

Universidad Nacional Autónoma de México  
Facultad de Filosofía y Letras



# La noción brentaniana de intencionalidad

por  
Jorge Isaac Sevchovicius Macías

Tesis presentada para obtener el grado de  
Licenciado en Filosofía  
y dirigida por la Dra. Salma Saab Hassen

México, D.F., 2009



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Agradecimientos

Quiero agradecer a la Mtra. María de Lourdes Solís Plancarte por haberme puesto en los caminos de la filosofía en las aulas de la Escuela Nacional Preparatoria, con cariño recuerdo sus consejos y su esfuerzo para evitar que mis planes se quedaran en meras palabras. Agradezco también a los múltiples profesores y profesoras que durante mis años en la licenciatura me mostraron formas interesantes de hacer filosofía; en especial, agradezco al doctor Julio Beltrán, a las doctoras Lourdes Valdivia y Maite Ezcurdia, quienes me enseñaron que el rigor y el orden no deben estar peleados con la creatividad y la imaginación en la investigación filosófica. Asimismo, cuando redacto estas líneas pienso en mi entusiasta generación. En particular, en mis amigos y compañeros de banca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, Fernando López, Sebastián Lomelí, Mijael Jiménez, Ricardo Mena, quienes fueron no sólo personas con las que pude discutir estricta y filosóficamente a lo largo de nuestra formación, sino gente que caminó conmigo, que miraron mis tropiezos y me ayudaron a levantar.

Pero en definitiva, este trabajo de investigación está en deuda con la Dra. Salma Saab, mi asesora, que a cada lectura de este trabajo me señaló un sinnúmero de detalles que no pude ver con mis propios ojos. No sólo obtuve una gran asesoría sino una gran comprensión y sensibilidad ante los múltiples contratiempos que me retrasaron en la culminación de este capítulo de mi vida profesional.

Quiero hacer un especial agradecimiento a los miembros del seminario *Emoción y Cognición* del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. En especial, quiero agradecer a la Dra. Olbeth Hansberg y Al Dr. Gustavo Ortiz Millán de quienes durante tres años me contagié de una serie de intereses en filosofía de la mente y filosofía de las emociones.

Durante mi estancia en el programa de estudiantes asociados del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México esboqué, redacté y concluí este trabajo de investigación. Hubiera sido imposible realizar este trabajo sin el apoyo material e intelectual que obtuve durante dos años como becario del programa.

Este trabajo obtuvo el apoyo económico del proyecto *Emoción y Cognición* [PAPIIT IN403306] para la realización de tesis de licenciatura.

## Dedicatoria

Este trabajo está dedicado a quienes trabajaron para que esta tesis se escribiera, haciendo todo lo posible por verme llegar a este momento de mi vida...

A Martha y Jacobo,  
quienes siempre me han brindado un sostén incondicional, una fe ciega, y de quienes he aprendido, día a día, lo que no enseñan los libros.

A María de Jesús Bocanegra,  
cuyo ejemplo de fortaleza y tenacidad ante la vida me ha inspirado y me motiva.

A Oscar y Gabriel Sevchovicius,  
no puedo expresar lo que significa para mí haber crecido con ustedes. Gracias además por no escatimar su apoyo cuando lo he necesitado.

A Sayuri Gallegos y a Sarita Sevchovicius,  
por llegar a mi vida.

A Berenice Blanco Torres,  
porque en los momentos de mayor desesperación, que me paralizaron más de una vez, supiste sacarme del aposento de la depresión y la apatía; por ver en mí cosas que yo mismo soy incapaz de ver y enseñarme lo que nadie me pudo enseñar, Bere, sin ti, esta tesis no existiría.

# Índice

Introducción.....	5
Capítulo I. Brentano y el método de la Psicología .....	10
1. El método de la Psicología .....	12
1.1. ¿Qué es Psicología empírica? .....	13
1.2. Introspección <i>versus</i> percepción interna.....	17
1.3. ¿Qué es percepción interna? .....	20
1.4. Problemas con la percepción interna .....	24
1.4.1. Una posible respuesta brentaniana .....	29
2. Memoria y su valor metodológico.....	31
3. La analogía y las otras mentes .....	33
3.1. Críticas al argumento de la analogía.....	37
3.2. ¿Es tan mala la analogía?.....	38
Capítulo II. La clasificación de los fenómenos mentales .....	41
1. La noción de fenómeno .....	42
2. Brentano y su noción de representación .....	46
2.1. Lo que la representación no es .....	48
3. Tres clases de fenómenos mentales .....	51
3.1. Representación y juicio .....	53
3.1.1. Contenidos y modos de pensar el contenido .....	56
3.2. Los fenómenos de amor y odio .....	60
3.2.1. Una teoría cognitiva .....	61
3.2.2. Una teoría evaluativa .....	63
3.2.3. Emociones: una clase unificada.....	66
3.3.4. Analogía con los juicios .....	67
4. Necesidad de un criterio de lo mental .....	69
Capítulo III. La intencionalidad como marca de lo mental .....	71
1. La caracterización de intencionalidad y sus interpretaciones.....	72
2. Direccionalidad versus Respectividad.....	74
2.1. Direccionalidad.....	77
2.2. Respectividad .....	79
3. Inexistencia intencional .....	83
4. Objetos intencionales: ¿Un problema?.....	88
Capítulo IV. La conciencia como doble dirección del pensamiento .....	98
1. La doble dirección del pensamiento .....	98
2. La conciencia: un problema para la teoría de la intencionalidad .....	102
3. La teoría intrínseca de la conciencia .....	107
4. Contraste entre una teoría de segundo orden y una teoría intrínseca .....	112
5. Los modos de la conciencia.....	115
Conclusiones.....	120
Bibliografía.....	124

## Introducción

Franz Brentano defendió la idea de que la intencionalidad es el rasgo que define a los fenómenos mentales y sólo a los fenómenos mentales. Con esta afirmación no sólo reintroduce para la filosofía un término de origen medieval que había caído en desuso: *intentio*; también heredaba para la filosofía posterior una de las nociones más importantes para pensar lo mental. Klaus Hedwig ha buscado las fuentes principales de la intencionalidad haciendo un rastreo de la noción de *intentio* mostrando cómo las raíces van más allá de la filosofía medieval; se pueden remontar hasta los estoicos, el Derecho Romano y las traducciones latinas de la filosofía griega y árabe.<sup>1</sup> Brentano mismo reconocía un antecedente medieval de la noción de intencionalidad e incluso reconoce que dicha noción tiene sus primeros gérmenes en la filosofía aristotélica.<sup>2</sup> El mérito de Brentano consiste en que los usos de *intentio* en el pensamiento medieval se extienden más allá del uso filosófico del término, a saber, se usaban a menudo en el contexto de la teología moral, la ley dogmática e incluso la ciencia natural.<sup>3</sup> De esta manera, Brentano introduce la noción de intencionalidad como término exclusivamente filosófico.

Desgraciadamente, algunos filósofos han olvidado el contexto en el que Brentano introduce la noción de intencionalidad. Brentano introduce tal noción como una manera de dar una definición positiva de los fenómenos mentales, los cuales habían sido caracterizados principalmente en términos negativos. Pero el contexto incluso más importante en el que Brentano introduce la noción de intencionalidad tiene que ver con el interés de dotar a la psicología de una metodología adecuada y un objeto de estudio determinado. La psicología estudia los fenómenos mentales, pero ¿qué distingue estos fenómenos de otros fenómenos del mundo? En este contexto surge la noción de intencionalidad.

A veces se deja de lado que la noción de intencionalidad en Brentano está inserta en un proyecto más general que busca forjar una psicología que tenga su fundamento en la experiencia —entendiendo por ésta algo muy específico— minimizando así la influencia del idealismo alemán, el racionalismo y los excesos de la metafísica. En el prólogo de la

---

<sup>1</sup> Klaus Hedwig: "Intention: Outlines for the History of a Phenomenological Concept", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 39, No. 3. (Mar., 1979), pp. 326-340.

<sup>2</sup> *Metafísica*, Δ15, 1021a-1021b.

<sup>3</sup> Klaus Hedwig, *Op. cit.*, p. 326.

edición de 1874 de la *Psicología desde un punto de vista empírico* escribe: *Mi punto de vista psicológico es empírico; la experiencia es mi única maestra.*<sup>4</sup> La primera finalidad de Brentano es lograr una filosofía científica.

Aunado a este olvido del proyecto general de Franz Brentano se suman las malas interpretaciones que se hacen de sus planteamientos como la tesis, que se remonta a Chisholm y que muchos filósofos repitieron, en la que supuestamente Brentano demostró con la noción de intencionalidad que el fisicalismo es falso.<sup>5</sup> Brentano no sostuvo nunca la irreductibilidad de lo mental a lo físico. Y no podía hacerlo porque sus presupuestos ontológicos y epistemológicos lo alejan, como se verá, de la discusión fisicalista entre lo mental y el mundo físico —el mundo externo.

La noción brentaniana de intencionalidad es interpretada a la luz del análisis que de ella hizo Roderick Chisholm. Pero Chisholm no estaba analizando propiamente la noción de Brentano sino las propiedades lógicas del lenguaje de lo mental. La consecuencia inmediata fue que una parte de la tradición analítica posterior a Chisholm interpretara la noción brentaniana de intencionalidad a partir de este sesgo lingüístico, que si bien tiene importancia para la filosofía, no es la tesis de Brentano. Filósofos como Daniel Dennett, William Bechtel, el mismo Quine, pensaron a Brentano a partir de Chisholm y sus análisis de la intencionalidad estuvieron determinados, en parte, por este hecho.<sup>6</sup> Así, dentro de la discusión contemporánea en filosofía de la mente con respecto a la intencionalidad se habla de estados intencionales cuando se invocan estados mentales como deseos y creencias. Nos dicen que la intencionalidad pone en relación a sujetos y contenidos proposicionales; la tesis la atribuyen a Brentano, erróneamente. Interpretada de esta manera, la noción brentaniana de intencionalidad colapsa como criterio de distinción entre lo mental y lo físico puesto que existen fenómenos mentales como las sensaciones y algunas emociones que no son estados con contenido proposicional. Por razones como ésta se rechaza a la intencionalidad como marca de lo mental y con ello, la tesis de Brentano queda fuera del juego.

---

<sup>4</sup> Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, trad. A.C. Rancurello, D.B. Terrell, and L. McAlister, Routledge, London, 1973 (2nd ed., intr. by Peter Simons, 1995), p. xxvii.

<sup>5</sup> Roderick Chisholm, "Sentences about believing", *Proceedings of the Aristotelian society* LVI (1955-56), pp. 125-48.

<sup>6</sup> Cfr. W.V.O. Quine, *Word and Object*, M.I.T. Press, 1960, p. 220; Bechtel, William, *Filosofía de la mente: Una panorámica para la ciencia cognitiva*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 64; Daniel Dennett, *Contenido y conciencia*, Gedisa, Barcelona, 1964, pp. 42-3.

Para Brentano, la intencionalidad es un tipo de relación pero lo que relaciona es a un *sujeto* mentalmente activo y a un *objeto*, al que también llama *contenido*. Así, todo fenómeno mental consta de estos dos elementos: *acto* y *objeto intencional*. El objeto intencional es aquello hacia lo cual un acto mental está dirigido y de la relación entre acto mental y objeto intencional se desprende la esencia de la mentalidad. Así pues, no puede haber un fenómeno mental sin uno de estos dos elementos. Según un principio de la *Psicología desde un punto de vista empírico* no hay actos mentales sin el objeto al que los actos mentales se dirigen.<sup>7</sup> La relación mental en Brentano, como mostraré en este trabajo, no relaciona sujetos y proposiciones. De esta forma, sostendré que la intencionalidad entendida en términos de contenido mental y actitudes proposicionales no nos sirve para entender la noción brentaniana de intencionalidad. En su lugar, definiendo entender la intencionalidad en términos únicamente de *direccionabilidad* y así, la tesis de Brentano de que la *intencionalidad es la marca de lo mental* resulta ser un buen criterio que caracteriza a lo mental frente a lo no mental, pues bajo tal interpretación, estados mentales como sensaciones y emociones resultan ser intencionales.

Independientemente de cómo concibamos a la relación mental y lo que ella relaciona, existe la idea generalizada en la que la intencionalidad es una relación que, como una flecha, apunta a una sola dirección. Sin embargo, considero necesario que se ponga atención en la teoría brentaniana de la conciencia pues está íntimamente ligada a la teoría de la intencionalidad, al grado que según Brentano, todos los fenómenos mentales son conscientes. Si todos los fenómenos mentales son conscientes y todos los fenómenos mentales son intencionales, la imagen que resulta de esta caracterización de lo mental es un tipo de relación que al vincular al sujeto mentalmente activo con un objeto, lo hace también consigo mismo. La conciencia para Brentano es intencionalidad, pero ésta más que unidireccional exhibe una doble dirección. Si esto es verdad, la teoría de la intencionalidad en Brentano es mucho más compleja de como a menudo se nos presenta, por lo que mi interés en este trabajo es esbozar lo que puede ser llamado *la noción brentaniana de intencionalidad* que recupere al Brentano olvidado y disuelva interpretaciones parciales, y a menudo, distorsionadas.

---

<sup>7</sup> En adelante llamaremos a este principio el principio de la necesidad del objeto. Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 280.



El plan de trabajo es como sigue. En el primer capítulo analizo los presupuestos metodológicos y epistemológicos sobre los que Brentano erige su *Psicología desde un punto de vista empírico*. Pongo un especial interés en cuál es el método de la psicología según Brentano e intento explicar por qué es un método epistémicamente privilegiado del cual se deriva todo nuestro conocimiento de lo mental. En el segundo capítulo expongo cuál es el objeto de estudio de la psicología. De esta manera, presento el análisis de la vida mental que Brentano nos proporciona en *Psicología desde un punto de vista empírico* y en *El origen del conocimiento moral*. Pongo un énfasis especial en dos cuestiones. En primer lugar muestro cuán importante es la *representación* para entender la idea de la mente en Brentano. La representación no sólo es el fenómeno mental del que dependen los demás fenómenos mentales sino que es la que da a todo el reino de lo mental su carácter intencional. En segundo lugar, destaco que los componentes de todo fenómeno mental no sólo son el *acto* y el *objeto intencional*, sino lo que Brentano llama la *modalidad del acto* o el *modo de referencia*. Este modo de referencia, argumento, es el criterio de distinción entre las distintas clases de fenómenos mentales. En el tercer capítulo defiendo una interpretación fenomenológica de intencionalidad que depende de una versión de intencionalidad entendida como *direccionalidad* [directedness] y no como *respectividad* [aboutness]. Muestro que si entendemos a los fenómenos mentales como actos dirigidos evitamos los comunes contraejemplos que se aducen en contra de la intencionalidad como marca de lo mental. Ahí mismo opto por una interpretación del objeto intencional que llamo *metafórica*, la cual intenta salvar a Brentano del problema de las representaciones sin objeto que la tradición posterior a él consideró que hacían inconsistente el planteamiento de Brentano; estas representaciones vacías funcionan como contraejemplo del principio de la necesidad del objeto intencional. Hacia el final de su vida, Brentano adoptó una posición reísta que considera que sólo las cosas existentes pueden ser lo objetos del pensamiento. Si esto es verdad, debemos dar una explicación de casos de objetos intencionales que no existen, como nuestros pensamientos sobre fantasmas, quimeras y otras entidades que carecen de un referente en el mundo. Hago hincapié en que la etapa reísta de Brentano debe ser interpretada con cuidado pues ésta no nos obliga a considerar que todo acto mental refiera a un objeto que existe en la realidad.

En el último capítulo analizo la relación entre conciencia e intencionalidad en la psicología de Franz Brentano. Muestro cómo la teoría de la conciencia y la teoría de la intencionalidad, aunque suelen presentarse separadas son en realidad inseparables y constituyen en su conjunto la noción brentaniana de intencionalidad. Al mirar a la conciencia y a la intencionalidad como dos aspectos de un mismo fenómeno se rompe un poco con la visión simplista de la noción brentaniana de intencionalidad en la que ésta se mira únicamente como la dirección que va del pensamiento a los objetos. La noción brentaniana de intencionalidad es de tal complejidad que involucra un gran número de fenómenos mentales operando al momento en que la mente se dirige a sus objetos; y al momento que la mente se dirige a sus objetos también se dirige a ella misma. A esta propiedad de lo mental de dirigirse a los objetos en dos direcciones la llamo la doble dirección del pensamiento.

Por último quiero hacer algunas aclaraciones con respecto al empleo de algunos términos. Brentano no usa el término “intencionalidad.” El término que él usa es *inexistencia intencional*. He preferido usar el primero porque me parece más familiar. En la literatura filosófica en filosofía de la mente se menciona que la intencionalidad marca una distinción entre *estados mentales* y *estados físicos*. Sin embargo, en este trabajo no hablamos de estados mentales ni estados físicos porque, independientemente de que Brentano hable o no en estos términos, considero que tal distinción ha tenido su uso principal en el debate fisicalista del siglo xx, el cual es ajeno al pensamiento fenomenológico de Franz Brentano. Por último, en este trabajo uso las nociones de “fenómeno mental” y “acto mental” como sinónimos porque Brentano mismo las usa indistintamente (agradezco a la Dra. María Dolores Illescas sus comentarios en torno a que la noción que Brentano utiliza es *fenómeno psíquico* y no *fenómeno mental* y que optar por la primera nos ahorra la carga ontológica que pudiera tener la primera; no obstante, he optado por *fenómeno mental* pues es una noción más ampliamente utilizada en filosofía de la mente que es el contexto en el que está enmarcado este trabajo). Sin embargo, quiero aclarar que la noción de fenómeno mental es una noción más general que la de acto mental. Uso sobre todo “acto mental” cuando hablo de los componentes de los fenómenos mentales, como cuando digo que todo fenómeno mental se compone de acto y objeto intencional.

## I. Brentano y el método de la psicología

La psicología es la ciencia de la vida interna de la gente, esto es, la parte de la vida que es captada en la percepción interna.

*Psicología descriptiva*, p. 3.

En la *Psicología desde un punto de vista empírico* Brentano intenta establecer los fundamentos de la psicología como ciencia. Esto implica dar una formulación general de las características y las leyes que gobiernan a los fenómenos mentales. Al igual que la física estudia las características de los fenómenos físicos y las leyes que los gobiernan, la psicología, piensa Brentano, debe proporcionar una formulación general de las características y las leyes del reino de lo mental.

Al hacer una defensa de la autonomía de la explicación psicológica, Brentano se preocupa por destacar algunas ventajas y desventajas que la psicología presenta, si se le comparase con otras ciencias, en su intento por brindar explicaciones de su objeto de estudio. Aunque su objetivo principal en estos señalamientos consiste en destacar y defender una supuesta preeminencia epistémica de la psicología frente a otras ciencias, preeminencia que le es dada por su método de acceso a los fenómenos mentales, Brentano también destaca algunas ventajas desde el punto de vista práctico, pues los resultados obtenidos a partir del desarrollo de la psicología devendrán en mejoras en la vida de los hombres, no sólo nuestros intereses teóricos se verán beneficiados sino nuestros intereses prácticos.<sup>1</sup> Son varias las razones que aduce para tales afirmaciones, pero se pueden resumir en la siguiente idea: ya que la psicología tiene que ver con el análisis de todo el ámbito de nuestra experiencia —nuestros pensamientos, nuestro conocimiento, nuestras emociones— la construcción de un mundo mejor para los hombres cae en los terrenos de la psicología. Es por esto que al inicio de la *Psicología desde un punto de vista empírico*, en un flagrante tono de decepción y reclamo, Brentano denuncia el estado tan poco explorado y estancado de la psicología, aún cuando su objeto de estudio es de suma importancia para la vida de los hombres. Y acaso lo sea, pues como el mismo Brentano lo dice, los fenómenos mentales son lo más nuestro. Por esta razón considera que postergar la investigación sobre lo mental es inaceptable.

---

<sup>1</sup> Franz Brentano, *Psicología desde un punto de vista empírico*, p. 3.

Se ha considerado el pensamiento de Brentano como un proyecto reactivo. Principalmente, como una reacción frente a la filosofía de Kant, el idealismo trascendental y el idealismo alemán. Frente a las extravagancias de la metafísica demanda el rigor de la ciencia empírica. Quizás esto se deba a que Franz Brentano estaba presenciando el surgimiento de la psicología experimental. En su *Psicología desde un punto de vista empírico* encontramos referencias a los trabajos de Weber y Fechner, Wilhelm Wundt y Titchener, que en conjunto constituyen la estirpe científicista que lleva a la psicología a separarse de la filosofía y erigirse como una ciencia autónoma. Una ciencia que se separa del pensamiento especulativo para defender una perspectiva no sólo empírica en tanto que busca su anclaje en los hechos, sino sobre todo, una psicología que —inspirada en el método galileano— busca el experimento. En ocasiones Brentano acepta que la recién nacida psicología fisiológica a la que él llama psicología genética tiene sus límites bastante difusos con la psicología que él intenta defender: la psicología descriptiva o *psicognosis*. Por ejemplo, Brentano considera que la tarea de ambas consiste, en primer lugar, en determinar los elementos de la conciencia humana y la manera en la que ellos están conectados; por otro lado, descubrir las condiciones causales a las que estos fenómenos particulares están sujetos.<sup>2</sup> La primera de estas tareas está confinada al campo de la psicología descriptiva y la segunda a la psicología genética. La diferencia de estas dos radica, según nuestro autor, en el hecho de que la psicología es una ciencia exacta, mientras que la psicología genética nunca puede pretender lograr la exactitud en sus investigaciones. La psicología genética se ocupa de procesos físico-químicos y hace referencia a estructuras anatómicas. La psicología descriptiva, en cambio, se ocupa de dar una caracterización general de los fenómenos de la conciencia:

Nada nos enseña sobre las causas que provocan la conciencia humana y que son responsables del hecho que un fenómeno específico ocurre ahora, o no ocurre o desaparece. Su meta no es otra que la de proveernos con una concepción general del reino completo de la conciencia humana.<sup>3</sup>

Así, ambas ciencias se ocupan del ámbito de lo mental, pero difieren en sus grados de generalidad y su carácter de exactitud. Pero a pesar de sus distintas maneras de investigar lo mental, ambas van de la mano. Las referencias a los forjadores de la psicología científica

---

<sup>2</sup> Cfr. Franz Brentano, *Descriptive Psychology*. Routledge, London, 1995.

<sup>3</sup> Franz Brentano, *Op. Cit.*, p. 4.

que encontramos en la *Psicología desde un punto de vista empírico* nos muestran cómo Brentano estaba al tanto de los últimos avances de su época y de los desarrollos de la psicología. En este contexto, el proyecto brentaniano se puede considerar como un intento de buscar los fundamentos sobre los que se está construyendo la psicología y analizar los problemas conceptuales, ontológicos y metodológicos, que de ello derivan. Además, sobre esta base histórica vemos la razón por la que Brentano rechaza el racionalismo y el idealismo como posturas capaces de progresar en la investigación psicológica. En su opinión sólo una racionalidad empirista nos puede guiar en el progreso del conocimiento de lo mental. Pero justo aquí debemos preguntarnos cómo está entendiendo Brentano esta oposición empirismo *versus* racionalismo, para poder entender qué significa el proyecto de una psicología desde una posición empírica. Esto lo analizo a continuación.

### **1. El método de la psicología**

Para caracterizar lo que compete estrictamente a la psicología, Brentano vio la necesidad de hacer una distinción fundamental del objeto y el método de la psicología frente a las demás ciencias, principalmente de ciencias experimentales como la física. En el año de 1874 tuvieron lugar dos acontecimientos que desde mi perspectiva son fundamentales para el desarrollo de la psicología y la filosofía. Por un lado, la publicación del *Tratado de Psicología fisiológica* de Wilhelm Wundt; por otro lado, la publicación de la *Psicología desde un punto de vista empírico* de Franz Brentano. Con el primero se ponían los cimientos de la psicología experimental que tuvieron su primera consecuencia importante en el año de 1879 cuando Wundt funda en Leipzig el primer laboratorio experimental de psicología. Pero es con la publicación de la *Psicología desde un punto de vista empírico* que se inaugura un interés especial por pensar lo mental. Gran parte de la filosofía de la mente en el siglo xx, así como la tradición fenomenológica y el psicoanálisis, deben algunos de sus conceptos fundamentales a la filosofía de Brentano.<sup>4</sup> Un elemento que es crucial para el pensamiento de Brentano es la idea de que la psicología, al igual que las ciencias de los fenómenos físicos, tiene sus bases en la percepción y la experiencia; sin

---

<sup>4</sup> Sólo por mencionar algunos ejemplos piénsese en la noción de objeto intencional y sus repercusiones en los trabajos de Meinong y Russell; la noción misma de *objeto* tiene una gran importancia en el psicoanálisis. En la filosofía de la mente del siglo xx hay que recordar los grandes problemas que se suscitaron a partir de dar un criterio de lo mental, clara herencia brentaniana.

embargo, qué clase de percepción y qué tipo de experiencia son los principales legados de su filosofía y el fundamento de la psicología empírica.

### 1.1 ¿Qué es psicología empírica?

En *El porvenir de la filosofía*, una compilación de algunas conferencias dictadas entre 1876 y 1894, Brentano se manifiesta y hace explícito a sus interlocutores el método de su investigación. Frente a un público posiblemente de colegas y estudiantes afirma:

Hace algunos decenios, al presentarse un profesor de filosofía en un nuevo círculo, creía que su misión era desenvolver ante los ojos de sus oyentes el cuadro de su sistema filosófico especial. Hace algunos años, por el contrario, hubiera considerado, en iguales circunstancias, como primera objeción suya, pronunciarse sobre el método de su investigación: sobre si cree capaz al espíritu humano para levantar el edificio de un saber especulativo por medio de una intuición creadora y de una construcción a priori, o bien si, al igual que el naturalista, no dispone de ningún otro camino conducente a la verdad sino el de la observación y la experiencia; sobre si es capaz de abarcar en una sola mirada, importado en un vuelo audaz, el todo de la verdad, o si tiene que contentarse, por el contrario, con ir proposición tras proposición, verdad tras verdad.<sup>5</sup>

Más adelante agrega:

Ya no queda duda ninguna de que tratándose de asuntos filosóficos no puede haber más maestra que la experiencia, y que no se trata de suministrar con un gesto genial el todo de una concepción más perfecta del mundo, sino que el filósofo tiene que adentrarse en su campo, conquistándolo paso a paso como cualquier otro investigador.<sup>6</sup>

De estos fragmentos quiero llamar la atención sobre dos puntos. En primer lugar, Brentano concibe la actividad del filósofo de forma análoga al científico natural y rechaza la metodología especulativa que postula construcciones a priori a partir de las cuales se deriva el conocimiento de lo mental. La filosofía se construye paso a paso, mediante la observación y la experiencia. En segundo lugar, Brentano defiende una metodología inductiva para la filosofía, lo cual lo separa inmediatamente del racionalismo. Exhibiendo los aspectos señalados llegará a afirmar que no existen intuiciones ni conceptos a priori en todo el ámbito de nuestra conciencia.<sup>7</sup> Aunque las razones para esta última aseveración no son del interés de mi investigación, esto me permite mostrar cómo el proyecto de Brentano es una clara negación del racionalismo, del idealismo y la filosofía trascendental, como

---

<sup>5</sup> Franz Brentano, *El porvenir de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1936, p. 85.

<sup>6</sup> Franz Brentano, *Op. Cit.*, p. 86.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 157.

métodos adecuados para la psicología. En una conferencia intitulada “Abajo los prejuicios”, dictada hacia 1903, en la que hace una historia crítica del desarrollo positivo de la filosofía, Brentano tajante y radicalmente critica el idealismo trascendental de Kant y propone un regreso al pensamiento de Bacon y René Descartes.<sup>8</sup>

El rompimiento que nuestro autor propone con la metafísica se puede apreciar en otro aspecto importante de carácter metodológico y que tiene que ver ya con el ámbito de lo mental. Brentano en *Psicología desde un punto de vista empírico*, aunque es un seguidor del pensamiento aristotélico, no define a la psicología desde la tradición aristotélica como *ciencia del alma*; la define como *ciencia de los fenómenos mentales*. Esto es un punto que me parece fundamental, porque muestra cómo el proyecto de Brentano, por lo menos en sus fases iniciales, se aleja de consideraciones metafísicas.<sup>9</sup> Su proyecto apunta desde sus fases iniciales a una posición fenomenológica. ¿Existe el alma?... puede ser, pero esta pregunta se puede dejar de lado. Brentano intenta dejar bien claro que exista o no exista el alma, no podemos negar que existen los fenómenos mentales.<sup>10</sup> Emociones, juicios, actos de la voluntad y todo aquello que es mental, lo experimentamos como verdadero. Piénsese que la psicología se define como ciencia de los fenómenos mentales porque no disponemos de evidencia de que lo mental exista como un ámbito separado del mundo físico, ni que al hablar del alma nos estamos refiriendo a una sustancia distinta de la materia. En cambio, como espero que quede claro en este capítulo, para Brentano nuestra experiencia nos revela la existencia de fenómenos mentales. Además, por cuestión de simplicidad, la definición de la psicología como la define Brentano es más simple, pues al tener menos supuestos ontológicos, está menos condicionada; así, si en algún momento, piensa Brentano, se avanzara en la investigación metafísica, todas las propiedades que se le atribuyan a los fenómenos mentales, deberán ser consistentes con las propiedades del alma.

