad plura agenda” (*op. cit.*, 589) (El cambio de cursiva es mío).

⁸¹¹ Cf. *Metafísica* V 5.

⁸¹² *Op. cit.*, 1015b 2.

un tiempo puede ser y en otro tiempo no.⁸¹³ Sería inconveniente –continúa– decir de ellos que en un sólo y único momento pueden ser tanto como no ser, dadas las mismas circunstancias, concluyendo una larvada defensa del determinismo (cf. *Aristoteles Lehre*, pp. 77s.). Es inevitable pensar que en este punto BRENTANO ha ido demasiado lejos enjuiciando la doctrina aristotélica, aunque tal estimación se valorará mejor al acudir en su momento a los textos alegados por ROSS, cuya opinión se opone a la brentaniana. En cualquier caso, ciertamente caería en contradicción quien opinase que la contingencia conlleva la posibilidad de ser y no ser ese ente en un mismo momento, si ello equivaliese a decir que sería y no sería actualmente al tiempo. Se trata de algo distinto. Lo que se sostiene es que, aunque el ser contingente sea, también es *posible* que no sea, y viceversa. De todos modos nos faltan algunos elementos para explicar esta posibilidad adecuadamente. A ello nos aplicaremos una vez hallamos reunido las reflexiones brentanianas sobre la contingencia.

Se ha sostenido que el objeto de la Ética es algo que generalmente es así y es contingente, en contraposición con el objeto matemático que es necesario. ROSS no se atreve a pronunciarse con decisión en la alternativa que esta afirmación aristotélica abre a la interpretación, a saber, o bien hay eventos objetivamente indeterminados, o bien, a pesar de la determinación a la que todo está sometido, hay una necesidad que podemos conocer y otra que permanece desconocida. Se inclina más bien por la primera según la cual ARISTÓTELES distingue elementos necesarios y contingentes en el universo y, por ello mismo, toda acción humana presenta una contingencia actual como la Ética deja al descubierto.⁸¹⁴ No obstante, BRENTANO no autoriza a concluir la contingencia de tales eventos por el mero hecho de pertenecer al dominio de las elecciones humanas. Con todo, la discusión acerca de la deliberación y la elección desde la perspectiva de la causalidad y la determinación de las causas planteada en *Fundamentación y construcción de la ética* (cf. *Grundlegung* §81, pp. 281ss.) necesariamente tiene que conectar la pregunta sobre la libertad del acto deliberativo con el aspecto causal en ello implicado, como se comprobará en la tercera parte de nuestra investigación. Así lo hizo el mismo BRENTANO desde la defensa de sus tesis de habilitación, como se encuentra en las anotaciones al margen que hiciera sobre la XXIII donde defiende la libertad: “b) ningún efecto sin causa determinante = ningún efecto sin causa; b’) el mal moral sería inexplicable, porque eso no puede ser conforme a la Ley divina” (*Über die Zukunft der Philosophie* nota 23 KRAUS, p. 180).⁸¹⁵ El mismo ARISTÓTELES pone de manifiesto esta íntima relación. “El azar es la causa accidental en el ámbito de lo que se produce por elección de las cosas que son *para algo* [...]”.⁸¹⁶

En este contexto, a raíz de la discusión sobre la libertad de elección o libre arbitrio, BRENTANO reinterpreta la afirmación aristotélica según la cual no se delibera acerca de lo necesario. Necesario no se opone a contingente –dice– sino a lo que depende de la causación volitiva. “Un acontecimiento necesario no significa aquí otra cosa que aquello que no está

⁸¹³ “Si hay cosas que pueden existir o no existir, es necesario que esté determinado un tiempo máximo para su existencia y su inexistencia; quiero decir <un tiempo> durante el cual es posible que la cosa no exista con arreglo a cualquier <forma de> predicación” (*Acerca del cielo* I 12, 281a 29). “En efecto, todas las actividades humanas son incapaces de actuar constantemente” (E.N. X 4, 1175a 1).

⁸¹⁴ Cf. ROSS, W. D., *op. cit.*, p. 270. “[...] no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos [...]. Y cuando tratamos de cosas que ocurren generalmente y se parte de tales premisas, es bastante con llegar a conclusiones semejantes. [...] es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto [...]” (E.N. I 3, 1094b 13-27).

⁸¹⁵ “[...] b) keine Wirkung ohne determinierende Ursache = keine Wirkung ohne Ursache, b’) das moralisch Böse wäre unerklärlich, denn es kann nicht göttlichem Gesetze gemäß sein”.

⁸¹⁶ El texto continúa: “y por ello el azar y el pensamiento recaen sobre las mismas cosas, ya que la elección no tiene lugar sin pensamiento” (*Metafísica* XI 8, 1065a 30).

puesto en nuestro poder, que es independiente de que lo queramos o no. Se trata de un límite de nuestro poder [...]” (*Grundlegung* §85, p. 297).⁸¹⁷ Con otras palabras, necesario no significa aquí aquello que no puede ser de otra manera, como si aquello sobre lo que caen nuestras deliberaciones fuera lo que puede ser de otra manera. En realidad no hay nada que pueda ser de otro modo que como es, por lo cual ARISTÓTELES no puede haber querido decir otra cosa sino que no se delibera sobre lo que no depende de nuestra voluntad. A tal modo de juzgar las cosas se opone la clara afirmación del *De anima* según la cual el objeto de la volición es, de entre lo bueno, lo realizable a través de la acción, que es lo que puede ser de otro modo que como es.⁸¹⁸ A la opinión brentaniana, en fin, puede reprochársele que si algo es necesario o contingente en virtud de su independencia o dependencia respecto de nuestra voluntad, carecería de sentido distinguir entre voliciones necesarias y no necesarias, entre objetos de libre deliberación y objetos necesariamente queridos. ARISTÓTELES no podría sostener coherentemente, como lo hace, que el fin sea a la vez voluntario y querido con necesidad (cf. *Psychologie des Aristoteles* nota 116, p. 155).⁸¹⁹ Sólo se debería hablar de necesario respecto de lo que no es objeto de nuestras voliciones y esto no es así, toda vez que haya objetos que queramos necesariamente como la felicidad.

Es una lástima que no dispongamos de la datación exacta del siguiente texto donde BRENTANO expone la posición aristotélica de la que él mismo difiere. Sólo sabemos que en 1867 mantiene la posibilidad del libre albedrío pero no se vuelve a encontrar más que un comentario muy reservado sobre el tema en la *Psicología desde el punto de vista empírico* de 1874, que deja entrever ciertas dudas sobre la consistencia de esta tesis (cf. *Klassifikation* 4 §7, pp. 110s.),⁸²⁰ hasta que en las lecciones vienesas de Ética irrumpa ya su posición determinista definitiva. Ha de tenerse muy en cuenta que no es la experiencia del proceso sino el razonamiento fundado en la universalidad del principio causal la razón decisiva de su posición determinista ulterior, lo cual es sintomático para comprender hasta qué punto le deslumbró la fuerza del principio de razón suficiente.

Pues bien, en este texto sobre las virtudes éticas y dianoéticas de ARISTÓTELES – disposiciones positivas para un comportamiento correcto– BRENTANO refiere que si bien las segundas tienen por objeto verdades necesarias, inmediatas o mediatas, las primeras poseen aquello que ni es ni no es necesariamente y cuya realización está en nuestro poder. Estas virtudes éticas son las obras y los comportamientos (*Werke, Handlungen*) (cf. *Über Aristoteles*, pp. 430s.).⁸²¹ Aquí se ponen en clara relación, distinguiéndolas, la índole contingente y la pertenencia a nuestro campo de acción. No debería, pues, sorprender a BRENTANO la afirmación de la contingencia de aquello sobre lo que se delibera. Sin embargo, en las clases de Ética sostendrá que no es clara la posición de ARISTÓTELES respecto de la

⁸¹⁷ “Notwendiges Geschehen heißt hier nichts anderes als solches, was nicht in unsere Macht gegeben ist, was unabhängig davon ist, ob wir es wollen oder nicht. Es handelt sich um eine Grenze unserer Macht [...]”.

⁸¹⁸ “Et hoc contingit aliter se habere, sicut omnia quae nostrae actioni subduntur” (*Acerca del alma* III 10, 433a 28). (Texto latino, edición del comentario de STO. TOMÁS).

⁸¹⁹ Cf. E.N. I 5, 1097b 1; III 7, 1113b 16.

⁸²⁰ “Supuesto que se encuentre realmente en el terreno de la voluntad aquella libertad plena, que hace aparecer como posible en un mismo y único caso la volición y la nolición y la volición contraria [...]” (Angenommen, es finde sich auf dem Gebiet des Willens wirklich jene volle Freiheit, welche in demselben einzelnen Fall ein Wollen und Nichtwollen und ein entgegengesetztes Wollen als möglich erscheinen läßt [...]) (*Klassifikation* 4 §7, p. 110).

⁸²¹ “Wenn alle diese Dispositionen sich auf notwendige Wahrheiten beziehen, so gibt es neben ihnen andere, welche sich auf solches beziehen, was nicht notwendig ist und nicht notwendig nicht ist und dessen Verwirklichung in unserer Macht liegt. Ein solches sind teils Werke, teils Handlungen” (*Über Aristoteles*, p. 431).

libertad humana. ROSS, en cambio, será de la opinión de que aquel defiende el libre albedrío.⁸²²

Una observación más procedente de las lecciones de Teodicea sirva de broche a la exposición de la posición brentaniana sobre lo contingente. La carencia de necesidad inmediata se concibe sólo de dos modos posibles: como carencia absoluta de toda necesidad, también de la mediatamente adquirida por ser causado por algo necesario –la absoluta contingencia–, y como la contingencia de lo que puede existir sólo si es causado por otro (cf. *Sobre la existencia de Dios* 429, p. 409). Lo anterior nos hizo ver que sólo el segundo caso es admisible, mas como para BRENTANO no hay distinción entre modo de ser la causa y el modo de causar, se sigue que, si todo tiene como causa última a Dios, todo ha sido causado del mismo modo, a saber, necesariamente.

En definitiva, BRENTANO parece que imposibilitó la distinción de modos de ser y modos de causar, cuando en efecto no son *siempre* iguales, además de que si el modo de ser es único para cada ente, el modo de causar no lo es para algunos de ellos; de ahí que tampoco pudiese aceptar que la contingencia no excluye de manera absoluta la necesidad, ni la necesidad excluye modalidades de determinación. De qué manera cabe sostener ambas cosas con coherencia y, sobre todo, siendo fiel a la experiencia, es el último párrafo de nuestro trabajo, en que nos alejamos de BRENTANO.

C.4. La transmisión de la necesidad divina y modos de causar: la determinación no unívoca

El aspecto central que deseo poner de relieve en este apartado es, justamente, la diversidad existente entre el modo de ser una causa –necesario o contingente– y su modo de actuar. Al hablar de necesidad causal, resulta imprescindible separar tres aspectos del proceso independientes entre sí: 1) el ser necesario de lo que causa, 2) que cause necesariamente, 3) que cause efectos que tengan un modo necesario de ser. La necesidad causal universal que BRENTANO postula encuentra su sostén en Dios, que como Causa primera es a la vez Ser necesario de manera absoluta e inmediata. Sobre esta primera dimensión de la causación pretende BRENTANO fundar –quizá sin advertir la desconexión real de los aspectos indicados– las otras dos dimensiones: la causación en este Ser es necesaria como lo es Él y además lo causado por Él tiene igual modo de ser, salvo que no inmediata sino mediatamente. Procedo al análisis de estos aspectos o dimensiones permitiéndome adelantar ya mi hipótesis acerca de la posición de nuestro autor: BRENTANO cree advertir una conexión del segundo y tercer punto entre sí en virtud del primero, mientras que son aspectos discernibles y no necesariamente dados en el proceso causal considerado necesario.

El primer aspecto es el centro de la doctrina brentaniana en favor de la existencia de Dios como primera Causa. Es el Ser necesario absoluta e inmediatamente. La defensa del principio causal exige la existencia de un Ser tal que sostenga la serie contingente de las causas segundas. No vamos a detenernos en este primer punto, la necesidad propia de Dios, lo cual nos llevaría demasiado lejos, aparte de que durante el trayecto recorrido se le ha dedicado ya algún tiempo. No por ello dejamos de aceptarla como verdadera y la tomamos como tesis de partida, no sin antes recordar el peligro de que se nos advertía anteriormente al considerar a Dios como Ser necesario en un sentido extrínseco a Su ser, esto es, por cuanto es el Ser sin el cual no pueden existir los demás seres, y veíamos en el párrafo sobre la libertad del Creador cómo es impropio acentuar este aspecto que propende al error de concebir a Dios como

⁸²² Cf. ROSS, W. D., *op. cit.*, pp. 286ss.

medio de la existencia del mundo real y de subordinarlo al valor y existencia de este. Habiendo hecho las debidas reflexiones sobre el primer punto, procedemos al examen del meollo del asunto en el segundo y tercero. Primeramente se tiene que aclarar qué supone afirmar que Dios causa necesariamente, en virtud de qué lo haría así y si ello es siempre de ese modo. El segundo apartado abarca la discusión de si la necesidad de la Causa primera conlleva *necesariamente* el modo de ser necesario de lo que de ella procede. Sobre estas dos ideas van a girar las subsiguientes reflexiones.

C.4.1 Ser necesario y causa necesaria

Dios es el Ser necesario en sentido primario y sumamente propio. Además Dios es Creador, Causa del mundo, origen de cada uno de los seres aunque sólo de algunos directamente. La dificultad a la que nos enfrentamos consiste en comprender cómo Dios puede causar libre y no necesariamente dado que Él mismo es necesario. Algunas razones fueron examinadas en relación con la motivación de la Creación divina del mundo, al estudiar la doctrina del mejor mundo posible. Ahora se trata de verlo desde la perspectiva peripatética de la índole necesaria de Dios mismo, por cuya naturaleza todo obra conforme a su ser necesario. Como obra en cuanto es tal, parece que obrará talmente en virtud de su ser natural.

Ahora bien, nuestra duda es la siguiente: ¿es verdad que todo ser opera siempre naturalmente? ¿Qué se deduciría de la acción creadora de Dios, suponiendo que así fuera? Ya se han apuntado anteriormente las consecuencias. Dios, que contiene en Sí todas las perfecciones, tiene un ser no determinado sino infinito. Adviértase que determinación hace referencia a limitación, es una cierta negación y en Dios no puede haber ninguna. De ser cierto que toda causación se realiza conforme al ser de la causa, entonces Dios habría de causar conforme a Su mismo ser por lo cual al crear produciría un ser de naturaleza divina. “Como el ser de Dios no es determinado sino que contiene en sí toda la perfección de ser [...] causaría por necesidad natural algo indeterminado e infinito en su ser”.⁸²³ Si obrara necesariamente por naturaleza, según Su modo de ser, causaría lo indeterminado e infinito *en el ser* como Él es. Esto empero es imposible, no porque Dios no pueda hacerlo sino porque eso sería crear un ser cuyo modo de ser es el divino, y como ya se indicó Dios mismo es el Ser increado –sólo Dios podría crearse a Sí mismo y la *causa sui* es absurda–.⁸²⁴ Por tanto, no queda otra opción que una determinación voluntaria, no natural, de los efectos por parte de Dios. Esto es distinto de causar antinatural o anaturalmente, es un simple causar voluntariamente. En apoyo de esta conclusión encontramos, además, la universalidad de la teleología por la cual lo que causa por naturaleza obra en prosecución de un fin que ha sido previamente determinado por el intelecto. De ahí que la obra del entendimiento sea siempre anterior a la obra por naturaleza.⁸²⁵

No cabe que Dios cause las cosas naturalmente –de manera necesaria, según Su naturaleza necesaria– sino sólo voluntariamente. El rechazo de esta posibilidad acabaría por anular la libertad en Dios, el carácter libre del acto creador. De manera que no todo lo que puede causar causa de modo natural. Dios no puede causar las cosas según Su naturaleza,

⁸²³ “Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturae: nisi forte causaret aliquid indeterminatum et infinitum in essendo” (*Summa theologiae* I Q19 a4 resp; cf. Q7 a2).

⁸²⁴ Cf. *op. cit.* Q7 a2.

⁸²⁵ Cf. *op. cit.* Q19 a3, ad tert. “Y aun cuando el azar (la suerte) y la espontaneidad fueran causa del Universo, antes serían el entendimiento y la naturaleza” (*Metafísica* XI 8, 1065b 3). “Es claro, entonces, que entre las cosas que no suceden necesariamente ni en la mayoría de los casos hay algunas que pueden ser para algo. Es ‘para algo’ cuanto pueda ser hecho como efecto del pensamiento o de la naturaleza” (*Física*, II 5, 196b 21).

repetimos, no por incapacidad sino por ser imposible que algo divino sea creado. Por otro lado, Dios no sería uno sino que todo lo creado sería Dios. Por muy necesario que sea Dios, la Creación no es necesaria sino voluntaria y, podemos añadir según las precedentes conclusiones, acto libérrimo de Su bondad comunicativa. La naturaleza causa siempre del mismo modo y todo lo que causa naturalmente causa necesariamente, si no se le ofrecen impedimentos a su acción, aunque no todo causa por naturaleza, más bien cabe producir el efecto de modo voluntario. Y esto es así para todo ser dotado de esta capacidad. La voluntad y no la naturaleza del ser sería, en ciertos casos, el origen de los efectos causados por el ser capaz de querer.

BRENTANO hace una mezcla llamativa de tesis dispares: ante todo, aplica el modo mecánico de causar a todo tipo de causas, también las personales. Al indicar que la Causa primera es responsable de todo ser y constreñirla en Su acción a la necesidad propia únicamente de lo que causa naturalmente –lo irracional–, nuestro autor barre del mundo, probablemente sin pretenderlo, las diferencias esenciales entre las causas, en menoscabo de la parte más excelsa del cosmos que es la vida espiritual. El ser personal desaparece, esclavo de la estricta ley mecánica a cuya soberanía no debería ser sometido. La reducción de toda causación a la natural pasa por alto lo propio del ser personal que es la racionalidad y voluntariedad de su acción. En BRENTANO se desdibuja la personalidad del Creador dejando de ser Alguien para convertirse en un engranaje necesario en la lógica del mejor mundo posible, algo que se necesita para probar la necesidad del mundo existente, casi llegando a invertirse la relación de dependencia.

C.4.2 Modos de causar y la determinación no unívoca

El segundo aspecto que señalábamos ligado por BRENTANO a la necesidad de Dios Creador es el modo de ser necesarios los efectos debidos al modo de ser necesaria esta Causa. Hemos avanzado en nuestra investigación lo suficiente para comprender que del hecho de que Dios sea necesario no se sigue que cause necesariamente por carecer de razones que puedan determinarle a Él –no por ausencia de racionabilidad en Su acción–, de un lado, y de otro, porque no causa las cosas conforme a Su naturaleza necesaria –puesto que ello conllevaría causar algo que tenga un modo de ser divino–, sino que causa voluntariamente. Como se ve, el panteísmo incipiente resulta una consecuencia lógica del planteamiento de BRENTANO, precisamente al pretender defender la existencia de Dios como Ser absolutamente necesario. Ahora resta por considerar que el modo de ser la causa no es lo que determina siempre el modo de ser los efectos de modo que Dios puede causar efectos necesarios o contingentes, o con otras palabras, cosas necesarias absoluta o sólo hipotéticamente. Primeramente repito que de lo contingente no carece completamente de necesidad sino que posee la necesidad hipotética. ROSS hablaba de ella en su trabajo sobre ARISTÓTELES a propósito de la teleología y la necesidad, y afirma sin rodeos que el filósofo de Estagira no defiende un determinismo absoluto, que algunos acontecimientos no son necesarios, sino que la deliberación y la acción constituyen verdaderos inicios de los subsiguientes acontecimientos, que en la serie de causas no puede siempre irse hacia atrás más que hasta un cierto punto, el cual es una causa que no tiene causa: una elección. De este modo tienen lugar acontecimientos que no están determinados hasta que se presenta una causa de este tipo.⁸²⁶ Entre las voces contrarias a este esquema interpretativo parece levantarse, por ejemplo, la de CHEVALIER.⁸²⁷

⁸²⁶ Cf. ROSS, W. D. *op. cit.*, pp. 117ss. “Además, lo mismo es causa de efectos contrarios: y es que aquello que –estando presente– es causa de tal cosa, a veces, al estar ausente, lo consideramos causa de lo contrario [...]” (*Metafísica* V 2, 1013b 13). “Que hay principios y causas que pueden generarse y destruirse, sin <un proceso de> generación y destrucción, es evidente. De no ser así, todas las cosas sucederán necesariamente, ya que

La aparente falta de necesidad de lo contingente es en verdad compatible con la necesidad, sin dejar de ser contingencia. No es un juego de palabras, más bien se trata de un estado no absolutamente indeterminado sino determinado no unívocamente, pero determinado. BRENTANO considera que la contingencia en sentido propio negaría la conexión que une a todos los seres con la Causa primera cuya necesidad se comunica causalmente a toda la serie de causas segundas. Lo estima de tal manera porque tiene la contingencia por una absoluta ausencia de determinación, como sabemos. Pero este modo de concebir la contingencia no es adecuado. Los términos que BRENTANO siempre opone son la indeterminación o contingencia en sentido restringido y la determinación unívoca. Así nos lo muestra, por ejemplo, el siguiente texto acerca de la filosofía aristotélica:

“Algunos han querido unir [a la capacidad para lo positivo y lo negativo] una doctrina que acepta una indeterminación en la causación por medio del intelecto, en oposición a la determinación unívoca de la causación natural. ARISTÓTELES está lejos de tal cosa; vería una contradicción en la causación indeterminada y violada de este modo la universalidad del principio de causalidad. No existe para él un devenir contingente en el sentido de que algo que deviene, pueda no ser dadas las mismas circunstancias y condiciones” (*Über Aristoteles*, pp. 186s.).⁸²⁸ Tal contraposición es incorrecta, siendo la procedente la determinación unívoca frente a la no-unívoca –que es otro modo de determinación y a lo que convendremos en llamar *contingencia lata*– y no, como se ve, determinación unívoca frente a la completa indeterminación. Precisamente ARISTÓTELES pone de manifiesto la multiplicidad de modos de determinación por parte de las causas al hilo de varios asuntos, por ejemplo, al abordar el caso del efecto propio de la causa final en que no todo contribuye de la misma *manera* al conjunto.⁸²⁹ En otro lugar y contexto se distinguen los actos necesarios de las potencias de los no necesarios, en el sentido de que acontecen de un modo u otro. Los actos de las irracionales acontecen de manera necesaria. No es así con los actos racionales virtud a su capacidad para los contrarios, esto es, por su determinación no unívoca⁸³⁰ o su indiferencia.⁸³¹ Donde el acto no puede ser

necesariamente ha de haber una causa no accidental de lo que está en proceso de generación y destrucción. [...] Es, pues, evidente que se llega a algún principio que ya no puede retrotraerse a otra cosa. Este será, por tanto, el principio de lo que ocurre fortuitamente [...]. Ha de investigarse muy especialmente, sin embargo, hacia qué tipo de principio y hacia qué tipo de causa conduce tal reducción, si a la <que lo es> como materia, o como el paraqué o como aquello que produce el movimiento” (*op. cit.* VI 3, 1027a 29-1027b 13). La materia capaz de ambos contrarios hace posible lo accidental, que requiere además una causa eficiente: en el hombre es la elección (cf. nota 17 CALVO MARTÍNEZ, p. 275).

⁸²⁷ CHEVALIER, J., *La notion du nécessaire chez Aristote*. Resulta interesante que en este autor la investigación se inicie desde la necesidad lógica.

⁸²⁸ “Manche haben damit, [daß mit dem Gedanken des Positiven auch der Gedanke des Negativen gegeben ist und so an dasselbe Denken sich manchmal eine Verwirklichung, manchmal eine Beraubung als Wirkung knüpft,] eine Lehre knüpfen wollen, welche im Gegensatz zur eindeutigen Determiniertheit des natürlichen Verursachens eine Indeterminiertheit bei dem Verursachen durch den Verstand annimmt. Aristoteles ist davon weit entfernt; er würde in einem indeterminierten Wirken einen Widerspruch und so die Universalität des Kausalitätsgesetzes verletzt sehen. In dem Sinne, daß etwas, was werde, unter denselben Umständen und Bedingungen nicht werden könne, gibt es für ihn kein zufälliges Werden”.

⁸²⁹ “Todas las cosas [...] están ordenadas conjuntamente de cierto modo, pero no de la misma manera [...]. En efecto, todas las cosas están ordenadas conjuntamente a un fin único, pero ocurre como en una familia: a los libres les está permitido hacer muy pocas cosas a su antojo [...] mientras que los esclavos y los animales colaboran poco al bien común [...]” (*Metafísica* XII 10, 1075a 16). “Puesto que, ciertamente, entre las cosas que son las hay que se comportan siempre de la misma manera y por necesidad –no la que se llama así en el sentido de ‘violencia’, sino la que denominamos tal porque ‘no es posible que sea de otro modo’–, y otras no son por necesidad ni siempre, sino la mayoría de las veces [...]” (*op. cit.* VI 2, 1026b 27).

⁸³⁰ “En el caso de estas últimas potencias [irracionales], cuando lo activo y lo pasivo se encuentran según su capacidad propia, necesariamente lo uno actúa y lo otro es actuado; en el caso de aquellas potencias, por el contrario, esto no ocurre necesariamente” (*op. cit.* IX 5, 1048a 5). Este texto se analizará en el siguiente capítulo.

más que unívocamente determinado, allí tendrá lugar necesariamente supuestas las condiciones requeridas para el caso.⁸³² La razón última para que esto suceda como decimos se halla en el hecho de que el efecto tiene un modo de ser según sea la causa próxima. La razón del modo de ser todos los efectos se encuentra en sus causas inmediatas. El efecto y todas las cosas que son accidentes *per se* de tal efecto dependen de la misma causa,⁸³³ de manera que el efecto *per accidens* tiene una causa *per accidens* y el efecto *per se* una causa *per se*.⁸³⁴

La ruptura del vínculo directo entre la Causa primera y los efectos remotos, más exactamente, la disolución de la concordancia injustificadamente establecida entre el modo de ser con el de causar la Causa principal y el modo de ser aquello que surge como efecto de ella, es clave del derrumbe de la pretensión determinista que hace de todo ser un ser necesario absoluta aunque no inmediatamente. Esta posición adolece de datos empíricos para establecer la correspondencia del modo de ser de la causa y el efecto puesto que la experiencia nos brinda excepciones e irregularidades, y llama la atención particularmente en BRENTANO el hecho de encontrar el motivo fundamental de su decisión por el determinismo en la fuerza lógica de sus argumentos y no de los datos de experiencia. Su tratamiento de esta posición en las lecciones de Ética presenta como datos de experiencia los mismos hechos aducidos por la posición contraria, salvo que reinterpretados a la luz del determinismo, o bien se apoya en la crítica a las abundantes experiencias aducidas en favor del libre arbitrio, siendo la percepción interna una de ellas (cf. *Grundlegung* §§75s., pp. 262-266).

Como ha de verse dentro del capítulo séptimo en la parte dedicada a la controversia determinismo-indeterminismo, no nos detenemos en este momento a pormenorizar los pros y contras de ambas partes. Sólo pretendo hacer consciente al lector de que, no siendo decisivas para BRENTANO las razones del determinismo –ni las indeterministas tampoco– se decantará por él en razón de la argumentación a favor de la universalidad del principio causal. De acuerdo con ella el indeterminismo es absurdo por su defensa de una absoluta indeterminación. Con este proceder, BRENTANO deja su método empírico en entredicho, al ser en el fondo la argumentación lógica el auténtico fundamento de su resolución (cf. *op. cit.* §§71ss., pp. 242ss.).⁸³⁵

La determinación causal como un proceso no unimodo se encuentra respaldada por la interpretación aristotélica de ROSS que descubre en este pensador helenista la asunción de la posibilidad de excepciones a la teleología, por ejemplo, cuando se producen seres deformes, a causa de una materia defectuosa o por la interacción de una causa eficiente externa. Así se produce un movimiento no natural que juega un papel en el curso de las cosas,⁸³⁶ pues de participar sólo una causación natural acontecería siempre de la misma manera. Entre los modos de causar –el natural, el artificial y el accidental–, el uniforme es el primero si no se le

⁸³¹ Cf. GREDT, I., *op. cit.*, 589.

⁸³² “[...] in potentiis irrationabilibus necesse est, quando passivum appropinquat activo, in illa dispositione qua passivum potest pati et activum potest agere, necesse est quod unum patiatum et alterum agat [...]. In potentiis vero rationalibus, non est necessarium: non enim necesse est aedificatorem aedificare quantumcumque sibi materia appropinquaret” (*In Metaphysicorum IX I.IV*, 1818).

⁸³³ Cf. *op. cit.* VI I.III, 1219ss.

⁸³⁴ Cf. *op. cit.* VI I.II, 1185.

⁸³⁵ “Éstas son pues las razones por las cuales los deterministas aceptan una relación necesaria de causas y efectos lo mismo en los actos de voluntad humanos que en la naturaleza externa y todo el ámbito psíquico” (Das sind also die Gründe, um derentwillen die Deterministen wie in der äußeren Natur und sonst auf psychischem Gebiete, so auch bei den menschlichen Willensakten einen notwendigen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen annehmen) (*Grundlegung* §75, p. 264) (El cambio de cursiva es mío).

⁸³⁶ Cf. ROSS, W. D., *op. cit.*, pp. 114s., 118.

impide. “La naturaleza siempre obra del mismo modo, si nada se lo impide”.⁸³⁷ Tal observación carecería de sentido si fuera cierto que en todo caso la determinación causal se ve cumplida de igual manera, a saber, unívocamente.

Mas no nos extrañemos de que nos resulte difícil discernir el modo de ser de la causa y el de los efectos, mediando el proceso causal puesto que, al fin, “nada accidental es anterior a las cosas que son por sí, tampoco lo es la causa <accidental>. Y aun cuando el azar (la suerte) y la espontaneidad fueran causa del Universo, antes serían el entendimiento y la naturaleza”.⁸³⁸ Además, el planteamiento leibniziano tiene a su favor una tendencia muy humana a encasillar en exactas mediciones el conjunto de los acontecimientos y a cosificar los seres. De ahí la necesidad de explicar qué hace capaz a ciertos seres de causar no unívocamente, esto es, de un determinar no unívoco a partir, en última instancia, de una Causa necesaria.

Existen cosas contingentes o no absolutamente necesarias porque a Dios, Causa necesaria, le es posible determinar no sólo lo que causa sino el modo de ser de aquello que origina. Precisamente por la eficacia de Su Voluntad, Dios es capaz de diversificar los seres según modalidades de ser de modo que haya algunos que sean necesarios absolutamente y otros que en cambio sean contingentes –en sentido lato–. Como ha querido que así sea, esto es, que haya unos seres necesarios y otros contingentes, ha determinado para ello diversas causas que producen respectivamente sus efectos de uno u otro modo, de manera que las naturales dan lugar a efectos unívocamente determinados, y las racionales son el origen de los seres latamente contingentes, o dicho de otra forma, no unívocamente determinados o absolutamente necesarios.⁸³⁹ Lo principal es comprender que no es correcto pensar que porque Dios los quiere los efectos son contingentes. No se trata de esto, sino de que, como Dios quiso que esos seres se produjeran contingentemente, preparó a tal efecto las causas adecuadas.⁸⁴⁰

Estas razones pueden ser persuasivas, sin que quizá acaben de superar la objeción de la necesidad que, inevitablemente, la Voluntad y Entendimiento divinos imponen a las cosas. Lo que Dios conoce, tiene que ocurrir necesariamente, y si la Voluntad de Dios quiere algo, tiene

⁸³⁷ “Natura semper idem operatur, nisi aliquid impediat” (*Summa theologiae* I Q19 a8, sec). “Pues las cosas están hechas de la manera en que su naturaleza dispuso que fuesen hechas, y su naturaleza dispuso que fuesen hechas de la manera en que están hechas, si nada lo impide” (*Física* II 8, 199b 10).

⁸³⁸ *Metafísica* XI 8, 1065b 2.

⁸³⁹ “[...] la voluntad divina impone necesidad a algunas de las cosas que quiere, pero no a todas [...] ello sucede por la eficacia de la voluntad divina. Pues cuando una causa es eficaz para obrar, el efecto se sigue de la causa no tanto según aquello que obra, sino además según el modo en el que es hecho o el modo de ser [...]. Como la voluntad divina es efficacísima, por consiguiente se sigue que no sólo se harán aquellas cosas que ella quiera que se hagan; sino también al modo según el cual Dios quiere que ello sea hecho. Ahora bien, Dios quiere que algunas cosas sean hechas necesaria y otras contingentemente, para que haya orden entre las cosas para el complemento [perfección] del universo. Y con este fin dispuso para algunos efectos las causas necesarias, que no pueden fallar, de las cuales provienen los efectos con necesidad; para otros dispuso sin embargo causas contingentes falibles, de las cuales provienen los efectos contingentemente” ([...] divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. [...] hoc contingit propter efficaciam divinae voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam non tantum secundum id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi [...]. Cum igitur voluntas divina efficacissima, non solum sequitur quod fiat ea quae Deus vult fieri; sed quod eo modo fiat, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, et quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necesarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt: quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniunt) (*Summa theologiae* I Q19 a8, resp). (T. A.).

⁸⁴⁰ “Non igitur propterea effectus voliti a Deo, eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes: sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit” (*op. cit.* a8, resp).

que acontecer inevitablemente puesto que Él es indefectible en Su conocimiento y Su volición y nada puede ser un impedimento a Su Voluntad. Está justificado replicar distinguiendo entre la necesidad absoluta y la hipotética. El conocimiento de Dios es, ciertamente determinativo, pero no sólo de que el efecto sea, sino además por la eficacia de este conocimiento, del modo en que aquello ha de ser, a saber, necesaria o contingentemente. Por consiguiente, el conocimiento y voluntad divinos no pueden ser impedidos por nada para determinar sus efectos y, además, el modo de ser estos producidos.

“Las cosas posteriores tienen la necesidad por las precedentes, según el modo de las precedentes. De donde aquellas que son hechas por Dios tienen la necesidad que Dios quiere que tengan: a saber, o bien absoluta, o bien sólo condicional. Y de este modo, no todas las cosas son absolutamente necesarias”.⁸⁴¹

De acuerdo con lo anterior cabe sostener que el conocimiento de Dios determina, pero en grado tan efectivo y eficaz, que es determinativo de que todo lo que ocurre ocurra como libre o como necesario. Expresado con cierta audacia puede asegurarse sin vacilación que *lo que Dios quiere que ocurra de una manera libre, ocurre de una manera libre necesariamente*. Es necesario que lo que Dios conoce que ha de suceder libremente, suceda de este modo. No choca en manera alguna con la Omnipotencia divina que haya acontecimientos libres, más bien sería al revés, la Voluntad de Dios no se cumpliría si lo que Dios quiere que ocurra, no ocurriese *como* Dios quiere. La razón de que esto se comprenda mal descansa en que se considera a Dios una causa segunda, incapaz de determinar el *modo* de lo producido por ella, sino sólo de que el hecho se dé.

Es innegable que en este terreno habrían de inspeccionarse muchísimas dificultades respecto de la Presciencia y Providencia, la moción divina, etc.⁸⁴² Pero, como se puede comprender, sin satisfacer en esta investigación tan enrevesadas cuestiones, cabe darle sólo una respuesta breve como la inmediatamente leída. A lo que todavía cabe dispensar alguna explicación más, y con ello ha de darse por concluido este capítulo y la presente parte sobre la causalidad, es a la necesidad hipotética o condicional propia de la contingencia lata, en el sentido que hemos indicado que es lícito defender para todo lo que no es imposible que no sea.

Volvemos, así, a nuestra cuestión pendiente de la susodicha necesidad hipotética o por suposición. Es sabido que la contingencia lata que BRENTANO no ha admitido reposa en esta noción. Este tipo de necesidad es el que compete a lo que existe con una necesidad no absoluta, cuya negación no implica ningún imposible pero poseída en virtud de la acción divina determinativa. La necesidad de lo contingente es tal que, si existe algo de tal modo, es necesaria la afirmación de su existencia, lo cual es distinto de la afirmación de una existencia necesaria. Lo contingente, en contra de lo que da a entender BRENTANO, no es un puro y simple posible puesto que a veces tiene existencia, no siendo en modo alguno la absoluta indeterminación.⁸⁴³ STO. TOMÁS define la contingencia como una neutralidad o indiferencia

⁸⁴¹ “[...] posteriora habent necessitatem a prioribus, secundum modum priorum. Unde et ea quae fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere: scilicet, vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic, non omnia sunt necessaria absolute” (*op. cit.*, ad tert.) (T. A.).

⁸⁴² BRENTANO trata esta cuestión según varios autores en sus lecciones de filosofía medieval, entre ellos S. ALBERTO MAGNO, del que dirá: “a pesar de todas las últimas investigaciones, Alberto es el mayor de los filósofos que ha producido Alemania” (Trotz aller neueren Forschung: Albert [ist] der größte Philosoph, den Deutschland hervorgebracht hat) (*Mittelalterliche Philosophie*, p. 41).

⁸⁴³ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, pp. 519ss.

respecto al ser y no-ser.⁸⁴⁴ En otro lugar contrapone con la necesidad absoluta –la que depende de la relación entre el sujeto y el predicado– la necesidad por suposición, ‘*per supposito*’. Supuesto aquello por lo que una cosa se causa, entonces aquella cosa es necesaria. Que SÓCRATES esté sentado no es necesario, pero *supuesto* que lo está es necesario que esté sentado todo el tiempo que lo está. Es necesario afirmar tal cosa, lo cual es distinto de afirmar que tal cosa sea necesaria. En cambio, que un número natural sea par o impar es absolutamente necesario.⁸⁴⁵ Es necesario afirmarlo y además se afirma que es necesario.

Cuando la cosa, de suyo, es indiferente ontológicamente, requiere de un principio extrínseco que supla su intrínseca deficiencia óptica, su falta de razón para ser y se la de. Ello lo pone una voluntad, principal y originariamente la de Dios y después la de los otros seres racionales. Este mundo no ofrecía razones suficientes para ser creado, para ser preferido a otros pues había otros mundos accidentalmente más perfectos que el nuestro, había una persona más perfecta de lo que yo soy. Sin embargo, la Voluntad de Dios ha querido este mundo imperfecto –y además perfectible–, ha querido a cada uno de los seres, cada hombre, imperfecto y perfectible, de modo que es cierto que nuestra imperfección e insuficiencia moral ponen de manifiesto el carácter gratuito de la creación y la suficiencia y Bondad de Dios, que ha querido por Su Voluntad poner en cada ser la bondad de que carece. La creación del hombre tiene como fin gozar de Dios y perfeccionar el universo, pero ello es absolutamente innecesario para Dios mismo que ha querido simplemente que ello sea.⁸⁴⁶ La imperfección del mundo pone de relieve la Perfección de Dios que, no necesítandolo, ha querido hacerle participar de Su ser y de Su Bondad.⁸⁴⁷

La idea de la insuficiencia la pone también ARISTÓTELES de relieve en otro contexto al distinguir las cuatro causas, estableciendo que ninguna de ellas es suficiente y necesita por este motivo de la acción de las otras tres.⁸⁴⁸ Sería interesante examinar, cosa que no podemos emprender nosotros, si por este motivo cabría concluir la necesidad condicional de las cuatro causas distinguidas por el maestro de ALEJANDRO MAGNO. Asimismo, en relación con la distinción de las clases de potencias racionales y las irracionales, habla ciertamente de una causación no necesaria. En el caso de las segundas se da una actualización necesaria, en el de las primeras, no.⁸⁴⁹ Lo accidental se da, pues “todo es, o bien siempre y por necesidad [...], o bien la mayoría de las veces, o bien ni la mayoría de las veces ni siempre y por necesidad, sino de modo fortuito [...]”.⁸⁵⁰ De acuerdo con lo anterior, han de admitirse hechos contingentes no sujetos a una determinación unívoca. La necesidad propia de ellos –la hipotética– es de manera condicionada o relativa, esto es, sólo en el supuesto de que se

⁸⁴⁴ Cf. *Summa contra gentiles* I 15; *Summa theologiae* I Q2 a3.

⁸⁴⁵ “Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolute, sed potest dici necessarium ex suppositione: supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedere” (*op. cit.* Q19 a3, resp).

⁸⁴⁶ Cf. *op. cit.* a4, ad tert.

⁸⁴⁷ “Deus non solum se vult, sed etiam alia a se. [...] Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respecti proprii boni [...]; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. [...] Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua, per quandam similitudinem, derivatur omnis perfectio. Unde, si res naturales, inquantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam [...]” (*op. cit.* a2, resp).

⁸⁴⁸ Cf. ROSS, W. D., *op. cit.*, p. 109.

⁸⁴⁹ Cf. *Metafísica* IX 5, 1048a 5-10. En la tercera parte se presentarán con detalle estas consideraciones, donde será citado este texto.

⁸⁵⁰ Cf. *op. cit.* XI 8, 1064b 34-38.

presente su condición. Este ser –la efectiva existencia de lo contingente– es irreductible al ser necesariamente propio únicamente del Motor inmóvil.⁸⁵¹

Recapitulando, la necesidad ‘*ex hypothesi*’ sería la de un acontecimiento causado cuando la causación del mismo no es absolutamente necesaria, o dicho de otro modo, cuando la causa que ha de producirlo no determina de un único modo su acción. LEIBNIZ utilizó la noción para todo lo necesario distinto de aquello cuya negación era imposible, como recordamos.⁸⁵² BRENTANO, por su parte, indicaba que nada es necesario de otro modo que éste, aunque ello sólo sea patente para Dios. Esta necesidad peculiar, a la que ni LEIBNIZ ni BRENTANO acertaron a hacerle el sitio adecuado en su explicación de los acontecimientos, no le pertenece a los eventos de causa indeterminada. Al introducir esta noción ni se niega la índole necesaria de la causa ni de su causar. Sencillamente no se trata de eso, como tampoco de la indeterminación de la misma, sino del modo *no unívocamente determinativo* de ciertos seres activos. He aquí la clave del libre arbitrio.

En el terreno de la Psicología, como se verá en la parte que nos queda, los efectos de la voluntad son hipotéticamente necesarios debido a la índole peculiar de sus actos, en estrecha colaboración con el intelecto. BRENTANO nos va a decir que, dadas las condiciones requeridas para un acto electivo (a saber, un objeto preferible, un sentimiento especial de agrado o amor, el conocimiento de su bondad y preferibilidad, la convicción de nuestra capacidad para alcanzarlo o ponerlo por obra y las circunstancias externas para ello requeridas), este tendrá lugar necesariamente. La experiencia sin embargo muestra que no siempre –sino la mayoría de las veces– tiene lugar el acto volitivo y además que puede sobrevenir uno o su contrario, y que puede admitir variaciones. Entre los factores preparatorios o precedentes a la volición los motivos –razones para decidir– son los más particularmente implicados en el origen del acto. Pues bien, ningún motivo es un factor unívocamente determinante. Ello viene ligado, como veremos, a la capacidad intelectual para los contrarios virtud a la universalidad de lo concebido. En un texto sumamente interesante que ya citamos parcialmente un poco antes, BRENTANO expresa cabalmente esta idea de la determinación no unívoca aunque para rechazarla. Lo quiero citar porque muestra el punto neurálgico del planteamiento de nuestro autor, que decide su rechazo de la necesidad hipotética y toda determinación no unívoca.

“Al hecho de que con el pensamiento de lo positivo viene dado también el pensamiento de lo negativo, y que de esta manera se conecta a veces al mismo pensamiento una realización como efecto, a veces una privación, algunos han querido unir una doctrina que acepta una indeterminación en la causación por medio del intelecto, en oposición a la *determinación unívoca de la causación natural*. ARISTÓTELES está lejos de tal cosa; vería una contradicción en la causación indeterminada y violada de este modo la universalidad del principio de causalidad. No existe para él un devenir contingente en el sentido de que algo que deviene, pueda no ser dadas las mismas circunstancias y condiciones” (*Über Aristoteles*, pp. 186s.).⁸⁵³ El texto sintetiza maravillosamente las conclusiones que hemos ido extrayendo acerca de la posición brentaniana y sus razones sobre la contingencia. Se aprecia, en primer lugar, que la universalidad de la ley causal es el núcleo de la argumentación brentaniana y la razón según la que toma postura respecto a todo lo demás con ella relacionado. En segundo lugar, el principio causal se considera violado al admitir la contingencia lata, porque se presupone que este principio regula un único modo de causación, a saber, la causación natural o mecánica. He tratado de indicar en las reflexiones que han precedido la arbitrariedad de esta suposición,

⁸⁵¹ “Se trata, por tanto, de algo que existe necesariamente. Y en tanto que existe necesariamente, es perfecto, y de este modo es principio” (*Metafísica* XII 7, 1072b 10).

⁸⁵² Cf. LEIBNIZ, G. W., *Discours de Métaphysique*, 13.

⁸⁵³ Véase el texto original en la nota 211. El cambio de cursiva es mío.

puesto que la aceptación de la contingencia lata y la no univocidad determinativa de ciertas causas no anula el principio causal sino que constituye otro modo de su cumplimiento. Por otra parte queda patente que BRENTANO identifica género y especie al señalar que negar la determinación unívoca (*determinatio ad unum*)⁸⁵⁴ es afirmar la indeterminación.

Como se ha visto, lo que se niega no es el género sino la diferencia –la univocidad–, indicando de esta manera la existencia de un modo de determinación que es no-unívoco. Por oponer BRENTANO la determinación unívoca a la indeterminación, en lugar de a la determinación no-unívoca por lo que todo modo determinativo distinto del ejercido por la causa mecánica abate al principio causal y resulta absurdo. Por último, hace referencia al entendimiento como fundamento primero del libre arbitrio por su capacidad para la negación y lo universal. Cómo tenga lugar un proceso no unívocamente determinado se describirá en el capítulo que estamos a punto de comenzar, una vez recopiladas las líneas maestras de la argumentación del que terminamos.

⁸⁵⁴ “Libertas latissime sumpta idem est quod indifferentia seu negatio determinationis ad unum” (GREDT, I., *op. cit.*, 589).

Recapitulación

Mirando el tramo que dejamos tras de nosotros, estamos en disposición de apreciar cómo el eje fundamental de la discusión ha girado en torno a la comprensión de la determinación causal y de qué modo ello se cumple. El capítulo cuarto fue un examen de las bases epistemológicas brentanianas para la causalidad. Partiendo de la crítica al planteamiento de HUME que reducía la causa al antecedente temporal, BRENTANO retoma la cuestión desde su mismo punto de partida: la experiencia. Es la más interesante y valiosa aportación de BRENTANO en este aspecto: el restablecimiento de la experiencia como fuente válida del conocimiento de lo necesario. Por eso nos ocupamos de los hechos empíricos propuestos como fuente del conocimiento del principio necesario de causalidad, todas ellas de la experiencia interna. En tales experiencias se aprehende la relación de conexión necesaria entre un elemento y otro. El segundo paso consistió en determinar el modo cómo la conexión necesaria era aprehendida exactamente, si se trataba de una inducción, una intuición o alguna otra cosa.

Nuestra conclusión –no extraída explícitamente por BRENTANO– resultó ser la inducción *lata* o *epagogé*, que coincidía en sus determinaciones con lo que otros autores han llamado intuición intelectual. La percepción interna constituía solamente la base necesaria para poder *apercibirse* intelectualmente –bastando para ello una sola experiencia que realice lo que se ha de ver– de lo ya dado con la experiencia. La importancia de la aportación brentaniana de la reconciliación de experiencia y *episteme* nos llevó a bucear más aún en el modo en que ambas quedaban conectadas, donde se comprendió que la experiencia constituía la base en la que el sujeto recibía ya lo que después quedaba captado intelectualmente, y que la apercepción suponía forzosamente que su objeto ya estaba presente desde la percepción –lo cual explica la experiencia de que nos parezca recordar al conocer algo intelectualmente–. Tal hecho hacía patente que lo necesario y lo empírico no eran ámbitos extraños sino que el segundo estaba inhabitado por el primero. Un último punto concluyó el capítulo y fue la demostración analítica del principio de causalidad, acerca de lo cual se dejó claro que para BRENTANO era posible conocer un mismo objeto o evento de distintos modos –empírica o analíticamente–.

En el capítulo quinto, los dos primeros párrafos, más que otra cosa, dispusieron el terreno para la contienda subsiguiente en la que hemos ofrecido una posición opuesta a BRENTANO en no pocos aspectos. El esclarecimiento de la noción de causa gracias a BRENTANO nos hizo conscientes de que lo común a todo aquello que es llamado tal es la índole de dependiente de lo que es su efecto, junto con la de ser origen o procedencia de ello. Otras notas distintivas de la causa, en sentido propio, eran el carácter activo –sólo poseído por la causa eficiente frente a la material, formal y final que distingue el peripatetismo–, que era decisivo para discernir lo que es causa de la condición necesaria para la causación. Comprendimos gracias a los análisis brentanianos que la noción de causa y el proceso causal se sustentan en su ser determinativo o condicionante del efecto y no en su temporal antecedencia. La dimensión temporal de simultaneidad con el efecto presentaba por su parte el problema de la convivencia de los contrarios en el momento de la causación, superado por la distinción de una simultaneidad en el sentido de límite puntual de un continuo, en que coinciden el fin y el inicio. Por último se señalaba la impasibilidad de la causa en sentido propio como nota esencial de esta índole, nota, por otra parte, no siempre tenida en cuenta por nuestro autor, ya que determinará como pasivas ciertas causas, no por su índole de compuestas o imperfectas, sino en cuanto causas. Nos llamó la atención el hecho de que la causalidad no perteneciera a la categoría de la relación, negación que BRENTANO justificaba

por la posibilidad de que un mismo efecto surgiera sustituida su causa por otra, cosa que una relación jamás admitiría.

En el segundo apartado, donde nos ocupamos brevemente del proceso causal, nos enfrentamos al hecho de la mediación causal. La Escuela postulaba la necesidad de un medio en todo proceso de este tipo debido a su consideración restringida de la causación como el proceso dado entre sujetos distintos. BRENTANO no se cohibía en considerar causal a la determinación de una parte del sujeto sobre otra y no sólo la acción del sujeto *extra se*. En el fondo, en uno y otro caso se cumple que todo lo que se mueve es movido por algo otro, de modo que siempre la acción causal –de un sujeto sobre otro, de una parte sobre otra– supone un ‘éxtasis’ activo por parte de la causa. Para BRENTANO la mediación viene exigida por el distanciamiento temporal de la causa y el efecto. Este hecho permitió la introducción de la distinción entre Causa primera y causas segundas, que son los seres que median en la acción de aquella, llamada ‘Providencia’ en BRENTANO y STO. TOMÁS, cuyo orden por ella determinado es hecho realidad mediatamente por la acción de algunos seres que han recibido este privilegio. Por ser los efectos de las causas mediatas efectos a su vez de las anteriores, todos vienen a serlo de la Causa primera. De esta forma se planteaba en todo su abarque la universalidad del principio causal.

Hechas estas determinaciones, nos ocupamos de algunas especies de causación eficiente en donde pudimos comprobar una uniformización de los diversos tipos al mecánico o natural. Ciertamente señalaba como distintas entre sí la causa natural y la artificial pero no sus modos de causar, de modo que mediaban de la misma manera respecto de la Causa primera. Esta silenciosa eliminación de la diferencia modal en la causación se vio confirmada en el tercer párrafo, como vamos a ver aún. Otras especies de causación eran la psíquica, impasible mientras la física está sometida a la ley de acción y reacción. La causación mecánica constituía el dominio de la tal ley. La acusación de desfase de la física clásica de la que está tomada esta ley no es necesaria si no caemos en el relativismo histórico porque los problemas filosóficos son atemporales. Otra cosa era un caso de su típico eclecticismo que se advirtió cuando somete la causalidad artificial a la ley de acción y reacción, tesis presentada en la obra sobre ARISTÓTELES de 1867 que mezcla el aristotelismo y la física moderna.

Llegamos así al tercer párrafo sobre la necesidad del principio causal. Si ARISTÓTELES distinguía entre causas necesarias y no necesarias, BRENTANO sostendrá con claridad que toda causa es necesaria. Además hace confluír, en el proceso determinativo causal principiado por la Causa necesaria, tres aspectos que no necesariamente se dan en correspondencia: el modo necesario de ser de la Causa, su causar necesariamente y causar efectos con un modo de ser necesario. Todas las consecuencias metafísicas brentanianas creo poder extraerlas de este planteamiento, y la tesis de la existencia del Ser necesario por Sí, Dios. Este es el pensamiento que domina sus reflexiones acerca de la causalidad, la libertad y que no cambia en ningún momento de su desarrollo filosófico, aunque sólo en la segunda etapa extraiga de él las consecuencias. Si toda causa es necesaria, entonces la contingencia absoluta queda completamente excluida. Con todas sus fuerzas tratará nuestro autor de demostrar este último hecho en su loable empeño por servir de este modo al conocimiento de la existencia de un Ser que es responsable de que las cosas existan, inmerso en un ambiente positivista que derivaba en un ateísmo pseudocientífico. El argumento contra la absoluta contingencia no es más que un modo indirecto de argumentar en favor de la existencia de Dios. Y así nos mostró cómo no es imposible algo incausado, sino que lo absurdo es tomar por incausado lo que no es inmediatamente necesario, como Él, y lo es porque todo está determinado –de acuerdo con el principio leibniziano, y pretendidamente aristotélico– según el principio causal por el que batalla BRENTANO.

Ahora bien, sólo si este es analítico cabe que su negación resulte imposible o absurda, de lo cual está convencido BRENTANO, como vimos cuando demostró el principio de causalidad como analítico. Se da el hecho de que, a pesar de su analiticidad, nos es evidente en un grado palmariamente menor al principio de contradicción. Tal circunstancia la justifica BRENTANO porque el principio, siendo analítico, no es simple. Ahora bien, el principio de razón suficiente es el modo en que LEIBNIZ y con él BRENTANO formulan la universalidad de la causación. Sin ser idéntico al principio de causalidad lo abarca en cualquier caso. ¿Cómo se fundamenta? Por medio de la existencia de Dios, Causa necesaria. Si Dios existe y es el Ser inmediatamente necesario, entonces todo lo que no es Dios ha sido determinado por El que existe necesariamente. Tal modo de juzgar las cosas entra en claro conflicto con la libertad del hombre. Ya está presente en LEIBNIZ, cuya solución distinguiendo dos tipos de verdades no cantaba victoria. Al definir lo contingente como lo que no implica contradicción si se lo niega, BRENTANO descubría que tal tesis hacía de Dios un ser contingente. La definición de necesario que debía admitirse, en armonía con el principio de razón suficiente, era la de aquello cuya negación es un absurdo, aunque quizá sólo patente para un Intelecto infinito. De este modo todo lo que es necesario y todo lo que no es es imposible.

La necesidad con que se atornilla a presión todos y cada uno de los seres y acontecimientos cree BRENTANO deber defenderla para ser fiel al Ser necesario de Dios. Es la necesidad divina la que fundamenta la necesidad de lo que Él crea y determina. Y también el hecho de que el mundo creado sea tal cual es, o sea, el mejor de los posibles –continúa BRENTANO– viene exigido por el Ser mismo de Dios, a cuya Bondad no conviene menos que una creación perfecta moralmente. Esta razón es –LEIBNIZ así lo creyó– de *conveniencia* con la Bondad de Dios, pero BRENTANO constriñe también el modo de ser del mundo a la necesidad, toda vez que sería absurdo que Dios no obrara de la mejor manera posible creando el mundo perfecto.⁸⁵⁵ Fue así como nos hicimos cargo de que la defensa de la libertad humana venía ligada al modo de entender la relación de la Causa necesaria con sus causas segundas, en concreto en qué manera se articulan la necesidad del Ser de Dios, la necesidad de Su acción causal y el modo de ser de los efectos de la Creación.

Si Dios ha creado, como no puede ser menos, –continúa BRENTANO– el mejor mundo posible, es porque Dios, como todo lo demás, ha de tener una razón para crear, y para crear este mundo. Tal razón es su perfección. ¿La del mundo o la de Dios? ¿No debería ser la de Dios? Pues no, BRENTANO dirá que es el mundo, su perfección lo que mueve a Dios a crearlo. La necesidad que nuestro autor confiere a esta elección divina es tan fuerte que va a traer la grave consecuencia de anular la libertad divina. Pero ello se comprende si primero uno se da cuenta de todo lo que la tesis del mejor de los mundos comporta. Una dificultad –la noción de bien y mal anulable– nos llevó al examen de la de bien no anulable o intrínseco, y de ahí a lo bueno y lo mejor según BRENTANO.

El problema era sobre la elección divina: si Dios tiene que elegir entre los mundos posibles, entonces resulta necesario que los objetos de elección sean todos ellos limitados y ninguno perfecto. La limitación de los bienes es la razón de ser del acto electivo, de acuerdo con la noción aristotélica del mismo, mientras que el carácter ilimitado del bien lleva a un acto de necesario querer. Ahora bien, Dios al crear tuvo que elegir, pero elegir –según BRENTANO– necesariamente. La contradicción parece palmaria: si hay elección, no hay un auténtico *mejor* mundo ni tampoco necesidad ninguna en el acto. Por otra parte, la misma noción del *mejor* mundo posible requería de un análisis. ‘Mejor’ se puede entender en dos sentidos. Si nuestro mundo es el mejor en sentido moral, o sea, posee la máxima bondad

⁸⁵⁵ Cf. LEIBNIZ, G. W., *Monadologie*, 54.

moral, entonces como el mismo BRENTANO afirma, aquello que así se califica debería ser ilimitado, siendo la limitación incompatible con la perfección infinita. Ahora bien, el conjunto del mundo como limitado que es no puede ni podrá nunca ser el mejor. La noción de mejor y de máxima bondad admisible para lo finito es en sentido relativo, cuando se trata del bien que un ser puede alcanzar según su esencia, la cota máxima de bondad de la que su esencia es capaz; absolutamente máxima o infinita será cuando no tenga ninguna limitación, esto es sólo en el caso de que la esencia misma del ser sea infinita.

Ahora bien, BRENTANO va a hacer indirectamente infinito al mundo: en cuanto bueno en sí mismo es mejor que exista a que no exista. Dios tiene que querer la existencia del mundo porque es un medio que desarrolla a esta Bondad. Sí, a la perfección de Dios, siendo infinita, le cabe ser aumentada por la que el mundo tiene en sí mismo. ¿Panteísmo? Así parece, desde el momento en que BRENTANO defiende la posibilidad de que la perfección global de lo que existe se mida sumando la divina y la del mundo creado. Esta inadmisibles tesis del segundo BRENTANO explica la necesidad con la que Dios se vería obligado a elegir y crear el mundo, supuesto que este es un medio imprescindible en orden a la Perfección divina. Como crítica se adujo la imposibilidad de que lo Infinito pueda ser aumentado, el hecho de pertenecer a Dios la bondad del mundo que crea y que la grave negación de la suficiencia divina en este caso haría imposible mantener Su necesidad por Su ser Perfección y Suficiencia sumas. El error fundamental estriba, en mi opinión, en no haber captado con suficiente profundidad la condición de ser creación del mundo, el hecho de que de suyo nada es ni tiene –aunque ello no anula la índole intrínseca de su bondad– sino que es Dios quien da y determina, hace bueno y perfecciona.

La intención que parece descubrirse en estas fallidas tesis de nuestro autor puede disculparse: BRENTANO se afanó en evitar a toda costa la falsa opinión de una arbitraria acción divina. A esto apunta el principio de razón suficiente al indicar que también Dios ha de obrar conforme a razones. Dicho de otro modo, trata de evitar el error del Voluntarismo, en el cual propende a caer un planteamiento disgregador de las facultades como el kantiano. Ahora bien, la razonabilidad de la acción divina no puede pedir en sacrificio la misma Suficiencia o Absolutividad de Dios, incluso Su misma libertad, ya que este modo de hacer razonable Su obrar constreñiría a Dios a crear el mundo, en la medida en que lo contrario contradiría Su propia Bondad. Estas consideraciones nos llevaron por nuestra cuenta al examen de la libertad de Dios que quedaba anulada por dos causas: el hecho de constituir el mundo en sí mismo una razón para la Voluntad creadora de Dios, por una parte, y la necesidad misma con la que Dios es, Su naturaleza divina necesaria que parece obligarle a querer todo con necesidad.

El primer punto, la razón de Dios para crear nuestro filósofo la situaba parcialmente fuera de Dios, en la medida en que señalaba la intrínseca bondad del mundo –cuyo origen es ciertamente divino– como motivo para Su decisión creadora. Y en virtud del segundo aspecto, la necesidad de esta Causa, la conclusión era evidente para BRENTANO: Dios crea el mundo, no puede no crearlo. ¿Cuál es la principal objeción? Que conllevaría el carácter causado del acto volitivo de Dios. Sin embargo, es claro que Dios no tiene absolutamente ninguna causa porque es la Causa incausada. Para salvar la libertad volitiva en Dios que BRENTANO no juzga violada por este modo de ver, consideramos pues cómo Dios quiere algunos objetos con necesidad, examinando cuáles son y advirtiendo que no todos sino sólo estos son objetos volitivos necesarios para Dios. ¿Cómo es posible tal cosa si Dios es necesario?

Primeramente, lo que Dios quiere con necesidad es Su objeto propio, a saber, a Sí mismo; asimismo querría necesariamente lo que fuera un medio imprescindible para Sí. BRENTANO considera que el mundo está en este segundo caso, lo cual es inadmisibles, como se ha puesto de manifiesto en la discusión. El mundo no es necesario para Dios, ni siquiera para que Dios

sea Creador. Esto se comprendió por el hecho de que ser causa consiste en *ser capaz* de producir un efecto *ad extra*, y del mismo modo ser Creador consiste en ser capaz de crear, no en crear de hecho. Por esta razón Dios no deja de ser Omnipotente por el hecho de que no hace todo aquello que podría, ni deja de poseer la perfección de ser Creador por mucho que no hubiera creado nada. El riesgo que se asume al determinar que Dios es necesario en un sentido impropio, extrínseco a Su ser, a saber, como el ser requerido por otros para poder existir, estriba en que de este modo se le puede subordinar a la realidad y al valor de los otros seres, considerándolo un medio –por muy necesario que sea– de la realidad del mundo. Este es, en efecto, el resultado a que nos aboca el planteamiento brentaniano.

Luego el único objeto necesario de la Voluntad divina es Dios mismo. Cómo crea Dios se explica entonces a partir de dos principios: la eficacia de Su ser, en razón de la cual no necesita de nada distinto de Sí para crear –como las causas contingentes–, y la autodeterminación libre de Dios. No se confundió esto con una autocaución, ni conlleva arbitrariedad alguna en el obrar divino, toda vez que se atiende al hecho de que Dios conoce que esas cosas están ordenadas a Su Bondad, y conociéndolo lo quiere *no a causa de ello*, sino *en razón de ello*. ¿Qué diferencia hay entre una cosa y otra? STO. TOMÁS contesta lo siguiente: Dios es perfectamente simple, de modo que en Él no podría darse una causación de una parte por otra, Su conocimiento y Su volición son uno, por eso la decisión divina es incausada y al mismo tiempo razonable. De ahí a su vez que no sea ni arbitraria ni necesaria.

En esto estábamos de acuerdo, pero la Naturaleza necesaria misma de Dios seguía constituyendo el principal obstáculo para concebir una volición no necesaria en Él. AQUINO ofrecía como salida la distinción de las voliciones divinas en necesarias y no necesarias, de acuerdo con sus objetos. A Sí mismo Dios se quiere necesariamente. Pero no todo lo que quiere lo quiere según Su naturaleza, porque en este caso la volición creadora produciría un ser según el modo de ser divino, siendo imposible que algo divino sea causado. De este modo, todo lo que no es Él ha de ser, forzosamente, querido por voluntad y no según Su naturaleza, esto es, es libremente querido. Ahora bien, supuesto que la Voluntad divina los quiere, ello es con necesidad hipotética, en la medida en que, una vez que los quiere no puede dejar de quererlos porque Su Voluntad no cambia.

Tras estos dificultosos análisis y crítica a nuestro filósofo, nos volvimos a considerar los sentidos de necesario y contingente tal cual él los determina, y tal y como deberían ser determinados de acuerdo con nuestra posición. BRENTANO delimita ambos conceptos con demasiada radicalidad y –como cabía esperar– unímodamente: necesario es lo contrario de imposible, y contingente es lo carente de toda necesidad. Otros autores distinguen modos de necesidad de los que nuestro autor no hace ningún caso –la necesidad hipotética frente a la absoluta, la del medio indispensable, la relativa de unas partes con otras o el todo, etc.–. Para él se trata sólo de una determinación unímoda del ser, o mediata o inmediata, sin lugar alguno para la necesidad hipotética. La razón se reduce a una sola: afirmar lo contrario supone negar la validez universal del principio causal –y de paso la necesidad de la Causa primera–. Por este motivo, BRENTANO renuncia a la distinción de modos de causar. No se libra de este determinismo el objeto de la Ética, definiéndose lo contingente como lo que requiere ser causado –y no lo carente de toda necesidad–.

¿Cuál es la premisa latente en este modo de ver? La correspondencia establecida entre el modo de ser la causa y su modo de ser aquello que se causa, y dado por otra parte que es Dios la primera, todo será necesario como lo es Él. Este razonamiento reposa sobre un reduccionismo de los diversos tipos de causas a la mecánica. Sin embargo, sólo esta es y causa de un único modo, mientras que las racionales no tienen un solo modo de causar. Para comprender esta posibilidad discerníamos tres aspectos diversos a los que he aludido arriba:

el modo de ser Dios, Su modo de causar y el modo de ser de lo causado. BRENTANO supone falsamente que Dios ha de obrar siempre según Su naturaleza –lo cual es forzoso sólo para las causas mecánicas o naturales– al igualar los modos de causar al mecánico o natural y uniformar así toda acción causal. Como venimos diciendo, no todo lo que puede causar causa por naturaleza. El ser racional lo hace también por voluntad. Tal posibilidad es barrida por BRENTANO incluso para Dios, anulando Su personalidad y la de las causas espirituales.

En resumen, las columnas del planteamiento brentaniano sobre las que reposa su visión del mundo resultan ser tres: la universalidad del principio causal y la Necesidad de la Causa primera, el modo exclusivamente mecánico de tener cumplimiento, y la identificación del género ‘determinación’ y la especie ‘determinación unívoca’. Como he dicho, no es cierto que Dios actúe siempre necesariamente y tampoco tiene que ser obligatoriamente el modo de ser de la causa como el del efecto –más que para la causa natural–. Por otra parte, la radical determinación de lo contingente como carente de toda necesidad y determinación tampoco es adecuada. Y es que BRENTANO considera que la contingencia se opone a la determinación porque no advierte que toma a la especie por el género, al considerar que lo que se opone a la determinación unívoca o natural es la indeterminación de lo contingente radicalmente considerado. En la contingencia lata no se niega el género –la determinación– sino la diferencia –la univocidad–. Siendo esto así, no es correcto considerar que la contingencia entendida de esta manera sea indeterminación.

El derrumbe del determinismo, en la versión que defiende BRENTANO, viene ligado a la disolución de la conexión del Ser necesario y el modo de causar y de hacer necesarios a los efectos. AQUINO nos indicaba cómo. Dios, Ser necesario, es capaz de determinar no sólo que los seres existan, sino además el modo en el que han de existir: necesario o contingente. Con ese fin, puesto que ha querido que haya seres que sean de distintos modos, ha determinado causas racionales capaces de producirlos. Negar esta capacidad a Dios es tratarlo como una causa segunda, que es lo que acaba haciendo nuestro autor con el noble deseo de salvar Su ser necesario. No vio BRENTANO que bastaba con adscribir a los efectos una necesidad hipotética, que no niega el carácter determinado del efecto ni su índole de causados, y permite afirmar que ciertas causas determinan de modo no unívoco. Sólo admitiendo una variedad modal en la causación se vuelve a hacer sitio a la libertad de arbitrio. Este hecho lo hace posible el carácter universal del objeto intelectual, por lo cual la voluntad no está ceñida a querer uno u otro objeto, pero ello no ha sido aún examinado por nosotros.

Como conclusión cabe añadir que la admisión de una variedad modal en el proceso de causación es requerida, no sólo para hacer posible la libertad sino para comprender coherentemente a Dios como Ser necesario y perfectamente autosuficiente. En Él no hay defecto ninguno por el que fuera impotente como causa sino que sencillamente no tiene por qué causar siempre de la misma manera y, en vista de la existencia de lo contingente, no ha querido hacerlo así. Lo contrario sería una deficiencia y no una perfección. Por su imperfección es por lo que la causación irracional es unimoda, mientras que los seres más excelsos causan libremente (recuérdese la análoga uni-formidad de la parte vegetativa que poseía ya las formas). Luego la posibilidad de la contingencia lata depende directamente de la capacidad de ciertas causas –así queridas y determinadas por Dios– para causar de diversos modos. No implica ello que la causa tenga modalidades de ser, sino que causa de diversos modos. Tampoco conlleva tal tesis la negación de que existan causas cuyo comportamiento sea unimodo, pues ciertamente las naturales actúan así, como queda dicho, de modo mecánico. No obstante, algunas de ellas son capaces de una variedad modal en la causación a saber, las que son capaces de lo universal. Precisamente gracias a la capacidad y eficacia divina puede ser determinado tanto el efecto como el modo de ser hecho: necesaria o

contingentemente, a partir de causas naturales o a partir de acciones racionales libres. Ya que quiso que hubiese necesariamente cosas causadas por otras, determinó que unas se causasen de un modo y otras de otro. El determinismo de BRENTANO se origina por no haber visto la posibilidad de esta diversidad modal determinativa y de ser.

Hemos llegado al final de la segunda parte. Ha exigido mucho de nosotros, pero también nos ha gratificado con fructíferas conclusiones. Es el momento de volver a la Psicología descriptiva donde más que nada vamos a ver aplicados los principios metafísicos que sostienen la concepción brentaniana del mundo. Nos introduciremos en el conocimiento de las determinaciones de la clase de fenómenos psíquicos en la que se encuentran las voliciones, sus relaciones con otros fenómenos, donde sobre todo será interesante el estudio de la deliberación como un proceso en que tiene lugar una determinación no-unívoca –según la posición que defiende junto a la tradición peripatética; en el primer BRENTANO, sólo en cierto sentido–, o unívoca en el segundo BRENTANO. La pregunta por la libertad volitiva tendrá en el último capítulo el doble papel de resumir y explicitar las conclusiones de todo el trabajo. La causalidad, como el elemento que ponía en peligro –o parecía poner– la indeterminación de ciertos actos volitivos, justamente de aquellos que son libres, ha sido el puente que ha unido dos orillas. Nos ha trasladado de la consideración de la pasividad de la voluntad, como facultad que es puesta en acto o actualizada por el entendimiento, a la afirmación, en una posición crítica respecto de BRENTANO como se vio en el primer capítulo, de su simultáneo carácter activo debido a su subsiguiente actividad, primeramente, y segundo y principal, a que la índole de la determinación causal que sufre la voluntad por parte del entendimiento no es unívoca. Por eso, la ley de causalidad puede hallar cumplimiento en la ‘multívoca’ causación o determinación intelectual, en cuyo proceso la voluntad se comporta con una verdadera independencia, aunque limitada, como se explicará. Los diversos resultados parciales acerca de la actividad y la pasividad volitiva, las formas de determinación causal, se encontrarán debidamente engranados cuando expliquemos sobre esta base el modo de ser actualizado el acto volitivo libre. Como he dicho, será esta una parte que aglutine de manera metódica los aspectos acá y allá puestos al descubierto, y por otro lado, extraiga las consecuencias que se siguen para la voluntad de las tesis desarrolladas en los capítulos precedentes por parte de BRENTANO y nuestra. En realidad, la cuestión de la libertad de los actos volitivos está ya implícitamente resuelta, y este capítulo se convierte en una prolongación descriptiva del fenómeno volitivo, y en cierta medida, un medio de explicitar las conclusiones.

No considero superflua esta última tarea, pues ahí es donde se descubren a veces los errores inadvertidos y se mide todo el peso de las tesis y conclusiones defendidas. Tampoco es falta de interés, sino muy atractivo, el examen de la posición evolucionada de BRENTANO respecto a los actos volitivos, aparte de que restan bastantes aspectos por considerar, en especial es necesaria la exposición de los diversos sentidos de libertad, cuáles son criticables, cuál es el defendido por BRENTANO y, finalmente, el adecuado para el hombre como subjetividad racional corpórea, no necesaria, sino debiendo su ser y naturaleza en última instancia a un Ser necesario Creador. Algunos argumentos brentanianos posteriores acerca de la moralidad son asimismo sumamente sugerentes, aunque ejerceremos sobre ellos una crítica en algunos casos. En este terreno ha tenido BRENTANO intuiciones geniales, que en su momento se pondrán de relieve.

El contenido de esta parte va a organizarse de la siguiente manera: dentro del primer capítulo nos enfrentaremos temáticamente, en primer lugar, al examen de la noción de facultad volitiva y sus actos según BRENTANO, la clasificación de estos y su comprensión del acto elícito y el imperado; en el tercer apartado nos ocuparemos de las relaciones entre las operaciones y objetos intelectivos y volitivos, respectivamente, además de con otras potencias y el cuerpo mismo. En el último capítulo se examinarán los sentidos de libertad y la posición de BRENTANO acerca de la auténtica noción de libre albedrío y su posibilidad, en donde se tratarán los argumentos aducidos en su favor durante la primera, y los deterministas de la segunda etapa, así como los argumentos a propósito de la moralidad de los actos y su

retribución. Por último, nos ocuparemos del objeto deliberativo, a la luz del peripatetismo de la Escuela por la carencia de reflexiones brentanianas al respecto. Finalmente, las descripciones brentanianas del acto deliberativo cerrarán nuestra investigación, cotejadas con las aristotélicas a las que a menudo se remite, asimismo desde una y otra etapa.

TERCERA PARTE:

LA VOLUNTAD LIBRE

Capítulo 6.

La voluntad y sus actos

A. La tercera clase de fenómenos

A lo largo del capítulo tercero nos enfrentamos con el mecanismo psicológico que sostenía el ejercicio de las diversas facultades, más concretamente, con el proceso actualizador. Con este propósito se examinó con detenimiento la índole de la voluntad como facultad oréctica intelectual y el modo cómo su acto tenía origen. Sin embargo, el análisis que entonces se ofreció quedó al margen de las descripciones psicológicas que encontramos en BRENTANO en torno a las voliciones, junto con los fenómenos concomitantes o relacionadas con ellas. Es lo que a continuación analizaremos.

A.1. Orden y relación de las tres clases de fenómenos

A propósito de la discusión que llevamos a cabo en la introducción sobre el criterio de clasificación de las clases de fenómenos, discerníamos con BRENTANO un triple objeto de la Psicología: las representaciones, los juicios y los fenómenos de amor y odio. Estos objetos se dan en un orden o jerarquía de acuerdo con tres criterios: la independencia relativa, la simplicidad y la generalidad. Según los mismos, la representación es el primero por ser la más sencilla, la más independiente y por ello la más universal (cf. *Klassifikation* 5 §2, p. 127), siendo además base de la formación de los demás y no requiriendo lógicamente de los otros para originarse –si bien el modo en que un acto se basa en la representación lleva consigo algunas dificultades, cuyo examen sería interesante pero al que hemos de renunciar–.

La representación, en tanto que base de los fenómenos complejos (cf. *Psychologie* 2, I §3, pp. 112s., 116, 120), goza de una determinada independencia respecto de los demás actos, puesto que ella no necesita de los otros, esto es, no es imposible que la representación se dé sola, mientras que los actos complejos no pueden darse en absoluto sin ella (cf. *Klassifikation* 3 §1, p. 38). Existe un acuerdo general, no es tan sólo convicción de BRENTANO, acerca de que existe un orden entre los fenómenos. Lo que no está tan claro es el orden en que se dan. Las representaciones se aceptan en general como base de los demás actos, aunque no dejan de oírse voces que lo discutan, como J. B. MEYER,⁸⁵⁶ si bien a causa de un concepto diverso de lo que es representación. También se admite sin resistencia notable, de acuerdo con la distinción husserliana de los fenómenos en simples y compuestos, que los actos de amor y odio pertenecen al segundo tipo. Lo más espinoso es determinar el orden en que se dan estos y los juicios.⁸⁵⁷ BRENTANO opina que es el juicio el siguiente en el orden de los fenómenos, mas no porque los fenómenos judicativos se parezcan más a las representaciones que los afectos, razón que algunos han alegado. La supuesta intervención de la voluntad para que podamos creer es una razón por la que otros sitúan la actividad emotiva en segundo lugar, antes que el juicio (cf. “Vom Lieben” 9, p. 145).

⁸⁵⁶ Cf. MEYER, J.B., *Kants Psychologie*. Berlín 1870, pp. 92ss. Los argumentos de este autor serán discutidos pormenorizadamente en la *Psychologie* en relación con la tesis de la representación como base de los fenómenos.

⁸⁵⁷ Véase B.3 “La nueva clasificación de BRENTANO” en el capítulo primero.

¿Cómo defiende BRENTANO su posición? El nervio del mismo lo ofrece, como suele ser el caso en nuestro autor, la percepción interna, en concreto la experiencia de los modos de conciencia interna y por otra parte la de los actos emotivos y volitivos. Baste ahora indicar que los tres criterios considerados –simplicidad, independencia y universalidad– justifican que el juicio preceda al acto afectivo. Este es el menos sencillo y el más dependiente, y no se da siempre de hecho aunque BRENTANO así lo creyó en un primer momento, como vimos (cf. *Psychologie Inhaltsverzeichnis*, p. VII (2, III §6); y su modificación posterior, véase la edición de 1911, II, p. 139). Es el menos simple porque se basa en la representación y en el juicio y por lo mismo es el más dependiente. Aunque puede darse siempre, no es necesaria la presencia de un sentimiento acerca de lo juzgado, de lo que se sigue su menor generalidad. De qué modo se relaciona con el juicio y cómo colaboran ambos fenómenos es de gran importancia en el estudio de la Ética brentaniana, especialmente en la tesis sobre el origen del conocimiento del bien (o el mal), y también para poder defender un ejercicio libre de la voluntad. Es bueno tener ya presente la relevancia de estos dos puntos.

Respecto de la prioridad de la volición sobre el juicio por su intervención en él, BRENTANO recoge en su dictado de 1907 la razón que algunos utilizaban para argumentar en su favor, y que el carácter voluntario de ciertos actos intelectivos: “Algunos quieren anteponer la actividad emotiva porque la voluntad es la que hace que creamos o no, mas tampoco es éste generalmente el caso, más bien el querer incluye en sí un juzgar [...]” (“Vom Lieben” 9, p. 145).⁸⁵⁸

BRENTANO sostiene claramente que la voluntad también depende del juicio. Vamos a detenernos un poco en las razones con las que justifica esta relación de dependencia. Es una razón empírico-psicológica, esto es, que se apoya en la experiencia. En primer lugar, se establece una analogía entre la percepción interna y toda actividad psíquica. Lo encontramos en la *Psicología* de 1874 (segunda parte, *Klassifikation*). El último capítulo se titula: “Comparación de las tres clases básicas con los tres fenómenos de la conciencia interna. Determinación de su orden natural”.⁸⁵⁹ BRENTANO confirma la clasificación de los fenómenos con los tres modos de percepción interna de los mismos. La percepción interna es el conocimiento en el más estricto sentido, porque sólo ella es inmediatamente evidente e infalible (cf. *Psychologie* 2, I §6, pp. 128s.); por eso es la única que permite afirmar con toda verdad que su objeto existe real y no sólo fenoménicamente, como ocurre con el percibido externamente: “solamente ellos [los fenómenos psíquicos] son percibidos por eso con evidencia inmediata”⁸⁶⁰ (*op. cit.* 2, I §9, p. 137). De este modo, siendo la percepción interna el conocimiento por excelencia, se convierte en paradigma de todo conocimiento. Sobre este argumento que no podemos discutir aquí,⁸⁶¹ apoya un orden concreto de los fenómenos psíquicos: representación, juicio, y por último, acto de amor u odio. Hay, sin embargo, otras

⁸⁵⁸ “Manche wollen die Gemühtätigkeit voranstellen, weil der Wille es sei, welcher bewirke, daß wir glauben oder nicht glauben, aber auch das ist nicht allgemein der Fall, vielmehr schließt das Wollen schon ein Urteilen ein [...]”.

⁸⁵⁹ “Vergleich der drei Grundklassen mit dem dreifachen Phänomen des inneren Bewußtseins. Bestimmung ihrer natürlichen Ordnung”.

⁸⁶⁰ “[...] sie allein werden darum mit unmittelbarer Evidenz wahrgenommen”.

⁸⁶¹ Hay toda una serie de críticas a la noción y la validez de la percepción interna, comenzando por HUSSERL hasta nuestros días. Reinhard GROSSMANN, por ejemplo, rechaza vivamente la inmediatez del conocimiento interno. Se ha tachado de hipótesis *ad hoc*, como vimos en la introducción, la afirmación de la conciencia interna de los fenómenos como dimensión de todo acto y no como un acto diverso. Véase HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, I, V, pp. 366s.; GROSSMANN, R., *La estructura de la mente*. Más recientemente se ha acusado a BRENTANO de eludir de este modo el problema del regreso infinito, cuando ha sido tratado detenidamente en la *Psicología* (cf. RUTTE, H., “On the problem of inner perception” en *Topoi* 6 (1987), Reidel, Dordrecht, p. 19).

razones que nos ofrece la experiencia en favor de esta conclusión, y que, como vamos a ver, explica en alguna medida la relación efectiva entre el ejercicio judicativo y el volitivo. Son las siguientes:

- la actividad emotiva conlleva más complicación que el juicio,
- el juicio añade una perfección a la representación, siendo la emoción, por decirlo así, la que la consume, especialmente el sentimiento de felicidad,
- sólo el juicio acompaña a la percepción interna de todo acto (cf. “Vom Lieben” 9, p. 145).

De estas tres, nos vamos a detener sobre todo en la última, porque es la que puede ofrecernos alguna indicación acerca de la relación juicio-volición.

a) *La actividad emotiva conlleva más complicación que el juicio.* Esto es una necesidad genética de la clase tercera de actos. Si como sostiene BRENTANO (cf. *ibid.*) los juicios preceden a las emociones, esto supone no sólo una prioridad meramente temporal del juicio, sino sobre todo la que se constituye por colaborar el juicio en la génesis del afecto. De este modo, éste viene a formar junto con la representación parte ingrediente o real del acto de interés. En este sentido es forzoso que el acto emotivo sea más complicado que el juicio, que sólo necesita de la representación.

b) *El juicio añade una perfección a la representación, siendo la emoción la que en cierto sentido la consume.* En alusión a ARISTÓTELES enseña nuestro filósofo que hay una relación entre la perfección del acto y el placer que lo acompaña (cf. *Klassifikation* 4 §4, pp. 97s.).⁸⁶² Perfecto, en ARISTÓTELES, se dice de las cosas que “han alcanzado la plenitud del fin, siendo este bueno: son, efectivamente, perfectas en la medida en que poseen la plenitud final [...]”.⁸⁶³ En este sentido el placer, que es entendido como un fenómeno de la tercera clase, ‘corona’ el acto al que acompaña y por ello ha de ser el último. ARISTÓTELES así lo entiende, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco*: “El placer perfecciona la actividad, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene como la flor de la vida en la edad oportuna”.⁸⁶⁴ Y poco más adelante añade: “[...] sin actividad no hay placer y el placer perfecciona toda actividad”.⁸⁶⁵

c) *La volición siempre envuelve un juicio.* La voluntad, dice BRENTANO, incluye en sí un acto de juzgar, es presupuesto y lo necesita para actuar ella misma, como sabemos por las consideraciones establecidas en la primera parte acerca de la actualización volitiva,⁸⁶⁶ por otra parte, no dicen los adversarios de BRENTANO sin cierta razón que ella es la que hace que creamos. Parémonos a hacer algunas consideraciones sobre esto. Pongamos un ejemplo en el que sucede tal cosa. Supongamos que tengo que pasar por una situación difícil, quizá la convivencia con algunas personas, un carácter rudo o una enfermedad, míos o de otra persona, etc. No siempre somos conscientes de la verdadera causa de nuestro sufrimiento interior. Pero a menudo solemos rebelarnos contra lo que no lo es. Con todo, sería un acto volitivo el rechazo de la situación mortificante. Si la voluntad responde con la aversión –que no es la única respuesta posible, como BRENTANO apunta, si, por ejemplo, se consideran las partes de lo que rechazo (cf. “Vom Lieben” 14’, pp. 149s.), o el fin posterior, por ejemplo–,

⁸⁶² Cf. E.N. II 3, 1104b 15ss.; *Retórica* I 11, 1370a 16; II 4, 1381a 6.

⁸⁶³ Cf. *Metafísica* V 16, 1021b 24.

⁸⁶⁴ E.N. X 4, 1174b 30.

⁸⁶⁵ *Op. cit.* 1175a 20. CHISHOLM explica las nociones de placer y displacer como actos de ‘*pro-feeling*’ y de ‘*anti-feeling*’, y afirma claramente que para BRENTANO son actos de amor y odio (cf. CHISHOLM, R. M., “Brentano’s theory of pleasure and pain”, p. 60).

⁸⁶⁶ Véase A.2 “Potencia apetitiva” y C.1 “El proceso actualizador” en el capítulo tercero.

entonces mi juicio al respecto se ve negativamente influido por la voluntad adversa. Si por el contrario se acepta aquello que nos hace sufrir, ello ayuda a captar la realidad con una mayor objetividad. Y suele suceder, en este caso, que el juicio no lo condena tan drásticamente, por la percepción de partes buenas en ese todo, porque se ven vías de solución, o porque se suaviza o suprime el sufrimiento a veces proveniente de la rebeldía interior y la no aceptación.⁸⁶⁷ Hemos de notar, sin embargo, que la voluntad no puede rebelarse contra la nada, sino que más bien tiene lugar un juicio que, todo lo implícito e inadecuado que se quiera, precede a la volición.

Tenemos experiencia de la precedencia del juicio, tanto verdadero como falso, al ejercicio volitivo. Notemos que BRENTANO no ha hablado de la posible precedencia de la actividad emotiva en general, sino de la volitiva en especial. Explícitamente sostiene que el conocimiento precede sólo a esta última, no a toda emoción. Este detalle permite conjeturar la posibilidad de que las emociones precedieran a los juicios en ciertos casos. BRENTANO tampoco descarta esta posibilidad respecto de las voliciones, al apostillar que “generalmente no es el caso” que la voluntad intervenga sobre ciertas actividades del conocimiento (cf. “Vom Lieben” 9, p. 145). Ya en la *Psicología* se expresa sobre ello en el mismo sentido diciendo que la independencia de la clase anterior respecto de la posterior es sólo relativa, pues observamos cómo a veces juzgamos algo como verdadero influidos por los sentimientos, movidos por la presunción o vanidad, etc., y que “la voluntad interviene dominadora, no sólo en el mundo externo, sino además en el ámbito interno de la representación y también los sentimientos influyen en su discurrir” (cf. *Klassifikation* 5 §2, p. 129).⁸⁶⁸ BRENTANO admite con claridad las excepciones, pero por estos ejemplos no podemos saber de cierto si en los juicios sólo intervienen los sentimientos o también las voliciones. En otro lugar, BRENTANO deja bien claro, como veremos en los siguientes apartados, que la voluntad también juega un papel, que no tiene parangón con el que pueda poseer el sentimiento, en los actos judicativos. La dificultad que se presenta, tanto a BRENTANO como a nosotros, es que no sabemos si la intervención del apetito sobre el juicio podría deberse más bien a la independencia y antecendencia del apetito sensible respecto de la razón, circunstancia que puede conducir a una oposición de la parte sensible y la inteligible del alma, entre los respectivos apetitos. Y sería interesante examinar si podemos saber cuándo nos mueve un apetito y cuándo otro.

Por eso debemos recordar algo ya señalado, para evitar un malentendido. La voluntad no puede identificarse con el apetito sensible, como ARISTÓTELES pone de manifiesto. Ello se conoce en que sólo el primero actúa conforme a la razón, porque ‘escucha’ al intelecto y puede obedecerle, mientras que el otro no sólo no lo escucha, sino que no lo necesita en absoluto para apetecer. Podría pensarse si el sensible no se comporta como una tendencia natural en la medida en que no precisa ser consciente ni tener objeto. No es así, lo que ocurre es que tiene un objeto ‘a su medida’, o sea, sensible, que le es presentado por los sentidos. Por eso no le es preciso el intelecto (y por eso el apetito desea necesariamente el objeto que se le presenta, porque no tiene ante sí más que uno). En una acción movida por el apetito sensible no se da consideración de ‘pros’ y ‘contras’, sino que se percibe el objeto (‘comida’, ‘agua’, etc.) y se apetece sin más.⁸⁶⁹

La posibilidad de ser movidos por la tendencia sensible dificulta el reconocer si se da, absolutamente hablando, una experiencia en que la voluntad actúe antes que el entendimiento dado que ésta ‘obedece a la razón’, y el que no obedece es el apetito. Si precediese una volición, tendríamos que examinar que efectivamente no es sensible, y ver de qué manera

⁸⁶⁷ En este caso, juicio y voluntad se ayudan mutuamente y potencian sus respectivas capacidades: si acepta, el juicio suele ser más objetivo sobre el mal; y esto facilita a la voluntad el amarlo.

⁸⁶⁸ “Der Wille greift herrschend nicht bloß in die Außenwelt, sondern auch in das innere Gebiet der Vorstellung ein und auch die Gefühle beeinflussen ihren Lauf”.

⁸⁶⁹ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, pp. 400s.

tiene lugar tal acto. BRENTANO defiende en la *Psicología de Aristóteles* cierta precedencia de la acción volitiva frente a cierta actividad del juicio, debida a una intervención de la voluntad sobre el ejercicio intelectual. Es precisamente el proceso en el que la voluntad se comporta como libre. De tal hecho nos ocuparemos en el último capítulo.

A.2. Determinaciones en torno a la voluntad

A.2.1 La índole de los fenómenos de interés

¿Qué entiende BRENTANO bajo el nombre de fenómeno de amor u odio, llamados también fenómenos de interés o emociones (*Gemütsbewegungen*) (cf. *op. cit.* 2 §3, p. 33)? Estos comprenden todo propósito, deseo, decisión, etc. Todos ellos son actos de interés.

“La tercera clase es la de las emociones, en el sentido más amplio de la palabra, desde la simple atracción o repulsión, al pensar un pensamiento, hasta la alegría y la tristeza basadas en convicciones, y los más complicados fenómenos de la elección de fin y de medios” (*Origen* 20, pp. 28s.).

Entre los fenómenos de interés se encuentran tanto deseos como voliciones, propósitos como sentimientos, cualesquiera que sean aunque, como veremos, más tarde BRENTANO pondrá de relieve algunas diferencias entre ellos. Esta clase es denominada genéricamente por ARISTÓTELES ‘*orexis*’ (cf. *Klassifikation* 2 §3 nota, p. 35) y consiste en un cierto amar u odiar. “Amor, agrado, odio, desagrado, existen en la más sencilla atracción y repulsión, en la alegría victoriosa y en la tristeza desesperada, en la esperanza y en el temor, como también en toda manifestación de la voluntad” (*Origen* 20, p. 29).

En todos los actos de interés se da un aceptar el objeto en cuanto bueno en cierto respecto o rechazarlo en cuanto es malo. Tanto la volición y deseo como los sentimientos se dirigen a objetos persiguiéndolos o repeliéndolos en cuanto buenos o malos. No obstante, ¿consisten todos los actos aunados como ‘fenómenos de interés’ efectivamente en una aceptación o rechazo del objeto como bueno o malo? Si así fuera, pero hubiera algunas diferencias entre ellos, ¿serían lo suficientemente esenciales como para separar las dos clases? Sobre ello hablaremos en el siguiente punto aunque con bastante brevedad, por no ser nuestra intención un examen exhaustivo de la cuestión, por otra parte ampliamente tratada por la posterior Fenomenología. Si, de acuerdo con una de las conclusiones de la introducción, el objeto determina también el acto y los sentimientos resultan poseer objetos de índole esencialmente diversa a los volitivos, entonces los actos de amor y odio quedarían especificados como diversos, ya que entre los dos existiría una de las “diferencias más profundas” (cf. *op. cit.*, p. 27). Una cosa es que la relación intencional no sea lo único que determina al acto sino que el objeto también lo haga, y otra que el objeto determine la misma relación intencional, por medio de la cual el acto sería determinado por el objeto. La posición tomista sabemos que se inclinaría por la segunda. La cuestión se reduce a si la diferencia objetiva será suficiente para establecer una distinción de clases o si se trata de otra cosa.

Volviendo a la consideración de la índole propia de la relación intencional del amor y odio, decíamos que estriba en un aceptar o rechazar, análogo a lo que ocurre en el juicio. Es análogo porque el juicio acepta o rechaza su objeto, sólo que aquí el objeto es considerado en tanto que verdadero o falso y allá en cuanto bueno o malo, en la medida en que me agrada o desagrada (cf. *op. cit.* 21, p. 29; *Klassifikation* 4 §2, pp. 88ss.). No son los objetos del fenómeno de interés de tal clase que sus objetos sean considerados en tanto que tenido-por-bueno o tenido-por-malo. No es así, porque entonces se trataría de un juicio sobre el valor del objeto, mas bien un acto de amor es sencillamente un amar u odiar el objeto valioso, no un

juzgar si es bueno o malo (cf. *op. cit.*, pp. 89s.). “Un fenómeno de esta clase no es un juicio: ‘esto debe ser amado’, o ‘esto debe ser odiado’ (eso sería un juicio sobre bondad o maldad); sino que es un amar u odiar” (*op. cit.*, p. 90).⁸⁷⁰ De modo que, sin hacer de los actos de amor actos judicativos, puede decirse que, de la misma forma que en el juicio se trata de verdad y falsedad, en estos se trata de bondad y maldad, valor y disvalor (cf. *ibid.*).

Esta distinción es importante tenerla clara y comprender que en BRENTANO el sentimiento no tiene una función judicativa, sino que, por medio del sentimiento, el sujeto sencillamente siente, lo cual no fue comprendido por SCHELER, cosa que queda de manifiesto en su crítica a la doctrina de BRENTANO sobre el origen del concepto de valor. SCHELER cree que para BRENTANO los conceptos de bien y mal se obtienen de juicios morales, juicios sobre lo bueno o malo moralmente. De ellos se obtendría, por reflexión, las nociones de bueno y malo.⁸⁷¹ BRENTANO desea soslayar expresamente este error interpretativo como acabamos de ver. El conocimiento del valor y el sentimiento dirigido al objeto adecuado –al digno de ello o valioso– son dos fenómenos íntimamente ligados aunque distintos, como se verá después.

Cabe la posibilidad de que en la relación con el objeto se den opuestos, por ejemplo, en el caso de los juicios, el afirmativo tiene por contrario al negativo, el creer al negar; asimismo en los actos de interés, el amor se opone al odio (cf. *Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein*, p. 56). En la representación, por el contrario, no se dan opuestos (afirmación/negación, amor/odio), porque si se dan representaciones de cosas contrarias, la oposición es necesariamente entre las cosas representadas pero no entre las relaciones de la conciencia representativa, como por el contrario sí ocurre con los juicios y actos de interés (cf. *Origen* 21, p. 29). Esta oposición entre afirmar y negar sólo la iguala en fuerza la que encontramos a su vez entre amor y odio (cf. *Deskriptive Psychologie* (1890), p. 87).

En realidad, la analogía establecida por BRENTANO entre juicio y apetito es aristotélica, según la cual lo mismo que en el juicio se acepta o se rechaza algo, en el fenómeno de amor u odio algo se ama o se odia. En la *Ética a Nicómaco* encontramos: “Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida [...]”.⁸⁷² BRENTANO no es menos claro, tanto en *El origen del conocimiento moral* como en la *Psicología*, expresándose con fidelidad a veces casi literal al Estagirita. “Así como la naturaleza universal del juicio consiste en que un hecho es aceptado [afirmado] o rechazado: el carácter universal del ámbito que ahora tenemos ante nosotros [...] consiste en una cierta aceptación o rechazo; no en el mismo sentido sino en uno análogo” (*Klassifikation* 4 §2, p. 88).⁸⁷³ La diferencia estriba en que el juicio acepta o rechaza algo en cuanto verdadero o falso, en el acto de amor u odio se trata de la bondad o maldad (cf. *op. cit.*, p. 90).

⁸⁷⁰ “Ein Phänomen dieser Klasse ist nicht ein Urteil: “dies ist zu lieben”, oder “dies ist zu hassen” (das wäre ein Urteil über Güte oder Schlechtigkeit); aber es ist ein Lieben oder Hassen”.

⁸⁷¹ Para SCHELER, la noción de bueno y malo se obtendría, según BRENTANO, por abstracción de un juicio moral, cuando en realidad para nuestro autor se alcanza a partir de un sentimiento moral, una experiencia de la corrección moral de nuestro amor –u odio–. “[...] eine andere Auffassung [...] ist in der Behauptung gegeben [...], daß sittlicher Wert nur in der resp. *durch die Beurteilung* gegeben ist, wenn nicht gar durch sie erst *erzeugt* werde. Wie “wahr” und “falsch” Begriffe seien, die sich erst durch eine Reflexion auf das bejahende und verneinende Urteil ergäben, so seien auch “gut” und “schlecht” abstrahiert aus der Reflexion über die Akte sittlicher Beurteilung” (SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik*, II. Teil, IV 2 “Unzureichende Theorien vom Ursprung des Wertbegriffs und dem Wesen sittlicher Tatsachen”, p. 196) (El cambio de cursiva es mío).

⁸⁷² E.N. VI 2, 1139a 24.

⁸⁷³ “Wie die allgemeine Natur des Urteils darin besteht, daß eine Tatsache angenommen oder verworfen wird, so besteht [...] auch der allgemeine Charakter des Gebietes, welches uns jetzt vorliegt, in einen gewissen Annehmen oder Verwerfen; nicht in demselben, aber in einem analogen Sinne”.

A.2.2 Unión y distinción de voliciones y sentimientos

Una vez examinadas las cuestiones pasadas, nos introducimos en el examen de la innovación brentaniana a propósito de la clasificación de los fenómenos. Al estilo de ARISTÓTELES, antes de dar paso a su propia opinión, presenta BRENTANO en panorama la de otros autores. Conoció de primera mano la Psicología inglesa en su viaje a Inglaterra en 1872, y suele examinar las posiciones de los mismos autores en las diversas cuestiones, como HUME, HAMILTON, SPENCER, REID, J. ST. MILL, BAIN. También acude a ARISTÓTELES, a los Stos. Padres, en la Edad Media con predilección al AQUINATE, pasando a la Edad Moderna de la mano de DESCARTES, KANT –que conoce extensamente, como se deduce por lo incisivo de sus críticas–,⁸⁷⁴ u otros alemanes como MEYER, su apreciado Hermann LOTZE, etc. ¿Cómo definen ellos la voluntad? Como vimos, BRENTANO se interesa por sus posiciones y nos las expone. S. ANSELMO, por ejemplo, la define como el principio del movimiento, que domina la acción sensible. De acuerdo con él los sentidos no tendrían capacidad para actuar por sí mismos, sino en virtud del principio volitivo (cf. *Mittelalterliche Philosophie* (1870), p. 18). Sabemos que KANT, al distinguir la volición del sentimiento en la *Crítica del juicio*, afirma que ambos son un agrado o complacencia (*Wohlgefallen*), sólo que el primero desinteresado y el segundo práctico, es decir, con vistas a la acción (cf. *Klassifikation* 4 §4, p. 96).⁸⁷⁵ En otro texto kantiano, la *Crítica de la razón práctica*, parece definirse la voluntad como la causa –indirecta– del objeto apetecido, en la medida en que el querer es no la actividad misma sino causa de ella (cf. *op. cit.* 1 §6, p. 25).⁸⁷⁶ Según esto, la voluntad es una facultad orientada a la acción.

LOTZE por su parte sostiene que el querer consiste en una aprobación o desaprobación, permisión o propósito, y por ende, la voluntad sería la facultad por la que podemos aprobar, proponer, etc. (cf. *op. cit.* 4 §3, p. 91).⁸⁷⁷ BAIN distingue la voluntad de la capacidad sentimental como facultades distintas; sin embargo, ‘volición’ significa algo muy distinto de lo afirmado por otros autores: es el efecto resultante de los fenómenos psíquicos (cf. *op. cit.* 1 §6, p. 24). En BAIN la voluntad es “la facultad [...] de *obrar*. El uso de una potencia para alcanzar un fin es el signo de una naturaleza psíquica” (*ibid.*).⁸⁷⁸ La posición que nos interesa más es la del Filósofo. Como sabemos divide las facultades del alma racional en intelectual y apetitiva, entendiendo por apetito –dice BRENTANO– todo lo que no es representación o juicio, e incluye también, por tanto, el sentimiento de placer o displacer (cf. *op. cit.* 4 §4, p. 97).⁸⁷⁹ Resta, pues, examinar la opinión del mismo BRENTANO sobre la voluntad.

¿Qué es y qué no es la voluntad, según el maestro de HUSSERL? No es, primero, una facultad cognoscitiva que conocería especialmente lo bueno y lo malo. No se trata de conocer o juzgar sino de apetecer o rechazar, amar u odiar lo que es o parece bueno y lo que es o

⁸⁷⁴ En opinión de MILLÁN-PUELLES, BRENTANO está muy influido por KANT, y no tiene una postura tan crítica frente a él como cree, al menos ciertas tesis o proceden del autor del iniciador del criticismo, como es el caso de la libertad presentada en la tercera antinomia kantiana, donde la causalidad mecánica es una de las premisas. Otra será la cuestión expuesta en la cuarta antinomia, donde Dios como motor parece obligado a cambiar en la medida en que produce el cambio. Sobre esto último, véase en el capítulo tercero C. 3. “El agente”.

⁸⁷⁵ Cf. *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung III nota, pp. 85s. (citado en *Klassifikation* 1 §4, p. 11); CASSIRER, H. W., *A commentary on Kant's Critique of judgement*. Methuen & Co., Londres, 1938, pp. 197-181.

⁸⁷⁶ Cf. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, prólogo nota 1, pp. 18s. (citado en *Klassifikation*, p. 25).

⁸⁷⁷ Cf. *Mikrokosmos* I, p. 280 (1.ed.) (citado en *Klassifikation*, p. 91).

⁸⁷⁸ “[...] die Fähigkeit [...] zu *handeln* (act). Die Anwendung einer Kraft zur Erreichung eines Zweckes ist das Zeichen einer psychischen Natur” (BAIN, A., *The senses and the intellect*, p. 4 (citado en *Klassifikation*, p. 24)).

⁸⁷⁹ En *Acerca del alma* se define la volición como “[...] un tipo de deseo y cuando uno se mueve en virtud del razonamiento es que se mueve en virtud de una volición” (*Acerca del alma* III 10, 433a 24).

parece malo,⁸⁸⁰ que es la índole propia de la relación intencional tanto de sentimientos como de voliciones (cf. *op. cit.* Anhang VII, pp. 153s.). Tampoco es la facultad de actuar, de obrar, aunque podamos sentir la tentación de concebirla como tal (cf. *op. cit.* 4 §10, p. 115). Indudablemente existe una relación entre el querer y el obrar, como hemos visto y todavía veremos, pero en todo caso relación no implica de manera automática identificación. LOTZE expresa, coherentemente con sus tesis, la imposibilidad de explicar la naturaleza simple de la volición, la cual sólo puede ser conocida en la medida en que se experimenta.⁸⁸¹ En esto BRENTANO no está de acuerdo. Aparte de poderse señalar el modo general de relación intencional que tiene la voluntad con su objeto, encontramos a través de las representaciones y juicios que están en la base el medio de distinguir y caracterizar la volición frente a otros fenómenos afectivos (cf. *op. cit.* 4 §5, pp. 101s.). Dentro de las diferencias que de este modo podemos determinar está su orientación a lo práctico: “todo querer se encamina a una acción que creemos que está en nuestro poder, a un bien que se espera como efecto del querer mismo” (*op. cit.*, p. 103).⁸⁸² BRENTANO ve propuesta esta descripción delimitativa de la volición en ARISTÓTELES, CICERÓN, S. AGUSTÍN, S. GREGORIO NICENO, etc. siendo consignada esta última nota por el primero (cf. *op. cit.*, p. 101).

Recordemos que la *Psicología desde el punto de vista empírico*, donde se estudia más detenidamente la caracterización de sentimientos y voliciones, es a sabiendas un estudio ‘desde el punto de vista empírico’, o sea, a partir de lo incluido en el dominio de la percepción interna, los fenómenos. Pues bien, BRENTANO reconoce naturalmente diferencias entre la volición y los sentimientos, las cuales permiten distinguirlas como dos subclases dentro del mismo género de fenómenos mentales. Éstas son –concede– lo suficientemente especiales como para que sólo en razón de ellas se haya intentado discriminar las voliciones como clase especial, como por ejemplo, la índole moral de la perfección del acto volitivo, siendo el querer lo que se considera virtuoso o vicioso (cf. *op. cit.* 4 §7, p. 108), y la más importante, y en la que la anterior tiene su último fundamento, la libertad de los actos volitivos (cf. *op. cit.*, pp. 110s.).

Para muchos ambas notas son exclusivas de los actos de la voluntad; BRENTANO en cambio sostiene que en ninguno de los dos casos se reducen a ser propiedad de las voliciones. Lo mismo que hay voliciones virtuosas y viciosas, hay sentimientos moralmente calificables. Tenemos varios ejemplos: la gratitud, la envidia, el valor, la compasión, alegrarse del mal ajeno, etc. son fenómenos sentimentales buenos o malos en sí, virtuosos o viciosos (cf. *op. cit.*, p. 108). Y respecto de la libertad, cabe objetar dos cosas: ni todos los actos volitivos son libres, como reconoce cualquier defensor del libre albedrío, ni lo son tan sólo los actos volitivos –cosa que afirma nuestro autor sin dar razón alguna de ello–. BRENTANO argumenta con la mera remisión a ejemplos que supuestamente han de confirmar lo dicho: el dolor del arrepentimiento, el placer en el mal ajeno y muchos otros fenómenos de alegría y tristeza (cf. *op. cit.*, p. 111).

Al plantear así el asunto, demuestra el discípulo de ARISTÓTELES haber comprendido algo importante que KANT no vislumbró, a saber, que la voluntariedad no se limita a los actos elícitos de la voluntad, de modo que sólo ella pudiera ser moralmente calificable.⁸⁸³ El mérito de BRENTANO estriba en haber puesto de relieve la extensión de lo voluntario y lo moral fuera

⁸⁸⁰ Cf. *op. cit.*, 433a 27.

⁸⁸¹ Cf. LOTZE, H., *Mikrokosmos* I, p. 280 (1.ed) (citado en *Klassifikation* 4 §5, p. 102).

⁸⁸² “Jedes Wollen geht auf ein Tun, von dem wir glauben, daß es in unserer Macht liege, auf ein Gut, welches als Folge des Wollens selbst erwartet wird”.

⁸⁸³ KANT parece plantear el problema de la moralidad en el mero ámbito de la acción (cf. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, I, pp. 52ss.; GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant*, pp. 138s.).

del campo explícitamente volitivo, como hiciera ARISTÓTELES, más allá del terreno de los actos elícitos de la voluntad, junto con la estrecha y especial relación existente entre ésta y el sentimiento. Cómo entiende esta relación exactamente es lo que deseamos comprender, quedando ya claro en cualquier caso que éste es moralmente adjetivable porque depende de algún modo –y sólo en esa medida– de nuestra voluntad, como dice el Filósofo, puesto que “[...] nadie nos exhorta a hacer lo que no depende de nosotros ni es voluntario, porque de nada sirve persuadirnos a no sentir calor, dolor, hambre o cualquier cosa semejante, pues no menos sufriremos estas cosas”;⁸⁸⁴ y en abundantes pasajes repite lo que entiende por voluntario, como aquello que es obra nuestra sin ignorancia respecto a todo lo que esa volición implica.⁸⁸⁵

* * *

En el diccionario filosófico realizado bajo la dirección de Walter BRUGGER se define sentimiento en estos términos: “La actual Psicología empírica trata el sentimiento bajo el título de motivación”.⁸⁸⁶ ¿De qué manera se está entendiendo aquí el sentimiento? ¿Como un mecanismo incluido en el proceso volitivo, parte de la volición? ¿Como un fenómeno específicamente diverso de los volitivos, pero requerido por estos para ponerse en acción? BRENTANO ofrece a su discípulo algunos comentarios acerca de lo que éste tomaba por la posición del maestro (cf. *Briefe an Carl Stumpf* (30.7.1916), pp. 150s.), en donde presenta también su distinción entre sentimientos y voliciones, en virtud de la posesión o carencia de intensidad, respectivamente: habría sentimientos, por un lado, si se da intensidad, actos de voluntad, por otro, si no la poseen. Una carta del 29 de noviembre de 1886 dirigida a STUMPF revela ya la mentada distinción:

“Ciertamente he expresado la opinión de que hay *emociones* sin intensidad. Pero son precisamente aquellas que están *libres de tono afectivo*, como por ejemplo, ciertos actos de voluntad. [...] La intensidad es *ante todo cosa sólo del tono afectivo*” (*op. cit.*, p. 86).⁸⁸⁷

La nueva clasificación de las facultades del maestro de HUSSERL, no es tan nueva respecto de la tercera clase de fenómenos, sino sólo respecto de la distinción entre representación y juicio, en la cual sólo le había precedido DESCARTES, como hemos visto anteriormente.⁸⁸⁸ Ya sabemos que la consideración de los sentimientos como una clase distinta fue una posición de la Filosofía moderna, que se opuso a la clasificación tradicional de dos facultades: intelecto y apetito. La Psicología reinante hasta entonces había sido la de ARISTÓTELES, que consideraba que el carácter propio de la relación con el objeto del sentimiento es que se establece en cuanto este objeto es bueno o malo (cf. *Klassifikation* 4 §4, p. 97).

No vamos a discutir la innovación de BRENTANO frente al aristotelismo, las razones por las que representación y juicio deben considerarse clases distintas, pero sí las que aduce para

⁸⁸⁴ E.N. III 5, 1113b 27.

⁸⁸⁵ “Llamo voluntario, como se ha dicho antes, a lo que hace uno estando en su poder hacerlo y sabiendo, y no ignorando, a quién, con qué y para qué lo hace [...]” (E.N. V 8, 1135a 24).

⁸⁸⁶ BRUGGER, W., *Philosophisches Wörterbuch*, voz “sentimiento”, p. 119.

⁸⁸⁷ “Ich habe nämlich die Ansicht ausgesprochen, daß es *Gemütsbewegungen* ohne Intensität gebe. Es sind dies aber gerade jene, welche *frei vom Gefühlston* sind, wie z.B. gewisse Willensakte. [...] Die Intensität ist *zunächst nur Sache des Gefühlstons*”.

⁸⁸⁸ Véase en la introducción B.3 “La nueva clasificación de BRENTANO”.

rechazar la supuesta diversidad entre sentimientos y voliciones sostenida por KANT,⁸⁸⁹ el cual por su parte definirá el sentimiento en un escrito temprano como “la facultad [...] de sentir el bien”⁸⁹⁰ (*op. cit.*, p. 96). KANT llama ‘agrado’ (*Wohlgefallen*) tanto a sentimientos como a voliciones; sin embargo, distingue uno desinteresado del otro práctico. Pero, ¿por qué objeto se interesa la volición y cuál es el del sentimiento? –se pregunta BRENTANO–. KANT contesta que el sentimiento se interesa por la mera representación mientras que la voluntad lo hace por la existencia del objeto. Ni que decir tiene que la respuesta está lejos de satisfacer a nuestro autor, pues cree que tal distinción queda anulada por la consideración de lo que KANT llama sentimiento, dirigido presuntamente a aquella representación del objeto de la volición como a su objeto (cf. *ibid.*). Si acudimos a la *Crítica del juicio* encontramos algunas afirmaciones al respecto. Dividiendo KANT realmente las clases de facultades y actos por su relación con los objetos, a la clase de los sentimientos le niega un verdadero objeto. Lo que sostiene es que sólo la facultad cognoscitiva y la apetitiva –meramente volitiva– son objetivas en el sentido de estar orientadas a algo distinto del sujeto, mientras que la tercera, reducida al sentimiento de placer y displacer, está centrada en el sujeto, en sus determinaciones.⁸⁹¹ Ya en la *Psicología de Aristóteles* criticaba directamente esta posición, al discutir las clases de apetitos que se dan en el alma según el discípulo de PLATÓN (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 106).⁸⁹²

Lo que ahora tenemos que intentar, con toda diligencia, es encontrar la razón última por la que BRENTANO decide mantener unidos voliciones y afectos, oponiéndose a KANT. Sabemos que la Fenomenología, que tiene como padre a HUSSERL, pero indudablemente como ‘abuelo’ a BRENTANO,⁸⁹³ distinguirá muy nítidamente entre sentimiento y volición, y ejemplos de ello son PFÄNDER,⁸⁹⁴ Dietrich von HILDEBRAND, que criticará explícitamente la clasificación brentaniana, sin olvidar naturalmente la Filosofía de los valores de SCHELER, donde el sentimiento será el medio por el que se captan.⁸⁹⁵ E. STEIN, por ejemplo, no niega que los sentimientos tengan un objeto, pero sí que la intencionalidad les sea esencial en tanto que sentimientos. “Uno podría cuestionarse si no es verdad que estén relacionados con el bien y que estén dirigidos a un objeto en absoluto. Es válido para cualquier alegría pero no para la esencia Alegría. No es lo que hace de la alegría alegría”.⁸⁹⁶

También el fiel Carl STUMPF encontró desde el principio dificultades en esta tesis de su maestro, como se ve ya en la carta del 31 de diciembre de 1868 que citábamos al principiar este trabajo. En el prólogo a la edición de varios artículos suyos publicados de nuevo conjuntamente el año 1928, manifiesta que su objeción al planteamiento brentaniano nunca se disolvió: los sentimientos y las voliciones, aun formando parte de una misma clase general de

⁸⁸⁹ Cf. KANT, I., *Kritik der Urteilskraft*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977 (G.W. X), Einleitung (erste Fassung) III, p. 18.

⁸⁹⁰ “[...] das Vermögen, [...] das Gute zu empfinden [...] (*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral*, 1763, I, p. 109 (citado por BRENTANO)).

⁸⁹¹ Cf. KANT, I., *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung III, p. 21.

⁸⁹² “Pero si el placer o displacer, para el cual se acepta hoy día casi siempre una facultad especial, a saber, el llamado sentimiento, es según ARISTÓTELES un afecto de la misma facultad en la que se encuentra, como un afecto distinto, el apetito sensible, [...]”. (Wenn nun aber die Lust und Unlust, für die man heutzutage meistens ein besonderes Vermögen, nämlich das s.g. Gefühl, annimmt, nach ARISTÓTELES ein Affect derselben Fähigkeit ist, in welcher, als ein anderer Affect, die sinnliche Begierde sich findet, [...]).

⁸⁹³ Véase HUSSERL, E., *Phänomenologische Psychologie*, pp. 267s.

⁸⁹⁴ Con su obra *Fenomenología de la voluntad*. Revista de Occidente, Madrid 1933.

⁸⁹⁵ Cf. HILDEBRAND, D. von, *Ética*, pp. 198ss.; SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik*.

⁸⁹⁶ “Man könnte sich fragen, ob es nicht zutrefte, daß sie auf das Gute bezogen und überhaupt auf einen Gegenstand gerichtet sei. Es gilt von jeder Freude, aber nicht von der Wesenheit Freude. Es ist nicht das, was die Freude zur Freude macht” (STEIN, E., *Ewiges und endliches Sein*, p. 68).

“sentimientos”, son diversos porque los primeros son pasivos, mientras que los segundos son activos. Se distinguen cualitativamente entre sí aunque están estrechamente unidos. La volición, el deseo, el apetito o el afán por algo no son sentimientos pasivos. Como nota distintiva indica STUMPF el elemento del “*deber ser*” (*Seinsollen*). Esto constituye el objeto del apetito, aunque no puede darse más que esta explicación, hay que experimentar lo que es para comprenderlo.⁸⁹⁷ Es interesante un comentario que añade acerca de los sentimientos, sean cuales sean. En primer lugar distingue los sentimientos funcionales (*Funktionsgefühle*) de las emociones o movimientos emocionales (*Gemütsbewegungen*) indicando que los primeros se unen a actividades psíquicas con una mayor o menor intensidad, mientras que los segundos se relacionan con un estado de cosas, a saber, con el contenido de un juicio, exista o no lo juzgado, sea presente, pasado o futuro. Esta distinción da su razón a la posición que niega intencionalidad al sentimiento, en tanto que se ocupan únicamente del sujeto. En efecto, hay *algunos* de ellos que van ligados a actividades psíquicas subjetivas como el placer o el displacer, carentes de objeto –acerca de lo cual mantendrán discípulo y maestro una prolongada controversia por vía epistolar, en la que BRENTANO asumirá algunos puntos de vista de su discípulo (cf. *Briefe an Carl Stumpf* (1871) p. 18s.; (1875) 60; (1876) 67; (1899) 115ss., 122s.; (1916) 150s.).

Pues bien, aquellos sentimientos que se vinculan a un contenido judicativo podemos comprenderlos en base a esos mismos contenidos. Esta condición de los sentimientos, entre todas las demás, es la que los hace razonables, comprensibles. El contenido judicativo los introduciría, por decirlo así, en la esfera de lo racional.⁸⁹⁸ BRENTANO concederá que ha de corregir su equiparación de todos los sentimientos por el modo común de relación intencional con sus objetos. A pesar de esta coincidencia, es posible –y debe hacerse– distinguir los sentimientos en virtud de sus términos intencionales u otras relaciones. Así le veremos distinguir, por ejemplo, entre la sensación que es un afecto y la que no lo es, aunque no dará su brazo a torcer negándoles a algunas el carácter intencional, como trata de indicarle STUMPF con estas distinciones (cf. *op. cit.* (30.7.1916), pp. 150s.). WILLEWOLL, por el contrario, niega la intencionalidad a todo sentimiento como tal, retornando a la posición kantiana al juzgarlo como un estado subjetivo, un ser-movido o emoción (*Bewegtsein*, en inglés *emotion*) del alma en sí misma. Distingue dos clases: los afectos y los estados de ánimo, siendo los primeros más intensos y agudos, los segundos más estables, el estado del alma habitual.⁸⁹⁹ Sería digno de estudio investigar qué influjo ha tenido en la Fenomenología la recepción crítica de BRENTANO por parte de STUMPF en este punto, por ejemplo, más equilibrada en la medida en que no niega la intencionalidad a todos los sentimientos, sin adscribirla tampoco a todos. Es sabido que a instancias de BRENTANO, HUSSERL acudió a Halle a la cátedra de STUMPF bajo cuya dirección culminó su trabajo de habilitación en 1887 acerca del concepto de número (cf. *op. cit.* (18.10.1886), p. 83). Veamos qué razones da en favor de su postura.

Adriano BAUSOLA descubre en BRENTANO las siguientes tesis acerca de las emociones o sentimientos (*Gemütsätigkeit*):

C. El sentimiento es parte del acto cognoscitivo al que tiende.

⁸⁹⁷ Cf. STUMPF, C., *Gefühl und Gefühlsempfindung*, Vorwort, pp. XIVs. “Das Element des ‘Seinsollens’ (im weitesten Sinne) macht den Unterschied aus, aber wenn wir es definieren sollen, können wir nur wieder sagen: dasjenige soll sein, was Gegenstand eines Begehrens ist. Der Unterschied muß eben erlebt werden” (*op. cit.*, p. XV [p. 241]). STUMPF distingue dentro de los sentimientos activos los impulsos o apetitos elementales (*Triebe*) y las voliciones propiamente dichas o actos de voluntad (*Willensakte*). La distinción entre unos y otros la decide la formación de conceptos universales que les precede, requisito imprescindible para la volición (cf. *ibid.*).

⁸⁹⁸ Cf. *op. cit.*, pp. XIII. [pp. 239s.].

⁸⁹⁹ Cf. BRUGGER, W., *op. cit.*, p. 119.

- D. La representación y el juicio, y por otro lado el sentimiento, operan de hecho siempre juntos, pero no es ésta una unidad necesaria.
- E. El sentimiento y la voluntad no se distinguen esencialmente sino que forman una sola clase de fenómenos.⁹⁰⁰

BAUSOLA comenta la argumentación que ofrece BRENTANO para cada una de sus tesis. Acerca de la primera, el italiano –en mi opinión– refiere un texto inadecuado (cf. *Psychologie* 2, III §5, pp. 203ss.), en el que BRENTANO está exponiendo los modos de conciencia interna del objeto secundario, mientras que aquí se trata de los modos de conciencia del objeto primario. Es posible que la referencia a ese lugar se haya debido a la ambigua manera de distinguir –en ese pasaje– entre los modos de conciencia interna y los modos de conciencia intencional. Un texto, que evita toda confusión al respecto y a la vez muestra la corrección de la tesis expuesta por BAUSOLA, podría ser el siguiente:

“Las tres clases básicas de la representación, juicio y amor determinadas por nosotros, nos recuerdan a la tríada de fenómenos anteriormente hallada. En la conciencia interna que acompaña a todo fenómeno psíquico vimos incluida una representación dirigida a él, un conocimiento y un sentimiento, y evidentemente se corresponden cada uno de estos momentos con una de las tres clases de actividades anímicas que nos han resultado. De ello inferimos que los fenómenos de las tres clases se entrelazan unos con otros de la manera más íntima. [...] Por otra parte conocemos que las tres clases son de la máxima universalidad” (*Klassifikation* 5 §1, p. 125).⁹⁰¹ Según estas afirmaciones del año 1874, no sólo se dan tres clases de relación intencional con objetos primarios, sino que acerca del secundario tenemos también un modo de conciencia triple. Es cierto que a veces parece que BRENTANO identifica las clases de fenómenos intencionales con los modos de conciencia interna; mas el texto es tan claro que no podemos pensar que realmente defendiera esta identificación. Esta tesis es justificada por él de un modo que, a mi juicio, puede hacerse valer tanto para la conciencia del objeto primario como para la del secundario, al sostener que si el sentimiento no estuviera unido al juicio y a la representación del objeto sino que fuera algo independiente de él, necesitaría de una representación para poder efectuarse, puesto que es un acto compuesto, encontrándonos con una representación doble, cosa que no se da (cf. *Psychologie*, p. 204).⁹⁰²

Por lo que hace a la tesis según la cual estas tres clases se dan, no necesariamente, pero de hecho siempre juntas, deben puntualizarse varias cosas. En primer lugar, BRENTANO modifica posteriormente su punto de vista, de manera que no se dan los sentimientos con la máxima universalidad, como sostuvo en el texto citado arriba de la *Psicología* (cf. *Klassifikation* Anhang II, p. 139; *Briefe an Carl Stumpf* (1916), p. 150). Por otra parte, la unidad en la que se dan representación, juicio y sentimiento es demostrada por la covariación de intensidades del sentimiento y su representación básica, deduciéndose de ello que la intensidad es común (cf. *Psychologie* 2, III §6, pp. 209s., 216).⁹⁰³ El sentimiento, empero, tiene dos variables de intensidad, ésta común con la representación, y otra propia suya independiente de la sensación o de cualquier representación en general. Por este hecho, explica BAUSOLA, no es

⁹⁰⁰ Cf. BAUSOLA, A., “Conoscenza e moralità in Franz Brentano”, pp. 89s.

⁹⁰¹ “Die drei von uns festgestellten Grundklassen der Vorstellung, des Urteils und der Liebe erinnern uns an eine früher gefundene Dreiheit von Phänomenen. In dem inneren Bewußtsein, das jede psychische Erscheinung begleitet, sahen wir eine darauf gerichtete Vorstellung, eine Erkenntnis und ein Gefühl beschlossen, und offenbar entspricht je eines dieser Momente einer der drei Klassen der Seelentätigkeiten, die sich uns jetzt ergeben haben. Hieraus ersehen wir, daß Phänomene der drei Grundklassen aufs innigste sich miteinander verflechten. [...] Wir erkennen ferner, daß die drei Klassen von äußerster Allgemeinheit sind [...]”.

⁹⁰² Cf. BAUSOLA, A., *op. cit.*, pp. 90s.

⁹⁰³ El texto, repito, es acerca de la conciencia interna, pero aplicable en mi opinión a la conciencia intencional.

posible afirmar la unidad permanente de los tres momentos. Y apunta con acierto: la experiencia permite sostener la concomitancia de los tres tipos de conciencia, pero al ser empíricamente determinado, el hecho no se puede asegurar de manera universal (cf. *op. cit.*, p. 217).⁹⁰⁴

La tercera de las tesis sobre los sentimientos mantiene que voliciones y afectos pertenecen a una sola y misma clase. BAUSOLA sintetiza tres razones, en las que BRENTANO basaría esta unión: el tipo común de intencionalidad (cf. *Klassifikation* 4 §2, pp. 87s.), la continuidad efectiva del fenómeno sentimental al volitivo (cf. *op. cit.* §1, pp. 84s.), y la unidad de sentimiento y voluntad. Ello se defiende atendiendo a los datos siguientes: la misma clase de oposición, la comparabilidad de las respectivas intensidades, no posible con la del juicio, el mismo carácter de perfección o imperfección (cf. *op. cit.* §7, pp. 106ss.) y, por último, la validez para ambos de las leyes de sucesión de los fenómenos (cf. *op. cit.*, pp. 109s.).⁹⁰⁵ Que la volición y el sentimiento comparten un mismo género de intencionalidad no lo discute tampoco STUMPF, incluso reconociendo la verdad de la continuidad del sentimiento hacia la volición y la estrecha relación en que se encuentran. Sin embargo, no tiene por ello ningún inconveniente en distinguirlos como fenómenos diversos según su pasividad o actividad.⁹⁰⁶ En definitiva, aunque es cierto todo lo que BRENTANO aduce en favor de la unión de clase –que no son sino datos de experiencia de nuestros acontecimientos afectivos y volitivos–, parece no bastar como fundamento para constituirlos en una clase única. Ese parece ser la intuición de STUMPF que transmitirá, como un legado, al fundador de la Fenomenología, y de las posteriores investigaciones sobre los fenómenos sentimentales.

- Las notas que caracterizan el modo de aceptar o rechazar el objeto bueno o malo en cada caso son diversas. No obstante –sostiene BRENTANO– todas ellas son compartidas por igual por sentimientos y voliciones, hecho que confirma su unión bajo el mismo género (cf. *op. cit.* §2, pp. 87s.). En todos los fenómenos de interés se halla la posibilidad de oposición de relaciones dentro de la clase misma, en lo cual sabemos que son análogos a los juicios. Además, estos actos admiten una gradación de fuerza o intensidad, por su parte inconmensurable con la gradación propia del juicio. En un caso se trata de intensidad de amor o repulsión, en otro de convicción y grados de seguridad. Las respectivas intensidades, empero, de sentimientos y voliciones sí toleran la comparación.
- Por último, el género de perfección o imperfección también lo comparten. En esta clase se manifiesta en el par virtud-maldad moral, en contraste con el juicio, donde la perfección viene dada por el par conocimiento-error, mientras que en la representación no se encuentran ninguno de estos contrarios. La virtud o el mal moral no son propios sólo de los actos volitivos sino que también un sentimiento puede ser moralmente valioso o disvalioso, por ejemplo, la nobleza, la envidia, la compasión, la avaricia, etc. (cf. *op. cit.*, pp. 108s.). Al unir voliciones y sentimientos tiene que explicar BRENTANO cómo asimismo estos son moralmente buenos o malos. ¿Cómo lo hace? En mi opinión no se ofrece otra salida que la de establecer una conexión de algún tipo entre el sentimiento y la volición, puesto que los actos son calificables moralmente por ser libres directa o indirectamente, o sea, en la medida en que la voluntad juegue algún papel en su ejercicio. BRENTANO considera la cuestión de otro modo: lo moral no es exclusivo de lo volitivo puesto que hay

⁹⁰⁴ Cf. *op. cit.*, p. 92.

⁹⁰⁵ Cf. *op. cit.*, pp. 92s.

⁹⁰⁶ Cf. STUMPF, C., *op. cit.*, pp. XIVss. La volición es un estado interno cualitativamente propio, que no admite ser reducido a una representación, juicio o emociones pasivas –con las que se encuentra ciertamente en relación– o a una unión entre estas. Las presupone sin duda alguna, y en especial estas últimas. “[...] sie alle voraussetzt und dem passiven Fühlen unmittelbar nahesteht” (*op. cit.*, p. XVI).

sentimientos moralmente calificables, y por otra parte no parece que la libertad sea la razón de ello puesto que no todos los actos volitivos son libres –como sostiene el aristotelismo–.

Vamos a ver la argumentación en favor de la comunidad de clase considerando las notas más sustanciales de lo volitivo: la libertad y la moralidad. Acerca de la común índole moral de voliciones y sentimientos, BRENTANO se expresa con mucha claridad en este pasaje:

“Vimos cómo en las representaciones no se halla, de un lado, ni virtud ni maldad moral, de otro, ni conocimiento ni error. Con los juicios se incorporan estos dos últimos; por el contrario, el primer par descansa exclusivamente, como ya se ha dicho, en el ámbito del amor y el odio. ¿Se encuentra quizá sólo en una de las dos clases en las que se ha dividido el ámbito, en la voluntad, pero no en los sentimientos? [...]” (*Klassifikation* 4 §7, p. 108).⁹⁰⁷ Es clara la referencia a la postura kantiana, que respondería positivamente a la pregunta formulada. La virtud y la maldad moral no son atribuibles ni a la representación ni al juicio, siendo el conocimiento y el error propios de este último. Sólo nos queda la posibilidad de que virtud y maldad sean propias de la tercera clase. KANT sólo se las confiere a las voliciones, las cuales son responsables de la calidad moral de la persona.⁹⁰⁸ Ahora bien, en esto estriba la importante cuestión para BRENTANO: decidir si verdaderamente son cualidades sólo de algunos de sus fenómenos o de toda la clase. Así continúa BRENTANO en ese pasaje:

“Se advierte fácilmente que este no es el caso, sino que lo mismo que hay una voluntad moralmente buena y moralmente mala, así también hay sentimientos moralmente buenos y moralmente malos, como por ejemplo, la compasión, el agradecimiento, el heroísmo, la envidia, la alegría del mal ajeno, el miedo cobarde, etc. [...] Tampoco cabría sostener que virtud y maldad fueran ciertamente comunes a ambos dominios, pero que a la voluntad se añadiría una clase nueva, especial, de perfección e imperfección; y hasta ahora, que yo sepa, nadie ha indicado tal cosa” (*op. cit.*, pp. 108s.).⁹⁰⁹ BRENTANO señala algo inequívoco: los sentimientos son también morales, si no todos, sí algunos de ellos, como, por ejemplo, la compasión. Tiene un elevado valor moral sentir compasión ante el sufrimiento espiritual o físico de otra persona, y estimamos y amamos a aquel que tiene un corazón capaz de conmoverse cuando sufrimos, que no es indiferente ante nuestro dolor. En esto BRENTANO no hace sino constatar fielmente los hechos así aprehendidos, apoyándose en la experiencia de la ‘moralidad’ de un hecho.⁹¹⁰ Lo que sin embargo podría replicarse a la conclusión de la unidad de clase, a la que BRENTANO llega, es que lo mismo que el sentimiento, también el juicio puede revestir una

⁹⁰⁷ “Wir sahen, wie in den Vorstellungen einerseits weder Tugend noch sittliche Schlechtigkeit, andererseits weder Erkenntnis noch Irrtum liegt. Mit den Phänomenen der Urteilens kommen die letzten beiden hinzu; das erste Paar dagegen liegt, wie schon gesagt, ausschließlich in dem Gebiete der Liebe und des Hasses. Findet es sich nun vielleicht nur in der einen der beiden Klassen, in welche man das Gebiet zerlegt hat, in dem Willen, nicht aber in dem der Gefühle?”

⁹⁰⁸ Cf. KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, I I, pp. 66s. “La realidad objetiva de una voluntad pura, o lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, está dada a priori en la ley moral por algo así como un hecho; pues así se puede denominar una determinación de la voluntad que es inevitable, aunque no descansa en principios empíricos” (*op. cit.* I II, p. 84).

⁹⁰⁹ “Man erkennt leicht, daß dies nicht der Fall ist, sondern daß es wie einen sittlich guten und sittlich schlechten Willen, auch sittlich gute und sittlich schlechte Gefühle gibt, wie z.B. Mitleid, Dankbarkeit, Heldenmut, Neid, Schadenfreude, feige Furcht usf. [...] Auch kann man nicht behaupten, daß zwar Tugend und Schlechtigkeit beiden Gebieten (109) gemein, aber im Willen noch eine neue, besondere Klasse von Vollkommenheit und Unvollkommenheit zu ihnen hinzugekommen sei; und bis jetzt wenigstens hat, meines Wissens, niemand eine solche bezeichnet”.

⁹¹⁰ Es innegable que conocemos que ciertas acciones, voliciones, sentimientos, revisten carácter moral. Pero ¿cuál es el medio por el que llegamos a saberlo? BRENTANO distingue este sentido de conciencia del de acto psíquico (cf. *Psychologie* 2, II §1, pp. 141s.) HILDEBRAND habla de una ‘conciencia moral’, distinta de la conciencia psicológica (cf. *id.*, *Ética*, pp. 252ss.).

cualidad moral, por ejemplo, cuando ocurre que ignoramos algo culpablemente, por cuanto el acto del entendimiento, que debía haber tenido lugar, ha sido voluntariamente omitido. Somos culpables de incumplir las leyes que ignoramos, cuando deberíamos tener conocimiento de ellas.⁹¹¹ No se concluye del hecho de la culpabilidad de la ignorancia que por eso los juicios pertenezcan a la tercera clase sino tan sólo que guardan una relación con la voluntad, que son voluntarios por lo cual adquieren carácter moral. Lo mismo podría replicarse en nuestro caso respecto de la esfera afectiva, si bien los sentimientos guardan con la voluntad una relación más estrecha que otros fenómenos.

BRENTANO continúa la argumentación en favor de la moralidad de toda la clase yendo al fundamento de ella, que es la libertad, que según él se da en ambos tipos de fenómenos:

“Pues la voluntad vale, a diferencia con todos los demás géneros, como el reino de la libertad [...]. Con ello parece presentarse una fuerte razón para la separación tradicional de sentimiento y voluntad. [...] / (111) Es seguro por tanto que, si, absolutamente hablando, existe libertad en el terreno del amor y el odio, ésta no se extiende sólo a los actos de querer, sino igualmente a ciertas actividades del sentimiento, y que por otra parte tan poco puede ser llamado libre todo acto de la voluntad como todo acto del sentimiento. Esto basta para mostrar cómo la separación entre sentimiento y voluntad no puede ensancharse ni ofrecer ningún apoyo a la división de clases presentada” (*op. cit.*, pp. 110s.).⁹¹² Los ejemplos aducidos de sentimientos que pueden llamarse libres son la contrición o el dolor que se experimenta al arrepentirse por un hecho pasado, la alegría en el mal ajeno, y muchos otros fenómenos de alegría y tristeza, también los sentimientos del amor contemplativo a Dios que para muchos son –añade– más meritorios que las obras (de la voluntad) en servicio del prójimo (cf. *op. cit.*, p. 111).

A las razones alegadas por BRENTANO cabe oponer un dato de experiencia: todos tenemos experiencia de que a veces, a pesar nuestro, sentimos alegría, dolor, tristeza, deseo de venganza, envidia, sin quererlo deliberadamente e incluso con abierta oposición de la voluntad. ¿Cabría decir que tal sentimiento es libre y por ello culpable o meritorio? En ningún caso. No somos culpables en cierto sentido de tener ciertos sentimientos, ni libres para sentir o no sentir, toda vez que sentir no es consentir. Pero BRENTANO podría replicarnos con razón que él no ha defendido tal cosa, sino sólo que *algunos* sentimientos son libres, lo mismo que no todas las voliciones lo son, más que algunas. De modo que es perfectamente posible que ocurra lo que decimos observar en nosotros sin contradecir lo que mantiene nuestro autor. Los sentimientos todos pueden revestir un carácter moral en la medida en que sean, no meramente ‘padecidos’, sino corroborados o rechazados por la voluntad del sujeto, o sea, en cuanto con la voluntad tienen relación.

Sin embargo, se plantea la cuestión de si ciertos sentimientos pueden ser buenos o malos en sí mismos, y no sólo en función de su relación con la voluntad, como por ejemplo, la gratitud o la envidia. No pueden ser culpables tales actos mientras no sean queridos, pero ¿son intrínsecamente buenos o malos? Parece que sí. BRENTANO lo pone de manifiesto al esclarecer una importante distinción: el valor de bondad de un acto de amor u odio, de alegría o tristeza, depende de dos factores, siendo el primero determinado por la relación con el

⁹¹¹ Cf. E.N. III 5, 1113b 34.

⁹¹² “Denn der Wille, im Unterschiede von allen übrigen Gattungen, gilt als das Reich der Freiheit [...]. Somit scheint hier ein starker Grund für die herkömmliche Scheidung von Gefühl und Willen vorzuliegen. [...] / (111) Es ist also sicher, daß, wenn überhaupt auf dem Gebiete der Liebe und des Hasses Freiheit besteht, dieselbe nicht auf Akte des Wollens allein, sondern ebenso auf gewisse Betätigungen der Gefühle sich erstreckt, und daß andererseits ebensowenig jeder Akt des Wollens als jeder Akt des Fühlens frei genannt werden kann. Dies genügt, um zu zeigen, wie durch die Anerkennung der Freiheit die Kluft zwischen Gefühl und Willen nicht erweitert und der hergebrachten Klasseneinteilung keine Stütze geboten wird”.

objeto, y el segundo por la índole misma del acto. La corrección del acto –la adecuada relación con el objeto– lo hace valioso. Sin embargo, el amor o la alegría correctos son doblemente valiosos por cuanto son en sí mismos algo positivo. En cambio, la tristeza o el dolor correctos sólo portan el valor que les confiere el dirigirse al objeto adecuado (cf. *Origen* nota 33, p. 81; nota 38, pp. 83ss.).

“[...] para que un acto de la actividad sentimental pueda en sí mismo llamarse puramente bueno, hace falta: 1º, que sea justo [correcto]; 2º, que sea un acto de agrado, no de desagrado. Si falta una u otra condición, ya es en cierto sentido malo en sí mismo. La alegría en el mal ajeno es mala por el primer motivo; el dolor al contemplar la injusticia es malo por el segundo motivo” (*op. cit.* nota 33, p. 81).

Cabe aún otra objeción a raíz de los juicios. Por ejemplo, juzgar sin más que otra persona actúa con malas intenciones es un acto judicial que condenamos como moralmente disvalioso. Esto sólo puede hacerse sobre la base, reconocida más o menos explícitamente, de que tal acto ha sido libremente ejecutado. Y, nuevamente, no concluimos por eso que el juicio y la volición formen una sola clase, sino que hemos de explicar el hecho por medio de una relación entre ambos fenómenos. Lo que llama la atención es la consideración del valor de los afectos y voliciones sin distinguir si su carácter es moral o no. Explicemos esto un poco. Un cuadro puede ser estéticamente valioso o disvalioso, mientras que no se le ocurrirá jamás a nadie indignarse contra la maldad moral del mismo, a no ser que uno no esté en sus cabales. Sin embargo, en el caso de los fenómenos psíquicos puede ocurrir que converjan valores de diversas clases, entre ellos valores morales. Una representación puede ser bella pero no será moral. En cambio un acto de contrición puede ser hermoso y portar un alto valor moral. ¿Cuál es la diferencia, de qué depende que el acto sea valioso en otros sentidos y no moralmente? A veces tiene uno la impresión de que cuando BRENTANO apela al carácter libre del mismo, está considerando en el fondo tan sólo su índole de voluntario. Y es cierto que la voluntariedad tiene un dominio más amplio que el de la volición elícita, mas el de la voluntariedad libre se ve reducido.

Es indudable que BRENTANO estaba en la pista pero parece que no alcanzó a ver –y no es justo exigirle que debiera haberlo hecho– que la moralidad de la esfera afectiva podía fundamentarse sin tener que fundir la clase de los sentimientos y la de las voliciones en una sola. O bien no advirtió, o no lo consideró como una opción válida el que dos actos puedan compartir una cierta determinación, no sólo si son de una misma clase, sino también cuando estén en una relación tal que se haga efectiva esta comunión de notas. Esta última posibilidad será la opción desarrollada por la Fenomenología: los sentimientos son una clase distinta a la de las voliciones, pero participan de una cierta voluntariedad y carácter moral en la medida en que entran en relación –y necesariamente sólo en la medida en que lo hagan– con un acto volitivo libre.⁹¹³

En sus clases de Ética empero se expresa una posición similar a la nuestra: “Sólo del acto de voluntad puede decirse en sentido propio que es bueno o malo. El traspaso a la acción sólo tiene sentido si se comprende como uno de los efectos correspondientes al acto de voluntad [...]” (*Grundlegung* §74, p. 254).⁹¹⁴ Exactamente la misma idea quedó plasmada en su conferencia sobre el conocimiento moral: “Desígnase como sujeto de lo moral e inmoral la voluntad” (*Origen* 15, p. 24). VON HILDEBRAND, que no admite esta unión de clases, sostiene

⁹¹³ Acerca de esta cuestión remitimos a la obra ya indicada de Dietrich VON HILDEBRAND, *Ética*.

⁹¹⁴ “Nur vom Willensakt kann man im eigentlichen Sinne sagen, er sei gut oder schlecht. Die Übertragung auf die Handlung hat nur einen Sinn, wenn man sie als eine dem Willensakt entsprechende Folge auffaßt [...]”. Como veremos más adelante, esta concepción no parece defender verdaderamente una libertad de la voluntad como autodeterminación.

sin embargo que los sentimientos son moralmente calificables por la capacidad de la voluntad de ejercer un influjo indirecto sobre ellos, que no son absolutamente espontáneos e independientes de nuestro querer (véase *Klassifikation* 4 §7, pp. 106ss.).⁹¹⁵ Una nueva ocasión de reflexionar sobre la moralidad de los actos en general se presentará al estudiar los argumentos acerca de la libertad en el capítulo séptimo. Por eso continuamos con las notas compartidas por sentimientos y voliciones. Una más, a juicio de BRENTANO, es la igualdad de las leyes de su sucesión. Además de que tanto las voliciones como los sentimientos tienen por objeto cosas en sí mismas y también como medios en razón de otras (cf. *op. cit.*, pp. 109s.).

Por no ser libres *todas* las voliciones (cf. *op. cit.*, pp. 110s.) se plantea la dificultad si tal nota carece de la fuerza suficiente como para separar sentimiento y volición en clases distintas, por cuanto la libertad no sería lo que hace volición a la volición. Como veremos en el último capítulo, la posición aristotélica considera adecuada la explicación que diluye la libertad como lo propio de todas y cada una de las voliciones, y parece ser la que adoptará BRENTANO. Naturalmente no es tan fácil de despachar el problema. Si todo se explica por una relación especial que el sentimiento mantiene con ciertas voliciones, por supuesto, las que son libres, entonces ha de ser posible aprehender la diferencia entre el acto al que de suyo compete la libertad y el acto que participa de ella de una manera indirecta. Si por el contrario, la voluntariedad del sentimiento le viene dada por ser miembro de la tercera clase, es ineludible la necesidad de explicitar mejor sus determinaciones, puesto que otros fenómenos, careciendo de ellas, no dejan de pertenecer por eso a los fenómenos de interés, lo mismo que otros siguen constituyendo una clase diversa a pesar de su voluntariedad –como veíamos con ciertos juicios–. La descripción brentaniana cesa a estas alturas. En realidad, BRENTANO no da pie a una determinación suficientemente fundada en uno u otro sentido y en mi opinión sería la experiencia de la peculiar diversidad de la índole de voluntario en el caso de la volición y en el del sentimiento –posible a todas luces– la que nos permitiría no detenernos en este mal paso y comprender la común caracterización de los sentimientos virtud a esta relación con la volición.

Respecto de lo visto caben algunos comentarios y reflexiones. Verdad es que la experiencia muestra que entre volición y sentimiento no hay un límite nítido, sino una continuidad que hace sumamente difícil determinar dónde acaba el sentimiento y dónde empieza la volición, (cf. *op. cit.* §1, p. 84) de manera que incluso los que defienden una separación de ambos fenómenos, como LOTZE o HAMILTON, e incluso KANT tienen esta dificultad (cf. *op. cit.* 4 §4, pp. 93ss.). De las tres clases de fenómenos distinguidas, BRENTANO reconoce que ésta es la que carece en mayor grado de un nombre adecuado. Y es que la generalidad con que se utilizan las palabras amor y odio revelan, a su juicio, que el carácter de esta intencionalidad es también general, lo abarca ‘todo’ (cf. *op. cit.* 4 §4, pp. 98ss.). Sobre este dato del uso lingüístico que brindan incluso los detractores de esta clasificación, apoyará su tesis de la comunidad de relación intencional del fenómeno sentimental y el volitivo: “Si es la misma la clase básica para los fenómenos de sentimiento y de voluntad, entonces, según el principio de división que hemos asumido, tienen que ser esencialmente similares el tipo de relación de una y otra conciencia” (*op. cit.* 4 §2, pp. 87s.).⁹¹⁶ Acudirá enseguida a reforzar lo dicho con nuevos ejemplos.

“Quien desea algo ama poseerlo; el que se apena por algo le es odioso aquello de que se apena; quien se alegra de alguna cosa ama que sea así; quien quiere hacer algo ama hacerlo (si

⁹¹⁵ Cf. HILDEBRAND, D. von, *Ética*, pp. 311ss., 341s.

⁹¹⁶ “Wenn die Grundklasse für die Phänomene des Gefühls und Willens dieselbe ist, so muß, nach dem / (88) von uns angenommenen Prinzip der Einteilung, die Weise der Beziehung des einen und anderen Bewußtseins eine wesentlich verwandte sein”.

bien no en sí y por sí mismo, sí en consideración a este o aquel efecto), etc., y los mencionados actos no son algo que exista meramente junto con un amor, sino que *ellos mismos son actos de amor*” (*op. cit.* 4 §4, pp. 99s.).⁹¹⁷ En definitiva, todo fenómeno afectivo consiste, de una u otra manera en amar al objeto o estado de cosas, es un acto de amor, no un acto distinto acompañado de amor, como un ‘suplemento’.

Todas estas razones, por válidas y justificadas que puedan ser, no bastarían si faltara la relación intencional compartida. La base en la que verdaderamente descansa la unidad de clase es el carácter común de la dirección al objeto de voliciones y sentimientos, que nos muestra la experiencia interna (cf. *op. cit.*, p. 88) –lo cual le confiere a este conocimiento la valiosa inmediatez y la evidencia–. Que comparten un mismo género de intencionalidad es algo que, según BRENTANO, admiten incluso los que defienden la distinción genérica de voluntad y sentimientos (cf. *op. cit.* 4 §4, p. 100). ¿Cuál es más exactamente este carácter común, esta conformidad esencial (*wesentliche Übereinstimmung*) (cf. *op. cit.* 4 §1, p. 83)? “Consiste en un cierto aceptar o rechazar; no en el mismo sentido sino en uno análogo [a como ocurre en el juicio]” (*op. cit.* §2, p. 88).⁹¹⁸ Es un aceptar o rechazar un objeto en cuanto bueno o malo y BRENTANO mostrará aún que bueno o malo equivale a ‘digno de ser amado’ o ‘digno de ser odiado’, respectivamente, siguiendo a ARISTÓTELES y STO. TOMÁS DE AQUINO (cf. *op. cit.* 4 §3, p. 92). Sobre esto último hemos de volver.

B. Tipos de actos de amor y odio

Antes de comenzar las distinciones pertinentes, deseo recordar la que asumió BRENTANO gracias a las discusiones con STUMPF. Hablamos de sentimiento, y de sentir alegría, temor, solemos usar expresiones como ‘siento la mala noticia’ o ‘siento una gran ilusión’; pero también se dice muchas veces: ‘he sentido hablar a alguien en la habitación contigua’, ‘siento calor’, etc. Con tales expresiones mentamos fenómenos diversos: uno es el sentimiento y otro la sensación. Ésta es un acto de representación, porque la intencionalidad sería una característica primaria de toda realidad psíquica, y la sensación, tal y como la entiende BRENTANO –y comparte Josef SEIFERT– es intencional.⁹¹⁹ Ésta es una tesis que ni STUMPF ni HUSSERL admiten, el uno porque le niega carácter intencional a algunas de ellas (cf. *Briefe an Carl Stumpf*, pp. 150s.), el otro porque considera que el objeto intencional se presenta por primera vez en la percepción, sin que se encuentre aún en la sensación, aunque ésta preceda genéticamente a la percepción. El objeto intencional es un dato primario y no un agregado de datos sensibles.⁹²⁰ SEIFERT sin embargo, aunque niega, lo mismo que Fritz WENISCH,⁹²¹ que

⁹¹⁷ “Wer sich nach etwas sehnt, der liebt es zu haben; wer über etwas trauert, dem ist das unlieb, worüber er trauert; wer sich über etwas freut, liebt, daß es so ist; wer tun will, liebt es zu tun (wenn nicht an und für sich, so doch in Rücksicht auf diese oder jene Folge) u.s.f., und die genannten Akte sind nicht etwas, was bloß mit einem Liebe zusammen besteht, sondern sie selbst sind Akte der Liebe” (La cursiva es mía).

⁹¹⁸ Véase el texto original en la nota 18.

⁹¹⁹ Cf. SEIFERT, J., *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen Diskussion*, p. 14.

⁹²⁰ Cf. STUMPF, C., “Apologie der Gefühlsempfindungen” (1916) en *Gefühl und Gefühlsempfindung*, pp. 109s. [pp. 351s.]; HUSSERL, E., *Investigaciones lógicas*, 5ª investigación, pp. 172ss. (ed. esp.).