---

<sup>8</sup> Incluso en la *Psicología Descriptiva* critica al idealismo de Hegel. Cfr. Franz Brentano, *Descriptive Psychology*, transl. by Benito Müller, Routledge, London, 1995, p. 5.

<sup>9</sup> Digo “por lo menos en sus fases iniciales” porque existe evidencia de que Brentano pretendía que un volumen —que nunca escribió— de la *Psicología desde un punto de vista empírico*, estaría destinada a la investigación metafísica.

<sup>10</sup> La posición de Brentano en este sentido es muy clara. Así como no podemos llamar a la ciencia natural, digamos a la física, como ciencia de los cuerpos, así tampoco llamaremos a la psicología como ciencia del alma. Puede que el alma no exista como una sustancia distinta de la materia, pero la psicología puede y debe existir. Es por esta razón que Brentano se apropia de la expresión de Albert Lange, paradójica para su tiempo, de una *psicología sin alma*. Cfr. Franz Brentano, *Psicología desde un punto de vista empírico*, p. 11.

La psicología como ciencia de los fenómenos mentales debe estar anclada en la experiencia, pero cómo debemos entender ese anclaje es algo que todo análisis del pensamiento de Brentano debe responder. Algunos autores señalan que Brentano está acuñando un nuevo sentido de experiencia que se separa al de sus contemporáneos.<sup>11</sup> Siguiendo esta veta interpretativa María Pía Chirinos sostiene que incluso lo que Brentano está haciendo es acuñar una nueva noción de *experiencia* que legitima para la filosofía el derecho a partir de datos empíricos y que esto soluciona para la psicología, uno de los principales problemas de los que adolecían las ciencias no experimentales:

Siguiendo el parecer de su época, Brentano defendió que la experiencia era el único camino válido, el único método seguro para un saber científico; pero apartándose del mismo parecer, [legitimó] para la filosofía el derecho a partir de los datos experimentales. No obstante, para apaciguar los prejuicios contemporáneos, Brentano introdujo una doble acepción de “experiencia” acorde con la dualidad de objetos de las ciencias físicas y de la psicología. Las primeras se basarían en la observación, la segunda en la percepción.<sup>12</sup>

Así, si el objeto de la psicología es distinto al de la física y las demás ciencias, el tipo de experiencia con el que trabajan será distinto también. Brentano rompe entonces con los prejuicios de la época que entendían la experiencia sólo en términos de observación y verificación de los hechos como en los planteamientos de Wundt, Fechner, Weber, entre otros. Intentar extrapolar dicha metodología al ámbito de lo mental nos compromete con afirmar que podemos realizar observaciones —en un sentido corriente de observación— de los fenómenos mentales, lo cual es difícil de asimilar incluso en nuestros días con el avance de la ciencia.<sup>13</sup> Brentano afirma en varios lugares que si bien podemos escuchar un sonido, o ver un color, el *escuchar* del sonido y el *ver* del color no los podemos observar. Por lo tanto, el método de acceso a estos fenómenos debe ser de naturaleza distinta. Brentano soluciona esta perplejidad distinguiendo la *observación* propia de ciencias como la física, de la *percepción* por medio de la cual se captan los fenómenos mentales. Esto es importante

---

<sup>11</sup> Cfr. María Pía Chirinos, *Intencionalidad y verdad en el juicio: Una propuesta de Brentano*. EUNSA, Pamplona, 1994; Massimo Libardi “Franz Brentano” en Albertazzi, Liliana et al.: *The school of Franz Brentano*. Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1996; Wilhelm Baumgartner, “Act, Content, and object” en Albertazzi, Liliana et al., *The school of Franz Brentano*. Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1996

<sup>12</sup> María Pía Chirinos, *Intencionalidad y verdad en el juicio: una propuesta de Brentano*, pp. 79-81. Los corchetes son míos.

<sup>13</sup> Aunque “observación” en este contexto es la observación macroscópica, la observación directa de algo. Es claro que en la ciencia, y en la psicología lo es más aún, podemos hacer observaciones por métodos indirectos.



porque la percepción interna presupone una identidad del perceptor con lo percibido, lo cual, desde el punto de vista de Brentano, es la justificación de su evidencia y lo que la separa de la introspección. La introspección, método defendido por la psicología experimental de Wundt, implica que es posible realizar una observación de los fenómenos de la conciencia. Para la psicología fisiológica de Wundt el método de la psicología era la introspección, método que suponía una observación detallada y controlada de los fenómenos psíquicos.<sup>14</sup>

Para Brentano, en cambio, la introspección no es un buen método para la psicología. Así, Brentano recoge de Descartes la noción de evidencia, representada con el *cogito ergo sum*, que constituye una certeza en la que están fundadas otras creencias; y de los empiristas británicos como Mill y Locke recupera su concepto de un punto de vista empírico. Como bien señala Massimo Libardi:

El punto de vista empírico es el método científico como lo entiende el empirismo: inducción de leyes generales, deducción de otras más específicas y verificación de los hechos por la experiencia. Pero ya que Brentano sostuvo que la observación interna —esto es, la separación de la conciencia y el fenómeno percibido— era imposible, su psicología fue empírica sin ser experimental.<sup>15</sup>

Una nueva noción de experiencia se acuña con el punto de vista empírico que busca su anclaje en los hechos; pero estos hechos son los fenómenos de la conciencia. Por esta razón, es a partir del sujeto de la actividad mental que se construye el edificio del conocimiento psicológico. Por esta misma razón, la noción de experiencia se separa del aspecto experimental de las ciencias físicas — y de la psicología experimental de Wundt. Con esto en mente, la *Psicología desde un punto de vista empírico* es un intento por sentar las bases de la psicología, que consiste en la defensa de un método eficaz de acceso a lo mental: la percepción interna; y una reivindicación del objeto de estudio: la conciencia. En el apartado siguiente profundizaré en la diferencia entre la introspección y el método de la percepción interna defendido por Franz Brentano.

---

<sup>14</sup> No es relevante en el presente trabajo detallar en qué consiste la *introspección* de Wundt, sólo mencionaré que la psicología experimental de Wilhelm Wundt tenía como objeto de estudio la experiencia humana inmediata —en contraposición con la experiencia mediata objeto de las ciencias físicas y su método, la introspección ostentaba el estatus de método psicológico privilegiado. *Grosso modo*, la introspección consistía en la observación controlada de la conciencia bajo situaciones experimentales.

<sup>15</sup> Massimo Libardi, “Franz Brentano”, p. 36.

## 1.2. Introspección *versus* percepción interna

A favor de la claridad quisiera comenzar haciendo una distinción que el mismo Brentano hace entre la introspección y la percepción interna. La palabra “introspección”, por los años en los que Brentano escribe la *Psicología desde un punto de vista empírico* refería al método que la psicología estaba adoptando —a partir de los trabajos de Wundt— como el más indicado para hacer un análisis de lo mental. Empero, en la filosofía de nuestros días y en la filosofía del siglo xx se toma a la *introspección* con un sentido diferente. A veces se habla de la introspección en sentido filosófico como cuando se estudia la manera en la que Descartes llega al *cogito ergo sum*; de lo que se trata es de hacer patente la manera como podemos tener un acceso a nuestros propios estados mentales, donde la referencia a la primera persona es un elemento fundamental. El uso de la palabra introspección en el contexto filosófico es completamente distinto a la introspección como la defiende Wundt. Desde el punto de vista filosófico, la introspección *qua* acceso a nuestra vida mental, exhibe una serie de propiedades epistémicas que no se exhiben cuando percibimos un objeto externo. Así, nociones como transparencia e incorregibilidad son comunes cuando se analiza la noción de introspección. En este trabajo, definiendo la idea de que la introspección filosófica como la he caracterizado es idéntica en cuanto a sus propiedades epistémicas con la percepción interna tal como la defiende Franz Brentano. Por lo tanto, un análisis de la noción de introspección se aplicará también a la percepción interna. Esto lo desarrollaré más adelante; sin embargo, quiero dejar bien en claro esto porque la introspección contra la que pelea Franz Brentano, no tiene nada que ver con el uso filosófico del término. Más aún, Brentano mismo, al defender el método de la percepción interna está defendiendo la introspección filosófica, sólo que por una cuestión conceptual que él percibe en la noción de introspección tal como la defiende Wundt y los psicólogos experimentales, decide no llamarle “introspección” y opta por llamarle percepción interna. En adelante, cuando hablemos de percepción interna nos estaremos refiriendo al método de la psicología empírica y quiero alertar que corresponde al uso filosófico de la noción de introspección. En cambio, cuando hable de introspección me estaré refiriendo a la observación interna contra la que argumenta Brentano y que es la defendida por Wundt.

Percepción interna como la entiende Brentano es la introspección filosófica como la vemos en San Agustín o René Descartes. Por esta razón, Dermot Moran señala que la

filosofía de Brentano, a pesar de que muchos la consideran especial por haber introducido algunas de las nociones más importantes de la filosofía de la mente del siglo xx, no nos permite avanzar de un enfoque introspectivo al estilo de Descartes: *la noción brentaniana de intencionalidad está enmarcada dentro de complejas suposiciones internalistas e introspectivas de corte cartesiano*.<sup>16</sup> Más adelante mostraré que la noción de percepción interna, aunque intenta evitar algunos problemas conceptuales que la noción de introspección implica, tiene por sí misma algunos problemas difíciles de soslayar. A primera vista, ostenta una supuesta autoridad de la primera persona como fuente del conocimiento de lo mental. Pero otro problema tiene que ver con la imposibilidad de que demos cuenta del error en los procesos cognitivos: ¿Cómo es que la mente humana cuenta con un mecanismo para producir conocimiento infalible y al mismo tiempo algunos de nuestros procesos cognitivos fallan? A pesar de las limitaciones que la noción de percepción interna presenta, tal como interpreto a Brentano, él no está interesado en la exacta descripción del mundo, su análisis va dirigido a la manera como el sujeto de la actividad mental se representa el mundo. Así, la noción de percepción interna, aunque problemática, adquiere sentido.

La percepción interna es un método epistémicamente privilegiado. Esta preeminencia le es dada debido a dos características fundamentales: transparencia e incorregibilidad. Un fenómeno mental es transparente si y solo si no existe un mediador entre el estado mental y el sujeto que lo percibe. Un fenómeno mental es incorregible con respecto a un sujeto si y sólo si, la creencia del sujeto con respecto al fenómeno mental no puede ser corregida por el sujeto.<sup>17</sup> La transparencia y la incorregibilidad juntas hacen del método de la psicología una forma confiable de acceso a lo mental. La razón por medio de la cual la percepción interna arroja evidencia confiable es que no existe, piensa Brentano, una distinción entre sujeto y objeto. En el caso de la percepción externa, el objeto se encuentra separado del sujeto que lo percibe. Por esta razón, no estamos justificados a creer en la evidencia de los juicios de la percepción externa. En el caso de la percepción externa tenemos representaciones de un objeto externo, tales representaciones pueden corresponder

---

<sup>16</sup> Dermot Moran, "Brentano's thesis", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 70. 1996. p. 2.

<sup>17</sup> La caracterización de "incorregibilidad" la tomo de Dancy: una creencia es incorregible si y solo si nadie podría estar en posición de corregirla. Jonathan Dancy, *Introducción a la epistemología contemporánea*. Tecnos, Madrid, 2002, p. 83.

con algo en el mundo externo y por esto ser verdaderas; sin embargo, el paso a la justificación se encuentra vedado a nosotros.<sup>18</sup> La fuente del conocimiento de lo mental se desprende de lo hallado en la percepción interna de nuestros propios fenómenos mentales. Nunca sabríamos, piensa Brentano, lo que es un juicio o una emoción —o cualquier otro fenómeno mental— si no aprendemos lo que éstos son a través de la percepción interna de nuestros propios fenómenos mentales.<sup>19</sup>

La pregunta que tenemos pendiente es ¿qué es percepción interna? El primer objetivo de Brentano es hacer un análisis conceptual de la noción de percepción interna, análisis que lo lleva a un rompimiento con sus contemporáneos que defendían a la introspección como la fuente del conocimiento de lo mental. Brentano considera que la introspección presenta un problema de principio; a pesar de los problemas que la noción de introspección presenta muchos asumieron que ésta es el método de acceso a lo mental — Wundt, por ejemplo. De esta manera Brentano logra explicar por qué se le niega a la psicología la capacidad de tener un conocimiento de su objeto de estudio.<sup>20</sup> Así pues uno de los primeros pasos que da Brentano es hacer la distinción entre estos dos métodos de acceso a lo mental:

Nótese, sin embargo, que nosotros decimos que percepción interna [Wahrnehmung] y no introspección, i. e., observación interna [Beobachtung], constituye esta fuente primaria y esencial de la psicología. Estos dos conceptos deben ser distinguidos uno del otro. Una de las características de la percepción interna es que ésta nunca se transforma en observación interna. Nosotros podemos observar objetos que (...) son percibidos externamente. En la observación, nosotros dirigimos toda nuestra atención a un fenómeno para aprehenderlo adecuadamente. Pero con los objetos de la percepción interna esto es absolutamente imposible. Esto es especialmente claro mirando ciertos fenómenos tales como la ira. Si alguien está en un estado en el cual él quiere observar su propia ira incontenible dentro de

---

<sup>18</sup> Para aclarar esto asumamos que un modelo tripartito del saber como lo defiende Platón es el caso. En dicho modelo se afirma que el conocimiento es una creencia verdadera y justificada. Pues bien, con respecto a la percepción externa tenemos que se pueden satisfacer las condiciones de creencia verdadera, pero no se satisface la condición de justificación.

<sup>19</sup> Cfr. Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 29.

<sup>20</sup> Brentano considera que sólo la percepción interna nos puede brindar un conocimiento de los fenómenos mentales. Además, haciendo un mapeo de las propuestas de sus contemporáneos llega a afirmar que antes que él nadie había notado una distinción entre introspección y percepción interna. La consecuencia de este olvido llevó a filósofos como Comte a negar que la psicología tuviese la capacidad de proporcionar el conocimiento de las leyes de los fenómenos mentales contemplándolos en la mente misma. En palabras de Comte: (...) esta contemplación supuestamente directa de la mente por ella misma es pura ilusión. A. Comte, *Cours de Philosophie Positive*, 2nd ed. (Paris, 1984) citado por Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 32. Por esto, Brentano cree que distinguiendo observación interna —introspección— de percepción interna y defendiendo esta última, rescataría para la psicología un método confiable de acceso a lo mental.

él, la ira debe ser disminuida, y así su objeto original de observación habrá desaparecido. La misma imposibilidad está presente también en todos los otros casos. Es una ley psicológica válida universalmente la de que nosotros nunca enfocamos nuestra atención sobre objetos de la percepción interna.<sup>21</sup>

Lo que esto muestra a los ojos de Brentano es que la introspección como método de acceso a los fenómenos mentales es imposible y por lo tanto, no debemos proponerla como método de acceso a lo mental. Esto es, una observación directa del objeto de estudio es imposible debido a que no es factible atender a un fenómeno mental y que ese mismo fenómeno mental permanezca accesible a nuestra observación. Por esta razón se creía, piensa Brentano, que esta imposibilidad de observación de lo mental era una de las principales desventajas de la psicología frente a las ciencias físicas. Mientras para el científico natural es posible realizar una observación de su objeto de estudio, el psicólogo no puede tener observaciones directas de su objeto. Los fenómenos mentales no se observan, simplemente se experimentan. Pero es un hecho que podemos teorizar con respecto a los fenómenos mentales, pues si esto no fuera posible, el valor científico de la psicología empírica de Brentano no tendría sentido. Más adelante veremos como la memoria juega un papel importante para el estudio de los fenómenos mentales y en algún sentido, podemos observarlos.

### **1.3. ¿Qué es percepción interna?**

Brentano considera que toda nuestra vida mental la percibimos de manera directa. Si yo tengo una emoción, si emito un juicio o experimento dolor, tales estados mentales los experimento como verdaderos; los experimento como perteneciendo a mi propia actividad mental. Para Brentano la psicología puede sacar provecho de este fenómeno, y así, puede tener un conocimiento de los fenómenos mentales. En esto consiste el método de la percepción interna.

La percepción interna, piensa Brentano, es el método de la psicología y mediante éste podemos aspirar a un conocimiento de los fenómenos mentales que sea confiable y que brinde a la psicología las bases para erigirse como una ciencia empírica. El tipo de evidencia con la que cuentan los juicios de la percepción interna es certera e indubitable. Si yo experimento dolor, no puedo dudar de la existencia de mi sensación de dolor y así, los

---

<sup>21</sup> Franz Brentano, *Op. Cit.*, pp. 29-30.

juicios expresados con respecto a nuestra vida mental presentan un grado de evidencia confiable. En este momento vale la pena mencionar una distinción, que el mismo Brentano hace en varias de sus obras, entre juicios ciegos y juicios evidentes. Para Brentano, no todo lo que presumimos conocer es verdadero. En ocasiones, piensa nuestro autor, juzgamos las cosas ciegamente y por ello, corremos el riesgo de afirmar cosas que son falsas. Para entender esto piénsese en los prejuicios que tenemos arraigados desde la infancia y que a veces funcionan como principios irrefutables:

Todos los hombres, por naturaleza, tienen además una especie de propensión intuitiva hacia otros juicios no menos ciegos; como por ejemplo, cuando confiamos ciegamente en la llamada percepción externa y en la memoria fresca. Lo que de ese modo es admitido podrá muchas veces ser verdadero; pero podría, por de pronto, igualmente ser falso.<sup>22</sup>

No debe pensarse que todo lo percibido externamente es automáticamente falso. Simplemente, los juicios de la percepción externa no cuentan con evidencia confiable en sentido estricto. Cuando afirmamos, por ejemplo, que existe un mundo independientemente de nosotros, el juicio así emitido es un juicio ciego.<sup>23</sup> Frente a los juicios que hablan de la percepción externa tenemos todos aquellos juicios que son evidentes, como el principio de no contradicción y todas las percepciones internas que nos dicen que somos nosotros los que en un momento dado tenemos una sensación de cierto tipo, una emoción, un deseo, o cualquier otro tipo de fenómeno mental. En su escrito *Breve esbozo de una teoría del conocimiento* cuya fecha se estima hacia 1914, poco antes de su muerte, Brentano nos da una serie de ejemplos que nos permiten caracterizar esta distinción entre juzgar ciegamente y juzgar con evidencia: *Es ciego el juicio “algo coloreado existe”. Es evidente el juicio “yo veo”, “yo pienso”. Ciego “algo inespacial es imposible”. Evidente “algo no puede simultáneamente ser y no ser”, “dos es más que uno”, etc.*<sup>24</sup> La diferencia entre estos dos tipos de juicios estriba, entre otras cosas, en que la afirmación que conforma el contenido del juicio corresponde con lo que el mundo es; o bien, es verdadero independientemente de

---

<sup>22</sup> Franz Brentano, *El origen del conocimiento moral*, Revista de Occidente (Nuevos hechos, nuevas ideas No. 16), Madrid 1927, pp. 40-42.

<sup>23</sup> La distinción brentaniana entre juicios ciegos y juicios evidentes no sólo tiene una utilidad en la epistemología; el contexto, incluso más importante, en el que Brentano utiliza esta distinción tiene que ver con los juicios sobre lo bueno, lo justo, lo malo y lo injusto. A veces juzgamos ciegamente lo que es bueno o lo que es malo; otras veces, en cambio, nuestros juicios sobre lo bueno y malo, son evidentes.

<sup>24</sup> Franz Brentano, *Breve esbozo de una teoría del conocimiento*, trad. Miguel García Baró, Encuentro, México, 2001, p. 27.

cómo sea el mundo. “La verdad”, por lo tanto, es un componente esencial de los juicios evidentes. Siendo esto así, Brentano considera que “juicio evidente”, es coextensivo con “juicio verdadero”: *Queda así aclarado el concepto de verdad, pues juicio verdadero y juicio evidente dicen lo mismo.*<sup>25</sup> Cabe destacar que dentro de los juicios evidentes hallamos aquellos juicios que son evidentes de suyo o inmediatamente evidentes, y aquellos que los son con base en pruebas.

Es claro que la noción de verdad es importante para caracterizar los juicios de la percepción interna. Sin embargo, la noción de verdad no es el elemento de peso en la caracterización de los juicios evidentes. Más peso, a mi parecer, que el componente de la verdad lo tendrá el carácter fenoménico de la experiencia de tener un juicio evidente. Por lo tanto, es el tipo de experiencia que acompaña a un juicio evidente el elemento discriminante:

¿En qué consiste, empero, la diferencia esencial entre aquella manera inferior y esta superior de juzgar? ¿Será una diferencia en el grado de convicción?; las creencias instintivas y las que obedecen a la costumbre ciega, se presentan muchas veces limpias de toda duda, y hay algunas de las que no podemos desprendernos, aun cuando comprendemos claramente su injustificación. Pero han sido afirmadas por una tendencia oscura; no tienen esa claridad que es propia del otro modo superior de juzgar. Cuando se plantea la pregunta: ¿Por qué crees esto?, no se encuentran fundamentos razonables de la creencia. Sin embargo, si se plantease la misma pregunta en el caso de un juicio inmediatamente evidente, tampoco podría advertirse ningún fundamento; pero la pregunta, dada la claridad del juicio, no parecería adecuada, sino más bien ridícula. Todo hombre experimenta en sí mismo la diferencia entre uno y otro modo de juzgar. La decisiva aclaración ha de consistir, pues, para este como para cualquier otro concepto, en la alusión a dicha experiencia.<sup>26</sup>

La diferencia entre los dos modos de juzgar consiste en el tipo de experiencia que tenemos al afirmar, por ejemplo, “siento dolor” y “el vaso está sobre la mesa.” El primer caso, y no el segundo, constituye una certeza. Tal certeza es el fundamento del conocimiento de los fenómenos mentales y el fundamento de la psicología. Debido a esta caracterización de la percepción interna, donde la certeza y la evidencia ocupan un lugar importante, se le ha relacionado a Brentano con el pensamiento de Descartes, rompiendo un poco con la imagen más generalizada del pensamiento de Brentano en el que se le concibe más como un

---

<sup>25</sup> *Ídem.*

<sup>26</sup> Franz Brentano, *El origen del conocimiento moral*, p. 27.

seguidor de la filosofía de Aristóteles.<sup>27</sup> De esta forma, la percepción interna es aquella susceptible de ser expresada mediante juicios evidentes. Así, piensa Brentano, solo las percepciones que hablan de nuestra propia actividad mental son evidentes, pues en tal caso no existe una distinción entre sujeto y objeto; otra forma de decirlo es diciendo que no hay una diferencia entre el perceptor y lo percibido:

Sólo se da la posibilidad del conocimiento inmediatamente evidente de la existencia de algo meramente fáctico allí donde la cosa en cuestión o es idéntica con el cognoscente, o es *conditio sine qua non* del conocimiento (y si es que tal relación viene a conciencia inmediata).<sup>28</sup>

Aclarado esto con respecto a la percepción interna se ve, por oposición, lo que Brentano entiende por percepción externa. En la percepción externa, al existir una separación entre el perceptor y lo percibido existe la posibilidad de equivocarnos, pues en tal caso nuestros juicios no cuentan con la evidencia confiable de que lo percibido sea real.<sup>29</sup> Como se ha visto, algo que caracteriza a la percepción interna es que los juicios cuentan con evidencia de la que no podemos dudar y es por esta razón que al percibir una sensación de frío, sabemos inmediatamente que estamos percibiéndola pues tal sensación se nos presenta con transparencia; y además, agregaría Brentano, tal percepción es incorregible.

La tesis de Brentano será incluso más fuerte, no sólo existe una preeminencia epistémica de la percepción interna con respecto a la percepción externa; para Brentano, no hay percepción en sentido estricto que no sea percepción interna. La consecuencia es, pues, que la percepción externa no puede considerarse percepción: *La percepción interna no es sólo la única que tiene evidencia inmediata: es la única percepción, en el sentido propio de la palabra.*<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Se le considera más como un aristotélico debido a que se le asocia únicamente con los orígenes de la noción de intencionalidad, Brentano mismo atribuye el origen de la noción de intencionalidad al pensamiento de Aristóteles (ver páginas 17-18 y nota 23).

<sup>28</sup> Franz Brentano, *Breve esbozo de una teoría del conocimiento*, p. 33. Asimismo, Brentano considera que ninguna de estas condiciones se cumple en el caso de la percepción externa ni en el caso de la memoria.

<sup>29</sup> En el siguiente capítulo mencionaré que un criterio de distinción entre lo físico y lo mental está dado a partir de este modo de percibir el fenómeno.

<sup>30</sup> Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 91. En esa misma página de la edición inglesa de la *Psicología desde un punto de vista empírico* hay una nota del traductor que nos explica que la palabra alemana para percepción es “Wahrnehmung” que literalmente significa “tomar algo por verdad.” En este contexto la afirmación de Brentano de que la percepción externa no es percepción en sentido estricto adquiere sentido.



La característica que tiene lo mental de ser transparente a la conciencia es para Brentano suficiente para poder afirmar que lo mental existe realmente tal como se nos presenta, borrándose la línea entre lo fenomenológico y lo ontológico. En cambio no podemos decir lo mismo de los objetos de la percepción externa, con los cuales, solo nos relacionamos en términos de creencia. Esto es, creemos en un mundo externo a nosotros, pero nunca disponemos de los elementos que nos permitan decir que lo que percibimos en el mundo corresponda con una realidad. Para Brentano, es claramente posible decir que existe algo afuera de mí que causa ciertas percepciones y provoca mis representaciones; además, puede ser que esto nos haga pensar en algo externo a nosotros que sea la causa de nuestras representaciones y percepciones; sin embargo, no podemos afirmar justificadamente que aquello que causa mis representaciones exista tal como lo experimento. En cambio, en el caso de la percepción interna, la manera como experimento un fenómeno mental me hace pensar en que lo que me represento y lo que en verdad existe coinciden; se borra, pues, la línea entre lo ontológico y lo fenomenológico.

#### **1.4. Problemas con la percepción interna**

Anteriormente alerté sobre las similitudes entre la percepción interna y la introspección filosófica en tanto que se piensa que ambas exhiben las propiedades epistémicas de la *transparencia* y la *incorregibilidad*. Señalé que no debe pensarse que la introspección atacada por Brentano es la introspección filosófica sino el método defendido por las psicologías experimentales como la de Wilhelm Wundt. Esta última es introspección u observación interna y Brentano arremete en contra de ella porque, piensa, no observamos un fenómeno mental como observamos, por poner un ejemplo, un paisaje floreado. Por supuesto que Brentano no habla en términos de *transparencia* e *incorregibilidad*; la idea que él defiende es la no separación entre sujeto y objeto, fuente de la evidencia de los juicios de la percepción interna. No obstante, esta no separación entre sujeto y objeto se puede entender apelando a tales nociones pues la no separación entre sujeto y objeto hace que lo mental sea percibido directamente por el sujeto, esto es, que sea transparente a la conciencia; por otro lado, la manera como experimentamos nuestra propia vida mental no nos deja razones para dudar de que la manera como nos representamos un fenómeno mental coincida con algo real, esto es, es incorregible.

Churchland en *Materia y Conciencia* nos habla de algunos problemas que surgen al ver en la percepción interna un método de acceso epistémicamente privilegiado. Entre todas las críticas que él presenta me interesan sólo las que involucran las nociones de transparencia e incorregibilidad. Grosso modo, la percepción que tenemos de nuestros propios fenómenos mentales es *incorregible* pues no tenemos razones para dudar con respecto a la evidencia con la que se nos presenta lo mental y así, de los juicios de la percepción interna no podemos equivocarnos con respecto a su verdad. Además, el conocimiento que tenemos de nuestros fenómenos mentales es *transparente* puesto que tenemos, se piensa, un acceso directo, inmediato, y en suma, no mediado a ellos. Estos dos criterios están fuertemente enlazados ya que el hecho de que no haya mediadores entre un fenómeno mental y el ser conscientes del mismo, hace que no tengamos razones para dudar sobre aquello que experimentamos en este ámbito:

La percepción que tenemos del mundo externo siempre está mediatizada por sensaciones o impresiones de algún tipo, de modo que sólo se conoce el mundo externo de manera indirecta y problemática. Sin embargo, con la [percepción interna] el conocimiento es inmediato y directo. Con la [percepción interna] no se capta una sensación por vía de una sensación de esa sensación, ni se capta una impresión por vía de una impresión de esa impresión. Como resultado, no se puede ser víctima de una falsa impresión (de una impresión) ni de una incorrecta sensación. Por lo tanto, no bien se consideran los estados de la propia mente, la distinción entre apariencia y realidad desaparece por completo (...) La mente se conoce a sí misma en primer lugar, de un modo único, y mucho mejor de lo que puede llegar a conocer el mundo externo.<sup>31</sup>

Esta cita de Churchland resume en qué consiste la preeminencia epistémica de la percepción interna. En ella se pueden apreciar las nociones de *transparencia* e *incorregibilidad* que considero esenciales a la noción de percepción interna como la piensa Franz Brentano. Una vez dicho esto quisiera presentar algunas objeciones con respecto a las nociones de *transparencia* e *incorregibilidad*. Tales objeciones han sido reformuladas de muchas formas a lo largo de la filosofía del siglo xx pero me aboco a la descripción que hace de ellas Paul Churchland. Tales críticas nos sirven para contrastar la ferviente esperanza que pone en la percepción interna Franz Brentano como método de la psicología, con algunas consideraciones contemporáneas con respecto a la plausibilidad de la

---

<sup>31</sup> Paul Churchland, *Materia y Conciencia: Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Gedisa, España, 1999, p. 119. He introducido arbitrariamente en esta cita “percepción interna” (entre corchetes) cuando en el texto original figura “introspección” por las razones que ya he aducido.

percepción interna. Lo que gente como Churchland pretenden mostrar es que la *transparencia e incorregibilidad* de la percepción interna son ilusorias. Lo mental sería epistémicamente privilegiado si la percepción interna satisficiera dichas características, pero, se argumenta, esto no es el caso. Comenzaré con la noción de *incorregibilidad*.