⁹²¹ Cf. *La filosofía y su método* 21, p. 107. WENISCH refiere los estudios, posteriormente realizados, acerca de los fenómenos psíquicos no intencionales, de Dietrich von HILDEBRAND, “Geistige und Nichtgeistige Affektivität” en *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, LXVIII (1960), pp. 180-190; y *Über das Herz*. Regensburg 1967 (trad. esp. *La afectividad cristiana*. Ediciones Fax, Madrid 1968).

todos los fenómenos o realidades psíquicas sean intencionales, incluye como tales tanto a las vivencias perceptivas como las sensitivas.⁹²²

Por mi parte, creo con STUMPF que la tesis de BRENTANO sobre la intencionalidad de la sensación no puede admitirse, si aceptamos que el objeto intencional de todo acto psíquico tiene que ser, cual objeto primario, distinto del sujeto que lo experimenta, cosa que no es posible que acontezca en el caso de la sensación (cf. *Psychologie* 2, I §3, pp. 113ss.; §5, pp. 125ss.).⁹²³ En el primer caso, la sensación es una mera representación (un sonido, una cualidad táctil, etc.), el fenómeno de interés en cambio es un amar u odiar (cf. *Deskriptive Psychologie* (1887/88), p. 134). En cualquier caso, baste a nuestro propósito anotar que el hecho de que la sensación sea simple nos permite inferir que no será un acto de interés que es un fenómeno compuesto basado en una representación y un juicio. Por otra parte, en la sensación se da una intensidad que no guarda relación alguna con el tipo de intensidad propia de las otras dos clases: la fuerza de una convicción teórica o la de una decisión. Sin negar la existencia de grados en el modo de pensar y querer en un cierto sentido, estriban estos fenómenos en una composición o complicación aditiva, de ningún modo en una intensificación del acto mismo (cf. *Sinnespsychologie* (1896), pp. 79s.), que es lo que se da en las representaciones. De todos modos, acerca de la sensación, la intensidad, los fenómenos de placer o dolor,⁹²⁴ etc. BRENTANO da respuestas diversas, y en mi opinión ofrece una explicación difícil de asumir de la sensación y también de fenómenos como el dolor físico.

Una vez clara la diferencia entre sensación y sentimiento, podemos proseguir. El hecho de que las voliciones, en cuanto fenómenos psíquicos, pertenezcan a la misma clase de los sentimientos no impide que en el seno de esa clase se den más diferencias, como se ha anotado precedentemente. Cuando BRENTANO determina con más exactitud la índole de la volición frente a los sentimientos, compara las dos subclases de fenómenos señalando que la volición es un fenómeno compuesto a partir del fenómeno simple de amor que estaría en la base del mismo –lo cual no impide que el simple amar sea a su vez un fenómeno compuesto, como hemos visto; sino que se excluye que esté basado, como amor simple, en otros fenómenos afectivos–. “No es simplemente un deseo de que algo ocurra, sino un apetito de que eso mismo se presente como efecto del apetito” (*Klassifikation* 4 §10, p. 115).⁹²⁵ Quizá pueda pensarse que lo compuesto en este caso parece más bien el objeto que el acto, pues lo que distingue un acto de otro es el diverso objeto deseado: uno desea que algo ocurra, otro que ese algo venga a la realidad traído por mí, como efecto de mi desear, de mi querer. Por ejemplo, yo deseo que acaben los enfrentamientos en Tierra Santa con la reconciliación entre israelíes y palestineses sin que de mí dependa que ello suceda. Pero si yo fuera el presidente del gobierno israelí y deseara esto mismo, sí dependería de mí –aunque no sólo de mí–, mas mi deseo conllevaría la consideración de muchas circunstancias, otros deseos para alcanzar aquel, etc. Uno y otro deseo tienen objetos bien distintos, en un caso parece más simple que

⁹²² “Intentionalität ist ein Urmerkmal vieler seelischer Wirklichkeiten, wenn auch nicht aller, wie BRENTANO meinte. Dazu kommen die Verschiedenheiten intellektueller, voluntativer, affektiver, wahrnehmungs- und empfindungshafter Erlebnisse aller Art” (SEIFERT, J., *ibid.*).

⁹²³ Cf. STUMPF, C., *op. cit.*, pp. 109s. [pp. 351s.]. Ésta es, en resumen, la objeción que BRENTANO examina en la *Psicología* en referencia a la posición de J. B. MEYER, y que también comparte HAMILTON, en sus rasgos generales.

⁹²⁴ Según el Doctor escolástico el placer es un efecto de la posesión de un bien, y se experimenta no por una facultad especial, sino por toda aquella que puede poseer algo en tanto que bueno. “Nam bonum sensus, scilicet, quod est ei conveniens, causat delectationem; malum autem quod est repugnans et nocivum, causat tristitiam” (*In de anima* III I.XII, 768; cf. *Acerca del alma* III 7, 431a 8ss.).

⁹²⁵ “Es ist nicht einfach ein Begehren, daß etwas geschehe, sondern ein *Verlangen*, daß etwas als Folge des Verlangens selbst eintrete”. La cursiva es mía.

en el otro, en que muchos aspectos lo enriquecen y complican. Pero ¿tenemos que enfrentarnos aquí nada más que con diferencias de los objetos? ¿o también de los deseos –los actos– de manera que son distintos en sí mismos y no sólo relativamente al objeto? Sin duda, parece claro que son ambas cosas como se discutió en la introducción, es decir, que el objeto puede especificar la relación y el acto intencional:

“Por estas diferenciaciones cualitativas [según se tenga uno u otro objeto] se tendrá que admitir en cualquier caso que aún dentro del dominio del amor existen diferencias en el modo de relación con el objeto. Pero con eso no queda dicho que la unidad de la misma clase básica no abarque a todos los fenómenos de amor” (*op. cit.* 4 §6, p. 104).⁹²⁶

Pasemos al examen más detallado de la índole propia de los diversos actos volitivos. En su momento expondremos las apreciaciones de BRENTANO sobre el objeto propio de las voliciones y de los fenómenos en relación con ella, ya en el seno de la polémica acerca de la realidad de la libertad en el último capítulo.

Primeramente debemos considerar el modo especial de composición del fenómeno volitivo respecto del simple amar tal y como lo entiende BRENTANO. En un texto del año 1901 acerca de cuestiones de Psicología descriptiva, leemos que “el querer parece siempre un amor mediato (amar queriendo realizar [algo] a través de mi acción)” (*Deskriptive Psychologie*, p. 151).⁹²⁷ Según esto, el querer no es un simple amar, sino un amar mediado, y la mediación viene ligada con la acción. En otro texto BRENTANO afirma explícitamente la composición de las voliciones:

“El querer no es por tanto un fenómeno elemental en el mismo sentido que el amar, la afirmación, el rojo o el lugar. Estos no permiten un análisis porque ellos mismos son ya elementos últimos. Por el contrario, el concepto de la volición es complejo, contiene una multiplicidad de elementos que individualmente se podrían extraer también de fenómenos diversos. Así por ejemplo el del amor, el juicio convencido, el amor preferente, la realización” (*Grundlegung* §64, p. 219).⁹²⁸

La composición en el sentido en que normalmente ha sido señalada entre las distintas clases de fenómenos es tal que la representación funda el fenómeno compuesto por su función mediadora. Lo mismo ocurre con la volición, lo cual hace mayor la complicación. Descansa en un acto de amor simple –ya de suyo acto compuesto– y otros elementos. El texto parece indicar muchas más mediaciones, siendo la acción una de ellas. ¿Se constituye la composición del acto volitivo de modo distinto a los otros casos? ¿De qué modo media la acción siendo posterior al querer?

Respecto de la posibilidad de que la acción fundamente la composición propia del fenómeno volitivo, creo que debemos descartarla, de acuerdo con BRENTANO, por dos razones: en primer lugar, esta composición sólo parece posible fundada sobre otro fenómeno psíquico y la acción puede, pero no tiene que ser siempre algo psíquico, según se sostiene en

⁹²⁶ “Um dieser qualitativen Verschiedenheiten willen wird man allerdings zugeben müssen, daß innerhalb des Gebietes der Liebe noch Unterschiede in der Weise der Beziehung zum Objekte bestehen. Aber damit ist nicht gesagt, daß nicht die Einheit derselben Grundklasse alle Phänomene der Liebe umfasse”.

⁹²⁷ “Es scheint das Wollen immer ein mittelbares Lieben (durch mein Handeln [etwas] verwirklichenwollend lieben)”.

⁹²⁸ “Das Wollen ist also kein elementares Phänomen in dem Sinne etwa wie Lieben oder Anerkennen oder Rotes oder Ort. Diese lassen keine Analyse zu, weil sie selbst schon letzte Elemente sind. Hingegen ist der Begriff des Wollens kompliziert, er erhält eine Mehrheit von Elementen, die man im einzelnen auch verschiedenen Phänomenen entnehmen könnte. So den des Liebens, des überzeugten Urteilens, des bevorzugenden Liebens, des Verwirklichens”.

las clases de Ética editadas por MAYER-HILLEBRAND (cf. *op. cit.* §68, p. 235). Sobre la índole de la acción discutiremos algunas dificultades al tratar de la acción imperada en este apartado y de los objetos de los actos volitivos en el siguiente capítulo. La segunda razón para rechazar la hipótesis de la composición de la volición con la acción es que ello no es preciso siempre en los actos volitivos como, por ejemplo, cuando quiero pensar en una ley física. Sin embargo, no parece justificado reducir la acción meramente a la intervención o actuación con una dimensión externa. Pensar es también una acción, algo realizable por nosotros: cuando me propongo acordarme de algo, mi volición tiene por objeto algo que ejecuta mi memoria. En caso de no reducirla a la acción externa consideraríamos como tal todo acto imperado por la voluntad. En uno y otro caso, sigue sin estar claro qué papel tiene la acción en la volición, cuando por otra parte claramente se sostiene en el pasaje citado arriba de la *Clasificación de los fenómenos psíquicos* que “toda volición o deseo en sentido más propio se relaciona con una acción” (*Klassifikation* 4 §10, p. 115).⁹²⁹ Y casi a continuación añade que quien crea que determinados deseos o fenómenos de amor llevan consigo mediata o inmediatamente el objeto amado, es que para él es imposible quererlo (cf. *ibid.*). ¿Qué quiere decir con eso BRENTANO? A mi entender, que la volición es un tipo de fenómeno de amor que no consiste en un mero amar un objeto, sino que es un amarlo de modo que el objeto venga a la existencia por medio de una acción del sujeto mismo.

Tres puntos reclaman una explicación: de qué modo es compuesto el acto volitivo, qué significa que la acción media en la volición, y cuál sería exactamente el objeto intencional volitivo frente al meramente sentimental. Empecemos con el objeto. Si entendemos las palabras de BRENTANO, que toda volición o tendencia se relaciona con una acción, en sentido de relación de conciencia, la acción misma es considerada como objeto intencional del querer en tanto que término de la relación del fenómeno psíquico, al menos, si no término principal, sí inmediato. Por ejemplo, si yo quiero tener equilibrio psico-somático, entonces lo que inmediatamente quiero es en determinadas circunstancias hacer deporte, por ejemplo. Por otra parte, BRENTANO habla también de un objeto querido y de que ese objeto es el que se ama de un modo que se busca traerlo a la realidad. Podría parecer que por ser la acción lo inmediatamente querido, constituiría el objeto intencional volitivo. Sin embargo, si se distingue claramente la acción del objeto querido, entonces, caso de que, en efecto, la acción sea objeto intencional de la volición, lo sería de un modo muy distinto a como lo es el objeto propiamente querido. Siendo así tendríamos *dos* términos intencionales: lo querido, como algo distinto de la volición y de la acción, por un lado, y la acción, con la que se relaciona directamente el querer, por otro.

Ahora bien, dos objetos intencionales distintos exigen dos fenómenos psíquicos diversos como sus respectivos términos intencionales. Pero parece que aquí sólo se da uno. ¿Cómo salvar este escollo? Quizá la solución estribe en distinguir lo que se quiere como fin de lo que sólo se persigue como medio para ese fin: “me alegra o apena un objeto en razón de otro, cuando de otro modo me habría dejado impassible; y asimismo deseo y quiero algo a causa de otra cosa, aunque en otro caso no lo desearía” (*op. cit.* 4 §7, p. 109).⁹³⁰ BRENTANO distingue entre querer el objeto amado (como fin), y, debido a la imposibilidad de quererlo inmediatamente, querer una o varias acciones de modo inmediato (medios que nos conducen a él) (cf. *Origen* 15, pp. 24s.). ¿Sería correcto considerar que el sujeto ama la acción –por la que se trae a la realidad el objeto volitivo– como medio? No tenemos razones para decidir la

⁹²⁹ “Jedes Wollen oder Streben im eigentlicheren Sinne bezieht sich auf ein Handeln”.

⁹³⁰ “Ich freue mich oder betrübe mich über einen Gegenstand um eines anderen willen, während er sonst mich unberührt gelassen hätte; und ebenso begehre und will ich etwas wegen eines anderen, obwohl ich sonst nicht danach verlangte”.

cuestión en nuestro autor y sólo puede conjeturarse que, de ser así, el acto volitivo sería un acto de amor compuesto tal que el objeto querido se amaría por medio de la intervención activa del sujeto en su realidad, se amaría mediatamente obrando el sujeto en su consecución. Una mayor aclaración de la posibilidad de esta mediación de la acción y el objeto intencional requieren algunas consideraciones previas que haremos más adelante. Entonces tendremos la holgura y los elementos necesarios para discutirlo con mayor detenimiento.

En resumen, estamos manejando la posibilidad de que la acción sea término intencional inmediato de una volición, que media entre el objeto querido –el fin– y la volición misma. Ahora bien, no hemos resuelto la duda de si ello conlleva necesariamente la existencia de dos actos volitivos –uno del medio, otro del fin–, o si se trataría de uno sólo en que se tienen dos objetos, uno inmediato y otro mediato. La otra posibilidad es que la intencionalidad peculiar de la volición sea tal que amar volitivamente el objeto conlleva amarlo activamente, sin que la acción sea relevante como objeto sino como elemento que posibilita este tipo de relación con él. La cuestión de la composición del acto volitivo toma de esta forma un matiz distinto. Está claro que querer un medio es un efecto, distinto y separado de la causa –que consiste en querer algo como fin– y que cada uno de estos elementos son un fenómeno psíquico (cf. “Nieder”, p. 34). De modo que no se daría un único fenómeno donde se quieran el medio y el fin, sino dos fenómenos volitivos, que guardan no obstante entre sí el más estrecho vínculo –causal, según BRENTANO–. Si esto es así, queda excluida la posibilidad de que la acción juegue el papel de objeto volitivo querido como medio, puesto que ello impediría distinguir la volición como fenómeno compuesto de otros fenómenos de amor simples, al desmembrarla en dos actos diversos, uno en el que se quiere el medio y otro en el que se apetece el fin. Tiene que tratarse pues, de una especial relación con el objeto que implica, de un modo que aún no hemos acertado a vislumbrar, la acción en pro de su realización.

Llegados a este punto, podemos pasar a investigar las diversas clases de fenómenos y actos que BRENTANO distingue entre los fenómenos de interés. Son dos las preguntas a resolver, de alguna dificultad pero relevantes: ¿qué especies hay dentro de este género de los fenómenos de amor y odio? Y sobre todo, ¿cuáles de entre ellos son voliciones y, si se diversifican, qué clases se encuentran?

En la conferencia de 1889 “El origen del conocimiento moral”, escrito calificado con los mayores elogios por G. E. MOORE,⁹³¹ el dictado “Del amor y el odio” de mayo de 1907, que constituye el apéndice IX de la obra editada con el mismo nombre que la conferencia, el apéndice II de esta misma edición, que es una carta dirigida a KRAUS en 1908, así como los apéndices VII y VIII de la *Clasificación*, es donde hallamos expuesto con más detalle lo referente a los actos de amor y odio. Para BRENTANO son tres los puntos de vista que ofrecen un fundamento de distinción de subtipos dentro de esta clase: según la representación, según el juicio y por sí mismos, que es el criterio que más nos importa. Vamos a ver los tres:

- H. según el tipo de *representación* que la fundamente se distinguen las voliciones según se represente uno u otro objeto, según el modo como se represente (individual o universal, absoluta o relativamente) y el modo temporal, según se represente positiva o negativamente (amor-odio), según se distinga un objeto sencillo de otro compuesto (cf. “Vom Lieben” 10, pp. 146s.);

⁹³¹ “This is a far better discussion of the most fundamental principles of Ethics than any others with which I am acquainted [...]. In almost all points in which he differs from any of the great historical systems, he is right; and he differs with regard to the most fundamental points of Moral Philosophy. It would be difficult to exaggerate the importance of this work” (tomado de *Divus Thomas* 74 (1971), p. 374).

- I. de acuerdo con el *juicio*, según el objeto aparezca como seguro o inseguro, probable o inalcanzable, se capte aquello como medio para otra cosa o en sí mismo, se capte con evidencia o no, se juzgue como posible a nuestras fuerzas el ponerlo por obra o irrealizable, según se considere en sí mismo o como signo de algo distinto (cf. *op. cit.* 11, pp. 147s.);⁹³²
- J. según la *índole* propia de los actos de amor y odio, según sea acto simple o complejo se distinguen el amar y el preferir, por otro lado según sean correctos o incorrectos, y por último ya sean amor u odio de algo por sí mismo, ya por otra cosa (cf. *op. cit.* 12ss., pp. 148s.). En la *Psicología descriptiva* añade a esto el ser amor u odio y el ser amor motivado o no –amar algo que es sólo un medio por el fin al que conduce, o amarlo, injustificadamente, en sí mismo, como fin (cf. *Deskriptive Psychologie* (1901), pp. 150s.).

Esta variedad en las perspectivas desde las que se distinguen los actos emotivos se debe al hecho de que dentro del orden o jerarquía, los fenómenos de amor y odio están en el último nivel, por depender de los otros dos, siendo por eso también los más complicados. De ahí que la diversidad que ya se da en la misma representación y en el juicio se eleve a la potencia en los actos sentimentales. Vamos a concentrarnos en las diferencias que los actos de amor y odio tienen de por sí, en primer lugar de las que provienen de la simplicidad o composición, y más brevemente según se ame el fin o el medio. La distinción según la corrección así como las diferencias a que dan lugar la representación y el juicio se estudiarán cuando tratemos la relación de las voliciones con los otros fenómenos, y cuando examinemos el tema del objeto de estas, en el tercer apartado del siguiente capítulo. También al tratar la libertad de la volición se verá la importancia de la distinción entre volición del fin y del medio, sobre lo cual se han ofrecido algunas reflexiones en el capítulo anterior acerca de la causalidad al estudiar la posibilidad de la libertad divina.⁹³³ La tradicional división según sea amor u odio (en el ámbito volitivo, volición o nolición)⁹³⁴ será apreciable por sí misma en el curso del examen de las otras diferencias.

Comenzamos considerando los tipos según sean actos simples o compuestos de amor y odio. La primera división general es entre el simple amar, que es el deseo de un objeto, con todas las matizaciones que cada sentimiento pueda comportar sin dejar de ser deseo o aborrecimiento, interés o desinterés, por un lado; y el decidir o preferir, por otro, que consiste en “un querer que prefiere” (*Ursprung Anhang VI*, p. 130)⁹³⁵ o también ‘querer selectivo o preferente’, entendiéndolo en sentido activo, esto es, no un querer preferido sino un querer que realiza una preferencia o elección. En los apéndices II de 1908 y IX (“Del amor y el odio”) de 1907, de la tercera edición de *El origen del conocimiento moral*, BRENTANO completa la descripción de 1874 de estos actos. Oskar KRAUS aclara a pie de página en la edición por él preparada que las formas de entender el problema son diversas en uno y otro apéndice y que en ellos nuestro autor se limita a exponer, no solucionar, ciertas cuestiones.

⁹³² En la *Psicología desde el punto de vista empírico* ya señaló que “si se añaden entonces determinaciones sobre la índole especial del contenido, sobre la propiedad de la representación y del juicio que basan la volición [...], se completa la primera nota [la intencionalidad sentimental] en una definición exactamente delimitadora, de manera similar a como en otros casos la de la clase de los sentimientos” (Fügt man dann Bestimmungen über die / (103) Besonderheit des Inhaltes, über die Eigentümlichkeit der Vorstellung und des Urteils hinzu, die dem Wollen zugrunde liegen, so ergänzt sich die erste Angabe in ähnlicher Weise zu einer abgrenzenden Definition, wie in anderen Fällen die einer Klasse von Gefühlen) (*Klassifikation 4 §5*, pp. 102s.).

⁹³³ Véase C.2.2 “La libertad de Dios Creador” en el capítulo quinto.

⁹³⁴ Además es posible la indiferencia ante un objeto (cf. GREDET, I., *op. cit.*, 597).

⁹³⁵ “Das Wählen ist ja nichts anderes als ein bevorzugendes Wollen”.

Desde luego, la opinión de KRAUS sorprende ya que la contradicción se daría entre unos textos cuya redacción dista poco más que un año. ¿Acaso cambió BRENTANO tan súbitamente su forma de ver las cosas como KRAUS estima, o deberíamos pensar más bien que los textos no se contradicen sino que se enriquecen mutuamente? Veamos qué es lo que dice BRENTANO y si podemos juzgar como acertado el juicio de KRAUS.

Por una parte, en el dictado de 1907 divide, de pasada, ánimo y emociones por un lado (*Gemüt, Gemütsbewegung*) y voliciones y propósitos por otro (*Sich-Vornehmen*) (cf. “Vom Lieben” 11, p. 147). A pesar de pertenecer a una misma clase es evidente, y en ningún momento lo niega nuestro filósofo, que no todos los actos de interés son idénticos, como tampoco las voliciones respecto de los actos que no lo son. BRENTANO señala sencillamente al respecto, como vimos, que no toda diversidad es tal que lleve a la distinción de una nueva clase de fenómenos (cf. *Klassifikation* 4 §6, p. 104). Las diferencias entre sentimiento y volición, señaladas por el mismo BRENTANO, tampoco serían lo suficientemente profundas como para distinguirlos como clases diversas –mientras que a muchos después les ha parecido justo al revés, y comparto esta opinión–. Es evidente que la investigación fenomenológica de los sentimientos ha llevado mucho más lejos las reflexiones sobre la esfera afectiva, pero ello no le quita a nuestro autor el mérito de haber preludiado tales investigaciones.

BRENTANO presenta, pues, como dos campos diversos el del sentimiento y el de la volición aunque no delimita nítidamente donde acaba uno y comienza el otro. Esta división no se basa simplemente en el hecho de que los fenómenos sean simples o compuestos, entendiendo la simplicidad no absoluta sino relativamente a los actos emotivos mismos, ya que, dentro de la clase tercera, el acto más simple ya es compuesto. No es la composición lo que distingue emoción de volición, como si todo sentimiento consistiese en ser un fenómeno de interés simple y el compuesto fuese automáticamente una volición, porque la simplicidad o composición no es un criterio suficiente para distinguirlos puesto que, aunque toda volición es un acto compuesto, hay también sentimientos compuestos que no son voliciones, como veremos. “¿Cómo debemos determinar entonces la diferencia entre aquel amar y este desear? Parece dejarse relacionar con aquella diferencia entre el simple amar y el preferir de la que hablamos. Mas no todo preferir es ya un desear [...]” (“Vom Lieben” 21, p. 157).⁹³⁶

Sin identificar, por tanto, estos términos comparados, podemos examinar más exactamente qué entiende BRENTANO por desear y amar. En ambos textos (el apéndice II y el IX) se consigna una primera división, en el primero distingue entre el simple amar y el preferir, mientras que en el segundo entre simple amar y desear. Si lo he entendido correctamente, el preferir es un género que abarca los deseos propiamente dichos, de modo que todo deseo es un preferir, pero incluyendo también otros fenómenos que no pueden considerarse deseos, de modo que no todo preferir es desear. Sin embargo, a veces BRENTANO identifica deseo y preferencia, aunque como voy a tratar de mostrar, en este caso la palabra ‘deseo’ y ‘preferencia’ son usadas en un sentido más limitado. Dicho esto, empecemos por el principio: ¿qué entiende BRENTANO por simple amar? ¿cómo lo describe?

B.1. Simple amar y preferir

El simple amar consiste en un mero agrado de un objeto, por ejemplo un color determinado, o gustar el modo de ser de una persona, o la complacencia en una obra de arte.

⁹³⁶ “Wie sollen wir also den Unterschied jenes Liebens von diesem Wünschen bestimmen? Es scheint sich mit jenem Unterschiede des einfachen Liebens und Vorziehens, von dem wir sprachen, in Zusammenhang bringen zu lassen. Doch ist nicht jedes Vorziehen schon ein Wünschen [...]”.

BRENTANO advierte que lo amado no es la representación sino la cosa misma, aunque esta requiera lógicamente ser representada –dárse nos de algún modo– para ser amada.

“Ahora pues, ¿debemos decir que se trata de un amor del representar, no de la cosa a la cual se dirige la representación? No parece la respuesta correcta, especialmente cuando ponemos en su lugar bienes nobles, como por ejemplo la actividad artística, científica y de servicio social al estado. Son las mismas actividades incompatibles, cada una de ellas, las que nos agradan y amamos” (*op. cit.*, p. 156).⁹³⁷

Esta importante aclaración, basada en el modo correcto de entender la representación como base de los fenómenos, a mi juicio conlleva importantes tesis: la primera es la superación de la posición kantiana, según la cual los sentimientos no tienen por objeto algo distinto del sujeto mismo, sus estados.⁹³⁸ Para BRENTANO, el fenómeno afectivo es también intencional. La segunda tesis es la afirmación de que el bien no es, necesariamente, algo subjetivo –aunque puedan darse actos de amor de bienes subjetivos–, de modo que por una parte se rechaza el Subjetivismo y su forma más común: el Hedonismo, el Utilitarismo (cf. *Grundlegung* §52, pp. 180ss.),⁹³⁹ y por otra el Relativismo ético (que suelen ser dos caras de la misma moneda) (cf. *op. cit.* §§53ss., pp. 183ss.). A pesar de ser esa su posición, es cierto que en las clases de Ética reducirá aquello que es bueno en sí mismo a lo psíquico, sea propio o ajeno, aunque no negará el valor de bondad de lo demás, en cuanto medio. Son bienes objetivos en sí, cada una de las actividades psíquicas de cualquier sujeto (cf. *op. cit.* §§58s., pp. 202ss.; véase también §§53ss., pp. 183-192). Con esto se reduce el ámbito de lo intrínsecamente bueno a la esfera subjetiva. Mas para dejar claro que esto no implica relativismo de ningún tipo concluye: “Por tanto, igual que lo mismo es verdadero para todos, así también es lo mismo bueno para todos” (*op. cit.* §60, p. 210).⁹⁴⁰

Hemos de volver sobre estas cuestiones en el capítulo siguiente, así que bástenos lo dicho sobre esta interesante contribución de BRENTANO a la doctrina de los valores. La intencionalidad no es sólo propia del simple amar, sino de todos los fenómenos de la clase (recuérdese la distinción establecida arriba entre sentir un fenómeno físico y sentir un afecto como actos de diversas clases). La nota principal, podríamos decir la diferencia específica, que BRENTANO ofrece para distinguir el simple amar del preferir es la exclusividad. El simple amar es tal que no exige una exclusividad sino que tolera otros actos de amor simultáneos cuyos objetos pueden ser cosas entre sí incompatibles, bienes que no pueden darse a la vez pero sí, como señala BRENTANO, amarse a la vez, como por ejemplo, cuando amamos un día de sol y nos agradan las tormentas. Para que se den dos amores así, debe sumarse al amor del objeto un odio a que sea o exista, o lo que es equivalente, amor a que no sea (cf. “Vom Lieben” 21, p. 156). La otra nota del simple amar consignada es que no tiene en cuenta las circunstancias concretas que rodean al objeto que se presenta y se ama, sino que –apunta BRENTANO– el sujeto se dirige a él en una cierta abstracción de las mismas (cf. *op. cit.*, p. 157).

⁹³⁷ “Sollen wir nun sagen, es handle sich um eine Liebe des Vorstellens, nicht des Dinges, auf welches das Vorstellen geht? Das scheint nicht die richtige Antwort, zumal, wenn wir edle Güter an die Stelle setzen, wie z.B. künstlerische, wissenschaftliche und staatlich wohltätige Tätigkeit. Die unverträglichen Beschäftigungen selbst sind es, von denen uns jede gefällt und lieb ist”.

⁹³⁸ Cf. KANT, I., *Kritik der Urteilskraft*, II, 1 §3, pp. 117ss.

⁹³⁹ Cf. BAUSOLA, A., “Conoscenza e moralità in Franz Brentano”, pp. 102ss. BAUSOLA advierte del molesto modo de exponer KRAUS la doctrina brentaniana en su obra *Die Werttheorien*, según el cual BRENTANO defendió un hedonismo “superior”, molesto porque KRAUS no tiene ningún cuidado en señalar qué es BRENTANO y qué su propia interpretación (cf. *op. cit.* nota 19, p. 104), lo mismo que tampoco suele indicar los lugares en los que se supone que nuestro autor establece las afirmaciones que KRAUS le hace sostener.

⁹⁴⁰ “Also, wie dasselbe wahr für alle ist, so ist dasselbe auch gut für alle”.

* * *

Pasamos al fenómeno afectivo compuesto. La preferencia constituye el género de algunos tipos de emociones y de las voliciones. La exclusividad es la ‘diferencia específica’ que distingue al simple amar que carece de ella, frente al preferir que la posee. El preferir es descrito como el amor a lo representado –como hemos dicho, a la cosa misma– al que se une una preferencia del ser sobre el no-ser de lo amado. Esto último conlleva que amar ese objeto y su existencia, implica anteponerlo a cualquier otro que la impida, por ser incompatible con él en la realidad. Según esto, para que haya preferencia debe darse más de un objeto amado y, por tanto, necesariamente más de un fenómeno de amor (cf. *op. cit.*, pp. 156s.). Esta necesidad nos conducirá a una importantísima reflexión más adelante. Por otra parte, es preciso que los respectivos objetos aparezcan con un valor distinto (condición para que la preferencia pueda tener un carácter moral), y que no quepa elegir ambos a la vez (cf. *Ursprung* Anhang II, p. 113). Esa no-conciliación de los objetos simultáneamente deseados obliga al sujeto, para amar a uno plenamente, a decidirse por él y renunciar como consecuencia a lo que le es incompatible. De este modo no se dan contrarios, pues la incompatibilidad de su existencia actual impele a la elección de uno de los diversos objetos intencionales opuestos. “Ningún criado puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro [...]”.⁹⁴¹

La segunda clase, en cambio, el *simple amar*, ciertamente en una relación mucho más superficial con lo amado, tolera la convivencia de objetos contrarios entre sí (cf. *ibid.*). Si, por ejemplo, me gusta la competición acrobática y la Física cuántica, ambas cosas a la vez, sin ningún tipo de dificultad, pero aquí y ahora sólo puedo hacer realidad una de ellas, porque no es posible para mí encontrar el modo de hacer realidad ambas cosas: entrar en competición y estudiar esta rama de la Física. También al proyectar las vacaciones familiares inquirimos por el lugar al que los demás se inclinan preguntando: ‘¿tú qué prefieres?’, y no ‘¿qué te gusta?’, porque para realizar el proyecto debemos tomar una decisión, ya que sólo podemos estar un sitio en un momento, aunque cada uno sea atractivo en un sentido. Se nos pide expresar nuestra preferencia y esto supone la decisión por una de las cosas amadas.

El género del preferir o desear en sentido lato BRENTANO lo distingue del simple amar no cuantitativamente (como si el preferir fuese amar más intensamente). La preferencia es un acto de distinto subgénero al simple amar y no un amor de la misma clase y de mayor intensidad (cf. *Origen* 29, pp. 35s.).

“Y, sin embargo, debemos decir que lo mejor es lo que, con razón, es más amado; lo que con razón más agrada, pero en muy otro sentido. El ‘más’ no se refiere a la relación de intensidad entre dos actos, sino a una especie particular de fenómenos que pertenecen a la clase general del agrado y desagrado: los fenómenos de preferencia” (*op. cit.* 30, p. 36).

Esto se comprende fácilmente con el ejemplo que propone nuestro autor. Si alguien amara a Dios con preferencia, aunque lo hiciera con todas sus fuerzas y con todo su ser sería siempre un amor finito, por lo cual, para mantener la proporción debida entre los demás bienes y Dios, el Bien infinito, debería ofrecer a todo lo demás un amor infinitamente más pequeño del que puede darle a Dios. Esto supondría no amar nada en absoluto. Pero esta conclusión es absurda (cf. *op. cit.* 29, p. 36). Por otra parte, no puede encontrarse intensidad en todos los fenómenos psíquicos, ni siquiera en todas las representaciones –como BRENTANO había creído en la

⁹⁴¹ *Lc* 16, 9.

época en que escribió la *Psicología*–, además de que las intensidades de unos y otros son inconmensurables –como se indicó–, por ejemplo, la de una sensación con la decisión de una volición o con la convicción de un juicio (cf. *Klassifikation* Anhang VI (1911), p. 151). De este modo, sería imposible establecer comparación alguna entre el amor a Dios como infinito Bien y el amor a algo finito.

BRENTANO compara el acto de preferir con lo que ocurre en la balanza: el peso mayor decide, la inclina hacia un lado y mientras se dé igualdad de peso –de valor apreciado– no habrá deseo ni volición (cf. “Vom Lieben” 21, p. 157). Claro que la pregunta surge enseguida: ese ‘más’, ese sobrepeso de la balanza, ¿se debe a la superioridad del valor del objeto o sería mi amor preferente el que hace que pese más? Con otras palabras, ¿se trata de un amar más por ser el objeto ‘más amable’ o de amar más porque sencillamente lo prefiero a otros? No es el momento de tratar esta dificultad, sólo diré que pueden ocurrir ambas opciones: en el primer caso, el preferir sería un amar más fundado en la calidad superior del objeto, apreciado correctamente por el sujeto como más amable o preferible. Cuando el acto es correcto entonces el objeto, además de parecernos mejor, lo es realmente, de manera que cuando se ama correctamente se ama más lo es mejor en sí, y no meramente lo que es preferible para mí (cf. *Origen* 31, pp. 37s.).

Pero es posible también que se prefiera el objeto sin que sea objetivamente más amable que otros. En este caso tiene lugar un fenómeno afectivo incorrecto, cuyas causas pueden ser la mala aprehensión del valor objetivo, o la viciada tendencia hacia valores en sí menos valiosos pero quizá subjetivamente más atractivos –el placer, por ejemplo–. Debido a la posibilidad de no preferir según la objetiva preferibilidad de los términos intencionales de nuestro amor, como BRENTANO señala cabalmente, el amor efectivo no es un criterio fiable para alcanzar el conocimiento de lo mejor, puesto que, aunque una cosa fuera objetivamente más valiosa que otra, nuestro amor y preferencia no es siempre correcto –como debería ser–; por ello puede ocurrir tanto que se ame más lo que no merece ser preferido, como que se prefiera lo que en sí mismo vale más. Es el hombre bueno, como apunta ARISTÓTELES, el que ama el objeto adecuado, y prefiere el mejor en sí mismo: “[...] el hombre bueno acierta en todas estas cosas, mientras el malo yerra, especialmente respecto del placer [...]”⁹⁴² y su conducta puede ser, de alguna manera, una ayuda para otros en el conocimiento moral.⁹⁴³ Acertar o errar no significa otra cosa que amar u odiar de modo correcto o incorrecto, respectivamente. La cuestión sigue siendo conocer cuál es el hombre realmente bueno. Al amar y preferir, el sujeto compara de alguna manera los objetos y escoge uno de ellos, que sería como un ‘amar en relación’ o que tiene en cuenta el sobrepeso de unos objetos sobre otros, podríamos decir. Toda la tarea de la ética consiste en enseñarnos a conocer lo que realmente es mejor, para perseguirlo y realizarlo (cf. *Ursprung* Anhang II, pp. 113s.). En esta carta a KRAUS que constituye el apéndice II de *Sobre el origen del conocimiento moral*, se llama a este preferir genérico ‘actividad emotiva que decide’ (“entscheidende Gemütsätigkeit”) o simplemente ‘decisión’, y la considera un género, como sabemos, que abarca la volición, la elección y el también llamado deseo, entendido aquí en sentido estricto y que vamos a designar como ‘deseo concreto’.

“A estas decisiones pertenece todo querer en sentido propio; no se pueden querer cosas contrarias; pero además del querer vienen también al caso otras actividades emotivas que no tienen nada que ver con ningún bien o mal práctico. De este modo puedo, por ejemplo, desear

⁹⁴² E.N. II 3, 1104b 34.

⁹⁴³ Cf. *op. cit.* 4, 1105b 5; 6, 1106b 38.

decididamente que mañana haga buen tiempo o que venga tal y tal visita, aunque no puedo contribuir en nada a que ello ocurra” (*op. cit.*, p. 113).⁹⁴⁴

Lo que tenemos que ver es por qué para BRENTANO no todo preferir es un desear (en sentido estricto). Son dos las razones: porque basta para preferir anteponer un objeto a otro, pero sin preferirlo absolutamente, anteponiéndolo a todos (como cuando de tres objetos, prefiero A a B, pero no a C, por lo cual A es tan poco deseado concretamente como B); y segundo, porque para preferir no es necesario tomar en cuenta las circunstancias concretas que envuelven tanto al objeto como al sujeto (cf. “Vom Lieben” 21, p. 157). Esta última determinación es común, para BRENTANO, al deseo concreto y a la volición.

De acuerdo con la cita anterior, la preferencia o decisión se ramifica en dos grupos según se dé o no una relación con un objeto práctico. La decisión que no tiene tal clase de objeto es una especie de actividad emotiva de decisión en que no tiene lugar la intervención del sujeto (como por ejemplo, el desear que venga tal visita o que haga buen tiempo). En cambio, la decisión que entra en relación con un bien o mal práctico es una volición (cf. *Ursprung* Anhang II, p. 113) (por ejemplo, querer felicitar a mi amigo por teléfono, querer arreglar la bicicleta, etc.). De manera que para BRENTANO la preferencia o decisión no es necesariamente una volición. El deseo concreto de un objeto para cuya realidad o venida al ser no requiere de mi intervención, es asimismo una decisión, si se trata de un deseo que prefiera con exclusividad. “Mas no todo preferir es ya un desear, de ahí que pueda ocurrir que de tres bienes incompatibles entre sí, A, B y C, B sea preferido a A pero sea tan poco deseado como A por ser C preferido a B” (“Vom Lieben” 21, p. 157).⁹⁴⁵

En resumen, el deseo en sentido estricto queda determinado por varias notas, algunas versan sobre el acto en sí, otras sobre su objeto propio. Las dos primeras son propiamente características del acto: la exclusividad, común a las otras especies de preferencia; y la preferencia absoluta, la anteposición de lo preferido a *todos* los demás objetos incompatibles, como sostiene BRENTANO en el apéndice II de 1908. En “Del amor y el odio” del año anterior ya había negado la identificación del preferir como un desear en sentido estricto. Esta actividad emotiva decisoria se distingue del mero preferir por esta ‘absoluticidad’. Quizá ello explique la oscuridad de estos textos brentanianos.⁹⁴⁶ El objeto propio, tanto del deseo concreto como de la volición, es algo que, al menos subjetivamente, es posible para el sujeto (cf. *ibid.*) y es captado considerando las circunstancias del mismo y del sujeto.

Nos queda por último determinar lo propio de la volición. Hemos ido hasta ahora subiendo peldaños describiendo las notas que especifican más y más el género del preferir. Estas notas que se van añadiendo son compartidas todas ellas por la volición. Pero para poder distinguir efectivamente el deseo concreto de ésta necesitamos de una nota que sea exclusiva

⁹⁴⁴ “Zu diesen Entscheidungen gehört jedes eigentliche Wollen; man kann nicht Entgegengesetztes wollen; doch gehören außer dem Wollen auch noch andere Gemütsstätigkeiten hierher, die es mit keinem praktischen Gut oder Übel zu tun haben. So z.B. kann es mir entschieden erwünscht sein, daß morgen schönes Wetter ist, oder der und der Besuch kommt, obwohl ich nichts dazu beitragen kann, daß es geschieht”.

⁹⁴⁵ “Doch ist nicht jedes Vorziehen schon ein Wünschen, so mag es geschehen, daß von drei unverträglichen Gütern, A, B und C, B dem A vorgezogen, aber, weil C dem B vorgezogen wird, ebensowenig als A gewünscht wird”.

⁹⁴⁶ Por eso quizá supuso KRAUS que BRENTANO defiende posiciones diferentes, pues en principio nos ha dicho que el deseo es precisamente un preferir, frente al simple amar, porque es un amar más un objeto, al preferir su existencia sobre su no-ser. No me parece necesario concluir que aquí se dé una contradicción sino quizá sólo una confusión en el uso de los términos. Cuando habla de que el preferir se distingue del simple amar, identifica aquel con el desear. En este sentido lato se habla de deseo (amor con exclusividad) frente al amor que admite contrarios.

de ella, para lo cual debemos subir los últimos escalones que se apoyan en los primeros y nos permiten elevarnos.

B.2. Volición y elección

Para BRENTANO, la volición es una preferencia o decisión (*Entscheidung*), pero no toda decisión o preferencia consiste en una elección (cf. *Grundlegung* §64, p. 218), como tampoco todo acto de amor es una preferencia. Ya sabemos por lo anterior que los fenómenos volitivos y de deseo concreto son las especies que pertenecen al género preferencia o decisión. ¿Cuál es la diferencia específica de las voliciones, que las distingue de los demás actos de preferencia (cf. “Vom Lieben” 22, p. 158)?

“¿Consiste simplemente quizá en el deseo de que algo ocurra con la conciencia de que de mí depende que sea realizado, o no debe más bien añadirse a ello la creencia en que por medio de mi preferencia, de este mi deseo, lo preferido, lo deseado mismo, es traído a la realidad (*ibid.*)?”⁹⁴⁷

Esta pregunta se contesta positivamente. La elección es aquel fenómeno de la voluntad de preferir alguna cosa que depende de mí y a la vez se me da con la conciencia de que ello mismo se realiza por medio de mi decisión. Aquello que delimita la volición frente al mero deseo es precisamente el objeto y no el acto mismo: el objeto es percibido como realizable por el sujeto que lo desea con la conciencia de poder ser traído a la realidad justamente en virtud de mi acto. En las lecciones de Ética se expresa quizá con mayor claridad aún:

“Aclaremos la diferencia entre la preferencia y la elección. Preferir es el concepto más amplio. La elección es una preferencia, pero no toda preferencia es elección. Para que sea una elección tienen que añadirse dos momentos: a) tiene que ser una decisión, b) tiene que estar dirigida a algo que tenemos que realizar nosotros mismos y que podemos realizar en virtud de nuestro apetecer” (*Grundlegung* §64, p. 218).⁹⁴⁸

No es necesario que la realización de lo así deseado acontezca inmediatamente aunque la decisión ya se haya tomado (cf. “Vom Lieben” 22, p. 158), por ejemplo, al proponerme madrugar el próximo domingo. Como decíamos al principio, por la intervención activa del sujeto –la acción– en la realización del objeto preferido se distingue la volición claramente desde un principio, siendo algo propio y exclusivo del fenómeno volitivo (cf. *op. cit.* 21, p. 157; *Ursprung* Anhang II, pp. 113, 115; *Klassifikation* 4 §5, p. 103; *Grundlegung* §64, p. 219). En resumen, BRENTANO define la volición de la siguiente manera:

“[...] un deseo decisorio que tiene por objeto algo que ha de ser realizado por nosotros mismos y que es esperado con convicción como efecto de nuestro apetito. Con otras palabras, es un deseo por el que nos hemos decidido y creemos en su posibilidad de ser realizado por medio de nuestra intervención” (*ibid.*).⁹⁴⁹

Conocemos que ciertos fenómenos de decisión carecen de carácter moral porque otras actividades emotivas, que no requieren la creencia en la propia capacidad para realizar lo querido, comparten el

⁹⁴⁷ “Besteht es vielleicht einfach in dem Wunsch, daß etwas geschehe, mit dem Bewußtsein, daß es von mir abhängt, daß es realisiert werde, oder muß vielmehr noch der Glaube dazukommen, daß durch diese meine Bevorzugung, durch diesen meinen Wunsch das Bevorzugte, Gewünschte selbst zur Wirklichkeit gebracht werde?”

⁹⁴⁸ “Verdeutlichen wir uns den Unterschied zwischen Vorziehen und Wählen. Vorziehen ist der allgemeinere Begriff. Das Wählen ist ein Vorziehen, aber nicht alles Vorziehen ein Wählen. Damit es ein Wählen ist, müssen zwei Momente hinzukommen: a) es muß ein Entscheiden sein, b) es muß auf etwas gerichtet sein, was wir selbst zu vollbringen haben und kraft unseres Begehrens vollbringen können”.

⁹⁴⁹ “[...] ein entscheidendes Wünschen, das etwas von uns selbst zu Verwirklichendes zum Gegenstand hat und von uns als Wirkung unseres Begehrens überzeugt erwartet wird. Es ist m.a.W. ein Wunsch, für den wir uns entschieden haben und an dessen Realisierbarkeit durch unser Eingreifen wir glauben”.

género de las voliciones, por ejemplo, “puedo desear que mañana haga buen tiempo, pero no puedo elegirlo” (“Vom Lieben”, p. 157).⁹⁵⁰ Aquí utiliza BRENTANO la noción restringida de deseo –deseo exclusivo y absoluto de algo–. Por eso “que crea en mi poder de realizarlo, no pertenece a” la determinación de la decisión. Aquí es donde se encuentra la inadecuada observación de KRAUS, en mi opinión, sobre la presunta contradicción de BRENTANO (“Vom Lieben” 21, nota 54, p. 157). Todo modo de elección consiste en una decisión entre dos o más cosas (cf. *Ursprung* Anhang II, pp. 112s.), pero no toda decisión consiste en una elección. Es decir, la decisión puede considerarse como el género de la volición y del deseo estricto, o bien, como en el texto al que ahora nos referimos, estar designando la segunda especie que, como es lógico, carece de la determinación específica de lo volitivo. Sin embargo, fijémonos en el detalle que este texto nos transmite: la moralidad del fenómeno viene ligada a la intervención del sujeto, la cual parece verse reducida a su intervención activa. Una serie de acontecimientos pasivos como serían las decisiones en tanto que deseos estrictos no revisten un valor moral porque no implican al sujeto.

Todo esto queda algo confuso, pues no se ve con nitidez si la intervención del sujeto se restringe a la mera acción externa o si la noción es más amplia, puesto que parece una afirmación demasiado fuerte negar la moralidad, por ejemplo, al sentimiento de preferencia o deseo estricto del bien de otra persona antes que el propio, cuando es palmario el alto valor moral de tal corazón aún cuando no pudiera traducirse en obras concretas. Quizá la cuestión sea mucho más fundamental y se pregunte si BRENTANO no estaría excluyendo del dominio del yo los sentimientos que no desembocan en una manifestación externa como la de la acción exterior. Pienso que no hay razones por las que deducir tal cosa de las afirmaciones precedentes. El ejemplo parece indicar que la sustracción de índole moral a los deseos estrictos se funda en el carácter moralmente indiferente de los objetos sobre los que versa. Que haga buen o mal tiempo no es ni bueno ni malo. Esto es cierto, pero no lo sería la suposición de que nuestros deseos, en general nuestros sentimientos, estén en relación con objetos neutros en este mismo sentido. La alegría es buena o mala según su objeto: si me alegro del éxito de una persona es laudable pero sería mezquina la alegría ante su fracaso. Por otra parte, BRENTANO parece vincular la indiferencia moral con la falta de intervención subjetiva en el acontecimiento.⁹⁵¹ Tal modo de plantear el asunto sería coherente con su modo general de entender el valor: sólo tienen valor moral en sí las actividades psíquicas, propias o ajenas, como hemos visto arriba. Sin embargo, para discutir este problema con fundamento nos falta un conocimiento más profundo de la posición de nuestro autor. Sobre la cuestión de la moralidad, remito al apartado B del capítulo siguiente, sobre los argumentos deterministas e indeterministas, en el que se discutirá la cuestión de la moralidad de los actos.

La doctrina brentaniana sobre la elección está en plena armonía con la enseñanza del Filósofo. Las diversas traducciones del término griego *proairesis*⁹⁵² muestran la dificultad de distinguir los diversos elementos que integran o que cooperan en el ejercicio de la voluntad. PALLÍ BONET lo vierte como ‘intención’, ROSS como ‘propósito’, en ningún caso como deseo, sino como una especie de este género, puesto que es ‘deseo deliberado’. Según ROSS, ARISTÓTELES la llama ‘razón plena de deseo’ o ‘deseo razonable’,⁹⁵³ indicando con ello, en opinión de aquel, que no pertenece ni a uno ni a otro género, siendo distinto de ambas condiciones: de la razón y del deseo.⁹⁵⁴

Al principio del libro III de la *Ética a Nicómaco* nos encontramos con la distinción entre la acción voluntaria y la involuntaria. No debe entenderse por acción voluntaria acción libre, sino aquella acción, tanto del hombre como del animal irracional, que es debida a un principio

⁹⁵⁰ “Ich kann wünschen, daß es morgen schönes Wetter werde, kann es aber nicht wählen”.

⁹⁵¹ “Y si está en nuestro poder hacer lo bello y lo vergonzoso e, igualmente, el no hacerlo, y en esto radicaba el ser buenos o malos, estará en nuestro poder el ser virtuosos o viciosos” (E.N. III 5, 1113b 14).

⁹⁵² “[...] porque en la intención radica lo principal de la virtud y del carácter” (*op. cit.* VIII 13, 1163a 23). “[...] la compensación debe hacerse de acuerdo con la intención” (*op. cit.* IX 1, 1164b).

⁹⁵³ “Por eso, la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente [...]” (*op. cit.* VI 2, 1139b 5, en la edición Gredos que estamos manejando, trad. PALLÍ BONET). Cf. ROSS, W. D., *Aristóteles*, p. 199.

⁹⁵⁴ Cf. ROSS, W. D., *op. cit.*, p. 286.

intrínseco;⁹⁵⁵ esto es, simplemente la acción cuyo origen está en el agente y se puede desarrollar por impulso, apetito o deseo racional (volición espiritual).⁹⁵⁶ La decisión no es idéntica a acción voluntaria,⁹⁵⁷ porque la decisión es un acto exclusivo del ser racional, y los actos voluntarios son posibles a los animales o a los que no ejercitan la razón, por inmadurez, enfermedad o deformación viciosa, como el niño, el loco o el hombre malo,⁹⁵⁸ dicho con otras palabras, la acción que procede de un principio intrínseco. La elección es pues “un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance”.⁹⁵⁹ Es el deseo racional de algo realizable para nosotros.

Aunque BRENTANO, como ARISTÓTELES, hace equivaler la volición a la elección, permite no obstante su distinción. La definición dada ciertamente las identifica pero pueden diferenciarse. ¿Cuál es la distinción que puede establecerse entre ellas? Se trata del diverso tipo de objetos y su distinto modo de oposición. En el caso de la volición se trata del ser o el no-ser del objeto, mientras que con la elección la preferencia tiene lugar entre opuestos positivamente, pero él no dará importancia a esta última distinción y hablará indiferentemente de volición o elección (cf. *Grundlegung* §64, p. 220 K).⁹⁶⁰ Quizás en BRENTANO estén un poco más distinguidos en el análisis el campo volitivo del intelectual, pero ni el filósofo griego ni nuestro autor separan la actuación de ambas potencias. Lo señala BRENTANO, en una indicación de Oskar KRAUS, mal entendida por éste, cuando al explicar la índole de la elección añade:

“Se podría opinar que no se trata aquí de otra cosa que de un preferir; mas esto no podría ser correcto. Más bien parece poder estar la preferencia de la razón en lucha con una pasión [deseo pasional o concupiscible], y a menudo ser vencido por éste de manera que uno se decide en conformidad con el apetito sensible a pesar de toda las preferencias racionales. (“Scio meliora proboque, deteriora sequor”.)” (*Ursprung* Anhang II, p. 113).⁹⁶¹

⁹⁵⁵ “[...] en efecto, nadie es venturoso sin querer, pero la perversidad es algo voluntario. [...] entonces las acciones cuyos principios están en nosotros dependerán también de nosotros y serán voluntarias” (*op. cit.*, 1113b 17); “[...] nosotros mismos somos concausantes de nuestros modos de ser [...]” (*op. cit.*, 1114b 23) “[...] las virtudes, que son términos medios y modos de ser que, por sí mismos, tienden a practicar las acciones que las producen, que dependen de nosotros y son voluntarias, y que actúan como dirigidas por la recta razón. Con todo, las acciones no son voluntarias del mismo modo que los modos de ser, pues de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin, si conocemos las circunstancias particulares; en cambio, de nuestros modos de ser somos dueños sólo del principio [...]” (*op. cit.*, 1114b 26).

⁹⁵⁶ Cf. *op. cit.* III 1, 1109b 30ss.

⁹⁵⁷ Cf. ROSS, W. D., *op. cit.*, p. 198.

⁹⁵⁸ “Pero parece que hay también otra naturaleza del alma que es irracional, pero que participa, de alguna manera, de la razón. Pues elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón [...] esta parte también parece participar de la razón, como dijimos, pues al menos obedece a la razón en el hombre continente [...] lo desiderativo participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece” (*op. cit.* I 13, 1102b 14-30); “Evidentemente, [la elección] es algo voluntario, pero no todo lo voluntario es objeto de elección. ¿Acaso es algo que ha sido ya objeto de deliberación? Pues la elección va acompañada de razón y reflexión [...]” (*op. cit.* III 2, 1112a 15). “Quizá deba llamarse objeto de deliberación no aquello sobre lo cual podría deliberar un necio o un loco, sino aquello sobre lo que deliberaría un hombre de sano juicio” (*op. cit.*, 1112a 20), etc.

⁹⁵⁹ *Op. cit.* III 3, 1113 a 12.

⁹⁶⁰ “¿Debemos seguir haciendo distinciones entre el querer y el elegir? Tal y como lo hemos definido ambos coinciden. Pero quien quisiera todavía distinguirlos podría hablar de elección cuando la preferencia tiene como objeto positivas oposiciones, y de volición cuando se trata sin más del ser o no-ser de un objeto” (Soll man noch weiter Wollen und Wählen unterscheiden? Wie wir es definieren, fällt beides zusammen. Doch wer hier noch unterscheiden wollte, mag von Wählen sprechen, wo die Bevorzugung positive Gegensätze zum Gegenstande hat, von Wollen aber, wo es sich bloß um Sein und Nichtsein eines Gegenstandes handelt) (*Grundlegung*, p. 220 K). Según MAYER-HILLEBRAND este pasaje fue redactado por KASTIL basándose en los apéndices I y IX (“Vom Lieben und Hassen”) de *Ursprung*. Éste es el gran problema que tienen los textos más relevantes sobre la libertad.

⁹⁶¹ “Man könnte danach meinen, es handle sich hier um nichts anderes als um ein Vorziehen; doch dürfte das nicht richtig sein. Vielmehr scheint ein Vorziehen der Vernunft mit einem leidenschaftlichen Begehren im

KRAUS (“según mi opinión sí que se trata de actos de preferencia, se prefiere el ser al no-ser”)⁹⁶² no parece darse cuenta de que se está discutiendo otra cosa completamente distinta, la distinción entre apetito sensible o concupiscible –contrario a la razón– y apetito racional, y que la elección de la volición supone a veces, como BRENTANO ve con claridad, una lucha entre los dos apetitos: el que se opone a la razón y el que la obedece. He aquí un buen criterio para conocer cuándo nos mueve la concupiscencia y cuándo la voluntad: la racionalidad de lo apetecido.

El papel del entendimiento tal y como ARISTÓTELES lo concibe y se explica en la Escuela, es tratado por BRENTANO sobre todo en la Psicología de Aristóteles, y en las clases de Ética, pero sin dedicar particulares investigaciones a este momento fundamental del ejercicio de la voluntad. Su interés se centrará después en el estudio del origen del concepto de bien, que como sabemos es empírico: la experiencia psicológica del sentimiento moral. Al tratar de la libertad de elección hace una referencia directa al Filósofo, el cual distingue entre el hombre maduro y el niño o el animal, adscribiendo libertad de elección sólo al primero. BRENTANO, sin embargo, la define como “el poder, en determinadas circunstancias, de contener la decisión, en lugar de ceder al impulso del instante [...]” (*Grundlegung* §85, p. 295),⁹⁶³ contención debida a la acción del entendimiento. Esta inopinada definición de la libertad electiva será objeto del tercer apartado del siguiente capítulo.

Para terminar quiero introducir una distinción aristotélica que BRENTANO constata en su *Psicología de Aristóteles* y sobre la que volveremos al valorar los análisis brentanianos sobre la libertad de elección en su primera etapa –en el apartado D del capítulo séptimo–, a saber, la distinción aristotélica de los dos tipos de actos volitivos según sus intrínsecas diferencias como actos, asumida y recogida en “Del amor y el odio”, como se indicó sobre los criterios para distinguirlos. Tal distinción se establece por consideración al modo de querer el objeto: como fin o como medio (cf. “Vom Lieben” 14, p. 149).

“La proairesis se distingue de la boulesis, que también es un apetito espiritual, especialmente en que esta está dirigido al fin, aquella al medio. Así, efectivamente, el fin último, la eudaimonia (pues ésta es elegida siempre por sí misma, nunca como medio para otra cosa)⁹⁶⁴ no es objeto de elección, y no puede haber por eso ningún hombre que deseara ser infeliz [...]”⁹⁶⁵ (*Psychologie des Aristoteles* nota 116, p. 155).⁹⁶⁶

En el dictado “Del amor y el odio” se establece sin embargo una analogía que en mi opinión es inadecuada. Se trata una vez más, como tan a menudo hace BRENTANO, entre el

Kampfe sein zu können und oft von diesem in der Art besiegt zu werden, daß man sich trotz alles vernünftigen Vorziehens im Einklang mit der Begierde entscheidet”.

⁹⁶² “Meines Erachtens handelt es sich doch um Vorzugsakte; es wird die ‘Existenz’ der ‘Nichtexistenz’ vorgezogen” (KRAUS, O., *Ursprung* Anhang II nota 7, p. 113).

⁹⁶³ “[...] unter gegebenen Umständen die Macht [...], statt dem augenblicklichen Triebe nachzugeben, die Entscheidung zunächst zurückzuhalten [...]”.

⁹⁶⁴ “Tal parece ser la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa” (E.N. I 5, 1097b 1).

⁹⁶⁵ “[...] en efecto, nadie es venturoso sin querer” (*op. cit.* III 7, 1113b 16).

⁹⁶⁶ “Die proairesis unterscheidet sich von der boulesis, die ebenfalls ein geistiges Begehren ist, besonders dadurch, daß diese auf den Zweck, jene auf das Mittel gerichtet ist. So ist namentlich der letzte Zweck, die eudaimonia (denn diese wird immer um ihrer selbst willen, nie als Mittel zu etwas Anderem begehrt) kein Gegenstand der Wahl, und es kann daher auch keinen Menschen geben, der unglücklich zu sein begehrt”. El Doctor angélico deduce de esta determinación las potencias apetitivas: cuando el objeto no es apetecido en sí mismo (cosa que sólo ocurre en el nivel sensible), no es necesaria una potencia específica sino que basta el acto de la potencia que lo aprehende –cada sentido, por ejemplo, apetece su objeto propio–. Sólo si el objeto es apetecido en sí mismo se ejercita una potencia exclusivamente apetitiva. El santo sostiene esto basado en la distinción de tendencia natural y apetito explícito: todas las potencias tienden naturalmente a su objeto como a su perfección. De esta manera el objeto es apetecido como medio. Pero sólo a través de una facultad explícitamente apetitiva puede apetecerse el objeto como fin y no en función del sujeto, de la perfección de sus potencias (cf. *In de anima* II I.XV; *Summa theologiae* I Q80 a1).

juicio y el sentimiento, en este caso concretamente entre lo que es conocido por sí mismo, y lo conocido mediatamente, de una parte, y lo amado por sí mismo y lo amado como medio, de otra (cf. “Vom Lieben” 14, p. 149). Si la analogía entre los dos pares primeros parece adecuada (entre lo conocido en sí y lo amado en sí), no resulta tan acertada con el otro par (lo conocido mediatamente y lo amado como medio). Me parece que lleva a confusión ya que una cosa sería ser mediatamente amado y otra ser amado como medio. Lo que con ello se distingue es lo siguiente: el medio, aquel bien que se ama por otra cosa, por ser útil para algo distinto, no es amado mediatamente sino justamente de forma inmediata. Si se pudiera hablar de amor mediato, sería en todo caso respecto del fin, pues es a través del amor al medio como se ama el bien que se persigue en sí mismo.

Otra falta en esta analogía la indica BRENTANO mismo: también lo mediatamente conocido es verdadero en sí, mientras que lo amado como medio puede no ser bueno en sí mismo, o ser indiferente (cf. *op. cit.* 14-17, pp. 149ss.). Recordemos a este propósito el modo peculiar de comprender BRENTANO la noción de lo útil, que, según las lecciones vienesas de *Ética*, no tiene verdaderamente valor intrínseco, por lo cual todo aquello que sea valioso en sí mismo pasa a ser considerado como fin a ojos de BRENTANO. Un pasaje que ya comentamos podemos traerlo a colación: “[...] ARISTÓTELES sólo reconoce un último fin, la llamada eudaimonia. Nuestras precedentes explicaciones han corregido esto, hay múltiples cosas dignas de ser amadas y nuestra elección deliberativa puede tenerlo en consideración al comparar” (*Grundlegung* §84, p. 296).⁹⁶⁷ Ya se indicó en su momento lo inadecuado de este modo de ver, puesto que no es realmente incompatible la utilidad de una cosa buena y el carácter intrínseco de su bondad.

BRENTANO llama la atención en el texto de la psicología aristotélica sobre la necesidad de la volición del fin frente a la libertad de la elección en razón de la no determinación de su objeto –siempre un medio en ARISTÓTELES–. Esto es importante que lo tengamos presente para la defensa de la libertad que expondremos y discutiremos más tarde. Sólo la elección puede ser libre, y la diferencia entre una volición y otra la establece el objeto presentado por el intelecto en cada caso. El fin de la naturaleza es algo que viene dado y el hombre tiende como tal a la felicidad, que es Dios. Como dice ARISTÓTELES, sólo lo contingente puede ser objeto de la elección, aquello “[...] que puede ser de otra manera”.⁹⁶⁸ ROSS señala que ARISTÓTELES “aparentemente cree que, en la acción humana y en todo acontecimiento, hay una contingencia actual”.⁹⁶⁹ En la *Ética a Nicómaco* son bastantes los pasajes respecto a la contingencia del objeto de la *Ética*, como veremos al tratar del objeto y hemos discutido en el capítulo quinto.⁹⁷⁰ La volición del fin es necesaria ya que éste es determinado por Dios al crear nuestra naturaleza. Ya se habló en su lugar del “poder de un Dios que todo lo ordena para el bien” (*Religion und Philosophie* (1913), p. 96),⁹⁷¹ que determina directamente el fin del cosmos y de cada ser en particular (cf. sobre la Providencia, *op. cit.*, pp. 56s.;⁹⁷²

⁹⁶⁷ Véase C.2.1 “El mejor mundo posible” en el capítulo quinto. El texto alemán véase en la nota 137 del capítulo quinto.

⁹⁶⁸ E.N. VI 1, 1139a 14; cf. ROSS, W. D., *op. cit.*, p. 270. ROSS sostiene que ARISTÓTELES defiende la existencia de elementos contingentes en el universo, pero que no es siempre claro cuándo se está hablando de indeterminación objetiva y cuándo de mera imprecisión de nuestro conocimiento de lo necesario (cf. *op. cit.*, p. 270).

⁹⁶⁹ *Op. cit.*, p. 270.

⁹⁷⁰ Véanse C.3 “Diversos sentidos de necesario y contingente” y C.4.2 “Modos de causar y la determinación no unívoca” en el capítulo quinto.

⁹⁷¹ “[...] dem Walten eines Gottes, der alles zum Guten wendet [...]”.

⁹⁷² “Ratio autem ordinandorum in finem, proprie providentia est. [...] Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, providentia in Deo nominatur” (*Summa theologiae* I Q22 a1, resp).

Mittelalterliche Philosophie (1870), pp. 54s.; *Sobre la existencia de Dios* 234, pp. 291s.). A este hecho apunta BRENTANO en la *Psicología* de 1874 cuando restringe el privilegio de la libertad para algunos actos volitivos y no se lo atribuye a todos ellos (cf. *Klassifikation* 4 §7, p. 110). Se puede comprobar con qué acierto ha comprendido a ARISTÓTELES a este propósito, y con ello vamos a dar por concluido este punto, con la siguiente cita tomada de la *Ética a Nicómaco*:

“Tampoco [la elección], ciertamente, es un deseo, a pesar de su manifiesta proximidad; pues no hay elección de lo imposible, [...] mientras que el deseo puede ser de cosas imposibles, por ejemplo, de la inmortalidad. Además, el deseo puede ser también de cosas que no podrían ser realizadas de ningún modo por uno mismo [...]; pero nadie elige estas cosas, sino las que uno cree poder realizar por sí mismo. Por otra parte, el deseo [*boulesis*] se refiere más bien al fin: la elección [*proairesis*] a los medios conducentes al fin: [...] deseamos ser felices y así lo decimos, pero no podemos decir que elegimos <serlo>, porque la elección, en general, parece referirse a cosas que dependen de nosotros”.⁹⁷³

Recopilemos los resultados obtenidos acerca de la índole de la volición en BRENTANO. Los actos de amor se dividen en simples y compuestos, estos últimos pertenecen al género de la decisión o preferencia, dentro del cual la volición es una especie. Por ser preferencia consiste en un amar la cosa misma a la que se dirige mi representación, y por ser exclusiva estriba en un preferir su ser a su no-ser frente a otro objeto que también agrada o se ama. Esta preferencia, además, es absoluta porque se prefiere el objeto querido por encima de todos los demás objetos amados. Para que no se quede en un mero deseo en sentido estricto de un objeto que se nos da como posible, toma en cuenta las circunstancias concretas que lo rodean a él y al sujeto, y a ello se añade que la volición se relaciona con un bien práctico con la convicción, que sólo se da en tal tipo de fenómenos, de que aquello depende del sujeto, que su realidad depende directamente de aquel acto desiderativo en que estriba la volición. Ésta es identificada con una elección, aunque se las puede distinguir porque la primera ha de elegir entre ser y no-ser, mientras que la segunda se ocupa de objetos positivamente opuestos. En cualquier caso querer es elegir. Para que tenga lugar una elección hacen falta, pues, los siguientes elementos:

- a) dos objetos, al menos, no completamente iguales,
- b) dos actos de simple amor –mero agrado–,
- c) el hecho de la incompatibilidad de los objetos amados,
- d) la preferencia o decisión por el ser del objeto,
- e) una comparación valorativa de todos los objetos dados,
- f) la conciencia de que su realidad depende de mí, que mi volición es tal que lo realiza,
- g) la elección de uno de ellos,
- h) la acción.

BRENTANO señala que la preferencia consiste en un acto comparativo de mi amor por los objetos (cf. “Vom Lieben” 12, p. 148) y que cuando el objeto tiene partes, puede preferirse que lo odiado-parte sea, por amor a lo amado-parte, o que lo amado-parte no sea, por odio a lo odiado-parte. Por ejemplo, dentro del todo ‘aprobar el curso’ se dan varias partes. El todo es una mezcla de partes amadas y odiadas por el estudiante, como el asistir a clase, el estudiar, el llevar una vida disciplinada, la paz de conciencia, el deber cumplido, la satisfacción propia, la de los padres, la posibilidad de pasar al curso siguiente, madrugar, las vacaciones, aprender sin fin alguno lo que no se comprende, etc. Puedo amar el estudio, en sí mismo odioso para

⁹⁷³ E.N. III 2, 1111b19-30.

mí, por amor a las partes que amo en él: interés de la materia, paz de conciencia, capacitación profesional, satisfacer a mis padres, etc... Y puedo, por el odio a asistir a clase, a madrugar, a un horario, odiar implícitamente en el todo las partes que amo. CHISHOLM distingue en este contexto una voluntad antecedente de una consecuente (*'antecedent / consequent will'*), siendo la primera la actitud previa (positiva o negativa) que se tiene ante un objeto. En este momento pueden darse contrarios (a y \neg a), siendo el objeto una parte del todo. Pero el querer consecuente es la actitud que se tiene respecto del todo, la cosa en conjunto. En este caso los contrarios no son posibles. No se puede querer y no querer el todo, como se quiere una parte y no se quiere otra. Se ama lo bueno con lo malo o se odian ambas cosas. La explicación de CHISHOLM es que se quieren implícitamente las partes que de suyo no se querían con la voluntad antecedente, o viceversa, se odian las que no se odian antecedentemente. Este autor concluye que es este querer consecuente el que incluye una decisión.⁹⁷⁴

La elección y la decisión ¿son en BRENTANO actos de la voluntad? Es difícil responder a la pregunta. BRENTANO utiliza el término 'decisión' en un sentido quizá más amplio del que nosotros solemos darle. Sin embargo, no siempre la decisión es una volición, sino sólo cuando se trata de un objeto práctico que de mí depende. En otro caso, se reduce a ser un deseo concreto o estricto, como hemos convenido en llamarlo. La elección parece ser claramente una volición, no distinguiéndose de ésta más que de manera muy accidental, hasta el punto de que BRENTANO las considera términos sinónimos. En ARISTÓTELES, siguiendo a ROSS, elegir y decidirse por algo aparecen como equivalentes. Cuando decido, por ejemplo, escribir una carta, lo que hago es, entre todo lo que podría hacer y deseo en ese momento y lugar (pasear, leer un libro, hablar con una persona, tocar un instrumento, etc.), escoger una de las posibilidades, tomar partido, y elijo escribir la carta.

B.3. Acto elícito y acto imperado de la voluntad

La sección III de la edición de las clases de Ética comienza con un capítulo acerca de los sentidos de libertad (cf. *Grundlegung*, "De la libertad de la voluntad"). El mayor de los desconciertos reina en la cuestión de la libertad, ya difícil de por sí, por la reconocida dificultad para distinguir con constancia y consecuencia los diversos sentidos. Pero es que el error suele darse en muchos autores desde el principio de la investigación, según pone de manifiesto BRENTANO, por confundir unos actos y otros, puesto que, como hemos apuntado ya, no todas las voliciones son libres. DESCARTES ya recordó que debe distinguirse entre actos propiamente de la voluntad y actos sobre los que la voluntad ejerce un dominio, sin ser voliciones por eso.⁹⁷⁵ Tenemos que investigar pues, en este momento, cómo distingue nuestro filósofo unos de otros.

"Ante todo tenemos que distinguir el acto mismo de voluntad (actus elicitus voluntatis) del efecto o consecuencia querido por el mismo (actus a voluntate imperatus). Aquel es siempre un proceso psíquico, éste en ciertas circunstancias es algo físico" (*op. cit.* §68, p. 235).⁹⁷⁶

⁹⁷⁴ Cf. CHISHOLM, R. M., *Brentano and intrinsic value*, pp. 20ss.

⁹⁷⁵ Cf. DESCARTES, R., *Las pasiones del alma*, II art.18, p. 109 –donde se explica la diferencia entre la acción inmanente y la trascendente (véase B. "Otro sentido de potencia activa y pasiva" en el capítulo tercero)– y art. 41, p. 118, en que, de manera no muy nítida, se pone de manifiesto que 'voluntades' designa tanto los actos propiamente volitivos como los actos que la voluntad mueve a realizar a otras potencias.

⁹⁷⁶ "Vor allem müssen wir unterscheiden den Willensakt selbst (actus elicitus voluntatis) von der gewollten Wirkung oder Folge desselben (actus a voluntate imperatus). Jener ist stets ein psychisches Verhalten, dieser unter Umständen etwas Physisches".

De modo que el acto elícito será el propia y directamente volitivo, el acto de la facultad volitiva, mientras que el acto imperado por la voluntad es un acto de otra facultad, no ejecutado por la voluntad y por tanto de ningún modo un acto volitivo, sino un acto de la facultad correspondiente (de juicio, de imaginación, etc.). El acto es respecto de ella, podríamos decir, como un soldado respecto de su superior, éste manda y aquel ejecuta sometiéndose a la voluntad del superior. Por ser ordenado por la voluntad es por lo que el acto tiene lugar y en esa medida tiene relación con ella, diciéndose que es voluntario. Si la potencia es desobediente, entonces el acto no es imperado sino ‘insumiso’, como ARISTÓTELES señala en muchos lugares del apetito sensible respecto de la razón⁹⁷⁷ o ante la volición misma,⁹⁷⁸ en definitiva contra lo elegido por la voluntad acerca de lo deliberado por el intelecto. Como hemos visto, ni BRENTANO desconoce el hecho ni deja de referirse a él, aunque KRAUS no acertó a ver de qué se trataba. El ejemplo sugiere la cuestión sobre si sería correcto entender que la voluntad, además de mandarle a la potencia ‘aplicarse al trabajo’, le propone o no un objeto intencional con el que cada una de ellas se relacionaría según su modo propio. Al soldado no se le dice simplemente: ‘¡trabaja!’ o ‘¡actúa!’, sino: ‘¡haz esto!’. Es claro que no sería necesaria tal determinación del objeto por la voluntad caso de que ya estuviera de suyo estipulado para la potencia en cuestión, mientras que no se presenta inconveniente alguno a que ella determine, como veremos, a qué objeto de entre los posibles debe aplicarse la potencia imperada, cuando ella misma no tiene determinado su objeto. Si se presenta una multiplicidad de objetos a mi imaginación no repugna la posibilidad de que la voluntad intervenga decidiendo sobre cuál de ellos debe ocuparse la imaginación (y esto sería así con diversas potencias, por ejemplo, qué se debe tratar de recordar, sobre qué meditar, etc.). Cuando hablemos de los objetos de las potencias que intervienen en las acciones libres, aclararemos esto más detenidamente.

BRENTANO formula la pregunta por la libertad de los actos imperados en estos términos: ‘¿puedo *hacer* lo que quiero?’ La cuestión es, pues, qué se entiende por hacer, y por tanto qué actos son, no elícitos, sino imperados por la voluntad. Sabemos con seguridad que la volición misma queda excluida y que por tanto no se trata de un hacer sino de querer. Pero vamos a examinar la coherencia con que BRENTANO mismo mantiene la distinción presentada, acerca de los actos de simple amor y de todas las demás acciones, al hilo de una breve crítica a la posición kantiana.

“Es claro que KANT tampoco distinguió suficientemente entre la libertad en el sentido del *actus imperatus* y la del *actus elicitus*. Su sentencia: no se puede mandar amor, sino obras, es significativa al respecto. Amar no se podría mandar sólo si uno tampoco pudiera amar algo cuando quisiese” (*op. cit.* §74, p. 254).⁹⁷⁹

Con este comentario BRENTANO afirma dos cosas, una acerca del tipo de acto que es el amor, y otra sobre la libertad del mismo, aunque confieso que el pasaje me resulta sumamente oscuro. Lo que está claro es que sólo se puede mandar aquello que depende de uno y para lo cual es libre. Según el anterior apartado, el simple amor es un fenómeno de la tercera clase

⁹⁷⁷ “[...] incluso cuando el intelecto manda y el pensamiento ordena que se huya de algo o se busque, no por eso se produce el movimiento correspondiente, sino que a veces se actúa siguiendo la pauta del apetito [...]” (*Acerca del alma* III 9, 433a 2). “El deseo, por su parte, puede mover contraviniendo al razonamiento ya que el apetito es también un tipo de deseo” (*op. cit.* 10, 433a 25).

⁹⁷⁸ “Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados –esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios [...]” (*op. cit.* 10, 433b 5).