En apartados anteriores mencioné qué es que un fenómeno mental sea incorregible. Para ello me valí de la caracterización de Dancy y mencioné que los juicios que hacemos con respecto a nuestros propios fenómenos mentales son incorregibles pues no podemos estar en posición de corregirlos. Si esta noción de incorregibilidad es adecuada, entonces la percepción interna entra en serios problemas. Se pueden enunciar una serie de ejemplos en los que se muestre en qué condiciones se pueden corregir los juicios de la percepción interna. Para Churchland, la *incorregibilidad* tiene que ver con la idea de que nadie podría pensar alguna forma en la que los juicios introspectivos con respecto a nuestros fenómenos mentales pudieran estar equivocados. En principio, piensa Churchland, esto es una falacia *Ad ignorantiam* pues quien así piensa razona equivocadamente al considerar que lo mental sea incorregible debido a que no disponemos de razones que muestren que este no es el caso. Evidentemente, los fenómenos mentales deben ser incorregibles por otras razones y no por un razonamiento tan defectuoso.

Considérese ahora la idea de que debido a la no separación entre sujeto y objeto, fenómenos mentales como las sensaciones no están mediados por otras sensaciones de esas sensaciones. Aún así, piensa Churchland, nada garantiza que un juicio de la percepción interna no pueda corregirse. Para ello se vale del siguiente ejemplo:

Consideremos algo bastante similar al dolor —una sensación de extremo frío, por ejemplo— en una situación en la que se espera intensamente sentir dolor. Supongamos que usted es un espía que ha sido capturado y que se le interroga extensamente con ayuda de un hierro caliente que le aplica varias veces en la espalda a breves intervalos repetidos. Si, en el vigésimo intento, disimuladamente se le aplica en la espalda un cubo helado, su acción inmediata diferirá poco o casi nada de las primeras diecinueve reacciones. Casi seguramente usted creería, por un instante, que siente dolor.<sup>32</sup>

En este ejemplo se podría objetar, para ayudar a Brentano, que lo que cuenta en el ejemplo es lo que el sujeto considera que es el caso y que la sensación de frío no está sujeta a corrección; más aún, podría argumentarse que si la sensación es representada como un

---

<sup>32</sup> Paul Churchland, *Op. Cit.*, p. 121.

dolor entonces, para el sujeto, *es* un dolor. Churchland acepta que éste puede ser el caso. Sin embargo, esto pone en duda la idea de que los juicios de la percepción interna son incorregibles y mientras no exista la posibilidad de que el sujeto en el ejemplo no pueda rectificar su juicio sobre si lo que él sintió fue un dolor o no lo fue, la *incorregibilidad* del juicio de la percepción interna es cuestionable.

Ahora bien, supongamos que basta con que un sujeto se represente una sensación como dolorosa para que ésta sea considerada como una sensación de dolor; si esto se acepta, la tesis de la *incorregibilidad* se mantiene para el caso de las sensaciones. Sin embargo, esto no se aplica de igual forma para el caso de otros fenómenos mentales. En particular, esto no podría aplicarse al caso de las emociones. A menudo admitimos no tener claro aquello a lo que tememos. Más aún, muchas veces escuchamos casos en los que alguien corrige sus juicios con respecto a sus emociones, como cuando alguien asegura “creí que la amaba”, “creí estar enamorado.” Si bien podría pensarse que la *incorregibilidad* de los juicios se plantea para el caso de las sensaciones, cómo es que la tesis no vale para las emociones, no para los deseos ni otros fenómenos mentales.<sup>33</sup>

Una crítica, que corresponde con la propia posición de Churchland, es la que tiene que ver con el marco teórico en el cual están enmarcados los juicios de la percepción interna. Para Churchland los juicios de la percepción interna están enmarcados dentro de lo que él llama la psicología popular [folk psychology], un tipo de explicación de la conducta y de la psicología desde la perspectiva del sentido común. La psicología popular explica una acción valiéndose de nociones mentalistas tales como deseos y creencias. De tal forma que a partir de la creencia de Juan de que “esta tarde lloverá” y su temor de ir mojado a la cita de trabajo, alguien puede predecir, *ceteris paribus*, que Juan hará algo para evitar mojarse. La premisa fundamental en el argumento de Churchland consiste en mostrar que la psicología popular funciona como una teoría empírica.<sup>34</sup> La consecuencia para el futuro de la psicología popular es, como para toda teoría empírica, que existe una gran probabilidad de que sus enunciados sean falsos. De tal forma, la ontología de la que se vale esta teoría (emociones, deseos, creencias) puede ser equiparada a una ontología de dioses homéricos

---

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 124.

<sup>34</sup> Cfr. Paul Churchland, “Eliminative Materialism and the Propositional attitudes”, *Journal of Philosophy*. 78: 67-90.

por usar una expresión de Quine.<sup>35</sup> De esta manera, los juicios enmarcados dentro de esta teoría serían falsos, por la razón de que estaríamos frente a una teoría que a nada refiere.<sup>36</sup> Por lo tanto, la *in corregibilidad* de los juicios de la percepción interna resulta ser dudosa. Lo que un enfoque como el de Churchland nos diría concretamente es que sólo falta esperar un poco para ver como la ciencia rechazará a la psicología popular y la sustituirá por una neurociencia más avanzada.

Los argumentos anteriores intentan socavar la idea de que los juicios de la percepción interna son *in corregibles*. Desgraciadamente, la *transparencia* tampoco parece salir bien librada, la idea de corte cartesiano de que la mente se conoce mejor y primeramente de lo que puede conocer el mundo externo.

La noción de *transparencia* implica que la mente se conoce directamente a sí misma, no como nuestro conocimiento del mundo externo el cual está mediado por sensaciones e impresiones, debido a la separación entre el sujeto y el objeto, entre el perceptor y lo percibido. Así, la percepción que tenemos de nuestros propios estados mentales se da de manera directa. Sin embargo, hay razones para pensar que este no es el caso y tienen que ver con la idea de la carga teórica de toda percepción.<sup>37</sup> Esta tesis supone que la percepción que tenemos del mundo está teóricamente construida a partir de nuestros esquemas y categorías. Sin tales categorías, la experiencia sería una masa informe, meras sensaciones sin organizar. Pero ya que este no es el caso, toda nuestra experiencia debe depender de nuestra capacidad para conceptualizar las sensaciones.<sup>38</sup> Es claro que este argumento es válido en el ámbito de la percepción externa. No obstante, un movimiento importante en el argumento de Churchland es mostrar que la percepción externa sólo difiere de la percepción interna en el objeto. En el primer caso tenemos una percepción de algo externo y en el segundo caso algo dado internamente. Si esto es verdad, la percepción interna sólo es otro tipo de observación y tal como sucede con la observación externa debe estar teóricamente construida. Piensa Armstrong: (...) *Es natural, por lo tanto, asumir que*

---

<sup>35</sup> W.V.O. Quine, "Dos dogmas del empirismo" en *Desde un punto de vista lógico*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 89.

<sup>36</sup> Paul Churchland, *Materia y Conciencia*, p. 125.

<sup>37</sup> Cfr. Paul Churchland, *Materia y Conciencia*; David Armstrong, 'What is consciousness?', in N. Block, O. Flanagan, & G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness*, MIT Press, Cambridge, 1997; N. R. Hanson, "Observación" en *Filosofía de la ciencia: Teoría y Observación*, Siglo XXI, México, 1989; Tomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2004.

<sup>38</sup> Cfr. Paul Churchland, *Materia y Conciencia*.

la percepción del “sentido interno” involucra teoría, involucra ir más allá de “lo dado”, en la misma manera general que las percepciones del “sentido externo”.<sup>39</sup> Un argumento de este tipo intenta atacar la idea de *transparencia*, pues intenta mostrar que la percepción de nuestras sensaciones, emociones y creencias después de todo sí está mediada. Churchland presenta una versión de este argumento mostrando primeramente que todo juicio de percepción supone la aplicación de conceptos, donde cada concepto está enmarcado de manera sistemática con otros conceptos. Ya que para Churchland todo sistema de conceptos es un supuesto especulativo que intenta hacer clasificaciones de la naturaleza y sus relaciones, concluye que todo juicio de percepción presupone una teoría.<sup>40</sup> Siendo esto así, la percepción que tenemos de nuestros propios fenómenos mentales está mediada por una serie de conceptos e interpretaciones de nuestros fenómenos mentales.

Tomando en cuenta lo expuesto hasta ahora, la percepción interna presenta dificultades difíciles de superar. En particular, no resulta ser un método epistémicamente privilegiado con respecto a la percepción externa como piensa Brentano. La *transparencia* e *incorregibilidad* con la que cuentan los juicios de la percepción interna parecen ser sólo aparentes.

#### **1.4.1. Una posible respuesta Brentaniana**

¿Podemos abandonar los juicios que hacemos sobre nuestros propios fenómenos mentales? Es claro que se pueden dar argumentos que intenten defender a la percepción interna. Se pueden reformular, por ejemplo, las nociones de *transparencia* e *incorregibilidad*; otra estrategia puede ser no aceptar la tesis de la carga teórica y si esto es posible, mostrar como los juicios de la percepción interna son transparentes a la conciencia. Una estrategia que me parece más de inspiración brentaniana es una que intente mostrar que la percepción interna ostenta una propiedad que no comparte con la percepción externa y por lo tanto, las críticas de Churchland no valen en este caso. En este trabajo no pretendo desarrollar estas vías. No obstante, me inclino a pensar que aún aceptando los argumentos en contra de la percepción interna, es imposible que abandonemos tales juicios debido a que no disponemos de un mejor método de acceso a nuestros propios fenómenos mentales. Quizá sea el caso que nuestros juicios de la percepción interna no sean de una completa ortodoxia epistémica.

---

<sup>39</sup> David Armstrong, “What is consciousness?”, p. 726.

<sup>40</sup> Paul Churchland, *Op. Cit.*, p. 126.

Pero aún así, no podemos prescindir de la percepción interna para tener un conocimiento de nuestros propios estados mentales. Además, explicar la mente en estos términos cumple una función normativa. El entendimiento que tenemos de la conducta de nuestros semejantes es posible debido a que nuestras explicaciones apelan a principios de racionalidad. Es debido a considerar a los demás como sujetos que actúan por razones, deseos, creencias, emociones, que su conducta la enmarcamos dentro de una manera que nos es familiar. Sin embargo, esto es posible por la confianza que tenemos en nuestros propios juicios de percepción interna. Por lo tanto, una posible respuesta merecedora de elaboración y que ahora sólo me limito a mencionar es que los juicios de percepción interna son para Brentano creencias no condicionadas con base en las cuales fundamos otras creencias. Son juicios evidentes en el sentido que Brentano le da a la expresión; como vimos, en tales juicios carecemos de razones para la duda y aunque tampoco disponemos de razones a su favor, dudar de ellos resulta imposible.

Acepto que esta postura cae en un fundamentalismo clásico *à la* Descartes. En palabras de Dancy: *Si el conocimiento requiere algo más que la justificación condicional, como parece, la única manera de escapar al escepticismo del argumento de la regresión es concluir con el fundamentalista que hay creencias justificadas de un modo no inferencial.*<sup>41</sup> A mi parecer, esta posición es perfectamente consistente con los planteamientos metodológicos de Franz Brentano. La finalidad de Brentano es hallar los fundamentos de la psicología, y esto lo compromete con preguntas acerca de la naturaleza de nuestros fenómenos mentales y con todo el ámbito de nuestra experiencia. Es por esto que lo que importa para su enfoque, es la descripción de cómo se nos presenta nuestra vida mental, cómo aparece el mundo a la conciencia y por eso, se trata de un planteamiento fenomenológico.

Al parecer el Brentano que dibujo es uno preocupado por las explicaciones psicológicas y esto debe ser matizado; por explicación psicológica entendemos la explicación de la conducta y lo mental que apela a nociones como creencias, deseos, emociones. Frente a críticas como la de Churchland con respecto al futuro de las explicaciones psicológicas se puede responder que si nos quedamos sin una teoría que nos explique la conducta de los otros apelando a principios de racionalidad, la conducta de los

---

<sup>41</sup> Jonathan Dancy, *Introducción a la epistemología contemporánea*, p. 75.

demás quedaría ininteligible pues habremos renunciado a nuestro lenguaje normativo.<sup>42</sup> Aún si se nos dotara de una neurociencia avanzada ésta deberá dar un recuento del mismo dominio que explican nuestros enunciados en los que apelamos a fenómenos mentales. Pero no es claro que esto pueda suceder debido a que los estados neuronales no satisfacen una función normativa

Desde mi perspectiva, aunque existen problemas con respecto a la noción de percepción interna, hay razones de peso que nos muestran su importancia para la explicación psicológica. Más adelante hablaré más sobre esto. Mi interés en este apartado ha sido únicamente mostrar algunos problemas que se pueden asociar al enfoque introspectivo y esbozar alguna posible respuesta de inspiración brentaniana. Tales aproximaciones no son del todo exhaustivas pero considero que lo presentado basta para entender mejor algunos problemas metodológicos de la psicología de Franz Brentano. No tengo un argumento a favor de la preeminencia epistémica de la percepción interna que corresponda con el enfoque de Brentano y no es mi interés darlo en estas páginas. Mi interés principal es mostrar la importancia de la noción para la filosofía de Brentano y hacer patente que cualquier enfoque que parta de tales planteamientos debe lidiar con los problemas que enfrenta la percepción interna.

## **2. Memoria y su valor metodológico**

La primera fuente relevante para el conocimiento de lo mental está dada a partir de la percepción interna. Brentano se esfuerza por mostrar que la percepción interna es distinta de la introspección que supone una observación de los fenómenos mentales. Los fenómenos mentales, piensa Brentano, podemos percibirlos mas no observarlos.<sup>43</sup> Esta imposibilidad de la psicología de realizar observaciones llevó a gente como Comte a considerar que el intento por fincar una psicología científica está destinado al fracaso. En el apartado anterior quise destacar el intento de Brentano por rescatar para la psicología el acceso a los fenómenos mentales; esto es, sí tenemos un acceso a lo mental en tanto que lo experimentamos. Ahora Brentano nos dirá que existe una manera en la que sí podemos

---

<sup>42</sup> Esta idea ha sido elaborada por algunos autores entre los que destaca Davidson “Acciones, razones y causas”, en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, trad. O. Hansberg, J.A. Robles y M. Valdés, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, Barcelona, 1995; Davidson, “Law and cause”, *Dialectica*, Vol. 49, nos. 2-4, pp. 263-79.

<sup>43</sup> Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 34.



observar los fenómenos mentales; es mediante la memoria que podemos observar nuestra vida mental: *En verdad, la psicología sería imposible, si no hubiera alguna manera de resolver esta deficiencia. Nosotros podemos resolverla, sin embargo, al menos hasta cierto punto, a través de la observación de estados mentales anteriores en la memoria.*<sup>44</sup>

Esto me lleva a considerar que el método de la psicología se compone de dos fases la primera atañe primordialmente a la experimentación del fenómeno mental como tal y la percepción que tenemos de él. La segunda fase corresponde a una descripción del fenómeno mental en la memoria. Mas adelante presentaré de manera integrada estas fases del método de la psicología. Quiero mencionar que la dificultad para observar un fenómeno mental al mismo tiempo que ese fenómeno mental ocurre tiene su origen en una tesis que Brentano suscribe y que llama la unidad de la conciencia. Si bien, en el caso de la percepción externa, podemos atender a varios fenómenos físicos simultáneamente, sólo podemos atender a un fenómeno mental a la vez. Con la unidad de la conciencia en mente es claro que la introspección *qua* observación interna es imposible como primera fuente de acceso a lo mental. Ya que al experimentar un fenómeno mental nuestra mente se dirige a su objeto, cuando queremos atender al fenómeno mental mismo debemos dejar de atender al objeto de nuestro fenómeno mental. Pero esto nos lleva a la desaparición del fenómeno mental. Recordemos el ejemplo de Brentano de la ira. Si yo intento observar la ira que surge en mí, la ira desaparece pues dejo de atender al objeto de mi ira.<sup>45</sup>

En la memoria, en cambio, nuestra mente atiende a un objeto, en este caso el objeto es el recuerdo de nuestra emoción y así, podemos describir el fenómeno mental. Esto me permite evitar un malentendido con respecto a la introspección. Brentano ahora nos está diciendo que la introspección como observación directa de un fenómeno mental puede realizarse pero en la memoria, de manera diacrónica al momento en que experimentamos ese fenómeno mental. De alguna manera, Brentano acepta que existe un momento introspectivo en el método de la psicología: podemos recordar nuestros fenómenos mentales. En este sentido, la memoria es como un tipo de introspección. Sin embargo, la memoria misma, esto es, el acto mental por medio del cual recordamos sucesos pasados, no la podemos observar. El método de la psicología, entonces, involucra un momento

---

<sup>44</sup> Franz Brentano, *Op. Cit.*, p. 34.

<sup>45</sup> La teoría brentaniana de las emociones es una teoría intencionalista o cognitiva pero también causal; esto es, que estados cognitivos causan emociones.

fenomenológico y un momento descriptivo. Esto es, primero tenemos el momento en el que experimentamos el fenómeno mental al percibirlo internamente; el segundo momento corresponde a una fase introspectiva en la que describimos a partir de nuestra memoria del fenómeno mental: (...) *nosotros en realidad podemos fijar nuestra atención en un fenómeno mental pasado justo como podemos hacerlo con un fenómeno físico presente y de esta manera nosotros podemos, por decirlo, observarlo.* Más adelante agrega:

(...) este proceder, el cual podemos llamar observación en la memoria, no es obviamente equivalente a una genuina observación de sucesos presentes. Como todos saben, la memoria está, en gran medida, sujeta a ilusión, mientras la percepción interna es infalible y no admite duda.<sup>46</sup>

Con esto Brentano se adelanta a quienes pudieran argumentar que la memoria carece de valor metodológico. Brentano está consciente de las dificultades que implica la observación a través de la memoria pues piensa que si bien en la percepción interna los fenómenos mentales se nos presentan con certeza, cuando pasamos al recuerdo de tales fenómenos se introduce un grado de incertidumbre. Incluso Brentano considera el fenómeno del auto engaño y piensa que tal fenómeno nos puede llevar a juicios equivocados con respecto a lo mental.<sup>47</sup>

Con el método de la percepción interna, en su fase fenomenológica y descriptiva, Brentano ha tratado de recuperar un método de acceso a lo mental. Sin embargo, el cuento no termina aquí pues todavía se nos debe un recuento de cómo pasamos al conocimiento general de los fenómenos mentales, lo cual nos hace ir más allá de la primera persona, esto es, a las atribuciones de fenómenos mentales en los otros. Esto lo expongo a continuación.

### **3. La analogía y las otras mentes**

Un problema para la psicología de Franz Brentano es dar una respuesta a la pregunta de cómo podemos tener un conocimiento de los estados mentales de los otros, esto es, el

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>47</sup> *Loc. Cit.* Sólo a manera de ilustración considérese la tesis freudiana sobre los recuerdos encubridores. Freud pensaba que a menudo los sujetos interponen ciertos recuerdos que encubren experiencias pasadas. Esto nos podría alejar, situándonos en el marco de la psicología de Franz Brentano, del conocimiento de lo mental. *Cfr.* Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, Alianza, Madrid, 2002. En los últimos años, con el desarrollo de la ciencia cognitiva se ha destacado el valor de la memoria en los procesos cognitivos. En la memoria y sus componentes se lleva a cabo una selección, codificación y manejo de la información de tal forma que algunos consideran el progreso de nuestros procesos cognitivos, esto es, pasar de estados de menor a mayor información, se deben a un ajuste o modificación de la información almacenada en nuestra memoria.

clásico problema de las otras mentes. Como hemos visto, para Brentano es claro que en el caso de la primera persona no hay duda de que conocemos nuestros fenómenos mentales. El privilegio de la primera persona en el contexto de la *Psicología desde un punto de vista empírico* es evidente. Para Brentano, no hay duda con respecto a que experimentamos una vida mental; además, la vida mental existe tal como la representamos, con lo que lo fenomenológico coincide con lo ontológico. Ahora bien, usualmente consideramos a los demás como sujetos con actividad mental, como cuando creemos que alguien está enojado. Sin embargo, no tenemos un acceso a su vida mental como sí tenemos un acceso a la propia. La psicología de Brentano intenta responder a este problema.

Brentano piensa que podemos tener un conocimiento de las otras mentes. El argumento consta de dos partes. La primera consiste en mostrar cómo a partir de la percepción interna nos damos cuenta que nuestras acciones tienen su origen en nuestros fenómenos mentales. La idea siguiente equivale a un primer momento en el argumento:

Encontramos que las propiedades mentales y las físicas están unidas en uno y el mismo grupo. No sólo estados físicos pueden estar despertados por estados físicos y estados mentales por estados mentales, sino que también es el caso que estados físicos tienen consecuencias mentales y estados mentales tienen consecuencias físicas.<sup>48</sup>

Esto es, reconocemos que los fenómenos mentales en el caso de la primera persona son causas de acciones y que esto tiene manifestaciones físicas. A partir de este reconocimiento podemos extendernos al caso de la tercera persona. Para Brentano, descubrimos vía la percepción interna nuestros propios fenómenos mentales e inferimos por analogía que existen en los demás.<sup>49</sup> Entonces, el segundo momento del argumento tiene que ver con la inferencia que hacemos de la primera a la tercera persona. En la cotidianidad a menudo sabemos cuando alguien está enojado, pues reconocemos en su conducta indicios de algún estado emotivo. Podemos inferir con cierto grado de probabilidad, por ejemplo, a partir de que Juan sale de su casa con un paraguas que él cree que lloverá. El planteamiento de Brentano en este sentido apunta a favor de la idea de que en general no somos tan malos reconociendo fenómenos mentales en los otros, aún cuando en nuestra vida cotidiana no disponemos de un argumento que apoye nuestra atribución de mentalidad:

---

<sup>48</sup> Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 6.

<sup>49</sup> *Op. Cit.*, p. 5.

En adición a la percepción directa de nuestros propios fenómenos mentales tenemos un conocimiento indirecto de los fenómenos mentales de los otros. Los fenómenos de la vida interna a menudo se experimentan solos, por decirlo de algún modo, i. e., ellos causan cambios que se perciben externamente (...) Ellos son expresados mejor cuando una persona los describe directamente en palabras. Por supuesto, tal descripción sería incomprensible o imposible si la diferencia entre las vidas elementales de dos individuos fueran tales que ellas no mantuvieran ningún elemento común.<sup>50</sup>

En efecto, parece ser que la manera más sencilla de saber si Juan está enojado es preguntarle a Juan si está enojado. Si la respuesta es afirmativa hemos ganado evidencia significativa sobre algún aspecto de la vida mental de Juan. Pero aún en el caso de que Juan no contestara o que no estuviese a nuestro alcance el recurso a la pregunta podríamos obtener evidencia de sus fenómenos mentales. Brentano acepta que no sólo tenemos un acceso a la conducta verbal como evidencia para el conocimiento de su vida mental; para Brentano, la conducta no verbal también es una fuente de conocimiento hasta cierto punto eficaz para el reconocimiento de otras mentes:

Menos perfectamente, quizá, pero a menudo en una manera suficientemente clara, los estados mentales pueden ser manifestados incluso sin una comunicación verbal. En esta categoría pertenecen, sobre todo, el comportamiento humano y la acción voluntaria (...) Además de la voluntaria, hay también cambios físicos involuntarios los cuales naturalmente acompañan o siguen ciertos estados mentales. Un susto nos puede hacer palidecer, el miedo nos hace temblar, nuestras mejillas enrojecen con la vergüenza. Incluso antes de que la expresión de las emociones fuera objeto de estudio científico como Darwin recientemente lo ha hecho, la gente había ya aprendido en gran medida sobre estas relaciones de la simple costumbre y experiencia, tal que los fenómenos físicos observados sirvieron como signos de los fenómenos mentales invisibles.<sup>51</sup>

De esta manera podemos tener un tipo de acceso a los fenómenos mentales de los demás aún cuando este acceso sea indirecto. Considero que este pasaje es de mucha importancia pues apoya la interpretación que dimos anteriormente de que Brentano está preocupado por la explicación psicológica e incluso la psicología popular. Sin embargo, desde el punto de vista lógico, un argumento así presenta problemas difíciles de evitar. Para explicar esto quisiera hacer un poco explícita la estructura del argumento. En primer lugar queremos tener un conocimiento de la vida mental de los otros, pero a lo único que tenemos acceso es a la conducta verbal y no verbal del sujeto. Luego entonces, suponemos que al igual que en el caso propio, ciertos fenómenos mentales son causas de la conducta. Dicho esto vemos

---

<sup>50</sup> *Ibid*, pp. 37-38.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 39-40.

que el argumento consiste en relacionar dos objetos *a*, *b*; dichos objetos comparten ciertas propiedades P, Q, R, S; además observamos que el objeto *a* también exhibe una propiedad T. Sin embargo, la propiedad T no es observable directamente en el objeto *b*. Luego entonces, ya que *a* y *b* comparten las propiedades P, Q, R y S, podemos pensar que comparten la propiedad T. Este tipo de inferencia no deductiva no arroja conclusiones necesarias, las conclusiones que nos da son de carácter probabilístico.

No obstante, el carácter probabilístico no es razón para rechazar este tipo de inferencia pues hay una manera en la que se puede incrementar el éxito de una inferencia analógica. Hay que notar el hecho de que no cualquier propiedad está permitida para hacer una inferencia por analogía. Podemos suponer que se necesita algo que podemos llamar *propiedades relevantes* y que se caracterizan por ser esenciales a los objetos. Acepto que esta idea necesita mayor elaboración; no obstante, me parece pertinente introducirla en este contexto pues aunque la expresión “propiedad relevante” demande algo que posiblemente no esté al alcance de los sujetos que identifican las propiedades, es un hecho que el éxito inferencial de un argumento por analogía exige que seamos cuidadosos en la elección de las propiedades involucradas en las premisas. No toda propiedad puede formar parte de un argumento por analogía, so pena de alejarnos demasiado de la verdad. Regresando a Brentano, la percepción interna nos garantiza apelar a propiedades relevantes para poder tener un conocimiento de las otras mentes. Los fenómenos mentales, tal como se experimentan por el sujeto de la actividad mental, se presentan de manera transparente e incorregible. Siendo esto así, una emoción como el miedo a menudo va acompañada de una serie de cambios fisiológicos, estados del cuerpo —aumento del ritmo cardiaco, palidez, disposiciones para actuar de ciertas formas, por ejemplo, gritar ante una amenaza de peligro, correr en presencia de la misma. Para Brentano, estas relaciones entre fenómenos mentales y fenómenos físicos se nos presentan con evidencia confiable, de tal forma que podemos estar justificados a creer en una relación causal entre estos. Es aquí donde el argumento por analogía adquiere su fuerza. Al mirar las mismas consecuencias en el caso de otras personas, inferimos que también en ese caso operan causas semejantes a las nuestras; esto, repito, es algo que en el caso propio se presenta con transparencia e

incorregibilidad, pues el juicio de que mi miedo causó que saliera corriendo es un juicio evidente.<sup>52</sup>

### 3.1. Críticas al argumento de la analogía

Desde el punto de vista lógico parecería que el argumento por analogía es defectuoso, sobre todo debido al carácter probabilístico de los enunciados que arroja. Sin embargo, deberíamos preguntarnos si tal defecto nos constriñe a rechazar la analogía en su intento por legitimar la científicidad de la psicología como una fuente adecuada de conocimiento de las otras mentes. Tradicionalmente se han identificado algunos problemas con este tipo de argumento. En lo siguiente me ocuparé sólo del carácter inductivo del argumento. Un problema que se desprende de esto son las limitaciones que acaecen por generalizar a partir de la experiencia del sujeto de la actividad mental. En este sentido, es pertinente la descripción que hace Churchland con respecto a las posibilidades de la analogía como una manera de burlar al escéptico:

Es posible observar las dos mitades de las conexiones psicoconductuales exclusivamente en un solo caso, se alega: en el propio (...). Pero, hasta donde me es posible observar, otros seres humanos son completamente semejantes a mí. Si las generalizaciones valen para mí, entonces es razonable inferir, por analogía con mi propio caso, que también valen para otros seres humanos.<sup>53</sup>

Es hasta cierto punto clara la objeción que se puede hacer a un razonamiento así y tiene que ver con la naturaleza de un razonamiento inductivo. Un razonamiento por analogía se basa en una generalización a partir de un solo caso. Una inducción, por lo regular, es una generalización en la que a partir de una serie de casos, concluimos que lo que vale para esos casos se puede extender para todos los casos. Por ejemplo, nuestra creencia de que el sol sale todos los días tiene su origen en experiencias pasadas que nos permiten pensar que el sol sale todos los días y que es probable que salga mañana, después de mañana y así sucesivamente. El problema con el argumento por analogía es que se trata de una generalización a partir de un solo caso: la experiencia del sujeto de la actividad mental. Esto lo hace un argumento inductivo muy débil o en palabras de Churchland, *el más débil*

---

<sup>52</sup> Esta manera de presentar el argumento de analogía en Brentano merece más elaboración. Sobre todo la noción de *propiedades relevantes* y su relación con los juicios evidentes; sin embargo, dejaré esta idea para una investigación futura.