⁹⁷⁹ “Offenbar hat auch KANT nicht genugsam zwischen der Freiheit im Sinne des *actus imperatus* und des *actus elicitus* unterschieden. Sein Ausspruch, nicht Liebe, sondern nur Handlungen könne man gebieten, ist dafür bezeichnend. Liebe kann man nur dort nicht gebieten, wo einer auch dann etwas nicht lieben könnte, wenn er es wollte”.

pero no una volición. Si no se puede mandar amor sino obras es porque no somos libres para amar, sí para obrar tal o cual cosa. Lo enrevesado del asunto se debe a la opinión de nuestro profesor vienes de que es posible que sea libre el acto imperado sin que lo sea el elícito. ¿Admite BRENTANO la libertad del acto imperado? Para él, KANT admite ésta y no la del elícito, por lo cual no sería posible obedecer a la orden de amar, como tampoco a la de querer.

En el caso del amor, KANT le niega libertad y esto BRENTANO lo achaca a la confusión entre acto elícito y acto imperado, dando a entender que, si KANT niega que el amor pueda mandarse, es porque en lugar de considerarlo un acto imperado lo toma por un acto elícito de la voluntad. Amar no se *podría* mandar más que por caer en el error de pensar que es una volición, pero no si se reconoce como acto imperado. Aunque vamos a tratar la cuestión de la libertad por separado, podemos adelantar ya algunas tesis: se deduce claramente que BRENTANO no tiene ningún inconveniente en aceptar la libertad del acto imperado por la voluntad mientras que se la niega al acto elícito, y de tomar el amor por tal también él sostendría con KANT que el amor no es un acto libre. Sobre la del acto elícito es donde se libra la batalla por la libertad y es, ya lo advertimos, palmariamente contradictorio sostener la libertad del imperado negando la libertad del elícito, que es su condición. Aunque nos hayamos anticipado a la discusión del capítulo séptimo, creo que es bueno para valorar la utilidad de la investigación que todavía debe precederla.

Resta por aclarar un aspecto. Al clasificar las clases de fenómenos, BRENTANO pone bajo un mismo techo volición y sentimiento. El amor parece ser un sentimiento. La cuestión es si, por ser fenómenos de una misma índole que participan de un mismo modo de relación intencional, deben ser considerados como actos de una misma facultad capaz de diversas operaciones. En mi opinión tal conclusión no es precisa, aparte de que la comunión de clase no pretende negar su diversidad. Con todo, lo que este texto nos permite decir es que el acto de amor no es una volición. No he encontrado ningún lugar en que BRENTANO exprese su particular punto de vista sobre la facultad del amor. Y lo visto acerca del supuesto error kantiano reconozco que a mí no me lleva más lejos de lo dicho.

Llegamos al punto quizá de mayor importancia para la pregunta por la libertad del acto volitivo. Se trata del papel de las otras potencias con respecto a la actividad volitiva así como la influencia de ésta sobre aquellas. Lo que hemos entendido hasta aquí nos permite conjeturar que el desliz de BRENTANO tiene que encontrarse justamente en este punto, puesto que, a pesar de negar la libertad del acto elícito de la voluntad no ve ninguna contradicción en mantenerla para las actividades imperadas por ésta. Mas es la ausencia de necesidad interna en el acto volitivo lo único que puede hacer que, a su vez, lo mandado por la volición esté libre de necesidad y sea libre.

C. Distinción y relación de la volición con otros fenómenos

Dentro de las posibles relaciones de la voluntad con los demás fenómenos psíquicos, la establecida con los fenómenos judicativos es, como decimos, la de mayor relevancia para dar cuenta de las razones por las que cabe defender una indeterminación volitiva. Ello se debe al hecho de que el ejercicio judicativo constituye la condición *sine qua non* del subsiguiente ejercicio libre de alguno de los actos oréticos. Trataremos, pues, de comprender esta relación de la manera más diligente posible.

C.1. La acción de la voluntad sobre el juicio

Vamos a pasar a la discutida acción que la voluntad ejerce sobre el juicio. Se hallan en estrecha trabazón la influencia volitiva sobre la intelectiva y viceversa, la del entendimiento sobre la voluntad, ambas de carácter causal, por lo que hace al problema del libre albedrío. La libertad de la voluntad depende –siguiendo las determinaciones críticas establecidas en el capítulo anterior frente al reduccionismo brentano del proceso de causación– del tipo de acto intelectual que determine la volición en cuestión, de manera que para defender el determinismo o la libertad de la voluntad, todo depende de la cualidad del juicio responsable del apetito subsiguiente. Los sentimientos, íntimamente unidos a la volición en su génesis, juegan también el papel de motivos suyos y será el siguiente tema del que nos ocupemos.

Desgraciadamente no he encontrado en BRENTANO una descripción del fenómeno volitivo sobre el intelectual, por lo que me ha parecido necesario recurrir a ARISTÓTELES para subsanar este vacío –cuyo planteamiento es continuo punto de referencia en las reflexiones éticas de nuestro autor–, aunque sea de la manera más concisa posible. En el capítulo séptimo sí examinaremos detenidamente la determinación volitiva en el proceso de elección. ARISTÓTELES pone en relación a la voluntad con el entendimiento en su parte práctica, que es el que le propone lo que ésta puede querer o no, ya que el objeto propio de la voluntad es el bien aprehendido por el intelecto.⁹⁸⁰ Es posible que un juicio no tenga eco alguno sobre mi potencia volitiva si no es práctico.⁹⁸¹ Este es el modo de influencia que él puede ejercer y ejerce sobre ella y de lo que nos hemos de ocupar largamente. ¿Cómo tiene lugar esta influencia? El mero hecho de la influencia quiso ponerlo de relieve DESCARTES, cuya intención no comprendió SPINOZA, llevando a éste a un malentendido sobre la doctrina cartesiana del juicio (cf. *Grundlegung* §68, p. 235). Según DESCARTES los actos judicativos caen bajo el dominio de la voluntad, no de manera que ella sea la que juzgue sino en cuanto que puede suspenderlos o anularlos –sin que el influjo volitivo sea sólo negativo, pues puede además estimular, impulsar la actividad del entendimiento–.⁹⁸² De este modo, no sólo son ‘controlados’ por ella los actos volitivos sino además otros que no son ‘suyos’, los actos de otras facultades. Así distingue entre las dos clases de actos de voluntad que conocemos: el *actus elicitus* y el *actus a voluntate imperatus*, siguiendo la terminología de la Escuela.

Sólo el primero es acto de la facultad volitiva, mientras que el segundo es un acto de otra facultad, pero que se ejecuta de acuerdo con una orden de la voluntad (cf. *Wahrheit und Evidenz* (nota de *Ursprung* [1889¹]), p. 36). “No sólo cuidó [la terminología escolástica] de caracterizar la estimulación de la voluntad sino también la acción ejercida bajo el dominio de la voluntad como *actus voluntatis*. De acuerdo con esto, se dividió éste en dos clases, el *actus elicitus* y el *actus imperatus voluntatis*” (*op. cit.*, p. 36).⁹⁸³ Además de SPINOZA, más adelante tropezará WINDELBAND en una falta del mismo tenor al interpretar a DESCARTES, creyendo que según el filósofo francés juzgar es un modo de querer (cf. *op. cit.*, pp. 26s.). WINDELBAND considera incluso –llegando a la exageración, explica BRENTANO– que el juicio evidente es obra de la voluntad. “No obstante, ‘causar el juicio’ y ‘ser el juicio’ siguen siendo

⁹⁸⁰ Cf. *op. cit.* III 9, 432b 29.

⁹⁸¹ “Una cosa es, en efecto, un juicio o enunciado de carácter universal y otra cosa es uno acerca de algo en particular –[...] el segundo enuncia que tal individuo de tal clase ha de realizar esta conducta concreta de ahora y que yo soy un individuo de tal clase. Esta última opinión sí produce un movimiento pero no la de carácter universal” (*op. cit.* III 11, 434a 17-21).

⁹⁸² Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 375.

⁹⁸³ “Sie [die scholastische Terminologie] pflegte nicht bloß die Regung des Willens, sondern auch die unter der Herrschaft des Willens geübte Handlung als *actus voluntatis* zu bezeichnen. Demgemäß zerfiel dieser dann in zwei Klassen, den *actus elicitus voluntatis* und den *actus imperatus voluntatis*”.

evidentemente dos cosas [distintas]” (*op. cit.*, p. 33).⁹⁸⁴ De lo dicho se deduce, como sabemos, que BRENTANO admite tanto la necesidad de actuación del juicio –y la representación– para el ejercicio de la voluntad, y que ella depende de éste en cuanto condición necesaria del querer, como la intervención de la voluntad –de un modo extrínseco– en el ejercicio judicial. Lo que tenemos que estudiar ahora es de qué modo sucede tal cosa respecto del acto deliberativo. ARISTÓTELES dice que el objeto de elección –volitivo– es aquel sobre el que se decide deliberando,⁹⁸⁵ “algo que ha sido ya objeto de deliberación”.⁹⁸⁶ “El objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado, ya que se *elige* lo que se ha *decidido* después de la *deliberación*”.⁹⁸⁷ En el proceso electivo se realizan –según ARISTÓTELES– tres actos: la deliberación, la elección y la decisión. La deliberación presenta a la voluntad el objeto que ha de querer. Pero si la elección y la decisión son dos actos de voluntad distintos presentes en este proceso, ¿a cuál se lo propone?

Para responder a la pregunta debemos examinar primero en qué orden se dan los actos: hemos dicho que lo primero es la deliberación, y quizá hemos supuesto, ligeramente, que a ésta subseguiría la elección y por último, la decisión. El orden no es tal. BRENTANO es fiel al magisterio peripatético, presentando un esquema semejante del proceso: “En este caso ideal a la elección precede la preferencia, la cual no es todavía una elección” (*Grundlegung* §64, p. 221).⁹⁸⁸ Según esto, la deliberación viene seguida de la decisión y ésta de la elección. Alguien puede plantear la siguiente objeción: ‘si el orden es tal, ¿qué utilidad tendría aún el acto de elección, si queda ya determinado cuál de los objetos debe ser querido por la voluntad, bien por el acto de deliberación, bien por la decisión? De quedar efectivamente determinado por uno u otro acto, ésta ya no elegiría, sino que querría el objeto, además con necesidad, pues se le presentaría él solo’.

¿Es concebible que la elección precediese en alguna manera a la deliberación, de modo que la voluntad pueda determinar el objeto, en lugar del entendimiento? Si no, ¿cómo podría pedírsele a la voluntad que elija el objeto correcto, que ame correctamente? No es necesario que la voluntad intervenga previamente a la acción del entendimiento, pero sí que no sea determinada unívocamente por él, si tiene sentido hablar de moral o inmoral, de elección justa o injusta. No es concebible una acción de la voluntad anterior a la intelectual, porque ella necesita de un objeto que no puede procurarse a sí misma (por tender a algo extrínseco, a diferencia del entendimiento, como se dijo). Si la voluntad fuera la primera en actuar, no habría aún ni objeto ni acto de deliberación. ¿Cuál sería, pues, el objeto de la elección? Sólo cabría que fuera el acto volitivo en cuestión. Pero es absurdo que la voluntad se tenga a sí misma por objeto, como señala AQUINO.⁹⁸⁹ La voluntad debe tener por objeto algo distinto de sí. Además de que no se puede elegir algo ya actual sino sólo posible realizable por mí, esto es, el objeto de un juicio práctico. El entendimiento es el primero y la voluntad actúa subsiguientemente cuando se le presenta un objeto.

⁹⁸⁴ “Aber ‘das Urteil bewirken’ und ‘das Urteil sein’ bleibt offenbar noch immer zweierlei”.

⁹⁸⁵ Cf. E.N. 1111b 4; ROSS, W. D., *Aristóteles*, pp. 198s.

⁹⁸⁶ *Op. cit.*, 1112a 16.

⁹⁸⁷ *Op. cit.*, 1113a 4. El cambio de cursiva es mío.

⁹⁸⁸ “Es geht also in diesem Idealfalle der Wahlentscheidung ein Bevorzugen voraus, das selbst noch kein Wählen ist”.

⁹⁸⁹ “Nam obiectum voluntatis est finis, sicut obiectum visus est color: unde sicut impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicuius obiecti visibilis; ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle” (*Summa theologiae* I-II Q1 a1, ad 2; referido por R. M. CHISHOLM, *Sinnespsychologie* introd., p. XXII).

Por lo tanto, no puede anteceder la decisión volitiva al acto deliberativo. Hemos dicho que lo que la voluntad puede hacer es estimular e incitar la actividad del entendimiento así como anular o suspender los actos judicativos. Tenemos la experiencia de que a veces interrumpimos voluntariamente nuestros ‘cálculos’, la labor del entendimiento práctico, y arremetemos con aquello que precipitadamente se le ha permitido examinar al entendimiento. En tal caso, se plantean varias dificultades:

La primera es, como ya se indicó, que no sabemos si es de hecho la voluntad la que interrumpe la actividad deliberativa, puesto que el apetito tiene la misma capacidad, aunque no del mismo modo. En el caso del apetito no se da un imperio de la voluntad sobre el entendimiento sino un obstaculizar su ejercicio, como BRENTANO expone, cuando la pasión nos ciega, o un sentimiento nos embarga hasta el punto de impedirnos toda otra actividad, como se cuenta de NEWTON, el cual al leer los resultados de ciertas observaciones astronómicas que confirmaban sus hipótesis, le invadió de tal modo la alegría, que le fue imposible continuar la lectura (cf. *Deskriptive Psychologie*, p. 46; “Vom Lieben” 25, p. 162). Como vimos, voluntario no significa nada más que originado –el movimiento– en el agente, dado por un principio intrínseco o, según BRENTANO, sin coacción alguna (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 154). De este modo, no podríamos decir con fundamento si la voluntad ha intervenido –cuya posibilidad no es negada por BRENTANO– o si siempre que advertimos una interrupción de la actividad judicativa es debido a la pasión. Lo primero es, como señala BRENTANO, debido a la obediencia natural del entendimiento a la voluntad, a la que le corresponde “un dominio según la naturaleza sobre la [parte] sensible” (*op. cit.* p. 159);⁹⁹⁰ lo segundo es consecuencia de un desorden, por decirlo así, violento o contra la naturaleza, porque lo natural es el señorío de la parte intelectual sobre la sensible (cf. *ibid.*). Quizá pueda observarse esta diferencia en la racionalidad o irracionalidad de la conducta subsiguiente (en ocasiones somos incapaces de dar razón de nuestra conducta, en otras podemos explicar el porqué, el cómo, etc.) o en el testimonio del conocimiento interno de nuestros propios actos volitivos, pero es un problema al cual hemos de renunciar en el seno de este trabajo.

La segunda dificultad es que el discernimiento, nuevamente, entre elección y decisión puede que nos desoriente un poco. La distinción paralela de BRENTANO, en el texto arriba citado, de una preferencia que es previa a la elección puede sacarnos del aprieto. “[...] a la elección precede la preferencia, la cual no es todavía una elección”, según lo cual, lo primero que tiene lugar, como *Acerca del alma* indica, es la deliberación, a la que sigue un acto de preferencia como lo llama BRENTANO. Por último tenemos la elección. ¿Qué es lo que ocurre con esta preferencia o decisión, qué es lo que la voluntad lleva a cabo por medio de este acto? La acción es posterior a la decisión y a la elección, que es en ARISTÓTELES principio de movimiento en la persona humana. ¿Podemos decir que la deliberación es también principio de movimiento? Nos contesta el Filósofo negativamente: “En cuanto a la facultad intelectual, no produce movimiento alguno, sino que se queda detenida (en el momento anterior al mismo)”.⁹⁹¹ La deliberación se ejerce justo hasta el momento antes del movimiento, del que es responsable la voluntad, por medio de la decisión y la elección. Sin embargo, si esto es así parece que no tenemos en ningún caso una acción volitiva sobre el intelecto sino únicamente en sentido contrario.

Notemos que se afirma que la actividad intelectual tiene lugar hasta un momento en el que se detiene. ¿Cómo se suspende o paraliza esta actividad deliberativa? ARISTÓTELES es claro. Dejada a sí misma sería interminable, porque lo único que el intelecto puede hacer es

⁹⁹⁰ “[...] die naturgemässe Herrschaft über den sinnlichen”.

⁹⁹¹ *Acerca del alma* III 11, 434a 16.

sopesar, comparar, pero no decidirse por uno de los objetos. De ello es responsable la voluntad y lo lleva a cabo por la preferencia o decisión. Ella pone fin a la deliberación ya que “[...] si se quiere deliberar siempre se llegará hasta el infinito”,⁹⁹² sin su intervención el entendimiento deliberaría sin fin. “Pues todos cesamos de buscar cómo actuaremos cuando reconducimos el principio <del movimiento> a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues ésta es la que elige”.⁹⁹³ Lo que domina la acción del intelecto es el principio del movimiento en el hombre, que es la voluntad. Debido a que el intelecto capta sus objetos universalmente, también la razón del bien que constituye el objeto de la voluntad, es indiferente o indeterminado para examinar o juzgar prácticamente de un objeto singular. La universalidad de lo aprehendido por el entendimiento precisa la intervención de otra facultad que determine el objeto del juicio práctico para así presentar a la voluntad su objeto propio.⁹⁹⁴ “[...] las [facultades] racionales producen ambos contrarios y, por tanto, producirían a la vez cosas contrarias, lo cual es imposible. El dominio ha de corresponder, pues, a otra cosa, y me refiero al deseo o la elección”.⁹⁹⁵ Al quedar interrumpida la deliberación por la decisión, se la determina en su aplicación a un solo objeto. Este es el que entonces presenta a la voluntad, que a su vez queda determinada eficazmente por él, de manera necesaria, siendo el acto de elección, por su parte, quien quiera propiamente el objeto presentado, análogamente a como se quiere el fin (ya determinado y por tanto sin necesidad de la intervención volitiva).⁹⁹⁶

En resumen, la universalidad del bien aprehendido por el intelecto y la potestad que la voluntad tiene sobre esta potencia son las bases que fundamentan la intervención y determinación del último juicio práctico con el que la voluntad queda necesariamente determinada. El intelecto no está determinado unívocamente por naturaleza en su último juicio práctico por el hecho de captar universalmente lo bueno. BRENTANO no llegó nunca a exponer este proceso de manera explícita en su primera etapa mientras que en la segunda ya no lo aceptaba. Lo principal del mismo es que pone de manifiesto que la voluntad actúa determinando al intelecto, y ello funda la libertad de la misma, que de este modo se determinaría a sí misma –entiéndase, no directamente sino en cuanto determina la facultad que ha de presentarle su objeto– y no sería determinada pasivamente sin más por el juicio práctico.⁹⁹⁷

¿Está en consonancia con estas afirmaciones lo que BRENTANO sostiene en su primer período? Es poco lo que encontramos al respecto, pero podemos contestar afirmativamente con probabilidad. Aunque sus declaraciones son algo vagas, deja claro que es la universalidad del objeto intelectual que se ha de proponer a la voluntad el fundamento próximo de su libertad. Al ser los objetos buenos a menudo en diversos aspectos, el apetito no se siente atraído plenamente por ninguno de ellos, “de modo que el movimiento de nuestra voluntad no tiene lugar con necesidad” (*Psychologie des Aristoteles*, p. 156).⁹⁹⁸ Esto –añade– no se

⁹⁹² E.N. III 3, 1113a 3.

⁹⁹³ *Op. cit.*, 1113a 6.

⁹⁹⁴ “Ergo radix proxima libertatis nostrae est indifferentia iudicii practici rationis. Radix autem remota est cognitio intellectualis; nam *iudicium practicum ideo a natura non est determinatum ad unum*, quia intellectus apprehendit ipsam beatitudinem seu rationem boni universalis” (GREDT, I., *op. cit.*, 591) (la cursiva es mía).

⁹⁹⁵ *Metafísica* IX 5, 1048a 8.

⁹⁹⁶ “Ergo voluntas habet dominium super ipsum hoc ultimum iudicium practicum intellectus. Ultimo enim iudicio practico voluntas applicatur obiecto suo proprio, qua applicatione facta, naturali necessitate exit in actum [...]. Obiectum autem proprium voluntatis est bonum intellectu apprehensum. [...] Quare ut salvetur libertas voluntatis, necesse omnino est, ut voluntas habeat dominium activum super applicationem hanc ad obiectum suum proprium, seu super ultimum iudicium practicum, a quo efficaciter et necessario movetur” (GREDT, I., *ibid.*).

⁹⁹⁷ *Cf. id.*, *op. cit.*, 590ss.

⁹⁹⁸ “[...] so dass die Bewegung unseres Willens nicht mit Nothwendigkeit erfolgt”.

encuentra en el Filósofo expresamente, sino que debe incluirse para aclarar cómo a partir de esas razones se puede llegar a conocer la posibilidad de la libertad de elección puesto que “si los bienes a elegir fueran buenos sólo en *un* respecto” (cf. *op. cit.* nota 120, p. 156),⁹⁹⁹ lo hemos visto, no podrían no quererse. Por lo que respecta a la posición defendida posteriormente, no hay punto en común con lo expuesto. Puesto que se tratarán los puntos principales en la discusión sobre la libertad y el determinismo, dejamos para entonces la exposición de la segunda etapa de BRENTANO y nos damos por satisfechos con esta ligera aproximación provisional.

C.2. Acto imperado y acción externa

La influencia de la voluntad sobre las demás potencias no es igual en todos los casos, sino que en su mayoría es indirecta. Directamente puede mover al entendimiento y a la imaginación,¹⁰⁰⁰ e indirectamente, a través de esta última, al apetito sensible y a su vez por medio de él, a la facultad locomotriz.¹⁰⁰¹ La distinción entre un imperio mediato o inmediato de la voluntad se recoge en la *Psicología de Aristóteles* (pp. 110ss., sobre todo n.28, pp. 161s.). Cabe plantearse si es adecuado llamar acto imperado sólo al que lo es inmediatamente por la voluntad. No encuentro justificación alguna para este reduccionismo basado sin más en la mediatez o immediatez de lo ordenado. Todos los actos en relación con el imperio de la voluntad que surgen indirectamente por su mandato pueden llamarse imperados de la voluntad. La acción externa es uno de ellos. La misma experiencia nos muestra, por otra parte, que resulta mucho más fácil –al menos en ocasiones– el dominio corporal, por ejemplo, que el de la imaginación. Podemos considerar, como discutimos arriba, si cuando se habla de acción que lleva a cabo lo que se quiere en la volición, no nos referimos en general al acto imperado por la voluntad, el cual a veces es una acción cuyo efecto es intrínseco al sujeto –actos de las potencias–, y a veces tiene un fin extrínseco –acción corporal externa–, como BRENTANO ponía de manifiesto al determinar las afecciones del sujeto.¹⁰⁰²

“Por el contrario, el concepto de volición es complejo, contiene una multiplicidad de elementos que podrían tomarse también en particular de los fenómenos simples. Así del de amor, el juicio con convicción, el amor preferente, la realización” (*Grundlegung* §64, p. 219).¹⁰⁰³

BRENTANO nos hace ver que la volición es un proceso que requiere de muchos elementos, el último de los cuales es la realización del objeto. Debería examinarse si la razón por la que la acción externa, según BRENTANO, juega un papel en el proceso volitivo es por ser un acto imperado o por otro motivo. Lo primero parece que exigiría que toda volición revirtiera en un acto no elícito, en la medida en que se ha puesto como condición de la volición que verse sobre un objeto práctico, tal y como se describió en el apartado anterior, o dicho con otras palabras, que la realidad de lo querido dependa de nuestra personal intervención. No sería admisible tal posibilidad porque no parece que la acción externa sea el único medio de que la persona se implique en la realización de algo.

No nos dice nada BRENTANO sobre esto, mas es evidente que suponer que la acción subjetiva ejercida por un acto imperado cualquiera es lo que hace de la volición una volición sesgaría la verdadera índole de lo volitivo. Ello se ve en que tal reducción de la actividad a aquella de la que es capaz el sujeto por medio de las potencias imperadas por la voluntad

⁹⁹⁹ “Wenn die zu wählenden Güter nur in *einer* Beziehung gut wären, [...]”.

¹⁰⁰⁰ Cf. *Acerca del alma* III 3, 427b 17.

¹⁰⁰¹ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, p. 627.

¹⁰⁰² Véase, en el capítulo segundo, A. “La categoría de la pasión y la afección pasiva”.

¹⁰⁰³ Véase el texto original en la nota 73.

equivaldría a ignorar el carácter activo de las operaciones volitivas mismas y pasaría por alto todos los fenómenos volitivos que resultan exclusivamente inmanentes. Ejemplos de tal tipo de actos serían la voluntad de cumplir una promesa sin que nunca se presente la ocasión de ponerlo por obra, la decisión de comportarse de un modo en unas circunstancias que no se llegan a dar, el propósito de fidelidad que no tuviera, de un modo u otro, manifestación externa de algún tipo, etc. Tampoco dejaría de ser un ladrón el que no ha robado nada pero ha concebido en su corazón el atraco y espera decidido el momento propicio. El imprevisible estudiante de la célebre novela de DOSTOIEVSKI era ya un criminal antes de subir a la vivienda de su víctima y ejecutar materialmente el crimen, aunque resulta difícil analizar qué grado de voluntariedad se daba en los actos de ese hombre agotado y psíquicamente aturdido.¹⁰⁰⁴

No tenemos elementos para juzgar qué posición mantiene BRENTANO acerca de la índole de la acción que media en el fenómeno de simple amor y hace de la volición una volición. Sólo nos dice acerca del acto imperado que es efecto o consecuencia de la volición propiamente dicha. Esto indica la propiedad causal de la voluntad pero no ilumina la dificultad acerca de la índole de la acción que distingue la volición del simple amar, dado además que la acción no es un efecto de la volición sino un elemento ingrediente de la misma, que la constituye. Quizás se trate de la misma eficacia activa de la operación volitiva, por la cual algo es realizado. Sea como fuere, hemos de tomar conciencia de que hay actos que siendo voluntarios –en el sentido de dependientes de la voluntad– no son voliciones.

Una vez claro esto último, podemos ofrecer algunas breves reflexiones sobre el tipo de acción que tiene lugar por la intervención corporal del sujeto. En la *Clasificación*, BRENTANO discute la tesis de Alejandro BAIN por la que identifica el poder o la aptitud de realización de los actos con el querer mismo, con la facultad volitiva. BRENTANO no está de acuerdo pero reconoce que el error se debe a la estrecha relación que realmente se da entre una facultad y otra. ¿Qué tipo de relación? Lo que distingue a la volición de los demás sentimientos es precisamente esta capacidad para realizar el objeto amado, que es “un género especial de potencias [...] la potencia de ciertos fenómenos de amor para la realización de los objetos hacia los que está dirigida [...] la facultad para obrar” (*Klassifikation* 4 §10, p. 115).¹⁰⁰⁵ Esta facultad o capacidad relacionada sólo con la volición y no con los demás sentimientos, BRENTANO la considera condición previa del querer o aquello que nos capacita para querer. Sin ella no podríamos hacer otra cosa que desear los objetos sin la eficacia volitiva. Pero la conclusión de BAIN va demasiado lejos: del hecho de que sea necesaria esta capacidad para poner por obra lo querido no se sigue que sea la misma facultad volitiva (cf. *ibid.*): “[...] y aún cuando [...] no se contemple la facultad para obrar como la facultad misma de querer, en cierto sentido le da primero la capacidad para ello” (*ibid.*).¹⁰⁰⁶ En la *Psicología de Aristóteles* se explica que en la parte intelectual o espiritual se da, además del intelecto y la voluntad, una facultad motriz, distinta de ambas,

“[...] pues esta es ciertamente activa, mientras que aquellas dos son pasivas. No obstante la facultad de la parte espiritual que actúa sobre la corporal puede llamarse en cierto sentido una con la voluntad, puesto que, por ser el mismo querer práctico el principio de esta acción, la parte

¹⁰⁰⁴ Cf. DOSTOIEVSKI, F. M., *Crimen y castigo*. Planeta, Barcelona 1998.

¹⁰⁰⁵ “[...] einer besonderen Gattung von Kräften [...] die Kraft gewisser Phänomene der Liebe zur Verwirklichung der Gegenstände, auf welche sie gerichtet sind [...] das Vermögen zu handeln [...]”.

¹⁰⁰⁶ “[...] und gibt, auch wenn man nicht [...] das Vermögen zu handeln als das Vermögen des Wollens selbst betrachtet, in gewisser Weise erst die Fähigkeit zu ihm”.

espiritual tiene también precisamente de este modo, al poder apetecer, la disposición para esta actividad” (*Psychologie des Aristoteles*, p. 160).¹⁰⁰⁷

Una afirmación que nuestro autor pone en boca del Filósofo. Esta facultad motriz de que se habla ha sido deducida por BRENTANO por analogía con las partes correspondientes que pueden encontrarse en la parte sensible. Igual que aquí se da una facultad apetitiva sensible y otra motriz –responsable del movimiento local–, en la parte espiritual se dará la apetitiva racional –voluntad– y la motriz (cf. *op. cit.*, p. 69). Esta es responsable de una influencia de la parte superior sobre la inferior. Es necesario para nuestro filósofo sostener esta tesis porque opina que la voluntad y el entendimiento no son activos, sino pasivos. Ya se ha discutido en la primera parte la inconveniencia de una afirmación tal, en el apartado en que se trató el proceso actualizador. De considerar completamente pasiva a la voluntad, carece de sentido que a continuación la caracterice como el principio de la acción de la postulada facultad motriz. Por lo tanto, si BRENTANO considera pasiva a la voluntad, a no ser que caiga en una contradicción evidente en este texto, cabe criticarle en este lugar que su exposición es deficiente por silenciar su subsiguiente actividad.

Los textos aristotélicos a los que apela remarcan la índole motriz de la facultad desiderativa o apetitiva, pero nada dicen de una distinta que pueda identificarse con la supuesta facultad motriz de BRENTANO.¹⁰⁰⁸ La referencia de la *Metafísica* nos lleva, además, a confirmar nuestra opinión, con la afirmación de que, siendo racional una potencia, pueden confluír en ella misma la parte activa y la pasiva, lo cual no es posible en la potencia irracional donde “[...] necesariamente lo uno actúa y lo otro es actuado [...]”,¹⁰⁰⁹ o sea, donde una cosa es el agente y otra el paciente. No parece justificar sino contradecir la razón por la que BRENTANO distingue como clases distintas la voluntad y la facultad motriz espiritual o inclinar a la opinión de que son dos partes –una pasiva y otra activa– de una misma y única facultad, análogamente al entendimiento paciente y agente. Esto último, sin embargo, debe rechazarse puesto que la voluntad se considera, en relación con el intelecto, como *movens*.¹⁰¹⁰

C.3. El sentimiento en el proceso volitivo. Causa, motivo y circunstancia

En BRENTANO no puede separarse fácilmente la volición del resto de los fenómenos sentimentales. En mi opinión, nuestro autor tiene el mérito de haber devuelto a los sentimientos la índole moral que KANT consideró exclusiva de la voluntad, manteniendo, en línea con el aristotelismo tradicional, que libertad y moralidad no son notas exclusivas de la voluntad sino compartidas por otros actos y por ello asumible por el sentimiento. Esto es cierto, sin duda alguna los sentimientos tienen un valor moral, al menos en ciertos casos, en virtud, necesariamente, de su participación de la libertad. KANT, de un modo muy curioso (negándola en el campo fenoménico y admitiéndola sólo para la voluntad nouménica),

¹⁰⁰⁷ “[Dieses Vermögen...], da es ja activ ist, während jene beiden passiv sind. Nichtsdestoweniger ist die Fähigkeit des geistigen Theiles zur Einwirkung auf das Leibliche gewissermassen mit dem Willen Eins zu nennen, denn da das practische Wollen selbst das Princip dieses Wirkens ist, so hat der geistige Theil eben, insofern er begehren kann, auch die Anlage zu dieser Thätigkeit”.

¹⁰⁰⁸ Cf. *Acerca del alma* III 10, 433a 22; 30; b 10; 17; 27.

¹⁰⁰⁹ *Metafísica* IX 5, 1048a 6.

¹⁰¹⁰ Cf. *Summa theologiae* I Q83 a4, donde se rechaza la posibilidad de que en la voluntad haya una parte pasiva y otra activa. “[...] intellectus comparatur ad voluntatem ut movens. Et ideo non oportet in voluntate distinguere agens et possibile” (*op. cit.*, ad tert).

adscribe precisamente libertad sólo a la volición de modo exclusivo.¹⁰¹¹ Este error de KANT – la negación de moralidad para la esfera afectiva–¹⁰¹² trata de ser superado por un BRENTANO clarividente que se apoya en la tradición peripatética. En mi opinión parece que nuestro filósofo se ve constreñido a decidir, influido por la posición de KANT, entre dos posibilidades: o bien negar toda coloración moral en los sentimientos separándolos de la voluntad como clases distintas, o bien reconocérsela al precio de la fusión de la clase de los sentimientos y la de la voluntad en una sola. Da la impresión de que BRENTANO justifica que sentimientos y voluntad comparten las notas más propias del ámbito volitivo por su pertenencia a la misma clase. Efectivamente, es un corolario de la Psicología del Estagirita. De este modo las notas de libre y moral no quedaban restringidas a los actos volitivos sino ampliada a todo el dominio de los afectos como se vio en el primer apartado del presente capítulo.

¿De qué manera se relacionan las voliciones con los sentimientos? ¿No advirtió acaso BRENTANO tal tráfico entre unas y otros? ¿Negó acaso la relación? Ciertamente no. Pero la entendió de una forma tal que no le permitía mantener separados sentimientos y voliciones y a la vez salvar la moralidad de aquellos. ¿Cómo concibe entonces la relación efectiva de ambos? ¿Es quizá la que se da entre un acto ilícito y acto imperado por la voluntad? Es lo que pasamos a estudiar.

La relación entre volición y los otros fenómenos de interés, los sentimientos, tal como BRENTANO la entiende, no es una relación entre un acto ilícito y uno imperado por la voluntad. Permítaseme invitar al lector a seguir diligente, imaginariamente, al maestro a su casa, después del seminario, donde como un maestro de la mayeutica socrática¹⁰¹³ nos describe una experiencia de volición y explica qué papel juega en ella el sentimiento:

(Unos pocos estudiantes van entrando en el salón de la vivienda del profesor y van tomando asiento alrededor de dos mesitas desiguales en la que se encuentran algunos vasos). Brentano: –¿Qué elementos creen ustedes que se requieren previamente a una volición? (mientras llegan unos platos y les invita con un gesto a los tímidos estudiantes a servirse).

¹⁰¹¹ “Con esa facultad queda también entonces afirmada la *libertad* trascendental, tomada en aquella significación absoluta en que la razón especulativa, en el uso del concepto de la causalidad, la necesitaba para salvarse de la antinomia en que cae inevitablemente, cuando quiere pensar lo *incondicionado* en la serie del enlace causal” (KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, pról., p. 11). “[...] el concepto de la libertad, del cual se debe observar con extrañeza que muchos se jactan de penetrarlo bien y de poder explicar su posibilidad considerándolo solamente en la relación psicológica, mientras que si le hubiesen examinado con exactitud, anteriormente, desde el punto de vista trascendental, hubiesen tenido que reconocer tanto lo indispensable que es, como concepto problemático, en el uso completo de la razón especulativa” (*op. cit.*, pp. 16s.; cf. *op. cit.* I II, p. 84). “Si se nos concede también que el sujeto inteligible puede ser libre con respecto de una acción dada, aun cuando, como sujeto perteneciente también al mundo de los sentidos, está condicionado mecánicamente con respecto de ella, parece que, tan pronto como se acepte que Dios, como ser primero universal, es la *causa* también de la *existencia de la sustancia* [...] habrá que aceptar también que las acciones del hombre tienen en Aquel su fundamento determinante, el cual está así *enteramente fuera de su poder* [...]. En realidad, si las acciones del hombre, tal como ellas pertenecen a su determinación en el tiempo, no fueran meras determinaciones del mismo como fenómeno, sino como cosa en sí misma, no podría salvarse la libertad” (*op. cit.* I III, p. 144). “Todos los hombres se piensan libres en cuanto a la voluntad. [...] Sin embargo, esta libertad no es un concepto de experiencia [...]” (id., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid 1983⁸ (trad. M. GARCÍA MORENTE), p. 125).

¹⁰¹² Cf. *op. cit.*, pp. 103ss. “La ley moral, pues, así como es el fundamento formal de determinación de la acción mediante la razón pura práctica [...] es también fundamento subjetivo de determinación, es decir, motor para esa acción [...]. Aquí no precede en el sujeto sentimiento alguno que estuviera en armonía con la moralidad. Pues esto es imposible, porque todo sentimiento es sensible; el motor de la intención moral debe, empero, estar libre de toda condición sensible” (id., *Crítica de la razón práctica* I III, p. 112).

¹⁰¹³ Cf. HUSSERL, E., en KRAUS, O., *Franz Brentano*, p. 155.

Alejandro: –Un objeto.

Edmundo: –El conocimiento, la actividad del intelecto.

Brentano: –Sí, todo ello es cierto, pero ¿qué más?

Andrés: –¿Crear que podemos realizarlo nosotros?

Brentano: –Sí, también es requisito imprescindible para amarlo volitivamente.

Antonio: –El afecto hacia el objeto.

Brentano: –Efectivamente, sin tal fenómeno no podremos llegar a quererlo.

Andrés: –¿Pero no está incluido ese afecto en la misma volición?

Brentano: –Si así fuera, querido amigo, me temo que caeríamos en un círculo. Es necesaria una experiencia previa a la volición, por la cual ésta pueda formarse; es preciso que la voluntad pueda ser influida por algo distinto (cf. *Klassifikation* 4 §10, p. 116).

Alejandro: –No lo entiendo, profesor BRENTANO. ¿Acaso la voluntad no puede apetecer por sí misma?

Brentano: –Quizá podamos poner un ejemplo. Supongan ustedes que yo quisiera viajar a América. Antes de esa volición y las acciones consecuentes he debido tener conocimiento del país, he sentido atracción por tal o cual cosa de las que he oído o me han informado, me ha parecido agradable esto, interesante lo otro, hermoso aquel detalle. En fin, los sentimientos referidos a América me conducen finalmente a la decisión de comprar un pasaje y soportar un largo viaje en barco por alcanzar el fin apetecido.

Esteban: –¿Lo que entonces sostiene usted es que los sentimientos se delatan como causantes de la volición?

Alejandro: –¡Pero entonces la volición no sería libre!

Brentano: –Ajá, ¿cree usted que tiene que ser así? Tal vez no, mientras no se añada que con ellos están dadas *todas* las condiciones requeridas para querer. Pero veamos, “si la volición presupone la experiencia de un influjo de fenómenos de amor para la producción del objeto amado, entonces presupone evidentemente que también otros fenómenos de amor, que no pueden llamarse voliciones, se muestran activos, de modo similar a la volición, si bien quizá en un grado más débil” (*op. cit.*, p. 116).¹⁰¹⁴

Edmundo: –¿No se estaría cometiendo una petición de principio, dando por supuesto que la voluntad no es activa por sí misma?

Brentano: –En realidad, lo que a mí me parece es que se trata de un círculo, como he dicho, “pues si tal acción se ligara exclusivamente a la volición, se vería uno enredado en un círculo vicioso” (*ibid.*)¹⁰¹⁵ porque una volición presupondría la experiencia de otra y a su vez aquella la de esta.

Alejandro: –Lo que de todas formas no parece necesario, si lo entiendo bien, es que lo que motiva sea activo, ni tampoco que con ese motivo esté dado todo lo requerido para la volición, como hemos dicho, además de que siempre podemos decir que aunque todo ello se diese la volición no tendría por qué seguirse de ello.

Brentano: –Está usted presentando un argumento indeterminista que ya discutimos en clase (cf. *Grundlegung* §71, p. 242). Pero también hemos demostrado ya que esta vía es lógicamente insuficiente y que nos lleva al absurdo, porque comporta la negación del principio de causalidad. Negar la determinación volitiva por parte de los motivos –además de las demás condiciones y circunstancias que tales elementos precisan para producir su efecto– es lo mismo que decir que el principio de causalidad carece de universalidad absoluta, porque habría algunos fenómenos susceptibles de sustraerse a su dominio (cf. *op. cit.* §81, pp.

¹⁰¹⁴ “Wenn das Wollen die Erfahrung eines Einflusses von Phänomene der Liebe zur Hervorbringung des geliebten Gegenstandes voraussetzt, so setzt es offenbar voraus, daß auch Phänomene der Liebe, welche kein Wollen genannt werden können, ähnlich wie das Wollen, wenn auch vielleicht in schwächerem Grade, sich wirksam erweisen”.

¹⁰¹⁵ “Denn wurde eine solche Einwirkung an sich ausschließlich an das Wollen knüpfen, so würde man in einen verhängnisvollen Zirkel verwickelt”.

281ss.). Sr. Mening, si la nuestra es correcta y nos lleva a la conclusión de negar la libertad, ¿qué deberíamos hacer?

CHISHOLM, en su breve y cuidado trabajo sobre el valor intrínseco en BRENTANO que ya hemos citado en numerosas ocasiones, explica esto con mayor claridad. El acto de voluntad – dice– es un concepto complejo, como vimos, que abarca varios elementos: amor, convicción, preferencia y por último causación. De estos, los tres primeros son psicológicos, el cuarto, la causación, sin ser un elemento psicológico, es el objeto intencional del segundo (no de la preferencia, sino de la convicción).¹⁰¹⁶ Según CHISHOLM, pues, el amor es un elemento contenido en la voluntad, pero parece que BRENTANO distingue el acto volitivo del acto de amor que lo condiciona.

Tres ideas fundamentales quedan plasmadas en el diálogo: primero, que el sentimiento de amor al objeto volitivo es un motivo para la voluntad; segundo, los motivos tienen el rango de causas –y como toda causa para BRENTANO– unívocamente determinantes; y tercero, las circunstancias que rodean la génesis de una volición se presentan como necesarias para que el proceso causal tenga lugar, sin ser ellas activas. Lo fundamental es que la índole de causa se le atribuye al motivo por la función determinante que se descubre en él, con independencia de su carácter pasivo o activo. En el capítulo quinto se nos advirtió del error que BRENTANO mismo comete al sostener tal cosa, pues él mismo distinguirá entre lo activa y lo pasivamente determinante, considerando causa sólo a lo primero, como se vio al analizar la noción de causa eficiente.

A través de esta discusión, se nos presenta una de las principales tesis de BRENTANO en defensa del determinismo: los motivos y las voliciones comparten el género ‘causa’ siendo parangonables entre sí, de modo que al explicar una decisión, aparentemente libre (porque en semejantes circunstancias se ha obrado distintamente, porque se resiste largo tiempo a una inclinación, porque se tiene conciencia de que aún obrando de ese modo ‘se podría’ obrar de otro, sea lo que fuere), cabe replicar que tal decisión viene causada por los motivos –dificiles de conocer en una persona–, disposiciones y carácter personal, experiencias anteriores, ciertas circunstancias no consideradas, etc. Puesto que la volición no tiene lugar sin motivos, y que la voluntad es influenciada por las circunstancias, podemos decir que la volición es resultado de todo ese difícil y complejo entramado de elementos. Ella es un elemento más en la cadena de causas, puesto que si los motivos influyen sobre ella es que todos ellos son activos, o sea, son causas también. A esto hay que replicar que el defensor del libre albedrío –en la versión indeterminista moderada– no niega ni el papel de los motivos ni la influencia de las circunstancias, sino la univocidad de la determinación que éstas constituyen para la voluntad. Pero ya veremos en el capítulo próximo con más detalle las réplicas y las respuestas que BRENTANO mismo pone en boca del determinista y el indeterminista. Como se puede advertir, los diversos aspectos examinados y los que restan por ver confluyen hacia la problemática de la libertad de los actos de la voluntad. Y es una de las tesis que aquí se defienden el hecho de que, desde un principio, BRENTANO maneja ciertas premisas que posteriormente basarán su posición sobre la libertad de arbitrio. Antes de concluir el presente quiero tornar a un punto que salió a la luz al examinar las especies de causas eficientes discriminadas en los escritos de nuestro filósofo. Se trata de la influencia recíproca de las partes del alma sensible y espiritual.

C.4. Acción consciente e inconsciente

En este punto quiero exponer un tipo de acción intelectual que postula BRENTANO como una tesis que reconozco que me desconcertó al encontrarla: la acción inteligible inconsciente. El examen de este punto responde al intento de caracterizar mejor la volición por la

¹⁰¹⁶ Cf. CHISHOLM, R. M., *Brentano and intrinsic value*, p. 23.

contraposición con este acto –postulado como explicación de la relación y mutua influencia de la parte sensitiva e intelectiva–. Como se mostró en otro lugar, nos encontramos aquí con un caso de interacción recíproca, donde la parte intelectiva depende de la sensible, que le proporciona el ‘material’ –los fantasmas– para concebir y así poder apetecer. Por su parte, la parte sensitiva es ordenada y dirigida por la intelectiva en sus actividades, directamente la imaginación y, por medio de ella, las demás facultades (cf. *Psychologie des Aristoteles*, pp. 159ss.). Tanto la parte inteligible como la sensible son calificadas de conscientes. La conciencia de la actividad sensible es muy discutible –ya he hecho referencia a la crítica husserliana y de STUMPF–. En cualquier caso, he aquí la curiosa hipótesis manejada para explicar la acción sensible, y que estriba en la afirmación de una acción inteligible inconsciente que hace de resorte impulsor de la parte inferior, pasiva de por sí (cf. *op. cit.*, pp. 68-72). El argumento es el siguiente:

- a- la acción consciente del espíritu está condicionada por el querer y el pensar,
- b- éstos están en el alma sólo en potencia (como la sensación y la *orexis* sensible),
- c- requieren, según b, que algo actúe sobre su sujeto para que ellos pasen a ser acto. “[Estas facultades] exigen por eso, para pasar al acto, que modificando, algo otro actúe sobre su sujeto, como sobre el órgano sensible” (*op. cit.*, p. 71).¹⁰¹⁷
- d- lo que los pone en acto es la parte corporal,
- e- ésta, por ser cuerpo, no puede actuar a partir de sí misma, no es activa de suyo,
- f- la parte corporal precisa, pues, recibir el impulso a partir de otra cosa,
- g- cosa que hará la parte espiritual del alma, de forma inconsciente (*op. cit.*, p. 69).

El argumento se completa con una argumentación, tal como presenté en el capítulo pasado, en favor de la universalidad de la causalidad que se llevaría a efecto de manera inconsciente. Podemos volver sobre él:

A- Todo el universo se sostiene sobre la ley de causalidad universal, según la cual unos cuerpos ejercen una influencia sobre otros.

B- Entre las partes materiales esta influencia –causación– es inconsciente.

C- No está justificado establecer sin más que las partes espirituales del alma constituyan una excepción de A, sólo porque B.

*Y sigue defendiendo la posibilidad de una acción inconsciente del espíritu diciendo que si éste actúa a veces conscientemente no se excluye ya por eso que en otras ocasiones pueda hacerlo de modo inconsciente. El ejemplo que ofrece en apoyo de su afirmación es la acción del órgano corporal, de suyo problemática y que no podemos admitir, como ya se discutió a propósito de la polémica con STUMPF. Lo que hace que se niegue esto como posible –de acuerdo con BRENTANO– es precisamente que no se admite que las partes corpóreas puedan influir inconscientemente sobre el espíritu (cf. *op. cit.*, p. 70). ¿Qué sentido tendría la unión cuerpo-alma de no admitir “de alguna manera” (ibid.) una influencia?*

La segunda parte del argumento ilustra desde un contexto diverso lo que intenté denunciar en el capítulo anterior: la uniformidad con la que es comprendida la ley causal. Se aúna, en efecto, su cumplimiento de modo mecánico en el mundo físico con la universalidad que BRENTANO ha tratado de demostrar para él. Y la conclusión se reduce a lo siguiente: si la causación mecánica acontece inconscientemente y la ley causal es universalmente válida, ¿qué razón nos impide considerar que en el mundo del espíritu se han de dar tales acontecimientos? La contradicción no existe más que si se afirma a la vez que una acción espiritual es consciente e inconsciente pero no es esto lo que se defiende –replica BRENTANO– (cf. *op. cit.*, pp. 69s.).

¹⁰¹⁷ “[...] verlangen daher, um wirklich zu werden, dass, wie auf das empfindende Organ, auch auf ihr Subject etwas Anderes verändernd einwirke”.

¿Cuál es la conclusión? Que tanto la parte intelectual como la vegetativa-sensible – siguiendo una analogía establecida por él mismo entre aquella y estas dos en conjunto (cf. *op. cit.*, pp. 68s.)–, tienen cuatro facultades: aprehensiva de las formas (sensible e intelectual), apetitiva (sensible e intelectual), motriz inconsciente (vegetativa e intelectual) y motriz consciente (sensible e intelectual). Al preguntarnos si la influencia entre la parte inteligible y la sensible es o no unidireccional, BRENTANO arguye que no cree imposible la influencia de la sensible sobre la inteligible.¹⁰¹⁸ En primer lugar constata la dependencia de la actividad de la parte más elevada respecto de la inferior.

“Por supuesto, del alma vegetativa depende la sensitiva en su actividad, y de ésta la intelectual, al formar la vegetativa los órganos a la sensitiva, y [...] también la intelectual, mientras esté unida al cuerpo, no puede operar sin la actividad simultánea de la sensitiva” (*op. cit.*, p. 64).¹⁰¹⁹

Apoyado en la analogía establecida, sostiene que igual que de una parte se dan una facultad cognoscitiva, una apetitiva, una motriz consciente (de la parte apetitiva) y otra inconsciente (vegetativa), cabe postular una facultad motriz inconsciente en el ámbito intelectual a la que llama *nous poietikos*, de manera que en la parte racional tendríamos las facultades cognoscitiva, apetitiva, motriz consciente y motriz inconsciente, todas ellas intelectivas. Esta parte sería una facultad espiritual, activa, inconsciente, que influye sobre la parte sensible, necesariamente activa en cuanto encontrara la disposición requerida en la parte sensible. Y por su acción sobre ésta, sería posible una ‘reacción’ en sentido opuesto. Tal facultad explicaría de este modo una pasividad del intelecto, o en general de toda la parte racional que BRENTANO trata de defender con respecto a la parte sensible (cf. *op. cit.*, pp. 68ss.; *Griechische Philosophie*, pp. 293s.).

Por otra parte reconoce que esta no deja de ser “[...] poco más que una hipótesis, si bien probable” (*op. cit.*, p. 296).¹⁰²⁰ Quiere hacer plausible con ella un modo diverso de pasividad del intelecto (véase *op. cit.*, p. 293),¹⁰²¹ al encontrarse la dificultad de que el agente que constituye la parte sensible respecto de la inteligible para la formación de los fantasmas, no se ajusta al principio según el cual el agente es superior al paciente. BRENTANO hace referencia a los pasajes aristotélicos donde se indica que el acto es mejor, más excelso que la potencia.¹⁰²² La dificultad de la acción corporal sobre la parte espiritual choca con esta dificultad que nuestro autor cree salvada con el postulado de una previa acción inconsciente espiritual sobre la parte sensible, por la cual la acción sensible no sería más que una respuesta o reacción (cf. *Über Aristoteles*, p. 384).

Si he entendido correctamente a ARISTÓTELES, la parte intelectual sólo puede ser modificada por la recepción de formas, primeramente por medio del entendimiento (cf. *Psychologie des Aristoteles*, pp. 65s.), y sólo recibe aquellas formas que le sean similares, o sea, las inmateriales, razón por la cual, por ejemplo, son necesarios los fantasmas o imágenes en el proceso

¹⁰¹⁸ Ya hemos indicado que el apetito sensible guarda una relación con la parte racional.

¹⁰¹⁹ “Wohl hängt von der vegetativen Seele die sensitive und von dieser die intellective in ihrer Thätigkeit ab, indem die vegetative der sensitiven die Organe baut, und [...] auch die intellective, so lange sie mit dem Leibe verbunden ist, nicht ohne gleichzeitige Thätigkeit der sensitiven operiren kann; [...]”.

¹⁰²⁰ “Der *nous poietikos* ist kaum mehr als eine, wenn auch probable Hypothese”.

¹⁰²¹ “Es una potencia inconsciente del alma intelectual que actúa sobre la parte sensible, que da a ésta el impulso para la reacción sobre la parte espiritual” (Es ist eine unbewußt auf den sensitiven Teil wirkende Kraft der intellektiven Seele, die ihm den Impuls zur Rückwirkung auf den geistigen Teil gibt) (*Griechische Philosophie*, p. 293).

¹⁰²² “Que el acto de una potencia valiosa es mejor y más estimable que ella es evidente [...]” (*Metafísica* IX 9, 1051a 4). “Y es que siempre es más excelso el agente que el paciente, el principio que la materia” (*Acerca del alma* III 5, 430a 19).

cognoscitivo que se inicia con la actividad de los sentidos (cf. *op. cit.*, pp. 114, 152ss.). No es posible que lo sensible pueda directamente ser recibido por la parte que es intelectiva, pues como dice ARISTÓTELES, citado por BRENTANO, el entendimiento padece por medio de lo inteligible,¹⁰²³ y el Doctor Angélico apoya esto mismo cuando señala que las formas de las cosas aprehendidas sensiblemente no pueden existir sin materia, y no podría recibirlas por eso un intelecto inmaterial.¹⁰²⁴ Por otra parte, resulta difícilmente admisible la tesis de una acción inconsciente de una parte racional, pues las potencias espirituales, como se vio arriba, carecen de las formas de las que están en potencia, y sólo al recibirlas pasan de la potencia al acto. Esta recepción consiste en la aprehensión espiritual o inmaterial de una especie, lo que los Escolásticos llamaron un estar la forma *intentionaliter*, una presencia intencional de la misma.¹⁰²⁵ Una acción inconsciente, por tanto, ni ARISTÓTELES ni AQUINO la admiten más que para aquello que, o bien actúa movido exclusivamente por el apetito natural, que es común a todos los seres creados, o bien movido por una potencia que ya tiene en sí las formas que puede recibir, como le ocurre a la parte vegetativa y ya sabemos desde el apartado A del capítulo segundo sobre la pasividad como recepción formal.

Pero ¿por qué sostiene BRENTANO una tesis tan forzada? BRENTANO argumenta en favor de la posibilidad de una acción inconsciente de la parte intelectiva mostrando, por otra parte, que no ignora la distinción entre apetito natural y apetito elícito (cf. *op. cit.*, pp. 64ss.), apoyando la acción inconsciente en la universalidad de la ley causal. Seamos benévolos con la aventurada afirmación del joven BRENTANO de la que dirá en las clases de Historia de la filosofía griega que es poco más que una hipótesis no formulada expresamente en ARISTÓTELES. Una especulación a la que quizá renunció –cabe pensar, pues no se la vuelve a encontrar– más adelante. El caso ilustra la mezcla de tesis dispares que aquí y allá se encuentran en su razonar y su concepción moderna y no aristotélica del principio causal. Criticable podría ser su afirmación de que la parte intelectiva, como la sensitiva, requiere que se ejerza sobre ella una acción modificadora. Esto no es aceptable, ni siquiera por él mismo, ya que hemos visto en esta misma obra que la parte intelectiva no sufre *alteración* al pasar de la potencia al acto sino sólo la sensitiva, porque sólo lo corporal es susceptible de una alteración en sentido propio. En el caso presente parece estar dicho en sentido propio, al hablar BRENTANO de acción “*modificando*”, pero no queda excluido que quiera significar el modo impropio de padecer. Lo que en verdad aparece como enteramente arbitrario es su analogía entre la partes del alma.

En definitiva, podemos concluir que BRENTANO en el fondo pretende demostrar una cosa que no tiene, para mí, mucho que ver con la Psicología de ARISTÓTELES. ¿Cuál es exactamente su intención? Podría ser realmente sólo un intento de afianzar la unión cuerpo-alma con más éxito que DESCARTES o LEIBNIZ. Otro posible objetivo sería demostrar la validez del principio de causalidad en todos los ámbitos sin excluir el psicológico y espiritual humano. No parece verosímil que BRENTANO quisiera sentar nada ahora con respecto a la libertad de arbitrio, defendida precisamente en otro lugar de esta misma obra.¹⁰²⁶ Ciertas afirmaciones no resultan conformes a la verdad como su tesis sobre la consciencia e inconsciencia de las partes sensible y espiritual. Si ésta tiene que ser una tesis aristotélica, se aúna dificultosamente con la condición dicha ahora y expuesta en la primera parte del trabajo, para la modificación de las facultades no-vegetativas que no poseen los objetos de los que

¹⁰²³ “Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible [...]” (*op. cit.* 429a 14).

¹⁰²⁴ Cf. *Summa theologiae* I Q79 a3, resp. y ad tert; *In de anima* III l.X, 731.

¹⁰²⁵ Cf. *op. cit.* II l.XXIV, 553.

¹⁰²⁶ En su primera etapa BRENTANO sostiene con toda claridad la defensa del libre arbitrio que ARISTÓTELES lleva a cabo. Más tarde, cuando su propia posición al respecto se modifica, expresa su dificultad para determinar la verdadera doctrina defendida por el pensador griego (cf. *Grundlegung* §70, p. 241).

están en potencia. No pueden ser recibidos más que siendo conocidos. Otra es la analogía bastante arbitraria entre las facultades intelectivas y las vegetativo-sensitivas.

Ya se indicó cómo la argumentación que parte de la universalidad de un principio causal concebido en su formulación moderna y no aristotélica, resulta difícil de aceptar. ARISTÓTELES no consideraba que la causación irracional fuera la única posible, como se vio en la segunda parte. Sólo la formulación moderna de la causalidad no admite modos de determinación ni tipos de causas. Al atender a la cuestión de la acción inconsciente se señaló además cómo la negación de la determinación unívoca de la parte espiritual del hombre significaba para BRENTANO la violación de la universalidad de la ley causal, aunque en realidad no tiene por qué. Una formulación tal del principio causal no es legítimo denominarla aristotélica, como hace BRENTANO. Ya se puso de manifiesto anteriormente que, en esta medida, anula el carácter espiritual de ciertos seres al reducir todo modo de actividad –y por ende, de causación– al de lo material, esto es, al modo mecánico. No la ley causal, sino su interpretación naturalista o mecanicista para el ámbito no mecánico o racional es lo reprochable. El pasaje, ya citado en el capítulo quinto, ilustra a la perfección lo que venimos diciendo:

“Si miramos el mundo entero de las cosas que rodean primeramente al espíritu humano, vemos que toda sustancia ejerce una acción inconsciente sobre otra. Un cuerpo empuja al otro cuerpo [...]. Sobre esta constante acción inconsciente descansa todo el orden unitario del mundo de los cuerpos. Y más aún naturalmente hay una tal relación causal inconsciente entre estas partes sustanciales, cuando una sustancia, como es el caso de los cuerpos orgánicos, abarca una multiplicidad de partes distintas. ¿No sería empero llamativo, si con la parte espiritual del alma, que de hecho es también sustancia y pertenece a la naturaleza del hombre como parte sustancial, esta ley universal sufriera una excepción? –¿o es que quizá hay algo contenido en el concepto de espíritu que contradiga tal acción inconsciente? Esto al menos querríamos negarlo con decisión” (*op. cit.*, pp. 69s.).¹⁰²⁷

No deja de ser lógico que la volición no fuera considerada como un fenómeno de esta clase –en ausencia, por cierto, de fundamentación empírica, puesto que jamás se percibirá algo inconsciente, siendo uno de los casos excepcionales, por su parte, siempre controvertidos, en que BRENTANO no basa sus análisis en la Fenomenología y la experiencia–. Esto se funda en las nociones aristotélicas de voluntad y acto volitivo defendidas. Unas breves consideraciones mostrarán la procedencia aristotélica de la concepción de voluntad en BRENTANO.

Ante todo, la colaboración de las facultades entre sí en el ejercicio de sus respectivas operaciones, es un rasgo de la psicología peripatética. El hombre, el viviente en general, goza de un principio que es razón de sus funciones y capacidades vitales. En la introducción y el segundo capítulo se expuso suficientemente la inserción y trabajo común de unas partes anímicas y otras, como ocurre respecto de la parte vegetativa y la sensible o la sensible con la intelectual. También se comprendió entonces que la acción de unas potencias está en dependencia del ejercicio de otras, como precisamente desea remarcar BRENTANO con esta tesis que acabamos de conocer. El aristotelismo –en general– somete la acción apetitiva a la previa aprehensión formal de las formas respectivamente deseadas: sensibles, en el caso del apetito inferior, intelectivas cuando se trata de la voluntad. Por eso, la acción volitiva está siempre precedida de un conocimiento de lo apetecido, sin el cual resulta imposible todo ejercicio orético –repto, en cada caso el modo de aprehensión y la forma aprehendida se corresponderá con la especie de apetito–. Lo que esto excluye, por

¹⁰²⁷ Véase el texto original parcial en la nota 82, capítulo quinto. Continúa así: “–Oder ist etwa in dem Begriffe des Geistes etwas enthalten, was einem solchen unbewussten Wirken widerspricht? Dies wenigstens möchten wir mit Bestimmtheit verneinen”.

tanto, es una acción oréctica carente de conciencia de su objeto. Es sencillamente imposible que tal cosa ocurra. Si hay inconsciencia, ha de tratarse de otro tipo de acción.

En la *Ética a Nicómaco* encontramos varios pasajes que confirman lo dicho, por ejemplo, cuando se indica que la ignorancia es causa de la acción *involuntaria*.¹⁰²⁸ Las condiciones de una acción voluntaria son dos: que el origen de la acción esté en el agente, primero, y que el agente conozca las circunstancias y el objeto del acto. Porque no cualquier ignorancia es inculpable, sino únicamente la que se da al hacer algo, pero no cuando se ignora lo que se debería hacer por algún otro acto voluntario (bebida, negligencia en informarse, no dominar uno su carácter colérico, etc.).¹⁰²⁹ La acción que BRENTANO ha descrito ante nosotros cumple el primero de los requisitos, mas no el segundo. Justamente el hecho de que la acción inconsciente de BRENTANO ejercida inconscientemente por una potencia misteriosa sobre la parte sensible, tenga, en efecto, su origen en el agente y no sea forzada,¹⁰³⁰ haría comprensible la duda acerca de si se trata o no de una volición, puesto que se la define en referencia al intelecto como el *movens*,¹⁰³¹ y por otra parte sólo a la facultad volitiva le es dado el dominio sobre el ejercicio de las demás potencias, unas directa, otras indirectamente. En este caso, empero, tal acción no puede ser una volición. Y no lo es por lo que acabamos de decir: en el caso presente no precedería a la volición la aprehensión formal o intencional de aquello que se apetece. De este modo la inconsciencia se convierte en un criterio para excluir a la voluntad como la potencia responsable de esa supuesta acción.

Alguien replicará que por qué hay que identificar la ignorancia de la que habla la *Ética a Nicómaco* con la inconsciencia a que BRENTANO apela. La pregunta es justa, hemos identificado ambas cosas, aunque en realidad son términos que pueden tener dominios diversos. Parece que inconsciencia es más amplio que ignorancia, puesto que la segunda se opone a conocimiento, mientras que la primera tiene un opuesto que incluye toda relación intencional, no sólo la cognoscitiva. No obstante, debe tenerse en cuenta que este pasaje ha sido escrito en 1867 por un BRENTANO recién salido de la escuela peripatética. La noción de intencionalidad y conciencia de un objeto no tenemos por qué presuponerlas aún en la explicación brentaniana del fenómeno en cuestión. Por otro lado, el apunte sobre esta cuestión en ARISTÓTELES, publicado en *Sobre Aristóteles*, carece de datación. Tampoco queda excluida la posibilidad de la identificación si se tiene en cuenta que toda relación intencional, aún la más simple, conlleva siempre una relación cognoscitiva como se vio, de manera que inconsciencia connotaría en BRENTANO la ausencia de relación cognoscitiva del sujeto con el término en cuestión como objeto de conocimiento. Con todo, la nuestra no deja de ser una conjetura y sería preciso e interesante un examen minucioso de ambas nociones y su desarrollo para decidir la cuestión de manera rigurosa.

El hecho de que nos encontremos con diferencias exclusivas de los fenómenos emotivos no implica que tales actos ocurran aislados del resto. Justo al contrario, los fenómenos de interés y entre ellos más aún las voliciones, son los actos que en mayor medida dependen de la actividad de las otras potencias. “Algunos han hablado también de la existencia de una voluntad sin representación [...]. Pero todas esas opiniones son falsas. [...] Voluntad sin representación [es] un absurdo palpable o un uso equivocado del nombre voluntad [...]”

¹⁰²⁸ “[...] el que por ignorancia hace algo, cualquier cosa que ello sea [...] no ha obrado voluntariamente, puesto que no sabía lo que hacía [...]” (E.N. III 1, 1110b 20). “Ahora, el término ‘involuntario’ tiende a ser usado no cuando alguien desconoce lo conveniente, pues la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario sino de la maldad, como tampoco lo es la ignorancia universal [...] sino la ignorancia con respecto a las circunstancias concretas y al objeto de la acción” (*op. cit.*, 1110b 30). “Siendo involuntario lo que se hace por fuerza y por ignorancia [...]” (*op. cit.* 1111a 23), etc.

¹⁰²⁹ Cf. ROSS, W. D., *Aristóteles*, p. 198 (cf. en E.N. III 1ss., 1109b 30-1111b 3).

¹⁰³⁰ Algo forzoso es aquello que procede de un principio externo al sujeto, siendo la causa tal que ni el agente ni el paciente participa (cf. *op. cit.* I, 1110a).

¹⁰³¹ “[...] intellectus comparatur ad voluntatem ut movens” (*Summa theologiae* I Q83 a4, ad tert).

(*Deskriptive Psychologie* (1890), pp. 100s.).¹⁰³² Un error así, en mi opinión, puede ser resultado del desconocimiento de que todo fenómeno psíquico es intencional o de la confusión entre el apetito natural y el elícito. El primero, como ya se ha dicho, es una tendencia natural y universal de todos los seres, tanto vivos como inanimados, de lo cual se deduce que en él no es preciso ni el conocimiento de lo apetecido ni la conciencia del apetito. En cambio, el apetito elícito es el que se da al presentarse al sujeto un objeto que es o parece bueno, y el conocimiento previo de lo que se apetece, además del apetito natural, es la condición del apetito elícito.¹⁰³³

Otras razones encontramos en la *Ética a Nicómaco* y el *De anima* para mantener la dependencia de la voluntad respecto del conocimiento. Consiste en la división platónica del alma en racional e irracional, en cuanto las diversas potencias del alma participan o no de la razón. ARISTÓTELES admite este criterio, como otros elementos platónicos, no sin libertad para criticar lo defectuoso. Según esta distinción, la parte irracional contiene la parte vegetativa, mientras que en la racional se dan la razón y aquella parte, en sí irracional, pero que participa de la razón al obedecerla.¹⁰³⁴ El hombre virtuoso es aquel cuya parte no racional en relación con la razón es más dócil mientras que en el incontinente es displicente. Esta parte es el deseo. “[...] en general lo desiderativo participa de algún modo [de la razón], en cuanto que la escucha y obedece [...]. Que la parte irracional es, en cierto modo, persuadida por la razón, lo indica también la advertencia y toda censura y exhortación”.¹⁰³⁵ De ahí –dice– que por la vida vegetativa no se distinguen el hombre bueno y el malo.¹⁰³⁶ Sin embargo, BRENTANO habla sólo en el texto citado –puede estar pensando alguien– de la representación como fenómeno del que la voluntad depende, y nosotros hemos extendido sus declaraciones, siguiendo a ARISTÓTELES, también al juicio. Es comprensible el desliz, por una parte, ya que en ARISTÓTELES no hay tal distinción entre representación y juicio, sino sólo diversas operaciones de una única facultad cognoscitiva y es claro que la actividad del entendimiento precede necesariamente a la del apetito racional. Es lo que nos interesa comprender: cómo considera en su ejercicio dependiente a la voluntad del juicio.

D. Resumen

Concluido el capítulo en que nos hemos ocupado de los fenómenos afectivos en general y los actos volitivos en particular, tanto en sí mismos considerados como en su relación con los demás fenómenos de la vida psíquica, procedemos al balance conciso de las conclusiones, como es habitual al final del capítulo, como puente por el que alcanzar el final de nuestra investigación.

Uno de los puntos que más resonancia y peso han tenido en las páginas anteriores ha sido la cuestión de la unión y la relación de la volición y el sentimiento. Son varios los puntos de vista desde los que analizamos el asunto. En primer lugar, al recordar la clasificación y el orden de los fenómenos, en el que la representación era el más simple, seguido del juicio y por último el fenómeno de interés, el más complicado y que corona la vida psíquica. Sus

¹⁰³² “Manche haben auch von dem Bestehen eines Willens ohne Vorstellen gesprochen [...]. Aber alle diese Meinungen sind falsch. [...] Wille ohne Vorstellung [ist] eine handgreifliche Absurdität oder ein äquivoker Gebrauch des Namens Wille [...]”.

¹⁰³³ Cf. *Summa theologiae* I Q80 a1, resp; MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, p. 618.

¹⁰³⁴ Cf. E.N. I 13, 1102b 27.

¹⁰³⁵ *Op. cit.*, 1102b 29.

¹⁰³⁶ Cf. *ibid.*

determinaciones eran compartidas tanto por las voliciones como por los afectos o sentimientos, entre ellas, la posibilidad de oposición de los fenómenos mismos (amor / odio), consisten en un aceptar o rechazar el objeto en tanto que bueno o malo en algún sentido, tienen como grado de perfección la virtud y el vicio de imperfección, revisten carácter moral, tanto algunas voliciones como algunos sentimientos son libres. Estas dos últimas notas son las fundamentales, junto con la continuidad que se da del sentimiento hacia la volición y por supuesto el común modo de relación intencional con sus objetos, lo que determina la unión de unos y otros fenómenos en la misma clase.

BRENTANO tiene el mérito de haber roto las barreras de la moralidad kantiana que amurallaban a la voluntad. La voluntariedad no es propiedad privada de esta facultad, sino que se extiende a la actividad de otras potencias, además de que ni todos ni sólo los actos volitivos son libres. Siendo evidente que la voluntad es el sujeto de la moralidad, no es cierto que la noción de voluntario sea equipolente a la de volitivo ilícito. En la medida en que otros actos están en relación con este último poseen también el carácter de voluntario, como BRENTANO ha puesto de manifiesto y veremos en el capítulo séptimo. Por otra parte, ha llamado la atención sobre el hecho de la moralidad de los sentimientos y su libertad así como su privilegiada relación con la voluntad. Asimismo ha sentado las bases de la noción de valor intrínseco, al distinguir en el acto afectivo el valor de bondad dado por la corrección del mismo dirigiéndose al objeto adecuado y el que le es propio en sí mismo, por su misma índole: bueno si se trata de amor, alegría, agrado en general; malo si por el contrario consiste en tristeza, aversión, rechazo...

Lo que no llegó a poner de relieve BRENTANO es la diferencia entre el valor que el acto posee de suyo y la que adquiere por su libre surgimiento, a saber, la diferencia entre la especie de valor moral y otras especies de valores. Sobre esto hemos de conocer algunas razones que apoyan esta impresión nuestra en el capítulo que resta. A continuación se caracterizó más específicamente la volición, que resultó ser un acto de amor compuesto a partir de un simple amar –la cosa misma, no mi representación–, cuya mayor complicación se funda en el hecho de que se conjugan en él el amor y la preferencia absoluta del objeto, la convicción acerca de mi capacidad para traer el objeto al ser y la acción con tal fin. Esto último no es más que un efecto de la volición sin que constituya una parte ingrediente de ella puesto que a veces es algo físico.

Debido a que se dan varias especies de actos dentro de la tercera clase, cuyo culmen es la volición, se caracterizó brevemente cada uno de ellos hasta llegar a discernir la propiedad de lo exclusivamente volitivo. La volición es una especie cuyo género es la preferencia o decisión, la cual se distingue del simple amar por la exclusividad del amor, ya que el simple amar admite la convivencia de objetos opuestos. Dentro de este género se da además el deseo que convenimos en llamar ‘concreto’, que toma en cuenta las circunstancias del objeto y las del sujeto. Cuando se prefiere a uno de ellos de manera absoluta –por encima de todos los demás– y se trata de un objeto práctico –aquello cuya realidad depende de la acción del volente– cuya realidad está en poder del sujeto activo, entonces es cuando se presenta una volición. De este modo, en parte es el objeto y en parte son las notas del acto mismo, las que especifican el fenómeno volitivo. BRENTANO indica que el carácter moral sólo se confiere a este tipo de decisiones o preferencias, mientras que aquellas en las que el sujeto no ha de inmiscuirse no revestiría valor moral alguno. Esto es cierto en alguna medida, no absolutamente: la voluntariedad y libertad del acto no quedaría menguada por la ausencia de implicación exterior activa del sujeto, sino por la neutralidad del objeto sobre el que versara mi preferencia, por ejemplo, que haga buen tiempo. Aunque sin duda BRENTANO no pudo pensar de otro modo, su manera de exponer el punto resultaba confusa.

Por último se examinó la necesaria distinción entre acto elícito y acto imperado de la voluntad, resultando que sólo el primero era propiamente una volición, mientras que los otros eran actos de otras potencias a cuyo ejercicio eran impelidas por mandato de la voluntad, adquiriendo de esta forma un carácter voluntario. La voluntad podía determinar que la potencia en cuestión se ejercitara, y en ocasiones también el objeto sobre el que se debía ejercer la actividad. Esto último es fundamental para comprender la libertad que queremos defender en este trabajo de manera crítica respecto del segundo BRENTANO. En esta distinción del acto elícito y el imperado BRENTANO no mantiene una posición nítida y coherente, pues a veces los confunde y sobre todo niega la libertad del primero sin que por eso se menoscabe la del segundo, como veremos en el capítulo siguiente.

Acerca de la intervención volitiva sobre el juicio recordamos cómo la primera está presente en el proceso deliberativo y cómo su acción es necesaria para poner un fin a la labor comparativa del intelecto. La índole universal del bien bajo el que el intelecto aprehende los bienes sobre los que delibera hace que este acto no esté determinado *a uno* por naturaleza, es decir, que no se puede decidir él por uno u otro objeto. La voluntad es la que decide libremente, antes de ser determinada, parando la acción intelectual, que una vez determinada determinará a su vez a la voluntad con necesidad. Sobre este proceso volveremos aún en el próximo capítulo, especialmente para confrontarnos con la descripción que del mismo hace nuestro filósofo en su segunda etapa. La acción externa como efecto y no parte de la volición se examinó para esclarecer la actividad que se le confiere al acto volitivo mismo y de la que se manifestó la posibilidad de su ser intrínseca o extrínseca al sujeto.

Por otra parte, la intervención del sentimiento sobre la volición se comprendió en el segundo BRENTANO como una acción estrictamente causal, al catalogarlo como motivo que determina a la voluntad, si bien quizá no solo, en cualquier caso necesariamente cuando se reúnen las condiciones requeridas para ello. Al afirmar esto BRENTANO parece desdibujar un poco la distinción entre determinante activo –causa– y determinante pasivo que no abandona en ningún momento, como lo sabemos por los dictados de sus últimos años. Una última tesis acerca de una presunta acción inconsciente de la parte intelectual sobre la sensible nos permitió poner de relieve la índole consciente de la voluntad, cuya acción no es posible sin la previa intervención del intelecto y la patencia del objeto del apetito, como la Psicología aristotélica ha dejado estipulado. Aunque se encuentra en la etapa primera de BRENTANO, esta tesis se apoya en una noción reduccionista de la causación como acción al modo mecánico y en la universalidad del principio de causalidad.