<sup>53</sup> Paul Churchland, *Materia y Conciencia*, p. 109.

*de los argumentos inductivos comparable a inferir que todos los osos son blancos fundándose en la observación de un solo oso (un oso polar).*<sup>54</sup> Parece que el argumento por analogía tiene limitaciones epistémicas difíciles de soslayar. Debido a sus propiedades lógicas parece ser que no es un método confiable, como Brentano pensaba, para conocer la vida mental de los demás.

### **3.2. ¿Es tan mala la analogía?**

Independientemente del estatus lógico del argumento por analogía, en situaciones de atribución de fenómenos mentales nos valemos de la analogía porque resulta ser un medio eficaz para nuestros fines prácticos. La explicación psicológica en gran medida se vale de la analogía. Hemos mostrado que un escéptico puede socavar nuestro esquema explicativo criticando el carácter inductivos de la analogía y evidenciando sus defectos lógicos; sin embargo, se puede decir que cuando explicamos la conducta de los otros lo que está detrás no es un tipo de razonamiento lógico y por tanto, evaluar la analogía desde el punto de vista lógico, cuando es aplicada a la explicación psicológica está fuera de lugar. Cuando creemos, por ejemplo, que María está triste o feliz, no lo decimos con base en argumentos. Mostrar una actitud escéptica en este caso sería forzar las cosas. Usando la expresión de Russell podemos decir que su escepticismo sería una actitud profesional más no sincera.<sup>55</sup>

La creencia en las otras mentes, piensa Russell, requiere de algún postulado especial *algo que puede ser llamado vagamente <<analogía>>. La conducta de otras personas es en muchos aspectos análoga a la nuestra, y suponemos que debe tener causas análogas.*<sup>56</sup> Debido a que en nuestra propia experiencia percibimos que las causas que rigen nuestra conducta se relacionan con pensamientos, emociones, deseos, etc., es natural inferir que lo mismo ocurre en la conducta de los demás. Es claro que podemos ser víctimas de un genio maligno o que nuestros semejantes actúen para engañarnos e incluso sean autómatas sin vida mental; debido a la plausibilidad de estos casos la analogía parece estar en problemas.

Sin embargo, todos estos problemas albergados en el corazón del argumento por analogía nos deben llevar a pensar si en efecto Brentano estaba pensando en sus

---

<sup>54</sup> Paul Churchland, *Op. cit.*, p. 110. El criterio para clasificar la analogía como un argumento inductivo es la extracción de generalizaciones a partir de instancias particulares; desde este punto de vista la analogía resulta ser un argumento inductivo. Así, la analogía es una generalización a partir de una sola instancia.

<sup>55</sup> Cfr. Bertrand Russell, *El conocimiento humano*, Taurus, 1977.

<sup>56</sup> B. Russell, *Op. Cit.*, p. 487.

propiedades lógicas y los problemas que de ello derivan. Cuando nos preguntamos por la analogía, y específicamente en el caso de la psicología de Franz Brentano, me parece que sería un error comenzar con sus propiedades lógicas y después, si las cosas resultan favorables, pensar en su uso en la explicación psicológica. Frente a esto, es valiosa la idea de Russell, en la que partimos del hecho de que en realidad creemos en las otras mentes independientemente del tipo de argumento sobre el cual se funde la creencia. Me parece que esta idea recoge de manera adecuada las intuiciones de Brentano y su confianza en la analogía; mi interés, independientemente de los problemas de la analogía, es describir como en la psicología de Brentano se da el paso del conocimiento de nuestra propia actividad mental a la de los demás. Una vez más Russell lo describe adecuadamente:

(...) no estoy examinando la historia de cómo llegamos a creer en otras mentes. Ya creemos en ellas cuando empezamos a reflexionar; el pensamiento de que mamá pueda estar enfadada o contenta surge ya en la temprana infancia. Lo que estoy examinando es la posibilidad de un postulado que establezca una conexión racional entre esta creencia y los datos, por ejemplo, entre la creencia <<mamá está enojada>> y el oír una voz estentórea.<sup>57</sup>

Lo que esto sugiere es que se trata de dos preguntas separadas. Por un lado, la de si estamos justificados a creer en las otras mentes; por otro, la de qué tan eficaz es hacer analogías de mi propio caso al de los demás. Brentano explora y defiende la segunda pregunta. En el contexto de la psicología de Brentano no somos tan malos reconociendo fenómenos mentales en los demás. Puesto que el paso de la primera a la tercera persona adquiere fuerza a partir de la identificación de las propiedades relevantes que tienden el vínculo de mi propio caso a las otras mentes, la psicología empírica puede aspirar, según Brentano, a hacer afirmaciones sobre la vida mental de los otros.

A manera de síntesis quisiera proponer el siguiente esquema que describe las etapas del método para la atribución de fenómenos mentales:

[1] La percepción interna nos revela fenómenos mentales en los que a ciertos fenómenos mentales M, les corresponden, o bien otros fenómenos mentales M1, M2, o bien fenómenos físicos F1, F2...

[2] En el caso de la primera persona [1] es experimentado con certeza, transparencia e incorregibilidad.

[3] Para todo sujeto *s*, si *s* manifiesta F1, F2..., entonces *s* tiene M.

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 488.



Entiendo que este modelo simplifica demasiado el pensamiento de Brentano, pero me parece que describe correctamente los momentos del método de la psicología empírica. De la articulación de [1] y [2] se desprende el conocimiento de nuestra vida mental. En el caso de [3] se da el salto a las otras mentes. Sin embargo, esto sólo satisface una parte de los objetivos de la *Psicología desde un punto de vista empírico*. Una de las finalidades de la psicología de Brentano es hacer una clasificación de los elementos y las leyes de los fenómenos mentales. En el siguiente apartado analizaré cuáles son los elementos que conforman la vida mental.

## II. La clasificación de los fenómenos mentales

Lo que nos muestra la percepción externa (lo coloreado, lo sonoro, lo caliente, lo frío, etc.) no existe realmente en absoluto. Si se dice que existe, ya que no como realidad, sí, sin embargo como fenómeno, ello no viene a querer decir otra cosa sino que existimos nosotros, los que nos representamos esto. Y este aserto ya no es percepción externa.  
*Breve esbozo de una teoría del conocimiento,*  
p. 11

En el capítulo anterior quise insistir en el hecho de que tal como Brentano concibe a la psicología, ésta debe estudiar los fenómenos mentales de forma análoga a como el científico natural estudia los fenómenos físicos. Así, la psicología nos debe dar una clasificación de los fenómenos mentales, la inducción de sus leyes generales y la derivación de enunciados específicos. También expliqué cómo la psicología se apoya en el método de la percepción interna: método por el cual se nos revela la vida mental que experimentamos como verdadera. Para cumplir con este compromiso de la psicología, Brentano considera en *Psicología desde un punto de vista empírico* que todos los datos de nuestra conciencia se dividen en dos grandes clases: la clase de los fenómenos mentales y la clase de los fenómenos físicos.<sup>1</sup> El análisis de esta distinción es la llave de esta investigación pues como se verá más adelante, la noción de intencionalidad es fundamental para apoyar la distinción entre estas dos clases. ¿Por qué es necesario un criterio de distinción entre las dos clases? Según nuestro autor, la percepción interna nos muestra una distinción entre las dos clases; es decir, experimentamos que los fenómenos mentales son distintos de los fenómenos físicos. En particular, experimentamos los fenómenos mentales exhibiendo propiedades que no comparten con los fenómenos físicos. Apelar nuevamente a la autoridad de nuestra experiencia —vía la percepción interna— es el método principal para el conocimiento de lo mental. Ya se ha visto que un concepto fundamental en la *Psicología desde un punto de vista empírico* es la evidencia de los juicios de la percepción interna; además, los fenómenos mentales se nos presentan con evidencia inmediata, incontrovertible, necesaria. Esto no sucede, como se verá, con los fenómenos físicos. Al contraste entre el carácter de absoluta evidencia que ostenta la percepción interna y el carácter mediado de la percepción externa se corresponden diferencias en las propiedades de las distintas clases de fenómenos.

---

<sup>1</sup> Baumgartner considera que la distinción entre fenómenos mentales y fenómenos físicos es una distinción conceptual y sólo conceptual. Wilhelm Baumgartner, “Act, content, and Object”, p. 236.

La primera de dichas diferencias es la naturaleza hipotética y probabilística del mundo externo. Estrictamente hablando, los fenómenos físicos no existen sino, como algunos sostienen, como cualidades secundarias como las entiende Locke.<sup>2</sup>

Lo anterior se observa cuando Brentano, usando un recurso peculiar de su filosofía, da una caracterización “mediante ejemplos” de los fenómenos físicos: (...) *ejemplos de fenómenos físicos son un color, una figura, un paisaje que veo; un acorde que oigo; el calor, el frío, el olor que siento, y las cosas semejantes que aparecen en la fantasía.*<sup>3</sup> En tales ejemplos se muestra que lo que Brentano entiende por fenómeno físico no es lo que usualmente entendemos por algo físico, no se trata de objetos físicos en sentido usual. Cuando Brentano piensa en fenómenos físicos lo que tiene en mente no son cosas como un vaso de agua, la hoja de un árbol; así, no está pensando en objetos macroscópicos dados externamente a nosotros o como dice Michael Dummett, no son *negociaciones en el mundo físico.*<sup>4</sup> En la cita anterior podemos observar que Brentano defiende una especie de fenomenalismo —a esto regresaré más adelante— con respecto al mundo físico pues los ejemplos a los que alude son cualidades subjetivas, dependientes de un sujeto. Dicho esto, quiero introducir un par de consideraciones con respecto a la noción de fenómeno que son pertinentes para entender el proyecto de Brentano y específicamente, resultan fundamentales para entender la noción de representación, elemento indispensable a su vez para su teoría de la intencionalidad.

### **1. La noción de fenómeno**

A lo largo de los textos de Brentano, principalmente en su *Psicología desde un punto de vista empírico* y en *Breve esbozo de una teoría del conocimiento*, hay dos situaciones en las que Brentano usa el término “fenómeno”. En primer lugar encontramos que lo usa en un sentido general y que tiene que ver con todo el ámbito de nuestra experiencia en tanto que todo fenómeno es un dato de la conciencia. En un sentido más específico, en cambio, Brentano usa el término para valorar el estatus ontológico de la realidad externa; así, cuando habla de los fenómenos físicos afirma que son *meros* fenómenos:

---

<sup>2</sup> Massimo Libardi, “Franz Brentano”, p. 37.

<sup>3</sup> Franz Brentano, *Psicología*, J.G. (trad.), Col. Nuevos hechos, nuevas ideas, Madrid: Revista de Occidente, 1926, pp. 14-15.

<sup>4</sup> Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1994, p. 30.

Las palabras “fenómeno” o “apariciencia” son a menudo usadas en oposición a “cosas que real y verdaderamente existen.” Decimos, por ejemplo, que los objetos de nuestros sentidos, tal como se revelan en la sensación, son meros fenómenos; color y sonido, calor y sabor no existen real y verdaderamente fuera de nuestras sensaciones, incluso aunque ellas puedan apuntar a objetos que así existan (...)

Estos objetos prueban más allá de duda que los objetos de la experiencia sensorial son engañosos. Pero incluso si esto no pudiera establecerse tan claramente, nosotros todavía tendríamos que dudar de su veracidad debido a que no habría garantía para ellos tanto como la hipótesis de que hay un mundo que existe en realidad el cual causa nuestra sensación y para el cual su contenido porta ciertas analogías, sería suficiente para dar un recuento del fenómeno.

Nosotros no tenemos derecho, por lo tanto, a creer que los objetos de la así llamada percepción externa en verdad existen como aparecen a nosotros. En contraste con lo que existe real y verdaderamente, ellos son meros fenómenos.<sup>5</sup>

En este uso, “fenómeno” tiene que ver con su modalidad de aparecer; pero este aparecer no es más que una apariciencia sin sustento ontológico. Cuando Brentano habla de “meros fenómenos” para referirse a los fenómenos físicos, se refiere a que aquello que experimentamos no coincide con lo que realmente existe; o bien, otra forma de decirlo es que lo que existe puede no existir como nos lo representamos.

Esta característica de los objetos de la percepción externa no se presenta con los objetos de la experiencia interna. Nadie, dice Brentano, que los considere verdaderos se ha visto envuelto en contradicciones. Por el contrario, de la existencia de los objetos de la experiencia interna tenemos un conocimiento claro y completa certeza:

Por consiguiente, nadie puede en verdad dudar que un estado mental el cual percibe en él mismo exista, y que exista justo como él lo percibe. Cualquiera que pueda llevar su duda tan lejos alcanzaría un estado de duda absoluta, un escepticismo el cual lo destruiría a sí mismo, porque habría destruido cualquier base firme sobre la cual se pudiera esforzar para atacar al conocimiento.<sup>6</sup>

Podemos notar que a los fenómenos mentales les corresponde una existencia real. Los fenómenos físicos, en cambio, sólo nos son aseguibles en tanto objetos de nuestras representaciones; es decir, en tanto objetos intencionales. Pero como dice María Pía Chirinos *el objeto carece de la carga ontológica del acto*.<sup>7</sup> Esto implica que su ser es relativo a nuestra actividad mental. Por medio de nuestra percepción externa nos representamos objetos, representaciones de contenido físico, pero el mundo que nos

---

<sup>5</sup> Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, pp. 9-10.

<sup>6</sup> Franz Brentano, *Op. Cit.*, p. 10.

<sup>7</sup> María Pía Chirinos, *Intencionalidad y verdad en el juicio*, p. 73.

representamos externamente sólo nos es accesible en términos de creencia pues desde el punto de vista de Brentano, nunca podemos afirmar que conocemos la realidad externa. Si percibir, como piensa Brentano, es *tomar algo por verdad* [Wahrnehmung], sólo podemos percibir los objetos de la percepción interna; esto es, sólo percibimos en sentido estricto a los fenómenos mentales:

Decimos que los fenómenos mentales son los únicos fenómenos que pueden ser percibidos en el estricto sentido de la palabra. Podemos decir que son aquellos fenómenos los cuales poseen existencia real tanto como inexistencia intencional. El conocimiento, la alegría y el deseo realmente existen.

El color, el sonido y el calor tienen sólo una existencia fenoménica e intencional.<sup>8</sup>

En esta cita podemos observar que los fenómenos físicos en tanto determinaciones subjetivas, cualidades fenoménicas dependientes del sujeto de la actividad mental, sólo existen en el acto mental por medio del cual nos los representamos.<sup>9</sup> En cambio, desde la psicología de Brentano, la certeza con la que nos representamos una emoción, un dolor u otro fenómeno mental, nos permite pensar que su ser no es un mero percibir. Aquí se da un salto de lo estrictamente fenomenológico a lo ontológico que vale la pena resaltar. En tanto yo me represento de una cierta forma un fenómeno mental, tal fenómeno mental existe de la manera que me lo represento; o como hemos dicho ya, el modo como lo percibimos coincide con lo real. Cuando Brentano nos dice que los fenómenos mentales son los únicos que percibimos propiamente hablando, él está pensando en que sólo a éstos los podemos tomar por verdaderos. En tanto que por “fenómenos mentales” se refiere a todos los actos mentales y los fenómenos físicos no son objetos materiales en sentido estricto, Dermot Moran afirma que no podemos pensar a Brentano y su investigación sobre las diferencias entre estas dos clases de fenómenos en términos de la diferencia contemporánea entre lo físico y lo mental a menos que adoptemos una especie de fenomenalismo para entender lo físico. La distinción “fenómenos mentales” *versus* “fenómenos físicos” en Brentano es incompatible con esa distinción *físico-mental* de la filosofía de la mente del siglo xx. Considero que Moran está en lo correcto pues el debate fisicalista actual se ha centrado en

---

<sup>8</sup> Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 92.

<sup>9</sup> Sobre el estatus ontológico de los fenómenos físicos nos dice Millán-Puelles: (...) *ser un puro fenómeno es carecer de otro ser que el de ser <ser-presente> a la conciencia*. A. Millán-Puelles citado por María Pía Chirinos, *Intencionalidad y verdad en el juicio: Una propuesta de Brentano*, p. 44. (los signos “< >” los he agregado yo para mejor comprensión de la cita.)

el problema de cómo podemos dar cuenta de lo mental en un mundo que es fundamentalmente físico. Brentano no está comprometido con un proyecto en estos términos porque incluso el problema ontológico de la filosofía de la mente está fuera de su interés. Si bien el debate contemporáneo hace una investigación en torno a dos tipos de entidades, la mente y el cerebro, sus relaciones y su posible identificación, en Brentano todo el ámbito de la conciencia es representación; la diferencia estriba en todo caso en el tipo de objeto de la representación, sea de contenido mental o de contenido físico. Esto se aprecia en la siguiente cita de la *Psicología desde un punto de vista empírico* en la que se ve cómo Brentano no se sale del ámbito de las representaciones y adopta lo que Peter Simons<sup>10</sup> llama un *fenomenalismo metodológico*:

Los fenómenos de la luz, el sonido, calor, localización y locomoción, los cuales [el físico] estudia no son cosas las cuales en realidad y en verdad existan. Ellas son signos de algo real, lo cual, a través de su actividad causal, produce representaciones de ellos. Ellas no son, sin embargo, una adecuada representación de esta realidad, y ellas nos proporcionan un conocimiento en un sentido muy incompleto. Podemos decir que existe algo que, bajo ciertas condiciones, causa esta o aquella sensación. Podemos probar también, probablemente, que debe haber relaciones entre esas realidades similares a aquellas, las cuales, están manifestadas por fenómenos espaciales, formas y tamaños. Pero esto es lo más lejos que podemos ir. No tenemos una experiencia de aquello que en verdad existe, en sí mismo y por sí mismo, y aquello que experimentamos no es verdadero. La verdad de los fenómenos físicos es, como ellos dicen, sólo una verdad relativa.

Los fenómenos de la percepción interna son una cuestión diferente. Son verdaderos en ellos mismos. Como ellos aparentan ser, así son en realidad, un hecho que es atestiguado por la evidencia con la cual ellos son percibidos.<sup>11</sup>

Los fenómenos físicos poseen una verdad relativa pues dependen del sujeto. En cambio, los fenómenos mentales poseen una existencia real además de la intencional; es decir, debido a la claridad de la percepción interna podemos confiar en que existen tal como los experimentamos. Con los fenómenos físicos esto no se cumple. Incluso la posición de Brentano al respecto es más fuerte aún. En la *Psicología desde un punto de vista empírico* nos dice que los fenómenos físicos dados intencionalmente a nosotros no existen fuera de la mente: (...) *ninguna existencia real corresponde a la intencional*.<sup>12</sup> Si esto es verdad, los fenómenos físicos sólo existen intencionalmente. Por lo tanto, el mundo “externo” sólo es representación.

---

<sup>10</sup> Peter Simons, “Introduction” to Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. xvii

<sup>11</sup> Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, pp. 19-20. Los corchetes son míos.

<sup>12</sup> Franz Brentano, *Psicología*, pp. 40-41.

## 2. Brentano y la noción de *representación*

En la *Psicología desde un punto de vista empírico* la noción de *representación* juega un papel muy importante para la clasificación de los fenómenos mentales. Para nuestro autor todos los fenómenos mentales son representaciones o se fundan en representaciones, con lo cual, la representación es el fundamento de lo mental. Esta característica será fundamental para la noción de intencionalidad pues si la mente se caracteriza por su dirección a objetos, es la representación el medio por el cual la mente logra su direccionalidad. Por esta razón, Michael Dummett considera que es la noción de representación la que da a lo mental su carácter intencional.<sup>13</sup> Es acertado Dummett, pues Brentano mismo considera que no podemos conocer algo si no tenemos una representación de ello, tampoco podemos amar algo si no nos lo representamos. Así, la representación es un fenómeno mental fundamental en la medida que los demás fenómenos mentales dependen de éste. Debemos entender primeramente que la noción de representación no se refiere al contenido del pensamiento expresado en ideas, conceptos, pensamientos, etc. La representación en Brentano se refiere a un acto mental por medio del cual se hace presente un objeto:

(...) intentaremos dar una explicación del fenómeno psíquico en otro modo más unitario. A este fin se nos ofrece una determinación de la que hicimos uso anteriormente, cuando decíamos que designábamos con el nombre de fenómenos psíquicos, tanto las representaciones como todos aquellos fenómenos cuyo fundamento está formado por representaciones (...) Este acto de representar forma el fundamento, no del juzgar meramente, sino también del apetecer y de cualquier otro acto psíquico. Nada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada esperado o temido, si no es representado. De este modo, la determinación dada comprende todos los ejemplos aducidos de fenómenos psíquicos, y en general, todos los fenómenos pertenecientes a esta esfera.<sup>14</sup>

En este sentido, ejemplos de fenómenos mentales son todos aquellos que depende su existencia del acto mental representativo. Incluso las sensaciones también son consideradas representaciones en el sentido de que en la sensación algo se nos presenta. Por medio de la representación se nos hace presente algo:

Toda representación, mediante sensación o fantasía, ofrece un ejemplo de fenómeno psíquico; entiendo yo aquí por representación, no lo que es representado, sino el acto de representar. La audición de un sonido, la visión de un objeto coloreado, la sensación de

---

<sup>13</sup> Cfr. Michael Dummett, *Origins of analytical Philosophy*, p. 29.

<sup>14</sup> Franz Brentano, *Psicología*, p. 15.

calor o frío, así como los estados semejantes de la fantasía, son los ejemplos a que aludo; asimismo, el pensamiento de un concepto general, siempre que tenga lugar realmente. También todo juicio, todo recuerdo, toda expectación, toda duda, es un fenómeno psíquico. Y también lo es todo movimiento del ánimo, alegría, tristeza, miedo, esperanza, valor, cobardía, cólera, amor, odio, apetito, volición, intento, asombro, admiración, desprecio, etc.<sup>15</sup>

Antonio Benítez en su artículo “El concepto de representación en Brentano” identifica dos usos de la palabra “representación” en la filosofía de Brentano. Desde mi perspectiva, sólo una de ellas es acertada. Éste uso al que alude acertadamente Benítez es uno que relaciona las nociones de fenómeno y representación. Para entender esto es necesario introducir la idea en las palabras de Brentano:

(...) <Estar representado> (...) se halla donde quiera aparece algo a la conciencia; ya sea amado, odiado o considerado con indiferencia; ya sea reconocido, rechazado o —no sé expresarme mejor que diciendo—: representado en una completa abstención del juicio. Tal como nosotros usamos la palabra <representar>, puede decirse que <ser representado> vale tanto como <aparecer>, <ser fenómeno>.<sup>16</sup>

Para Moran —y para Brentano—, la representación es el elemento fundamental en cualquier acto mental y un componente real del acto. A su vez, Dummett sostiene que la representación es el acto mental intencional por excelencia:

(...) las representaciones son consideradas como especies de fenómeno mental. Para Brentano, son de hecho la primera especie, en tanto que todos los actos mentales que no son ellos mismos representaciones involucran representaciones, y es la representación lo que da a cualquier acto su carácter intencional.<sup>17</sup>

A su vez, Antonio Benítez afirma:

(...) si es cierto que etimológicamente fenómeno es lo presente, lo manifiesto en tanto que meramente presente, no es menos cierto que lo presente lo es en el acto en que se hace presente. No hay, no puede haber fenómeno si no hay un acto psíquico en el cual el objeto se haga presente.<sup>18</sup>

Así pues, objeto y acto son un binomio inseparable en el que sin embargo ambos mantienen su independencia. Tanto no hay objeto sin el acto que lo hace presente, como no hay acto sin un objeto. Los fenómenos mentales para Brentano son actos dependientes de objeto; esto es, si hay un acto mental, entonces hay un objeto. La representación es el acto mental

---

<sup>15</sup> Franz Brentano, *Op. Cit.*, pp. 14-15.

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 65.

<sup>17</sup> Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, p. 29.

<sup>18</sup> Antonio Benítez, “El concepto de representación en Brentano”, *Contrastes. Suplemento, No. 10, 2005* (Ejemplar dedicado a: Cognición y representación / [Pascual Martínez Freire](#) (ed. lit.)), p. 230.



mediante el cual se nos hace presente un objeto y si la intencionalidad se caracteriza como la dirección de la mente a los objetos, entonces, es la representación la fuente de la intencionalidad.

### 2.1. Lo que la representación no es

Benítez llega a lo que él llama la *segunda noción de representación* en Brentano haciendo un análisis de los componentes de todo acto psíquico. De manera acertada distingue *el acto mental* del *objeto* al que apunta dicho acto mental. Además de *acto* y *objeto* encuentra algo que Brentano llama la *modalidad del acto*; esto es, el modo por el cual los actos mentales se refieren a un objeto. Benítez encuentra en la modalidad del acto la clave para su *segunda noción de representación*. La modalidad es un elemento de suma importancia para la clasificación de los fenómenos mentales pues según Brentano, individuamos las distintas clases de fenómenos mentales no por el contenido de éstos sino mediante la distinta modalidad de referencia.

Antonio Benítez propone un ejemplo para sostener la segunda noción de representación. Supongamos dos actos de conciencia que tengan el mismo objeto y sean de igual modalidad. ¿En tal caso hay algo que las diferencie? Benítez piensa que las diferencias que se pudieran dar mostrarían que los dos actos de conciencia no coinciden completamente. Dichas diferencias no son ni de la actividad mental, ni tampoco del objeto directamente percibido, sino de lo percibido por nosotros del objeto:

A esto es a lo que llamaré “contenido intencional”, siguiendo a Brentano. Contenido intencional es lo que queda en nosotros, que no es actividad psíquica, y permite cosas como describir con los ojos cerrados lo que acabamos de ver, corregir una percepción errónea, etc.<sup>19</sup>

Para Benítez, esto muestra que los fenómenos mentales no sólo están compuestos por el binomio acto-objeto; según él, los fenómenos mentales se constituyen, además de modalidad, de “contenido intencional”: *Cuando decimos que objeto y acto están intencionalmente correlacionados, queremos decir que la correlación intencional se da entre objeto y acto según una modalidad y en virtud de un contenido (intencional).*<sup>20</sup> Nada

---

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 234.

<sup>20</sup> *Ídem*

me parece más erróneo que esta interpretación sobre los componentes de los fenómenos mentales que hace Benítez. En primer lugar, Benítez no nos ofrece una cita clara donde podamos apreciar estas sutilezas. Conuerdo con él en que el fenómeno mental se conforma además del *acto* y el *objeto* del acto, por una *modalidad*, pues Brentano insiste en varias partes que es la modalidad lo que nos permite distinguir entre una mera representación y un juicio o una emoción. Esto no es otra cosa que decir que hay distintas maneras de pensar un objeto, pensándolo solamente, juzgándolo, amándolo u odiándolo. No obstante, decir que pensamos el objeto vía un “contenido intencional” no sólo es una mala interpretación, contaminada tal vez por pensar lo mental en términos de actitudes proposicionales<sup>21</sup> únicamente, sino que me parece que es contrario al espíritu de la psicología de Brentano. Y existe una razón de peso para rechazar esta interpretación. Brentano no hace una distinción entre *objeto* y *contenido*. Esto lo podemos apreciar en varias partes de la *Psicología desde un punto de vista empírico* donde objeto y contenido se emplean indistintamente. Para Brentano, no existe un mediador entre los objetos y los actos mentales. El mundo se nos da en tanto objeto intencional. Una de las críticas que a menudo se hacen de la filosofía de Brentano consiste en no haber pensado algo similar a la noción de sentido como la pensó Frege.<sup>22</sup> Føllesdal considera que uno de los aportes de la filosofía de Husserl consiste en haber introducido eso que Brentano no introdujo: el *noema*.<sup>23</sup> La noción de *noema* es en muchos sentidos similar a la noción fregeana de sentido. La noción de sentido, como sabemos, es un elemento semántico que media entre el pensamiento —o las oraciones— y los objetos. Por esta razón a menudo nos referimos al dualismo semántico de Frege como una teoría de la referencia mediada.<sup>24</sup> En Brentano, no hallamos los elementos para poder introducir algo similar a la noción de “contenido intencional” como algo que sea el mediador entre el acto mental y el objeto al que el acto se dirige. Por lo tanto, si queremos

---

<sup>21</sup> Un punto fundamental en la noción brentaniana de intencionalidad que destacaré en el capítulo siguiente es desligar la noción de intencionalidad de las teorías de contenido mental en términos de actitudes proposicionales.

<sup>22</sup> Incluso algunos de sus discípulos repararon en esta deficiencia de la filosofía de Brentano. Por ejemplo, Alois Höfler, Meinong y Twardowsky. Considérese esta cita de Twardowsky que presenta Dermot Moran: *Lo que se presenta en una representación es su contenido; lo que es presentado a través de una representación es su objeto*. Dermot Moran, “Brentano’s thesis”, pp. 11-12.

<sup>23</sup> Dagfinn Føllesdal, “Brentano and Husserl on Intentional objects and Perception” en Hyubert Dreyfus and Harrison Hall (eds), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, MIT Pres, Cambridge, p. 35.

<sup>24</sup> Cfr. Lourdes Valdivia, *Palabras y cosas*. Centro de Neurobiología-Coordinación de Humanidades, UNAM, México, 1998.

reconstruir el pensamiento de Brentano debemos apegarnos a lo que sí sostuvo él. El error de Benítez consiste en extrapolar elementos de la filosofía contemporánea a Brentano como parte de su idea de fenómeno mental:

La idea que Brentano pone en juego para explicar el darse cuenta gira en torno a la idea de contenido intencional. En una percepción, insiste una y otra vez, hay un contenido intencional que representa al objeto percibido. Tenemos así un segundo concepto de representación. “Representación” designa ahora el contenido intencional de un acto psíquico.<sup>25</sup>

Me parece que es una pena que Benítez no nos aporte las cita donde según él Brentano “insiste una y otra vez” que hay un contenido intencional que representa al objeto. Y es una pena porque este hecho cambiaría considerablemente el corpus brentaniano. Además, si lo que dice Benítez es cierto, entonces esto hace que hallemos una contradicción en la caracterización que de los actos mentales hace Brentano. Como hemos visto, Brentano nos dice que por “representación” entiende no lo representado (no el contenido del acto) sino el acto de representar (o sea, el acto mismo). No es la imagen, la idea, la descripción mental de una cosa. En tanto las cosas se nos presentan como objetos intencionales, estos objetos mismos son los contenidos del pensamiento. “Contenido” en Brentano se refiere a los objetos intencionales, los cuales pueden o no existir. Dicho de otra forma, si lo que dice Benítez es verdad, se rompe la distinción entre objeto y acto, pues al identificar, como hace Benítez, *representación* con el *contenido* (que en Brentano es lo mismo que el objeto), y ya que la representación está entendida como el acto mental, se rompe la distinción entre objeto y acto. Pero Brentano sí insiste en que *acto* y *objeto* son distintos. Por lo tanto, Benítez se equivoca al pensar que la noción de contenido es un mediador entre el objeto y el acto.<sup>26</sup> *Contenido* es el mismo *objeto*, parte fundamental del fenómeno mental y componente del binomio acto-objeto.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Antonio Benítez, “El concepto de representación en Brentano”, p. 234.

<sup>26</sup> Benítez afirma que la función de lo que él llama “contenido intencional” es una función simbólica pues representa al objeto.

<sup>27</sup> Me parece que la confusión de Benítez viene a propósito de los errores que a menudo tenemos al representar un objeto; esto es, cuando erróneamente representamos algo: “Cada representación puede ser más o menos adecuada al objeto intencional, incluso errónea como sucede en las ilusiones ópticas. Este hecho no podría explicarse si por representación se entiende el acto, la actividad psíquica. ¿Qué sentido tendría decir que una actividad psíquica, un proceso es adecuado o no al objeto? La posible adecuación ha de darse, por tanto, entre el contenido intencional y el objeto.” Antonio Benítez, “El concepto de representación en Brentano”, p. 235. Benítez olvida que una representación errónea, en el contexto de la filosofía de Brentano, sólo es posible en el caso de la percepción externa. Por las características que ya he mencionado en este

### 3. Tres clases de fenómenos mentales

En el apartado anterior señalé que, aunado a los componentes de los fenómenos mentales *acto y objeto*, Brentano sostiene que los actos mentales se dan según una *modalidad o modo de referencia*. La modalidad, al ser una manera peculiar de pensar un objeto que varía de una emoción a un juicio o una mera representación, constituye el criterio de distinción entre las tres clases de fenómenos mentales, así es como Brentano lo plantea en la *Psicología desde un punto de vista empírico*. Por lo tanto, una representación, un juicio y una emoción deben exhibir una modalidad propia. Si esto es verdad, la modalidad es una propiedad esencial que nos permite hacer una distinción categorial. Con esto en mente, en su conferencia *El origen del conocimiento moral*, Brentano defiende la existencia de tres clases de fenómenos mentales. Brentano atribuye a Descartes haber sido el primero, en sus *Meditaciones*, en haber expuesto exacta e íntegramente las distintas clases de fenómenos mentales.<sup>28</sup> Estas tres clases, en orden de importancia son la representación, el juicio y las emociones.<sup>29</sup> Ya que desde la postura de Brentano tanto los juicios como las emociones están basados en representaciones, la clase de los actos representativos resulta ser la clase más general e importante:

Podemos distinguir tres tipos básicos de referencia a un objeto: 1) el pensar, o tener un objeto frente a la mente; 2) el juzgar; y 3) amar u odiar. El pensar puede ser puesto primero, como siendo el básico y más general tipo de referencia. No podemos formar juicios sobre una cosa —no podemos afirmar o negar— a menos que pensemos en ella. No podemos sentir amor u odio hacia una cosa a menos que pensemos en ella.<sup>30</sup>

Así, los fenómenos mentales son representaciones o se fundan en representaciones. Por lo tanto, existe una dependencia del juzgar y de los actos emotivos sobre la representación.

---

trabajo sobre la percepción externa, el mundo externo sólo nos es accesible, piensa Brentano, en términos de creencia. Massimo Libardi insiste en que uno de los problemas de Brentano son justamente las percepciones erróneas en el caso de la percepción interna —incuestionable para Brentano—, Brentano no da una respuesta a la pregunta de cómo justificamos el error en el caso de procesos cognitivos erróneos.

<sup>28</sup> Cfr. Franz Brentano, *El origen del conocimiento moral*, pp. 34-35.

<sup>29</sup> Hay que tener en cuenta que las emociones en Brentano son a menudo llamadas preferencias, actos de amor y odio o sentimientos. Más adelante se explicará el porqué de esto.

<sup>30</sup> Franz Brentano, "Loving and Hating." Conferencia dictada en Mayo 17, 1907; tomada de Franz Brentano, *The origin of our knowledge of right and wrong*, Roderick Chisholm and Elizabeth Schneewind, Roudledge, London, 1969, p. 140-41. He tomado la traducción de Calhoun, Cheshire y Robert Solomon (comps.): *¿Qué es una emoción?: Lecturas clásicas de psicología filosófica*. FCE, México, 1996, p. 225.

Esta dependencia es una dependencia conceptual porque como Brentano dice, los fenómenos mentales son representaciones o se fundan en ellas. Esta dependencia es tal que no podemos formarnos un juicio sobre dicho objeto si no nos lo representamos. Así, necesitamos tener el objeto presente a la conciencia para poder juzgarlo. Hay que recordar que la noción de representación tiene que ver con el acto mental por medio del cual se nos presentan los objetos. Representar es “hacer presente”, y “ser representado” es ser fenómeno. En este sentido, es clara una dependencia conceptual en la representación y es por este tipo de dependencia que Michael Dummett considera que la representación es en sentido estricto lo que da a lo mental su carácter intencional.

La tercera clase es a mi parecer la más compleja y difícil de asimilar. Ya que la modalidad del acto como criterio de distinción entre clases es demasiado general, la clase de las emociones comprende una diversidad de fenómenos mentales:

La tercera clase es la de las emociones, en el sentido más amplio de la palabra, desde la simple atracción o repulsión, al tener un pensamiento, hasta la alegría y la tristeza basadas en convicciones, y los más complicados fenómenos de la elección de fin y medios. Ya Aristóteles había reunido todas estas cosas, bajo el nombre de deseo. Descartes dijo que esta clase comprendía las *voluntades sive affectus*. Si en la segunda clase fundamental la referencia intencional fue un admitir o un rechazar, en la tercera es un amor o un odio o (como también podría decirse exactamente) un agrado o un desagrado. 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.<sup>31</sup>

Lo característico de la tercera clase es que cuando pensamos un objeto lo hacemos amándolo u odiándolo. Por esta razón, Brentano se refiere a las emociones como los fenómenos de amor y odio. Esta clase depende también de las representaciones en el sentido de que tenemos que representarnos un objeto para poder amarlo u odiarlo. Sin embargo, esta tercera clase tiene una manera peculiar de referencia al objeto que la hace una clase independiente de las representaciones. Ya que según Brentano las emociones consisten en el amor u odio sentido hacia un objeto, esto le permite reparar en una analogía que guardan los juicios y las emociones entre sí. Tanto los juicios como las emociones son bivalentes. Si bien en el juicio se trata de una oposición de la referencia intencional que consiste en admitir o rechazar el objeto, en el caso de las emociones existe una oposición

---

<sup>31</sup> Franz Brentano, *El origen del conocimiento moral*, pp. 36-37.

semejante pero con respecto al amor y al odio, al agrado y al desagrado.<sup>32</sup> Podemos amar a una persona o podemos odiarla; asimismo, podemos juzgar algo como cierto o considerarlo falso. Con la representación esto no es posible, si bien me puedo representar cosas que se me presentan como opuestas, como algo blanco o negro, el blanco sin embargo no me lo puedo representar de dos formas opuestas. Nos representamos algo o no nos lo representamos, pero no hay modos opuestos de uno y el mismo objeto.<sup>33</sup>

La idea de que el juzgar y los actos emotivos son actos fundados —basados en representaciones— nos lleva a un problema. Brentano distingue tres clases de fenómenos mentales, tal que cada una de las clases no puede identificarse, ¿cómo salvar esta idea cuando según Brentano todos los actos mentales son representaciones o se fundan en ellas? Lo que distingue, piensa Brentano, un acto mental de otro es el tipo de experiencia que acompaña al acto. Esto lo desarrollaré en los siguientes dos apartados.

### 3.1. Representación y juicio

Al igual que con la clase de las representaciones, la clase de los juicios tiene su origen en la filosofía cartesiana. La referencia a Descartes es importante porque según Brentano, antes de Descartes no se hizo una distinción entre representación y juicio. Para Descartes y para Brentano, la clase de las representaciones es distinta de la clase de los juicios. Con esto en mente, Brentano rechaza la tesis asociacionista de Alexander Bain, Spencer y James Mill que considera a los juicios como una unión de notas; un juicio, bajo este enfoque, es una asociación de ideas. Así pues, un juicio consiste en asociar ideas en términos de sujeto y predicado.<sup>34</sup> Para Brentano en cambio, lo propio de las representaciones y de los juicios no puede hallarse mediante criterios asociacionistas. La clave está, piensa nuestro autor, en el modo de referencia por medio del cual pensamos un objeto: *¿En qué se distinguen, pues, los casos en que me limito a representar de los casos en que juzgo? Además de representar algo, hay aquí una segunda referencia intencional al objeto representado, la que consiste*

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*, pp. 37-38.

<sup>33</sup> En una etapa posterior de su pensamiento Brentano introduce la noción de modos de representación en donde el más importante es el modo temporal; además del modo temporal, podemos representarnos algo directamente o de forma oblicua. La idea de modo de presentación no debe confundirse con la noción de sentido fregeano. No profundizaré más en el tema de los modos de presentación. (ver nota 170)

<sup>34</sup> Franz Brentano, *El origen del conocimiento moral*, pp. 35-37.

*en admitirlo o rechazarlo.*<sup>35</sup> Es el tipo de referencia, por lo tanto, o cierta actitud de la mente, la que distingue el mero representar del juzgar. Es claro que la diferencia recae no en los contenidos, sino en el tipo de experiencia con el que hacemos presente un objeto.

A continuación expongo brevemente los argumentos que presenta Brentano para hacer una distinción entre las nociones de representación y juicio. Tal distinción, si es una distinción legítima debe estar dada mediante propiedades que les sean esenciales a las cosas que queremos distinguir. Hemos visto que todos los datos de la conciencia se dividen en fenómenos mentales y fenómenos físicos. Lo característico de los fenómenos mentales, como dijimos, es que representan algo. Dentro de los fenómenos mentales tenemos representaciones, juicios y emociones, atendiendo a la distinta modalidad del acto. En el libro V de la *Psicología desde un punto de vista empírico* Brentano se aboca a buscar criterios claros que distinguan estas tres clases.

La noción de juicio en Brentano es demasiado general. No entra en discusiones con respecto a si es un acto de la voluntad, como en Descartes.<sup>36</sup> Brentano hace referencia únicamente a su bivalencia, se destaca sólo que lo propio del juicio es un admitir o un rechazar:

Entendemos por juicio, el admitir algo (como verdadero), o rechazarlo (como falso), de conformidad con la acepción filosófica usual. Pero hemos indicado ya que este admitir o rechazar se encuentra también en ciertos casos para los que muchos no usan la expresión juicio, como, por ejemplo, en la percepción de los actos psíquicos y en el recuerdo. Y naturalmente, no dejaremos de subordinar también estos casos a la clase del juicio.<sup>37</sup>

De esta cita se pueden desprender dos cosas. Por un lado, el juicio es un acto mental, lo cual descarta una posible interpretación del juicio en términos de *contenido* del juicio. Además, lo que resulta esencial al juicio es su dimensión aseverativa que nos habla de un modo especial de tener algo en la conciencia.

Ahora pasaré a la pregunta principal de este apartado. ¿Qué quiere decir que la representación y el juicio sean dos clases fundamentales de fenómenos mentales? Lo que quiere decir es que corresponden a dos maneras completamente diversas de traer un objeto

---

<sup>35</sup> *Ídem.*

<sup>36</sup> Ver la primera meditación en donde Descartes claramente entiende que juzgar es un acto de la voluntad, algo que el sujeto que piensa puede dejar de hacer. René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*. Madrid, Gredos, 1997, pp. 15-21.

<sup>37</sup> Franz Brentano, *Psicología*, p. 96.

a la conciencia. Como hemos visto, en el libro II de la *Psicología desde un punto de vista empírico* Brentano insiste en que la representación es la base de lo mental. Parece haber entonces un conflicto con respecto a que si esto es verdad, entonces cómo es que la distinción entre la representación y el juicio es una distinción categorial. Frente a este conflicto afirma nuestro autor: *No negamos con esto que todo juicio suponga una representación. Afirmamos que todo objeto juzgado es recibido en la conciencia de un doble modo, como representado y como afirmado o negado.*<sup>38</sup> De esta forma, Brentano piensa que si bien la representación es el fundamento de todo acto mental y por lo tanto los juicios dependen de las representaciones, cuando el objeto de una representación se convierte en el objeto de un juicio, la conciencia entra en un nuevo modo de referir al objeto. El argumento de Brentano es como sigue. Si hay una diferencia entre la representación y el juicio ésta debe ser o bien una diferencia en cuanto a que el objeto entra en un nuevo modo de estar en la conciencia o bien no hay un nuevo modo de estar en la conciencia. Pero si no hay un nuevo modo de estar en la conciencia (modo de referencia) y queremos salvar una diferencia entre la representación y el juicio entonces la diferencia estará dada o bien por una diferencia en cuanto al contenido (objeto intencional) o bien como una diferencia en cuanto a la manera como es pensado ese contenido; en palabras de Brentano: (...) *una diferencia de contenido (esto es, en una diferencia entre los objetos a los cuales la representación y juicio se refieren), o en una diferencia en la perfección con que el mismo contenido es pensado por nosotros al representar y al juzgar.*<sup>39</sup> Así, la estrategia de Brentano consiste en mostrar cómo está cerrada esta vía de argumentación y mostrará que la diferencia entre el juicio y la representación corresponde a una diferencia que él llama “interna” o con respecto a la actividad mental misma.

### **3.1.1. Contenidos y modos de pensar el contenido**

Si un nuevo modo de referencia no existiera cuando se pasa de la representación al juicio, la diferencia entre estas dos actividades mentales sólo puede corresponder a una diferencia en cuanto a contenidos o una diferencia en cuanto a la manera de pensar los contenidos. Sin

---

<sup>38</sup> Franz Brentano, *Op. Cit.*, pp. 103-104.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 105.



embargo, Brentano considera que ninguna de estas dos opciones es el caso. Consideremos la segunda de ellas, la idea del modo de pensar un contenido.

De lo que se trata es de considerar si lo característico del juicio frente a la representación consiste en que el contenido es pensado con mayor intensidad en el juicio que en la mera representación: (...) *si la representación de un objeto se eleva a asentimiento, mediante un aumento de su intensidad.*<sup>40</sup> Según esta interpretación, el juicio sería como una representación intensa, y la representación como un juicio débil. Empero, además del hecho intuitivo de que lo anterior es falso, pues —como piensa nuestro autor— una cosa representada, por fuerte e intensa que sea su representación no es una cosa juzgada ni tampoco un juicio es una representación por muy débil que sea la intensidad del juicio; además de este hecho, decía, Brentano nos da una razón muy buena para rechazar esta interpretación. Alguien puede, por ejemplo, tomar por verdad algo que es producto de la fantasía. Tomemos por ejemplo un Pegaso. Aunque nuestra representación de un Pegaso vaya acompañada de un asentimiento, no es la representación misma de un Pegaso un asentimiento. Y esto será así por fuerte que esta representación sea. Por esta razón, dice Brentano, la ilusión puede desaparecer (nuestra representación de un Pegaso) sin que por ello desaparezca la vivacidad con la que nos habíamos representado; y en otros casos, asentimos a algo con seguridad aunque lo hagamos sin vivacidad. Por lo tanto, ya que en ambos casos se dan estas peculiaridades, no podemos decir que la diferencia entre la representación y el juicio sea una diferencia en el modo de pensar, vívida o no vívida, el contenido.<sup>41</sup>

Ahora consideremos la diferencia entre el juicio y la representación como una diferencia en contenidos. Brentano analiza las distintas maneras comunes de pensar el juicio tomadas como un acto de pensamiento que consiste en unir o separar un objeto y una propiedad; es decir, el juicio predica algo de un objeto. Esta postura fue defendida por empiristas como James Mill, Spencer, Alexander Bain y la escuela asociacionista que consideraba la naturaleza del juicio como una unión o separación de notas. Esta unión o separación se realiza en el ámbito de la representación. Por esta razón, los juicios

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>41</sup> Incluso Brentano se pregunta; “(...) si el asentimiento a un objeto fuese una representación intensa, ¿cómo concebir el negativo disentimiento al mismo? Franz Brentano, *Psicología*, p. 110.

afirmativos son vistos —piensa Brentano— como un acto de pensamiento compuesto o relacional:

(...) comprendido así, lo que constituiría la diferencia entre el juicio y la mera representación, no sería nada más que una diferencia entre el contenido del juicio y el contenido del acto del pensamiento meramente representativo. Pensada cierta clase de unión o relación entre dos caracteres, este pensamiento sería un juicio; en cambio, todo pensamiento que no tuviese por contenido una relación semejante, debería ser llamado mera representación.<sup>42</sup>

Sin embargo, para Brentano éste no es el caso, ya que si se admite que una unión entre varios caracteres es lo que forma el contenido de un juicio, esto puede distinguir los juicios de algunas representaciones pero no de todas. Algunas representaciones tienen por contenido un conjunto de varios caracteres perfectamente análogo y hasta completamente idéntico al que forma el objeto de un juicio según los asociacionistas. Para sostener esto elabora un ejemplo. Considérese el juicio 1) *algún árbol es verde*. Para Brentano es perfectamente posible hablar de una representación con los elementos que conforman 1) sin la necesidad de emitir juicio alguno; con esto, la representación así lograda no sería, como pensaban los asociacionistas, un pensamiento simple. Ahora bien, en el enunciado 2) *¿es rojo algún árbol?*, se muestra cómo puede haber una representación con varios elementos sin la necesidad de emitir juicio alguno. Basta con que pensemos 2) para representarnos la propiedad de “ser rojo” unida al objeto árbol. Dice Brentano: *El rojo unido como propiedad a un árbol, es un modo enteramente análogo a como antes el verde, formaría entonces el contenido de una representación, con la cual no se daría ningún juicio.*<sup>43</sup> Por esta razón, la unión de caracteres no es un rasgo distintivo de los juicios con respecto a la mera representación.

Pero aún cuando se negara esto, todavía se podría mostrar otra razón, piensa Brentano. Según él, no es cierto que en todo juicio haya una separación o una unión de caracteres representados. El admitir o rechazar algo no está dirigido sólo a los conjuntos o las relaciones, también un carácter aislado que nos representamos puede ser admitido o rechazado. Para ver que esto es así, Brentano se vale de un tipo de juicio que pone en duda la noción de existencia como predicando algo de un objeto. Brentano introduce la cuestión

---

<sup>42</sup> *Ibid*, p. 111.

<sup>43</sup> *Ibid*, p. 112.

de si la existencia es o no un predicado sólo como una manera de negar la tesis asociacionista de que todo juicio une o separa notas. Me parece más adecuado el ejemplo que muestra que hay representaciones compuestas y no por ello son juicios; la tesis de la existencia como predicado me parece que es muy problemática.<sup>44</sup> De lo que se trata aquí es de ver si “existencia” es o no un predicado como “ser rojo”. Brentano, al igual que algunos antes y después de él, niega que la existencia sea un predicado. De tal forma que cuando juzgamos 3) *A existe*, en realidad no predicamos existencia de A:

El objeto que admitimos no es la unión de un carácter (la existencia) con A, sino A misma. Igualmente decimos <<A no existe>>, esto no es una predicación de la existencia con respecto de A, en el sentido opuesto; no es una negación de la unión de un carácter (la existencia) con A, sino que A es el objeto que negamos.<sup>45</sup>

Aunque Brentano no da un tratamiento exhaustivo, es de notar el parecido a algo que ve su realización en la teoría de las descripciones de Russell, la idea de que la existencia es una propiedad de segundo orden:

(...) quien admite un todo, admite implícitamente cada parte del todo. Por tanto, el que admite una unión de caracteres, admite implícitamente cada elemento de la unión. Quien admite que existe un hombre sabio, esto es, la unión de un hombre con el carácter <<sabiduría>>, admite implícitamente que exista un hombre. Apliquemos esto al juicio <<A existe>>. Si este juicio fuera la admisión de un carácter (existencia) con A, la admisión de cada elemento de la unión se hallaría en él implícitamente; por tanto, también la admisión de A. Más ¿en qué esta admisión implícita de A se distinguiría de la admisión de la unión de A con el carácter de la <<existencia>>, que sería expresada en la proposición <<A existe>>? Evidentemente, en nada. Vemos, pues, que la admisión de A es el verdadero y pleno sentido de la proposición, o sea que nada sino A es el objeto del juicio.<sup>46</sup>

Lo que Brentano nos está diciendo es que la existencia no añade nada más al objeto A pues en juicios como 3) no se añade nada que no esté ya dado implícitamente en A mismo. En adelante del apartado §7 y hasta finalizar el capítulo Brentano hace un análisis lógico de los juicios categóricos en donde él considera que todo juicio categórico se puede reducir a un juicio de existencia y donde “existe” y “no existe” juegan un papel similar al del verbo

---

<sup>44</sup>NO profundizaré en esta tesis debido a que va más allá de los límites de mi investigación. Cfr. G.E. Moore, "Is Existence a Predicate?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary vol. XV; P. Strawson. "Is existence never a predicate?", *Crítica*, No. 1 vol. 1, 1967.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 112.

<sup>46</sup> Franz Brentano, *Psicología*, pp. 126-131.

“ser” cuando es usado en sentido copulativo.<sup>47</sup> Posterior a esto, Brentano cree haber mostrado que es falso que en todo juicio haya una unión o separación de notas mediante el recurso al juicio de existencia. La existencia para Brentano —como para Russell— es un predicado de segundo orden. Por lo tanto, ya que en los juicios existenciales no hay una unión entre una propiedad y un objeto, la diferencia entre el juicio y la representación no se puede establecer apelando a que el contenido del juicio se da por una unión de caracteres.

El hecho de que no se hayan notado estas peculiares características fue causa, piensa Brentano, de que se distinguiera la representación del juicio diciendo que el contenido de una representación es una idea simple mientras que el del juicio es una idea compuesta. La conclusión a la que llega Brentano es que no existe una diferencia en lo que toca al contenido:

El que afirma, el que niega y el que incierto pregunta, tiene el mismo objeto en la conciencia: el último representándose meramente; los dos primeros a la vez, representándose y admitiéndolo o rechazándolo. Todo objeto que es contenido de una representación puede ser contenido de un juicio, según las circunstancias.<sup>48</sup>

Siendo esto así y debido a la estructura del argumento, la peculiaridad del juicio reside en una manera propia de referir al objeto. Esta manera peculiar de referir al objeto es para Brentano lo que la percepción interna nos revela. Sin embargo, y seguramente Brentano era consciente de ello, como el recurso a la percepción interna puede ser fácilmente cuestionado, su estrategia consistió en criticar las posturas alternativas a la suya y mostrar que son inaceptables.

En síntesis, he mostrado cómo es que Brentano concluye una diferencia entre el juicio y la representación por medio de un nuevo modo de referencia de la actividad mental al objeto intencional. Decía que la diferencia entre el juicio y la representación está dada o bien mediante un modo distinto de referencia al objeto o no mediante un nuevo modo de referencia. Si no es un nuevo modo de referencia entonces la diferencia sólo puede corresponder a una diferencia o bien en contenido o bien en cuanto a la manera de pensar el contenido. Mostré que Brentano rechaza estas dos opciones debido a que, por una parte, pensar que una representación se distingue de un juicio mediante la intensidad del acto de

---

<sup>47</sup> No profundizaré en esta teoría de traducción de los juicios categóricos a los juicios de existencia porque sale de los fines de mi investigación. Cfr. Franz Brentano, *Psicología*, pp. 126-131.

<sup>48</sup> *Ibid*, p. 137.

pensamiento no hace justicia a la intuición de que juicio y representación son cosas distintas, pues se toma al juicio como una representación fuerte y a la representación como un juicio débil. Además de esto, hay representaciones fuertes que no por ello son juicios y juicios débiles que no son representaciones. Por lo tanto, la vivacidad no es un criterio de distinción de la representación y el juicio. Por otra parte, tampoco la diferencia puede estar dada en cuanto a contenidos —objetos— diciendo que el juicio es un pensamiento compuesto y que la representación es un pensamiento simple, como en el caso del juicio existencia; además, hay ocasiones en las que la representación es un agregado de notas. Luego entonces, la diferencia entre el juicio y la representación corresponde a una cierta modalidad de referencia a un contenido, modalidades fundamentalmente distintas de la conciencia de un objeto. Un mismo objeto puede ser pensado y al mismo tiempo, nuestra conciencia puede entrar en un nuevo modo de referencia que acepta o rechaza al objeto; esto es, que lo juzga.

### **3.2. Los fenómenos de amor y odio**

La tercera clase de fenómenos mentales corresponde a la clase de las emociones. Esto implica, al igual que en el caso de las representaciones y los juicios, un distinto modo de referencia intencional. Antes de referirme a este modo peculiar de referencia de los actos emotivos es necesario reparar en algunas generalidades de la teoría brentaniana de las emociones. Por razones de espacio no puedo extenderme tanto en este interesantísimo tema que ha tenido, según el testimonio de algunos estudiosos de Brentano e historiadores de la filosofía, una gran influencia en pensadores posteriores. Como señala Chisholm, estudioso de Brentano por antonomasia, incluso en los puntos en los que su enfoque parece más controversial, éste resulta extraordinariamente sugestivo; no sólo para la ética sino para las teorías de la preferencia y la psicología filosófica.<sup>49</sup> Debido a la gran complejidad del tema y a que de suyo no constituye el tema de esta investigación, me permito darle un tratamiento muy general con fines meramente expositivos.

No obstante de que el tema de las emociones no constituye el objeto de esta investigación, hay una razón para incluir en estas páginas, aunque sea *grosso modo*, lo

---

<sup>49</sup> Cfr. R. Chisholm, “Correct and incorrect emotion” en *Brentano and Meinong studies*, Rodopi, Netherlands, 1982, p. 68.

referente a la teoría brentaniana de las emociones. Se podría decir que el corazón de la teoría de la intencionalidad está determinado por la idea de que el fundamento de lo mental es la *conciencia* o el tener un objeto al cual se dirigen nuestros fenómenos mentales. En sentido estricto la direccionalidad del pensamiento consiste en tener un objeto presente a la conciencia. Para Brentano, como hemos visto, existen por lo menos tres formas de tener un objeto en la conciencia. Pensándolo meramente, si nos referimos al acto mental representativo; juzgándolo, si con respecto a la verdad o falsedad lo aceptamos o lo rechazamos; y por último, amándolo u odiándolo. Esta última referencia intencional consiste en la sensación de placer o displecer, o también el amor u odio sentido hacia un objeto; en esto consisten las emociones para Brentano. Por lo tanto, las emociones son un elemento imprescindible de la noción brentaniana de intencionalidad. Se trata, en suma, de un modo mediante el cual la mente se dirige a los objetos.

### 3.2.1. Una teoría cognitiva

Brentano defiende una teoría cognitiva o cognoscitiva de las emociones. Sin embargo, “cognitivo” debe ser tomado con cautela. No quiere decir esto que para Brentano las emociones nos aporten conocimiento del mundo externo, no es este sentido de “cognición” el que estamos usando.<sup>50</sup> En el contexto de la filosofía de las emociones, una teoría cognitiva sostiene que lo propio de las emociones es mantener una relación conceptual o causal con cierto objeto o contenido. Como considera John Deigh, en un enfoque cognitivo el pensamiento reemplaza al sentimiento como elemento central en la manera que tenemos de pensar a las emociones.<sup>51</sup> Para Calhoun y Solomon, “cognición” no significa necesariamente el acto de conocer —aunque ellos aceptan que la teoría de Brentano sí considera que las emociones son cogniciones en este sentido. La cognición, cuando hablamos de una teoría cognitiva, puede referir simplemente a creencias o interpretaciones de alguna cosa o situación.<sup>52</sup> “Ser cognitivo” en este contexto tiene que ver con la naturaleza intencional que tiene las emociones al igual que otros fenómenos mentales. En

---

<sup>50</sup> Recordemos que una tesis epistemológica de la fenomenología de Brentano es que el mundo externo se nos da en tanto representación, lo externo se nos presenta sólo como objeto intencional. Luego, las emociones son representaciones de un objeto que puede ser real o no. Por lo tanto, nunca tenemos plena certeza de que el objeto de la emoción —ni de cualquier otro fenómeno mental— existe tal como nos lo representamos.