Capítulo 7.

La libertad en Brentano

Ha sido necesario un largo trayecto hasta llegar al corazón de la investigación sobre la índole pasiva o activa de la voluntad, que es la pregunta por la libertad de la misma. Los capítulos precedentes han ido desmembrando los aspectos parciales basados en los cuales la afirmación brentaniana en la carta a STUMPF adquiere su cohesión interna. Ello nos ha permitido adentrarnos en la posición crítica brentaniana respecto del aristotelismo en ciertos puntos, su concepción del agente, su visión del mundo dominada por el principio causal en su versión reduccionista moderna, su Teología, sus descripciones fenomenológicas de la volición y sus importantes reflexiones acerca de la doctrina del valor. Es el momento de reconducir los resultados parciales a la resolución de la pregunta acerca de la indiferencia activa propia de la facultad apetitiva espiritual.

Echando un vistazo a lo que dejamos tras de nosotros, podemos decir que el orden de nuestra investigación ha sido el siguiente: la dilucidación del sentido en que cabía que BRENTANO estimara que la voluntad era una facultad pasiva, según la carta de 1867, se convirtió en el inicio de nuestras inquisiciones en la filosofía peripatética sobre la que se basaba tal afirmación. De este modo, pretendíamos comprender el sentido en que se hablaba de pasividad. Llegamos a la conclusión de que tal aserto equivalía en BRENTANO a sostener que la voluntad ejerce su acto como causado por el acto del entendimiento. Un largo trayecto tuvimos que emprender a partir de entonces dirigiendo nuestra atención a las abundantes reflexiones brentanianas sobre la causalidad. La primera etapa se cifró en el origen de la noción misma de causa y su fundamentación gnoseológica como principio. La segunda, en el modo según el cual tal principio se veía cumplido, desde la perspectiva brentaniana, lo cual nos descubrió con sorpresa que el dominio del mismo, aparte de ser universal, era extendido en un único modo de cumplimiento, a todas las realidades que no son Dios.

La consecuencia inmediata se extraía, pues, fácilmente: si el acto de voluntad es causado o determinado mecánicamente –la dificultad presentada en la tercera antinomia kantiana, cuando se quiere mantener la libertad de arbitrio–, entonces no hay libertad.¹⁰³⁷ Algunas consecuencias concomitantes a este modo de entender las cosas se ofrecieron ya en el capítulo quinto en relación con la concepción misma de Dios, como un ser dependiente del mundo para ser Perfecto, o la apersonalización y materialización de las causas racionales. Es en este capítulo séptimo donde se sacan a la luz las consecuencias que ello trae para la voluntad y su ejercicio. Cabía prever que, en coherencia con este modo de ver, BRENTANO no iba a admitir el libre arbitrio. Sabemos también por qué: por una comprensión estrecha de la determinación y la contingencia. Es comprensible la rigidez de nuestro autor en su defensa del principio causal, aferrado como estaba al método de las ciencias naturales, como se deja firmemente establecido desde la conocida tesis IV de habilitación –en la que BAUSOLA encuentra, y creo que con razón, el germen del futuro determinismo–,¹⁰³⁸ y sobre todo, preocupado por la

¹⁰³⁷ Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, I “Lógica trascendental”, A445/B473.

¹⁰³⁸ La tesis sobre el método de las Ciencias de la naturaleza es la causa posterior del paso al determinismo, que BAUSOLA sitúa alrededor del año 1875-76, teniendo en cuenta la posición no clara de 1874 y la firme defensa en las lecciones de Ética de 1876, o en sus cartas: “Die Welt müßte, da der Determinismus richtig ist, die beste, die schlechthin vollkommenste sein” (*Briefe an Carl Stumpf* (22.2.1876), p. 67). (cf. BAUSOLA, A., “Conoscenza e moralità in Franz Brentano” notas 4 y 5, pp. 143s.). No sería tampoco aventurada, en mi opinión, adelantar la

fragilidad de la base empírica de la ciencia filosófica, a la hora de ofrecer conocimientos universales y necesarios, fundada sobre la inducción estricta. Realmente, según las premisas de las que partió –la causalidad mecánica como único modo de dar vigencia al principio causal– era la única postura coherente, a diferencia de KANT.

Sin embargo, por el hecho de negar la libertad de necesidad interna, BRENTANO no se creyó impedido de defender varios sentidos distintos de libertad. Junto con eso, vamos a ver cómo BRENTANO, teniendo siempre a KANT como fondo, se desenvuelve ante la experiencia del deber moral. Porque ni uno ni otro negarán la realidad del hecho, pero lo explicarán de maneras diversas. Las consecuencias para la Ética de la negación el libre albedrío BRENTANO no quiso, o no pudo verlas. Tal y como entiendo su posición, ello responde a dos causas: la primera es su convicción acerca de la suficiencia de la libertad meramente exterior como base de la moralidad; y la segunda, la suposición de que tal libertad no resulta ficticia e imposible al negar la libertad en sentido propio, a saber, la libertad de necesidad interna o libertad positiva interior. Aunque esto último sea asimismo insostenible, lo verdaderamente absurdo hubiera sido la pretensión de mantener la posibilidad de una conducta moral de haber negado la libertad en todo respecto, absurdo del que es perfectamente consciente, como veremos. De ahí nuestro interés por comprender el sentido en que BRENTANO justificará tal hecho. Finalmente, el análisis de la libertad de elección –admitida en un sentido peculiar por nuestro autor– y el proceso electivo mismo pondrán broche final a nuestro trabajo.

A. Sentidos de libertad

Aparte de las clases de Ética, en la *Psicología de Aristóteles* y las notas editadas bajo el título *Sobre Aristóteles* se encuentra la exposición de uno o varios sentidos de libertad. En sus primeros años explicará con suma brevedad la noción aristotélica de libre arbitrio y la explicación de su posibilidad. En las lecciones vienesas, por el contrario, no se referirá más a ella en este sentido. Ya la presencia del tema del libre arbitrio en la tesis XXIII de su habilitación (1866) (cf. *Über die Zukunft der Philosophie*, p. 141),¹⁰³⁹ demuestra el interés de BRENTANO por el problema desde sus primeros pasos en la filosofía. La definición de libertad la vuelve a presentar en la *Clasificación de los fenómenos psíquicos*, aunque de nuevo con bastante parquedad. Vamos a examinar, sin más, la noción de libertad en sus diversos sentidos según estos textos.

Antes de comenzar a determinar en qué consiste la libertad volitiva, BRENTANO ve necesario esclarecer la diferencia existente entre el acto ilícito y el imperado por la voluntad.

fecha presuponiendo una consciente reserva acerca del determinismo por ciertas dificultades personales hasta que abandonó Wurzburg.

¹⁰³⁹ “Por medio de consideraciones metafísicas, muchos, como SPINOZA, han querido refutar la creencia, que se impone involuntariamente, en la libertad de la voluntad. Por el contrario, las consideraciones metafísicas sirven para confirmar esta creencia” (Durch metaphysische Betrachtungen haben viele, wie SPINOZA, den sich unwillkürlich aufdrängenden Glauben an die Freiheit des Willens widerlegen wollen. Im Gegenteil dienen metaphysische Betrachtungen diesem Glauben zur Bestätigung) (*Über die Zukunft der Philosophie*, p. 141). Al margen escribirá: “a) 1. Presciencia y predeterminación de Dios, 2. petitio principii, b) ningún efecto sin causa determinante = ningún efecto sin causa, b’) el mal moral sería inexplicable, porque eso no puede ser conforme a la Ley divina” (a) 1. Vorauswissen und Vorherbestimmen Gottes, 2. petitio principii, b) keine Wirkung ohne determinierende Ursache = keine Wirkung ohne Ursache, b’) das moralisch Böse wäre unerklärlich denn es kann nicht göttlichem Gesetze gemäß sein) (*Über die Zukunft der Philosophie* nota 23 KRAUS, p. 180). (La traducción ofrecida para ‘vorauswissen’ y ‘vorherbestimmen’ se basa en la ofrecida por BAUSOLA (cf. BAUSOLA, A., *op. cit.* nota 1, p. 142).

Como hemos visto en el segundo apartado del capítulo precedente, la definición de cada uno es correcta, pero es a la hora de interpretar la extensión de la libertad donde comienzan los desajustes. Recordemos que se denomina acto ilícito al acto volitivo mismo, al acto de la facultad de querer, y acto imperado de la voluntad a cualquiera de los actos de una facultad distinta de la volitiva que es efecto de una volición, por ser impelida a actuar la respectiva facultad por orden de la voluntad. Pues bien, de la mano de esta distinción se nos da ya un primer sentido de libertad, que consiste en la posibilidad de hacer lo que se quiere, o dicho con otras palabras, la *libertad del acto imperado* o libertad exterior. Tal libertad no compete verdaderamente a la voluntad en su ejercicio sino que la disfruta el sujeto en la medida en que los efectos de su volición no encuentran obstáculos y puede poner por obra lo que manda su voluntad. Es fácil advertir –comenta BRENTANO– que esta libertad se posee de muchas maneras y de muchas otras se carece de ella, siendo posible en definitiva dentro de ciertos límites (cf. *Grundlegung* §68, pp. 235s.). “Preguntemos, de primeras, por la *libertad en relación con el actus imperatus*. Es decir: ¿puedo hacer lo que quiero?” (*op. cit.*, p. 235)¹⁰⁴⁰ KASTIL hace un extraño comentario sobre este tipo de libertad. Sin ella –dice– seríamos pasivos ante nuestra propia vida y vivencias.¹⁰⁴¹

BRENTANO determina con la minuciosidad que le caracteriza el dominio de la voluntad –todo aquello sobre lo cual impera– deteniéndose especialmente en el terreno psicológico y distinguiendo primeramente su dominio externo del interno, respecto del sujeto: los movimientos del propio cuerpo, las fuerzas de la naturaleza y las de otros hombres, por una parte, los propios pensamientos y afectos, por otra, estos últimos en parte directa, en parte indirectamente, con ciertas ‘tretas’ como la ascesis, el huir de las ocasiones que despiertan el afecto que deseamos evitar, reprimir las manifestaciones externas de los mismos, etc. (cf. *op. cit.*, pp. 236ss.). De la falta de esta libertad exterior se quejaba SEGISMUNDO, en la conmovedora escena de la primera jornada de *La vida es sueño*, sin que le faltara la interior con que desafiará felizmente a los vaticinios celestes.¹⁰⁴²

La libertad que nos interesa es, claro está, la del acto ilícito. Pero también aquí se extiende una abundante variedad de sentidos, siendo esta polisemia la causante de que muchos autores defiendan o critiquen los argumentos ajenos sobre la libertad y que incluso no comprendan el sentido en que ellos mismos lo defienden. El primer sentido es el negativo:

a) la *libertad de coacción*, como ausencia de fuerzas que nos obliguen a querer contra nuestra voluntad o el carácter no extrínseco del principio que nos mueve. No se discute si disfrutamos de esta libertad, BRENTANO considera indudable que la poseemos pues lo único que puede sufrir coacciones es nuestro hacer, no nuestro querer –es imposible querer contra nuestra voluntad–. Se reprocha al determinismo el negar la libertad en este sentido, pero en realidad la necesidad postulada por el determinismo –replica BRENTANO– es de muy otro talante que la coacción. Hay que distinguir, sin embargo, el caso en el que se pueda tener una volición contraria a otra anterior, de todos modos distinto de cualquier coacción (cf. *op. cit.* §69, pp. 238s.). Esta libertad se ha llamado también libertad de *espontaneidad*, expresando bien que el sentido es el carácter intrínseco del principio del movimiento del ser.¹⁰⁴³ Nos

¹⁰⁴⁰ “Fragen wir zunächst nach der *Freiheit in bezug auf den actus imperatus*. Das heißt: kann ich *tun*, was ich will?”

¹⁰⁴¹ Cf. KASTIL, A., *Die Philosophie Franz Brentanos*, p. 268.

¹⁰⁴² “¿Qué ley, justicia o razón / negar a los hombres sabe / privilegio tan suave, / exención tan principal, / que Dios le ha dado al cristal, / a un pez, a un bruto y a un ave?” (CALDERÓN DE LA BARCA, *La vida es sueño*. EDAF, Madrid 1968, 167-171).

¹⁰⁴³ “La indiferencia activa es, bien inmunidad a una determinación por algo *extrínseco*, por una coacción, bien inmunidad, no tanto a la determinación por algo *extrínseco* sino más bien *intrínseco*. Aquella es la libertad de

aclarará en qué medida esta libertad no basta para sostener que el hombre es libre la alusión al ejemplo de aquel que, movido sólo por sí mismo pero en estado de embriaguez, realiza una acción cualquiera. Diríamos con verdad que la acción es –en cierta medida– voluntaria pero no que es libre.

b) *Libertad como autodeterminación.* El sentido en que habla BRENTANO aquí de libertad resulta, en mi opinión, discutible. Sostiene que la disfrutamos en cierta medida, puesto que el yo es un factor codeterminante a la hora de determinar nuestras voliciones, de manera que las circunstancias no son las únicas que sobre ellas influyen. Ahora bien, por ‘yo’ se entiende el conjunto de experiencias, disposiciones, carácter, etc., en resumen, todo lo que constituye nuestra personalidad, pero no nuestra voluntad.

“No estamos de arriba abajo determinados por las circunstancias externas, de manera que nuestro yo no fuera concausa. [...] Nuestras disposiciones intelectuales y emocionales, nuestras experiencias adquiridas y apropiadas conservan siempre su papel dentro de las causas” (*op. cit.*, p. 239).¹⁰⁴⁴

No hay discusiones entre los filósofos acerca de la libertad en este sentido, sino en el que nos queda por exponer, la libertad sobre la que se traba la interminable disputa entre deterministas e indeterministas (cf. *ibid.*). De todas maneras el presente ya lo encuentro teñido de determinismo, por lo siguiente: se habla, por un lado, de libertad del acto elícito y autodeterminación. Sin embargo, los factores determinantes, aunque no sean externos sino internos, no son lo que puede decirse más íntima y propiamente ‘yo’, además de que tal sentido no sería, en realidad, ningún modo de libertad puesto que la voluntad no tiene aquí, tal y como se plantea, cartas en el asunto. Pero dejémoslo a un lado puesto que es otro el sentido que verdaderamente nos interesa. Antes de introducirnos en él presentaré dos sentidos más de libertad que BRENTANO tiene en cuenta y concede, a pesar de negar el principal y por el cual la libertad es posible en los demás aspectos.

c) *Libertad de determinación de nuestras futuras voliciones.* Esta libertad nos es dada en la medida en que tenemos poder sobre las causas de nuestros actos de voluntad venideros, que estima BRENTANO –para nuestra sorpresa– como libertad del acto imperado. Para preparar esas voliciones, puedo ejercitarme, por ejemplo, en aquello que más adelante se me presentará, o puedo disponer las circunstancias para que sean favorables a un determinado comportamiento, etc. (cf. *op. cit.* §84, pp. 294s.). Esta libertad sobre nuestras voliciones posteriores –indica KASTIL– es mediata, puesto que no modifico ni determino esas voliciones sino las condiciones que las originarán.¹⁰⁴⁵ Es claro que esta noción presupone que las circunstancias determinan nuestras voliciones pero es una flagrante contradicción defender que podemos decidir querer o no querer, querer esto o aquello en el futuro, y preparar las condiciones para ello sin admitir implícitamente una verdadera libertad de necesidad interna

coacción o *espontaneidad*, esta la libertad de *arbitrio* o libertad propiamente dicha” (Indifferentia activa est aut immunitas a determinatione ab *extrinseco*, a coactione, aut immunitas, non tantum a determinatione ab extrinseco, sed etiam ab *intrinseco*. Illa est libertas a coactione seu libertas *spontaneitatis*, haec est libertas *arbitrii* seu libertas stricte dicta) (GREDT, I., *op. cit.*, 589) (T. A.).

¹⁰⁴⁴ “[...] wir sind nicht ganz und gar durch äußere Umstände bestimmt, derart, daß unser Selbst nicht Mitursache wäre, vielmehr bleibt dieses immer mitbestimmender Faktor. [...] Unsere intellektuellen und emotionellen Dispositionen, unsere erworbenen und übernommenen Erfahrungen behalten immer ihre Rolle unter den Ursachen”.

¹⁰⁴⁵ KASTIL presenta este sentido cuestionando si se puede querer querer. Sobre mis voliciones futuras no tiene mi voluntad un poder inmediato sino sobre los actos que pueden modificar las circunstancias externas. Ahora bien, si nada me impide ahora querer comportarme en el futuro de tal forma, ¿qué me lo puede impedir en el futuro? No se trata de poder poner por obra lo decidido, sino de poder quererlo (cf. KASTIL, A., *op. cit.*, pp. 268s.).

al tomar la decisión de ‘preparar el terreno’ a la volición futura. Una libertad así sin admitir la libertad de determinación por causas internas es en sí misma incoherente. BRENTANO sólo está pensando en la posibilidad de realizar externamente lo interiormente concebido y querido.

d) *Libertad moral*. La definiremos rápidamente como la capacidad de elegir de acuerdo con el conocimiento de lo bueno y lo mejor (cf. *op. cit.* §86, pp. 298s.). Dicho de otro modo, es la disposición subjetiva en la que el conocimiento del bien tiene tanto ascendiente sobre nosotros que nos lleva a obrar con arreglo a lo moralmente correcto. Gracias a esta libertad es como el hombre se ‘causa’ a sí mismo en la medida en que ello le es posible, esto es, adquiriendo las virtudes y perfeccionando su carácter. Con ello, naturalmente, se indica tan sólo que el hombre mejora lo que ya posee, lo que ha recibido, y no que se autodetermine absolutamente –puesto que tal posibilidad equivaldría a afirmar que el hombre es *causa sui* de su esencia, lo cual es contradictorio– sino que es accidentalmente causa de sí mismo. En este sentido cabe entender el aforismo de PÍNDARO: “hombre, conviértete en lo que eres”.¹⁰⁴⁶ Es esta, por cierto, la única libertad que el hombre puede adquirir o darse a sí mismo.¹⁰⁴⁷

e) *Libertad de necesidad interna*. Llegamos al sentido que nos interesa. Se trata de que la voluntad no está sometida en su ejercicio a la necesidad de una determinación causal, siendo los actos volitivos una excepción al resto de todos los fenómenos del universo. “En un tercer sentido hablan de libertad de la voluntad aquellos que dicen que nuestros actos volitivos no se presentan con necesidad, como el resto de los acontecimientos psíquicos y físicos. *No están determinados por causas*” (*op. cit.* §70, p. 240).¹⁰⁴⁸ En contraste con la anterior, esta libertad no la alcanzamos o conseguimos con ciertos esfuerzos, sino que se recibe en el mismo sentido en que hemos recibido una naturaleza y las determinaciones todas de nuestro ser. El hombre no crea –ni puede– su propia esencia. De entender la libertad como determinación de sí en este sentido radical, no sería posible que el hombre fuera libre. Pero sí en el sentido de que se modifica accidentalmente a sí mismo, como se ha dicho.¹⁰⁴⁹

Lo que esta libertad plena supone –explica en la *Clasificación de los fenómenos psíquicos*– es la posibilidad de que ante una misma situación se responda con una volición o nolición, o con la volición de lo contrario, con la condición de que tales acciones o comportamientos posibles sean aprehendidos por el sujeto como un bien. En este lugar es donde BRENTANO mantiene ya –es la segunda parte de la publicación de 1874– sus reservas a la hora de defenderla.

“Supuesto que se encuentre realmente en el terreno de la voluntad aquella libertad plena, que hace aparecer como posible en un mismo y único caso la volición y la nolición y la volición

¹⁰⁴⁶ MILLÁN-PUELLES determina esta libertad en un sentido diverso: como el señorío sobre nosotros mismos por el dominio de nuestras pasiones al practicar las virtudes morales (cf. MILLÁN-PUELLES, A., *Léxico filosófico*, pp. 404s.).

¹⁰⁴⁷ La libertad moral ha sido entendida de acuerdo a tres versiones: 1º, como *impulso interior*: lograr superar los impulsos contrarios que desde dentro de uno mismo impiden actuar como se desea, no siendo en este sentido innata sino resultado de un esfuerzo moral; 2º, *la permisión*: la libertad de actuar cuando la acción no está ni prohibida ni obligada moralmente sino simplemente permitida. Se puede hacer o no, es moralmente neutra; 3º, *la conciencia de la propia determinación*, es la libertad que han defendido algunos deterministas que niegan la libertad en sentido propio pero la aceptan como el conocimiento de nuestra propia determinación.

¹⁰⁴⁸ “In einer dritten Bedeutung sprechen von Freiheit des Willens diejenigen, die sagen, unsere Willensakte treten nicht, wie alles andere psychische und physische Geschehen, mit Notwendigkeit ein. Sie seien *nicht durch Ursachen determiniert*”.

¹⁰⁴⁹ BAUSOLA critica la tesis que sostiene que somos libres respecto de nuestras inclinaciones –libertad moral– en el sentido de que podamos tenerlas o no. Nos vienen dadas y sobre ello no cabe elección ni libertad alguna. La tenemos para secundarlas o vencerlas (cf. BAUSOLA, A., *Libertà e responsabilità*, pp. 49s.).

contraria [...]: no obstante es seguro que esta no se mantiene así en todo el dominio sino sólo allí donde o bien entran en consideración como un bien distintos modos de acción o al menos acción y no-acción, cada una a su manera” (*Klassifikation* 4 §7, p. 110).¹⁰⁵⁰ No es ésta otra cosa que lo expuesto en la *Ética* Nicomáquea: “En efecto, siempre que está en nuestro poder el hacer, lo está también el no hacer, y siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí [...]”.¹⁰⁵¹

En la ya muy manejada obra sobre ARISTÓTELES de 1867, todo lo que se ocupa de la libertad se resume en describir cómo tiene lugar la acción voluntaria libre que estriba en una elección. De modo similar al texto recién citado expresa cómo la voluntad puede actuar con libertad. Dos ideas son los puntos de apoyo de la reflexión, que nos son familiares y se comprenderán mejor tras los próximos análisis del apartado C.1 sobre el objeto deliberativo: el carácter universal de lo inteligido y la capacidad para los contrarios que no constriñe por naturaleza a una uni-formidad de la respuesta volitiva (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 67).¹⁰⁵² Sobre este pasaje volveremos más tarde. La Escuela ha determinado, de hecho, la libertad como una cierta indiferencia de la facultad oréctica pero una indiferencia activa, o sea, indiferencia para la acción, en cuanto no está abocada a realizar una determinada. Esta presupone por su parte la indiferencia pasiva, a saber, ser inmune a *recibir* una determinación unívoca, tanto exterior como interior.¹⁰⁵³ Todavía en las lecciones de Historia de la filosofía medieval se refiere a la posición aristotélica al referir la tomista, donde la libertad es una propiedad de la voluntad cuya actividad está limitada (cf. *Mittelalterliche Philosophie* (1870), p. 55).

El hecho de que la voluntad no sea determinada por causas –que es como BRENTANO entiende la libertad de necesidad interna– ha sido interpretado de tres maneras distintas: primero, la voluntad es causa de sí misma; segundo, carece absolutamente de causas; tercero, tiene causas pero que no producen necesariamente la volición. Lo que vamos a examinar inmediatamente son las razones por las que va a descalificar BRENTANO cada una de las interpretaciones de la libertad de necesidad interna. La primera de ellas sostiene que la voluntad es causa de sí misma. Es como decir ‘quiero porque quiero’. Pero esto sólo nos presenta una alternativa: o se trata de la libertad que consiste en la ausencia de coacción o es un absurdo. Lo es, en efecto, en la medida en que ser *causa sui* es imposible cuando se entiende en sentido esencial y no accidental.

No estoy segura de haber comprendido la crítica de BRENTANO al respecto cuando afirma que hay que prevenirse de hacer del alma una persona o adjudicar un alma al alma (cf. *Grundlegung* §70, p. 241). Quizá trate de decir con ello que tal afirmación sólo se sostendría si, de alguna manera, el sujeto se desdoblara, ya que, en el caso de que se hable de un solo y mismo sujeto, la acción sobre sí mismo es imposible. “El alma quiere del mismo modo que el

¹⁰⁵⁰ “Angenommen, es finde sich auf dem Gebiete des Willens wirklich jene volle Freiheit, welche in demselben einzelnen Fall ein Wollen und Nichtwollen und ein entgegengesetztes Wollen als möglich erscheinen läßt: so besteht dieselbe doch sicher nicht auf dem ganzen Gebiete, sondern nur etwa da, wo entweder verschiedene Arten des Handelns oder wenigstens Handeln und Nichthandeln, jedes in seiner Weise als ein Gut in Betracht kommt”.

¹⁰⁵¹ E.N. III 5, 1113b 9.

¹⁰⁵² “Allí [en el alma vegetativa] la tendencia es uniforme, aquí por el contrario tenemos una gran multiplicidad de deseos, la cual ha roto tan perfectamente en el alma intelectual todas las barreras de la determinación natural que en un solo y mismo caso se puede dirigir con libertad hacia la parte contraria” (Dort [im vegetativen Seele] ist das Streben einförmig, hier dagegen haben wir eine große Mannigfaltigkeit des Begehrens, welche im vernünftigen Theile [...] so vollkommen alle Bande natürlicher Determination gebrochen hat, dass es in ein und demselben Falle mit Freiheit nach entgegengesetzter Seite sich wenden kann) (*Psychologie des Aristoteles*, p. 67).

¹⁰⁵³ Cf. GREDT, I., *op. cit.*, 589. Véase el texto en la nota 7.

alma piensa” (*ibid.*).¹⁰⁵⁴ No obstante, la *Metafísica* nos define como libre aquello que es causa de sí mismo. “*Liberum est quod sui causa est*”.¹⁰⁵⁵ Nos resistimos a creer que ARISTÓTELES haya sostenido propiamente la *causa sui*. No puede tener el sentido que habitualmente se da a este proceso. Pero faltan muchos elementos para poder comprender en qué sentido cabe sostener tal cosa sin contradicción –aunque la idea se introdujo al hablar de la acción de la voluntad sobre el ejercicio del intelecto–, de manera que pospondremos su examen.

No hemos agotado todos los sentidos de libertad de los que BRENTANO se ocupa. Falta en efecto el sentido decisivo que ARISTÓTELES defiende como propio de la voluntad humana: el libre arbitrio. No obstante, para proceder con orden, examinaremos la comprensión brentaniana de libertad como ausencia absoluta de determinación causal o bien de necesidad y los argumentos más importantes en su favor. Sólo después podremos ocuparnos de ella, como la libertad que, en realidad, se sustenta en la determinación volitiva no unívoca.

B. La disputa determinismo-indeterminismo

Una vez descartada la primera interpretación, resta examinar si la libertad que se adscribe a la voluntad puede consistir en que carezca de toda causa o bien que las tenga sin ser determinantes. Es entonces cuando se inicia la contienda entre el determinismo y el indeterminismo. Los argumentos de unos y otros así como las críticas de cada parte van a ser expuestas por nuestro pensador con detalle en las lecciones de *Ética*. Pienso al respecto que basta para nuestra intención sobrevolar el campo de batalla sin detenerse más que en uno que estimo la de mayor relevancia: la moralidad de ciertos actos humanos. Esta parte de la discusión es instructiva y muy amena, dando BRENTANO una muestra poco común de ingenio. No obstante, el examen resulta insatisfactorio en ciertos aspectos, por no sacar a veces todas las consecuencias de los argumentos indeterministas y por el hecho de que, sin tener el determinismo argumentos sólidos ni una crítica eficaz contra las experiencias aludidas por los indeterministas, concluye que ambos se hallan en la misma situación. En realidad, el determinismo ofrece de su posición y la contraria respectivamente una defensa y crítica débiles (cf. *op. cit.* §73, p. 252; §75, p. 262; §77, pp. 266s.; §79, pp. 276s.).

Por otra parte, ya he llamado la atención sobre la contradicción metodológica de BRENTANO a la hora de argumentar en favor del determinismo, pues frente a los testimonios directos e indirectos de la conciencia –todos hechos de experiencia– a favor de la libertad, el determinismo opone casi sólo demostraciones y no datos empíricos, a pesar de que BRENTANO diga lo contrario. A ello se suma que, en su mayor parte, la defensa del determinismo consiste –exceptuando el argumento a partir del principio causal que conocemos– en una labor negativa de refutación de las razones y experiencias positivas presentadas por el indeterminismo.

B.1. Argumentos de ambas partes

Ante todo, la distinción fundamental de las dos posiciones estriba –a juicio de BRENTANO, no según nuestro punto de vista– en la admisión o no admisión de una causalidad sobre la volición. La postura ante este punto coloca al determinismo del lado de la causalidad de la

¹⁰⁵⁴ “Die Seele will, ebenso wie die Seele denkt”.

¹⁰⁵⁵ *Metafísica* I 2, 982b 25 (en la edición latina del comentario de STO. TOMÁS). La traducción de la edición Gredos desfigura lamentablemente el sentido: “[...] un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro [...]”.

volición y divide el indeterminismo en dos grandes grupos: el radical –que no admite ninguna causa– y el moderado –que admitiéndolas, limita su capacidad determinativa– (cf. *op. cit.* §70, p. 241; §77, pp. 266ss.; §78, pp. 275s.). De forma breve, presento los argumentos de cada parte.

Los indeterministas tienen dos tipos de razones, todas ellas fundamentadas en la experiencia interna, unas inmediatas y otras mediatas; las inmediatas son las siguientes: la conciencia de poder obrar siempre diferentemente a como lo hacemos; la igualdad de motivos necesarios para acciones contrarias donde sólo es posible la decisión por libertad; comportamientos diversos en situaciones semejantes; la imposibilidad del conflicto entre motivos dado el determinismo; la posibilidad de la voluntad de resistir a las pasiones y la opinión universal a favor (cf. *op. cit.* §71, pp. 242ss.). Indirectamente la experiencia interna arguye en pro del libre querer al distinguir entre bueno y malo y sentirnos impelidos a hacer uno y evitar lo otro –experiencia del deber–; el sentimiento de culpa y la indignación sólo ante el mal de tipo moral (cf. *op. cit.* §72, p. 244). Con esta defensa se acusa a la vez al determinismo de borrar la diferencia entre lo bueno y lo malo, de hacer absurdos la alabanza, la aprobación, el castigo, etc. y por último se le reprocha el conducir al fatalismo y la laxitud moral (cf. *op. cit.*, p. 245).

Siguen los argumentos deterministas, con una larga y pormenorizada crítica a los indeterministas (cf. *op. cit.* §§73s., pp. 245-262), y una breve exposición de las razones positivas, del ‘testimonio de la experiencia’. Consisten en la percepción interna de la propia determinación a partir de los motivos, la determinación por el más fuerte y la posibilidad de prever los comportamientos y realizar estadísticas sobre ellos (cf. *op. cit.* §75, pp. 262ss.). Sigue un contraataque a las acusaciones que los indeterministas lanzaran contra la posición contraria: en realidad, la bondad o maldad de una acción dependería de los motivos que el indeterminismo anula; la alabanza y castigo carecen de justificación si no son útiles; el indeterminismo no estimula a la virtud al juzgar eficaz cualquier motivo –ideal moral, bien común, etc.– para ejercitarnos; la sociedad y el orden carecerían de base de darse la imprevisibilidad de los comportamientos (cf. *op. cit.* §76, pp. 264ss.). Aunque las razones deterministas no son concluyentes, el indeterminismo al que atacan –el radical– no da una respuesta a la influencia efectiva de los motivos y circunstancias sobre las voliciones ni sobre la probabilidad real o tendencia hacia ciertos comportamientos. La posición verdaderamente fuerte del indeterminista será por eso la moderada y donde se juegue el todo será en los testimonios indirectos de la conciencia desde esta interpretación de la libertad como ausencia de determinación necesaria por causas.

Lo más interesante con mucho en este tira y afloja es, a mi parecer, la exposición del *indeterminismo moderado*. Esta forma de indeterminismo no niega la existencia y acción de unas causas sobre la voluntad pero sí que ello acontezca de forma necesaria, reconociendo, pues, la influencia de los motivos, su distinto ascendiente sobre la voluntad y la probabilidad y previsibilidad de ciertos comportamientos sin que lleguen a ser necesarios. Además asume la necesidad en ciertos casos, distinguiendo voliciones libres y necesarias, como ya lo hemos hecho nosotros con el primer BRENTANO en los dos capítulos anteriores.¹⁰⁵⁶ Esta posición es la que defiende que la libertad se encuentra en algunos actos volitivos de elección (cf. *op. cit.* §§77s., pp. 266-276). Da la sensación de que a veces BRENTANO se sintió inclinado a asentir en alguna medida a esta formulación del indeterminismo. Puesto que la versión correcta de la posición a favor de la libertad de necesidad interna está más cerca del indeterminismo moderado que del extremo, prescindimos de la discusión de este y nos centraremos en las

¹⁰⁵⁶ Véase C.2.2 “La libertad de Dios Creador” en el capítulo quinto, y B.2 “Volición y elección” en el sexto.

razones que alega aquel. Al examinar las razones y contrarrazones, encontramos dificultades realmente muy interesantes, en especial el modo de decidir qué motivo es el que nos determina o cuál es el más fuerte (cf. *op. cit.* §73, pp. 247-250; §75, pp. 262s.) o la justificación del castigo y la recompensa –unido al sentido que puede tener la experiencia del sentimiento de culpa o de responsabilidad– desde uno y otro punto de vista (cf. *op. cit.* §74, pp. 254-260; §76, pp. 264s.), que es lo que vamos a examinar a continuación.

B.2. La justificación moral de la recompensa y el castigo

Como expliqué al principio, de las muy abundantes razones en pro y en contra, mi intención es centrarme en la que por sus consecuencias es de mayor peso para la Ética, a saber, la moralidad de la conducta humana. Por la relación que guarda con ello y porque es una manera de introducir la cuestión a partir de un caso muy concreto, quiero comenzar con el comentario de algunos giros de la argumentación sobre la justificación moral de la recompensa y el castigo y la explicación del remordimiento. La idea es introducida en uno de los argumentos indeterministas: sólo tienen sentido la alabanza, desaprobación, recompensa y castigo cuando la acción, valorada positiva o negativamente desde el punto de vista moral, ha sido ejecutada con libertad, o dicho de otra forma, cuando el sujeto no estaba impelido a realizar esa acción –o simplemente a querer tal o cual cosa– sino que podía querer o no, eso o lo contrario, y por lo mismo tendrá sentimiento de culpa y de responsabilidad. “¿Cómo se podría reprobar o incluso castigar a alguien a causa de una decisión incorrecta, si en las circunstancias dadas no pudo en absoluto decidir de otra manera!” (cf. *op. cit.* §74, p. 254).¹⁰⁵⁷

En efecto, ¿qué haría justo tal proceder si las acciones no dependiesen de nosotros? Si se replica que ello se hace muchas veces injustificadamente, como cuando uno se enfada por la mala calidad de una pintura, cabe responder que lo que en el fondo se condena es la mala disposición moral del autor, que pudiendo hacerlo mejor ha sido negligente (cf. *op. cit.*, pp. 254s.). No se enfada uno con el niño del que sabe que no puede pintar mejor, sino con el artista indolente. Asimismo el sentimiento de culpa, los remordimientos y el deseo del castigo tampoco surgen ante otro tipo de mal que el moral, producido siempre por una voluntad libre. Si se considera que las deficiencias no morales provocan la misma reacción se debe llamar la atención sobre la diferencia real que se da entre el despecho o amor propio herido y el deseo de justicia, puesto que es cierto que podemos tener una reacción similar aunque en el fondo sea diversa, como diversas son sus motivaciones. Además los males son, en uno y otro caso, de índole totalmente ajena. “Hay que conceder que el mal moral tiene un carácter especial [...]” (*op. cit.*, p. 255).¹⁰⁵⁸ Pero de ahí –continúa– no se sigue nada en favor del indeterminismo (cf. *op. cit.*, pp. 255s.).

La idea que BRENTANO expresa a continuación sobre la índole del castigo es la que aquí se va a comentar. Primeramente presenta certeramente la recompensa y castigo distinguidos en sentido impropio, consistentes en las consecuencias naturales buenas o malas que se siguen de nuestras acciones –en el caso de la voluntad, la consecuencia natural de la mala acción voluntaria sería el remordimiento de conciencia– y en sentido propio, que no es sino el bien o mal que se inflige a alguien con una intención motivada (cf. *op. cit.*, p. 256). El objeto de tal acto es la voluntad o la acción que se desea corregir o potenciar. Por otra parte, cabe una distinción más sobre el castigo: el que se aplica sólo cuando la mala acción tenía un mal

¹⁰⁵⁷ “Wie kann man einen wegen einer unrichtigen Willensentscheidung tadeln oder gar strafen, wenn er sich unter den gegebenen Umständen gar nicht anders entscheiden konnte!”

¹⁰⁵⁸ “Es ist zuzugeben, daß das moralisch Schlechte einen besonderen Charakter hat [...]”.

motivo y se levanta en el caso de que el yerro no sea culpable, y el que se propina a la mala acción o al error con indiferencia de la culpabilidad de la voluntad. Y señala BRENTANO que el uno se usa en la educación, el otro es propio del adiestramiento de animales y en toda ocasión en la que las nociones de bien y mal moral no tienen papel ninguno (cf. *Grundlegung* §74, p. 257). Esta última observación no deja de ser interesante y significativa.

Ahora bien, el castigo –explica BRENTANO– es compatible con el determinismo. Le vamos a dar la razón por un motivo y a quitársela por otro: sí es compatible, si el determinismo se verificara como correcto y el castigo fuera siempre y sólo un mal infligido por su utilidad correctiva –para el culpable o para los demás, en el caso del castigo ejemplar–. Entonces el temor al mal causaría la acción que el educador o legislador persigue, el castigo se utilizaría como resorte determinativo, aunque habría que explicar desde este planteamiento cómo tiene lugar la infracción y el desprecio a la pena, lo cual es un dato real. No es compatible con el determinismo si el castigo no sólo se aplica con un fin, sino que obedece a la mera retribución en satisfacción de la justicia, como defienden el Cristianismo y otras religiones en la doctrina sobre la eternidad con Dios –salvación– o de separación de Él –condenación–, en virtud de la retribución divina según la bondad o maldad de nuestras obras (cf. *op. cit.*, pp. 258s.). BRENTANO concede que se da este deseo del castigo sin utilidad, sólo por justicia. “El sentido moral indignado exigiría, por la sola repugnancia interior ante el mal, el castigo en *mera retribución*” (*op. cit.*, p. 259).¹⁰⁵⁹ ¿Cuál es la respuesta determinista? Que tal deseo se trata sin más de un instinto de venganza y en este sentido está totalmente injustificado. Una nota de Franziska MAYER-HILLEBRAND indica, no obstante, que más tarde el deseo de retribución dejará poco a poco de ser concebido como mero instinto.¹⁰⁶⁰

Cabe todavía preguntar por la justificación moral del castigo, aún cuando tuviese un fin, si la persona no hubiera podido obrar de otra forma de acuerdo con el determinismo. He aquí la sorprendente respuesta: tal objeción delata el desconocimiento o mala comprensión de la diferencia entre libertad del acto ilícito y libertad del acto imperado. Si falta la libertad para obrar, aunque hubiera una volición contraria a la moralidad, por ejemplo, si el criminal no pudiera llevar a cabo el delito proyectado, no habría justificación moral para poder infligir la pena y, más aún, su voluntad no sería reprobable más que cuando tuviera libertad externa.

“Si acaso, después de todo lo dicho, uno todavía preguntara: ‘¿cómo cabe reprobar o castigar a alguien, si no podía obrar de otro modo?’ delataría que no ha aprendido aún a distinguir entre la libertad de la volición y la libertad de acción. Sin la segunda, esto es, si le faltase el poder de poner por obra lo apetecido, incluso cuando lo hubiese querido, su voluntad no podría ciertamente ser reprobada; en cambio *con* ella, desde luego que sí, si ha decidido injustamente” (*op. cit.*, p. 258).¹⁰⁶¹

¿Cómo es posible mantener esta opinión? BAUSOLA observa con acierto que tal respuesta no soluciona sino que desplaza el problema.¹⁰⁶² Encuentro como excusa para nuestro autor

¹⁰⁵⁹ “[...] aus bloßem innerem Abscheu vor dem Schlechten verlange das empörte Sittlichkeitsgefühl die Strafe als *reine Vergeltung*”. Eterno castigo y recompensa se han denominado infierno y cielo en el Cristianismo.

¹⁰⁶⁰ Cf. *Grundlegung* nota 33, p. 412.

¹⁰⁶¹ “Wenn einer nach dem Gesagten noch immer fragen sollte: Wie kann man jemanden tadeln oder strafen, wenn er nicht anders konnte? so verriete er, daß er noch immer nicht gelernt hat, zwischen Freiheit des Wollens und Freiheit des Handelns zu unterscheiden. Ohne die zweite, d.h. wenn ihm die Macht fehlte, das Verlangte durchzuführen, selbst wenn er es gewollt hätte, ist sein Wille allerdings nicht zu tadeln; mit ihr aber wohl, wenn er sich unrichtig entschieden hat”.

¹⁰⁶² Cf. BAUSOLA, A., “Conoscenza e moralità in Franz Brentano” nota 29, p. 154. BAUSOLA llama la atención sobre el hecho de que lo que se enjuicia valorativamente no son tanto los actos como el carácter o disposición de la persona que los quiere. “Il rimprovero –a dire il vero– non sembra proprio legittimo, entro una prospettiva deterministica” (*op. cit.*, p. 154). La *Ética a Nicómaco* parece apuntar en dirección distinta: “Además, se alaba la

que se esté refiriendo a la condena que un hombre está justificado a aplicar a otro, esto es, a la pena legal o jurídica. Naturalmente no está el hombre en condiciones de juzgar a sus semejantes, de conocer sus intenciones más que externa e indirectamente a través de sus acciones, labor por otra parte fácilmente sujeta a errores en la medida en que podemos equivocarnos sin culpa, por ejemplo, al romper un secreto que no se sabía que lo era,¹⁰⁶³ o no ser capaces de poner eficazmente por obra lo deseado. Por ejemplo, alguien pudiera juzgar como culpable por negligencia al vecino de aquel en cuya casa se declara un incendio. Pero si alguien conociese los hechos y al vecino, sabría que al ver el suceso deseó remediarlo, intentó dar parte a la policía pero su edad y el nerviosismo le hicieron imposible acertar con el número hasta que era demasiado tarde, en definitiva, que no pudo hacer lo que verdaderamente quiso. De sumo interés sería el examen de la diferencia entre las penas legales que toman en consideración los valores morales, cuyo fin es la corrección de las voliciones de los individuos y las que prescinden de enjuiciamientos morales y atienden sólo a preservar o mejorar la eficacia de los mismos sujetos (cf. *op. cit.*, p. 257). Sin duda alguna, el primer caso sería más apropiado y eficaz, llevando consigo lo que se persigue en el segundo.

Pero ¿acaso deja de ser inmoral la volición del ladrón que no puede atracar el banco como había concebido, o deja de ser loable el deseo de consolar de quien carece del tacto necesario y utiliza las palabras menos adecuadas? Estos desajustes entre la acción y la volición no anulan la bondad o maldad de la segunda. “El que mira a una mujer deseándola ya ha cometido adulterio con ella en su corazón”,¹⁰⁶⁴ aunque nunca ponga por obra su deseo. Para el hombre ciertamente sí, pero para Dios, a quien todo le es patente, ‘que penetra los corazones’, no sería necesaria la ejecución de lo deseado para conocer la calidad moral de la volición en sí misma. Por tanto, parece inaceptable esta salida, además de que es insostenible la reprobabilidad de la acción libremente ejecutada –dejando a un lado, por supuesto, la posibilidad misma de la libertad de acción sin la libertad de elección– manteniendo la determinación del acto ilícito. En definitiva, tal respuesta deja sin explicar que, cuando la acción se llevara a cabo sería reprochable *porque la decisión ha sido injusta*. En el fondo, parece pasarse por alto la diferencia esencial y muy importante entre el hecho sancionable jurídicamente y el moralmente culpable, y a la vez la existente entre la sanción jurídica y la moral. La conducta ejemplar de un anónimo no puede serle recompensada pero, por supuesto, es moralmente buena y sancionable como buena. Entonces, la pregunta retorna sin haber sido zanjada: ¿y por qué sería injusta la volición cuando no podía darse otra?

BRENTANO nos deja sin respuesta, como si no llegara a ver lo ilógico de su resolución. Vuelve, en cambio, al tema de la justificación del castigo como medio, concluyendo al fin que, aún si el castigo se impusiera de manera moralmente justa, mas sin fin alguno, ello no constituiría ningún motivo para adherirse al indeterminismo. No dejaríamos de odiar y condenar a la persona tan empedernidamente viciada que no le cupiese hacer obra buena alguna. A lo que cabe replicar: ello es así porque siempre se tiene la conciencia implícita de su libertad y su culpabilidad de haber llegado a tal estado. BRENTANO contraataca a nuestra objeción: en realidad, ni Dios ni el hombre castigan más que con vistas a un fin, el bien del particular o del todo (cf. *op. cit.*, pp. 259s.). Aunque fuera verdad, la prosperidad real del malo y la desgracia del bueno pondrían en entredicho la justicia divina. Como indica BAUSOLA, el argumento brentaniano ilumina indirectamente la cuestión de la sanción eterna

elección más por referirse al objeto debido, que por *hacerlo* rectamente [...]” (E.N. III 2, 1112a 5). El cambio de cursiva es mío.

¹⁰⁶³ Cf. *op. cit.* 1, 1111a 9.

¹⁰⁶⁴ *Mt* 5, 28.

de Dios, pero contradiciéndola.¹⁰⁶⁵ Y sobre todo, ¿cómo sostener que la justa retribución aplicada sin finalidad alguna no implica la tesis del carácter libre de la acción y la volición? ¿Qué otra justificación tendría si no se la da la utilidad? Más adelante, refrendará nuestra tesis, pero intuyendo la fragilidad de su propio argumento, negará la ausencia de justificación por el fin. “Como mera venganza, carece el castigo de justificación moral; sólo la utilidad que comporta para el culpable mismo o para la comunidad, puede justificarlo” (*op. cit.* §76, pp. 264s.).¹⁰⁶⁶ En definitiva, la respuesta brentaniana justifica el castigo y la recompensa desde el punto de vista social sin satisfacer la dificultad de su justificación moral.¹⁰⁶⁷

Siguiendo con el comentario de BRENTANO de las tres vías interpretativas de la libertad interna, vamos a pasar al examen propiamente dicho de la justificación de la moralidad de los actos desde el punto de vista determinista e indeterminista. El problema presentado indirectamente con la discusión sobre la justificación moral de la retribución lo estudiamos ahora desde su raíz. Es nuestro próximo párrafo.

Antes de acometer este estudio, quizá deba señalar que los argumentos que más detenidamente estamos considerando tienen sólo un peso relativo en la verdadera disputa determinismo-indeterminismo librada en el corazón de BRENTANO. Que la hubo parece ponerlo de manifiesto la profundidad de su exposición de las razones y el hecho mismo de haber defendido en distintos momentos una u otra posición. Sin embargo, soy de la opinión de que estas razones sin más no le habrían llevado a una decisión de no ser por el argumento causal. Es lo único que parece apoyar con firmeza la posición determinista, que encuentra ciertamente razones con que rebatir al indeterminista, pero –observa BRENTANO con lealtad– vuelve a perder el terreno ganado frente a la posición moderada del indeterminismo que no niega una causalidad de las voliciones. Las razones indeterministas moderadas presentan sólo como verdadera fisura el constituir –tanto según el BRENTANO indeterminista como el determinista– una excepción a una ley universal: la causalidad (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 67; *Grundlegung* §81, pp. 281ss.).¹⁰⁶⁸

Conscientes de esta circunstancia, no ha de pensarse que la moralidad de los actos volitivos carezca de importancia. No suele ser así para ningún determinista, y tampoco para BRENTANO. Vamos a examinar, pues, la explicación que de ello da desde este planteamiento. Lo que en realidad va a hacer es la labor negativa de criticar la exclusividad de la solución indeterminista a partir del argumento de KANT del sentimiento del deber, en un intento por demostrar que el carácter moral de cierta clase de fenómenos es justificable también desde la

¹⁰⁶⁵ Debe distinguirse entre la consecuencia interna y la externa del castigo: el dolor o contrición que es justo, y el mal aplicado externamente, que no veo cómo pueda ser compatible con el determinismo, por mucho que BRENTANO afirme lo contrario. Esto resulta tanto más enigmático –según BAUSOLA– cuanto que él como teísta defiende la tesis de que Dios paga según las obras con una sanción última, en sí inútil y sinsentido para el determinista (cf. BAUSOLA, A., *op. cit.*, pp. 155s.). Esta convicción debe remitirse al primer BRENTANO mientras que el segundo parece no admitir la posibilidad de una eterna condenación sino tan sólo la inmortalidad del alma (cf. *Grundlegung* §67, pp. 230s.).

¹⁰⁶⁶ “Als bloÙe Rache entbehrte StraÙe der sittlichen Berechtigung; nur der Nutzen, den sie, sei es für den Täter selbst, sei es für die Allgemeinheit, stiftet, kann sie rechtfertigen”.

¹⁰⁶⁷ El teísta BRENTANO admite la retribución divina; sin embargo, desde el momento en que castigo y recompensa divinos no tienen ningún fin, si el cielo y el infierno que alcanzan unos y otros existen, cuando ya ni la recompensa ni el castigo pueden estimular al bien o evitar el mal, el determinismo se hace incompatible con un Dios que crea la posibilidad del infierno (cf. BAUSOLA, A., *op. cit.*, pp. 155s.). A pesar de lo dicho debería examinarse más despacio si estas realidades no podrían responder realmente al fin de satisfacer la justicia divina.

¹⁰⁶⁸ BRENTANO va a argumentar por analogía, sosteniendo que en el caso de la volición se debe dar un caso que contradice toda analogía con la experiencia en el resto de los campos (cf. *Grundlegung*, p. 277).

postura determinista. Constituye, pues, un argumento que no decidiría sobre la verdad del determinismo, supuesto su éxito, como tampoco sobre la falsedad del indeterminismo, sino que únicamente abriría la posibilidad de explicar la moralidad desde ambas posiciones.

B.3. La moralidad de los actos

En la célebre conferencia sobre el origen del conocimiento moral, BRENTANO indicaba, como ya hemos visto, que el sujeto de lo moral es la voluntad (cf. *Origen* 15, p. 24). Ella es la que opta por el mejor bien posible en calidad de fin último (cf. *Sobre la existencia de Dios* 256, p. 305). En otro lugar determina la volición y la elección –actos de esta facultad– como morales o inmorales, lo cual se deduce del hecho de aplicarles a ellos las reglas éticas. No todos los actos adquieren calificación moral aunque sea cierto que todos son o correctos o incorrectos. La razón es la diferencia existente entre lo que se ha venido llamando acciones *del hombre* y acciones *humanas*. Las primeras son las que hacen los hombres, las segundas las que ejecutan *en tanto que* hombres, a saber, deliberando, sopesando, etc. Morales son, claro está, las segundas. Pero ni siquiera todas las acciones humanas lo son, por ejemplo, la elección entre ir al teatro o ir a la ópera carece de valor moral alguno.

¿Cuándo se habla, pues, de moral o inmoral? Ello es posible respecto de aquellas acciones en las que en la elección se tiene ante los ojos el sumo bien práctico, al menos virtualmente –con la intención queda orientada toda una cadena de acciones– y que se realizan con libertad (cf. *Grundlegung* §90, pp. 308s.). Por supuesto, tal variedad de candidatos a lo moral puede desorientar a uno. Por ello BRENTANO indica una diferencia entre lo propio y lo impropriamente considerado moral. En sentido propio lo es sólo la voluntad, e impropriamente la acción en cuanto conducida por una voluntad tal. Gracias a esta distinción se consigue uno de los principios más fundamentales de la Ética: se llama moral a algo si y sólo si guarda relación con la voluntad moral en sentido propio. Faltando la volición, la acción queda despojada de todo valor moral (cf. *op. cit.* §91, p. 311). Será útil para la discusión posterior que retengamos lo que acabamos de ver.

En estas lecciones de Ética que venimos comentando señala la existencia de grados de moralidad en las acciones y voliciones, pudiendo hablarse de acciones moralmente indiferentes al hablar de ellas ‘en especie’ en sentido objetivo, o también subjetivo,¹⁰⁶⁹ dándose la indiferencia en ciertos casos particulares cuando hay deficiencia en el conocimiento (cf. *op. cit.* §93s., pp. 313ss.). En su famoso trabajo de 1874 señala por otra parte que tanto la voluntad como el sentimiento son moralmente calificables y que la virtud y el vicio no son propiedad exclusiva de la volición (cf. *Klassifikation* 4 §7, pp. 108s.).

El fragmento de las lecciones acerca de la moralidad de la acción es algo extenso, mas estimo conveniente citarlo íntegro para después ir deshilando las densas ideas que forman la trama argumentativa. Una circunstancia importante nos sale al paso: el origen del mismo no se encuentra directamente en BRENTANO sino que ha sido redactado por la editora de las lecciones basándose en las clases de Ética de F. HILLEBRAND y el trabajo *Sobre la teoría del*

¹⁰⁶⁹ Moral subjetivamente es aquella volición (o acción en virtud de ella) en que el medio elegido se cree el mejor para el sumo bien práctico. Objetivamente lo es cuando lo que se quiere es *de hecho* el medio mejor para tal fin. Se debe distinguir, por otro lado, el acto virtuoso verdadero del falso, que no se corresponden con la anterior diferencia, sino que el verdadero es el determinado por la moralidad subjetiva, mientras que el falso coincide externamente con lo objetivamente moral, pero no subjetivamente. Dicho de otro modo, se manifiesta como un acto que persigue del mejor modo el fin último, pero para el sujeto no es realmente el mejor, de manera que siguiéndolo se haría inmoral (cf. *Grundlegung* §92, p. 312).

valor, un estudio de Bentham de O. KRAUS.¹⁰⁷⁰ Ello hace realmente muy difícil emitir un juicio sobre la verdadera posición del maestro por lo cual debe prevenirnos de adjudicar a BRENTANO cada una de las afirmaciones y dejar prudentemente abierta la posibilidad de desajustes.

“Sólo desde el punto de vista del indeterminismo, esto es, bajo la condición de la libertad, tiene justificación la distinción de bien y mal moral; esta distinción es empero indudable, pues poseemos una conciencia originaria de ello que es innata. Los deterministas señalan, frente a esto, que entre sus filas se encuentran pensadores de la más delicada capacidad para discernir lo bueno de lo malo / en sentido moral. [...] ¿Es esto pues algo más que falta de coherencia?”

“De ninguna manera, está absolutamente justificado. También para los deterministas tiene su sentido la distinción entre bien y mal moral. Si no, la incoherencia en todo caso recaería lo mismo sobre los indeterministas pues no tienen ningún reparo en hacer válida la distinción entre bienes y males en ámbitos donde no admiten la libertad de necesidad. También para ellos es válido, por ejemplo, el conocimiento como un bien, el error como un mal. Mas el indeterminista hace valer: “ya en la conciencia del deber descansa la libertad. Puedes, puesto que debes”. El determinista replicará: “Para que la objeción sea acertada, hay que poner en claro qué significa deber (*Sollen*). Entonces se muestra que ‘tú debes’ no expresa nada más que: si tú decides de otra manera, decides incorrectamente. El ‘tú debes’ es una regla del comportamiento correcto. De modo similar se encuentra un tal deber también en otros lugares, por ejemplo, en la Lógica de nuestro juicio. La corrección lógica de una conclusión expresa que es como debe ser. Sólo que el deber en otros terrenos es condicionado, mientras que en Ética, como hemos aclarado antes, es incondicionado.

“De manera que la pregunta acerca de cómo conocemos el ‘tú debes’ ético es enteramente la misma que cómo conocemos que una volición, un preferir es correcto. La respuesta a esto acabamos de darla. ¿Incluye siempre este deber ético un poder? Con los otros ‘tú debes’ no es el caso. Si no, no habría conclusiones lógicas falsas. ¿Por qué, pues, aquí sí? El ‘tú debes’ no es un ‘tienes que’. No obstante no se puede negar que el ‘tú debes’ ético esconde de hecho un ‘puedes’, a saber, un poder en el sentido del acto imperado. Lo mandado moralmente tiene que ser una obra de tal género que dependa de mi voluntad que sea o no, y sólo de ese modo tiene relación el poder con la corrección del querer. Sólo del acto de voluntad puede decirse en sentido propio que es bueno o malo. El traspaso a la acción tiene sentido únicamente si se comprende como uno de los efectos correspondientes al acto de voluntad, esto es, cuando existe libertad en el *actus imperatus*. Lo moralmente imperado tiene que ser una obra de tal clase que dependa de mi voluntad el que sea o no, y sólo en esa medida tiene relación el poder con el querer. Sólo del acto de voluntad puede decirse en sentido propio que es bueno o malo. El traspaso a la acción tiene sólo sentido cuando se la comprende como efecto correspondiente al acto volitivo, esto es, cuando existe libertad en el *actus imperatus*. En este sentido hay que concederle a los indeterministas que la libertad es la condición de la moralidad, pues si pudiera surgir una acción completamente diferente de la intendida, evidentemente la acción no podría ser llamada ni buena ni mala moralmente. Pero este argumento no tiene absolutamente ninguna aplicación para la libertad del *actus elicitus*.

“Es claro que tampoco KANT distinguió suficientemente la libertad en el sentido del *actus imperatus* de la del *actus elicitus*. Su sentencia: no se puede mandar amor sino obras, es significativa al respecto. Amar no se podría mandar más que si no pudiera uno amar algo cuando quisiese” (*Grundlegung* §74, pp. 252ss. H).¹⁰⁷¹

¹⁰⁷⁰ Referido por F. MAYER-HILLEBRAND en *Grundlegung* nota 24, p. 411; nota 32, p. 412.

¹⁰⁷¹ “Nur vom Standpunkte des Indeterminismus, hieß es, also unter Voraussetzung der Freiheit, hat die Unterscheidung von sittlich Gutem und Bösem Berechtigung; dieser Unterschied ist aber unzweifelhaft, denn wir besitzen ein ursprüngliches Bewußtsein davon, das uns angeboren ist. Die Deterministen weisen demgegenüber darauf hin, daß doch auch in ihren Reihen Denker sich finden mit dem zartesten Unterscheidungsvermögen für das, was sittlich richtig und unrichtig / ist. [...] Ist das nun nichts anderes als Mangel an Konsequenz? Keineswegs, es ist durchaus gerechtfertigt. Auch für den Deterministen hat die

El texto es muy rico en ideas, conteniendo a la vez afirmaciones inesperadas, por no decir peregrinas. La idea central está clara: el indeterminismo tiene razón cuando sostiene que la libertad es la condición de la moralidad, como, por ejemplo, defiende FRANKENA.¹⁰⁷² Y la conclusión también: la libertad exigida para la moralidad de nuestro comportamiento es la libertad exterior o del acto imperado que admite el determinismo brentaniano. Aunque la inferencia parece lógica, existen algunos vacíos explicativos que denuncian su debilidad como argumento. Comencemos con los puntos menos esenciales: la supuesta incoherencia del indeterminismo al mantener una distinción entre bien y mal fuera del dominio de la libertad. Supuesto que la libertad fuera la condición que permitiese tal discernimiento, sería imposible reconocer el bien y el mal en aquello que no tiene relación con una acción libre sino que es necesario, por ejemplo, el conocimiento o el error, algo bueno o malo, respectivamente.

El asunto se presenta con claridad: hay una noción de bien y de mal más amplia que la que el indeterminismo define indirectamente al señalar como moral lo contenido en el dominio de la voluntad libre. La objeción al planteamiento no es difícil de formular: al distinguir entre cosas buenas y malas fuera del ámbito de la libertad, no se refiere el indeterminista al bien o mal moral, sino a bienes de otra índole. Es un bien poder caminar y desplazarse tanto si de él disfruta un animal, un hombre honrado o quien huye de la justicia. El poder o capacidad motriz viene dado al ser por el Creador de esa naturaleza y no depende de ningún ser finito, aunque su desarrollo o ejercicio pueda estar sujeto o impedido por voluntades humanas o circunstancias externas. La discreción del valor bien y mal a que se refiere el indeterminismo es sólo respecto del terreno moral. En el capítulo sexto ya se expresó la ausencia en BRENTANO de una nítida diferenciación del valor moral respecto a otro tipo de valores. Está muy próximo a ello, pero no llega a poner a plena luz la diversidad

Unterscheidung von sittlich Gutem und Schlechtem ihren guten Sinn. Die Inkonsequenz läge sonst ebenso auf seiten der Indeterministen, denn diese tragen kein Bedenken, einen Unterschied von Gütern und Übeln auf Gebieten gelten zu lassen, wo auch sie nicht Freiheit von Notwendigkeit annehmen. Auch ihnen gilt z.B. die Erkenntnis als ein Gut, der Irrtum als ein Übel. Doch macht der Indeterminist geltend: 'Schon in dem Bewußtsein des Sollens liegt die Freiheit. Du kannst, denn du sollst'. Der Determinist wird erwidern: 'Um dem Einwand zu begegnen, muß man sich nur klarmachen, was Sollen heißt. Da zeigt sich, daß das 'Du sollst' nichts anderes besagt als: Wenn du dich anders entscheidest, entscheidest du dich unrichtig. Es ist das 'Du sollst' eine Regel des richtigen Verhaltens. Ähnlich findet sich ein solches Sollen auch anderwärts, z.B. in der Logik für unser Urteil. Die logische Richtigkeit eines Schlusses besagt, daß er ist, wie er sein soll. Nur ist das Sollen auf den anderen Gebieten ein bedingtes, während es in der Ethik, wie wir uns schon früher klargemacht haben, ein unbedingtes ist'. So ist denn die Frage, wie wir das ethische 'Du sollst' erkennen, ganz dieselbe Frage, wie wir erkennen, daß ein Wollen, ein Vorziehen richtig ist. Die Antwort darauf haben wir bereits gegeben. Schließt nun dieses ethische Sollen immer ein Können ein? Bei den anderen 'Du sollst' ist dies nicht der Fall. Sonst gäbe es keinen logischen Fehlschluß. Warum also hier? Das 'Du sollst' ist doch kein 'Du mußst'. Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß in dem ethischen 'Du sollst' faktisch ein 'Du kannst' steckt, nämlich ein Können im Sinne der Freiheit des actus imperatus. Das sittlich Gebotene muß ein Werk von der Art sein, daß es an meinem Willen liegt, ob es wird oder nicht, und nur insofern hat das Können mit der Richtigkeit des Wollens / etwas zu tun. Nur vom Willensakt kann man im eigentlichen Sinne sagen, er sei gut oder schlecht. Die Übertragung auf die Handlung hat nur einen Sinn, wenn man sie als eine dem Willensakt entsprechende Folge auffaßt, d.h. also, wenn Freiheit im actus imperatus besteht. In diesem Sinne ist den Indeterministen zuzugeben, daß Freiheit die Bedingung der Sittlichkeit ist, denn wenn eine ganz andere als die intendierte Handlung entstehen könnte, so kann die Handlung offenbar weder moralisch gut noch schlecht genannt werden. Aber auf die Freiheit im actus elicited hat das Argument gar keine Anwendung. Offenbar hat auch KANT nicht genugsam zwischen der Freiheit im Sinne des actus imperatus und des actus elicited unterschieden. Sein Ausspruch, nicht Liebe, sondern nur Handlungen könne man gebieten, ist dafür bezeichnend. Liebe kann man nur dort nicht gebieten, wo einer auch dann etwas nicht lieben könnte, wenn er es wollte".

¹⁰⁷² Cf. FRANKENA, W. K., "Freedom: responsibility and decision" en *Akten des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie*. (Wien: 2-9 September 1968) I, Universität Wien, Viena 1968, pp. 146s.; E.N. III 5, 1113b 3-1115a 3. Véase también ROSS, W. D., *Aristóteles*, pp. 200s. La libertad moral sólo puede tenerse si se tiene la libertad de actuar o no actuar.

existente entre la bondad de lo valioso en cuanto portador de valores morales, la de aquello que posee otros valores y la de aquello que simplemente es. A este respecto –apunta BAUSOLA oportunamente– ha de tenerse en cuenta que para que haya valores no es preciso que la voluntad que los realiza sea libre: se debe distinguir entre la axiología o *teoría del valor* y la *moral* o *teoría del deber ser*, del obrar según el valor.¹⁰⁷³ Tal discernimiento no es llevado a cabo por nuestro autor, como se aprecia en las lecciones de Ética. En este contexto es interesante la reflexión acerca del valor de las representaciones.

Ha sido definido como bueno –moralmente valioso– aquel acto de interés cuyo objeto es el adecuado, dicho con otras palabras, el acto de amor correcto: “Incluso si llamamos buenos a determinados objetos y malos a otros, con ello no decimos otra cosa que quien amara aquel, odiara este, se comportaría correctamente” (*op. cit.* §42, p. 144).¹⁰⁷⁴ La confusión entre valor moral y otro tipo de valores se manifiesta al comparar esta afirmación con lo que anteriormente ha dejado establecido al analizar el origen de la noción de bien: lo mismo que el valor de verdad se encuentra propiamente en el juicio, el de bondad se halla en los actos de amor y odio (cf. *op. cit.* §40, pp. 134ss.). Según esto, constituiría un error identificar la bondad del juicio correcto y la del amor correcto, aunque sea análoga, ya que en un caso es el valor de verdad el que se manifiesta en la corrección del juicio, en el otro el de la bondad, y el yerro sería aún mayor si se asimilara esta bondad del amor con la que cabe adjudicarle a la representación.

Sin embargo, ante la cuestión de por qué la bondad, que se halla con propiedad en los actos de amor y odio, se le puede conferir al juicio verdadero evidente en donde reside la verdad de manera propia, BRENTANO responde que se debe al hecho de que el amor al conocimiento sería un acto correcto, es decir, el conocimiento es un bien en la medida en que el amor a él dirigido es bueno, por tanto sería un bien aunque en sentido impropio. No cabe la menor duda –continúa– de que es legítimo considerar valiosa en sí misma toda actividad psíquica, tanto el juicio como la representación. “La experiencia muestra, pues, como asimismo tuvimos ya ocasión de advertir, que aquello [que es] valioso en sí mismo en cada una de estas tres clases [de actos psíquicos] es un bien en el propio sentido de la palabra” (*op. cit.* §53, p. 183).¹⁰⁷⁵ Pero no es éste el único criterio para identificar lo bueno y lo malo en sí mismo: la cualidad del acto –la universalidad del juicio, que sea afirmativo o negativo, el carácter espiritual del amor frente al sensible, la índole de motivado en lugar de ciego– confiere nuevo valor a estas actividades psíquicas (cf. *op. cit.* §§53s., pp. 183ss.). Pero el punto de partida es que toda representación, en sí misma, es buena. “Prescindiendo empero de tales efectos y circunstancias secundarias y considerada en sí misma, la representación es un bien y [es] cognoscible como tal” (*op. cit.* §55, p. 188).¹⁰⁷⁶ Y en la medida en que ésta es fundamento de las demás actividades psíquicas, ninguna puede ser considerada mala absolutamente sino que todo fenómeno tiene siempre algo valioso en sí.

“Luego sigue en pie que toda representación es en sí misma algo bueno y que el bien se acrecienta en nosotros a través del aumento de la vida representativa. Y puesto que todas las

¹⁰⁷³ Cf. BAUSOLA, A., *Libertà e responsabilità*, p. 25.

¹⁰⁷⁴ “Auch wenn wir gewisse Gegenstände gut, andere schlecht nennen, so sagen wir damit nichts anderes als, wer jene liebe, diese hasse, verhalte sich richtig”.

¹⁰⁷⁵ “Die Erfahrung zeigt nun, wie ebenfalls schon gelegentlich von uns bemerkt wurde, in jeder dieser drei Klassen solches, was in sich wertvoll, ein Gut im eigentlichen Sinne des Wortes ist”.

¹⁰⁷⁶ “Doch von solchen Folgen und Nebenumständen abgesehen und an und für sich betrachtet, ist das Vorstellen ein Gut und als solches erkennbar”.

demás actividades psíquicas se basan en representaciones, resulta ya de ello que toda actividad psíquica es algo bueno” (*op. cit.* §57, p. 201).¹⁰⁷⁷

De acuerdo con esto, aunque no cabe que las representaciones sean correctas o incorrectas, como sí ocurre en el caso de los juicios y los afectos en virtud de su intención al objeto adecuado (cf. *op. cit.* §§55s., pp. 188ss.), han de tener un valor que no estriba en la peculiar bondad de los fenómenos de interés –que nosotros, no BRENTANO, hemos identificado como moral–, sino valor en sí en otro sentido. “Así toda representación aparece con valor en cuanto [es] un enriquecimiento de la vida” (*op. cit.* §55, p. 189).¹⁰⁷⁸ Ahora bien, si la representación no es susceptible de corrección o incorrección –lo cual estriba en afirmar lo verdadero, negar lo falso, amar lo amable y odiar lo odiable–, ¿por qué razón debe ser considerada un bien, algo valioso? Por lo mismo que lo es el conocimiento de manera impropia, porque el amor dirigido a ella es un amor correcto. En esta discusión se plantea la posibilidad de la identificación del valor de la representación en sí con su valor estético. Es buena en sí la representación que de suyo nos agrada y mala aquella ante la que se siente una natural repulsa. Así, a lo bello se opondría lo feo, de manera análoga a como lo bueno se opone a lo malo, lo verdadero a lo falso. Nos encontramos entonces que, cuando se ama la representación bella, tenemos un acto correcto de amor, de lo cual se deduce que la belleza sería el valor que porta tal representación. La dificultad estibaría en explicar la diferencia entre bello y feo, puesto que la representación que suscite un acto emotivo correcto habría de ser buena, y resulta que la representación fea puede originar un acto de correcto odio (cf. *op. cit.* §56, pp. 190ss.). La respuesta de nuestro autor a esta dificultad y en general a este planteamiento consiste en distinguir entre la índole de la belleza y la del valor en sí. Ser valioso no es siempre ni necesariamente ser bello, este último es una noción más estrecha que la de valioso (cf. *op. cit.* §57, p. 200).

Una dificultad añadida a estas explicaciones se esconde en la determinación de la bondad de la cosa en cuestión a partir del amor y odio correctos. BRENTANO no ha creído que el amor y el odio hagan valiosos o disvaliosos a los objetos, sino cognoscibles como tales. No es este el medio por el que las cosas amadas y odiadas adquieren valor o disvalor, sino por el que se manifiestan que son valiosas o disvaliosas. En caso contrario sería imposible distinguir el amor y odio correcto del incorrecto. Sobre esta última idea se ofrecerán algunas reflexiones más en páginas posteriores. Como conclusión podemos decir que en BRENTANO quedan trazadas las líneas fundamentales para la posterior axiología de los valores, aunque él mismo no fuera capaz –como ha indicado BAUSOLA– de distinguir entre la teoría del deber y la axiología del valor.

* * *

Pasemos al siguiente punto: la conciencia del deber. Si es verdad que el deber consiste en la acción o comportamiento correcto –para el determinista, similar al deber postulado por la Lógica– la índole incondicional de este deber moral lo distingue del lógico.¹⁰⁷⁹ De lo dicho se

¹⁰⁷⁷ “Es bleibt also dabei, daß jedes Vorstellen in sich selbst etwas Gutes ist und daß durch jede Erweiterung des Vorstellungslebens das Gute in uns vermehrt wird. Und da allen anderen psychischen Tätigkeiten Vorstellungen zugrunde liegen, ergibt sich schon daraus, daß jede psychische Tätigkeit etwas Gutes ist”.

¹⁰⁷⁸ “So erscheint jede Vorstellung, als eine Bereicherung des Lebens von Wert”.

¹⁰⁷⁹ A propósito del ‘deber lógico’, también es imprescindible en este terreno la libertad para realizar las inferencias. Si estuviéramos determinados en este aspecto sería absurdo que la Lógica nos indicara qué cursos lógicos son correctos, puesto que no podríamos realizar correctamente nuestros silogismos, o sólo lo haríamos

deduce que la pregunta por el modo de conocer el deber ético es sinónima de la que inquiere la forma de conocer la corrección de una volición o deseo –esto es, de un *acto elícito*–. La cuestión crucial se plantea por sí misma: si el deber moral implica un poder. Y la respuesta también: lo implica. “No obstante no se puede negar que el ‘tú debes’ ético esconde de hecho un ‘puedes’, a saber, un poder en el sentido del acto imperado” (*op. cit.* §74, p. 253). La conciencia de estar impelido interiormente de manera incondicionada a un comportamiento sólo cabe con la condición de que aquello lo pueda realizar y no esté ya determinado a algo, que sea libre para hacerlo. Y este hecho se ilumina con la siguiente distinción. *Deber* en sentido moral no es *tener que*. “El ‘tú debes’ no es ningún ‘tienes que’” (*ibid.*), sino un ‘de todo lo que puedes hacer, es mejor que hagas esto’. En Lógica se confunde a veces la necesidad propia de la constricción natural de la dada en la asunción de ciertos juicios. El error se deriva de identificar la necesidad como ‘tener que’ y la necesidad como ‘deber’ (cf. *Versuch* “Kurzer Abriß einer allgemeinen Erkenntnistheorie”, p. 145) y de él adolece el psicologismo que BRENTANO rechazó de manera enérgica y constante.

He aquí el primer punto de discusión. El deber ético presupone la posibilidad de obrar con libertad. ¡Por supuesto! Si se me impone, por ejemplo, no apropiarme del coche de mi vecino, preservar la fama ajena o ser veraz ante el tribunal, se debe a lo siguiente: porque podría hacerlo y porque puedo evitarlo, o sea, porque soy libre para ejecutar tal o cual acción. Claro está, el problema es más profundo porque ¿necesito sólo de tal libertad exterior? ¿Es sólo por eso por lo que mis actos revisten una calidad moral? Evidentemente no. El argumento de BRENTANO es como sigue:

- L. sólo la volición (acto elícito) es moralmente calificable en sentido propio. “Sólo del acto de voluntad puede decirse en sentido propio que es bueno o malo” (*Grundlegung* §74, p. 254);
- M. la acción (acto imperado) lo es con dos condiciones: *primero*, en cuanto es efecto de una volición, depende de la voluntad del agente, o sea, es voluntaria (si quisiese algo y resultara otra acción distinta no podríamos determinar nunca la moralidad de nuestros actos, es más, no tendrían un valor moral, porque estarían desligados de nuestra voluntad). “Lo mandado moralmente tiene que ser una obra de tal género que dependa de mi voluntad que sea o no, y sólo de ese modo tiene relación el poder con la corrección del querer” (*op. cit.*, pp. 253s.);
- N. *segundo*, si la acción es libre –si podemos hacer lo que queremos–. “El traspaso a la acción tiene sólo sentido si se comprende como uno de los efectos correspondientes al acto de voluntad, esto es, cuando existe libertad en el *actus imperatus*” (*op. cit.*, p. 254);
- O. primera conclusión: la libertad del acto imperado es condición de su moralidad. “En este sentido hay que concederle a los indeterministas que la libertad es la condición de la moralidad, pues si pudiera surgir una acción completamente diferente de la intendida, evidentemente la acción no podría ser llamada ni buena ni mala moralmente” (*op. cit.*, p. 254).
- P. segunda conclusión: el argumento exige sólo la libertad de la acción, no la del acto elícito que la quiere. “Pero este argumento no tiene absolutamente ninguna aplicación para la libertad del *actus elicitus*” (*op. cit.*, p. 254).

casualmente, de estar determinados. “[...] siempre que está en nuestro poder el no, lo está el sí [...]” (E.N. III 5, 1113b 9).