<sup>51</sup> Cfr. John Deigh, “Cognitivism in the Theory of Emotions”, *Ethics*, Vol. 104, No. 4 (Jul., 1994), 824-854.

<sup>52</sup> Cfr. Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon, *¿Qué es una emoción?* México, FCE, 1996, pp. 27-28.

este sentido, decir que las emociones son estados cognitivos es decir que hay un objeto al cual están dirigidas. Por otro lado, una teoría cognitiva puede pensar las emociones como estados con contenido y esto puede ser visto desde dos posturas. Desde una general que dice que las emociones tienen un objeto: Las emociones son clasificadas (...) *como cogniciones, ya que la teoría las concibe como estados mentales en los que el sujeto es cognoscente de algún objeto.*<sup>53</sup> Otra interpretación, que corresponde con lo que Deigh llama “cognoscitivismo contemporáneo”, nos dice que el contenido de una emoción es un tipo de pensamiento proposicional. Para entender mejor esta posición se puede decir que la propuesta contraria a una teoría cognitiva corresponde a una teoría fisiológica, o más recientemente a una teoría neurofisiológica. En esta trinchera encontramos a las teorías de corte jamesiano. Para estas teorías las emociones no tienen un contenido u objeto, ni se relacionan, o por lo menos no tan claramente, con contenidos; las emociones son vistas únicamente como sensaciones o como la percepción de los estados corporales. El miedo, desde esta perspectiva, no es más que la percepción de ciertos estados fisiológicos: *Mi tesis (...) es que los cambios corporales siguen directamente a la percepción del hecho existente, y que nuestro sentimiento de esos cambios a medida que ocurren es la emoción.*<sup>54</sup> Para una teoría como la de Brentano, las emociones se dirigen a un objeto de cierta forma y entonces corresponde con la caracterización general del cognoscitivismo que propone Deigh. Si representar es hacer presente y los fenómenos mentales son básicamente representaciones, las emociones hacen presente un objeto, amándolo u odiándolo. Es un tipo de aceptación o rechazo, en tanto el objeto nos agrada o desagrada.

### **3.2.2. Una teoría evaluativa**

En una de sus versiones más fuertes el cognoscitivismo considera a las emociones como juicios de valor. Un ejemplo de esta concepción es Robert Solomon quien lleva al extremo el cognoscitivismo aseverando que las emociones son juicios.<sup>55</sup> Franz Brentano también considera que las emociones son similares a los juicios pues en ellas tienen lugar cierto tipo

---

<sup>53</sup> John Deigh, “Cognitivism in the Theory of Emotions”, p. 828.

<sup>54</sup> William James, “¿Qué es una emoción?” He tomado la cita de Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon, *¿Qué es una emoción?*, p. 143.

<sup>55</sup> Robert C. Solomon, *The passions*, p. 186.

de evaluaciones e incluso, algunas emociones son cogniciones de valor.<sup>56</sup> La tesis cobra gran importancia pues nuestro autor considera que esta peculiaridad de las emociones constituye el fundamento de la ética resumido en la pregunta ¿en qué reside el fundamento de nuestro conocimiento de lo moralmente bueno? Para una teoría evaluativa de la emoción, las emociones implican una evaluación de los objetos al que están dirigidas. Tener miedo a las alturas, por ejemplo, es una manera de evaluar la situación en la que nos encontramos. Como piensa Deigh, un objeto puede tener su carácter evaluativo sólo en la medida de que un sujeto crea que el objeto tiene dicho carácter. Una evaluación implica que el objeto es bueno o malo, pero la bondad o maldad pueden verse como propiedades del objeto en la medida de que un sujeto atribuya dicho valor al objeto.<sup>57</sup> En Brentano, las emociones exhiben su carácter evaluativo al ser sensaciones agradables o desagradables que nos sirven para fincar nuestros juicios de valor.

Brentano rechaza el punto de vista tradicional que mira a las emociones como meras sensaciones, como fenómenos irracionales y meramente subjetivos. Para Solomon y Calhoun en una teoría evaluativa como la de Brentano las emociones son importantes desde el punto de vista epistemológico: (...) *complementan la percepción de la razón llevándonos al mundo de los valores morales, estéticos y religiosos.*<sup>58</sup> El núcleo de la teoría brentaniana de las emociones consiste en mostrar que las emociones que experimentamos “como correctas” son una guía de la verdad autoevidente de los juicios valorativos; en este sentido, para Brentano, las emociones son una manera de experimentar la verdad. Esto es, el modo de referencia que se caracteriza por un amor hacia un objeto o un odio hacia el mismo lo experimentamos de forma tal que pensamos que el objeto es digno de amor o de odio. ¿Cómo podemos defender esta posición? Brentano acepta que el mismo objeto puede ser amado para alguien y odiado por otra persona. Ya que un mismo objeto puede ser amado por una persona y odiado por otra, y ya que un objeto que es amado como medio para un fin luego puede convertirse en un fin en sí mismo, Brentano encuentra que no podemos responder la cuestión simplemente diciendo que un objeto es moralmente bueno si es objeto de un acto de amor.

---

<sup>56</sup> Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon, consideran que no toda teoría cognitiva sostiene que las emociones son propiamente actos de conocimiento pero consideran que en Brentano sí podemos hablar de que las emociones son cogniciones de valor. Cfr. Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon, Op. Cit., p. 28.

<sup>57</sup> John Deigh, “Cognitivism in the Theory of Emotions”, p. 836.

<sup>58</sup> Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon, *¿Qué es una emoción?*, p. 25.



Para defender esta posición Brentano hace una analogía con los juicios. Algunos de nuestros juicios son meras opiniones, opiniones que pueden a veces ser verdaderas; sin embargo, casi siempre resultan ser falsas. En otras ocasiones en cambio, como en el caso de nuestros juicios matemáticos o lógicos, experimentamos que estos juicios son juicios evidentes e incluso, inmediatamente evidentes, tal como nuestra creencia de que algo no puede ser y no ser a la vez. Brentano cree que con las emociones sucede algo similar. A veces tenemos una emoción, un amor o un odio hacia objetos que no merecen ser amados u odiados:

(...) el avaro se limita a amontonar riquezas irracionalmente e incluso a sacrificarse a fin de adquirirlas. Podemos decir que del hecho de que una cosa sea amada no indica que sea digna de ser amada, así como podemos decir que del hecho de que se afirme o se acepte algo no indica que sea cierto.<sup>59</sup>

Estas emociones son como juicios ciegos, meras opiniones para las cuales no tenemos una justificación.<sup>60</sup> A veces afirmamos por costumbre y en este caso no se trata de un problema de grados de convicción. Alguien puede tener un alto grado de convicción en el hecho de que el sol sale todos los días, aunque no tenga a su disposición la razón de que esto sea así. Muchos de los juicios ciegos están libres de duda y, piensa Brentano, no nos podemos librar de éstos aún después de que vemos que no tenemos una justificación lógica. Lo mismo sucede con los sentimientos de inclinación o las tendencias, éstas son meramente habituales o instintivas. Brentano considera que los sentimientos de inclinación a menudo parecen juicios ciegos porque sólo son instintivos o producto del hábito. Esto sucede en el caso del avaro que siente placer amontonando riqueza pues su tendencia a acumular riqueza está conectado con la aparición de ciertas cualidades sensuales. Pero ¿qué sucede con nuestro amor a la verdad, a la honradez o al bien? Brentano considera un gran descuido el que algunos pensadores hayan tomado sólo la forma de placer que corresponde con los tipos de actividad más bajos en el ámbito de las emociones: (...) *es natural que nos gusten ciertos sabores y nos disgusten otros. En ambos casos, nuestros sentimientos son puramente instintivos, pero también es natural que nos agrade la claridad del pensamiento*

---

<sup>59</sup> Franz Brentano, *El origen del conocimiento moral*. Tomo la cita de Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon, *¿Qué es una emoción?*, p. 221.

<sup>60</sup> He explicado la noción de *juicio ciego* en el capítulo I, *supra*, pp. 20-23.

y que nos desagrade el error o la ignorancia.<sup>61</sup> El amor por el saber lo experimentamos, piensa Brentano, como un amor correcto y por lo tanto, nuestra emoción es una emoción correcta. La conclusión que extrae Brentano de este fenómeno es que estas emociones correctas son una guía de los valores morales, separándose de la tradición que miraba a las emociones como irracionales, como estados que interfieren en los procesos de razonamiento. Para nuestro autor, las emociones son cogniciones de valor y por ello, son el fundamento de la ética. Es claro que no todas las emociones nos ponen en relación con valores morales. Emociones como la esperanza, el miedo o el temor, no parecen ser una guía del valor moral. Brentano acepta esta cuestión y quizá por eso no les dedica mucha atención.

Para comprender qué significa que una emoción sea correcta Brentano realiza un experimento mental:

Imaginemos ahora otra especie muy diferente de la nuestra; sus miembros no sólo tienen preferencia respecto a cualidades sensibles que son muy diferentes de la nuestra, sino que a diferencia de nosotros también desprecian la perspicacia y aman el error por amor a él. En cuanto a los sentimientos de cualidades sensibles podemos decir que esto es cuestión de gusto, y *De gustibus non est disputandum*. No obstante, esto no es lo que diríamos del amor al error y del odio a la perspicacia. Diríamos que ese amor y odio son básicamente perversos y que los miembros de la clase en cuestión odian lo que es indudable e intrínsecamente bueno y aman lo que es indudable e intrínsecamente malo. ¿Por qué contestamos en forma diferente en los dos casos cuando el sentimiento de compulsión es igualmente fuerte? La respuesta es simple. En el primer caso el sentimiento de compulsión es meramente instintivo, pero en el segundo caso el sentimiento natural de placer es un amor más alto que se experimenta como correcto.<sup>62</sup>

De esta forma, nuestro conocimiento de lo que es bueno surge del amor que experimentamos como correcto: (...) *nuestro conocimiento de la corrección de ese amor es apodíctico: Ese amor y ese odio son similares al juicio apodíctico, porque los juicios apodícticos, como estas emociones, surgen de la contemplación de sus objetos.*<sup>63</sup> Es así como Brentano rompe con una idea de las emociones en las que éstas son vistas como

---

<sup>61</sup> Franz Brentano, *El origen del conocimiento moral*. Tomo la cita de Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon, *¿Qué es una emoción?*, p. 223. Brentano está pensando en la célebre introducción a la *Metafísica* de Aristóteles en la que el estagirita nos dice que los hombres desean por naturaleza el conocimiento. Este deseo, piensa Brentano, es semejante a algo que es evidente en la esfera del juicio. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, A 1, 980a.

<sup>62</sup> Franz Brentano, *El origen del conocimiento moral*, p. 44. He tomado el fragmento de Cheshire Calhoun y Robert C. Solomon, *¿Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*, pp. 223-224.

<sup>63</sup> Franz Brentano, "Love and Hating" en *The origin of knowledge of right and wrong*, p. 147.

estados irracionales o carentes de elementos cognitivos. En la experiencia emocional, según nuestro autor, se nos abre el mundo del valor.

### 3.2.3. Emociones: una clase unificada

Todo fenómeno que no es una mera representación, pero que tampoco es un juicio, es para Brentano un miembro de la clase de las emociones. Esto significa que tanto un sentimiento, como un acto de la voluntad, son emociones. La percepción interna muestra, piensa Brentano, la falta de una diferencia que sea fundamental entre estos fenómenos, los fenómenos de amor y odio. La razón de Brentano es que resulta difícil trazar un límite entre estos fenómenos mentales. Él considera que un apetito, un sentimiento, un acto de la voluntad y una tendencia no son completamente distintos: *Entre los sentimientos de placer y dolor, y lo que se llama habitualmente volición o tendencia, hay otros fenómenos intermedios.*<sup>64</sup> Resulta complicado creer que exista un parecido entre un sentimiento y un acto de la voluntad. Es mucho más plausible, como piensa Chisholm, decir que hay un hueco evidente entre un mero sentimiento por un lado, y por otro lado un esfuerzo o un acto de la voluntad.<sup>65</sup> No obstante de esta problemática idea, Brentano considera que hay una transitiva conexión entre uno y otro fenómeno mental, de tal forma que la apariencia de vacío desaparece:

Tomemos como ejemplo la siguiente serie: tristeza—anhelo del bien no poseído—esperanza de que nos acaezca—deseo de procurárnoslo—decisión de emprender la aventura—resolución voluntaria a la acción. Uno de los extremos es un sentimiento: el otro, una volición. Ambos parecen distar mucho. Pero si se atiende a los miembros intermedios y se comparan únicamente los contiguos, ¿no se encuentra por todas partes la conexión más íntima y un tránsito casi imperceptible?<sup>66</sup>

Por problemática que esta tesis nos parezca, Brentano la considera como un hecho que es evidenciado por la experiencia interna. Problemática, pues una emoción como la tristeza parece no compartir algo con un acto de la voluntad. Quizá deba matizar esta tesis. Tal como interpreto a Brentano, lo que él nos está diciendo es que aunque haya diferencias en estos fenómenos mentales, todos comparten algo en común que es el modo de referencia

---

<sup>64</sup> Franz Brentano, *Psicología*, pp. 162-163.

<sup>65</sup> Cfr. R. Chisholm, "The phenomena of love and hate" en *Brentano and intrinsic value*, Cambridge University Press, 1986, p. 24.

<sup>66</sup> Franz Brentano, *Psicología*, p. 163.

intencional. Si optáramos por reparar en las diferencias de cada uno de los fenómenos mentales que Brentano ha puesto en la clase de las emociones, hacer una clasificación tomando en cuenta esas diferencias resultaría poco práctico. La tesis de Brentano apunta más bien a que por motivos de clasificación es más conveniente poner a todos estos fenómenos dentro del mismo saco partiendo del mismo criterio que ya usó para la representación y el juicio: la modalidad del acto. En efecto, Brentano acepta que existe una diferencia entre un sentimiento y un acto de la voluntad. Sin embargo, tal diferencia no es una diferencia en los actos mentales mismos sino en los contenidos u objetos de dichos actos. Luego, si no es una diferencia en los actos mentales mismos sólo puede hallarse en los objetos a los que se refiere. Brentano sostiene que cada volición refiere a una acción. No es sólo el deseo de que algo tenga lugar sino que lo tenga como resultado del deseo mismo. En el caso de un acto de la voluntad no sólo existe el deseo de una cosa, sino que el deseo sea causa o realice la cosa. Chisholm piensa que si esto es verdad, la distinción entre un sentimiento y un acto de la voluntad no se da al nivel de los actos mentales, se trata de una diferencia en cuanto a los objetos intencionales. El objeto de un acto de la voluntad, a diferencia de un sentimiento, es que tiene como parte de él algo que el agente hace.<sup>67</sup> Por lo tanto, la diferencia no la hallamos en los actos mentales mismos, sino en los objetos intencionales de dichos actos. Al no presentarse una diferencia fundamental, que corresponda a una diferencia en los actos mentales, estamos justificados, piensa Brentano, a decir que un sentimiento y una voluntad son el mismo tipo de fenómeno mental.

#### **3.3.4. Analogía con los juicios**

Si la clase fundamental es la misma para los fenómenos del sentimiento y la voluntad, entonces debe existir un criterio mediante el cual esta clase obtiene su unificación, el modo de referencia debe ser afín. Así como con el juzgar, la naturaleza de los actos emotivos consiste en cierto admitir o rechazar:

---

<sup>67</sup> Dice Chisholm: “Podemos definir un acto de la voluntad como un deseo, o un querer, que envuelve una decisión y la cual tiene como su objeto algo que nosotros mismos ocasionamos y que confiadamente esperamos resultará de los deseos que nosotros tenemos. Por lo que uno puede decir que un acto de la voluntad es un querer o un deseo tal que hemos llegado a él teniendo una decisión y tal que creemos que puede ser realizado por nuestro propio esfuerzo.” R. Chisholm, “The phenomena of love and hate” en *Brentano and intrinsic value*, p. 23.

Lo mismo que algo puede ser contenido de un juicio, por cuanto como verdadero sea admisible o como falso rechazable, así también puede ser contenido de un fenómeno de la tercera clase fundamental, por cuanto como bueno pueda ser grato (en el sentido más amplio de la palabra), o como malo, ingrato. Si allí se trataba de la verdad y la falsedad de un objeto, aquí se trata de su valor o no valor.<sup>68</sup>

Las emociones, al igual que los juicios son actos mentales bivalentes. Su referencia intencional alberga dos aspectos; ésta consiste en cierto admitir o rechazar. Cuando nos representamos un objeto, podemos tener un juicio sobre él y también podemos aceptarlo o rechazarlo según el sentimiento de agrado o desagrado con respecto a su valor.<sup>69</sup> De esta manera, para Brentano las emociones son evaluaciones mediante las cuales percibimos cierta bondad o maldad, así como el valor o el no valor, cuando pensamos un objeto:

Y esta característica referencia al objeto es la que como sostengo, la percepción interna nos da a conocer, de un modo igualmente inmediato y evidente, en el apetito y la volición, así como en todo cuanto llamamos sentimiento o emoción (...) lo que digo, puede considerarse como reconocido universalmente respecto de las tendencias, apetitos y voliciones.<sup>70</sup>

Pero no debemos malinterpretar esta tesis pensando que las emociones nos aportan un conocimiento del bien y del mal propio de los objetos. Esto sería una mala interpretación del valor cognitivo de la teoría brentaniana de las emociones. Si las emociones nos aportaran un conocimiento del bien y del mal presente en los objetos necesitaríamos contar ya con las representaciones de bueno, malo, de valor y no valor. Uno de los puntos más importantes del enfoque de Brentano es precisamente el que estas representaciones no son representaciones de contenido físico y por lo tanto, no las percibimos como existiendo en los objetos: (...) *todas las representaciones de esta índole surgen de la experiencia interna de estos fenómenos.*<sup>71</sup> Así, las emociones no son actos de conocimiento por medio de los cuales percibamos propiedades en los objetos. Por esta razón, resulta complicado clasificar esta teoría como una teoría cognitiva *simpliciter*, pues el valor o no valor, lo bueno y lo

---

<sup>68</sup> Franz Brentano, *Psicología*, pp. 167-168.

<sup>69</sup> Franz Brentano, *Op. Cit.*, p. 179.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>71</sup> Cfr. Franz Brentano, *Psicología*, p. 168. En *El origen del conocimiento moral*, p. 33, nos dice: “Tenemos representaciones intuitivas de contenido físico. Estas nos muestran cualidades sensibles, determinadas espacialmente en modo peculiar. De esta esfera proceden los conceptos de color, del sonido, del espacio y otros muchos. Pero el concepto de lo bueno no tiene en esta esfera su origen. Fácil es conocer que este concepto, como el de lo verdadero —que con razón suele emparejarse por la afinidad entre ambos existente —procede de las representaciones intuitivas de contenido psíquico.”

malo, son propiedades de la experiencia emocional que descubrimos en el acto mental emotivo. Se trata de una modalidad especial de la referencia intencional de un objeto:

(...) las expresiones <ser grato como bueno>, <ser ingrato como malo> (...) no significan, para nosotros, que en los fenómenos de esta clase la bondad sea atribuida a una cosa grata como buena, o la maldad a una ingrata como mala; antes bien significan una modalidad especial de la referencia de la actividad psíquica a un contenido. Lo único exacto aquí también, es que aquella persona, cuya conciencia se refiera de este modo a un contenido afirmará a consecuencia de ello la pregunta de si el objeto es de naturaleza tal que se pueda entrar con él en la referencia correspondiente; lo cual no significa nada sino atribuirle bondad o maldad, valor o no valor.<sup>72</sup>

Los actos emotivos corresponden, entonces, a una peculiar forma de pensar un objeto. Las emociones son, para Brentano, una versión de la intencionalidad.

#### **4. La necesidad de un criterio de lo mental**

Con lo presentado hasta el momento podemos decir que un fenómeno mental es simplemente aquel percibido mediante la percepción interna; a su vez, un fenómeno físico es aquel percibido a través de la percepción externa. ¿Basta con esto? Brentano considera que sí, en algún sentido apelar a un criterio metodológico nos permite distinguir las dos clases de fenómenos. Pero si esto es verdad, ¿por qué introducir la tesis de la intencionalidad, por qué es necesario un criterio de lo mental?

Además del carácter intencional de lo mental Brentano examinó otras opciones que sirvieran como criterio de distinción entre los fenómenos mentales y los fenómenos físicos. Las opciones que consideró son las siguientes:

- (1) Los fenómenos mentales son representaciones o se fundan en ellas<sup>73</sup>
- (2) Los fenómenos psíquicos carecen de extensión<sup>74</sup>
- (3) Lo mental se caracteriza por su inexistencia intencional<sup>75</sup>
- (4) Los fenómenos mentales son percibidos por la percepción interna<sup>76</sup>
- (5) Los fenómenos mentales se perciben como unidad<sup>77</sup>

Aunque los cinco criterios que examina Brentano funcionan como criterios de distinción, sólo (4) y (3) son tomados en serio por Brentano como criterios de lo mental. Hay razones,

---

<sup>72</sup> Franz Brentano, *Psicología*, pp. 168-170.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 30-31.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 35-37.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 45.

sin embargo, que muestran cómo apelar sólo a la percepción interna —como hasta ahora hemos hecho— no basta para distinguir las clases de fenómenos mentales de los fenómenos físicos y por lo tanto, no podemos prescindir de (3) en la filosofía de Brentano. Supongamos que el criterio (4) basta para distinguir lo mental de lo físico. Si esto es así, si nos quedamos únicamente con el criterio de los modos de percepción, la distinción entre los fenómenos mentales y los fenómenos físicos colapsa. Esto se debe a que Brentano mismo considera en *Psicología Descriptiva* que todos los fenómenos deben ser llamados fenómenos internos.<sup>78</sup> Esto es claro si recordamos los planteamientos epistemológicos de Brentano y la noción de fenómeno físico. Lo que Brentano entiende por fenómeno físico es una cualidad fenomenológica y esta cualidad es un fenómeno interno. Me parece pertinente una apreciación de Barry Smith al respecto:

(...) en el tiempo de la primera edición de la *Psicología*. Brentano concibe los fenómenos físicos como colores y sensaciones experimentados como existiendo en la mente como partes de la conciencia, tal que la intencionalidad de la percepción externa es de hecho una relación entre dos entidades mentales, el acto de sensación (real) y la cualidad sentida (no-real, no-causalmente eficaz, abstracta). El último, por ejemplo sonidos y colores experimentados, tiene una clase disminuida de existencia, una existencia “en la mente.”<sup>79</sup>

Pero ya que existe una evidente distinción entre estas dos clases, es decir, ya que la clase de los fenómenos mentales y la de los fenómenos físicos las experimentamos como distintas, es necesario introducir un mejor criterio de distinción. Como bien señala Dermot Moran, la percepción externa sólo es un caso de percepción interna.<sup>80</sup> En sentido estricto, todos los fenómenos son internos pues son como correlatos o partes de una unidad que es el sujeto de la actividad mental. Esto no hace justicia a la idea de que los fenómenos mentales son distintos de los fenómenos físicos. Así, la noción de intencionalidad cobra su justa importancia dentro de la filosofía de Brentano pues constituye el mejor criterio, según Brentano, para distinguir la clase de los fenómenos mentales de la clase de los fenómenos físicos. En el siguiente capítulo exploraré la noción de intencionalidad.

---

<sup>78</sup> Cfr. Franz Brentano, *Descriptive Psychology*, pp. 129-132.

<sup>79</sup> Barry Smith, *Austrian Philosophy*, p. 41. Citado por Tim Crane, “Brentano’s Concept of Intentional Inexistence” en *The Austrian Contribution to Philosophy*, edited by Mark Textor, Routledge, London, 2006, 20-35.

<sup>80</sup> Dermot Moran, “Brentano’s thesis”, p. 20.

### III. La intencionalidad como marca de lo mental

Es propio de lo mental ser intencional, nos dijo Franz Brentano en su *Psicología desde un punto de vista empírico*. Sin embargo, no está claro qué se debe entender por intencionalidad y esto ha llevado a interpretar la noción brentaniana de tal forma que la tesis de Brentano de que la intencionalidad es la marca de lo mental resulta falsa. Quiero aclarar que abuso del término intencionalidad conscientemente, pues Brentano nunca se refirió a ella en estos términos. La noción que Brentano usó fue *inexistencia intencional*. Uso la palabra “intencionalidad” porque ha sido la que hemos heredado de la filosofía analítica y, por supuesto, de los trabajos de Husserl y la tradición fenomenológica.

En este capítulo me interesa confrontar dos versiones de intencionalidad. Dentro de la discusión contemporánea en filosofía de la mente con respecto a la intencionalidad se habla de estados intencionales cuando se invocan estados mentales como deseos y creencias. Se afirma que deseos y creencias son estados paradigmáticamente intencionales y nos dicen que la intencionalidad pone en relación a sujetos y contenidos proposicionales. Así, algunos filósofos interpretan a Brentano a partir de este sesgo y dejan fuera del recuento de la intencionalidad estados mentales como sensaciones y/o algunas emociones, pues tales estados no parecen ser estados con contenido proposicional. La razón por la cual se analiza la intencionalidad en términos de *estados con contenido* se debe a la influencia de Roderick Chisholm quien analiza la intencionalidad a partir de las peculiaridades del lenguaje de lo mental. La consecuencia inmediata de interpretar así la intencionalidad es que ésta falla como criterio de lo mental, pues existen algunos estados paradigmáticamente mentales, como las sensaciones o algunas emociones, y que sin embargo, no podemos decir que sean intencionales pues parecen carecer de *contenido proposicional*. Aunque no estoy seguro si la *ansiedad no dirigida*, como dice Searle, sea una emoción<sup>1</sup>, es claro que es un fenómeno mental y así, la tesis de Brentano entra en problemas. De esta manera, se concluye que la intencionalidad no es necesaria para caracterizar lo mental.

En este capítulo sostendré que la intencionalidad entendida en términos de contenido mental y actitudes proposicionales no nos sirve para entender la intencionalidad como la pensó Brentano. En su lugar, me sumo a quienes defienden a la intencionalidad en

---

<sup>1</sup> John Searle, *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 1



términos de *direccionalidad* mostrando que la tesis de Brentano de que la *intencionalidad es la marca de lo mental* resulta ser un buen criterio que caracteriza lo mental frente a lo no mental, pues bajo tal interpretación, estados mentales como sensaciones y emociones resultan ser intencionales. Se trata de mostrar que la intencionalidad es necesaria para caracterizar lo mental.

Hemos parafraseado, como algunos otros, la tesis de Brentano diciendo que la intencionalidad es *la marca de lo mental*.<sup>2</sup> “Ser la marca de lo mental” significa que la intencionalidad debe ser necesaria y suficiente para caracterizar lo mental. Alguien que sostenga que la intencionalidad es un tipo de relación entre sujetos y contenidos mentales de carácter proposicional, nos está dando un recuento de la intencionalidad que, si bien tiene importancia en filosofía de la mente, no corresponde con la noción brentaniana. Para Brentano, no hay fenómenos mentales que no sean intencionales, por lo que una noción de intencionalidad que deje fuera algunos fenómenos mentales, no puede ser la noción brentaniana.

### **1. La caracterización de intencionalidad y sus interpretaciones**

Comenzaré reproduciendo el famoso pasaje de la *Psicología desde un punto de vista empírico* donde Brentano elabora una caracterización de intencionalidad, que él mismo reconoce no ser del todo clara:

Todo fenómeno mental se caracteriza por lo que los Escolásticos de la Edad Media llamaron la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros podemos llamar, aunque no sin ambigüedad, la referencia a un contenido, dirección hacia un objeto u objetividad inmanente. Cada fenómeno mental incluye algo como objeto dentro de él, aunque no todos lo hacen de la misma manera. En la representación algo es representado, en el juicio algo es afirmado o negado, en el amor amado, en el odio odiado, en el deseo deseado y así sucesivamente.<sup>3</sup>

De este tan sonado pasaje podemos extraer que la intencionalidad es condición necesaria para entender lo mental debido a que todo fenómeno mental debe exhibir intencionalidad. Es así como nuestro autor estipula una cláusula mínima para caracterizar a los fenómenos mentales. Sin embargo, la tesis de Brentano es más fuerte aún pues conforme a su postura,

---

<sup>2</sup> Cfr. Tim Crane, “Intentionality as the mark of the mental” en *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind* edited by A. O’Hear, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

<sup>3</sup> Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 88.

nada no mental exhibe intencionalidad, por lo que la intencionalidad no sólo es necesaria para caracterizar lo mental, también es condición suficiente:

La inexistencia intencional es característica exclusiva de los fenómenos mentales. Ningún fenómeno físico exhibe algo como eso. Podemos, por tanto, definir a los fenómenos mentales diciendo que son aquellos fenómenos que contienen un objeto intencionalmente dentro de ellos mismos.<sup>4</sup>

Con esto Brentano establece ahora una cláusula máxima que restringe la propiedad de ser intencional sólo a fenómenos mentales. Por lo tanto, algo es un fenómeno mental si y sólo si éste es intencional. Antonio Benítez lo describe de manera inteligente diciendo que la intencionalidad no sólo es una propiedad universal de lo mental sino también discriminante.<sup>5</sup>

Son varias las interpretaciones que se pueden hacer del pasaje de la intencionalidad. De dicho pasaje se pueden extraer por lo menos dos interpretaciones:

- [a] Todo fenómeno mental está dirigido a algo; y
- [b] Todo fenómeno mental se refiere a un contenido.

[a] y [b] son lo que en el presente trabajo se denominan direccionalidad y respectividad.<sup>6</sup> Para Dennett, la caracterización de Brentano se divide en las dos partes que hemos dividido, pero sostiene que no es fácil ver si Brentano advirtió esta división: *Algunos fenómenos mentales están “dirigidos hacia” un objeto (y estos objetos poseen características inusuales) y otros fenómenos mentales se relacionan con un contenido, enunciado o significado.*<sup>7</sup> Esta afirmación de Dennett es un ejemplo de una interpretación de la noción brentaniana de intencionalidad que debemos rechazar pues afirma que Brentano estaba pensando que la intencionalidad pone en relación a sujetos y contenidos proposicionales, algo que es definitivamente ajeno a su pensamiento: *Lo que señala respecto de la relación con un contenido es que, además de creer en espectros (un caso de dirección hacia un objeto) también creemos que... y esperamos que...*<sup>8</sup> Sin embargo, lejos de rechazar ya la interpretación de Dennett, mi interés por ahora se reduce a mostrar que en

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>5</sup> Antonio Benítez, “El concepto de representación en Brentano”, p. 231.

<sup>6</sup> Lo que autores angloparlantes llaman *directedness* y *aboutness*.

<sup>7</sup> Daniel Dennett, *Contenido y conciencia*, p. 42 y ss.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 43.

principio son factibles varias interpretaciones. Por otra parte, Tim Crane argumenta en varias partes que [a] y [b] no son tesis distintas sino dos maneras de expresar la misma idea: el pensamiento es *sobre* algo. El hecho de que en principio se puedan dar distintas interpretaciones, y que no sea claro qué es lo que Brentano tenía en mente, sugiere que la caracterización de Brentano es problemática y de que tal como está formulada dio pie a que se le interpretara en términos de contenido proposicional; esto es, que lo mental es intencional pues los estados mentales se relacionan con un contenido proposicional o con una construcción lingüística.

Otro problema de interpretación relacionado con la caracterización de Brentano es con respecto al significado de *inexistencia intencional*. Como mostraré más adelante, se ha dicho que Brentano atribuía a lo mental un tipo especial de existencia interpretando el prefijo “in” en un sentido privativo; de esta forma, lo mental sería intencional porque los fenómenos mentales se relacionan con cosas que no existen. En este capítulo mostraré que la inexistencia intencional no nos lleva a otros niveles ontológicos postulando nociones de existencia distintas a la existencia actual; la finalidad de la noción de *inexistencia intencional* es hacer patente que en un fenómeno mental hay algo que es el objeto del fenómeno mental. Esto lo mostraré más adelante.

En el siguiente apartado quiero analizar algunas cuestiones peculiares con respecto a [a] y [b] rechazando una interpretación lingüística de la noción brentaniana de intencionalidad y defendiendo una versión que gente como Tim Crane llaman una versión fenomenológica de intencionalidad.

## **2. Direccionalidad *versus* Respectividad**

Tradicionalmente los filósofos han interpretado la noción de intencionalidad desde dos perspectivas. Por un lado, se ha propuesto una interpretación que destaca la propiedad de lo mental de estar dirigido a algo. Desde esta perspectiva, se argumenta, los estados mentales son intencionales al dirigirse a un objeto, propiedad o estado de cosas. Quien sostiene esta interpretación de la noción de intencionalidad afirma que incluso estados mentales como emociones y las sensaciones —por ejemplo una sensación de dolor— son intencionales. Decimos “incluso” porque, como se verá más adelante, la discusión contemporánea cuestionó la tesis de que la intencionalidad es la marca de todos los fenómenos mentales

pues parece haber estados mentales como los dolores que no parecen ser intencionales. Una manera intuitiva, se piensa, de saber si algo es intencional es preguntarnos ¿sobre qué es este estado mental? Una creencia, estado mental paradigmático, siempre está dirigida a algo, como mi creencia de que “hay un vaso sobre la mesa”, la cual está dirigida a un vaso. Con los deseos sucede algo similar. Cuando deseamos, deseamos algo y entonces nuestro deseo tiene una dirección. Si preguntáramos, en cambio, ¿sobre qué es tu dolor?, la pregunta carece de sentido. Por esta razón, alguien como Brentano, que sostenga que la intencionalidad es la marca de lo mental es lo suficientemente radical al incluir dentro de los estados intencionales a las sensaciones.

Desde otra perspectiva de la noción de intencionalidad, cuando se habla de la intencionalidad de lo mental, lo que se intenta decir es que los fenómenos mentales son sobre algo; haciendo énfasis en su respectividad [aboutness] se dice que los fenómenos mentales son estados con contenido.<sup>9</sup> Bajo esta segunda interpretación de la noción de intencionalidad resulta problemático hablar de la intencionalidad de algunos estados mentales, si con ello queremos decir que éstos son estados con contenido proposicional. Por ejemplo, se podría cuestionar a alguien sobre su experiencia de dolor; le podríamos pedir una descripción de su estado. El resultado no sería del todo claro, a menudo no podemos poner en palabras algunos aspectos de nuestra experiencia en general y particularmente, a menudo se nos dificulta poner en palabras nuestras experiencias de dolor.

Con esto en mente, la tesis de Brentano se rechaza normalmente por dos razones. Por un lado se argumenta que no es condición necesaria para entender lo mental mostrando que existen estados mentales que no son intencionales. Por otro lado se dice que la intencionalidad no es condición suficiente mostrando que existen algunas cosas que no son estados mentales y sin embargo, al estar dirigidos a algo, son intencionales; incluso se intenta mostrar que hay cosas que no son estados mentales y tienen contenido proposicional, piénsese en los actos de habla o las oraciones del lenguaje escrito.<sup>10</sup> Tim Crane intenta mostrar que los contraejemplos comunes para rechazar la intencionalidad

---

<sup>9</sup> Juan José Acero, “Teorías del contenido mental” en Fernando Broncano (comp.), *La mente humana. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, 1995.

<sup>10</sup> A menudo se intenta disputar estos contraejemplos diciendo que la intencionalidad de estos fenómenos no es en sentido propio sino derivado. Cfr. David Rosenthal, “Two concepts of consciousness”, *Philosophical studies*, vol. 49 (1986), pp. 329-359.

como criterio de lo mental no están bien fundados y la razón se debe a una interpretación lingüística de la noción de intencionalidad.<sup>11</sup>

Hay por lo menos dos formas de ser intencionalista. Una forma es defender un intencionalismo fuerte que sostenga que lo mental es intencional y sólo intencional. Otra es un intencionalismo débil que permita la existencia de propiedades fenoménicas, como lo doloroso de un dolor. Desde un intencionalismo débil, aunque haya algunos fenómenos mentales que exhiban propiedades fenoménicas, estos fenómenos siempre exhiben propiedades intencionales. Las propiedades fenoménicas parecen no representar nada y en este sentido algunos consideran que no exhiben intencionalidad. En su lugar, los dolores son vistos como cualidades meramente subjetivas. McGinn considera que su existencia consiste en la existencia de un estado subjetivo que nada nos dice sobre el mundo externo.<sup>12</sup>

Pero hay que destacar que cuando se piensa en estados mentales bajo la segunda interpretación de intencionalidad, a menudo los ejemplos paradigmáticos de estados con contenido, no son tanto sensaciones de dolor sino más bien lo que Bertrand Russell llamó actitudes proposicionales y cuyos ejemplos paradigmáticos son deseos y creencias. Estos estados exhiben propiedades semánticas, con condiciones de verdad, y por lo general nadie pensaría que exhiben propiedades fenoménicas.<sup>13</sup>

Algunos filósofos se han ocupado de dar interpretaciones de la caracterización brentiana de intencionalidad destacando una de estas dos interpretaciones. Por un lado están quienes destacan la noción de direccionalidad. Otros en cambio, por influencia de Chisholm, ha reparado en la respectividad y la noción de *contenido* pues como veremos, fue Chisholm quien dio una interpretación lingüística de la intencionalidad. Estos últimos toman la noción de “referencia a un contenido” y se concentran en las propiedades semánticas y/o referenciales de dichos contenidos. Como un ejemplo de concepciones lingüísticas de la intencionalidad, en donde se destaca la idea de contenido mental y actitudes proposicionales, tenemos la caracterización dada por William Lyons al inicio de su libro *Approaches to intentionality*:

---

<sup>11</sup> Tim Crane, “Intentionality as the mark of the mental”, pp. 246-249.

<sup>12</sup> Cfr. Tim Crane, *Op. Cit*, p. 234.

<sup>13</sup> Terence Hogan y John Tienson argumentan a favor de la relación entre propiedades intencionales y propiedades fenoménicas Cfr. Terence Hogan y John Tienson “The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality” in David Chalmers, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, 2002.

Intencionalidad cubre aquellas características de las actividades mentales a cuenta de las cuales se dice que aquellas actividades tienen un contenido que porta información sobre algo más allá del contenido y la actividad, y que envuelve un tipo particular de actitud hacia ese contenido.<sup>14</sup>

Quienes defienden la interpretación de intencionalidad como *direccionabilidad* pretenden dar cuenta también de estados mentales que tienen propiedades fenoménicas, los llamados *qualia*; esto es, propiedades intrínsecas de la experiencia. Así, bajo esta perspectiva, estados mentales con propiedades fenoménicas son en algún sentido intencionales. En cambio, quien sostenga una interpretación de intencionalidad en términos de *contenido mental* y actitudes proposicionales deja fuera de su enfoque estados mentales con propiedades fenoménicas, pues deseos y creencias no parecen ser el tipo de estados mentales que exhiban algo como ese carácter fenoménico que en contraste sí exhibe un dolor o alguna otra sensación. La consecuencia indeseable, regresando a la noción brentiana, es que desde esta perspectiva, se debe rechazar a la intencionalidad como marca de lo mental.

Tal como he presentado la cuestión, parece que las dos nociones de intencionalidad son en algún sentido incompatibles. La intencionalidad como *direccionabilidad* puede e incluso debe dar cuenta de los aspectos fenoménicos de los estados mentales; pero por otro lado, la intencionalidad en términos de actitudes proposicionales no da cuenta de estados con propiedades fenoménicas. Al parecer, el carácter fenoménico y el contenido mental parecen ir por caminos separados.

## 2.1. Direccionalidad

En los fenómenos mentales, nos dice Brentano, hay algo. Cuando estamos enojados, hay algo que es objeto de nuestro enojo. Cuando nos enamoramos nos enamoramos de alguien y así, hay algo a lo que se dirige nuestro amor. Con base en un principio de la *Psicología desde un punto de vista empírico* Brentano nos dice que esto es así porque no puede haber un pensamiento sin objeto.<sup>15</sup> Los fenómenos mentales tienen un objeto incluso cuando no haya un referente en el mundo con el que corresponda el objeto. Lo anterior parecería poner en jaque al principio de la necesidad del objeto pero a menudo la gente le teme a los

---

<sup>14</sup> William Lyons, *Approaches to intentionality*, Oxford University, Oxford, 1995, p. 1.

<sup>15</sup> Cfr. Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 280.

fantasmas o se enamora de un personaje de novela. Podemos creer en los reyes magos o tener percepciones ilusorias, como cuando vemos un palo doblado debajo del agua. Pero en tales casos no hay algo en el mundo que sea un fantasma y el palo que percibimos como doblado en realidad no lo está. Esta peculiaridad que se presenta con respecto a los objetos hacia los que los fenómenos mentales se dirigen ha despertado una gran discusión sobre el estatus ontológico y el tipo de relación que guarda la mente con sus objetos. Como veremos, a menudo se dice que el objeto del fenómeno mental no existe como cuando alguien le teme a los fantasmas aunque no existan tales cosas como los fantasmas. Se habla también del carácter relacional de lo mental; sin embargo, parece que la relación involucrada en los fenómenos no relaciona objetos como cuando decimos “Juan pateó la pelota”. En tal caso, si la relación es verdadera tanto Juan como la pelota existen. En cambio, si decimos que “Juan le teme a los fantasmas” de ello sólo se sigue la existencia de Juan. Brentano, en el tiempo de la segunda edición de su *Psicología desde un punto de vista empírico* comprendió que la relación mental no es una relación en el sentido ordinario del término:

(...) la única cosa que se requiere para la referencia mental es la persona que piensa. El término de la llamada relación no necesita existir en realidad. Por esta razón, uno puede dudar si en verdad estamos tratando con algo relacional aquí, y no, más bien, con algo similar a algo relacional en algún respecto, lo cual puede, por lo tanto, ser llamado mejor “cuasi-relacional”<sup>16</sup>

En los ejemplos sobre Juan, no podemos decir que Juan le teme a nada; aunque en un sentido puramente referencial sí podemos hacerlo, si por ello queremos decir que no hay un objeto en el mundo al que se dirige el temor de Juan. Con todo, en la relación mental, sólo estamos seguros de que existe el fundamento de la relación; esto es, el sujeto que piensa. El término de la relación, el objeto, puede no tener un referente en el mundo. Para Brentano, cuando se afirma que algo es el objeto de un fenómeno mental, la afirmación del objeto sólo es posible en un sentido que Brentano mismo llama un sentido *impropio de ser*.<sup>17</sup> Sin embargo, afirmamos en sentido estricto a la persona que piensa en el objeto. Por lo tanto, el carácter relacional de lo mental, por lo menos en el contexto de la *Psicología desde un punto de vista empírico*, debe ser tomado con cuidado. En sentido estricto, una relación

---

<sup>16</sup> Franz Brentano, *Op. Cit.*, p. 272.

<sup>17</sup> Fran Brentano, *Ibíd.*, p. 335.

requiere la existencia tanto del fundamento como del término de la relación, como en la relación causal, en la que si decimos que A causó B, tanto A como B existen. Sin embargo, la relación involucrada cuando la mente piensa un objeto sólo es relacional en apariencia.

No obstante, independientemente del tipo de relación que la mente mantiene con sus objetos e independientemente del estatus ontológico de los objetos a los que los fenómenos mentales están dirigidos, desde la perspectiva de la intencionalidad como *direccionabilidad*, los fenómenos mentales son intencionales, pues aunque no exista un referente que corresponda con el objeto, por ejemplo un fantasma, nuestra mente está dirigida a algo. La tesis de Brentano entendida como *direccionabilidad* hace referencia a la peculiaridad de nuestra experiencia que apunta a que en todo fenómeno mental hay un objeto. Como interpreto a Brentano, no tendría sentido hablar de nuestros fenómenos mentales sin hacer referencia a los objetos. Si alguien cree, entonces cree algo; si espera, espera algo. Para Brentano, todo fenómeno mental se caracteriza por la *direccionabilidad* del pensamiento a algo que puede no tener un referente en el mundo y que sin embargo, está presente en nuestra experiencia.<sup>18</sup>

## 2.2. Respectividad

Una vez explicada la dirección del pensamiento es fácil ver cómo suele darse el salto a la noción de intencionalidad en términos de estados con contenido proposicional. La caracterización brentaniana de intencionalidad parece conducir a dificultades metafísicas que no son tan fáciles de evitar. Por esta razón, filósofos como Chisholm han querido evitar tales complicaciones centrándose no tanto en los fenómenos del mundo a los que el pensamiento se dirige, sino en el lenguaje con el que hacemos afirmaciones sobre el mundo. Chisholm identificó que nuestro lenguaje que describe estados mentales introduce peculiaridades de carácter lógico, y así, propone identificar los estados intencionales en términos de estas peculiaridades lógicas. Con esto en mente, interpreta la caracterización de Brentano dando criterios que retoman [b] en la caracterización de Brentano, a saber, la que recupera la noción de *contenido*. De esta forma, hace un análisis de las oraciones de estados mentales apoyándose en las herramientas de la lógica pues Chisholm entiende por *contenido* una construcción ligüística o un contenido de naturaleza proposicional.

---

<sup>18</sup> Cfr. Franz Brentano, *El origen del conocimiento moral*, p. 34.



Antes de enunciar los criterios de Chisholm debemos recordar dos aspectos importantes de la lógica de primero orden.<sup>19</sup> El primero es que ésta es veritativo-funcional, lo cual implica que la verdad de una oración puede determinarse conociendo el valor de verdad de las oraciones que la componen. El otro aspecto es que la lógica de primer orden es extensional, lo que significa que la verdad de las oraciones depende únicamente de aquello a lo que la oración refiere, no de su significado. Si esto es así, el discurso extensional obedece a la Ley de Leibniz, que podemos parafrasear de la siguiente forma: términos que son idénticos en cuanto a lo que ellos refieren se sustituyen sin alterar la verdad de la oración en la que aparecen. Sin embargo, en el discurso mental esto no sucede, pues en adscripciones de estados mentales, hay fallas de sustitución de términos o expresiones con la misma referencia. Estos contextos han sido llamados contextos de actitudes proposicionales o contextos opacos en los que hay opacidad a las usuales reglas de inferencia.

Con esto en mente, Chisholm reformula la concepción de Brentano de tal forma que se involucran problemas de generalización existencial de términos singulares y fallas de sustitución de términos con la misma referencia; o bien, oraciones en contextos que no son veritativo-funcionales:

Digamos: 1) que no necesitamos utilizar un lenguaje intencional cuando describimos fenómenos no-psicológicos o físicos; podemos expresar todo lo que sabemos, o creemos, sobre tales fenómenos en un lenguaje que no sea intencional. Y digamos: 2) que cuando deseamos describir ciertos fenómenos psicológicos —en particular cuando deseamos describir el pensar, crear, el percibir, el ver, el conocer, el desear, el esperar y otros semejantes— o bien a) tenemos que usar un lenguaje que es intencional, o b) tenemos que usar un vocabulario que no necesitamos usar cuando describimos fenómenos no-psicológicos o físicos.<sup>20</sup>

De esta manera, Chisholm retoma los contextos lingüísticos como criterio de intencionalidad y a partir de ahí, muchos filósofos en la tradición analítica tomaron la interpretación de Chisholm como la interpretación canónica de la caracterización brentaniana.<sup>21</sup> Es así como la discusión contemporánea sobre la intencionalidad comienza

---

<sup>19</sup> Cfr. William Brechtel, *Filosofía de la mente: Una panorámica para la ciencia cognitiva*. Madrid, Tecnos, 1988.

<sup>20</sup> Roderick Chisholm, *Perceiving: a philosophical study*, Cornell University, Ithaca NY, 1957, pp. 172-173.

<sup>21</sup> Por ejemplo, Daniel Dennett, *Contenido y conciencia*, p. 1969.

tomando como fundamentales las nociones de *contenido* y actitudes proposicionales, en donde la definición de Lyons que enunciamos antes es un ejemplo evidente.

Quienes piensan la intencionalidad en términos de estados con contenido y actitudes proposicionales por lo general aceptan que en los fenómenos mentales “hay algo”, que son estados dirigidos. Cuando uno está enojado, está enojado *con* alguien *por* algo. Si decimos que Juan teme que la araña lo pique, estamos describiendo cómo el estado mental de Juan se dirige a un objeto; pero aún más, el objeto del temor de Juan presenta, para Juan, una propiedad o conjunto de propiedades: que la araña es un animal peligroso, que las arañas por lo regular pican, etc. De esta manera es fácil pensar a los estados mentales como estados con contenido. Se dirigen a sus objetos como siendo de un modo, donde ese modo bajo el cual se presentan al sujeto puede ser expresado por una construcción lingüística o por un contenido proposicional. Esto equivale a decir que cuando pensamos algo lo hacemos bajo ciertas descripciones<sup>22</sup> con lo cual, el paso al contenido proposicional de los fenómenos mentales es un paso inevitable. No decimos sólo que Juan le teme a las arañas, a menudo decimos que Juan “teme que” donde lo que sigue a la cláusula “que” es un contenido proposicional. Así, en algunos fenómenos mentales no sólo la mente se dirige a objetos, al hacerlo lo hace bajo ciertas descripciones. Brentano mismo consideraba que nuestro lenguaje refleja intencionalidad y apela a que los fenómenos mentales, por ejemplo, un sentimiento, se refieren innegablemente a objetos que el propio lenguaje indica. Esto se debe a que la direccionalidad del pensamiento puede ser atrapada en una descripción por medio del lenguaje.<sup>23</sup>

Quisiera mencionar que en fenómenos mentales con contenido proposicional también se presentan algunos problemas con respecto al carácter *cuasirelacional* de la relación mental. Con la diferencia de que el objeto del fenómeno mental ahora es un contenido con propiedades distintas, como propiedades semánticas, con condiciones de verdad. En el caso de la creencia de Juan de que su hijo sacó diez en biología, la actitud de Juan se dirige a un contenido el cual puede ser verdadero o falso según algunos hechos del mundo. Sin embargo, a veces los fenómenos mentales se relacionan con contenidos que o bien no tienen un referente o bien resultan falsos. Supongamos que el hijo de Juan le mintió

---

<sup>22</sup> Cfr. Moran, “Brentano’s thesis”, p. 11.

<sup>23</sup> Cfr. Fran Brentano, *Psicología*, pp. 33-34.

a Juan y en realidad no sacó diez en biología. En este caso, la creencia de Juan de que su hijo sacó diez en biología no se relaciona con el hecho de que su hijo sacó diez en biología, simplemente porque no hay tal hecho. Es por esta razón que se dice que los fenómenos mentales son sensibles al punto de vista,<sup>24</sup> porque bajo un punto de vista se pueden tener actitudes hacia cierto objeto pero no bajo otro punto de vista, aún cuando se trate del mismo objeto. Introducir la noción de *contenido* y actitudes proposicionales para caracterizar la intencionalidad nos sirve para explicar casos de fallas en el reconocimiento de objetos intencionales. Hay contextos, y esto es especialmente claro en el caso de las emociones, en los que la manera de pensar los objetos determina la atribución de cierta actitud psicológica. Frege en “Sobre sentido y referencia” nos introdujo la cuestión en casos de referencia indirecta en los que por ejemplo, un sujeto puede creer que “la estrella de la mañana” es “la estrella de la mañana”, pero no creer que “la estrella de la mañana” es “la estrella de la tarde”, aun cuando ambas descripciones refieren al mismo objeto astronómico, a saber, Venus.<sup>25</sup> Diferencias en los modos de presentación nos limitan en la atribución de cierta actitud psicológica. En una emoción como el amor, es posible decir que Luisa Lane ama a “el hombre de acero” pero que no ama a “el reportero del diario El planeta”, aun cuando ambas descripciones, o modos de presentación, por usar la terminología de Frege, refieran al mismo objeto; a saber, Clark Kent.<sup>26</sup> Así pues, las actitudes proposicionales se

---

<sup>24</sup> Cfr. Acero, “Teorías del contenido mental”, p. 176.

<sup>25</sup> G. Frege, “On Sinn and Bedeutung” in Michael Beaney, *The Frege Reader*. Oxford, Blackwell, 1997.

<sup>26</sup> La idea de modos de presentación en Frege no debe ser confundida con la noción brentaniana de modo de presentación. En Frege, la idea de *modo de presentación* tiene la finalidad de introducir otro nivel de significado distinto al de la referencia. El modo de presentación en Frege es un mediador entre el pensamiento y el objeto del pensamiento. En cambio, Brentano introduce la idea de los *modos de presentación* en el tiempo de la segunda edición de la *Psicología desde un punto de vista empírico*, y según él, un modo de presentación corrige la idea Brentaniana de que la representación, a diferencia del juicio y las emociones, es un modo simple de referencia intencional. Con los modos de presentación Brentano rechaza que la representación sea un fenómeno mental simple: “ (...) así como dos juicios son diferentes en tipo a pesar del hecho de que ellos tienen el mismo objeto si un juicio afirma lo que el otro niega, la misma cosa es frecuentemente verdadera de dos representaciones a pesar de la igualdad de sus objetos. Cuando escribí mi *Psicología desde un punto de vista empírico*, esto no era obvio para mí, o al menos no completamente.” Cfr. Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 279. Los modos de presentación más importantes son el *modo temporal*, el *modo recto* y el *modo oblicuo*. Para Brentano, si uno escucha los sonidos de una conversación, los mismos sonidos de la conversación aparecen a nosotros primero como presentes y luego como pasados, mientras más cosas se aparecen a nosotros como presentes. Cfr. Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, pp. 279, 284. Diferencias en *modo recto* y *modo oblicuo* tienen que ver con la idea de que cuando yo pienso por ejemplo en un hombre, yo lo represento *in recto*, es decir, directamente. Pero si yo pienso en un hombre que está pensando en una taza de café, yo pienso la taza de café *in oblicuo*. Esto también se da con respecto a cuando pensamos relaciones espaciales. Por ejemplo si pienso en Juan y Pedro, y pienso que Juan es más alto,

comportan de forma tal que es posible pensar que el hombre de acero, para Luisa Lane, no es el reportero del diario El planeta. Para atribuir un estado mental, por ejemplo, una emoción, es necesario apelar a la perspectiva del sujeto de la emoción, más que a los hechos. Esto hace justicia a la idea de Tim Crane de que lo que importa en la noción de intencionalidad es la fenomenología y no la metafísica.

### 3. Inexistencia intencional

¿Qué es inexistencia intencional? Una posible interpretación nos dice que ésta tiene que ver con la posible o actual existencia de objetos del pensamiento. Otras interpretaciones apuntan a que Brentano tenía en mente algún tipo especial de existencia:

Brentano dice que esos objetos tienen “inexistencia” pero no resulta del todo claro si Brentano quiere decir con el prefijo “in-” que esos objetos gozan de una forma de no existencia o de existencia en la mente, o ambos (...) pero en cualquier caso tenía en mente una extraña forma de existencia.<sup>27</sup>

Tim Crane aboga por una caracterización unificada de la intencionalidad en Brentano; es decir, que tanto [a] como [b] se tomen como la misma tesis. Un fenómeno mental, desde esta perspectiva siempre contiene un objeto dentro de sí mismo. La direccionalidad a un objeto, relación a un contenido u objetividad inmanente equivalen a lo mismo: hay un objeto *en* el acto mental.<sup>28</sup>

La tesis brentaniana de la inexistencia intencional puede ayudar a entender las dificultades que se presentan con respecto al carácter *cuasirelacional* de la relación mental en el que sólo el fundamento de la relación existe. Cuando Brentano habla de inexistencia intencional no se refiere a un tipo especial de existencia, antes bien, se refiere a que en el acto mental hay un objeto o que el objeto existe “en” la mente. La tesis está pensada desde una perspectiva fenomenológica y así, “inexistencia intencional” significa que el objeto se presenta *como si* existiera en el fenómeno mental. Por lo tanto, en la experiencia emocional de Juan sobre su temor a los fantasmas, los fantasmas existen para Juan. Lo mismo vale

---

según Brentano, yo pienso en Pedro como más pequeño *in oblicuo*. Cfr. Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 324.

<sup>27</sup> Daniel Dennett, *Contenido y conciencia*, p. 43.

<sup>28</sup> Cfr. Tim Crane, “Brentano’s Concept of Intentional Inexistence” in *The Austrian Contribution to Philosophy* edited by Mark Textor. London: Routledge, 2006, 20-35.

para otros fenómenos mentales. Nuestra percepción de un palo doblado debajo del agua la experimentamos así aunque el palo en realidad no esté doblado.

Aunque hablar de objetos de los fenómenos mentales nos lleva casi inevitablemente al problema del estatus ontológico de dichos objetos —y esto es problemático porque no es fácil ver cuáles son sus criterios de individuación ni como se podrían acomodar en un enfoque naturalista de entender lo mental— comparto la sugerencia de Tim Crane de que abordar una perspectiva fenomenológica puede ayudar a esclarecer la dificultad. Desde esta perspectiva hablamos de objetos intencionales como aparecen o *parecen ser* a los sujetos. Este es el significado de “inexistencia intencional”. En este sentido, la noción de objeto intencional tiene que ver con la fenomenología más que con la metafísica, con el recuento de cómo parecen ser a los sujetos las cosas y no cómo son en verdad: *Sería consistente sostener que a pesar de que la fenomenología nos compromete con objetos mentales, no obstante sabemos sobre fundamentos metafísicos que no hay tales cosas.*<sup>29</sup>

La inexistencia intencional entendida como *direccionalidad* da cuenta satisfactoriamente de otro elemento de los fenómenos mentales, a saber, la intencionalidad de las sensaciones. Bajo la perspectiva de la direccionalidad, las sensaciones son intencionales porque es mediante la direccionalidad de la mente a estados corporales que somos conscientes del estado de nuestro cuerpo. Brentano considera que cuando sentimos un dolor a menudo lo ubicamos espacialmente en una parte de nuestro cuerpo:

Con todo, puede suceder que, respecto de algunos sentimientos de placer y displacer, alguien opine, en verdad, que no tienen por base ninguna representación, en nuestro sentido (...) Tal sucede, por ejemplo, respecto de los sentimientos que surgen al cortarse o quemarse. Cuando uno se corta, no tiene las más veces ninguna percepción de contacto; cuando se quema, ninguna percepción de calor; sólo el dolor parece existir en uno y en otro caso.

Sin embargo, también aquí el sentimiento tiene por base, sin duda, una representación. En tales casos, tenemos siempre la representación de una determinación local que designamos habitualmente en relación con una u otra parte visible y tangible de nuestro cuerpo.<sup>30</sup>

Cuando sentimos un dolor a menudo lo ubicamos espacialmente en una parte de nuestro cuerpo. Incluso en casos como el síndrome del miembro fantasma nuestra percepción de la sensación se nos presenta como teniendo una localización. Un dolor en la mano se siente en

---

<sup>29</sup> Tim Crane, “Intentionality as the mark of the mental”, p. 236.