Acerca de la voluntariedad de la acción ya sabemos que ARISTÓTELES sostiene que toda elección es voluntaria en tanto que no todo lo voluntario es elección. Lo voluntario se opone a lo forzoso, que es “[...] aquello cuyo principio es externo y de tal clase que en él no participa ni el agente ni el paciente [...]”,¹⁰⁸⁰ aquello en que el agente participa, esto es, la acción cuyo principio es en alguna medida intrínseco respecto del sujeto. A tal clase pertenecerá la acción que hace el agente por sí mismo y es común a los animales y a los niños, a los seres racionales e irracionales.¹⁰⁸¹ Lo que esto indica es que los actos de elección de la voluntad –actos evidentemente voluntarios– se realizan con la colaboración del entendimiento. Pero BRENTANO no se interesa ahora por este aspecto, ya que la moralidad está en relación directa con la libertad volitiva y la labor intelectual no tiene directa relación con la moralidad sino con la posibilidad de la libertad, como veremos. En otros actos voluntarios (impulsos o apetitos), como los del incontinente o el niño, la razón no entra en juego, por lo que el acto, siendo voluntario, no es libre. Será espontáneo, porque lo hacemos sin ser movidos por otra cosa que nosotros mismos, mas no libre. Este papel del entendimiento es absolutamente decisivo para explicar la libertad, y, como he dicho, hemos de trabajar esta cuestión.¹⁰⁸²

Creo que el argumento es claro y que el lector adivina la objeción que estoy a punto de formular. En efecto, la moralidad del acto imperado requiere que este haya sido ejecutado con libertad, mas ¿qué es lo calificado moralmente con prioridad? ¿No ha dicho que el acto ilícito? ¿Y qué condición tiene la moralidad de éste? Simplemente, la consecuencia no se saca, la moralidad del acto imperado no se funda en otra que la volición y sin embargo la de ésta no se explica, deteniéndose sin llegar al final de manera que el argumento resulta insuficiente porque sigue sin darse razón de por qué el acto de querer es moralmente calificable. Sólo la posición indeterminista puede responder a ello.

La deficiencia es tan patente que sobran comentarios aunque me resulta difícil aceptar que a un pensador de la categoría de BRENTANO no le saltara a la vista, pero “*quandoque bonus dormitat Homerus*”. La idea se encuentra confirmada por otro pasaje de sus dictados sobre religión y filosofía donde se lee:

“Tampoco se le habría ocurrido nunca a nadie la idea de una tal excepción [a la ley causal] si no se hubiera originado la ilusión de que se observa la contingencia de la decisión volitiva, por una parte, si no se hubiera formado, por otra, la falsa opinión según la cual el ‘tú debes’ encierra un ‘puedes’ en otro sentido que el de libertad del acto imperado” (*Religion und Philosophie*, pp. 121s.).¹⁰⁸³ La misma confusión entre libertad exterior e interior –la del acto imperado y la del ilícito– se cuela como contrabando en el razonamiento sobre la justificación moral de la retribución que ya examinamos. Recordemos el texto en que se expone esta idea: “Si después de todo lo dicho acaso todavía alguien preguntara: ‘¿cómo cabe reprobar o castigar a alguien, si no podía obrar de otro modo?’ delataría que no ha aprendido aún a distinguir entre la libertad de querer y la libertad de obrar” (*Grundlegung* §74, p. 258).

¹⁰⁸⁰ E.N. 1, 1110a 2.

¹⁰⁸¹ Cf. *op. cit.* 2, 1111b 5, 15.

¹⁰⁸² El incontinente obra sin libertad, el continente con ella porque uno obra por apetito y el otro por voluntad cuyo colaborador es el entendimiento. “Evidentemente, es algo voluntario, pero no todo lo voluntario es objeto de elección. ¿Acaso es algo que ha sido ya objeto de deliberación? Pues la elección va acompañada de razón y reflexión, y hasta su mismo nombre parece sugerir que es algo elegido antes que otras cosas” (*op. cit.*, 1112a 15).

¹⁰⁸³ “Niemals wäre man auch auf den Gedanken einer solchen Exzeption verfallen, wenn nicht einerseits der Wahn entstanden wäre, man beobachte die Zufälligkeit der Willensentscheidung, andererseits die irriige Meinung sich gebildet hätte, das ‘Du sollst’ schließe ein ‘Du kannst’ in anderem Sinne, als in dem der Freiheit des actus imperatus ein [...]”.

La distinción entre la reprobabilidad legal –cuyos únicos argumentos son los testimonios externos de los actos– y la reprobabilidad moral –factible por Dios y, a veces, por el mismo sujeto cuando se le dan con objetividad sus propias intenciones– ya se puso de manifiesto. En el fondo, como se ve, tal distinción tiene sentido sobre la base de una correcta separación del acto imperado y el acto ilícito, precisamente el punto débil del razonamiento de nuestro filósofo. La reprobabilidad o carácter laudatorio de la volición es lo que no podemos observar pero, en todo caso, ésta se yergue como fundamento de la moralidad de la acción que surge como efecto suyo. “Sin la segunda, esto es, si le faltase el poder de poner por obra lo deseado, incluso cuando lo hubiese querido, su voluntad no puede ciertamente ser reprobada; con ella en cambio por supuesto que sí, si ha decidido injustamente” (*ibid.*). La afirmación acerca de la irreputabilidad de la voluntad cuando se carece de libertad exterior es tan descaminada que sólo la puedo comprender como un *lapsus* de BRENTANO o como una interpretación siniestra de uno de sus discípulos (recordemos que el texto no procede directamente de él).

En páginas anteriores se comentó la observación acerca del acto de amor en que BRENTANO acusa a KANT de considerarlo un acto ilícito mientras que nuestro autor lo considera acto imperado de la voluntad. Para BRENTANO, que nada objeta a la libertad exterior, se puede mandar perfectamente amar, porque somos libres para hacerlo –para poner por obra ese acto que queremos–. “Amar no se podría mandar, pues, más que si no pudiera uno amar algo cuando quisiese” (*op. cit.*, p. 254). En resumen, aunque BRENTANO no deja de hablar de los actos ilícitos, no ofrece más que una argumentación acerca de la moralidad de los imperados, dejando así sin resolver la dificultad de ambos.

B.4. La noción de bien y su aprehensión

La moralidad de los actos –especialmente los afectivos– y la calidad de bondad que en ellos reside forman un entramado difícil de analizar. La pregunta que enseguida se plantea es una de las más célebremente explicadas por BRENTANO: ¿qué significa que algo es bueno? ¿qué es ser un bien? Esta pregunta –aclara nuestro filósofo– se halla estrechamente ligada a aquella otra acerca de su origen: ¿cómo obtenemos el concepto de bien? La cuestión es harto compleja. Al dedicarle en este trabajo el presente punto, mi intención no es ofrecer una exhaustiva exposición de los precedentes de la noción de valor en BRENTANO o de su Ética. No es posible en una investigación como la presente, dado que el tema ofrece de suyo abundante materia como para constituir un estudio independiente. Mi intención se reduce a introducirnos en ella sólo lo estrictamente necesario para comprender su crítica a la posición indeterminista y la noción de libre albedrío.¹⁰⁸⁴ En todo caso, BRENTANO mantiene que del bien tenemos un concepto universal de origen empírico, como lo era el de causa, si recordamos: “el concepto de bien procede de la experiencia de las actividades emotivas caracterizadas como correctas” (*Grundlegung* §42, p. 143 K).¹⁰⁸⁵

BRENTANO parte de un hecho: en ocasiones experimentamos, con un sentimiento que es caracterizado como justo, que una cosa es buena porque apreciamos que amamos lo que tiene

¹⁰⁸⁴ Tampoco vamos a indicar a qué conducen los cambios entre su primera y su segunda etapa a este respecto. No podemos abarcar aquí el estudio de las consecuencias éticas del cambio en este trabajo. Sobre ello, véase McALISTER, L. *The development Franz Brentano's ethics*. Rodopi, Amsterdam 1982 (*Elementa*, Bd. XXVII).

¹⁰⁸⁵ “Der Begriff des Guten stammt aus der Erfahrung als richtig charakterisierter Gemütsstättigkeiten”. Esta parte, del párrafo 40 al 44, que comprenden el capítulo VII de la primera sección (pp. 134-152) fueron redactados por KASTIL basado en notas posteriores de BRENTANO (cf. *Grundlegung* nota 13 F. MAYER-HILLEBRAND, p. 410).

razón para ser amado (cf. *op. cit.*, pp. 145ss. K).¹⁰⁸⁶ Es muy importante no concebir la falsa opinión de que la noción universal sea inducida –como remarca expresamente BRENTANO– de esta experiencia afectiva.¹⁰⁸⁷ No siendo el sentimiento de amor u odio un conocimiento ni del concepto de bien ni de ninguna otra cosa, sino sencillamente un sentimiento de agrado o desagrado, es la experiencia por la que se alcanza el concepto de bien (cf. *op. cit.* §40, p. 136 K). De lo que no puedo ofrecer una respuesta definitiva es de si se trata de una abstracción como BRENTANO repite alguna vez –en el sentido determinado en el capítulo cuarto–, o bien si a pesar de que así lo dice se estaría refiriendo más bien a la inducción estricta o intuición intelectual –la *apercepción* de lo inmediatamente dado en la percepción interna de este acto, como se determinó en este mismo lugar de nuestra investigación respecto de la noción de causalidad–, posibilidad esta última a la que me siento más inclinada y en cuyo apoyo también encontramos algunos textos.

Hemos discutido largamente acerca de la posibilidad y el modo de conocer lo estrictamente universal a partir de la experiencia, al examinar el modo de fundamentar la ley de causalidad por medio del concepto de causa de origen empírico.¹⁰⁸⁸ En este mismo sentido parece expresarse nuestro autor en algunos pasajes, los cuales, no obstante, no vienen todos directamente de su mano. “Al percibir en nosotros un acto de amor caracterizado como correcto, se nos hace clara la bondad de toda la clase, de un golpe, sin inducción de casos especiales” (*op. cit.* §44, p. 150 K).¹⁰⁸⁹ Por ser éste su origen, nadie podrá conocer que algo es un bien aunque poseyera el concepto de bien, sin haber tenido experiencia de haber amado tal objeto concreto correctamente (cf. *op. cit.*, pp. 150s.). Según esto, dos razones se me ofrecen para preferir la inducción estricta a la abstracción como el medio de acceso a la noción de bien: primero, que la abstracción exige siempre una comparación, que resultaría imposible si sólo se tiene una experiencia de amor, como aquí sostiene BRENTANO. Segundo, que la abstracción nos vincula forzosamente con un objeto universal, mientras que la noción de universal de bien de toda la clase requiere otra condición, a saber, que el objeto de ese acto de amor sea asimismo universal –el concepto de una especie de objetos–. Si se tratase de una abstracción esta condición parece que sería gratuita e innecesaria. No obstante, sigue resultando oscuros algunos aspectos de este modo de aprehender la noción.

El rechazo de la posibilidad de que el concepto, siendo universal, sea inducido salvaguarda la universalidad estricta de las normas éticas. Así lo confirma un pasaje de la *Retórica*: “el afecto, como el juicio, se dirigen a algo universal”.¹⁰⁹⁰ Como decimos, esto es de

¹⁰⁸⁶ Cf. BAUSOLA, A., “Conoscenza e moralità in Franz Brentano”, p. 108. En ese pasaje de las clases de Ética, llama la atención una afirmación de BRENTANO. Está determinando, como en otras ocasiones, los actos de amor de modo paralelo a los fenómenos judicativos, pero lo interesante es que sostiene que, igual que en estos últimos realizamos juicios, juzgamos, en los primeros valoramos el objeto amado. “Si hubiera hombres o una especie distinta de seres vivos que fuera capaz, absolutamente hablando, de esta forma superior de juzgar y valorar y que se comportara de modo contrario a éste [...] diríamos que tal amor y odio está al revés [...]” (Würde es Menschen oder eine andere Art von Lebewesen geben, die dieser höheren Form des Urteilens und Werten überhaupt fähig ist und sich hierin entgegengesetzt verhielte, so würden wir [...] erklären, ein solches Lieben und Hassen sei grundverkehrt [...]) (*op. cit.*, p. 146 K). Frente a los juicios que tienen como misión juzgar, los actos de amor *valoran*.

¹⁰⁸⁷ “Egli infatti afferma che il concetto del bene è sì ricavato per astrazione de un’esperienza; ma, egli, aggiunge, si tratta dell’esperienza di un nostro sentire. Il che significa appunto negare che il bene sia una qualità data dell’esperienza” (BAUSOLA, A., *op. cit.*, nota 27, p. 107; cf. *Ursprung* Anhang I, pp. 109-112) (véase el último párrafo del apartado B, B.3.3 “La abstracción y la intuición intelectual” en el capítulo cuarto).

¹⁰⁸⁸ Véase B.3 “Relación entre experiencia y aprehensión de lo necesario” en el capítulo cuarto.

¹⁰⁸⁹ “Indem wir einen solchen Akt als richtig charakterisierter Liebe in uns wahrnehmen, wird uns darum mit einem Schlage, ohne Induktion besonderer Fälle, die Güte der ganzen betreffenden Klasse klar”.

¹⁰⁹⁰ *Retórica* II 4 (esta referencia de BRENTANO no parece correcta).

la mayor importancia para fundamentar una Ética de validez universal cuya normatividad apodíctica sea análoga a la lógica (cf. *op. cit.* §44, pp. 148ss.).¹⁰⁹¹ Ahora bien, si por una parte el concepto de bien es universal, por otra lo único que podemos apetecer son bienes concretos particulares. BRENTANO identifica los bienes *en sí* particulares con actividades psíquicas propias o ajenas. La virtud, por ejemplo, es una actividad psíquica y cuando amamos a una persona, la amamos por la bondad que reside en ella: por sus acciones y más por su carácter (cf. *op. cit.* §59, p. 206), forjado en definitiva por medio de sus buenas acciones: “Bienes en sí encontramos tanto en la actividad psíquica propia como en la ajena: toda representación es tal, en el terreno del juicio es el conocimiento, en el de la actividad emotiva el amor justo y la alegría en el bien” (*op. cit.*, p. 209).¹⁰⁹² Con esto rechaza BRENTANO la opinión de aquellos que, como FECHNER, sostienen que el hombre es movido a actuar por el deseo egoísta del mayor placer, que sería el fin de todas nuestras acciones. Desde este punto de vista, defendiendo la tesis de que sólo la actividad psíquica en que consiste el placer es un bien, toda acción buena se malinterpreta como egoísmo larvado y resulta imposible explicar, por ejemplo, las acciones de aquellos que buscan el bien de los otros, el amor al padre, al hijo, el sacrificio de un mártir, el amor cristiano, etc. En realidad no se da una explicación de cómo son realizables estos hechos (cf. *Ästhetik* (1885/86), p. 30; *Grundlegung* §51, pp. 177ss.; *Origen* 16, p. 25). En clara contradicción con el mismo, KRAUS sostiene que pertenece a nuestro autor una tesis de dudosa procedencia brentaniana acerca del bien, la de un hedonismo “superior”. Quizá influidos por la interpretación krausiana de la posición de BRENTANO, algunos autores han sostenido que los valores no son objetivos en BRENTANO. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, por ejemplo, reconoce tal tesis en el segundo BRENTANO, reconociendo como causa de ello precisamente a los cambios experimentados en esta segunda etapa.¹⁰⁹³

De esta interpretación disienten, a mi parecer con toda razón, diversos autores, como BAUSOLA o ROLLINGER, negando decididamente la caracterización relativista del planteamiento ético brentaniano al que conduciría tal hedonismo. Si acudimos al apéndice IX “Del amor y el odio” encontramos una importante distinción que rebate, a mi parecer de manera contundente, la interpretación hedonista krausiana. BRENTANO, comentando las descripciones aristotélicas sobre el placer, distingue en ese lugar el bueno del malo en virtud de que se dé unido a una acción noble o vergonzosa, respectivamente (cf. “Vom Lieben” 26, pp. 162s.). De ser cierto el hedonismo de BRENTANO sería absurdo establecer tal diferencia, ya que el placer –verse en lo que ver-se– se constituiría en el criterio único de la bondad.

En su misma conferencia sobre el origen de la noción de bien, rechaza precisamente de manera explícita el subjetivismo moral como la opinión según la cual todo se trata de ‘gustos’. En realidad, tal posición peca del desconocimiento de la diferencia entre el ‘gusto’ correcto y el incorrecto, dando así al traste con la noción de bien, subjetivizándola (cf. *Origen* nota 30, pp. 74ss.).

¹⁰⁹¹ De la experiencia de actos judicativos que sabemos que son correctos podemos obtener principios apodícticos sobre su corrección, fundando así la Lógica (‘ciencia del juicio correcto’). De igual forma cabe proceder en la Ética por la experiencia de emociones correctas (Cf. CHISHOLM, R. M., *Brentano and intrinsic value*, p. 54).

¹⁰⁹² “In sich Gutes fanden wir sowohl in eigener als in fremder psychischer Tätigkeit: jedes Vorstellen ist ein solches, auf dem Gebiete des Urteils ist es die Erkenntnis, auf dem der Gemütsätigkeit die gerechtfertigte Liebe und die Freude am Guten”.

¹⁰⁹³ Cf. SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS, E., *La ética de Franz Brentano*. Eunsa, Pamplona 1996, pp. 227, 233s. Según este autor, se echa a perder igualmente la objetividad de lo verdadero en esta posición tardía (cf. *ibid.*). Para justificar su convicción hace referencia a una carta de BRENTANO a KRAUS del año 1909 (cf. *Abkehr vom Nichtrealen*, pp. 192ss.).

“[...] los representantes de la opinión de que sólo lo bueno puede ser amado y sólo lo malo puede ser odiado, se ven propiamente forzados a admitir que en este terreno cada cual es criterio [...]; de manera que muchas veces una misma cosa sería al mismo tiempo buena en sí misma y mala en sí; [...] Esto empero es absurdo, y la falsificación subjetivista del concepto de bien es tan reprobable como la falsificación subjetivista del concepto de la verdad [...] en Protágoras [...]” (*ibid.*).¹⁰⁹⁴

No debe creerse que no admite más que actividades psíquicas como bienes. También lo son otras cosas, pero en otro sentido, no en sí, sino en cuanto útiles, esto es, en cuanto medios para otro bien mayor querido por sí mismo. A este respecto habla BRENTANO de amor motivado, cuando el medio –lo útil– es querido por serlo para un fin, y de amor no motivado cuando lo que sólo es medio se ama, incorrectamente, como si fuera un bien en sí mismo (cf. *Deskriptive Psychologie*, pp. 150s.; *Grundlegung* §59, p. 206). El sentido profundo de esta diversidad estriba en que el medio es deficitario, le faltan razones y es de suyo insuficiente para justificar un amor a él dirigido por razón de él. De ello se deduce que BRENTANO también admite bienes fuera del ámbito psíquico aunque no bienes en sí. Sería insostenible en cualquier caso limitar el bien al campo psíquico porque en tal caso las conexiones y relaciones entre los seres, la evolución del mundo sería como un mal drama en que los episodios se suceden desconectados, y no tendría sentido que Dios hubiera creado todo lo que es meramente útil. “Precisamente las relaciones y conexiones causales parecen pertenecer al bien” (*op. cit.* §59, p. 208).¹⁰⁹⁵ Este hecho es de la mayor importancia para la Metafísica y la Teodicea (cf. *op. cit.*, pp. 207s.).

Acerca de la unicidad del fin, ya se analizó la posición crítica brentaniana al enfrentarnos con la tesis del mejor mundo posible en el capítulo quinto. Recordemos tan sólo que, debido a la definición de fin último como aquello que es querido por sí mismo, por ser un bien en sí, y de medio como lo querido sólo por otra cosa por no ser en sí mismo un bien, BRENTANO no podía ya aprobar la afirmación aristotélica de la unicidad del fin último, si quería ser coherente con estas determinaciones suyas. Es evidente que existen muchas cosas que son buenas por sí mismas. Por lo tanto –concluye nuestro autor– no es posible que haya sólo un único fin último, y por tanto, también se da elección entre fines últimos y no sólo entre los medios (cf. *op. cit.* §25, pp. 92s.; §84, p. 296; *Origen* 16, p. 25),¹⁰⁹⁶ acerca de lo cual mantiene diversa posición en su obra sobre la Psicología de ARISTÓTELES (cf. *Psychologie des Aristoteles* nota 116, p. 155).¹⁰⁹⁷ Según la doctrina aristotélica no cabe elección respecto de lo perfecto, sino de lo imperfectamente bueno, en tanto que medios para el último fin (cf.

¹⁰⁹⁴ Acerca de esta tesis de BRENTANO escribe BAUSOLA que, defendiendo una concepción subjetivista del bien, no cae en un relativismo moral (cf. *Grundlegung* §44, pp. 149ss.; BAUSOLA, A., *op. cit.*, pp. 102ss.). BAUSOLA advierte que esta interpretación de la posición brentaniana que se ha dado, se debe a KRAUS como indicamos en el capítulo anterior (véase la nota 83 del capítulo sexto). En la misma línea de BAUSOLA se expresa ROLLINGER (cf. *op. cit.* nota 19, p. 104; ROLLINGER, R.D., *Husserl's position in the school of Brentano*. Kluwer, Dordrecht 1999 (*Phaenomenologica* 150), p. 42). No estoy de acuerdo con KRAUS, como el siguiente fragmento de una carta parece indicar: “[...] que la política no tenga nada que ver con la moral es muy cuestionable. A mi juicio acaba en una sola cosa; pues sólo el derecho verdadero es derecho y sólo la moral verdadera es moral” ([...] daß die Politik mit der Moral gar nichts zu tun habe, ist sehr fraglich. M.E. läuft es auf eines hinaus; denn nur das wahre Recht ist Recht und nur die wahre Moral Moral) (*Briefe an Carl Stumpf* (19.1.1917), p. 154).

¹⁰⁹⁵ “Die ursächlichen Beziehungen und Verknüpfungen scheinen eben mit zum Guten zu gehören”.

¹⁰⁹⁶ “Pero también los fines, los más propios y últimos fines, pueden ser diferentes. [...] Así, pues, queda establecido: que también los fines últimos son diferentes, que también entre ellos cabe elección” (*Origen* 16, p. 25).

¹⁰⁹⁷ “La proairesis se distingue de la boulesis, que también es un apetito espiritual, especialmente en que está dirigido al fin, aquella al medio. Así es en efecto el fin último, la eudaimonia (pues esta es elegida por sí misma, nunca como medio para otra cosa no es objeto de elección, y no puede haber por eso ningún hombre que deseara ser infeliz [...]). Véase el texto original en la nota 134 del capítulo quinto.

ibid.). Lo mismo le reprocha BRENTANO a STO. TOMÁS en su doctrina de la felicidad, a la que BRENTANO le niega la universalidad como fin buscado por todos los hombres (cf. *Grundlegung* §25, pp. 92s.).¹⁰⁹⁸

“Esto está en relación con el hecho de que ARISTÓTELES sólo reconoce *un* último fin, la llamada eudaimonia. Nuestras explicaciones precedentes han corregido esto, hay múltiples cosas dignas de ser amadas y nuestra elección deliberativa puede tenerlo en consideración al comparar” (*op. cit.* §84, p. 296).¹⁰⁹⁹ “Por eso tampoco aquellas partes o asemejanzas de la felicidad han de llamarse propiamente ‘medios’, pues por tal se entiende tan sólo aquello que sirve a la realización del fin” (*op. cit.* §25, p. 93)¹¹⁰⁰

En definitiva, se llama fin a lo que es bueno en sí mismo, y se le niega de este modo al medio la posesión de un valor intrínseco. ¿Sería correcto determinar el valor intrínseco de un objeto por el hecho de que sea o no amado por sí mismo? No lo sería si consideramos que el amor puede ser inmoral, puede dirigirse a lo que no es en sí mismo digno de tal amor. No obstante, BRENTANO da la impresión de determinar que algo es un fin o un medio por el hecho de ser amado en sí mismo o por otra cosa, respectivamente, sin que su valor intrínseco sea independiente del modo de relación que con él guarde el sujeto.

Por su parte, reconoce que ARISTÓTELES y muchos otros pensadores de relevancia han ampliado el campo de lo valioso en sí mismo más allá de lo determinado por él como fin (cf. *op. cit.* §59, p. 207).¹¹⁰¹ Y en verdad, incluso para todo aquello que es justamente amado como medio, lo es en la medida en que tiene en sí una razón para serlo, una razón *objetiva* de su amabilidad. “En la bondad de un objeto descansa la condición objetiva para que si se da un amor dirigido hacia él sea correcto” (*op. cit.*, p. 208).¹¹⁰² Téngase en cuenta que se limita a los valores que la Ética considera, los valores morales. ¿Su conclusión final? Será que es indiferente para la Ética si lo físico –todo lo que no sea una actividad psíquica– tiene valor intrínseco, es valioso en sí mismo o sólo por su utilidad, aunque parece admitir la ampliación de la bondad intrínseca más allá de los fenómenos psíquicos (cf. *op. cit.*, pp. 208s.).

La efectiva multiplicidad de las cosas amables o dignas de amor genera la imposibilidad de la universalidad de la felicidad como fin, que BRENTANO cree descubrir por el hecho de que los hombres no opinan que se halla en lo mismo, por medio de lo mismo (cf. *op. cit.* §25,

¹⁰⁹⁸ “Según él [Aquino] no se puede elegir en absoluto entre fines últimos sino sólo entre medios. Todos los hombres persiguen su felicidad como único fin último. Otro fin distinto no pueden desear. Así se distinguen sólo en la elección de los medios [...]. No es correcto que la propia felicidad sea siempre deseada como último fin. Y esto porque a menudo el que elige sabe, o cree saber, que no lo puede alcanzar por mucho que lo desee. [...] Por eso en tales casos como mucho se podría desear una parte de ella o un estado similar. Si alguien dijera que entonces la felicidad se podría designar igualmente como último fin porque precisamente se desea aquello que en las circunstancias dadas se considera una parte suya alcanzable [...], que por tanto uno sigue teniendo ante sí la felicidad misma como el sumo bien y en atención a ella toma su decisión, se puede replicar lo siguiente: aquí se ha modificado el concepto de fin, pues por fin se entiende comúnmente tanto como deseado [...]” (*Grundlegung*, pp. 92s.). Véase el texto original en la nota 135 del capítulo quinto.

¹⁰⁹⁹ “Es hängt dies damit zusammen, daß ARISTOTELES nur *einen* letzten Zweck anerkennt, die sog. Eudaimonie. Unsere früheren Ausführungen haben dies berichtet, es gibt mehrfach in sich Liebenswertes und unser beratendes Wählen kann es vergleichend in Betracht ziehen”.

¹¹⁰⁰ “Darum sind auch jene Teile oder Angleichungen der Glückseligkeit nicht eigentlich ‘Mittel’ zu nennen, denn darunter wird nur verstanden, was der Verwirklichung des Zweckes dient”.

¹¹⁰¹ “Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos [...] pero también los deseamos a causa de la felicidad [...]” (E.N. I 7, 1097a 35).

¹¹⁰² “In der Güte eines Gegenstandes liegt die objektive Bedingung dafür, daß ein eventuell darauf gerichtetes Lieben richtig sei”.

p. 93). Es posible que el fin del hombre sea la felicidad –que se consigue a través de cierta actividad virtuosa– y que los hombres particulares yerren respecto de aquello en que consiste, lo mismo que respecto de los medios, pudiendo también suceder que se tome como fin lo que es un medio. De todas formas, según BAUSOLA no afirmaría STO. TOMÁS que el bien sea la felicidad.¹¹⁰³ Con todo, la doctrina no es tomista sino aristotélica, como puede leerse en la *Ética a Nicómaco* y el mismo BRENTANO reconoce (cf. *op. cit.* §84, p. 296). En el primer libro se deja sentado que la felicidad es el sumo bien, pues de todos los bienes –adviértase que ARISTÓTELES consigna los tipos de bienes según diversos criterios: ser bien por sí o ser útil, ser o no objeto de elección– éste no se elige y es querido por sí, lo cual es propio sólo de lo excelente.¹¹⁰⁴ La suficiencia es otro de los rasgos del último fin.¹¹⁰⁵

Deseaba llegar a esta significativa distinción entre lo que se elige y lo que no se elige, en la presente investigación. Hemos visto que BRENTANO cree posible la elección entre fines últimos porque no acepta su unicidad. Los últimos pasajes aristotélicos ofrecidos a pie de página lo contradicen. En todo caso resulta coherente tal suposición con su tesis acerca de la elección de Dios entre todo lo que podía crear. Desde la posición aristotélica resulta incongruente hablar de una elección de lo mejor absolutamente ya que, si este mundo era el mejor posible, Dios no podría haberlo elegido sino que tendría que haberlo querido con necesidad. Y si lo hubiera elegido, ello mismo excluiría que hubiese sido necesariamente, puesto que toda elección –fieles a la distinción *boulesis-proairesis*, en que la elección precede a la volición del medio– es libre, a diferencia de la volición del fin. BRENTANO asume de un lado la multiplicidad de bienes últimos y de otro la elección libre de lo absolutamente mejor.

* * *

Sabemos, pues, que el concepto de bien es universal pero a la vez de origen empírico. Aunque se examinó la cuestión a propósito de la causalidad, podemos ahora estudiar las razones por las que el concepto de bien puede ser, sin contradicción, extraído de la experiencia y sin embargo de carácter apodíctico.

El concepto de verdad y el de bien son análogos, no sólo en su contenido sino también según su origen (cf. *op. cit.* §40, p. 136 K). Por eso, una vez más se sirve de la analogía con el juicio mostrando que, igual que hay ciertos juicios que son evidentes, cuya corrección salta a la vista a partir de los conceptos, hay paralelamente actos emotivos cuya corrección es análogamente apreciada a la del juicio evidente, sin que se trate propiamente de evidencia – que BRENTANO define como una cualidad exclusiva de lo judicativo–. La noción de verdad se extrae del juicio apreciado como evidente, y de modo análogo, el concepto de bien se extrae

¹¹⁰³ “[...] non dice che il fine sia la felicità, e si propone di ricercare l’attività (o le attività) cui Dio ha ordinato l’uomo, che portano con sé felicità” (BAUSOLA, A., “Conoscenza e moralità” nota 5, p. 99).

¹¹⁰⁴ “Puesto que parece que los fines son varios y algunos de éstos los elegimos por otros, como la riqueza, las flautas y, en general, los instrumentos, es evidente que no son todos perfectos, pero lo mejor parece ser algo perfecto. Por consiguiente, si hay sólo un bien perfecto, ése será el que buscamos, y si hay varios, el más perfecto de ellos. Ahora bien, al que se busca por sí mismo le llamamos más perfecto que al que se busca por otra cosa, y al que nunca se elige por causa de otra cosa, lo consideramos más perfecto que a los que se eligen, ya por sí mismos, ya por otra cosa. Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser, sobre todo, la felicidad [...]” (E.N. I 7, 1097a 25-1097b).

¹¹⁰⁵ “Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. [...] Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad. Es lo más deseable de todo, sin necesidad de añadirle nada [...]. Es manifiesto, pues, que la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos” (*op. cit.*, 1097b 6-20).

del sentimiento percibido inmediatamente como correcto (cf. *op. cit.*, pp. 136ss.). En estos actos de amor –igual, *mutatis mutandis*, con los de odio– apreciamos el objeto no sólo como amado o amable –que *puede* ser amado (*liebbar*)– sino como digno de ser amado, que *debe* ser amado (*liebenswert*) (cf. *op. cit.* §42, p. 146 K). BRENTANO recalca el modo por el que esto es conocido: “Llamamos bueno a algo en atención a que el amor dirigido a él es caracterizado como correcto” (*ibid.* K).¹¹⁰⁶ Asimismo observa que el fenómeno de interés se orienta a un objeto universal y esta experiencia de su corrección fundamenta la universalidad del conocimiento que obtenemos a partir de ella (cf. *op. cit.* §44, pp. 151s. K).

Como se indicó al examinar el argumento sobre la moralidad de los actos, en analogía con el juicio evidente que resulta así por el mero análisis del concepto, la mera representación del objeto produce el sentimiento justo, cuando por ejemplo, deseamos la alegría o amamos el conocimiento.¹¹⁰⁷ Al tener este sentimiento, le acompaña la percepción interna como a todo fenómeno psíquico. A partir de la conciencia de ese acto correcto en que aprehendo que el objeto es correctamente querido en virtud de la bondad del objeto, se abstrae el concepto universal de bien (cf. *op. cit.* §40, p. 136 K; §42, pp. 144ss.). “Para cualquier concepto universal pueden señalarse ciertas representaciones concretas de las cuales son abstraídas él o sus partes constituyentes. [...] Por lo tanto, el concepto de bien ha de ser abstraído de la intuición o percepción interna” (*op. cit.*, pp. 135s.).¹¹⁰⁸ Ahora bien, el objeto del amor puede ser particular o universal. En este segundo caso el amor se extiende a toda una clase de objetos y por eso al experimentar un acto correcto de amor hacia un objeto universal se nos dará de un golpe la bondad de toda la clase (cf. *Origen* nota 35, p. 82s.).

Toda la argumentación parte de un dato: tenemos actos de amor y odio que no sólo son correctos sino que además sentimos que lo son. Debemos explicar en qué consisten exactamente, de qué modo se presentan y por qué. Veamos qué partes pueden darse en un fenómeno de esta clase. En un caso cualquiera, encontraríamos los siguientes elementos: 1º, la cosa; 2º, un acto de representación, 3º, un acto judicial y; 4º, el acto de amor de la cosa; 5º, una representación interna de ese acto de amor –percepción interna–; 6º, la percepción interna de su corrección; 7º, una aprehensión del concepto de bien de toda esa clase a partir de la percepción del acto; 8º, el concepto de bien –universal–; 9º, un juicio sobre ese concepto universal.

Según este análisis, son varios los elementos que preceden a los actos de amor, que se basan en otros actos. Nuestra pregunta es la siguiente: esta apreciación cierta de la corrección de mi amor, ¿en qué consiste? BRENTANO nos responde que se trata de un cierto conocimiento: “El conocimiento de que el amor en cuestión y el odio en cuestión son correctos es en consecuencia apodíctico [...]” (“Vom Lieben” 18, p. 152).¹¹⁰⁹ Ahora bien, ¿qué tipo de conocimiento es éste? ¿se adquiere por medio de un juicio, o quizá se trata de un conocimiento adquirido por otra vía? Se trata de una abstracción a partir de ciertos actos que se nos dan como correctos de manera inmediata. Esto se deduce de la comparación que más adelante establece nuestro autor entre los actos de amor y los juicios. “[...] *el amor y el odio mismos tienen un carácter similar al juicio apodíctico*, puesto que el juicio apodíctico es

¹¹⁰⁶ “Wir nennen etwas gut mit Rücksicht darauf, daß das darauf gerichtete Lieben als richtig charakterisiert ist”.

¹¹⁰⁷ Cf. BAUSOLA, A., *op. cit.*, p. 108.

¹¹⁰⁸ “Für jeden allgemeinen Begriff lassen sich gewisse konkrete Vorstellungen aufzeigen, aus welchen er oder seine Bestandteile abstrahiert sind. [...] / Es muß also wohl der Begriff des Guten aus der inneren Anschauung oder Wahrnehmung abstrahiert sein”. Véase B.3.3 “La abstracción y la intuición intelectual” en el capítulo cuarto.

¹¹⁰⁹ “Die Erkenntnis, daß die betreffende Liebe und der betreffende Haß richtig sei, ist in Folge davon eine apodiktische”.

justamente aquel que surge de la representación, como se dice aquí de la actividad emotiva” (*ibid.*).¹¹¹⁰

Es el objeto bueno el que basa el acto de amor correcto. La corrección del amor surge de la representación del objeto bueno, no del acto mismo de amor. “De modo enteramente similar, digo, surge, por ejemplo, el amor al conocimiento caracterizado como correcto a partir de la representación del conocimiento [...]” (*ibid.*).¹¹¹¹ No nos confunda el objeto que BRENTANO toma como ejemplo. En este caso el objeto amado es el conocimiento, como algo bueno en sí, no se trata de la percepción interna del acto o de un conocimiento reflexivo del mismo sino del conocer en general. Este conocer es lo que se representa y lo que da lugar a la caracterización del amor al mismo como un acto de amor correcto. El amor a un objeto es correcto cuando se ama lo bueno y además se lo ama por serlo (cf. *Ursprung* Anhang VI, p. 130). De forma análoga será correcto el odio hacia el objeto que es malo. Si además consideramos la distinción entre actos emotivos simples y complejos, debemos añadir nuevos conceptos. Los actos simples son los de mero amor y odio, los complejos son los que consisten en algo más, en ellos se da una cierta deliberación, una comparación. Son los actos de preferir.¹¹¹² En estos actos se elige entre dos bienes o dos males o bien entre algo bueno y algo malo. Como se vio concisamente en el punto acerca de la moralidad de los actos, lo bueno según BRENTANO se define como aquello que, cuando es amado, lo es correctamente, aquello que además ‘exige’ amor, es digno de ser amado. “Decimos que algo es bueno cuando el modo de referencia, que consiste en amarlo, es el justo. Lo que sea amable con amor justo, lo digno de ser amado, es lo bueno en el más amplio sentido de la palabra” (*Origen* 23, p. 30).

Ahora bien, siguiendo la objeción de que se hizo eco BRENTANO, cabría replicar que lo dicho no es más que una perogrullada (cf. *Grundlegung* §45, p. 153; §46, pp. 157s.). Una objeción de peso la constituye la que lo acusa de ser un círculo vicioso, cuya formulación sería aproximadamente esta: el amor correcto es el acto que ama lo bueno. Lo bueno es aquello que es amado con amor correcto (o ‘justo’, según la traducción de GARCÍA MORENTE). ¿Es realmente un círculo? Lo parece. Examinémoslo más en detalle. Tenemos dos afirmaciones: 1ª, el amor justo es el que ama lo bueno; 2ª, lo bueno es lo que se ama con amor justo o correcto. La cuestión estriba en comprender si en ambos casos se trata de una definición del amor correcto y lo bueno, respectivamente, y qué papel juega el otro elemento. La primera tesis sostiene que el amor justo es el amor que tiene por objeto lo bueno. En mi opinión, BRENTANO está sosteniendo que el amor es correcto *porque* ama lo bueno. La corrección del amor depende de la bondad del objeto, de que se dirija al término adecuado, de modo que si el objeto no fuera bueno, el acto no lo podría ser en absoluto. La calidad moral del acto está en relación directa con el objeto de ese mismo acto, por lo cual lo llama ‘motivado’ cuando de hecho es correcto. Esta es una definición del amor correcto, a partir de la *ratio essendi* de ese acto.

Pasemos a la segunda afirmación o tesis: parece ser una definición de lo bueno. De acuerdo con lo dicho se definiría como aquello que es amable o digno de amor, distinto de lo actualmente amado –porque cabe tanto no amar lo bueno como amar lo malo–, es decir, sería lo que merece ser amado, con independencia de que lo sea efectivamente. En resumen, es aquello que cuando se ama se lo ama correctamente (véase *Klassifikation* 4 §3, p. 92). Otras

¹¹¹⁰ “[...] *die Liebe und der Haß selbst haben einen dem apodiktischen Urteil verwandten Charakter*, da das apodiktische Urteil gerade das ist, welches aus der Vorstellung entspringt, wie es hier von der Gemütsätigkeit gesagt wird”.

¹¹¹¹ “Ganz ähnlich, sage ich, entspringt z.B. die Liebe des Erkennens als richtig charakterisiert aus der Vorstellung des Erkennens [...]”.

¹¹¹² Cf. CHISHOLM, R. M., *Brentano and intrinsic value*, pp. 18s.

formulaciones acentúan el carácter del ‘deber’ de ser amadas tales cosas buenas, cuando se dice que lo bueno es lo digno de ser amado, lo amable, con lo cual se deja claro que lo bueno no es necesariamente lo amado sino lo que debe ser amado. ¿Es en este caso el acto de amor correcto lo que hace a lo bueno ser bueno? Con BRENTANO contestamos rotundamente que no. Lo bueno no es bueno por ser amado ni por serlo correctamente. Aunque el bien no sea amado no deja de ser un bien. No depende del efectivo acto de amor, y por tanto tampoco del acto de amor que fuera correcto. “El concepto de bien procede de la experiencia de las actividades emotivas caracterizadas como correctas” (*Grundlegung* §42, p. 143 K).¹¹¹³ O sea, el concepto de bien, no el hecho de que este o aquel objeto sean buenos. Entonces, ¿qué sentido tiene esta afirmación? En mi opinión, el acto de amor correcto es el medio por el cual *conocemos* que lo que es amado de este modo es bueno, la vía por la que adquirimos el concepto de bien, no lo que hace bueno a lo bueno. El acto por tanto constituye la *ratio cognoscendi* del objeto bueno. Con otras palabras, lo bueno no es bueno por ser amado correctamente sino que sabemos que algo es bueno porque lo amamos así.

Con una reflexión final deseo concluir este apartado –pero no el tema de la libertad– expresando el desconcierto en que sume la finura de las descripciones fenomenológicas brentanianas y su desviada resolución determinista. Recordando las conclusiones de la segunda parte de este trabajo, vemos cómo sostiene que no sólo el indeterminismo extremo o radical, sino también el moderado, viola la universalidad del principio de causalidad que confirma su visión estrecha de la noción de determinación, al decir que negar la necesidad determinativa de ciertas causas es negar que se den causas, o lo que es lo mismo, afirmar la absoluta contingencia (cf. *op. cit.* §81, pp. 284s.). La tercera vía de explicación de la libertad de necesidad no es, por eso, bien comprendida por nuestro autor. Llama la atención, por otro lado, que en la tesis de habilitación haya indicado expresamente lo contrario (cf. *Über die Zukunft der Philosophie* nota 23 KRAUS, p. 180).¹¹¹⁴ La libertad no ha sido expuesta aún con exhaustividad, puesto que resta por ver un último sentido de la misma, el más importante en la filosofía aristotélica y que también BRENTANO va a aceptar: la libertad de elección o *libre arbitrio*. Vamos a iniciar la cuestión a partir del examen del objeto propio de este tipo de actos, recordando cómo el objeto tenía un papel especificador en el ejercicio de las potencias.

C. La deliberación

Con anterioridad nos hemos ocupado de la manera de recibir su objeto el acto cognoscitivo, entrando en el examen de cómo el objeto y el sujeto se unen inmaterialmente, que fue de la pertinencia de los apartados A y C en el capítulo tercero. Respecto de la voluntad y el objeto de volición queremos analizar a continuación cómo lo que el entendimiento propone a la voluntad la determina a esta, de qué manera se une a él. Para ello es imprescindible clarificar de qué se trata exactamente al hablar de objeto volitivo, por su parte ya poseído inmaterialmente. Se plantea la necesidad de establecer las características requeridas para la candidatura a objeto querido y, más en concreto, objeto que mueve a la acción, que es la perfección de la volición. Como primer paso, queremos considerar el objeto volitivo desde el aspecto de su conexión con la potencia cognoscitiva y en su especificidad como término al que tiende la subjetividad volente en acto.

¹¹¹³ Véase el texto original en la nota 49.

¹¹¹⁴ “Keine Wirkung ohne determinierende Ursache = keine Wirkung ohne Ursache” (*Über die Zukunft der Philosophie* nota 23, p. 180). Véase el texto completo en la nota 3 de este capítulo.

Algunos de los rasgos del objeto de la volición se han adelantado ya en la reflexión de nuestro autor. Se indicó al tratar del objeto apetecible sensible que sólo se lo puede apetecer cuando se nos aparece en algún aspecto como agradable o desagradable. Esto es válido también para el objeto de la voluntad, sólo que la cara atractiva del objeto no será sensible sino inteligible. Ya se nos advirtió del error que supondría considerar que la apetecibilidad del objeto sea algo que nosotros pongamos en él. No es así en absoluto. Al querer, lo que nosotros ponemos es el ser-querido-por-mí, pero esto, como decíamos, no es absolutamente nada en el objeto querido, como queda patente al considerar que mis deseos sin más no modifican en lo más mínimo el objeto de ellos. Por esto es por lo que podíamos decir, sin temor a resbalar por la pendiente idealista, que la subjetividad volente constituye activamente su objeto, por cuanto no modifica en nada su ser al poner activamente el ser-querido-por-mí, y por otra parte, la apetibilidad no era nada puesto por el sujeto sino que seguía siendo propio del objeto.¹¹¹⁵ Y de todas formas, la apetecibilidad como la índole del objeto que merece ser apetecido, es conocida, y no puede ser de otro modo, gracias al efectivo apetecerlo con la conciencia de que se lo está queriendo correctamente (cf. *Origen* 23, p. 30; 25, p. 31; espec. 27, pp. 33ss.).¹¹¹⁶

BRENTANO sostenía que lo bueno espiritualmente produce también placer, sobre lo cual se apoyaba para defender la existencia de una facultad oréctica distinta de la sensible. El placer lo define en este contexto como el deleite en la posesión del bien deseado (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 157) a lo que se llamó en otro lugar ‘gozo’. No es esta doctrina hedonista ni mucho menos, porque no se está afirmando que el placer sea el único objeto que perseguimos sino que, es un acto que tiene siempre un objeto, y por tanto es imposible que se tenga a sí mismo como tal (cf. *Grundlegung* §51, p. 179). Éste se da una vez que se posee el objeto del apetito y evidentemente lo apetecido no puede ser él. Recuértese la distinción entre la volición que tiende a un objeto en tanto que no poseído –el deseo– y la volición en que se tiende a algo otro en tanto que poseído. Esta segunda especie de volición la llamábamos gozo y es idéntica al placer en el sentido de BRENTANO, que como señala expresamente con ARISTÓTELES es un acto de la voluntad.¹¹¹⁷

En la distinción de los dos actos queda patente que el placer no puede constituirse en objeto querido, en la medida en que él mismo es el acto volitivo, a saber, el acto de querer el objeto que ya tenemos en nuestro poder, y como distinguíamos en la introducción, el objeto intencional es distinto del acto para el que se constituye como tal.¹¹¹⁸ Este objeto no es el acto mismo de placer sino aquello por cuya posesión tenemos tal acto. Por otra parte no es imposible querer algo en razón del futuro gozo que su posesión ha de producir, pero ha de quedar claro es que, aunque ello sea posible, no es, ni mucho menos, el único objeto que podemos apetecer ni el que puede apetecerse primariamente porque no cabe placer sin objeto del placer cuando es un acto espiritual. El placer, por otra parte, no se da como algo pasivo, lo mismo que tampoco se quiere pasivamente lo que no se tiene sino que es un acto plenamente actual de querer un objeto, sólo que este es ya poseído por el volente. El deleite de que habla BRENTANO es, en definitiva, un acto de voluntad (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 157).

Ahora bien, ¿qué es este objeto al que se tiende? ¿qué es para la volición misma? ¿Cómo se nos da? Como ya se dijo, para que el apetito culmine en la acción, el objeto en sí mismo

¹¹¹⁵ Véase A.2 “Potencia apetitiva” en el capítulo tercero.

¹¹¹⁶ “Observamos, pues, al encontrarlo en nosotros, que su objeto no sólo es amado y amable y que la privación de su objeto no sólo es odiada y odiable, sino también que aquél es digno de amor y ésta digna de odio; esto es, que aquél es bueno y ésta mala” (*Origen* 27, p. 34).

¹¹¹⁷ Cf. *Acerca del alma* III 9, 432b 3-7; 434a 12.

¹¹¹⁸ Véase B.2 “Criterio: la intencionalidad” y B.3.1 “Objeto primario y objeto secundario” de la introducción.

considerado tiene que ser algo concreto. Para que llegue a actuar, el sujeto debe intentar obtener algo realizable por él en las circunstancias espacio-temporales en que se encuentra en ese momento, o puede encontrarse posteriormente. Ahora bien, según la atinada observación de BRENTANO, no parece imposible que se dé un objeto del apetito que nunca pueda llevar al sujeto a la acción cuando lo que amado o apetecido no consiste en algo realizable, si es algo metafísica o moralmente imposible, como, por ejemplo, no morir nunca, o si siendo realizable, no lo es para él, como por ejemplo, que una persona que oiga mal desee escuchar el roer de un ratón en su sótano, o que no lo sea en ese momento y lugar, por ejemplo, pescar en un lugar donde hay bañistas, porque los peces se alejan (cf. *Grundlegung* §64, p218ss.). Pero de las dificultades que entraña alguna de estas condiciones hablaremos un poco después. Lo único que sobre el objeto nos dice ahora nuestro autor es cómo determina a la voluntad. BRENTANO habla de ‘mover a apetecer’, lo cual lo traduzco como determinar la potencia, ponerla en acto. Nótese la cercanía significativa del objeto designado de esta manera y lo que se llama ‘motivo’.

Sería inadecuada la identificación del motivo con el objeto apetecido porque, aunque lo pueda ser, no es siempre lo mismo lo que se apetece y aquello por lo que se apetece. Creo que podría establecerse lo siguiente: cuando el objeto querido es también motivo, estamos ante lo que BRENTANO llama fin, a saber, el objeto cuya razón para ser querido reside en sí mismo, en su objetiva bondad que en sí tiene la capacidad de atraer a la voluntad. Ahora bien, el objetivo del siguiente apartado estriba en comprender la índole del objeto querido. El objeto de la voluntad la mueve a su acto propio, por su propia apetibilidad pero no desde fuera, no en cuanto está fuera de nosotros sino desde dentro, a saber, representado en los pensamientos del entendimiento o los fantasmas.¹¹¹⁹ “Somos, sin embargo, como dice ARISTÓTELES, movidos por los objetos a apetecer, no en cuanto están fuera de nosotros, sino en cuanto nos son representados en los pensamientos del entendimiento o en los fantasmas” (*Psychologie des Aristoteles*, p. 158).¹¹²⁰

C.1. El acto de deliberación en el primer Brentano

F. CHIEEREGHIN expone en su trabajo *El problema de la libertad en Kant*, cuatro sentidos diversos de libertad presentes en la filosofía kantiana. Deseo llamar la atención sobre dos de ellos: uno negativo, la libertad trascendental o “la independencia-de todo condicionamiento” y otro positivo, la libertad práctica o “libertad para la autodeterminación en base a la forma de la ley”, la autonomía de la voluntad.¹¹²¹ M. COOKE ha indicado que, al distinguir en una acción libre un sentido positivo de otro negativo de libertad, en realidad, no se habla sino de las dos caras de una moneda, dos elementos contenidos en la misma realidad.¹¹²² En la *Crítica*

¹¹¹⁹ “[...] el motor es específicamente uno, a saber, la facultad desiderativa en tanto que desiderativa –y más allá de todo lo demás, el objeto deseable que, en definitiva, mueve sin moverse al ser inteligido o imaginado [...]” (*op. cit.* 10, 433b 11). “En efecto, lo deseable para el apetito es lo que parece bueno, mientras que lo deseable para la voluntad racional es, primariamente, lo que es bueno. Pues, más bien, deseamos algo porque lo juzgamos bueno y no, al contrario, lo juzgamos bueno porque lo deseamos” (*Metafísica* XII 7, 1072a 27). “[...] el objeto de la voluntad es el bien, tomado de un modo absoluto y de acuerdo con la verdad [...]” (E.N. III 4, 1113a 24).

¹¹²⁰ “Wir werden nun aber, wie Aristoteles sagt, von den Objecten zum Begehren bewegt, nicht insofern sie ausser uns sind, sondern insofern sie uns in den Gedanken des Verstandes, oder in den Phantasmen vorgestellt werden”.

¹¹²¹ “[...] independen-za-da ogni condizionamento; [...] libertà-per la’autodeterminazione in base alle forme della lege” (CHIEEREGHIN, F., *Il probleme della libertà in Kant*. Verifiche, Trento 1991, p. 10).

¹¹²² “Kant analyzed the concept of a free action as involving two elements: positively, an action is free if it is performed by an agent for a reason; negatively, an action is free if it is not compelled by something else external

de la razón práctica encontramos, efectivamente, esta distinción. Me interesa destacar las palabras textuales de KANT:

“La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas; toda heteronomía del albedrío, en cambio, [...] es contraria a [...] la moralidad de la voluntad. En la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la forma legisladora universal [...] consiste el principio único de la moralidad. [...] Así pues, la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad”.¹¹²³

Dos ideas son importantes: el formalismo kantiano comporta una independencia de la voluntad respecto de la actividad intelectual por establecerla respecto de los contenidos materiales de sus actos. El rechazo de toda Ética material lleva a concebir una voluntad que se comporta moralmente con independencia de los objetos en su determinarse o ejercerse. La idea fundamental del argumento kantiano radica en la convicción de que la ley no será moral –sólo una mera constatación del comportamiento efectivo– mientras la voluntad se vea determinada por la materia y no por la forma de la misma. La segunda idea contenida en el texto hace referencia a la autonomía volitiva según la cual la voluntad es moral cuando esta facultad se determina por una ley no heterónoma, no impuesta por algo externo distinto del sujeto mismo.¹¹²⁴ Esto comporta especialmente una negación de la trabazón existente entre el acto intelectual y el volitivo, especialmente intenso en el caso de la deliberación y elección – como todavía se tiene que mostrar– a causa del desligamiento de lo material y lo que hace posible la determinación de la voluntad desde sí misma y no a partir de algo extraño.¹¹²⁵ La libertad supone, de este modo, un desligarse de la materia de la ley por la cual se vería sujeta a la naturaleza y la ley causal natural; libertad equivale a autonomía volitiva.¹¹²⁶

Para explicar KANT la doble vertiente del problema –por una parte, cómo la voluntad es libre, y por otra, cómo es moral– indica, respecto a lo segundo, que en su obediencia a la ley moral que reside dentro de nosotros mismos consiste su justificación. La libertad, supuesta la moralidad de una voluntad que se adecua a la ley, queda garantizada en última instancia por el hecho de que la ley se la da la voluntad a sí misma. De ahí se sigue que la libertad es la espontaneidad absoluta,¹¹²⁷ el originarse del acto volitivo desenraizado de toda relación con un objeto o motivos. En resumidas cuentas, la independencia de la voluntad de los contenidos empíricos se establece como condición de la moralidad y la autonomía de la ley como requisito de la libertad. Se comprenderá mejor ahora que, si para la voluntad, según KANT, son enteramente indiferentes los objetos acerca de los que versan sus actos, comportándose con absoluta espontaneidad respecto de ellos,¹¹²⁸ BRENTANO insista hasta la saciedad en la

or internal to the agent” (M. COOKE, V., “Kants reflexions on freedom” en *The review of Metaphysics* XVI (1987-88), p. 741).

¹¹²³ KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, II, pp. 54s.

¹¹²⁴ Cf. GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant*, pp. 157s.

¹¹²⁵ Cf. *op. cit.*, pp. 158s.; KANT, I., *op. cit.*, p. 51. “La razón pura es por sí sola práctica y da (al hombre) una ley universal que nosotros denominamos la ley moral” (*op. cit.*, p. 52).

¹¹²⁶ “[...] por tanto, una voluntad libre debe, independientemente de la materia de la ley, encontrar, sin embargo, en la ley un fundamento de determinación. Pero fuera de la materia de la ley, no hay en la ley nada más que la forma legisladora. Así, pues, la forma legisladora [...] es lo único que puede constituir un fundamento de determinación de la voluntad libre” (*op. cit.*, p. 48). (cf. YAFFE, G., “Freedom, natural necessity and the categorical imperative” en *Kant Studien*, año 86 (1995) Berlín, W. de Gruyter, p. 450; GARCÍA MORENTE, M., *op. cit.*, p. 159).

¹¹²⁷ Cf. CHIEEREGHIN, F., *op. cit.*, p. 46.

¹¹²⁸ En el terreno de la psicología, tal modo de ver las cosas trae como consecuencia, en mi opinión, el vaciamiento de todo objeto intencional. La vuelta a esta doctrina aristotélica también cabría considerarla en este contexto como necesaria contra la tendencia idealista del kantismo.

arbitrariedad de una tal espontaneidad de las voliciones y la consiguiente contradicción con el principio de causalidad, además del hecho de que la volición es un eslabón más en el mecanismo psicológico que culmina en la acción, como veíamos en la primera parte de esta investigación.

El marco aristotélico en el que, a pesar de las divergencias, se encuadra la psicología brentaniana rechaza enteramente tal planteamiento. BRENTANO subrayará la importancia absoluta de la relación de la voluntad –en general, del fenómeno de interés– con el objeto para determinar la moralidad. Es decir, consiste para BRENTANO solamente en la relación con el objeto adecuado, como hemos visto. Por otra parte, la escisión de la actividad volitiva de todo el resto de la vida psíquica es artificial, no responde a los hechos y e ignora la ley de causalidad de acuerdo con la cual unos actos son responsables del surgimiento de otros, como LOTZE y HAMILTON mostraron al principio de este trabajo. No puede inventarse una actuación volitiva espontánea porque la voluntad es una facultad pasiva, esto es, susceptible de recibir las formas inteligidas, más aún, no sólo capaz de ello sino dependiente en su actividad de esta misma recepción. En ningún caso aceptará BRENTANO que la voluntad sea libre por ser independiente sus operaciones de las de otras potencias, en especial el intelecto y los sentimientos. En ningún momento deja el menor resquicio para concebir tal posibilidad.

Con esta breve comparación del planteamiento kantiano con el brentaniano que hemos presentado, he querido introducir la última cuestión en el examen sobre la pasividad de la voluntad según Franz BRENTANO. Se comprenderá pronto el porqué. Nuestro autor plantea la cuestión del ejercicio volitivo y de la libertad en consciente y explícita oposición a KANT, cuyas afirmaciones sufrieron una tenaz crítica en el capítulo cuarto. En el terreno de la Ética no se modificará este trato reprochándole, por ejemplo, que el imperativo categórico, por el que supuestamente se salvaguarda la moralidad de la voluntad a la vez que su autonomía –al ser un principio de determinación formal de la misma que se da la propia razón pura–, es una “ficción psicológica”, así reconocido por kantianos como MANSEL o BENEKE, además de ser incapaz de determinar a la voluntad absolutamente a nada porque no se deduce de él máxima alguna (cf. *Origen* nota 15, pp. 59s.). El contraste entre las tesis kantianas y las brentanianas facilita un conocimiento más profundo la posición de nuestro autor al comprender sus motivaciones para subrayar ciertos aspectos. No es que BRENTANO haya determinado sus tesis con el intento de contradecir todo lo posible a KANT, sino que, conocidas las kantianas como falsas, a la vez que el universal influjo de su doctrina, se vio obligado a establecer una enérgica crítica que hiciera las veces de antídoto, tanto más fuerte cuanto grande era el entusiasmo que KANT seguía suscitando aún a finales del XIX.

Este espíritu se aprecia en las clases de Teodicea (véase *Sobre la existencia de Dios* 74ss., pp. 123ss.) y hace comprensible su insistencia, por ejemplo, en el carácter pasivo de la voluntad así como del entendimiento. Como he dicho, se comprende mucho mejor la defensa de esta índole al considerar la espontaneidad conferida por KANT a estas facultades en su ejercicio, y el desvinculamiento de las mismas respecto de la experiencia externa-interna. La actividad y ‘construcción del objeto’ por parte de la razón que se postula en el kantismo se ven vigorosamente contradichas por la receptividad previa y la dependencia de la experiencia que el aristotelismo de BRENTANO no deja de proclamar en la Psicología. En el tema que nos ocupa, el contraste y a veces revancha del aristotélico se cifra en la tesis acerca de la moralidad volitiva como corrección del amor, que no es otra cosa que la adecuada intención a un objeto, el sumo bien práctico, o aquello que está a él orientado. Si en KANT el contenido de los actos es irrelevante, en BRENTANO es enteramente determinante: por su relación con él se

determina el tipo de acto psíquico, la verdad o falsedad de los juicios, la corrección o moralidad de nuestros fenómenos de interés.

La moralidad del acto está forzosamente ligada a la materia del mismo –en contraposición a la tesis de KANT– de tal forma que el fin y el cómo se lo persiga determinarán el carácter moral de la volición. BRENTANO defiende abiertamente la Ética material contra la que arremete la crítica kantiana, condenando su propuesta de una Ética formal. Así, la primera y segunda sección de la *Fundamentación y construcción de la Ética* se dedican a la justificación de la Ética como ciencia primera práctica, que determina los principios últimos del obrar, el fin correcto de las acciones (cf. *Grundlegung* §3, pp. 6s.; §25, pp. 88s.), y debe dar leyes universales acerca de la corrección de las voliciones y acciones partiendo de la determinación empírica de los actos volitivos (cf. *op. cit.* §§21-44, pp. 74-152; §64, pp. 218ss., etc.). La referencia y crítica a KANT es continua, explícita o implícitamente. A veces se pregunta uno si la Ética de BRENTANO constituye fundamentalmente un intento de demostrar a KANT que es posible una ciencia apodíctica fundamentada en la experiencia.

Otro de los errores hace relación con la actividad volitiva. KANT ha entendido como espontáneo el acto de una facultad que defiende como libre. BRENTANO, por su parte, remarca su dependencia del ejercicio del entendimiento. La espontaneidad repugna toda sana concepción de la ley causal y de la misma psicología empírica. Esta desvinculación no tiene ningún apoyo en la experiencia. La psicología aristotélica, en cambio, enraiza las actividades psíquicas en el seno de un sujeto cuyas facultades se respaldan e influyen en su ejercicio. En este sentido, la psicología brentaniana muestra una vuelta a la empiria en el mejor sentido de la palabra. No estimo inapropiado descubrir originariamente en BRENTANO el planteamiento básico que quedó fraguado en el lema: la ‘vuelta a las cosas mismas’,¹¹²⁹ –bajo el que se gestó en el Círculo de Gotinga la escuela fenomenológica–. La llamada a un retorno a las cosas tal como son constituyó una contestación a la construcción kantiana del objeto, de todo punto inadmisibles, dado que no se deja a la realidad mostrarse tal cual es ni se conoce lo que nos manifiesta, sino lo que el sujeto mismo pone.

C.1.1 *El objeto de deliberación. Contingencia*

*Al enfrentarnos con la pregunta sobre el objeto de deliberación, sobre lo que desperdigadamente se concedieron algunas explicaciones, parece conveniente determinar en primer lugar cuántos son los objetos requeridos para que se dé tal acto. Como ya se ha dicho, deben ser al menos dos, puesto que se trata de una comparación valorativa. El número puede aumentar pero no disminuir. Además hemos de recordar que esos objetos tienen partes cuyo valor intrínseco goza de cierta independencia con respecto del que tenga el todo (un todo amable puede tener una parte que en sí misma no lo sea, implícitamente amada en el todo, cuando ésta es inseparable de él y forzosamente debe escogerse entre ‘todo o nada’) (cf. “Vom Lieben” 14’, pp. 149s.). Cuando se ama un objeto con tales partes heterogéneas, o cuando se lo odia en el caso contrario, se aman u odian respectivamente las partes inseparables de ese todo, sean o no amables en sí mismas como el todo al que pertenecen. Si fueran separables, se amaría sólo lo amable y no sería preciso amar en el todo lo que no fuera o no apreciaríamos como digno de amor (cf. *op. cit.* 12’-14’, pp. 148ss.).¹¹³⁰*

Por ejemplo, al bien-todo de una total entrega matrimonial a una persona, de amar y ser amado, se une la parte, inseparable, de soportar la fatiga de la convivencia, tolerar sus deficiencias; al mal-todo de estafar a Hacienda se une la parte, inseparable, de disfrutar de más bienes materiales. El hecho de que los todos tengan estas mezclas se debe a que los objetos buenos no son la Bondad, esto es, lo absolutamente bueno, sino que la realizan de forma imperfecta, teniendo partes buenas y partes

¹¹²⁹ Cf. STEIN, E., *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*. Friburgo, Herder 1965 (G.W. VII); HILDEBRAND, D. von, *Ética*, pp. 14s.

¹¹³⁰ Cf. CHISHOLM, R. M., *Brentano and intrinsic value*, pp. 73ss.

malas.¹¹³¹ Se debe también al hecho de la inadecuación y limitación de nuestro conocimiento de las cosas, razón por la cual Dios no nos determina a amarle con necesidad al ser captado limitadamente.¹¹³² Cuando tiene lugar la deliberación, se lleva a cabo una valoración nada fácil precisamente por esto, de modo que a veces se sopesa si merece la pena odiar el todo por el mal-parte, o si es mejor amar el todo y con él el mal-parte. De ahí que, bien porque el objeto conocido es limitado, bien porque es conocido limitadamente, no somos atraídos por él de modo que lo apetezcamos con necesidad (véase *Psychologie des Aristoteles*, p. 156).¹¹³³

De acuerdo con esto, en la deliberación se da una variedad de objetos o de aspectos a sopesar, tanto por la necesidad de tener varios objetos entre los que elegir, como por la ‘impureza’ de los todos bienes o males. La libertad de elección, como veremos, se da en la circunstancia en que se presenta como posible querer, no-querer o querer lo contrario, y esto sólo cabe cuando entran en consideración distintos modos de obrar o al menos un obrar y no-obrar, cada uno de ellos bueno en cierto respecto (cf. *Klassifikation 4 §7*, p. 110). MILLÁN-PUELLES habla a este propósito de una ambivalencia siempre presente ante el entendimiento que delibera,¹¹³⁴ bien basada en el objeto mismo, bien en la imperfección del conocimiento. ¿Qué dice nuestro BRENTANO acerca del objeto de deliberación? Los textos en los que BRENTANO expone el proceso deliberativo, como vimos, procedentes de las clases de *Ética* y la *Psicología* de 1867, son las fuentes en las que vamos a examinar su parecer:

“Cuando se ha alcanzado sobre esto [el dominio de los objetos de elección y las consecuencias de esta] una visión de conjunto, ha de tener lugar una valoración comparativa, esto es, se tiene que preguntar cuál de entre los valores o en su caso disvalores mutuamente incompatibles es el mejor o en su caso el peor. [...] De esta comparación valorativa tiene que resultar después lo que es lo mejor en el dominio de nuestro poder, esto es, lo que es el sumo bien práctico en el caso dado. Entonces tiene que elegirse este, y sólo esta elección es la *correcta*” (*Grundlegung* §64, p. 221).¹¹³⁵

La deliberación ofrece, pues, un resultado (BRENTANO analizará un caso ideal, distanciándose de los hechos y del plano empírico-psicológico). Éste consiste en la determinación de uno de los objetos como el mejor, lo cual, en el caso ideal, es realmente el mejor entre los considerados que entran en juego en la situación que sea. Según esta explicación, el entendimiento mismo juzga o valora comparativamente y presenta a la voluntad un sólo objeto mejor. En el caso de que la elección sea correcta, será ese el elegido, mientras que será incorrecta moralmente si elige el objeto apreciado como peor en la deliberación. De esta manera parece dejar abierta la posibilidad de que se elija lo peor a sabiendas, o sea, teniendo clara conciencia de cuál de los objetos habría de ser elegido.

¹¹³¹ En *Endliches und ewiges Sein* defiende Edith STEIN la existencia de la esencia, lo ‘en sí’, como una Idea realizada en los objetos concretos. No es ni lo concreto que la realiza ni el concepto (formado por nosotros y dependiente de la libertad). Su ser es distinto del yo y de todas las vivencias que la puedan realizar. La Idea no tiene determinaciones, pero está realizada en los objetos, determinados por las circunstancias (cf. *op. cit.*, pp. 61ss.).

¹¹³² Cf. GREDT, I., *op. cit.*, 593.

¹¹³³ No es necesario, a pesar de que la actividad del hombre perfectamente feliz es la participación en el conocimiento que Dios tiene de Sí (cf. *Summa theologiae* I Q82 a2, resp. ; E.N. X 8, 1177a 19ss.). “[...] la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad, será la más feliz” (*op. cit.*, 1178b 21). Evidentemente no puede haber limitación en Dios, “[...] el principio y la causa de los bienes [...]” (*op. cit.* I 12, 1102a 3), pero sí en nuestro conocimiento que hace posible juzgarlo a Él como un bien imperfecto.

¹¹³⁴ Cf. MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 386.

¹¹³⁵ “Ist ein Überblick darüber gewonnen, so muß ein vergleichendes Werten stattfinden, d.h. er muß sich fragen, was von den einander ausschließenden Werten bzw. Unwerten das Bessere bzw. Schlechtere sei. [...] Aus dieser Wertvergleichung muß sich dann ergeben, was im Bereiche unserer Macht das Beste, d.h. was im gegebenen Falle das höchste praktische Gut ist. Dieses ist dann zu wählen, und nur diese Wahl ist die richtige”.

De ser así, ARISTÓTELES no aceptaría esta afirmación, pues desde su modo de ver no podría elegirse nunca un objeto que no nos pareciese mejor en cierto respecto. La elección inmoral, según esto, consistiría en un cierto error culpable, no en una intencionada elección de lo malo o lo menos bueno, tal que en la elección inmoral se escogería un bien pero en una ceguera del intelecto libremente buscada para no advertir la superioridad del otro. Por otro lado, “el objeto de la deliberación es el mismo que el de la elección, excepto si el de la elección está ya determinado [...]”,¹¹³⁶ según lo cual es claro que el objeto sobre el que se delibera no puede estar determinado. Si es indeterminado, coinciden el de la elección y el de la deliberación. Cuando el objeto de elección esté determinado, no habrá deliberación sobre él. Lo que ARISTÓTELES niega no es que el objeto de elección pueda estar determinado, sino el de deliberación. BRENTANO, en cambio, es justo esto lo que parece sostener. En la obra de 1867 sobre ARISTÓTELES, presenta sin embargo una tesis diversa a la anterior sobre la deliberación, acorde con el pensar aristotélico:

“Lo que ocurrirá es que, cuando comparemos una con otra las cosas a elegir, cada una de ellas aparecerá en cierto respecto como la más deseable. Por eso, sea lo que fuere aquello por lo que nuestra elección se decida, elegiremos siempre lo mejor en cierto respecto, lo peor en cierto respecto, y así después de la elección, sea como fuere el modo como hayamos elegido, no estará nuestro deseo totalmente satisfecho; pero antes de la elección, correspondientemente, tampoco inclinado completamente al uno ni al otro objeto [...]” (Psychologie des Aristoteles, p. 156).¹¹³⁷

Lo que más llama la atención en este texto en contraste con el pasaje anterior de las lecciones de Ética es la falta de determinación unívoca, *ad unum*, del apetito por el objeto, incluso después de la elección aunque entonces ya en otro sentido. Por esa mezcla de lo bueno y lo malo que encontramos en todo objeto de elección, por ser limitados –y en Dios por la limitación de nuestro conocimiento–, ningún objeto puede ‘convencernos’ totalmente, de modo que digamos de él con entera seguridad: ‘es el mejor’. Si se objeta que, en el caso de que se dé una deliberación del tipo ‘A ó A+B’, uno de los objetos nos satisfaría plenamente, lo que BRENTANO mismo replica es que en tal situación no nos encontramos ante una libre elección, por el contrario se trata de una volición determinada con necesidad (cf. *Grundlegung* §77, pp. 267s.). Estos casos se verán en el apartado acerca del primero y segundo BRENTANO. Quede claro que, aunque nos decidamos por uno de ellos, no es porque hayamos juzgado de modo absoluto que ése es *el* mejor, sino sólo porque es “mejor en cierto respecto”, y no absolutamente – cosa que no sucedería cuando se comparan bienes o cosas cuyo valor es de la misma especie, y que sólo divergirían en un más o menos de ese valor.¹¹³⁸ A este hecho sobre el que descansa la libertad – en concreto la libertad de elección en el sentido aristotélico– alude BRENTANO en la *Psicología* (cf. *Klassifikation* 4 §7, p. 110).

¹¹³⁶ E.N., 1113a 4.

¹¹³⁷ “Es wird nämlich häufig geschehen, dass, wenn wir von dem zu Wählenden eines mit dem anderen vergleichen, jedes von ihnen in gewisser Beziehung als das begehrenswerthere erscheint. Wofür daher auch immer unsere Wahl sich entscheiden mag, in jedem Falle werden wir in gewisser Beziehung das Bessere, in gewisser Beziehung das Schlechtere wählen, und so ist *nach* der Wahl, wie wir auch gewählt haben mögen,* unser Begehren nicht ganz befriedigt, *vor* der Wahl aber, dem entsprechend, nicht vollkommen zu dem einen oder anderen Objecte hingezogen [...]” (* N.B.: hemos sustituido el punto y coma en el lugar señalado por una coma. No viene consignado en la fe de erratas pero lo estimamos correcto según el sentido del texto).

¹¹³⁸ Cuestión interesante es la de si Dios satisface completamente el apetito ya en esta vida, aunque nuestro conocimiento y nuestra deliberación no puedan ser perfectos. Parece, a primera vista que no. Y la razón es que no podemos desear con perfección (con todas nuestras fuerzas apetitivas) lo que no se nos muestra por el entendimiento como digno de la mayor apetencia, como el Bien Supremo. Y por eso nuestro apetito no quedaría satisfecho mientras no apeteciera absolutamente el Bien digno de ser absolutamente apetecido. A más perfecto conocimiento del bien, más perfecto apetecer (más proporcionado a la bondad del objeto). A un conocimiento perfecto del Bien Infinito seguiría un apetito infinito de Él. Pero siendo capaces de apetecer infinitamente, nuestro intelecto no es sino limitado o inadecuado (cf. GREDT, I., *op. cit.*, 593).

En resumen, poseemos una noción universal de bien obtenida a partir de la experiencia de amor correcto de un objeto universal no inducida sino de estricta universalidad. Bajo esta noción universal de bien son comparados los objetos o aspectos de los mismos que entran en juego en la deliberación. El problema siguiente no se plantea en el texto de la *Fundamentación* sino sólo en la *Psicología de Aristóteles*: ¿cómo quedará determinada la deliberación, cómo presentará el entendimiento un solo objeto a la voluntad por medio de esta operación? Pues lo que la deliberación parece capaz de hacer es sopesar, comparar, pero no determinar el objeto preferible, porque ambos, como hemos visto, lo son en cierto respecto. No es que relativicemos los valores, diciendo que estén a la misma altura el placer por el que, por ejemplo, amo quedar impune de un mal que he cometido, y la justicia, por la que amo el castigo merecido o la reparación del daño, penoso o doloroso. El segundo bien es mayor que el primero sin que podamos decir que se elija el mal por el mal, sino que se elige porque parece bueno y lo es, pero erróneamente se considera mejor que el otro bien. Por eso está claro —dice BRENTANO— que si se diera el caso de una especie distinta a la humana que quisiera lo que es odiable y odiara lo que es amable, no diríamos que “sobre gustos no hay nada escrito” sino que el suyo está estragado o viciado amando lo que se debe odiar y odiando lo digno de amar (cf. *Origen 27*, pp. 33s.).¹¹³⁹

La cuestión, pues, estriba en que nos encontramos con que, no ya el acto volitivo, sino que el mismo acto deliberativo del entendimiento no está determinado, no tiene un solo objeto, más bien se dan varios de tal suerte que el entendimiento no es capaz de presentar un juicio acerca de la absoluta preferibilidad de uno de los objetos. Si hasta ahora habíamos supuesto, como defensores del libre albedrío con el primer BRENTANO, la determinación no unívoca como propia de la volición electiva, ahora nos encontramos con este mismo hecho ya antes, en el acto del entendimiento que le presenta a la elección el objeto y como condición de la indeterminación volitiva. Obtenida esta conclusión pasaremos a la siguiente nota del objeto de deliberación. Reservamos así para el final del capítulo el asunto capital de la determinación del acto.

* * *

Debido a que la cuestión de la contingencia ha sido examinada con suficiente extensión en la segunda parte, este aspecto del objeto de deliberación se expondrá de forma sucinta, entre otras cosas porque no hay muchas más consideraciones que añadir. Sabemos que la razón que colabora con la voluntad la llama ARISTÓTELES entendimiento práctico designando así a la razón que se ocupa de los objetos propios de las voliciones, a saber, cierta clase de cosas contingentes, frente a la parte racional que se ocupa de las que no pueden ser de otra manera.¹¹⁴⁰ Los objetos determinan las partes del alma que a ellos se refieren, ya que “[...] correspondiéndose con distintos géneros de cosas, hay en el alma genéricamente distintas partes [...]”,¹¹⁴¹ y en el caso de la razón hay dos partes, como decimos, según el objeto sea

¹¹³⁹ La diferencia existente entre el simple amor y odio y la preferencia o postergación correctos podría fundar la diversidad de dos aspectos de lo bueno y malo, de lo digno de amor u odio, a saber, por una parte la intrínseca índole valiosa o disvaliosa del objeto y por otra la jerarquía en la que se encuentran las diversas cosas valiosas. Cuando se prefiere correctamente no necesariamente se prefiere un bien ante un mal, sino que puede darse un bien mayor antepuesto a un bien menor, por la mayor o menor mezcla de elementos no buenos, por ejemplo.

¹¹⁴⁰ Cf. E.N. VI 1, 1139a 5.

¹¹⁴¹ *Op. cit.*, 1139a 10.

necesario o contingente. Sin embargo, no debemos pensar que estas partes constituyen, cada una por sí, dos potencias distintas, como advierte a continuación, el intelecto teórico y el práctico constituyen más bien una sola.¹¹⁴² Es un caso de diversificación accidental por los objetos que no implica una distinción genérica de potencias. Ya se mostró en su momento que ARISTÓTELES admite claramente cosas contingentes, como se deduce de diversos pasajes.¹¹⁴³

El objeto de deliberación no es algo necesario, pues este acto no puede versar sino sobre lo contingente. Es la indeterminación del objeto la que hace posible la libertad de elección (cf. *Psychologie des Aristoteles*, pp. 155s.). Pero más tarde BRENTANO interpretará la expresión aristotélica diversamente, como se examinó también: ‘lo que no puede ser de otra manera’ se referirá, no a lo necesario frente a lo contingente sino a lo que no depende de nosotros, en oposición a lo que de nosotros depende (cf. *Grundlegung* §85, p. 297). Al ofrecer esta interpretación, BRENTANO da ya por supuesto que todo es necesario y que por la misma razón la distinción sólo puede establecerse entre las cosas que son necesarias o suceden necesariamente sin nuestra intervención y aquellas que tienen lugar también necesariamente por medio de nuestra acción.

Otros pasajes no toleran abiertamente ambas interpretaciones (la brentaniana o la de AQUINO), al revés que al texto citado arriba. En la *Summa* AQUINO expone y defiende claramente una distinción entre necesario y contingente: precisamente porque la voluntad apetece siempre los objetos bajo la especie de buenos, no puede apetecerlos necesariamente, porque la especie bien abarca una multiplicidad de objetos. Apetecerá *necesariamente* un objeto de la especie bien, pero no *necesse* este o aquel objeto determinado.¹¹⁴⁴ En el *De anima* se trata de la facultad motriz al final del tercer libro; ARISTÓTELES investiga cuál es el motor del apetito en general y del racional en particular. En la búsqueda del objeto sostiene que ha de ser algo que se debe llevar a la práctica, que se debe buscar o rehuir.¹¹⁴⁵ Puede ser presentado al apetito un objeto y no ser apetecido, por el efecto del apetito sensible que es contrario.¹¹⁴⁶ No mueve “[...] cualquier objeto bueno, sino el bien realizable a través de la acción. Y el bien realizable a través de la acción es el que puede ser de otra manera que como es”.¹¹⁴⁷

Pero el objeto mueve en conjunción con el intelecto que lo capta y el apetito que lo persigue. Y debido a la división de los apetitos, ARISTÓTELES concluye que numéricamente los motores son múltiples.¹¹⁴⁸ En la *Ética a Nicómaco* encontramos, en el seno de la investigación sobre lo voluntario, que el objeto de la voluntad es el fin, y también los medios para él (en plural). Las acciones relativas a ellos resultan también por eso voluntarias. Ya en esta distinción inicial puede rebatirse la interpretación brentaniana. Tanto querer el medio como querer el fin –sostiene ARISTÓTELES– son cosas voluntarias (cosas que dependen de nosotros, cosas, siguiendo la interpretación de BRENTANO, no necesarias). Pues bien, si lo que se opone realmente es lo necesario como lo que no depende de nosotros a lo necesario que depende de nosotros: ¿cómo entender la volición del medio, algo que puede ser de otra manera, en contraste con la del fin, necesaria, dependiendo ambos de nosotros, en la medida en que ambas son actos voluntarios?

Se añade a esto la afirmación de ARISTÓTELES cuando indica que al ser voluntaria una acción, lo es también su omisión, de modo que sería objeto de voluntad hacer y no hacer, y de

¹¹⁴² Cf. *op. cit.*, 1139a 15.

¹¹⁴³ “[...] deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera” (*op. cit.*, 1139a 14).

¹¹⁴⁴ “[...] voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum et multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum” (*Summa theologiae* I Q82 a2, ad prim).

¹¹⁴⁵ Cf. *Acerca del alma* III 9, 432b 26.

¹¹⁴⁶ Cf. *op. cit.*, 433a.

¹¹⁴⁷ *Op. cit.* 10, 433a 29.

¹¹⁴⁸ Cf. *op. cit.* 433b 12.

ahí arranca nuestra responsabilidad de nuestro ser virtuosos o viciosos.¹¹⁴⁹ O sea, cabe tanto que el hombre realice actos virtuosos como viciosos, teniéndose tales acciones por dignas de alabanza o castigo pues las acciones podrían no haber sido llevadas a cabo.¹¹⁵⁰ Si el justo y el licencioso podían no haberse convertido en lo que son, es porque no era necesario que así ocurriera. De ello son ambos responsables y por eso, si ha sucedido, ha sido libremente, condición por la cual se merece alabanza o castigo, como ya se concluyó en el párrafo precedente.¹¹⁵¹

La primera de las dificultades con las que topa tal planteamiento es la objeción que ya le presentó BRENTANO al indeterminismo en las lecciones de Ética: querer viene a ser la total arbitrariedad o capricho, ya que dadas las circunstancias X, y los motivos Y, siempre cabe otra volición a la esperada según el conocimiento de las circunstancias y la persona, como si, por ejemplo, después de una deliberación entre A, B y C, aunque se esperaba que la persona eligiera A, resulta que elige B. En resumen, una elección tal equivale simplemente a defender el azar (cf. *Religion und Philosophie*, pp. 121s.; *Grundlegung* §76, pp. 265s.; §79, pp. 278s.). Ciertamente no es eso lo que se afirma en todas las versiones de posiciones a favor del libre arbitrio. Ya conocimos la diferencia existente entre el indeterminismo radical y el moderado. Sólo le cuadra la crítica al primero; el segundo está exento de este justo reproche, dejando aparte que, puesto que la deliberación y la reflexión han precedido a la elección, es conforme a razones.

C.1.2 Universalidad del bien aprehendido y particularidad del querido

Este párrafo ha de servirnos para sacar a la luz dos aspectos de la caracterización brentaniana de los fenómenos de interés: el primero es que BRENTANO no dará razón de por qué ciertas distinciones de los fenómenos, en función de los objetos, sólo son meramente accidentales mientras que otras son esenciales. El segundo, la discontinuidad entre el objeto universal aprehendido intelectivamente y el querido, acerca de lo cual BRENTANO no ofrece reflexión alguna, y que estimo como un hecho que exige la acción volitiva determinativa sobre el juicio, en lo cual baso la libertad de arbitrio que BRENTANO descalifica como indeterminación absoluta.

El objeto, por medio de la representación, permite especificar los fenómenos de amor y odio, según sea uno u otro el objeto de amor, según se dirija este a un objeto universal o algo particular, por el modo temporal –que lleva a distinguir el arrepentimiento del temor o del dolor por algo actual–, la relación positiva o negativa con el objeto –amor-odio–, y finalmente según el objeto representado sea simple o compuesto de tal o cual modo (cf. “Vom Lieben” 10, p. 146s.). Según el modo temporal, rechazado por BRENTANO como criterio que distinga sentimiento de volición, se ha determinado el sentimiento como fenómeno vinculado al presente y la volición al futuro. En realidad los sentimientos pueden remitirse perfectamente al futuro o al pasado como ocurre con el arrepentimiento, la venganza, la esperanza o el temor. HAMILTON yerra al alegar el modo temporal como una distinción, ligando el sentimiento al presente y la volición al futuro (cf. *Klassifikation* 4 §1 nota, pp. 86s.).¹¹⁵²

¹¹⁴⁹ Cf. E.N. III 5, 1113b 4-16.

¹¹⁵⁰ Cf. *op. cit.*, 1113b 19-26. “[...] el justo y [el] licencioso, podían, igualmente, en un principio, no llegar a serlo y, por eso, lo son voluntariamente; [...]” (*op. cit.*, 1114a 20).

¹¹⁵¹ En un texto anterior queda más determinado sobre qué cabe ejercer una deliberación: “[...] de cosas que suceden la mayoría de las veces de cierta manera, pero cuyo desenlace no es claro y de aquellas en que es indeterminado” (*op. cit.* III 3, 1112b 8). Más adelante vuelve a afirmar el carácter contingente del objeto del intelecto práctico, el que delibera (cf. *op. cit.* VI 1, 1139a 6).

¹¹⁵² Cf. HAMILTON, W., *Lectures on Metaphysics* II, p. 433.

Otra cosa es la orientación a la acción y la conciencia subjetiva acompañante de que de tal acto de amor depende la realidad del objeto amado, como BRENTANO recoge en su trabajo de 1874 como propio de la volición y únicamente de ella. “No es simplemente un deseo de que algo ocurra, sino un apetito de que eso mismo se presente como efecto del apetito” (*op. cit.* §10, p. 115).¹¹⁵³ Para quererlo con la voluntad aquello tiene que aparecérsenos como algo realizable por la acción del sujeto que apetece, y además necesariamente como algo a realizar. “Toda volición o deseo en sentido más propio se relaciona con una acción” (*op. cit.* 4 §10, p. 115).¹¹⁵⁴ Esto significa que ese objeto depende, para ser, de la acción del sujeto; que aparece ante él como algo posible –realizable por él–; que el sujeto debe percibirlo así; que el objeto no es aún (excepto intencionalmente), mientras la acción no se lleve a cabo y, finalmente, que me sé capaz de esa acción aquí y ahora, en estas circunstancias.

Si esto es así, en la tarea de discernir los fenómenos volitivos de los meramente afectivos no tiene relevancia la temporalidad del objeto sino su carácter práctico. BRENTANO sí considera éste un criterio de distinción válido de la volición y todo otro fenómeno de interés (cf. *op. cit.* §10, p. 115). Adviértase que en razón de esta condición de lo volitivo y no por otro motivo, el objeto universal no puede constituir un término adecuado de la volición, no es el bien universal ni cualquier objeto bueno, sino que, al querer, queremos siempre algo concreto, atendiendo a las circunstancias en que el volente y lo querido se encuentran. Lo bueno en general no puede ser objeto de una volición, sino del entendimiento o bien de un afecto distinto del acto volitivo. Si el bien fuera considerado siempre de ese modo, nunca surgiría volición alguna porque es condición suya que el sujeto capte el bien como realizable por él en las circunstancias concretas en que se encuentra. Ahora bien, no debemos suponer que la concreción de suyo sería lo que hace objeto volitivo al bien práctico. Es sólo una condición *sine qua non*, mientras que lo esencial en él estriba en la dependencia que tiene de la intervención de un ser personal. Dicho con otras palabras, lo propio del acto volitivo es la vinculación que existe entre su realidad y la acción del sujeto. Esta dependencia se funda en la concreción de lo apetecido y las circunstancias que rodean al sujeto y el objeto. Lo que quiero decir se comprenderá si se reflexiona sobre el supuesto de un bien concreto cuyo ser fuera independiente de mis fenómenos afectivos, por ejemplo, que no haya mañana atasco en la autopista de La Coruña. A pesar de ser un objeto muy concreto no llega a ser más que objeto de un sentimiento desiderativo no volitivo, porque en nada se vincula su realidad a mi acción, sigue siendo algo que no me ‘toca’ ni me implica.¹¹⁵⁵

Lo dicho no afecta para nada a la bondad del objeto propia de todo término intencional en la tercera clase de fenómenos. El objeto de un afecto o una volición es un bien, algo en tanto que bueno. Además el objeto del apetito tiene que presentarse como agradable o desagradable

¹¹⁵³ “Es ist nicht einfach ein Begehren, daß etwas geschehe, sondern ein Verlangen, daß etwas als Folge des Verlangens selbst eintrete” (cf. *Acerca del alma*, 433a 29).

¹¹⁵⁴ “Jedes Wollen oder Streben im eigentlicheren Sinne bezieht sich auf ein Handeln”.

¹¹⁵⁵ Cf. *Acerca del alma* III 9, 432b 29. Así sucede que aún cuando ejecute un juicio, este no tiene eco alguno sobre mi potencia volitiva, porque sólo la mueve el juicio práctico. “Una cosa es, en efecto, un juicio o enunciado de carácter universal y otra cosa es uno acerca de algo en particular [...] el segundo enuncia que tal individuo de tal clase ha de realizar esta conducta concreta de ahora y que yo soy un individuo de tal clase. Esta última opinión sí produce un movimiento pero no la de carácter universal [...]” (*op. cit.* III 11, 434a 17-21). Lo que distingue el razonar teórico del práctico es el fin; el primero tiene al saber como bien en sí mismo, se busca el saber como un fin. En cambio el pensamiento práctico persigue el conocimiento como medio, al servicio de la acción (cf. *op. cit.* III 9, 432b 23; 10, 433a 14). Se habla de que una acción tiene un fin cuando este es extrínseco y que no lo tiene cuando no es de tal clase. Por eso la actividad teórica se dice que no tiene fin aunque su fin es el conocimiento (cf. E.N. I 1, 1094a 3-7; 1095a 5-11, etc.). Recordemos la distinción de potencia activa y pasiva según el efecto de su acción sea transeúnte o inmanente (véase B. “Otro sentido de potencia activa y pasiva” en el capítulo tercero).

(cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 110).¹¹⁵⁶ El acto orético –tanto el sensible como el inteligible– tiende al objeto bueno o que aparece como bueno. Aquello que se ama u odia, lo es en calidad de bueno o malo (cf. *Klassifikation* 4 §2, pp. 88s.). Esto es aceptado tanto por los que separan sentimientos y voliciones como por los que los unen. Un acto de esperanza tiene por objeto algo bueno cuya venida se aguarda; un acto de temor una cosa o situación mala o penosa cuyo advenimiento se presiente o sospecha; una volición algo bueno que se puede hacer realidad.

El *quid* del asunto estriba en que ni la índole universal o particular del objeto ni tampoco su carácter práctico diversifican potencias a juicio de BRENTANO. No ocurría así con el entendimiento teórico y el práctico, tampoco con la voluntad y el deseo. Ya se discutió la dificultad en la introducción y se indicó cómo es la intencionalidad a la que BRENTANO apunta, como vimos, por la que se distinguen los actos en clases fundamentales, mientras que el objeto intencional no constituye un criterio de diversidad específica, aun diversificándolos de hecho.¹¹⁵⁷ BRENTANO no da razón de por qué la diferencia entre el objeto práctico y el no-práctico no basa una distinción esencial sino sólo accidental entre volición y sentimiento, por su parte una de las armas habitualmente esgrimidas en defensa de esta distinción (cf. *op. cit.* §5, p. 103). Sin duda, reconoce que es la nota más propia del objeto volitivo frente al mero deseo. Recordemos en este sentido una confesión suya recogida en el dictado “Del amor y el odio” a la que hemos aludido en varias ocasiones: “[...] el número de las clases fundamentales de fenómenos psíquicos queda establecido según las diferencias más profundas entre las referencias intencionales” (*Origen* 20, p. 27).

Apuntemos el segundo punto crítico pendiente de aclaración: cómo casan la universalidad del concepto de bien captado por el entendimiento y la concreción del bien práctico que el sujeto persigue. BRENTANO constata que los fenómenos de interés tienen por objeto algo universal en cierto sentido, en la medida en que al amar u odiar un objeto amamos u odiamos a la vez toda la clase a la que él pertenece.

“[Aristóteles] dijo que lo mismo que nuestros juicios, también las actividades emotivas podían estar dirigidas también a lo universal. Nos enfadamos ciertamente, dice él, sólo con el ladrón particular que nos ha robado, [...] pero odiamos universalmente a los ladrones [...] todos los actos de amor y preferencia caracterizados como correctos son de esta manera universales, esto es, están dirigidos a objetos pensados conceptualmente [...]” (*Grundlegung* §44, p. 150).¹¹⁵⁸

Puede parecer que esto salva la dificultad. Sin embargo cabe replantearla puntualizando que, aunque bajo el concepto general de bien o mal, de tal o cual objeto, lo querido pueda ser pensado, sigue siendo necesario que este sea algo concreto para la voluntad. No se indica si los objetos pensados universalmente son tales mientras se efectúa el acto volitivo, no como si se diera un fenómeno paralelo del entendimiento, sino en el seno mismo de la volición.

Parece inconveniente suponer tal cosa, en la medida en que la volición no consiste en un juicio, en un acto de pensar el objeto, aunque parece a todas luces que BRENTANO postula una

¹¹⁵⁶ Cf. *Acerca del alma* III 10, 433a 20.

¹¹⁵⁷ CHISHOLM disientiría –aparentemente– de nuestra interpretación, según el siguiente texto: “[...] the distinction between a mere feeling and an act of will is not a distinction between two fundamentally different types of psychological act. It is a function merely of intentional objects” (CHISHOLM, R. M., *Brentano and intrinsic value*, p. 23). La cuestión estriba en comprender qué entiende este autor por objeto y relación intencional. Al respecto véase en la introducción B.2 “Criterio: la intencionalidad”.

¹¹⁵⁸ “[Aristoteles] sagte, daß wie unsere Urteile auch unsere Gemütsstätigkeiten auf Allgemeines gerichtet sein könnten. Wir zürnen, meinte er, zwar nur dem einzelnen Diebe, der uns bestohlen [...], hassen aber Diebe [...] im allgemeinen. [...] alle als richtig charakterisierten Akte des Liebens und Bevorzugens in dieser Weise allgemein, d.h. auf begrifflich gedachte Objekte gerichtet sind”.

actividad intelectual en el seno mismo de la volición, que puede muy bien tratarse de la percepción interna. Sea como sea, nos da lo mismo puesto que sigue en alto la cuestión de cómo se da el paso de la universalidad del bien pensado a la particularidad del bien querido. Hemos dicho que el entendimiento tiene un concepto universal del bien. En términos generales, aquello que se ama, u odia, es algo en calidad de bueno o malo. ¿Cómo se concilian la particularidad requerida por la índole práctica de toda volición y la universalidad de su objeto? No he encontrado ninguna reflexión en BRENTANO. A mi entender la solución se halla, ni más ni menos, en una acción determinante de la voluntad que ejerce sobre esta operación intelectual y justamente funda la libertad de arbitrio.

C.1.3 Indeterminación del objeto y libre elección

“[...] deliberar y razonar son lo mismo, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera”.¹¹⁵⁹

En el libro publicado en 1867 se expone la dificultad que ya habíamos atisbado acerca de la comparabilidad de objetos cuya bondad es de diversa índole, y se ofrece una salida. Por una parte se presenta como enteramente imposible una comparación entre cosas absolutamente heterogéneas que no comparten nada ni poseen nada en común. Sólo –pensaríamos– es posible comparar entre un placer mayor y uno menor o entre dos alegrías, una menos intensa que otra –y además acerca del mismo tipo de objetos–. Por otra, los valores de hecho comparados antes de una elección son necesariamente heterogéneos (por ejemplo, el valor placer y justicia, belleza y utilidad, etc.), son diferentes los aspectos desde los que cada objeto es bueno. Si fuera de otro modo, no habría elección libre –indica BRENTANO dejando hablar al indeterminista– porque elegiríamos con necesidad el objeto respectivamente más valioso (cf. *Grundlegung* §77, pp. 267s.). “Si la elección se efectúa entre dos *kala*, determina con necesidad el bien mayor” (*op. cit.*, p. 268).¹¹⁶⁰ Esta condición de la elección es expresada con mucha mayor claridad en la *Psicología de Aristóteles* (cf. *Psychologie des Aristoteles* nota 120, p. 156) y en *Fundamentación* (cf. *Grundlegung* §77, pp. 267s.), como se ha podido ver.

Para resolver la aporía acude en nuestra ayuda la noción análoga de bien. Es necesario un punto de vista común en cierto sentido bajo el cual puedan ser comparadas y este es el de ser un bien. Este es un concepto universal bajo el que se subsumen los particulares bienes. La primera de las condiciones requeridas para que la elección acontezca sin necesidad o determinada no unívocamente –explica BRENTANO, en aparente contradicción con la *Metafísica*–¹¹⁶¹ se da también en las representaciones sensibles animales, acudiendo a un pasaje de *Acerca del alma* en su confirmación,¹¹⁶² y a otro lugar en que se defiende la capacidad de los órganos de recibir los contrarios (blanco-negro, frío-calor...) (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 155).¹¹⁶³

Poco después se sostendrá que la deliberación, la facultad deliberativa sólo se presenta en los animales racionales.¹¹⁶⁴ Sin embargo, más adelante se sostiene que el deseo está condicionado por

¹¹⁵⁹ E.N. VI 1, 1139a 14.

¹¹⁶⁰ “Steht die Wahl zwischen zwei *kala*, so determiniert mit Notwendigkeit das größere Gut”.

¹¹⁶¹ Cf. *op. cit.* IX 2.

¹¹⁶² “En cuanto a la imaginación [en los animales], ¿en qué medida cabe que exista en ellos?, ¿no será que, así como sus movimientos son indefinidos, también aquella existe en ellos pero de modo indefinido?” (*Acerca del alma* III 11, 434a 3).

¹¹⁶³ Cf. *op. cit.* II 11, 424a 9.

¹¹⁶⁴ “[...] la percepción es análoga a la mera enunciación y a la intelección. Pero cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva –como si de este modo estuviera afirmándolo o negándolo– lo persigue o se aleja de ello” (*op. cit.* III 7, 431a 8).

el ejercicio imaginativo que también existe en los brutos.¹¹⁶⁵ De lo que se habla aquí es del conocimiento de los contrarios, y según ARISTÓTELES, exclusivamente las potencias racionales los abarcan.¹¹⁶⁶ Parece que BRENTANO habla en un sentido distinto a ARISTÓTELES de contrario y de captar los contrarios.

Acerca del objeto de la volición encontramos determinaciones en la *Psicología de Aristóteles* a las que se aludió anteriormente, en las que se fundamenta inmediatamente el argumento en favor de la libertad. El entendimiento no aprehende en cada acto sino el concepto de una cosa y su contrario.¹¹⁶⁷ Además, aquello que el entendimiento presenta a la voluntad, el objeto conocido, no es algo concreto e individual sino universal.¹¹⁶⁸ De esta manera, se ofrece la base para una posible comparación de las cosas entre las que se delibera (cf. *Psychologie des Aristoteles*, p. 155). Si aquellas cosas de las que la voluntad debe elegir una no tuvieran nada en común, resultaría imposible escoger porque consiste en decidirse por lo que es apreciado como mejor por el sujeto en algún respecto. Para escoger uno y dejar el otro, es necesario que ambos candidatos sean buenos, agradables, atrayentes para la voluntad, aunque no lo sean en el mismo modo y grado, y de este modo uno sea mejor y el otro peor en un mismo respecto, pero no en otros (cf. *op. cit.*, p. 156).

Como se examinó en el capítulo quinto, el primer BRENTANO considera con ARISTÓTELES que sólo la elección es el acto de la voluntad que no se ejerce con necesidad unívoca. El fin es, como tal, objeto de una volición, pero la volición que se tiene respecto del fin no es, ni puede ser, libre,¹¹⁶⁹ pues si bien todo lo libre es voluntario, no todo lo voluntario es libre,

¹¹⁶⁵ “[...] la facultad de desear no se da a no ser que haya imaginación. Y toda imaginación, a su vez, es racional o sensible. De esta última participan también los animales” (*op. cit.*, 433b 29).

¹¹⁶⁶ “Y todas las potencias racionales, ellas mismas, se extienden a ambos contrarios, mientras que las irracionales son cada una de un contrario solamente [...]. La causa de ello es que la ciencia es conocimiento racional y, a su vez, el conocimiento racional da a conocer la cosa y su privación, si bien no de la misma manera [...]” (*Metafísica IX 2*, 1046b 5-9).

¹¹⁶⁷ “Una facultad y una ciencia parecen ser las mismas para los contrarios [...]” (E.N. V 1, 1129a 13). “Y todas las potencias racionales, ellas mismas, se extienden a ambos contrarios, mientras que las irracionales son cada una de un contrario solamente, por ejemplo, lo caliente sólo puede calentar, mientras que la medicina puede producir la enfermedad y la salud. La causa de ello es que la ciencia es conocimiento racional y, a su vez, el conocimiento racional da a conocer la cosa y su privación, si bien no de la misma manera, pues en cierto modo se ocupa de aquella y de ésta, pero en cierto modo se ocupa, más bien, de la cosa misma. Por consiguiente, tales ciencias son necesariamente capaces de ambos contrarios, si bien de uno de ellos por sí, y del otro no por sí” (*Metafísica IX 2*, 1046b 5-11). “Y es que todas las potencias irracionales producen, cada una de ellas, una sola cosa, mientras que las racionales producen ambos contrarios y, por tanto, producirían a la vez cosas contrarias, lo cual es imposible. El dominio ha de corresponder, pues, a otra cosa, y me refiero al deseo o la elección. En efecto, cuando el agente esté y se encuentre con lo pasivo conforme a su capacidad propia, realizará uno de los contrarios, aquel que desee predominantemente. De modo que todo agente capaz de actuar de acuerdo con la razón hará necesariamente, cuando lo desee, aquello para lo cual tiene capacidad, y en el modo en que la tiene” (*op. cit.* 5, 1048a 8-15). De ahí que ARISTÓTELES añada: “Evidentemente, es algo voluntario, pero no todo lo voluntario es objeto de elección” (E.N. III 2, 1112a 15).

¹¹⁶⁸ El entendimiento agente es el que capta primeramente los universales, gracias a la abstracción, en una percepción intelectual de lo universal (cf. *op. cit.*; *Les seconds analytiques II 19*, 100b 3). “[...] la deliberativa se da únicamente en los racionales: en efecto, si ha de hacerse esto o lo otro es el resultado de un cálculo racional; y por fuerza ha de utilizarse siempre una sola medida ya que se persigue lo mejor. De donde resulta que los seres de tal naturaleza han de ser capaces de formar una sola imagen a partir de muchas” (*Acerca del alma III 11*, 434a 7). “[...] si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examinan cuál es el más fácil y mejor” (E.N. III 3, 1112b 17). Otros pasajes referidos: *op. cit.* VII 5, 1147b 4; III 5, 1113a 9; V 10, 1135b 8; VI 2.

¹¹⁶⁹ Cf. E.N. I 5, 1097b 1, III 7, 1113b 16; 1114b 18. “[...] el deseo se refiere más bien al fin, la elección a los medios conducentes al fin: así deseamos estar sanos, pero elegimos los medios mediante los cuales podemos alcanzar la salud, y deseamos ser felices y así lo decimos, pero no podemos decir que elegimos <serlo>, porque la elección, en general, parece referirse a cosas que dependen de nosotros” (*op. cit.* III 2, 1111b 26).

como se aclaró en su momento.¹¹⁷⁰ Según nuestro autor, la índole del objeto de conocimiento es tal que hace posible, cuando se le presenta a la voluntad, que el acto de elección se efectúe sin necesidad, ya que el entendimiento le presenta no un solo objeto individual, sino un objeto bajo el que se subsumen varios objetos individuales, esto es, un objeto universal. Por estas dos notas del objeto del entendimiento la libertad de elección de la voluntad es posible.

“La elección y su libertad son posibles primero, al dar simultáneamente cada concepto aprehendido el conocimiento de una cosa y su contrario, y segundo, al ser universales los pensamientos del entendimiento, de manera que puede tener lugar una comparación, bajo este punto de vista, de cosas distintas que participan conjuntamente del concepto de bien. El concepto universal nos sirve de unidad con la que medimos ambos” (*op. cit.*, p. 155).¹¹⁷¹

BRENTANO continúa explicando que al aparecernos como buenos en cierto respecto, los varios objetos de elección, la voluntad no se inclina con necesidad a ninguno de ellos, porque en cierto sentido uno es mejor, en cierto sentido, lo es el otro. De ahí que la voluntad, antes de la elección no esté determinada, y después de ella además, no quede enteramente satisfecha. Como sabemos, BRENTANO indica a pie de página que la afirmación explícita de la no necesidad con que se efectúa el movimiento de la voluntad en la elección no se encuentra en ARISTÓTELES, pero que ha de añadirse en favor de la explicación para llegar a la conclusión de la posibilidad de libertad de elección, dadas las razones anteriores (cf. *op. cit.* nota 120, p. 156). En contraste con el entendimiento, la voluntad tiene ante los contrarios una función exclusivizadora: ella no puede admitirlos, en el sentido de querer a la vez dos cosas contrarias, naturalmente si se le dan al sujeto previamente en calidad de contrarias. Recordemos la propiedad de la exclusividad presente ya en la mera preferencia o decisión, que en la volición y deseo estricto se hacía absoluta –el amor a un solo objeto sobre todos los demás– (cf. “Vom Lieben” 21, pp. 156s.; *Ursprung* Anhang VI, p. 130). El entendimiento, en cambio, como hemos visto, puede conocerlas a la vez, aunque en cierto respecto, no del mismo modo.¹¹⁷² De este último aspecto del objeto volitivo no cabe, como es comprensible, un más detenido análisis en el curso de esta investigación.

* * *

La libertad de arbitrio o de elección era el último sentido de libertad de los que BRENTANO analizaba que aún no hemos tomado en consideración. El libre arbitrio es de suma importancia dentro del aristotelismo –consigna BRENTANO– (cf. *Grundlegung* §85, p. 296). No obstante, son dos nociones diversas de libertad de elección a las que se refiere en 1876 y en las lecciones de la Universidad de Viena. Vamos a examinar la primera de ellas cronológicamente, para después comparar su posterior posición acerca del proceso electivo.

¹¹⁷⁰ Véase C.2.1 “El mejor mundo posible” y C.2.2 “La libertad de Dios Creador” en el capítulo quinto.

¹¹⁷¹ “Möglich wird die Wahl und ihre Freiheit erstens dadurch, dass jeder erfasste Begriff zugleich die Erkenntnis der Sache und ihres Gegentheiles gibt, und zweitens dadurch, dass die Gedanken des Verstandes allgemeine sind, so dass eine Vergleichung verschiedener Dinge, die gemeinsam an dem Begriffe des Guten participiren, unter diesem Gesichtspuncte stattfinden kann. Der allgemeine Begriff dient uns als die Einheit, mit der wir beide messen”.

¹¹⁷² “El conocimiento tiene por objeto tanto lo conveniente como lo no conveniente. El querer, por el contrario, se limita a lo que en cada caso es conocido como algo conveniente y en tanto que así es conocido por la respectiva subjetividad; de tal manera que, aunque esta puede conocer a la vez ambos contrarios, no puede en cambio quererlos a la vez, si los conoce en tanto que contrarios” (MILLÁN-PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía*, p. 220).

Para comprender como conviene la libertad de elección, querría volver sobre la idea de la indeterminación del objeto sobre el que versa el acto intelectual de deliberación. A fin de exponer de manera suficientemente clara el proceso de deliberación y elección, estamos obligados a acudir a las fuentes aristotélicas cuando a ello nos obligue nuestro autor, ya que BRENTANO mismo no expone nunca exactamente cómo tiene lugar. La tesis que en este párrafo intentaré poner de manifiesto es cómo el entendimiento precede a la voluntad también en el privilegio de la libertad, en un sentido que se ha llamado *libertad trascendental*. Es la condición necesaria de la libertad volitiva: se cifra en la apertura al ser en toda su amplitud que hace al entendimiento intrínsecamente libre, en el sentido de una cierta plasticidad –sentido pasivo– para recibir todas las formas (recuérdese la primera parte del trabajo presente), y una suerte de agilidad –sentido activo– para aprehenderlas y proponerlas a la potencia oréctica, por la cual la voluntad se encuentra con que el entendimiento le presenta un objeto no determinado.

“[...] así *después* de la elección, sea como fuere el modo como hayamos elegido, no estará nuestro deseo totalmente satisfecho; pero *antes* de la elección, correspondientemente, tampoco inclinado completamente al uno ni al otro objeto [...]” (*Psychologie des Aristoteles*, p. 156).¹¹⁷³

El apetito no está satisfecho ni antes ni después de elegir, como ya se determinó, por el carácter limitado de los bienes o nuestra deficiencia al conocerlo (cf. *Griechische Philosophie*, pp. 292s.). Pero lo que entonces parece imposible es que nuestra voluntad tenga un objeto, pues parece que la deliberación permanecería realmente irresoluta, en contraste con la posición posterior de BRENTANO, a lo sumo nos diría: ‘esto es apetecible por esto, eso es amable por lo otro, eso es digno de amor por tal cosa, aquello por la otra’. De este modo, bajo el aspecto de bien que comparten los objetos presentados por el entendimiento, hay una cierta igualdad que los hace a cada uno preferible, aunque la igualdad es análoga por ser la bondad de cada uno de diversa índole, de modo que ni serían indiscernibles ni absolutamente heterogéneos, haciendo posible la deliberación libre.

De no ser así, –añade BRENTANO– si los bienes fueran buenos sólo en *uno y mismo* respecto, de modo que el bien mayor contuviera al otro, no cabría ninguna deliberación ni elección sino un apetito con necesidad. Sería como si la voluntad tuviera dos pesos como en la balanza, la cual sería necesariamente inclinada hacia un lado (cf. *Psychologie des Aristoteles* nota 120, p. 156). ARISTÓTELES reconoce esta posibilidad en ciertos casos.¹¹⁷⁴ Así lo consigna también en *Fundamentación y construcción de la ética*: “Sin embargo, tampoco es libre toda elección. Por ejemplo, resulta necesaria la elección cuando por un lado actúa el motivo A y por otro el mismo motivo A unido a otro B, expresado en general, cuando de los bienes entre los que se elige, uno contiene al otro” (*Grundlegung* §77, p. 268).¹¹⁷⁵ Ha de advertirse que BRENTANO juzga ahora la elección como necesaria, dando por supuesto que a pesar de la determinación del objeto de deliberación sería posible que se diese una elección. No debemos confundir la elección con la decisión que caracterizamos en el capítulo sexto. Tal posibilidad no está con certeza excluida una vez determinado el objeto sobre el que versa el acto de deliberar porque la elección tiene lugar en cualquier tipo de volición –sea necesaria o libre–. Es la decisión la que no siempre se lleva a cabo, que consiste en el acto volitivo que se ejerce sobre el intelectual. “En este caso ideal a la elección precede la preferencia, la cual no

¹¹⁷³ Véase el texto original en la nota 100.

¹¹⁷⁴ “[...] de las cosas que producen placer, unas son necesarias, mientras que otras son escogidas por sí mismas” (E.N. VII 4, 1147b 25).

¹¹⁷⁵ “Aber auch nicht jedes Wählen ist frei. So erfolge z.B. die Wahl notwendig, wenn auf der einen Seite ein Motiv A und auf der anderen Seite das gleiche Motiv A in Verbindung mit B wirkt, allgemein ausgedrückt, wo von den Gütern, zwischen denen gewählt wird, das eine das andere einschließt”.

es todavía una elección” (*op. cit.* §64, p. 221). Lo llamado preferencia o decisión precede a la elección que tiene lugar en todo caso. Otros casos en los que la elección se efectúa sin libertad son los siguientes: cuando la elección se efectúa entre dos *kala* el bien mayor determina con necesidad; cuando se considera solamente el placer y las costumbres fundadas en él BRENTANO indica que es dudosa la libertad de tal elección.¹¹⁷⁶ Por el contrario, serían libres las elecciones en las que se encuentran dos motivos de fuerza opuesta e igual o cuando se elige entre lo moralmente bueno y lo agradable o provechoso (cf. *op. cit.* §77, p. 268).

Como venimos diciendo, sostener que en esos casos la elección es libre comporta la implícita afirmación de que lo que la deliberación presenta a la voluntad es algo indeterminado. Esta indeterminación se explica por la capacidad para los contrarios de la facultad espiritual, frente a la irracional.¹¹⁷⁷ Los pasajes aristotélicos con que BRENTANO confirma tanto la tesis de la capacidad para los contrarios como la de la universalidad del objeto del intelecto, como sostiene en 1867, muestran la necesidad de una intervención determinante sobre el acto deliberativo y extrínseca a él. ARISTÓTELES trata de mostrar que la relación de las potencias con sus objetos no es unívoca –el intelecto tanto como la voluntad–, pero sólo en el caso de las racionales. Las irracionales están relacionadas unívocamente con un objeto, de modo que al captarlo, se apetece con necesidad. La univocidad de la determinación era propia de lo material e irracional, de aquello cuyo comportamiento es sólo mecánico.¹¹⁷⁸

La causa de esta capacidad irrestringida de ciertas potencias es la ciencia. Según ARISTÓTELES la ciencia es el saber de lo universal, no de lo individual.¹¹⁷⁹ Y la racionalidad del conocimiento, en este sentido, es la condición para poder ser de los contrarios. BRENTANO apunta a estas dos importantísimas capacidades de nuestro entendimiento en su explicación de la libertad de elección aristotélica (cf. *Griechische Philosophie*, p. 292; *Psychologie des Aristoteles*, p. 155).

El entendimiento capta conceptos que dan a conocer tanto una cosa como su contrario,¹¹⁸⁰ y por otra parte, capta el universal bien, el cual se da realizado en muchos individuos. “[...] puesto el fin, consideran cómo y por qué medios pueden alcanzarlo; y si parece que el fin puede ser alcanzado por varios medios, examinan cuál es el más fácil y mejor [...]”.¹¹⁸¹ De esta manera, el apetito no está abocado a querer un objeto, sino que tiene para escoger y tiene que hacerlo.¹¹⁸² Como ocurre hoy día, por ejemplo, cuando se va a comprar pasta de dientes. Antes no era necesaria la deliberación y decisión una vez que se había determinado ir a comprarla, sino que se compraba pasta de dientes. La gama actual de pastas de dientes es desbordante: dientes blancos, antisarro, para niños, fumadores, encías débiles, etc. Determinar

¹¹⁷⁶ En *Sobre Aristóteles* indica BRENTANO esta duda, indicando cómo unas veces ARISTÓTELES parece entender que el placer determina la elección, otras se abre la posibilidad de amar otros bienes por sí mismos en lugar del placer (cf. *op. cit.*, p. 406).

¹¹⁷⁷ “Una facultad y una ciencia parecen ser las mismas para los contrarios [...]” (E.N. V 1, 1129a 12).

¹¹⁷⁸ Cf. *Metafísica* IX 2, 1046b 4-8.

¹¹⁷⁹ Cf. *op. cit.* I 2, 982a 21. “La causa de ello es que la ciencia es conocimiento racional y, a su vez, el conocimiento racional da a conocer la cosa y su privación [...]” (*op. cit.*, 1046b 9).

¹¹⁸⁰ Son varios los tipos de contrarios, uno de ellos es el de las cosas que, dándose en la misma potencia difieren en grado sumo, o lo mismo dándose en el mismo sujeto receptor. De ahí que por extensión, se llame contrarias a las otras cosas porque tienen contrarios, “[...] porque son sujetos receptores de los mismos, otras porque son capaces de producirlos o de ser afectadas por ellos, o porque los producen o son afectadas por ellos [...]” (*op. cit.* V 10, 1018a 32).

¹¹⁸¹ E.N. III 2, 1112b 16.

¹¹⁸² Cf. *op. cit.*, 1112a 15.

el objeto deliberado es el papel de la voluntad, en relación con el ejercicio intelectual que le precede, por medio de la decisión.¹¹⁸³

En resumen, la deliberación, consistente en un sopesar del entendimiento práctico dos o más objetos que caen bajo la noción universal de bien, posee de suyo una indeterminación que se debe a la universalidad del bien bajo el que los particulares son considerados –razón por la cual los objetos del entendimiento práctico son siempre defectuosos– y a la aprehensión de los contrarios. La potestad de la voluntad sobre el ejercicio intelectual fija o determina, como BRENTANO defiende en su primera etapa, cuál de los juicios es el último juicio práctico, que le presenta a la voluntad, ya determinado, un solo objeto bueno (cf. *Griechische Philosophie*, p. 292s.). La actuación de la voluntad impide la contradicción a que se llegaría por la capacidad para los contrarios, pues ella no es capaz como el intelecto de ambos, no cabe realizarlos los dos, y zanja la actividad deliberativa sobre ellos que se prolongaría eternamente sin su intervención,¹¹⁸⁴ decidiéndose con entera libertad. Al determinarse de este modo el acto del entendimiento, causa también un efecto determinado con necesidad: la elección.

En este sentido, y sólo en este, puede mantenerse sin contradicción una autocausación de la voluntad como autodeterminación. No cabe entenderlo en el sentido de que la potencia se actualice a sí misma, como se vio en la primera parte. La autodeterminación es distinto de autoactuación o autoactualización. BAUSOLA indica que la voluntad no se pone a sí misma en acto ni tampoco que quiere su querer, sino que quiere *porque* quiere (véase *Grundlegung* §70, 240).¹¹⁸⁵ La autodeterminación correctamente entendida es la indirecta determinación de la voluntad a sí misma, determinando la potencia intelectual que es responsable de la determinación volitiva. Dando fin al acto deliberativo lo determina y este juicio práctico es causante de la determinación de la voluntad, que querrá entonces, ya necesariamente, el objeto que se le presenta, aunque ha sido libremente determinado por ella.¹¹⁸⁶

C.2. La determinación deliberativa del segundo Brentano

La posición defendida en la segunda etapa del desarrollo filosófico de BRENTANO ni siquiera plantea la cuestión acerca de cómo se determinará el objeto deliberado. La deliberación misma se basta para ello, es capaz de determinar cuál de entre los objetos considerados es mejor.

“Cuando se ha alcanzado sobre esto [el dominio de los objetos de elección y las consecuencias de esta] una visión de conjunto, ha de tener lugar una valoración comparativa, esto es, se tiene que preguntar cuál de entre los valores, o en su caso disvalores, mutuamente incompatibles es el mejor, o el peor en su caso. [...] De esta comparación valorativa tiene que resultar después lo que es lo *mejor* en el dominio de nuestro poder, esto es, lo que es el sumo bien práctico en el caso dado. Entonces tiene que elegirse este, y sólo esta elección es la *correcta*” (*op. cit.* §64, p. 221).¹¹⁸⁷

Éste es el que se presenta a la voluntad, a la que le quedaría, a lo sumo, la posibilidad de quererlo o no quererlo, lo cual se le concede, pero no por suponer libertad de elección sino porque la volición se efectúa en dependencia de otros factores, además de la presencia del

¹¹⁸³ Cf. *Metafísica* IX 5, 1048a 7-13. Véase el texto en la nota 130.

¹¹⁸⁴ Cf. GREDT, I., *op. cit.*, 591.

¹¹⁸⁵ Cf. BAUSOLA, A., *Libertà e responsabilità*, pp. 21s.

¹¹⁸⁶ “Voluntas igitur electione sua, determinando ultimum iudicium practicum, libere dat sibi ipsa formam sui actus, et ita libere determinam volitionem elicit” (GREDT, I., *op. cit.*, 591).

¹¹⁸⁷ Véase el texto original en la nota 98.

objeto, como veremos. Se comete una *petitio principii* –denuncia BAUSOLA– cuando el hecho de la oscilación y prolongación del proceso deliberativo se interpreta debido a ciertos factores externos muy débiles que hacen oscilar la balanza de los elementos que desde uno y otro plato se sopesan, en lugar de atribuírselo a una indecisión de la voluntad porque los motivos no la determinan. La existencia de estos factores concomitantes es una tesis *sólo* sostenible presuponiendo que el determinismo ya esté demostrado.¹¹⁸⁸ En cualquier caso, la deliberación en el segundo BRENTANO no juzga de los objetos desde diversas perspectivas, sino que los valores que en ellos se dan pueden ser ordenados como superiores o inferiores, de manera absoluta, como vamos a ver. Van de la mano la aceptación o negación de la libertad en el ámbito intelectual y el volitivo: sólo si se admite una indiferencia en el entendimiento al deliberar resulta factible una indiferencia activa de la voluntad, el libre albedrío. Y es que, como se vio en el capítulo quinto, la causa produce el efecto según su modo de ser: la causa determinada causa un efecto determinado, mientras que la indeterminada como la potencia racional es responsable de la indeterminación de la potencia apetitiva.¹¹⁸⁹

Por el juicio que basa el fenómeno de interés se distinguían los actos según el objeto que se me presente aparezca como seguro o inseguro, probable o inalcanzable; según algo se nos dé, bien como medio para otra cosa o signo de ella, bien en sí mismo; y quizá podría basar una distinción entre actos la evidencia de ciertos juicios frente a los ciegos (cf. “Vom Lieben” 11, pp. 147s.).¹¹⁹⁰ “[...] nadie puede querer nada que crea fuera de su poder y aún amándolo y deseándolo mucho, y nadie puede proponerse nada acerca de lo cual tuviera por impensable que pueda llegar jamás la oportunidad de ponerlo por obra” (*op. cit.*, pp. 147s.).¹¹⁹¹ En ARISTÓTELES se encuentra expresada esta idea en términos similares. Es claro que gracias al juicio apreciamos si el objeto es meramente deseable o si puede además ser querido, elegido en cuanto realizable por nosotros. Por el juicio se mide el grado de posible facticidad para mi voluntad del objeto querido aquí y ahora. Pero no es esto de lo que se trata. La deliberación no tiene lugar con el fin de distinguir aquello que es medio de lo que es fin.

Efectivamente el juicio en opinión de BRENTANO permite que se nos presente un objeto como medio para algo distinto o en sí mismo. Mas en la comparación entre los objetos de elección, no se trata de elegir entre un medio y un fin sino de escoger el mejor entre los medios a mi alcance –o entre diversos fines también, según BRENTANO–. El medio (lo útil) no puede dársenos como medio sin que se presente también aquello de lo que lo es, aunque posteriormente pueda ocurrir que sea considerado como un bien en sí, como BRENTANO señala respecto del avaro que acaba amando el dinero por sí mismo (cf. *Grundlegung* §59, p. 206; *Origen* 25, p. 31). No se dan a la conciencia medio y fin como opuestos entre los que elegir sino como bienes ligados entre sí que deben ser más bien queridos a la vez, cada uno de una manera. Por lo que hace al reconocimiento de que algo es un fin, un bien en sí, no requiere de suyo la presentación de otro objeto. Por eso, si la deliberación consistiese en la distinción entre fin y medio no habría elección entre opuestos, puesto que se trata en este caso de un reconocimiento de cómo debe ser querido el objeto en cuestión: como un bien en sí o sólo como medio.

¹¹⁸⁸ Cf. BAUSOLA, A., *op. cit.*, p. 29.

¹¹⁸⁹ Véase B.2.1 “Causación natural y artificial”; C.4.2 “Modos de causar y la determinación no unívoca” en el capítulo quinto.

¹¹⁹⁰ El signo, precisa BRENTANO, sólo podría ser considerado medio respecto del conocimiento de un bien. Pero no estamos tratando –añade– del conocimiento del bien, sino del bien mismo (cf. “Vom Lieben” 14’, p. 149).

¹¹⁹¹ “[...] niemand kann etwas wollen, was er außerhalb seiner Macht glaubt und wenn er es auch noch so sehr liebt und wünscht, und niemand sich etwas vornehmen, wovon er es für undenkbar hält, daß die Gelegenheit, es ins Werk zu setzen, ihm jemals kommen könne”.

BRENTANO señala en *De la clasificación de los fenómenos psíquicos* que ya advirtió ARISTÓTELES que lo elegible se determina como “[...] un bien alcanzable por medio de la acción [...]” (*Klassifikation* 4 §5, p. 103).¹¹⁹² El objetivo de la comparación es sopesar los objetos en tanto que bienes,¹¹⁹³ por su mayor valor relativo, no según su posibilidad de realización, en cuanto seguros o inseguros. Se busca así determinar el objeto de la voluntad, lo que esta debe querer. Esto no puede hacerlo ella misma porque sólo puede querer, no entender, y porque, siendo su objeto extrínseco a ella misma, es imposible que el acto de voluntad se tenga a sí como objeto –esté dirigido a sí mismo– como lo es para todo fenómeno ser para sí su objeto primario.¹¹⁹⁴ Al hablar de valor relativo quiero decir el que un objeto tiene en comparación con el opuesto, donde la deliberación podría compararse a una balanza, sugiere BRENTANO.¹¹⁹⁵ Como expresa muy bien, ante la necesidad de decidirse por un fin, preguntamos cuál es, cuál debe ser, puesto que tenemos la obligación moral de buscar el bien y realizarlo. La respuesta es que debemos elegir el mejor entre los que son alcanzables, y acerca de los medios, los que mejor nos conduzcan al fin (cf. *Origen* 16s., pp. 25s.). BRENTANO disiente en esto del Estagirita (cf. *Grundlegung* §85, p. 296), para el cual no hay más posibilidad que la de elegir entre los medios, estando el fin ya puesto y no necesitando ser elegido sino meramente ser querido, y esto con necesidad.¹¹⁹⁶

Por otra parte, como se advirtió, la comparación exige que se nos dé más de un objeto. Siendo esto así, ¿qué se hace exactamente al deliberar según nuestro autor? ¿En qué consistiría este acto? BRENTANO lo llama ‘deliberar’ (“*beraten*”), ‘medir comparando y considerar’ (“*vergleichend abmessen und überlegen*”) (*op. cit.*, p. 295). A fin de elegir correctamente, se precisa obtener una panorámica de todo lo que está al alcance del sujeto elector, tanto lo mediato como lo inmediato. Una vez logrado, el sujeto delibera, proceso que describe como una valoración que inquiere qué es de todo lo comparado lo excelente: “Cuando se ha alcanzado sobre esto una visión de conjunto, ha de tener lugar una valoración comparativa, esto es, se tiene que preguntar cuál de entre los valores (o disvalores) mutuamente incompatibles es el mejor (o el peor)” (*op. cit.* §64, p. 221).¹¹⁹⁷

Una vez realizada la comparación intelectual de los objetos valiosos de los cuales la voluntad debe hacer una elección, para hacerlo de forma moralmente correcta ha de elegir el mejor de todos ellos, el que el juicio deliberador (verdadero) le presenta. “De esta comparación valorativa tiene que resultar después lo que es lo mejor en el dominio de nuestro poder, esto es, lo que es el sumo bien práctico en el caso dado” (*ibid.*).¹¹⁹⁸ Hecho este sopesar –que ha de ser adecuado– será correcta sólo la elección de este bien. Debemos tratar de

¹¹⁹² “[...] ein durch Handeln zu erreichendes Gut [...]”.

¹¹⁹³ Acerca de la dificultad que se presenta ante la distinción del objeto formal de la voluntad y el del entendimiento, siendo por otra parte el segundo el que se presenta ante la voluntad como objeto, tenemos que remitir a la *Summa theologiae*: “id quod apprehenditur et appetitur, est idem subiecto, sed differt ratione: apprehenditur enim ut est sensibile vel intelligibile; appetitur vero ut est conveniens aut bonum” (I Q80 a1, ad sec). Como se indicó en la introducción, la diversificación de las potencias exige la diversidad de las razones de los objetos (objetos formalmente distintos) pero no una diversidad material (distintos sujetos).

¹¹⁹⁴ Cf. CHISHOLM, R. M., *Sinnespsychologie* introd., p. XXII.

¹¹⁹⁵ El ejemplo de la balanza juega un papel importante en la comprensión de BRENTANO de la motivación. Pero a mi juicio improcedente porque no cabe considerar los valores heterogéneos como las pesas de una balanza.

¹¹⁹⁶ Cf. E.N. III 2, 1111b 26, 30. “No deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines” (*op. cit.* 3, 1112b 13). Véase *Summa theologiae* I Q80 a1, resp. ROSS sin embargo, opina que ARISTÓTELES sí admite la elección de fines, apoyándose en algunos pasajes de la *Ética* (1102a 13, 1110b 31, 1111b 5, 1117a 5, 1136b 15, 1144a 20, 1151a 7-30) pero en mi opinión no son lo bastante claros como para asegurar esa hipótesis (cf. ROSS, W. D., *op. cit.*, p. 199 y nota 3).

¹¹⁹⁷ Véase el texto original en la nota 98.

¹¹⁹⁸ Véase el texto original en la nota 98.

comprender más profundamente cómo el entendimiento, en un caso ideal, colabora con la voluntad por medio de la valoración y le ayuda a querer de modo moralmente correcto. Téngase presente la manera radicalmente opuesta de juzgar la moralidad de la voluntad en KANT. “En este caso ideal, por tanto, a la elección precede la preferencia, la cual no es todavía una elección. Y no sólo esto. La preferencia correcta de lo mejor entre lo alcanzable se convierte también en motivo de la decisión” (*ibid.*).¹¹⁹⁹ La elección será correcta, pues, si es determinada por este motivo (*cf. ibid.*), si la preferencia precedente se decanta por el objeto más valioso según el veredicto final del entendimiento.

He aquí el nuevo paso: un acto emotivo sigue inmediatamente a la deliberación, más exactamente al resultado de la misma, al juicio ‘este es de los objetos deseables el mejor’. Este fenómeno afectivo no es aún una elección sino una preferencia del objeto (en el caso ideal, de la cosa objetivamente mejor) que se convierte a su vez en el motivo determinante por el cual la voluntad se decide, el motivo por el que escoge tal objeto, en el caso ideal, el moralmente correcto, de que la voluntad efectivamente actúe como debe. Esta preferencia se puede comparar quizá con el veredicto intelectual como una toma de posición afectiva ante los objetos, mientras que la deliberación estriba en una toma de posición teórica. El sujeto valora primero con el entendimiento al objeto, después con el corazón.¹²⁰⁰ Esta toma de postura afectiva en que consistiría la preferencia se yergue en motivo de la voluntad, en el sentido de que *determina* la elección. Esto último es muy importante para entender el mecanismo de la determinación de la volición en BRENTANO.

Un pedagogo contemporáneo ha expresado con acierto el peculiar engranaje psicológico en el seno del cual suele originarse la volición: “La educación del corazón ayuda eficazmente a la de la voluntad. No le agrada a ésta ejecutar las órdenes tajantes y secas que recibe de la inteligencia. Facultad sentimental como es, necesita consignas sentidas, bañadas en sentimiento”.¹²⁰¹ El afecto constituiría el resorte de la volición electiva, aunque no se excluye la posibilidad de una directa influencia del entendimiento sobre la voluntad, ni que haya ocasiones, de las que todos hemos tenido experiencia alguna o muchas veces, en que el corazón, la afectividad se alce rebelde contra lo que el entendimiento ha estimado como lo mejor en la situación en que nos encontramos. En ese caso, seguir la consigna teóricamente aprobada que repugna afectivamente exige una volición ‘seca’, fría, sin el cálido soporte de nuestro afecto. Es perfectamente posible contradecir al corazón aunque exige hacerse violencia para querer lo que este no acepta como bueno, aunque se comprenda con la razón. Esta discordancia es consignada por BRENTANO con importantes diferencias: cuando no se da el caso ideal en que se elige correcta o moralmente, lo que sucede es que la preferencia correcta carece de la fuerza precisa para determinar a la voluntad, de modo que no tiene lugar una preferencia práctica sino sólo afectiva. No es, pues, la voluntad la que toma la decisión, sino que ésta se halla en conflicto con un afecto instintivo y ciego (*cf. op. cit.*, pp. 221s.).

KANT no aceptaría que la decisión volitiva inspirada –más aún, determinada– por la valoración afectiva tenga mérito o valor moral alguno. En realidad, no hay razón para negárselo, supuesto que la valoración fuera correcta. Tomando pie en las determinaciones brentanianas fundadas en ARISTÓTELES, incluso debe afirmarse que el afecto corona y perfecciona el proceso psicológico de la representación y el juicio (*cf. “Vom Lieben”* 9, p. 145; *Klassifikation* 4 §4, pp. 97s.). En el caso de que no se tome la decisión correcta cabría

¹¹⁹⁹ “Es geht also in diesem Idealfalle der Wahlentscheidung ein Bevorzugen voraus, das selbst noch kein Wählen ist. Und nicht nur dies. Das richtige Bevorzugen des Besten unter dem Erreichbaren wird auch zum Motiv der Entscheidung”.

¹²⁰⁰ *Cf.* HILDEBRAND, D. von, *Ética*, pp. 201ss.

¹²⁰¹ MORALES, T., *Hora de los laicos*, pp. 420s.

asumir la determinación kantiana, pero no en todo caso, como si el afecto fuera radicalmente vicioso. La preferencia afectiva correcta se opone a aquella ciega, instintiva o por costumbre, que pertenece al nivel sensible (cf. *Grundlegung*, pp. 221s.), y sin duda, querer algo digno de ello también con el afecto es más perfecto que sólo a fuerza de puños, con la desnuda volición. Sólo supuesta la preferencia afectiva ciega, nuestra elección sería moralmente incorrecta. Señal de que se actúa por este instinto o apetito se considera no tomarse tiempo para considerar los pros y contras, el valor de cada una de las posibilidades a nuestro alcance (cf. *op. cit.* §85, pp. 295s.), tiempo que es necesario para el ejercicio de deliberación. En este sentido tiene toda la razón ARISTÓTELES en que “la elección menos aún es un impulso [...]”.¹²⁰² Si bien esto es verdad, no cabe por otra parte saber a ciencia cierta, al menos no sólo por eso, que el mero intervalo temporal entre la captación de los objetos de elección y la elección misma, se debe a que se está efectuando un ejercicio deliberativo, ni que por eso ha decidido la voluntad y no nos ha movido el apetito irracional, ya que podría tratarse de un intervalo en que luchan afectos o motivos contrarios, como sostenía uno de los argumentos indeterministas (cf. *op. cit.* §71, p. 243).

El argumento a propósito del intervalo temporal, BRENTANO lo rechaza como razón en favor del libre arbitrio puesto que si se pospone la decisión, dadas las circunstancias y motivos favorables para ella, no es porque estos fallen en su determinación en tanto que no pueden fijar la respuesta volitiva sino sólo motivarla, incitarla –como pretende el indeterminismo– sino porque, en realidad, no están dadas todas las circunstancias requeridas para originar ese acto (cf. *op. cit.*, p. 297). Esta argumentación peca de ser una *petitio principii*, como se ha señalado hace poco. Sin embargo, en la carta a KRAUS editada como apéndice en *El origen del conocimiento moral* se hacía cargo y acepta la posibilidad del enfrentamiento de los apetitos. “Scio meliora proboque, deteriora sequor” (*Ursprung Anhang II*, p. 113).¹²⁰³

“Se podría opinar según esto que no se trataría aquí de otra cosa que de un preferir; mas esto no podría ser correcto. Más bien parece que la preferencia de la razón puede estar en lucha con una pasión, y a menudo ser vencido por este de manera que uno se decida en conformidad con la concupiscencia a pesar de toda las preferencias racionales” (*ibid.*).¹²⁰⁴

Un intervalo temporal puede ser señal de la existencia de una lucha entre estas partes y no podemos saber –en los otros nunca, en nosotros mismos a veces– si la acción final es efecto de una u otra parte victoriosa. Las acciones hechas impulsivamente son voluntarias –añade ARISTÓTELES– pero no son elegidas,¹²⁰⁵ ni por lo tanto son libres. Lo que se puede afirmar es que “[...] cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo con la deliberación”,¹²⁰⁶ de manera que, dada la deliberación, el acto subsiguiente es un acto que obedece a la razón. Por tanto, el acto irracional no da lugar a la deliberación para evitar escuchar sus recomendaciones.

¹²⁰² E.N. III 2, 1111b 17.

¹²⁰³ ¿Está haciendo referencia BRENTANO a los siguientes textos? “Realmente mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco. Y si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la Ley en que es buena; [...]” (*Rom 7*, 15s.). “Pues la carne tiene apetencias contrarias al espíritu, y el espíritu contrarias a la carne, como que son en sí antagónicos, de forma que no hacéis lo que quisierais” (*Gal 5*, 17).

¹²⁰⁴ “Man könnte danach meinen, es handle sich hier um nichts anderes als um ein Vorziehen; doch dürfte das nicht richtig sein. Vielmehr scheint ein Vorziehen der Vernunft mit einem leidenschaftlichen Begehren im Kampfe sein zu können und oft von diesem in der Art besiegt zu werden, daß man sich trotz alles vernünftigen Vorziehens im Einklang mit der Begierde sich entscheidet”.

¹²⁰⁵ Cf. *op. cit.*, 1111b 15.

¹²⁰⁶ E.N. III 4, 1113a 13.

¿Cuál es la acción o influencia que la voluntad ejerce sobre el entendimiento, si es que se da, ahora que conocemos a grandes rasgos cómo este colabora por la deliberación en el ejercicio de la voluntad? Esta colaboración porta en su seno una dificultad, tal y como ha sido planteado por nuestro autor, a saber, que su concepción de deliberación es incompatible con el acto electivo, a pesar de que se sostiene que tiene lugar una preferencia previa a la elección y distinta de ella. BRENTANO ha otorgado al intelecto no sólo la potestad de juzgar teóricamente sino además de elegir el objeto mejor, de manera que el último juicio práctico no lo determina la voluntad, sino que esta no hace más que recibir la determinación intelectual establecida en absoluta independencia de ella. La deliberación en el segundo BRENTANO no tiene como presupuesto la libertad trascendental de la que se habló anteriormente, puesto que no hay lugar para una indeterminación del acto intelectual que haya de ser remediada por la intervención de la facultad oréctica. ¿Qué razón de ser tiene, pues, el acto de preferencia del que se sostiene que no es una elección y se da previamente a ella? Asumiendo la indeterminación deliberante del entendimiento la preferencia tendría la función de parar la acción valorativa teórica por la preferencia de uno de los objetos sopesados pero si el entendimiento se basta a sí mismo para determinar cuál de los objetos es *preferible* este primer acto afectivo de preferir resulta enteramente superfluo.

Por otra parte, tal modo de entender el proceso hace muy difícil a mi entender explicar el mal moral: por una parte, nos obligaría indirectamente a comprender la elección incorrecta como perversión volitiva; por otra, no habría razón que diera cuenta del error culpable. Respecto a lo primero, supuesto el resultado adecuado en el juicio, la voluntad no tendría ante sí sino objetos absolutamente preferibles en cualquier caso. La elección inmoral sería una volición que querría a sabiendas lo peor. No se ve cómo esto tenga que ser así, pues el hombre apetece lo peor porque le parece mejor en algún respecto, cuando la conclusión a la que nos compele lo dicho es que la voluntad sería a veces el apetito de lo malo en tanto que malo.¹²⁰⁷ Respecto a lo segundo, si el entendimiento completa su actividad en una plena independencia de la voluntad, si esta no interviene en la actividad de aquel, nunca podría juzgarse que la incorrección en el campo teórico fuera moralmente reprochable. Sin embargo tampoco se ve que haya de ser así siempre. Acerca de la posibilidad de adjudicar valor moral a tales actos ya se discutieron las dificultades que el planteamiento determinista presenta.¹²⁰⁸

En este marco explicativo de la determinación volitiva, ¿qué sentido tiene la noción de libertad de elección, que BRENTANO no desecha como la libertad de necesidad interna? En este período adquirirá un nuevo significado: es el poder de retrasar o contener la decisión, que supuestamente tendría presente ARISTÓTELES al señalar la libertad de la que goza el adulto a diferencia del niño o el animal (cf. *Grundlegung* §85, p. 295). “Le adjudicamos libertad de elección a quien en determinadas circunstancias tiene el poder de contener la decisión en lugar de secundar el impulso momentáneo” (*ibid.*).¹²⁰⁹ Esta libertad se obtiene –continúa–

¹²⁰⁷ “Voluntas est appetitus, qui sequitur cognitionem practicam intellectivam, quae versatur circa bona limitata aut limitate seu inadaequate proposita [...]. Atqui cognitio haec est indifferens. Quodcumque enim bonum limitatum, quatenus limitatum, deficit a bonitate; quatenus vero deficit a bonitate, habet rationem non-boni seu mali; ideo, quodcumque bonum limitatum ad intellectu apprehendi potest ut malum [...]. Voluntas enim movet intellectum ad deliberandum, i.e. ad rem secundum diversos respectus considerandam, et ipsa est causa, ob quam intellectus ultimo manet in tali determinatio iudicio; posset enim ad alia intellectum divertere. Voluntas igitur electione sua, determinando ultimum iudicium practicum, libere dat sibi ipsa formam sui actus, et ita libere determinatam volitionem elicit” (GREDT, I., *op. cit.*, 591).

¹²⁰⁸ Véase B.2 “La justificación moral de la recompensa y el castigo” y B.3 “La moralidad de los actos” en este capítulo.

¹²⁰⁹ “Wer unter gegebenen Umständen die Macht hat, statt dem augenblicklichen Triebe nachzugeben, die Entscheidung zunächst zurückzuhalten, dem schreiben wir *Wahlfreiheit* zu”. KASTIL apunta a propósito de la

gracias al ejercicio deliberativo, íntimamente ligado al electivo, siendo lo opuesto a la acción ciega, la de aquel que se entrega a sus impulsos y actúa llevado de ellos (cf. *op. cit.*, pp. 295s.). ¿Qué papel tiene aquí la deliberación, en realidad? Según lo que acaba de decirse, el de retrasar la decisión, en cuanto factor necesario para la posterior volición que determina. De esta manera podría reconocerse como libre el acto efectuado tras un cierto tiempo y no-libre el espontáneo. ¿Tiene esta determinación algún sentido? Yo, sinceramente, no lo encuentro. No logro entender por qué una actuación del intelecto como la postulada aquí tiene importancia en el desenvolvimiento de la volición de modo libre ni tampoco cómo el acto electivo puede ser considerado un acto imperado de la voluntad. Porque esta libertad es para BRENTANO sólo propiedad del acto imperado y no del elícito (cf. *op. cit.*, p. 296).

libertad de elección que es parte de la libertad exterior y que se encuentra allí donde no se da una ciega elección sino que previamente se puede sopesar, meditar (cf. KASTIL, A., *Die Philosophie Franz Brentanos*, p. 268).

Recapitulación

Con esta recapitulación damos por terminada la investigación que se ha llevado a cabo acerca de la pasividad y actividad volitiva según Franz BRENTANO. Esta tercera parte, aunque en buena medida no tenía ideas nuevas que ofrecernos y ha sido sumamente concisa en puntos que de suyo requerían una mayor amplitud expositiva, nos ha permitido ensamblar la construcción argumentativa. Por otra parte nos ha puesto en contacto –si bien de manera superficial– con algunas de las aportaciones brentanianas más sobresalientes para el subsiguiente desarrollo de la filosofía de los valores y la Ética fenomenológica.

La intención fundamental del primer capítulo ha sido esclarecer, o al menos indicar sus dificultades, la unión y la relación de la volición y el sentimiento, por un lado, y la colaboración especial entre la voluntad y el intelecto, lo cual se ha prolongado hasta el capítulo siguiente. Partiendo de la clasificación brentaliana de los fenómenos nos concentramos en las determinaciones de la tercera clase de ellos, comunes a voliciones y sentimientos, especialmente el modo intencional de relación con un objeto, a saber, una suerte de aceptación o rechazo del objeto en cuanto bueno o malo en algún respecto, además de la índole moral y la libertad de que disfrutaran algunos de ellos dentro de cada subclase. A este propósito se indicó el sostenido ataque a la restringente perspectiva kantiana de lo moral, reducido al campo de lo estrictamente volitivo. BRENTANO extiende este carácter a toda actividad sentimental, destacando así la peculiarísima relación existente entre la volición y el sentimiento, sin llegar a poder establecerlo por eso como una clase distinta de aquella, poniendo no obstante de manifiesto que la moralidad tiene su sujeto propio en la voluntad, mas abarcando por medio de ella todo aquel acto que está en relación con una volición.

La caracterización más particular de la volición –puesto que la comunidad de clase no anula las diferencias reales dadas entre ésta y el sentimiento– puso de manifiesto que se trata de un acto compuesto a partir de un simple amar la cosa misma, no un amor a la representación. En él se dan presentes las notas de una preferencia revestida de exclusividad y absolutividad hacia el objeto, acompañada de la conciencia de ser dependiente su realidad de la intervención activa del desiderante, por lo cual es preciso tomar conciencia acerca de las circunstancias concretas que rodean tal acción. Dicho de otro modo, el objeto de una volición es práctico y el amarlo en cuanto tal exige del acto orético que revista tales características. No debía confundirse la acción que culmina el acto volitivo y es efecto suyo con la volición misma. No son un mismo acto sino que uno da origen al otro, el acto propiamente volitivo –acto elícito– da lugar al segundo –acto imperado–, por la capacidad de la voluntad para influir sobre el ejercicio de las demás potencias. Por guardar esta relación con ella asumían la voluntariedad propia de lo volitivo.

A veces la voluntad era capaz de determinar el objeto sobre el que la potencia debía aplicarse. La acción exterior era uno de los efectos mediatos de la volición, considerándose un acto imperado de la voluntad al que BRENTANO atribuía en cierto sentido una función mediadora. Analizamos también la presunta tesis aristotélica de la acción espiritual inconsciente sobre la parte sensible que presentó el joven BRENTANO en su publicación de 1867. La actividad volitiva era incompatible con tal suerte de movimiento psíquico, el examen de cuya posibilidad nos permitió comprender mejor el sentido en el que la voluntad era dependiente del intelecto en su actividad, debido a que presuponía la patencia del objeto a apetecer llevada a cabo por aquel. Lo más llamativo en este sentido era la utilización como premisa de la argumentación de la ley causal universal formulada restrictivamente como causación que se veía cumplida exclusivamente de modo mecánico.

En la peculiar relación que el sentimiento guarda con la volición, este último lo determina BRENTANO como un motivo. Ahora bien, la comprensión determinista del surgimiento del acto orético que caracteriza su segunda etapa le llevó a considerar que se trataba de una acción causal del sentimiento en sentido estricto, de modo que determina –aunque quizá no constituya el único elemento causante– el acto volitivo subsiguiente, o sea, que lo produce como efecto. Estas condiciones precisas para la causación las juzga determinantes como determinantes son las causas, aunque no fue en ningún momento de la opinión de que sean equiparables el determinante activo –causa– y el pasivo –condición necesaria–. No obstante, respecto de los motivos llega a formular la idea de que por ser determinantes de la volición puede y debe sostenerse que son causas suyas.

La relación principal establecida entre la volición y el juicio, por su relevancia en el examen de la libertad se postergó hasta el examen de los sentidos en que se habla de ella, con lo que se inauguró el capítulo séptimo. BRENTANO distinguía en efecto, la libertad exterior o del acto imperado, frente a distintos sentidos de libertad interior: la de *coacción*, que es la que defiende la espontaneidad de nuestros actos, sentido ligado al de *autodeterminación*, que consiste en la voluntariedad misma, en el hecho de que nuestros actos son producidos por un principio intrínseco, la *libertad moral* o capacidad de tomar las decisiones correctas, y por último la *libertad de necesidad interna* y el *libre arbitrio* o libertad de elección, aquella consistente en la no-determinación causal del acto volitivo, esta, en un primer momento la indeterminación de la voluntad por parte del entendimiento por lo que podía elegir libremente entre los varios objetos que este le presentaba; en un segundo período se definirá y admitirá como la capacidad para retrasar el momento de la elección para sopesar y deliberar.

La libertad de necesidad interna es el sentido por el que se debate la prolongada disputa entre deterministas e indeterministas, acerca de la cual nos centramos fundamentalmente en analizar la justificación del hecho de la moralidad de los actos, ligado con el de la justificación moral de la recompensa y el castigo desde cada una de las posiciones. De las tres interpretaciones posibles de esta libertad sólo una de ellas respetaba –a nuestro juicio, no al de BRENTANO– el principio universal de causalidad, a saber, aquella que admitiendo la influencia de los motivos y objetos presentados por el entendimiento y los sentimientos sobre el ejercicio volitivo, abría paso a una ausencia de necesidad en esta determinación. Considerar que la voluntad era causa de sí misma o que carecía de causa fue rechazado como absurdo y como violación del principio causal. Sin embargo, la tercera interpretación que nosotros hemos defendido, en cierta medida, con el primer BRENTANO, tampoco le parecía respetarlo y ser al fin y al cabo absurda, precisamente porque sostener una causación no necesaria, una determinación de otro modo que unívoca era ya negarlo. Las conclusiones de la segunda parte proporcionaron luz para ver que tal modo de juzgar conlleva el implícito o explícito supuesto de limitar todo modo de causación al material o mecánico, cosa que no hemos podido aceptar.

Que el primer BRENTANO sólo en cierta medida comparte nuestra posición se entiende por el hecho de que en la obra de la *Psicología de Aristóteles* de 1867 no expresa la actividad volitiva electiva como un caso de determinación no-unívoca por parte del entendimiento, sino justamente como una excepción a la general determinación natural. Esto es, BRENTANO se expresa de tal manera que da a entender que la voluntad es libre, no porque se dé un modo de causación propio de lo espiritual que es la determinación no-unívoca, sino porque escapa al dominio causal que se cumpliría en cualquier caso al modo de una determinación necesaria –unívocamente–.

Pasando a la justificación de la moralidad de los actos, la recompensa y el castigo, la posición determinista de BRENTANO, sin negar el carácter moral de los actos, ni el hecho de que es la voluntad el sujeto propio de la moralidad, no podía esperar más fruto que el de

mostrar que el determinismo era capaz de dar razón de tales hechos, en ningún caso de decidir la falsedad del indeterminismo como tampoco la verdad de su propia postura. En esta discusión se llamó la atención sobre el método ‘acientífico’ con que BRENTANO se conduce, frente al recurso a los datos de experiencia en la posición indeterminista: el determinismo se sostiene fundamentalmente en razones negativas y de crítica a los argumentos contrarios, y sobre todo, siendo sumamente insatisfactorios para demostrar la verdad de esta posición –no sirven, como digo, más que para indicar la compatibilidad de la explicación determinista con los hechos aludidos en favor de la libertad– en la argumentación en favor de la universalidad del principio causal.

La interesante cuestión acerca de la moralidad de los actos y la justificación de la alabanza, reprobación y retribución de acuerdo con las obras de cada uno, se enfoca en las lecciones vienesas desde la exterioridad, justificando la moralidad del acto imperado desde la defensa de su libertad. El castigo y la alabanza, con todo, serán morales sólo cuando se aplique con un sentido utilitario: para potenciar o evitar una conducta. La mera retribución – como es lógico desde el determinismo– carece de justificación. BRENTANO llega a sostener que la voluntad perversa sólo es reprobable si el sujeto goza de libertad externa para ejecutar el mal querido. Esta afirmación peca de no definir bien el terreno de la sancionabilidad jurídica frente a la culpabilidad moral. Nuestra crítica apuntaba a dos aspectos: aunque la recompensa o el castigo fueran siempre útiles –posición que excluye la posibilidad de una retribución divina eterna, sin utilidad–, seguiría siendo injustificado aplicarlo al que no puede obrar de otro modo; y segundo, la acción moralmente laudable o reprobable para BRENTANO lo es en virtud de una volición meritoria o culpable sin que la moralidad de esta última, la decisión moral o inmoral que hace tal a la acción, no se explica.

BRENTANO confunde en la argumentación, en definitiva, las nociones de acto elícito y acto imperado, por ejemplo, la libertad de arbitrio la atribuye al acto imperado, considera que la moralidad tiene como condición tan sólo la libertad exterior. Esta inopinada negación de la libertad del acto elícito sin advertir la flagrante incoherencia es tanto más sorprendente cuanto que se estipula claramente que la voluntad es el sujeto de lo moral y las acciones lo son en la medida en que mantienen una relación con la volición. Las afirmaciones brentanianas dejan entrever en este sentido una posible confusión entre voluntariedad y libertad, considerando más bien aquella como lo exigido para que se dé la moralidad. La conciencia del deber asimismo no precisa más que la libertad exterior a ojos de BRENTANO. En resumen, el determinismo de BRENTANO está muy lejos de dar razón de la moralidad del acto elícito.

Enlazando estas cuestiones con la descripción y caracterización del objeto de la voluntad en el caso del proceso deliberativo, se tomó un breve contacto con la noción de bien definida por BRENTANO, sobre lo cual ya nos dio ocasión de meditar la crítica de la tesis del mejor mundo posible. Acerca de la noción de bien encontramos el aserto según el cual lo bueno es aquello que es amado correctamente, así como lo malo es lo odiado con odio correcto. La caracterización se amplía con la distinción entre lo bueno en sí y lo bueno en razón de otra cosa, en su calidad de medio. Si lo entendí convenientemente, para nuestro autor la índole de medio y la de ser en sí mismo bueno se excluyen. Por eso, todo lo bueno en sí queda automáticamente determinado como un fin último. Naturalmente, si esto es así, es lógica su negación de la unicidad del fin último que postulara ARISTÓTELES. Con estas determinaciones, llegamos a la conclusión de que bueno en sí mismo es toda actividad psíquica.

El conocimiento de la bondad del objeto, siendo de origen empírico porque se funda en una experiencia de amor correcto, puede fundamentar un conocimiento apodíctico y permitir que la Ética no se conforme con menos que ser una ciencia universal. La apodicticidad del

amor venía dada por la universalidad del objeto al que podía dirigirse nuestro acto. Cuando se refería a un concepto, una vez que teníamos experiencia de que tal fenómeno era correcto, aprehendíase la bondad del objeto de manera inmediata y por ser universal la de cada uno de los objetos de la clase, sin necesidad de inducción alguna. La índole del acto aprehensivo de la noción nos inclinamos a considerarlo una intuición intelectual o apercepción –la inducción estricta examinada en el quinto capítulo–, aunque a veces BRENTANO hablaba de abstracción del concepto a partir de las experiencias de actos de amor correctos.

Por lo que respecta a la bondad moral y la no moral encuentro ciertas imprecisiones en BRENTANO. La cuestión debería ser objeto de más profundas investigaciones que las emprendidas, expongo por eso lo que me permiten suponer sencillamente. Quizá sea la reducción de lo intrínsecamente bueno –que parece equivaler a aquello que es valioso– a los fenómenos psíquicos, lo que hace difícil reconocer la diversidad de la cosa buena en cuanto ser frente a aquella que es buena por ser correcta, que es la que puede revestir carácter moral. Al ponerse en relación la corrección del amor hacia un objeto con la bondad del mismo –no de modo que el amor determine esta índole, sino en el sentido de que se nos dé a conocer a través de la experiencia de un acto de tal calidad– se hace sombra a la peculiaridad del valor del acto en cuanto correcto frente a la bondad del acto sin más. Sí se recoge la posibilidad de que la índole del objeto del afecto no sea necesariamente moral, como se hace al examinar el valor estético de la representación que se ama. BRENTANO sin duda era consciente de las diferencias, como lo muestra su indicación de los dos órdenes por los cuales un acto afectivo se hace bueno: por ser una suerte de amor en lugar de odio y por ser correcto. La alegría correcta es mejor que la tristeza correcta. Al reconocer el valor especial del acto correcto sentaría las bases para la posterior distinción de los tipos de valores –el ontológico, el moral, el estético, etc.– que confluyen en las actividades psíquicas todas directa o indirectamente. Como digo, esta idea se sostiene en la frágil consideración del problema en BRENTANO que aquí he emprendido, sin haber entrado en contacto con la abundante bibliografía sobre la materia, sobre lo cual estimo interesante continuar la investigación.

En relación con nuestro asunto, BRENTANO indica que el carácter moral sólo se confiere a las decisiones o preferencias en las que el sujeto toma parte activa, mientras que aquellas en las que el sujeto no ha de inmiscuirse no revestiría valor moral alguno. Si con ello no se niega la implicación del sujeto en ciertos fenómenos afectivos estoy de acuerdo. Si la intervención subjetiva se reduce a la acción externa, no. La voluntariedad y libertad del acto no parecen menguar por la ausencia de implicación exterior activa del sujeto sino por la neutralidad del objeto sobre el que verse mi preferencia, por ejemplo, que haga buen tiempo. Aunque no opino que BRENTANO pensara de otro modo, su manera de exponer el punto resultaba confusa.

Pues bien, el acto y el objeto deliberativo, la elección entre los últimos fines y su libertad fue el colofón. La capacidad volitiva de determinar el acto de otras potencias se reveló como decisiva para la defensa de la libertad de arbitrio. La intervención sobre la actividad judicial, en efecto, se orientó hacia la discusión del arbitrio y deliberación libres. El aspecto fundamental reposa en el objeto deliberativo, a mi entender. De los dos objetos que hemos de sopesar o sobre los que ha de deliberarse antes de una elección, señaló el joven BRENTANO que ninguno de ellos nos satisface plenamente por ser bienes limitados. Esta limitación dada en ellos o en nuestro conocimiento de ellos los iguala como candidatos de elección bajo la común noción de bien bajo el que son aprehendidos y comparados. Esto hace que la deliberación se convierta en un acto no determinado unívocamente por su objeto. La índole universal del bien bajo el que el intelecto aprehende los bienes sobre los que delibera hace que este acto no esté determinado *a uno* por naturaleza.

Posteriormente BRENTANO, sin negar la limitación de los bienes, encuentra que no hay una igualdad entre ellos en esta medida y que el entendimiento se basta a sí mismo para *decidir* acerca de su preferibilidad. La cualidad fundamental del acto intelectual que decide la libertad de la volición es justamente esta: que carezca o no de un objeto determinativo del acto. KANT se oponía a este modo de ver al considerar la actividad volitiva escindida de las operaciones del entendimiento y de los objetos y definir una noción de libertad y moralidad que presupone un aislamiento de la voluntad respecto de las demás potencias, mientras que BRENTANO tratará de ser fiel a los datos que proporciona la Psicología. La dificultad con la que se topa el planteamiento del segundo BRENTANO es que los bienes comparados son sólo análogamente bienes, es decir, que no le cabe decidir al intelecto automáticamente cuál es en todo punto mejor.

La capacidad volitiva de intervenir e influenciar en la actividad de las otras potencias era la solución que se proponía con el primer BRENTANO para dar fin a una deliberación que se prolongaría indefinidamente, haciendo que el intelecto se aplique a uno de los objetos concretos. Esto lo consuma un primer acto volitivo no-determinado unívocamente por encontrarse en la misma situación el acto intelectual: la decisión o preferencia volitiva. Recogida en el proceso descrito por el segundo BRENTANO, carece a mi entender de razón de ser, puesto que se confiere al entendimiento la capacidad de determinar su objeto, función de la que se constituía responsable a la preferencia o decisión en la posición a favor del libre arbitrio. Esta determinación del intelecto lleva a cabo la determinación necesaria de la voluntad, resultando que el acto de querer tal objeto –la elección– tiene lugar con la necesidad causal de una determinación unívoca.

CONCLUSIONES:

BRENTANO CONTRA BRENTANO

Un ingenuo comentario epistolar constituyó el inicio de la investigación que finaliza y hemos podido comprobar con qué profundidad nos ha permitido internarnos en la filosofía de BRENTANO, mayor de lo quizá habíamos esperado, dándonos ocasión de examinarla y someter a crítica ciertas tesis. Y lo que aún resta por hacer en esta conclusión, además de un repaso de las ideas y argumentos más fundamentales que hemos barajado, es exponer de manera explícita, por una parte, las tesis que ha defendido BRENTANO acerca de la facultad y actividad volitivas y las cuestiones en relación con esta problemática. Por otra, es preciso asimismo establecer de manera clara cuáles han sido nuestras tesis en torno a las cuestiones indicadas. Ambas cosas se harán a la par para poner de manifiesto con claridad la cuestión acerca de si BRENTANO logró o no lo que se propuso, o si más bien sus tesis de partida le llevaron hacia mares que él no conocía ni quiso nunca surcar.

A. Aportaciones de la obra brentaniana.

Que el trabajo en general, y fundamentalmente la crítica, se haya orientado a partir de la posición aristotélico-tomista se debe a varias razones, que se indicaron en la presentación: la primera y principal es que nos parece adecuada a los hechos que se han investigado aquí. No obstante, hemos tratado de poner de relieve los indudables aciertos de nuestro filósofo en ciertos aspectos en que se aleja del peripatetismo o de la Escuela.

La segunda la brinda el mismo BRENTANO que remite frecuentemente al Estagirita y a los comentarios del filósofo medieval en apoyo de su propia posición, bien a modo de confirmación, bien con el fin de detractar sus doctrinas. En realidad, en ciertas ocasiones las supuestas confirmaciones de sus tesis por parte de ARISTÓTELES no vienen verdaderamente refrendadas por el pensamiento aristotélico. En el caso de STO. TOMÁS, nuestra referencia se funda en el modo de trabajar BRENTANO a ARISTÓTELES, pues él mismo estudió y criticó al Doctor, siendo valorado por él como uno de sus mejores comentadores, ante el injustificado reproche de ZELLER, constituyendo por tanto la obra del Doctor medieval el segundo punto de referencia en el que se apoya el examen y la crítica de las tesis brentanianas. En cualquier caso, como digo, mi modo de proceder se funda en el hecho mismo de que BRENTANO se apoya o se refiere a ellos, especialmente en el tema que aquí nos ha ocupado.

En tercer lugar, me ha movido a plantear el trabajo de este modo mi intención de examinar el problema desde una perspectiva más amplia que la brentaniana, esto es, estudiar la cuestión en sí por encima de las vicisitudes a las que queda sometida en el tratamiento de nuestro autor. Me ha parecido conveniente relativizar ciertas posturas suyas por medio del cotejo con la aristotélico-tomista, para orientar la atención al interesante examen del origen de las voliciones como fenómenos de una potencia que es actualizada por otra, que nos ha llevado al estudio del cumplimiento particular de la ley de causalidad en este caso especial y de las consecuencias que una u otra resolución acarrearán para la defensa de la libertad volitiva.

El primer paso se dio en el seno del peripatetismo, en torno a la interpretación brentaniana de la noción de pasividad aristotélica aplicada a la facultad volitiva y su ejercicio. Esta apreciación de nuestro joven autor, inmerso en un planteamiento nítidamente aristotélico de las facultades, saca a la luz interesantes peculiaridades de su comprensión de la actualización y la causalidad en el terreno psicológico que, además de poner en entredicho su aristotelismo en ciertos aspectos, revelan ya un modo de comprender la causalidad que conducirá, insisto, a la negación de la libertad volitiva, sobre lo cual valgan como conclusión unas últimas reflexiones.

Pero antes de desplegar las razones de mi crítica a este punto, quisiera en estas últimas páginas ponderar el valor de las aportaciones de nuestro autor en los diversos campos que aquí hemos tenido oportunidad de conocer. Le hemos visto hacer una demostración de su talento en su fundamentación analítica del principio de causalidad, original y sumamente interesante, frente a los poderosos ataques humeanos contra la necesidad de las inferencias causales. A BRENTANO le iba la vida en ello, como hemos señalado varias veces, si tenemos en cuenta su deseo de hallar para la Filosofía una garantía suficiente de su cientificidad. Como hemos dicho, la Psicología se presentaba como la rama que más en común tenía con las demás ciencias naturales y mejor podía apropiarse su método. En cualquier caso, para que el saber científico se constituyera en una verdadera *episteme* se requería que la apodicticidad de sus inferencias se fundara en un principio que saliera fiador de la necesidad con que debía establecerse tal conocimiento. Tal era el principio de causalidad. Aparte de criticar las nociones kantianas de analítico y sintético –como tantos otros aspectos de la filosofía de su compatriota–, BRENTANO indicará que no se interpone dificultad alguna para admitir la

posibilidad de que un objeto sea conocido de dos modos distintos, como será el caso de la causalidad, al contrario de lo que HUME suponía. Precisamente llega a esta conclusión el filósofo inglés por confundir el objeto de conocimiento y el conocimiento del objeto. Lo que no acabamos de ver es si para BRENTANO la experiencia, la vía empírica, resultaba una base suficiente en la fundamentación apodíctica propiamente dicha del principio universal causal. Sus declaraciones permitían suponer que sí, sin embargo, su manera de expresarse al respecto oscurecía la comprensión de su verdadera convicción en relación con el caso concreto de la causalidad.

En el campo de la Psicología descriptiva, BRENTANO ha obtenido resultados muy importantes, por ejemplo, por sus estudios sobre el origen de las nociones de bien y verdad. Precisamente sus análisis de la experiencia del juicio y el amor correctos permiten descubrir cómo las nociones de verdad y bien poseen un origen empírico, o dicho de otro modo, la verdad y el bien se conciben a partir de la experiencia de un juicio verdadero y un amor al objeto adecuado, respectivamente, “*de un golpe y sin inducción alguna*”, como se examinó en los capítulos cuarto y séptimo. Con estas determinaciones, BRENTANO ha restaurado la vía empírica como modo de acceso válido y legítimo hacia el conocimiento de lo universal y necesario. Con razón se considera que en este pensamiento importantísimo de nuestro autor se alberga ya la semilla del principio nuclear de la actitud fenomenológica que se gestó en el Círculo de Gotinga. Sobre los precedentes de la Fenomenología, y más particularmente la Filosofía de los valores, que se encuentran en el maestro de HUSSERL no se ha realizado aún, al parecer, una investigación suficiente.

Enlazando con la Ética, hemos visto con brevedad cómo BRENTANO ha ofrecido de nuevo inestimables análisis que constituirán, como digo, el germen de la Filosofía de los valores por su caracterización de las nociones de valor, bien intrínseco, corrección del acto, etc. Ligado a ello y en abierta hostilidad con la separación kantiana de voluntad y sentimiento, BRENTANO ha hecho caer el muro de la moralidad, levantado en torno a la primera, para extender de nuevo el reino de lo ético más allá de los actos volitivos elícitos, así como ha dado ‘jaque mate’ al formalismo ético de KANT, antes de que SCHELER lo hiciera. Aunque infestado de algunos errores, el intento conserva una idea fundamental válida, a saber, que la moralidad está en relación con la voluntariedad de los actos que no se limita a los estrictamente volitivos. Ello ha conducido a ampliar la investigación ética a los fenómenos afectivos, al vasto universo de los sentimientos, a examinar el valor moral de la vida intelectual, la ignorancia y ceguera culpables, etc., que han desarrollado autores como VON HILDEBRAND o SCHELER.

B. Crítica y objeciones

Una vez hecha justicia a los pocos méritos indudables del Filósofo franco-bávaro que en esta investigación han podido dársenos a conocer, vayamos a los comentarios y objeciones sobre el planteamiento brentaniano de la pasividad y el origen de las voliciones, cuyos principios fundantes esconden algunas dificultades, como ha tratado de mostrarse. BRENTANO parte en esta discusión sobre la índole de la facultad orética, sin la menor duda, de la posición aristotélica, cuando escribe a STUMPF acerca de la voluntad. En sus líneas generales, muchas de las premisas que encauzarán la argumentación hacia la conclusión que hemos apreciado como inadecuada son efectivamente aristotélicas, como por ejemplo, la comprensión unitaria del ejercicio de las potencias, relacionadas y en mutua dependencia, y más en general, la noción de la persona humana como un todo cuerpo-alma, en donde las diversas partes se apoyan y sostienen en sus respectivas funciones, sin una oposición por principio entre ellas, como hemos dicho arriba. Es asimismo aristotélico el principio según el cual esta colaboración se consuma en el proceso de actualización de cada una, entendido por BRENTANO sencillamente como una causación de una parte del alma por otra. Ello se destacó por contraste con el planteamiento de la psicología kantiana, donde, por ejemplo, la voluntad no encuentra en la afectividad o la actividad intelectual un respaldo sino un obstáculo al desarrollo conveniente de su propio ejercicio.

La libertad no se salva en KANT sino desconectando esta facultad de las otras y proclamando una autonomía respecto de todas ellas que supone negar su papel actualizador-causal de la voluntad. Acabamos de indicar que este autor parece haber planteado el problema de la libertad desde su incompatibilidad de la causalidad. Precisamente vio la irremediable conclusión determinista a que conducía un planteamiento mecanicista como el suyo de toda relación causal –planteamiento presentado en la tercera antinomia del que parte también BRENTANO, a pesar de todo su ‘antikantismo’–. A la vez, tanto KANT como BRENTANO se hacían cargo de la realidad del hecho moral y de la libertad como su ineludible condición. El segundo BRENTANO, para ser lógico con el principio causal entendido de modo inadecuado como unímodamente mecanicista, renunciará a la salida –poco airosa para él– de aceptar en el caso de la voluntad una excepción al principio a la que cedió en un primer momento. No, el principio es universal –le replicará BRENTANO a KANT a partir del período iniciado en Viena–, y ello ha de respetarse si queremos que la ciencia cuyas inferencias se fundan en él no caiga por los suelos. Pero ¿qué ocurre con el dato de experiencia de la moralidad? BRENTANO, sin negarlo, lo creará suficientemente explicado en virtud de la mera libertad exterior o libertad del acto imperado. Aunque admite la libertad como condición *sine qua non* de la moralidad y, más aún, que propiamente el sujeto de aquella es la voluntad y por ella los demás actos, dejará de manera verdaderamente sorprendente sin explicar cómo cabe que el acto elícito que hace moral o inmoral al imperado lo sea él mismo, siendo necesariamente determinado. En esto, paradójicamente KANT será más empirista que BRENTANO, respetando el hecho de la moralidad con mayor coherencia que nuestro autor.

Veamos en detalle los principios de su argumentación, para mostrar más explícitamente dónde se verificaría el contrabando de errores. El proceso actualizador que sufre como las demás potencias la facultad orética parecía ser planteado tal como postula el Estagirita, según el cual la voluntad no es primigeniamente activa sino en potencia, lo cual supone una dependencia por su parte de la acción de otras potencias del alma. Con otras palabras, la voluntad es activa si y sólo si antes se da una representación sobre la que se pueda fundar su propia actividad, que le ofrezca una forma. Si bien esto parecía correcto, descubríamos ya en el seno mismo de la cuestión dos puntos clave en el desarrollo posterior independiente de

nuestro pensador: la *universalidad del principio causal y del modo mecánico de su cumplimiento*. En la primera parte, como se vio, se dejó al descubierto la conexión directa entre el carácter pasivo adjudicado a la voluntad y el de ser actualizado-causado por la potencia intelectual, en colaboración con el sentimiento, esto último indicado someramente en la tercera parte.

La característica propia de la volición frente al sentimiento resultaba de este modo vacua y así será siempre apreciado por nuestro autor, aunque reconozca en la voluntad, en cierta medida, una subsiguiente capacidad activa de la que carece el sentimiento –sólo en cierta medida porque en cuanto determinantes de la volición vendrá a sostener en alguna ocasión la índole causal de los mismos–. De ahí que BRENTANO nunca tenga en cuenta este aspecto en su clasificación de los fenómenos psíquicos, en contra de la que será toda su vida la posición de STUMPF. Sólo la relación intencional común –no el tipo de objeto con el que se establece la relación, que determina justamente la relación misma en el peripatetismo– será la nota que confirmará la comunidad de clase de ambos tipos de fenómenos, como se estudió en la introducción, a saber, el modo de conciencia del objeto es específicamente igual, aunque dentro de esta clase haya naturalmente diferencias que no se niegan ni ignoran, pero a las que se les quita la relevancia necesaria como para constituir un criterio de distinción específica de los fenómenos. Sin embargo, mientras el aristotelismo asumía para el objeto un papel especificador de las potencias, sólo según sus diferencias genéricas –no las accidentales– la pregunta por las diferencias más profundas dentro de las relaciones intencionales quedaba en BRENTANO sin respuesta.

Pero lo fundamental en la cuestión de la pasividad o actividad, a mi entender, no se centra en la actividad o capacidad de acción de voluntad o sentimiento. No se juega la baza en relación con la posible índole de causa de una u otro, sino con su carácter de causado. Esto es lo que decide en BRENTANO la pregunta por la actividad o pasividad de la facultad. Porque la voluntad está sujeta causalmente a la acción previa de otras facultades, no porque sea activa de una u otra manera, es por lo que, en definitiva, su actividad no se tiene por primitiva. En virtud de otra premisa –la determinación del agente como lo *necesariamente* activo– se concluye la pasividad de la voluntad porque ha de sufrir un paso de la potencia al acto y que no es por lo mismo activa de este modo necesario y originario. Así permitían comprender el asunto las posiciones de HAMILTON y LOTZE. La volición era concebida como resultado de una conjunción de causas, algunas no cognoscibles por nosotros –como sostenía LOTZE, por ejemplo–, pero que no por eso dejaban de actuar. Esta dependencia constituye también para BRENTANO la razón para considerarla pasiva y no activa.

Destacóse en este contexto la peculiaridad de las nociones brentanianas de pasivo y pasividad, contrapuestas a la de activo, porque va a ser considerado pasivo todo ser que sea causado de uno u otro modo. Como se puede suponer, tal manera de ver las cosas implica la universalidad del carácter pasivo de todo ser creado y la exclusividad de Dios como único Ser activo. Nuestra crítica se dirigió a la solapación más o menos consciente del subsiguiente carácter activo de las causas segundas, pues al destacarse tanto este aspecto se propiciaba la absolutización del carácter pasivo de lo creado, siempre primariamente pasivo. Tal modo de juzgar las cosas llevaba a radicalizar inconvenientemente un aspecto, ciertamente primero e ineludible, pero no anulador de los otros de la realidad creada. Es el pensamiento bellamente expresado por SCHELLING: ‘el sol no deja ver las estrellas’. En realidad, gracias al sol es como nos es posible ver aquellas que carecen de luz propia. Sería traicionar o deformar los hechos oponer la acción divina y la humana, como si la de Dios impidiera la del hombre, cuando precisamente es ÉL quien la hace posible, dándole las condiciones de su posibilidad. Resulta ilógico suponer que el que ha creado al hombre y le ha concedido una naturaleza capaz de

querer y obrar, sea un obstáculo de la actividad para la que esa naturaleza le dota. ¿No sería hacer a Dios un ser absurdo, que querría y no querría a la vez que el hombre fuera activo, conociese, quisiese y obrase con libertad?

A esta conclusión contribuye la noción misma de agente, íntimamente ligada a la de causa. Aunque BRENTANO parece ser consciente de la diferencia entre la causa finita y la Causa divina, determina la índole causal con vistas tan sólo a la primera. De este modo convierte la condición propia únicamente de los agentes imperfectos en una nota de la causa en tanto que causa. Esta condición no es otra que la necesidad de pasar de la potencia al acto de causar. Ni mucho menos pretendo negar la verdad de este hecho, pues todo ser finito que tiene potencia causal ha de sufrir tal cambio de poder causar a estar causando actualmente. Pero en ningún caso sería acertado juzgar que es propio de la causa en tanto que causa sufrir una modificación en sí misma. Lo propio de ella es *poder* producir un efecto *ad extra*. Si al producirlo tiene lugar un cambio *ad intra* no es en virtud de su ser causa, sino precisamente por lo contrario: debido a su imperfecta condición de agente, a la insuficiencia de su poder. Por serlo de manera tan limitada o imperfecta la causa segunda requiere ser puesta en acto para constituirse ella misma en agente. Dios, en cambio, no tiene ninguna necesidad de algo distinto de Sí y se basta perfectamente para causar, por lo cual es evidente que la capacidad causal no implica, en cuanto tal, la necesidad de actualización de la causa misma. Dios no debe a nada ni a nadie, por ejemplo, la perfección de ser Creador, pues no dejaría de serlo aunque no hubiera creado el mundo. BRENTANO sin embargo, al incluir en la noción de causa en tanto que causa el requisito de su actualización, somete a Dios al mismo proceso de ser Creador potencialmente a serlo en acto, contradiciendo gravemente la noción de Dios como Motor inmóvil y Acto puro autosuficiente, además de caer en un círculo. Sobre este error de muchísima trascendencia volverá más tarde a fundar sus explicaciones sobre la índole del mundo y la razonabilidad de la creación.

Es de la mayor importancia hacerse cargo de la situación ambiental en que se fraguó la obra de BRENTANO. El entorno intelectual estaba dominado por un positivismo pseudocientífico que despreciaba la Filosofía como un saber al margen de la ciencia. La necesidad de una apología del conocimiento filosófico parecía requerir una defensa orientada a demostrar su cientificidad. Es sabido que por este motivo la *Psicología desde el punto de vista empírico* toma este título y se orienta hacia el método experimental. Ya en su habilitación se encuentra el mismo principio con toda nitidez: el método de la Filosofía es el de las Ciencias de la naturaleza. Para que se la tomara en serio, renunciará BRENTANO a la perspectiva metafísica en el análisis de las cuestiones psicológicas emprendidas en su famoso e importante trabajo. El método experimental conllevaba un cambio de objeto: ya no será la sustancia psíquica –el alma– sino aquello que de ella se puede experimentar directamente, a saber, los fenómenos psíquicos. Es decisivo a este respecto hacerse consciente de que nuestro autor no opondrá como KANT el fenómeno y la sustancia, por lo que éste revestirá una neutralidad ontológica en cuanto fenómeno, en contraste con el fenómeno kantiano. En relación con la libertad volitiva, además, la cuarta tesis de habilitación sienta ya las bases para un futuro determinismo al que BRENTANO se verá abocado, a pesar suyo.

No ha sido puesto de relieve durante el transcurso de la investigación –o quizá no con la suficiente claridad– cómo BRENTANO tuvo una intención muy clara al defender la ley causal. Como he aludido arriba, el fin que a ello le mueve es en mi opinión la defensa de la existencia de Dios en medio de un ambiente ateo y hostil a todo método no positivista. La causalidad se presentaba como el terreno adecuado para el diálogo con los positivistas de su época, a fin de hacerles posible el acceso al teísmo desde su actitud de partida. Lo que tal intención tiene de

meritorio no puede ni quiere ser puesto aquí en entredicho. Sólo quisiera expresar mi reserva ante el éxito del cometido que BRENTANO mismo creyó en su deber imponerse. ¿No se cedió demasiado al admitir que el método científico había de ser el método regidor de todo modo de investigación, haciendo del modo mecánico de causación el único modo posible de cumplimiento del principio universal de causalidad? ¿No es la libertad de la voluntad y la actividad de que son capaces en general las causas segundas racionales, las víctimas en esta loable lucha por salvaguardar la existencia de una Causa primera absolutamente necesaria? Y lo que es más, ¿fue efectivamente obtenido un adecuado conocimiento del Ser primero a partir de una Filosofía fundada científicamente, tal y como BRENTANO la concibió? ¿No naufragó la verdadera noción de Dios a causa de las consecuencias de sus tesis iniciales?

Podría pensarse que voy demasiado lejos en mis conclusiones. Para atajar esa impresión, vamos a repasar las variadas ideas que han ido apareciendo durante estas páginas y que confluyen hacia este resultado. Con ello no deseo condenar –insisto– ni la intención de BRENTANO ni, en general, el modo empírico de acceso al conocimiento de Dios, sino sólo señalar que –en su caso– el intento resultó fallido, sin que por eso tal meta deje de ser alcanzable hechas ciertas correcciones a las tesis iniciales.

Nos enfrentamos en la primera parte a una tarea que tenía como fin comprender el sentido en el que se sostenía que la voluntad era pasiva. Tal objetivo exigía, por una parte, familiarizarnos con las nociones aristotélicas implicadas, y por otra, mantenernos a una prudente distancia del Filósofo en la medida en que no se pretendía más que conocer la explicación de BRENTANO de este particular; con todo era irremediable acudir en los primeros capítulos a ARISTÓTELES, por ser un problema propio de la filosofía aristotélica y además por no exponerse siempre en BRENTANO de manera explícita y completa. De ahí se obtuvo como primera y fundamental conclusión la tesis de que la voluntad es pasiva en sentido lato, a saber, es una facultad en potencia que carece de las formas y las recibe para actualizarse. Por este motivo la volición, como afección pasiva del alma, necesita de una causa o agente, y porque el acto es, absolutamente hablando, anterior a la potencia, de modo que la voluntad estará en su ejercicio en dependencia del entendimiento previamente actualizado. Sin absurdo ninguno puede sostenerse que en el ser vivo tiene lugar una ‘auto-moción’ del sujeto, en la medida en que una parte actualiza a otra. De todos los sentidos de forma analizados, que era lo recibido por la voluntad, el que nos interesaba principalmente era el que la determinaba como acto, porque pone en acto y constituye el principio de acción del ente. Las críticas del segundo BRENTANO a ARISTÓTELES no son de relevancia por lo que hace a su posición acerca de la pasividad volitiva y por esa razón no nos detuvimos en ellas.

Acerca del proceso de actualización hicimos nuestras subsiguientes pesquisas. En realidad, BRENTANO no llega a describir la cuestión fundamental, que es cómo la voluntad se actualiza. Sólo indica que las facultades no vegetativas son pasivas por carecer de las formas requeridas para su acto, y que el apetito constituye un eslabón intermedio en el proceso que termina en la acción o producción, que se hace eficaz gracias a la previa potencia aprehensiva actualizada. La idea principal que constituye el ‘bajo continuo’ en el trabajo de 1867 es que ninguna facultad se actualiza a sí misma, se ‘autoactúa’. La ausencia de explicación del hecho más importante sobre el que versa nuestro trabajo nos decidió a examinarla por nuestra cuenta. De este modo descubrimos que en las facultades apetitivas no se da propiamente una recepción formal como en las aprehensivas que estriban precisamente en eso: una posesión inmaterial de la forma; aquellas consisten en una tendencia al objeto, una vez poseído intencionalmente por el entendimiento o el sentido.

Por otra parte, la actualización de la potencia era distinta del acto mismo, puesto que una cosa es el proceso y otra el fin del mismo –el proceso es algo inacabado, el acto algo

perfecto—. El acto mismo no tiene nada de potencial ni de imperfecto sino que es acto en sentido pleno. Lo potencial es el sujeto, por no ser perfectamente acto. La recepción formal no se debe considerar, en este sentido, más que una condición previa del acto, si no la volición sería un conocimiento. Por otra parte, la actualización no puede consistir, en absoluto, en una cierta inhesión de la forma en la potencia, como si fuera ésta su sujeto material. A este propósito vimos cómo BRENTANO presentaba su noción de acto como accidente que inhiere en la sustancia espiritual que es el alma. A pesar de que indica el carácter espiritual de la forma y de su posesión, sigue tratándolo como una relación material de una sustancia con un accidente. Es muy sintomática esta consideración uniforme de la relación de una forma con un fenómeno psíquico desde un principio, que pone de relieve el reduccionismo de que adolece su planteamiento, que por no ser corregido le conducirá al determinismo.

Los análisis nos condujeron más lejos aún en las determinaciones sobre la pasividad. Según BRENTANO, ésta viene a ser en el sujeto algo irremediabilmente ligado a su condición de no necesariamente actual, nivelando así la actuación de todos los tipos de seres a un solo modo y anulando toda posibilidad de calificación activa de ese ser. De nuevo nos topamos con la uniformización. El proceso mismo de actualización es un paso de la potencia al acto que se identifica como un tipo de proceso causal y consiste en un verdadero cambio sufrido por el sujeto de la potencia actualizada. Ello parece una conclusión esperada cuando se ha definido la recepción formal como una inherencia al modo material. Nuestra crítica se orientó a distinguir dos sentidos en los que cabía hablar de ‘activo’: podía considerarse tal aquel ser que lo era de suyo, esto es, el que no precisaba de una actualización, sino que era ya originariamente en acto, porque era Acto puro. La otra noción de activo, en cambio, determinaba al ser que es capaz de serlo mediante la actualización que experimenta gracias a otro ser activo. Aún cuando sólo se adjudicara a Dios el nombre de agente, no por ello se estaría justificado a negar la actividad de los seres mediata o contingentemente activos, y esto último es justo lo que postula nuestro autor.

Esta idea fundamental, que la acción es una causación y el proceso de actualización que requiere la voluntad es un proceso causal, fue el resultado de nuestra primera parte y el inicio de la segunda. Una sospecha venía a formularse desde ese momento: asumir la actualización volitiva también como una causación parece conducir, inevitablemente, a negar la libertad interna de los actos volitivos, dicho de otro modo, sostener que todas las voliciones estarán determinadas con necesidad. Así será en efecto para el segundo BRENTANO pero no es forzoso arribar a este puerto. Nuestro propósito en la segunda parte del trabajo se cifró en tratar de comprender en qué medida la volición libre era compatible con su carácter causado que una defensa adecuada del libre arbitrio no tiene por qué negar —como hiciera KANT o la posición indeterminista radical, según la cual la volición es, en resumidas cuentas, el principio absoluto de una cadena causal—, cual acto de una criatura que tampoco se da a sí misma el ser.

Para ello indicamos que se requería fundamentalmente comprender de modo adecuado dos cosas: primero, el proceso actualizador volitivo y segundo, la no unimodalidad del cumplimiento de la ley causal. La volición se origina en verdad en una actualización de la facultad por la acción del entendimiento. Como se pudo comprobar, uno de los ensayos fallidos de defensa de la libertad consistió en negar este humilde nacimiento de las voliciones, que viene a sostener la posibilidad de una creación *ex nihilo* de la propia volición o una reformulación de la *causa sui*. De lo que se trata en el problema de la libertad volitiva es de otro asunto, que es la tesis que ha sustentado la presente investigación: de distinguir los diversos modos de causación o determinación del efecto. Que la causa no determine o sí lo haga no es lo que se pone en cuestión, puesto que siempre que tenemos una causa en ejercicio

nos enfrentamos a un proceso determinativo. El problema se encuentra en cómo ello se efectúa. BRENTANO, como hemos dicho, considera que es siempre al modo mecánico, esto es, unívocamente. Nosotros, como el peripatetismo arguye, defendimos la posibilidad de una determinación no unívoca –aunque sin dejar de ser determinación–. De esta forma no todas las causas determinan de la misma manera. Por eso el reproche de arbitrariedad e indeterminación de la volición, desde la defensa del libre arbitrio, no está justificado. Como BRENTANO defiende, el planteamiento de partida del libre arbitrio por el que aquí se ha abogado respeta el origen y relación de dependencia psicológico-causal de la actividad volitiva humana.

Con este esclarecimiento nos introdujimos en la segunda parte, con el fin de poner definitivamente en claro, sin dejar resquicio de duda, si en efecto BRENTANO juzgaba que el principio de causalidad resultaba cumplido sólo al modo de la causación mecánica o natural o si admitía la posibilidad de una diversa manera de verificación, comprobando que para él esta ley se cumple, en efecto, de un modo único. Descubrimos dos cosas: que ello era efectivamente tal y como habíamos ya entrevisto desde el principio, y además algo que no sospechábamos: que los presupuestos que sostienen esta convicción emanan de la noción de Causa primera y el modo particular en que BRENTANO determina Su acción. Por eso, tras determinar la noción de causa, nos introdujimos en las reflexiones de la Teología filosófica de nuestro autor. Sobre las notas de lo mentado como causa se señaló, en primer lugar, la dependencia que respecto de ella tiene el efecto, y segundo y principal, el carácter activo de la misma, que permitía distinguir entre causa y condición necesaria. El mero condicionar no era ya causar, toda vez que aquello que determina no lo hace como agente, sino tan sólo disponiendo las circunstancias concomitantes del paciente o la acción. La impasibilidad era otra de las importantes notas de la índole de causa, que tiene como propiedad esencial el producir un cambio en algo otro, no en sí mismo, como hemos aclarado arriba, y que podría denominarse ‘éxtasis activo’ de la causa. Aunque su fidelidad a este aspecto no se ve muy clara en algunas ocasiones, al menos en teoría queda sentado por BRENTANO como algo propio de lo causal.

Pasando ya a la argumentación en favor del principio causal –que en BRENTANO toma la forma de una versión modificada del principio de razón suficiente– el pensamiento conductor resultó ser el siguiente: la necesidad de la Causa primera, Dios, hace necesario el cumplimiento del principio causal que en Él se sostiene. Además confiere necesidad a los seres que mediata o inmediatamente proceden de Él. En la mediación que ciertas causas ejercían respecto de Dios, BRENTANO no se cohibía en considerar causal a la determinación de una parte del sujeto sobre otra y no sólo a la acción del sujeto *extra se*, como hiciera la Escuela, e introducía la necesidad de la mediación por el distanciamiento temporal entre la causa y el efecto. Las causas segundas median en la acción que emana de la Causa primera. Por ser los efectos de las causas mediatas efectos a su vez de las anteriores, todos vienen a serlo de la Causa primera. De esta forma se planteaba en toda su extensión la universalidad del principio causal. Ahora bien, aquí comienzan los ‘encorsetamientos’ de BRENTANO apoyándose en la necesidad del Ser primero.

¿Qué funda en BRENTANO la necesidad del principio causal? Reconozco que esta pregunta debería haber sido resuelta en esta investigación. No es así, o quizá sí. Expongo al lector las razones de mi indecisión: por una parte, BRENTANO sienta el principio causal –el principio de razón suficiente que lo abarca sin ser idéntico– como un principio analítico. Tan sólo esto supone ya muchísimo: implica que todo lo que cae bajo su dominio está sometido a una necesidad *lógica*, de manera que estará determinado del modo más radical que cabe y lo que lo violase constituiría un absurdo o una contradicción –quizá sólo patente para Dios–. Por

otra parte, BRENTANO recurre al Ser necesario mismo para fundar la necesidad con que existe el resto de los seres. Esta segunda cara del proceder brentaniano, queriendo ser un argumento en favor de la existencia y la necesidad de tal Ser, va a volverse contra él y a dar a luz tesis que podemos considerar bastardas de la intención inicial. Para mostrarlo, pido un nuevo esfuerzo de atención por parte del lector, por la dificultad que la cuestión ofrece para ser claramente expuesta.

Toda causa es necesaria. ¿Por qué? Para justificar esto, BRENTANO hace confluir tres aspectos diversos como si hubieran de darse juntos sin más remedio –en realidad no tienen por qué–, fundándose en la necesidad de la Causa primera: el modo de ser Dios, su modo de causar, y el modo de ser de lo causado. Para BRENTANO, como se ha dicho, demostrar el absurdo de la contingencia absoluta es una manera de defender la existencia de Dios. Y ello lo realiza de tal forma que, en virtud de la necesidad con que Dios es y para demostrarla, va a hacer necesarios la acción causal misma de Dios y el modo de ser de Sus efectos. Creyéndose respaldado por el principio causal, estimará como un absurdo tomar por incausado lo que no es inmediatamente necesario, porque todo está determinado de manera necesaria según este principio, dado que su inicio es la Causa cuyo ser es necesario. Lo único que no debe sostenerse es que por ello los seres hubieran de ser necesarios inmediatamente.

Este modo de ver las cosas pone en compromiso tanto la libertad humana como la divina. Y es que BRENTANO supondrá que el acto divino de la Creación es también un acontecimiento regulado por el principio de razón suficiente. Todo lo que es, es necesario y todo lo que no es, es imposible. Por tanto era necesario que Dios creara el mundo puesto que lo ha creado. Asimismo es necesario que sea éste y no otro, es decir, viene exigido por el Ser mismo de Dios que sea el mejor de los mundos posibles, ya que a la Bondad divina no conviene menos que una creación moralmente perfecta. Esta razón de *conveniencia* con la Bondad de Dios BRENTANO la constriñe a la necesidad lógica, calificando de absurdo que Dios no obrara de la mejor manera posible al crear el mundo. En definitiva, Dios está obligado a crear y a crear este mundo y no otro para ser fiel a Sí mismo. Su Naturaleza, Su Bondad le impelen a ello con una necesidad de esta índole. He aquí la convicción brentaniana. Sin embargo, sostener esto es inadmisibile, pues resulta incompatible con la noción misma de Dios. Son numerosos los aspectos criticables que engranan el razonamiento. Dejaremos para el final el que se sustenta en el Ser mismo de Dios como Ser necesario. Vamos a comenzar con la necesidad con que Dios se ve impelido a crear. Si LEIBNIZ hablaba de conveniencia, BRENTANO hablará de necesidad estricta. A pesar de la afirmación de que un presupuesto así no tiene el poder de anular la libertad divina, no se ve por dónde pueda salvarse esta opinión.

La tesis de BRENTANO que explica la creación divina es verdaderamente inaceptable. El motivo de su sometimiento al principio de razón suficiente, hemos postulado, pudo ser evitar el error del voluntarismo o una suerte de arbitrariedad en la acción divina. Dios obra conforme a razones y, en el caso de la creación, se la brinda la bondad intrínseca del mejor de los mundos posibles. Sin embargo, esto resulta de todo punto imposible de admitir: primero, porque así BRENTANO convierte la realidad del mundo –su bondad intrínseca– en una razón que mueve a Dios *causando* Su volición creadora, lo cual negaría la índole de incausada de la Primera Causa, que ya no sería primera.

Segundo, puesto que no puede ser tal bondad equiparable con la Bondad divina que Dios quiere de manera necesaria, será un medio imprescindible para ella. Para sostener esto, lo que BRENTANO va a defender es que la bondad del todo que forman Dios y el mundo será mayor que la que se daría sin la creación, de modo que la Bondad divina sería un infinito superable, cosa que comporta la negación de Su misma Divinidad abriendo paso a un panteísmo más o menos burdo (es curioso el comentario brentaniano a este propósito cuando sostiene que la

ley matemática que niega la posibilidad de aumentar aditativamente un infinito no sea aplicable en este caso). Tampoco es verdad que Dios necesite del mundo para Ser Él perfecto, en el sentido de que sin él le faltaría la perfección de ser Creador. El mundo no es necesario para Dios, ni siquiera para que Dios sea Creador. Esto se comprendió en nuestros análisis de la noción de causa, que consiste en *ser capaz de* producir un efecto *ad extra*. Del mismo modo, ser Creador es *ser capaz de crear*, no crear de hecho. El error se debe a haber determinado que Dios es necesario en un sentido impropio –de manera extrínseca a Su ser–, a saber, en tanto que es el ser requerido por otros para poder existir, constituyéndolo así en un medio para la realidad del mundo. Ni es verdad que Dios cambie al conocer y querer el mundo cambiante y en proceso de perfeccionamiento indefinido, como si el perfeccionamiento del objeto –así lo sugiere BRENTANO– llevara al perfeccionamiento de Dios que lo presencia. Ni el cambio ni el límite son en Dios sino en lo que Dios conoce.

En tercer lugar, resulta contradictorio hablar de una elección divina necesaria del mejor mundo posible, puesto que si es el mejor no cabe al respecto elección ninguna, y si cabe elección es porque ninguno de los objetos de elección es ilimitadamente bueno. Sólo se puede querer con necesidad lo infinitamente bueno o el medio necesario para ello, pero Dios, que es lo infinitamente bueno, no precisa de nada más para serlo de manera infinita, por lo que sólo puede quererse a Sí mismo con necesidad. La misma noción del mejor mundo posible resultaba conflictiva en la medida en que sólo puede afirmarse con coherencia que algo es mejor respecto de su esencia misma, pero no absolutamente, porque para ello habría de ser infinito y tal modo de ser es el propio de lo divino. Dios no podría crear algo absolutamente bueno porque ello sería crear algo divino y esto es imposible porque lo divino es incausado. En resumen: las razones más graves para rechazar estas opiniones son su negación de la suficiencia divina y el carácter infinito de Su Perfección divina, la contradicción con la Divinidad como Acto puro y Causa primera. A mi entender, BRENTANO no ha captado con la suficiente profundidad todo lo que supone el hecho de que de suyo el mundo nada puede ser delante de Dios ni determinarle de ningún modo, o dicho de otro modo, la condición de ser-creado de todo lo finito. La Creación, porque es el acto de un Ser perfectamente suficiente, si tiene lugar –si Dios la quiere realizar– tiene que ser *forzosamente libre*. La razonabilidad de la acción divina no puede poner sobre el ara de la lógica la misma Suficiencia o Ab-soluticidad de Dios, incluso Su misma libertad, aparte de que el rechazo de tal explicación no implica la aceptación del voluntarismo.

¿Cuál es, pues, la manera en que cabe explicar la creación divina, la Voluntad libérrima de Dios de crearnos, sin que haya que decir que es pura arbitrariedad? Si BRENTANO colocaba la razón fuera de Dios –la bondad intrínseca del mundo– y en Dios –la conveniencia con Su Ser Bondad y Ser necesario–, nosotros, apoyados en las investigaciones tomistas acerca de la Voluntad divina, sostuvimos que Dios en cierto sentido se autodetermina –no cabe otra posibilidad–, sin que ello signifique un modo de autocausación, porque Dios es incausado, ni tampoco una arbitrariedad. En esta tarea nos ayudó eficazmente el AQUINATE, poniendo de manifiesto cómo lo que Dios quiere son cosas todas ordenadas a Su Bondad, y conociéndolo lo quiere *no a causa de ello*, sino *en razón de ello*. Por esto, Su querer es razonable. Ahora bien, es imposible que haya autocausación o auto-moción en Dios, al contrario que en el resto de los seres vivos, precisamente debido a Su Simplicidad. Como no hay partes en Él, no causa una sobre otra, como el acto del entendimiento causa en nosotros el acto de la voluntad. De ahí que Su Voluntad creadora sea incausada pero razonable, y que por tanto no sea ni arbitraria ni tampoco necesaria.

Nos restaba dar razón de cómo la naturaleza divina necesaria no hace necesarias todas Sus voliciones ni confiere un ser necesario a todos sus efectos. ¿Acaso puede Dios querer de

otro modo que con necesidad, como por otra parte debería haber si sostenemos que es libre? ¿Es siquiera conciliable una naturaleza necesaria y una volición no necesaria en Dios? La Escuela respondía distinguiendo dos tipos de voliciones en virtud de sus objetos: necesarias y no necesarias. BRENTANO presuponía que Dios quiere todo de acuerdo con Su naturaleza y no según el objeto que quiere, de manera que lo querría todo con necesidad. Sin embargo, tal modo de querer –según la naturaleza de Dios– daría origen a un ser divino. Ya que esto es imposible debía admitirse la posibilidad de que Dios quiera voluntaria, libremente y no por naturaleza. Ahora bien, la necesidad que Su Voluntad impone a lo que quiere será sólo hipotética, no absoluta, de modo que, *supuesto que lo quiere* –no *ha de quererlo*– Su Voluntad lo quiere siempre.

En definitiva, en el planteamiento de BRENTANO la defensa de la libertad humana quedaba ligada a la de Dios y al modo de entender la relación de la Causa necesaria con sus causas segundas, en concreto en qué manera se articulan la necesidad del Ser de Dios, la necesidad de Su acción causal y el modo de ser de los efectos de la Creación. La suposición de que Dios causa por naturaleza delata que también aquí habría igualado los modos de causar al mecánico o natural, de modo que incluso Dios sería una Causa eficaz de manera unívoca. Si esto fuera así, quedaría barrido del universo el carácter personal del Creador y las causas segundas racionales. En realidad, la unimodalidad del proceso causal con que BRENTANO quiere proteger la necesidad de la Causa primera lo que hace es depauperarla. Es una imperfección causar sólo de modo mecánico, irracional.

Resta una última observación acerca del cumplimiento de la ley causal, después de lo que hemos ido recordando. Si bien nuestro autor creía violado este principio de admitir la contingencia implicada por la determinación no-unívoca que hacía posible la libre elección, nosotros sostuvimos desde un principio que de ningún modo esto es así. BRENTANO se había excedido definiendo de manera radical las nociones de necesario y de contingente: necesario como lógicamente necesario y contingente como absolutamente contingente. De ahí que la contingencia le pareciera igual que la completa indeterminación. Nada más lejos de la realidad. La contingencia lata que se da en los acontecimientos racionales libres no se opone a la indeterminación. El género ‘determinación’ y la especie ‘determinación unívoca’ no son idénticos. Esta contingencia a lo que se opone es a la determinación unívoca, no al género ‘determinación’ al que pertenece. No niega el género –la determinación– sino la diferencia –la univocidad–.

Concluamos estas reflexiones recordando de qué manera cabe que Dios, Ser necesario, sea origen último de seres no absolutamente contingentes. Ello lo explica la eficacia causal divina: el Creador es capaz de determinar no sólo que los seres existan sino además el modo en el que han de existir: modo necesario o contingente. Al querer seres de distintos modos de ser ha determinado causas naturales y causas racionales capaces de producirlos. Negar esta capacidad a Dios es tratarlo como una causa segunda, que es lo que acaba haciendo nuestro autor, como hemos dicho, teniendo ante los ojos el deseo de salvar Su ser necesario. La necesidad hipotética no niega el carácter de determinado ni de causado del efecto y permite afirmar que ciertas causas determinan de modo no unívoco. En conclusión, sólo admitiendo una variedad modal en la causación se hace sitio a la libertad de arbitrio.

Una referencia última a la descripción psicológica de la volición deliberativa que se ofreció en la tercera parte va a poner punto y final a nuestras conclusiones. He tratado de poner de manifiesto las tesis brentanianas que han experimentado una continuidad a lo largo de lo que se ha llamado primero y segundo BRENTANO. En relación con el problema analizado en esta investigación la tesis siempre mantenida ha sido el modo mecánico como el único en el que se cumple el principio causal. Por eso, el joven profesor de Wurzburg defenderá la

libertad de arbitrio admitiéndola sencillamente como excepción al principio causal. Ello no hubiera sido necesario de concebir adecuadamente la causalidad, pero teniendo en cuenta el peso extraordinario que el método empírico tendrá en su filosofía no cabía darle a esa tesis una larga esperanza de vida, como en efecto sucedió. Por ello nos centramos en examinar las descripciones de los fenómenos de amor y odio, para después aplicar –por nuestra cuenta– los resultados obtenidos en la segunda parte acerca de los modos de determinación de las distintas causas al caso concreto de la determinación del acto electivo.

En el proceso deliberativo tiene lugar una determinación no-unívoca que sufre la voluntad por parte del entendimiento, de manera que la ley de causalidad halla su cumplimiento en la especial causación o determinación que efectúa el intelecto sobre la voluntad. De forma muy concisa indico, de todas las notas analizadas, las relevantes para la posibilidad de la libertad. La primera y, en mi opinión, principal, es la capacidad volitiva de determinar el acto de otras potencias. Al analizar la intervención volitiva sobre la actividad judicial, descubrimos que ya en ésta se hallaba una ausencia de determinación unívoca –o mejor, la presencia de una determinación no-unívoca, pero determinación–. Y aquí se encuentra la segunda nota fundamental: la universalidad del objeto al que puede acceder el entendimiento. Porque el entendimiento es capaz de lo universal, coteja los diversos objetos entre los que ha de versar la elección bajo la común noción de bien. Mas por ser todos ellos bienes en sentido limitado, ninguno de ellos determina con necesidad el apetito. De ahí que ni el entendimiento esté determinado por uno de ellos en su juicio práctico sino que los compara sin fin –la índole universal de bien bajo el que el intelecto aprehende los objetos sobre los que delibera comporta la no-determinación de este acto *a uno* por naturaleza, no se puede *decidir* él por uno u otro objeto mientras todos sean buenos en algún respecto–. Esto se ha llamado tradicionalmente *libertad trascendental*. Tampoco la volición estará determinada por el juicio práctico mientras éste permanezca en ese estado. La voluntad es la que, libremente, aplica el entendimiento a uno de los objetos parando la actividad deliberativa, determinando el último juicio práctico que a su vez determinará la volición del objeto con necesidad. El segundo BRENTANO adscribe al intelecto la capacidad determinativa que se reserva en propiedad al acto volitivo de decisión. En realidad, la voluntad se muestra capaz de determinar no sólo el ejercicio de las potencias, sino además, de esta forma indirecta, también el objeto de aquellas y, en el caso del intelecto, determinar así su propio objeto. En este sentido y sólo en éste, podía decirse que la voluntad se autodetermina, naturalmente de modo mediato.

La amena discusión sobre el carácter moral de los actos desde el determinismo descubrió como premisa del argumento brentano la confusión entre el acto ilícito y el imperado. Como una posible explicación postulamos también la posibilidad de una errada identificación de voluntariedad y libertad, según la cual todo acto cuyo principio sea interno sería libre. Quedó de manifiesto cómo la posición determinista adolecía de razones suficientes para explicar los aspectos analizados: la moralidad de la decisión por la cual se hace moral la acción que libremente –sin impedimento externo– la subsigue, así como la justificación de la retribución sin carácter utilitario –correctivo o potenciador–, en donde BRENTANO excluyó la posibilidad de un Dios que “pagará a cada uno según su conducta”,¹²¹⁰ y que no impide que las estrellas se sigan contemplando en el firmamento.

Estas son las razones por las que concluimos que se vio frustrado el intento de BRENTANO de abrir una vía al teísmo desde el planteamiento positivista, ciertamente uno de los propósitos más constantes en la misión a la que BRENTANO se vio llamado, como atestiguan HUSSERL, STUMPF o KRAUS. Si bien es verdad que no comparto muchas de las tesis de nuestro

¹²¹⁰ Mt 16, 27.

autor, estimo que han sido interesantes en extremo sus reflexiones sobre la acción volitiva para ahondar en tan diversas y difíciles cuestiones. Además, la intención y el esfuerzo empleado por BRENTANO son dignos de reconocimiento, sin duda alguna, y tanto su restablecimiento del ‘método empírico’ como su argumentación en favor de la necesidad del principio causal son méritos indudables. BRENTANO continúa siendo uno de esos sabios de la antigua escuela –en palabras de ORTEGA– que, aún hoy, pasa desapercibido por muchos, cuyo influjo callado ha contribuido a configurar y dar vida al presente filosófico.

BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

Obras de BRENTANO:

- Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*. Felix Meiner, Hamburgo 1977 [1911].
- Aristoteles und seine Weltanschauung*. Felix Meiner, Hamburgo 1977 [1867] (ed. R. M. CHISHOLM).
- Deskriptive Psychologie*. Felix Meiner, Hamburgo 1982 (ed. R. M. CHISHOLM y W. BAUMGARTNER).
- Die Abkehr vom Nichtrealen*. Francke, Berna 1966 (ed. e introd. F. MAYER-HILLEBRAND).
- Die Lehre vom richtigen Urteil*. Francke, Berna 1956 (ed. F. MAYER-HILLEBRAND).
- Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1967² [1867].
- Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*. Felix Meiner, Hamburgo 1926 (ed. O. KRAUS).
- Franz Brentano. Briefe an Carl Stumpf (1867-1917)*. Publikationen aus dem Archiv der Universität Graz. Bd. 24. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1989.
- Geschichte der griechischen Philosophie*. Francke, Berna 1954 (ed. F. MAYER-HILLEBRAND).
- Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland*. Felix Meiner, Hamburgo 1980 (ed. Klaus HEDWIG).
- Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Felix Meiner, Hamburgo 1978 (ed. F. MAYER-HILLEBRAND).
- Grundzüge der Ästhetik*. Felix Meiner, Hamburgo 1988 (ed. F. MAYER-HILLEBRAND).
- Kategorienlehre*. Felix Meiner, Hamburgo 1968 (ed. y notas Alfred KASTIL).
- The theory of categories*. M. Nijhoff, La Haya 1981 (trad. e introd. R. M. CHISHOLM; ed. T. J. SRZERDNICKI).
- Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum*. Felix Meiner, Hamburgo 1976 (ed. S. KÖRNER, R. M. CHISHOLM).
- Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Felix Meiner, Hamburgo 1973 (ed. e introd. O. KRAUS).
- Psychologie du Point de vue Empirique*. Aubier Éd. Montaigne, París 1946 (trad. e introd. Maurice de GAUDILLAC).
- Psychology from empirical Standpoint*. Humanities P., Nueva York 1973 (ed. Linda MC ALISTER).
- Religion und Philosophie*. Francke, Berna 1954 (ed. F. MAYER-HILLEBRAND).
- Über Aristoteles*. Felix Meiner, Hamburgo 1986 (ed. R. GEORGE).
- Über die Zukunft der Philosophie*. Felix Meiner, Hamburgo 1929 (ed. O. KRAUS).
- Versuch über die Erkenntnis*. Felix Meiner, Hamburgo 1970 (ed. F. MAYER-HILLEBRAND).

- Vom Dasein Gottes*. Felix Meiner, Hamburgo 1968 (ed. Alfred KASTIL [1929]).
- Vom sinnlichen und noetischen Bewußtsein*. Felix Meiner, Hamburgo 1974 (ed. O. KRAUS).
- Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Felix Meiner, Hamburgo 1934³ (ed. O.KRAUS).
- Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Felix Meiner, Hamburgo 1971 [1911] (ed. O. KRAUS).
- Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Georg Olms, Hildesheim 1960 [1862].
- Wahrheit und Evidenz*. Felix Meiner, Hamburgo 1930 (ed. O. KRAUS).
- “Was an Reid zu loben (und zu mißlingen).” (Diktat 3.9.1916) en *Grazer philosophische Studien* 1 (1975), pp.1-19.
- Manuscritos M 96, M 97 (copias en microfilms). Bayerische Staatsbibliothek (Handschriften und seltene Drucke), Munich –Alemania (los originales se encuentran en la Houghton Library (Harvard –Estados Unidos)).
- Se encuentran las siguientes obras traducidas al español (de las cuales no se han utilizado las tres primeras):
- “Breve esbozo de una teoría general del conocimiento” en *Opuscula philosophica* 1 (2001), E. Encuentro, Madrid (trad. Miguel GARCÍA-BARÓ) (“Kurzer Abriss einer allgemeinen Erkenntnistheorie” en *Versuch über die Erkenntnis*, pp.145-157).
- El porvenir de la filosofía* (trad. Javier XUBIRI de “Nieder mit den Vorurteilen!”, “Die vier Phasen der Philosophie und ihrer augenblicklicher Stand” y “Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischen Gebieten”). Revista de Occidente, Madrid 1979.
- Psicología*. Revista de Occidente, Madrid 1967 (trad. parcial José GAOS).
- El origen del conocimiento moral* (trad. Manuel GARCÍA MORENTE de la conferencia de 1889 y notas). Real Sociedad Económica Matritense del País, Madrid 1990 (ed. Sergio SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS) [la primera edición de esta traducción de GARCÍA MORENTE apareció en la Revista de Occidente el año 1941]. “Sobre el concepto de verdad” en *Excerpta philosophica*, 26 (1998), Facultad de filosofía de la Universidad Complutense, Madrid (trad. Juan José GARCÍA NORRO, Silvia LÓPEZ-PALAO) (“Über den Begriff der Wahrheit”, conferencia de 1889 editada en *Wahrheit und Evidenz*, pp.3-29).
- Sobre la existencia de Dios*. Rialp, Madrid 1979 (trad. e introd. A. MILLÁN-PUELLES).

Otra bibliografía:

- ANSCOMBE, E., “Will and emotion” en *Die Philosophie Franz Brentanos. Beiträge zur Brentano-Konferenz*. Graz, 4.-8. Sept. 1977 (también aparecido como *Grazer philosophische Studien* Bd. 5 (1978) Rodopi, Amsterdam), pp.139-148 (otros artículos de esta publicación se referirán sucesivamente con el título y *Die Philosophie Franz Brentanos*. Graz, 4.-8. Sept. 1977).
- AQUILA, R. E., *Intentionality: a study of mental acts*. Pennsylvania State University Press, Londres 1977.

- ARANA, J., “Necesidad, libertad, azar” en *Realidad e irrealidad*. Estudios en homenaje al prof. Millán-Puelles. Rialp, Madrid 2001, pp.33-43.
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*. Gredos, Madrid 1994 (trad. e introd. T. CALVO MARTÍNEZ).
- , *De l’ame*. Vrin, París 1965 (trad. y notas de J. TRICOT).
- , *Las Categorías*, en “Cuadernos Teorema”, Universidad de Valencia, Valencia, 1984 (trad. VALDÉS VILLANUEVA).
- , *Metafísica*. Gredos, Madrid 1998 (trad. e introd. Tomás CALVO MARTÍNEZ).
- , *Ética Nicomáquea*. Gredos, Madrid 1998 (trad. Julio PALLÍ BONET).
- , *Organon IV. Les seconds analytiques*. Vrin, París 1970⁹ (trad. y notas J. TRICOT).
- , *Física*. Gredos, Madrid 1998 (trad. Guillermo R. DE ECHANDÍA).
- , *Acerca del cielo*. Gredos, Madrid 1996 (trad. Miguel CANDEL).
- BAUMGARTNER, W., “Brentanos Mereologie” en *Brentano Studien*, IV (1992/93) Röhl, Dettelbach, pp.53-77.
- BAUSOLA, A., “Conoscenza e moralità in Franz Brentano”, colección “Vita e Pensiero” (Scienze filosofiche 13) (Contributi-serie terza), Pubblicazioni dell’università cattolica del Sacro Cuore, Milán 1968.
- , *Libertà e responsabilità*, colección “Vita e pensiero” (Filosofia e scienze umane 22). Pubblicazioni della Università Cattolica, Milán 1980.
- BERGMAN, H., “Franz Brentano” en *Revue internationale de Philosophie*, vingtième année, fasc.4, 78 (1966), Groeninghe, Courtrai, pp.395-415.
- BERGMANN, G., *Meaning and existence*. University of Wisconsin Press, Madison 1960.
- , *Realism. A critique of Brentano and Meinong*. University of Wisconsin Press, Madison 1967.
- BERKELEY, G., *A Treatise concerning the principles of human knowledge*. The Bobbs-Merrill Co., New York, 1970.
- BRUGGER, W., *Philosophisches Wörterbuch*. Herder, Friburgo 1998.
- CALDERÓN DE LA BARCA, *La vida es sueño*. Edaf, Madrid 1968.
- CARNAP, R., *Filosofía y sintaxis*, en MUGUERZA, J., *La concepción analítica de la filosofía*. Alianza Universidad Textos, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- CASSIRER, E., *Leibniz’ System*. N.G. Elwert’sche Verlagsbuchh., Marburgo 1902.
- CASSIRER, H. W., *A comentary on Kant’s Critique of judgement*. Methuen & Co., Londres, 1938.
- CHEVALIER, J., *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*. Félix Alcan, París 1915.
- CHIEEREGHIN, F., *Il probleme della libertà in Kant*. Verifiche, Trento 1991.
- CHIRINOS, M. P., *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*. Eunsa, Pamplona 1992.

- CHISHOLM, R. M., “Brentano’s theory of pleasure and pain” en *Topoi*, 6 (1987), D. Reidel, Dortrecht, pp.59-63.
- , *Brentano and intrinsic value*. Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- , “Brentano’s theory of correct and incorrect emotion” en *Revue internationale de Philosophie*, vingtième année 78 (1966), fasc. 4, pp.395-415.
- “Brentano’s Conception of Substance and Accident” en *Die Philosophie Franz Brentanos*. Graz, 4.-8. Sept. 1977.
- CRUZ HERNÁNDEZ, M., *Francisco Brentano*, en *Acta salmanticensia*. Filosofía y Letras, tomo VI, n.2 (1953) Universidad de Salamanca, Salamanca.
- CHRUDZIMSKI, A., “Die Theorie des Zeitsbewußtseins Franz Brentanos im Licht der unpublizierten Manuskripte” en *Brentano Studien*, VIII (1998/99) Röhl, Dettelbach, pp.149-161.
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*. Espasa-Calpe, Madrid 1970¹² (trad. Manuel GARCÍA MORENTE).
- , *Meditaciones metafísicas. Las pasiones del alma*. Orbis, Barcelona 1981.
- DOSTOIEVSKI, F. M., *Crimen y castigo*. Planeta, Barcelona 1998.
- FORMENT, E., *Introducción a la metafísica*. Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 1984.
- , *Id a Tomás*. Gratis date, Pamplona 1998.
- FØLLESDAL, D., “Brentano and Husserl on intentional objects and perception” en *Die Philosophie Franz Brentanos*. Graz, 4.-8. Sept. 1977, pp. 83-94.
- FRANKENA, W. K., “Freedom: responsibility and decision” en *Akten des XIV. Internationalen Kongress für Philosophie*, I (Wien: 2-9 September 1968) Universität Wien, Viena 1968.
- FRONDIZI, R., *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*. F.C.E., México 1972.
- GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant*. Espasa-Calpe, Madrid 1982².
- GEACH, P., “Intentionality of Thought versus Intentionality of Desire” en *Die Philosophie Franz Brentanos*. Graz, 4.-8. Sept. 1977, pp.131-138.
- GILSON, E., *El ser y la esencia*. Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1951.
- GREDT, I., *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. I, Herder, Friburgo 1937⁷.
- GROSSMANN, R., *La estructura de la mente*. Labor, Barcelona 1969.
- , *The fourth way. A theory of knowledge*. Indiana University Press, Bloomington 1990.
- , *The existence of the world*. Routledge, Londres/Nueva York 1992.
- HAMILTON, W., *Lectures on metaphysics and logic*. William Blackwood and sons, Edimburgo/Londres 1861² (vol. I y II).
- HEDWIG, K., “Verdeckte Modernität. Franz Brentano in der gegenwärtigen Diskussion”, en *Philosophischer Literaturanzeiger*, 33 (1980), Anton Hein, Meisenheim, pp.386-397.
- HILDEBRAND, D. von, “Las formas espirituales de la afectividad”, en *Excerpta philosophica*, 19 (1996), Facultad de filosofía de la Universidad Complutense, Madrid (trad. J. M. PALACIOS).

- , *Ética*. E. Encuentro, Madrid 1983.
- , *Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens*. Hanstein, Bonn 1950.
- HUME, D., *A treatise of human nature and dialogues concerning natural religion*. Longmans, Nueva York 1909, vol.I.
- , *An enquiry concerning human understanding*, en *Essays moral, political and literary*. Longmans, Londres 1875, vol. II.
- HUSSERL, E., *Phänomenologische Psychologie*. (Vorlesungen SS 1925) Husserliana Bd. IX M.Nijhoff, La Haya 1962.
- , *Logische Untersuchungen I*. Husserliana Bd. XVIII. M.Nijhoff, La Haya 1975.
- , *Investigaciones lógicas II*. Revista de Occidente, Madrid 1967.
- JUAN DE STO. TOMÁS, *Cuestiones de lógica*. Universidad Autónoma Nacional de México, México 1987.
- , *Lógica de los predicables*. Universidad Autónoma Nacional de México, México 1991.
- KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner, Hamburgo 1998 (ed. J. TIMMERMANN). Kants Werke, Bd. I.
- , *Crítica de la razón práctica*. Espasa-Calpe, Madrid 1984³ (trad. M. GARCÍA MORENTE y E. MIÑANA Y VILLAGRASA).
- , *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe, Madrid 1983⁸ (trad. M. GARCÍA MORENTE).
- , *Kritik der Urteilskraft*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977 (G.W. X).
- KASTIL, A., *Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seiner Lehre*. Leo Lehnen, Munich 1951.
- KRAUS, O., *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. Beck, Munich 1919 (con aportaciones de C. STUMPF y E. HUSSERL). KÜNG, G., “Zur Erkenntnistheorie von Franz Brentano” en *Die Philosophie Franz Brentanos*, Graz, 4.-8. Sept. 1977, pp.169-181.
- , “Brentano and Ingarden on the experience and cognition of values”, en *Reports on Philosophy*, 10 (1986), Jagiellonian University of Cracow, Cracovia.
- LEIBNIZ, G. W., *Discurs de Métaphysique. Monadologie*. Gallimard, París 1995.
- , *Monadologie*. Philosophische Schriften Bd. I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985.
- , *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l’homme et l’origine du mal*. Philosophische Schriften Bd. II 1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985.
- , *Opera philosophica omnia*. Scientia Aalen. Anton Hain, Meisenheim 1959.
- , “Von den Verhängnissen” en *Leibniz’ deutsche Schriften*. Bd 2 G.E. Guhrauer, Berlín 1838-40.
- LOTZE, H., *Mikrokosmos*. I, Meiner, Leipzig 1923⁶ [1856].
- MARTIN, G., *Leibniz. Logik und Metaphysik*. Walter de Gruyter & Co., Berlín 1967².
- McALISTER, L., *The development Franz Brentano’s ethics (Elementa)*, Bd. XXVII). Rodopi, Amsterdam 1982.

- , “Franz Brentano and intentional inexistence” en *Journal of the History of Philosophy*, VIII (1970), Nueva York, pp.423-430.
- , “Chisholm and Brentano on intentionality” en *The Review of Metaphysics*, XXVIII (1974), Catholic University of America, Washington, pp.252-268.
- MERLEAU PONTY, M., *Fenomenología de la percepción*. Península, Barcelona 1975.
- MEYER, H., *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*. F. Schöningh, Paderborn 1961.
- , *Systematische Philosophie*. Bd.I, F. Schöningh, Paderborn 1955.
- MILL, J. St., *System der deductiven und inductiven Logik*. I Friedrich Vieweg u.Sohn, Braunschweig, 1877.
- MILLÁN-PUELLES, A., *Teoría del objeto puro*. Rialp, Madrid 1990.
- , *Léxico filosófico*. Rialp, Madrid 1984.
- , *Fundamentos de filosofía*. Rialp, Madrid 1972⁹.
- , *La estructura de la subjetividad*. Rialp, Madrid 1967.
- MORALES, T., *Hora de los laicos*. B.A.C., Madrid 1985.
- MÜLLER, R., “Franz Brentanos Lehre von den Gemütsbewegungen” en *Veröffentlichungen der Brentano Gesellschaft in Prag*, Neue Folge Bd. III, Rudolf Röhler, Munich 1943.
- M. COOKE, V., “Kants reflexions on freedom” en *The Review of Metaphysics*, XVI (1987/88), Catholic University of America, Washington.
- PLATÓN, *Der Staat*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971 (Bd. IV).
- , *Theaitetos*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970 (Bd. VI).
- , *Timaios*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972 (Bd. VII).
- PFÄNDER, A., *Fenomenología de la voluntad*. Revista de Occidente, Madrid 1933.
- RANG, B., *Kausalität und Motivation*. Nijhoff, La Haya 1973.
- RICHARDSON, R., “Brentano and intentional inexistence and the distinction between mental and physical Phenomena” en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 65, n°3 (1983), pp.250-282.
- ROLLINGER, R. D., *Husserl's position in the school of Brentano (Phaenomenologica 150)*. Kluwer, Dordrecht 1999.
- ROSS, W. D., *Aristóteles*. Charcas, Buenos Aires 1981² (trad. D. F. PRO).
- RUSSELL, B., *Los problemas de la filosofía*. Labor, Barcelona 1992 (trad. Joaquín XIRAU).
- RUTTE, H., “On the problem of inner perception” en *Topoi*, 6 (1987), Reidel, Dortrecht, pp.19-23.
- , “Brentanos antinaturalistische Grundlegung der Ethik” en *Die Philosophie Franz Brentanos*. Graz, 4.-8. Sept. 1977, pp.149-168.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN GRANADOS, S., *La ética de Franz Brentano*. (Universidad de Navarra) Eunsa, Pamplona 1996.
- SATUÉ ÁLVAREZ, A., *La doctrina de la intencionalidad en Franz Brentano*. C.S.I.C., Instituto “Luis Vives”, serie general, n.6 (1961), Barcelona.

- SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Francke, Berna 1954⁴ (G.W. II).
- SEIFERT, J., *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen Diskussion*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979.
- STEIN, E., *Potenz und Akt*. Herder, Friburgo 1988 (G.W. XVIII).
- , *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*. Herder, Friburgo 1965 (G.W. VII).
- , *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Herder, Lovaina 1950 (G.W. II).
- STUMPF, C., *Schriften zur Psychologie*. Peter Lang, Francfurt a.M. 1997 [contiene las publicaciones de este autor subsiguientemente indicadas]:
- , *Gefühl und Gefühlsempfindung*. J. Ambrosius Barth, Leipzig 1928.
- , “Apologie der Gefühlsempfindung” en *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, Bd. 75 (1916), pp.1-38.
- TANASESCU, I., “‘Der Vorstellungsgegenstand’. Zu Twardowskis Rezeption der Psychologie Brentanos” en *Brentano Studien*, VIII (1998/99) Röhl, Dettelbach, pp.53-66.
- TATON, R. (ed.), *Historia general de las ciencias*. Destino, Barcelona 1973, vol. III.
- TIEFENSEE, E., *Philosophie und Religion bei Franz Brentano*. Francke, Tubinga/Basel 1998.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*. BAC, Madrid 1959.
- , *Summa theologiae*. Opera omnia V.1 (ed. leonina), Polyglotta, Roma 1889.
- , *Summa theologiae*. (trad. y coment. PETRUS WINTRATH) Anton Pustet, Salzburgo 1937.
- , *Summa contra gentiles*. Opera omnia XIII (ed. leonina), Polyglotta, Roma 1918.
- , *In aristotelis librum De anima commentarius*. Marietti, Turín 1959⁶.
- , *In duodecim libros Metaphysicorum aristotelis expositio*. Marietti, Roma 1950.
- , “De natura verbi intellectus” en *Opuscula philosophica*. Marietti, Roma 1954.
- TRENDELENBURG, F. A., *Geschichte der Kategorienlehre*. Berlín 1846¹ (Georg Olms, Hildesheim 1963).
- WENISCH, F., *La filosofía y su método*. F. C. E., México 1987.
- WINDISCHER, H., *Franz Brentano und die Scholastik* (serie “Philosophie und Grenzwissenschaften”). Felizian Rauch, Innsbruck 1936.
- WOLENSKI, J., “Twardowski and the distinction between content and object” en *Brentano Studien*, VIII (1998/99) Röhl, Dettelbach, pp.15-35.
- WOLFF, C., *Philosophia prima sive Ontologia*. Georg Olms, Hildesheim 1978 (G.W. II Abt. Lateinische Schriften Bd.3).
- , *Theologia naturalis*. Georg Olms, Hildesheim 1978 (G.W. Bd. 7.1).
- YAFFE, G., “Freedom, natural necessity and the categorial imperative” en *Kant Studien*, año 86 (1995), W. de Gruyter, Berlín.

Otras obras consultadas:

Divus Thomas 74 (1971), Estudio Domenicano, Bolonia.

Langenscheidts Handwörterbuch. Spanisch-Deutsch. Langenscheidt, Berlin 1993.