<sup>30</sup> Franz Brentano, *Psicología*, pp. 20-21.

la mano: *se presenta a sí mismo como algo en lo cual mi mente se puede concentrar, atender y tratar de ignorar.*<sup>31</sup> De esta forma la intencionalidad de las sensaciones puede ser defendida gracias a la localización espacial de tales sensaciones pues fenoménicamente una sensación se presenta como un objeto al que la mente se dirige: el cuerpo.

John Searle, entre otros, sostienen que hay algunos fenómenos mentales que no exhiben intencionalidad. Un ejemplo es el caso de la ansiedad no dirigida: *Mis creencias y mis deseos siempre deben ser sobre algo. Pero mi nerviosismo y mi ansiedad no dirigida no necesitan de esa manera ser sobre nada.*<sup>32</sup> En ocasiones la gente experimenta un tipo de ansiedad que se manifiesta por una serie de estados fisiológicos. Es posible la idea de estar ansioso y de que si se nos pregunta por qué estamos ansiosos no podamos dar una respuesta. Sin embargo, concuerdo con Tim Crane de que el no poder responder esta pregunta no implica que la ansiedad carezca de objeto. Crane analiza la idea de que el objeto intencional sea la causa de la ansiedad y entonces, aunque la respuesta a “¿por qué estás ansioso?” no esté a la disposición de los sujetos, esto no implica que no haya algo que cause la ansiedad. Sin embargo esta salida no es del todo satisfactoria porque el objeto de un fenómeno mental puede estar en el futuro, como cuando un inversionista decide no arriesgarse a comprar acciones debido a su miedo de que la bolsa tenga pérdidas en el futuro. En este caso equiparar *objeto intencional* con *causa* es problemático pues cómo podemos hacer sentido a la idea de que la causa del fenómeno mental corresponde a algo que todavía no es. En cambio, desde la perspectiva del objeto intencional, es muy posible que los objetos de los fenómenos mentales se hallen en el futuro o en el pasado. Aunque es posible que en algunos fenómenos mentales el objeto intencional se pueda equiparar a la causa de dicho fenómenos, esto no parece ocurrir en todos los casos.

Me parece que aunque en fenómenos mentales como la ansiedad o la depresión sean más notables o se privilegie una sintomatología de carácter fisiológica, se puede dar un tratamiento similar al que se le ha dado con respecto a las sensaciones mostrándolos como estados intencionales. Cuando alguien está ansioso, a menudo su ansiedad se experimenta como una serie de estados del cuerpo a los cuales la mente se dirige. Tim Crane argumenta a favor de que si bien alguien ansioso no puede decir por qué se encuentra ansioso, sí puede

---

<sup>31</sup> Tim Crane, “Intentionality as the mark of the mental”, p. 237.

<sup>32</sup> John Searle, *Intentionality*, p. 1.

decir cómo las cosas se le presentan en su estado de ansiedad. Crane siguiendo a Sartre considera que en casos como la depresión o la ansiedad el sujeto se dirige a sí mismo y a su posición en el mundo: *es mirar el mundo, por ejemplo, como un lugar potencialmente perturbador para uno mismo*.<sup>33</sup> Para Crane, esta es una manera de hacer ver a la ansiedad como un estado intencional, un estado que se dirige a algo. Aunque no comparto del todo la idea de que el intencionalista deba dar un análisis de fenómenos como la ansiedad en los términos que Crane lo hace —como una manera peculiar de dirigirnos al mundo—, me parece que es claro que tanto en la depresión, en la ansiedad y en las sensaciones la mente se dirige a los estados de nuestro cuerpo y en este sentido son intencionales.

Hay ciertas razones por las que un enfoque lingüístico de intencionalidad es lejano al dado por Brentano. Dice Crane: *Lo que el intencionalista debe rechazar más bien es un criterio lingüístico de la intencionalidad. Esos fenómenos lingüísticos son guías para la presencia de intencionalidad en adscripciones de intencionalidad, pero ellos no constituyen su esencia*.<sup>34</sup> Si nos quedamos en la noción de contenido proposicional, no podemos dar cuenta de algunos estados con propiedades fenoménicas, cosa que sí podemos cuando tomamos a la intencionalidad como *direccionalidad* de la mente, como en los ejemplos de la depresión, las sensaciones de dolor y la ansiedad no dirigida. Si intencionalidad la entendemos como *direccionalidad* y decimos que incluso en fenómenos mentales como las sensaciones y las emociones la mente se dirige a un objeto, entonces podemos hacer justicia a la inquietud de Brentano de ver en la intencionalidad la marca de lo mental. Las actitudes proposicionales, al dejar fuera del enfoque intencionalista a las sensaciones y algunas emociones, no pueden ser el criterio de lo mental en los términos que Brentano lo pensó.

No quiero que se interprete esto como si estuviera negando que haya fenómenos con contenido proposicional. Es claro que existen estos fenómenos y cualquiera que lo negara nos debería dar una explicación de por qué algunos de nuestros fenómenos mentales se relacionan con un contenido. Lo que sostenemos es que la intencionalidad entendida como actitudes proposicionales es una subclase de la intencionalidad entendida como direccionalidad. Todo fenómeno mental con contenido proposicional implica

---

<sup>33</sup> Tim Crane, "Intentionality as the mark of the mental", p. 242.

<sup>34</sup> Crane, *Op. Cit.*, p. 248.

direccionalidad; sin embargo, lo opuesto no ocurre, no todo fenómeno mental que está dirigido a algo lo hace mediante un contenido proposicional; sin duda las actitudes proposicionales son un apartado de la intencionalidad pero con ellas no se acaba el problema. La tesis de Brentano de que lo que caracteriza a lo mental es la intencionalidad se debe entender en este sentido general de intencionalidad: los fenómenos mentales están dirigidos a algo.

Hasta aquí he analizado la noción de la intencionalidad como marca de lo mental de tal forma que evite la aparente inconsistencia del enfoque de Brentano con respecto a la intencionalidad. Ahora me interesa hacer algunas observaciones que necesitan mayor elaboración en las que se muestre la caracterización de Brentano como una tesis unificada. Esto es, que la direccionalidad a un objeto y la relación a un contenido sean la misma idea. En el capítulo anterior ya dijimos algo al respecto de la noción de representación cuando criticaba el enfoque de Antonio Benítez de que además del objeto y la modalidad del acto mental, Brentano postuló la existencia de un “contenido intencional” que sea el mediador entre el pensamiento y el objeto. La razón por la cual la idea de “contenido intencional” es ajena al pensamiento de Brentano es la misma que hace de la caracterización de intencionalidad una tesis unificada, a saber, Brentano no distingue entre objeto y contenido en su caracterización de los fenómenos mentales. Incluso, alumnos de Brentano como Meinong señalaron la necesidad de hacer una distinción entre el contenido intra-mental y la cosa que existe *actualmente*.<sup>35</sup> En efecto, en algunos pasajes de la *Psicología desde un punto de vista empírico* se puede apreciar cómo Brentano usa los términos objeto y contenido indistintamente. Recordemos lo que nos dice en su intento por establecer la diferencia entre la clase del juicio y de la representación:

(...) si el modo de estar el objeto del juicio en la conciencia fuese esencialmente el mismo que corresponde a los objetos en tanto que son representados, sólo podría encontrarse su diferencia, o en una diferencia de contenido (esto es, en una diferencia entre los objetos a los cuales la representación y el juicio se refieren (...)<sup>36</sup>

En el fragmento anterior, es claro que objeto y contenido se están usando de la misma manera; esto arroja evidencia a favor de que [a] y [b] no sean tesis distintas. Incluso cuando Brentano habla del *contenido del juicio*, lo que un juicio afirma o niega es un objeto

---

<sup>35</sup> Dermot Moran, “Brentano’s thesis”, p. 11.

<sup>36</sup> Franz Brentano, *Psicología*, p. 105.



individual y no un contenido entendido de manera diferente al objeto. Si yo juzgo “Un centauro no existe” se dice que el objeto es un centauro, pero que el contenido del juicio es que un centauro no existe o la no existencia de un centauro. Sin embargo, dice Brentano, lo único que esto significa es que un sujeto mentalmente activo está negando un centauro.<sup>37</sup> Con lo cual, el contenido del juicio tiene que ver con la afirmación o negación de objetos individuales. Por lo tanto, la direccionalidad a un objeto y la relación a un contenido para Brentano deben ser tomadas como dos expresiones de la misma idea.

#### 4. Objetos intencionales: ¿Un problema?

He discutido las nociones de *direccionalidad* y *respectividad* en los apartados anteriores sugiriendo en qué sentido no son dos tesis distintas y cómo esto se ve reflejado en la noción brentaniana de intencionalidad. Sin embargo, es necesario decir algo al respecto del otro elemento de la caracterización brentaniana de intencionalidad: la objetividad inmanente. La idea de un objeto inmanente trajo para la filosofía de Brentano dificultades y muchas críticas por parte de sus alumnos; aún en nuestros días se sigue discutiendo la naturaleza de los objetos con los que se relaciona el pensamiento. Principalmente, los pensadores posteriores a Brentano se interesaron en el problema del estatus ontológico de los objetos con los que la mente se relaciona. Un ejemplo paradigmático es Alexius Meinong que intenta explicar la propiedad del pensamiento de referir a todo tipo de objetos postulando otros modos de Ser diferentes a la *existencia actual*. Como se verá adelante, Brentano es renuente en aceptar otros niveles de Ser distintos a la existencia actual y en etapas posteriores de su pensamiento se niega en atribuirle a los objetos intencionales algún tipo de existencia intramental.

Cuando se aborda la cuestión de la objetividad inmanente lo primero que salta a la vista es el famoso cambio de postura de Brentano con respecto a los objetos con los que se relacionan los fenómenos mentales.<sup>38</sup> Este cambio de postura se puede entender como un giro realista o *reísta* en el que son únicamente las cosas que existen actualmente las que se ponen en relación con los fenómenos mentales. Una afirmación de esta naturaleza entra en

---

<sup>37</sup> Cfr. Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, pp. 291-293. Véase también: Franz Brentano, *Descriptive Psychology*, p. 149.

<sup>38</sup> Ver. Franz Brentano, “Foreword to the 1911 Edition”, *Psychology from an empirical standpoint*, p. xxvi.

conflicto con la primera etapa de su pensamiento en el que en múltiples ocasiones nos habló de que en los fenómenos mentales hay un objeto que está dado internamente.

En lo que resta de este capítulo esbozaré una interpretación metafórica de los objetos intencionales que intenta evitar las complicaciones ontológicas a los que los escritos de Brentano dio pie. A menudo se le reprocha a Brentano que su enfoque no pudo dar una solución a muchos problemas con respecto a la naturaleza del objeto intencional. Con la interpretación metafórica del objeto intencional sugiero que el estatus ontológico de los objetos intencionales no forma parte de los intereses de Brentano. Si bien la naturaleza del objeto intencional tiene importancia filosófica en sí misma, no la tiene, o no del todo, para la psicología de Brentano; en esta última lo que importa es dar un recuento de cómo es nuestra experiencia, el estatus ontológico de los objetos intencionales no es relevante para su *Psicología*.

Dagfinn Føllesdal, Michale Dummett, entre otros, han señalado algunos problemas involucrados con el estatus ontológico de los objetos intencionales. Para Føllesdal, Brentano nunca pudo resolver satisfactoriamente las críticas que le hicieran algunos de sus alumnos. Føllesdal sostiene que para solucionar el problema de los objetos del pensamiento —que los objetos intencionales tengan una existencia *en* los fenómenos mentales—, Brentano necesitaba introducir un tercer elemento, que Husserl y Frege sí introducen, que sea el mediador entre el sujeto y el objeto.<sup>39</sup> Para Føllesdal la idea de objeto intencional implica dos dificultades, ambas dificultades se corresponden con las dos etapas del pensamiento de Brentano, la etapa inmanentista y la etapa que se le ha llamado reísta en la que, como dijimos, Brentano admite que sólo las cosas existentes pueden ser los objetos del pensamiento: (...) *Es en extremo paradójico decir que un hombre promete casarse con un ens rationis y cumpla su promesa casándose con una persona real (...) sólo una cosa real puede ser objeto de pensamiento.*<sup>40</sup> No es difícil observar que esto es problemático, pues si siempre que la mente se dirige a un objeto el objeto debe ser real ¿qué sucede cuando el objeto no existe, como cuando pensamos en unicornios o en seres mitológicos? En su intento por encontrar un anclaje en el mundo Brentano se metió a un callejón sin salida.

---

<sup>39</sup> Dagfinn Føllesdal, “Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception” in: Hubert Dreyfus and Harrison Hall (eds.) *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge: M.I.T. Press, 1987, pp. 31-41.

<sup>40</sup> “(...) It is paradoxical in the extreme to say that a man promises to marry an *ens rationis* and fulfills his promise by marrying a real person (...) nothing is ever made an object of thinking but a real thing.” Franz Brentano, “Carta a Krauss [14 de septiembre de 1909]” en *Psychology from an empirical standpoint*, p. 385.

La otra dificultad tiene que ver con la idea del Brentano de la *Psicología desde un punto de vista empírico* que de diversas formas sostiene que el objeto existe en la conciencia. Cualquiera de las dos posturas implica serias dificultades a la filosofía brentaniana. Si el objeto existe en la conciencia esto nos conduce a pensar que la naturaleza del objeto intencional es completamente distinta del objeto que propicia nuestro pensamiento. Martha Massa destaca esta oposición de las posturas haciendo énfasis en una tensión entre la etapa *reísta* de Brentano y el remanente idealista de su etapa primera.<sup>41</sup> Lo que es cierto es que de ambos extremos no parece salir bien librado. Si el objeto está en la mente, cómo explicamos la direccionalidad cuando ésta se dirige a un objeto real. Føllesdal repara en señalar como en este caso se deja sin explicar la relación entre un objeto intencional y un objeto real.<sup>42</sup> Además, no se va más allá de la esfera del pensamiento cuando pensamos los objetos. Pero por otro lado, si el objeto intencional siempre es un objeto real cómo es que a veces pensamos lo que no existe. Ambas rutas son problemáticas.

Para Michael Dummett, al reintroducir la noción de intencionalidad para explicar la naturaleza de lo mental Brentano hereda para la filosofía posterior el problema de las representaciones sin objeto. Dummett nos muestra los problemas que del enfoque de Brentano se derivan dependiendo de nuestras convicciones epistemológicas y ontológicas. Según él, el enfoque de Brentano se puede interpretar de dos formas; o bien el objeto tiene existencia intencional pero no existencia actual (primera etapa), o bien, el objeto existe en la realidad aun cuando carezca de existencia intencional (etapa *reísta*). Si somos realistas defenderemos la segunda opción. En cambio, si defendemos la idea de que la mente no está constreñida por la realidad optaremos por la primera opción.<sup>43</sup> Cualquiera de las dos posturas resulta ser problemática. Sin embargo, me parece que para alguien con una clara convicción fisicalista, la idea de que nuestro pensamiento se dirige a objetos aún cuando éstos no existan en la realidad, le resultará molesto un enfoque como el de Brentano. Considero, no obstante, que si entendemos bien los presupuestos ontológicos y epistemológicos de toda la *Psicología desde un punto de vista empírico*, veremos como el

---

<sup>41</sup> Aunque Massa considera, a mi parecer adecuadamente, que no hubo una oposición diametral entre el *reísmo* y el *idealismo* de Brentano. Cfr. Martha Massa, "La psicología descriptiva de Franz Brentano. Importancia y ¿actualidad?" en Ángel Xolocotzi, *Actualidad de Franz Brentano*, México D.F., Universidad Iberoamericana, 2006.

<sup>42</sup> Dagfinn Føllesdal, *Op. Cit.*, pp. 32-34.

<sup>43</sup> Michael, Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, p. 36.

estatus ontológico y la naturaleza misma del objeto intencional está fuera del campo de su investigación. Ya he presentado de diversas formas en los capítulos anteriores la idea de que Brentano aboga por un *fenomenalismo metodológico* en el cual el “mundo externo” o las representaciones de contenido físico, no nos son accesibles directamente.<sup>44</sup> El “mundo externo” nos es accesible sólo en tanto objeto intencional, por esta razón, la idea de *fenómeno físico* no puede ser equiparada a lo que actualmente llamamos objetos físicos. Aunque Brentano, como vimos en el capítulo segundo, considera que hay algo más allá de los fenómenos, de las apariencias, estaba convencido de que no podemos conocer eso que está más allá del fenómeno:

(..) [D]e acuerdo con el fenomenalismo metodológico, la ciencia sólo puede estudiar fenómenos. Los fenómenos físicos no existen, en el sentido en el que las causas que los fundamentan existen —ellos no deberían ser considerados una realidad— pero no deberían ser considerados como irreales o no-existentes, como Pegaso. Desde el punto de vista de la conciencia, ellos están ahí, dados a la conciencia y ahí son estudiados, como los fenómenos mentales que los objetos son.

Así no hay problema, desde la perspectiva del fenomenalismo metodológico sobre los “objetos del pensamiento que no existen”. Todos los objetos del pensamiento o representaciones son de esta manera intencionalmente “inexistentes” en uno u otro acto mental, y esto es todo lo que puede ser estudiado por la psicología. La realidad o no realidad de las causas de los fenómenos está más allá de la investigación científica: la psicología como ciencia sólo puede estudiar los datos de la conciencia (...) La doctrina original de inexistencia intencional del Brentano de 1874 nada tiene que ver con el problema de cómo podemos pensar cosas que no existen.<sup>45</sup>

Teniendo esto en mente debemos dar una caracterización de los objetos intencionales que haga justicia a estas ideas fenomenalistas que son el presupuesto de la filosofía de Brentano. Para lograr esto es necesario que entendamos que el uso que Brentano hace de *objeto inmanente* es un uso metafórico que no intenta reducir los objetos con los que los fenómenos mentales se relacionan a objetos que existen en el pensamiento de forma análoga a como decimos que una manzana existe en el mundo externo. Pero además, este uso metafórico ayuda a evitar que se malinterprete a Brentano —como a menudo se hace— desde el giro realista en el que cuando el pensamiento se dirige a un objeto, el objeto debe existir. Una versión metafórica del objeto intencional simplemente recupera el principio de

---

<sup>44</sup> He explicado la noción de fenomenalismo metodológico en el segundo capítulo, *Supra*, p. 42-46.

<sup>45</sup> Tim Crane, “Brentano’s Concept of Intentional Inexistence” in *The Austrian Contribution to Philosophy* edited by Mark Textor (London: Routledge 2006) 20-35.

la *Psicología desde un punto de vista empírico* según el cual no hay representación —y por lo tanto, no hay fenómeno mental— sin un objeto.

Tim Crane en “Intentional Objects” hace un análisis de las posturas con respecto a la naturaleza de los objetos intencionales y deduce lo que a mi parecer es la mejor manera de entender el problema de Brentano. Estas posturas son:

- [1] Los objetos intencionales son entidades existentes
- [2] Los objetos intencionales son aquellos sobre lo que los estados intencionales son
- [3] Los estados intencionales pueden ser sobre cosas que no existen<sup>46</sup>

[1] Es problemática porque bajo esta perspectiva, los objetos intencionales son entidades ordinarias, objetos en el mundo. Sin embargo, a menudo pensamos lo que no existe. Por lo tanto, ya que en ocasiones los objetos intencionales no se corresponden con un objeto real, esta idea resulta falsa. Por lo tanto, el realista nos debe un recuento de cómo es que en ocasiones pensamos cosas que no existen en el mundo y por tanto nuestras representaciones son vacías. En el caso de [2], se trata de una definición y por lo tanto difícilmente debatible. En cambio, la posición [3] nos lleva a un dilema pues, o negamos que los objetos intencionales puedan ser de cosas que no existen o aceptamos que hay objetos inexistentes *à la Meinong*. Es claro que cualquiera de estas dos opciones es inaceptable.

La solución de Crane me parece que arroja luz sobre el problema de Brentano porque se acerca más a la idea brentaniana expresada en [2] y que evita las complicaciones ontológicas que [1] y [3] generan. Lo que Crane nota es que tanto [1] como [3] comparten un supuesto, a saber, que los objetos intencionales son entidades de cierto tipo. Si rechazamos este supuesto podemos dar un recuento de inspiración brentaniana y que evite los problemas que la tradición ha atribuido al pensamiento de Brentano:

La salida para el dilema es rechazar un supuesto compartido por ambas posiciones inaceptables: que ser un objeto intencional es ser una cosa o entidad de cierto tipo. La posición que niega (3) asume que los objetos intencionales son sólo entidades existentes. La posición que postula objetos inexistentes asume que todos los objetos intencionales son entidades aunque algunas de ellas sean no existentes. El supuesto común es que ser un objeto intencional es ser una entidad. Esto es lo que voy a negar.

Esto puede sonar perverso o paradójico. Si estoy pensando en un carretero, el carretero es el objeto intencional de mi pensamiento. No obstante el carretero existe, él es una entidad. ¿Cómo puedo negar que algunos objetos intencionales son entidades actualmente? Yo no niego esto: esta es sólo otra manera de decir que algunos objetos

---

<sup>46</sup> Tim Crane, ‘Intentional Objects’ *Ratio* 14, 2001, 336-349

intencionales existen y algunos no. Lo que estoy negando es que ser un objeto intencional como tal es ser una entidad de algún tipo.<sup>47</sup>

Así, el error de ambas posiciones es pensar que debe haber alguna condición necesaria que algo debe satisfacer para ser un objeto intencional; esto es, alguna propiedad necesaria que todos los objetos intencionales deben tener en común. Negar esto, para Crane, es negar que los objetos intencionales tienen una *naturaleza*. Estoy de acuerdo con Crane pues Brentano mismo apunta a una posición que nos muestra la viabilidad de la interpretación de Crane en una carta a Anton Marty el 17 de marzo de 1905:

Quando hablo de “objeto inmanente”, uso la calificación “inmanente” para evitar malos entendidos, ya que muchos usan sin reserva el término “objeto” para referir a lo que está fuera de la mente. Pero por un *objeto* de un pensamiento entiendo aquello sobre lo que el pensamiento es, haya o no haya algo fuera de la mente correspondiendo con el pensamiento.

Nunca ha sido mi enfoque que el objeto *inmanente* sea idéntico con “*objeto de pensamiento*” (vorgestelltes Objekt). Aquello sobre lo que pensamos es el *objeto* o la *cosa* y no el “objeto del pensamiento”. Si en nuestro pensamiento, contemplamos un caballo, nuestro pensamiento tiene como su objeto inmanente —no un “caballo contemplado”, sino un *caballo*. Y estrictamente hablando sólo el caballo —no el “caballo contemplado”— puede ser llamado un objeto.<sup>48</sup>

Para Brentano, hablar de objetos inmanentes es mostrar que el pensamiento siempre es sobre algo, con lo que se es consistente con un principio de la *Psicología desde un punto de vista empírico* según el cual, como hemos dicho, no puede haber representaciones sin objeto.<sup>49</sup> Es posible que a veces nuestros fenómenos mentales versen sobre objetos que no existan externamente, pero incluso en estos casos, nuestro pensamiento se dirige a algo:

(...) debido a que nosotros usamos la palabra “en” aquí, me he permitido a mí mismo el término “objeto inmanente”, para poder decir, no que el objeto existe, sino que éste es un objeto haya o no haya algo que le corresponda. Su *ser* un objeto, sin embargo, es meramente el correlato lingüístico de la persona experimentando tenerlo como su objeto, i. e., su pensar en él en su experiencia.<sup>50</sup>

---

<sup>47</sup> Tim Crane, “Intentional Objects”, p. 340.

<sup>48</sup> Franz Brentano, *The true and the evident*, trad. Roderick Chisholm, Ilse Politzer and Kurt Fisher, Routledge, London, 1966, p. 77.

<sup>49</sup> Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 280.

<sup>50</sup> Franz Brentano, *The true and the evident*, p. 78.

El uso que Brentano hace de objeto inmanente lejos de postular objetos que sólo existen en el pensamiento, es un uso metafórico que repara en el carácter relativo de los objetos.<sup>51</sup> El término *objeto* en Brentano siempre está pensado a propósito del sujeto de la actividad mental que lo tiene por objeto.<sup>52</sup> Coincido con Tim Crane en pensar que estas ideas son ideas fenomenológicas que usamos para articular *para nosotros* la naturaleza de nuestra experiencia.<sup>53</sup> Por lo tanto, desde una perspectiva como la de Brentano, el estatus ontológico o la posible naturaleza del objeto intencional se pueden dejar de lado.

No obstante, recientemente Johannes L. Brandl ha defendido una versión inmanentista del objeto intencional. Sin embargo, parece ser que este autor, contrario a lo que Brentano sostiene en los pasajes anteriormente citados, defiende que *objeto inmanente* implica que el objeto tiene un tipo de existencia en la mente; esto es, la idea misma de objeto inmanente es un manifiesto de la existencia de *objetos del pensamiento*. Brandl intenta revivir, después del giro reísta que el mismo Brentano realiza, la idea de que el objeto intencional existe en la mente. Parecería necio si frente a la evidencia textual del mismo Brentano Brandl se empeñara en revivir esta idea que el mismo Brentano negó tajantemente. Pero Brandl está interesado en evaluar si el movimiento de Brentano o giro reísta fue adecuado. Según su interpretación los objetos intencionales son objetos no reales u objetos inexistentes. No es superfluo el intento de Brandl pues, entre otras razones, nos ha seleccionado un pasaje de Brentano en el que él afirma que el objeto intencional nunca debe estar ausente de la relación mental, cosa que no sucede con el objeto real:

Es bueno enfatizar de nuevo sólo una cosa, a saber, que esta relación [i. e., la relación intencional] tiene la peculiaridad de que uno de sus términos es real, el otro no. Ya que uno

---

<sup>51</sup> La idea de un uso metafórico de “objeto inmanente” la tomo de Richard E. Aquila, “Brentano, Descartes, and Hume on awareness”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 35, No. 2. (Dec., 1974), pp. 223-239.

<sup>52</sup> En *Breve esbozo de una teoría del conocimiento* nos dice a propósito de la relatividad del conocimiento: “Los términos «ente», «cosa», «objeto» son sinónimos, y a propósito del último es como se manifiesta con toda claridad su carácter relativo. Ser objeto supone a alguien que, pensándolo, lo tiene por objeto. Del mismo modo que, a la inversa, es imposible un pensamiento sin objeto de pensamiento. Ambos se hallan ligados entre sí. Y esto quiere decir que todo ser es relativo: relativo respecto de un sujeto que lo piensa (o lo percibe). Luego es relativo.” Franz Brentano, *Breve esbozo de una teoría del conocimiento*, p. 21.

<sup>53</sup> Tim Crane, “Intentional Objects”, p. 345.

erraría si tomara el objeto externo (y a menudo real quizá). El último puede estar completamente ausente, el inmanente nunca.<sup>54</sup>

Para Brandl esto contradice el giro reísta de Brentano en el que sólo cosas existentes pueden ser objetos del pensamiento. Sin embargo, me parece que más que contradecir el giro reísta de la filosofía de Brentano, esto debe tomarse como una aclaración de Brentano en el sentido de que el objeto siempre debe estar presente en la relación mental, pues es un constituyente fundamental del acto mental. A veces, los objetos son cosas (*reale*), es decir, tienen existencia actual; otras veces, aunque se nos presentan en la experiencia, no existen en la realidad, como cuando nos enamoramos de personajes de novela o pensamos en Pegaso. Me parece que es un error leer pasajes como el que Brandl nos presenta sin relacionarlos con el fenomenalismo metodológico de Brentano. Recordemos que según el fenomenalismo metodológico de Brentano, la existencia o no existencia de algo más allá de la esfera de la representación es inalcanzable para nosotros. Es cierto que no puede haber fenómeno mental sin el objeto al cual está dirigido, pues es un principio de la *Psicología desde un punto de vista empírico* que no puede haber representaciones (fenómeno mentales) sin objeto. En este contexto, como Brentano insiste en la cita que presenta Brandl, el objeto inmanente es un elemento imprescindible del acto mental.

La etapa reísta de Brentano debe leerse con cuidado. Ésta se caracteriza por la idea de que sólo debemos aceptar un nivel ontológico: la existencia actual. Desde esta nueva perspectiva, todo lo que tiene *Ser* es una cosa (*reale*). A pesar de este cambio de postura se conserva la idea de que los actos mentales están dirigidos a objetos. Lo novedoso de la etapa reísta de Brentano, a mi parecer, consiste en que los objetos hacia los cuales los actos mentales están dirigidos de ninguna manera deben entenderse como objetos del pensamiento. Por ejemplo, no es verdad que cuando nos representamos un caballo, nuestro pensamiento se dirija a un caballo contemplado. En específico, Brentano rechaza ahora que en caso de existir el objeto al que el pensamiento apunta, éste tenga una existencia distinta de la existencia actual. Debemos entender que esta aseveración tiene de fondo el problema de los actos mentales cuyos objetos no existen en la realidad; esto es, el problema de las representaciones vacías. Alexius Meinong interpretó la naturaleza del objeto intencional de

---

<sup>54</sup> El pasaje seleccionado corresponde a un texto no publicado de Brentano sobre lógica. Cfr. Johannes L. Brandl, "The immanence Theory of Intentionality" en David Woodruff Smith and Amie L. Thomasson, (eds). *Phenomenology and the Philosophy of Mind*. Oxford University Press, 2005, p. 174.



tal forma que pensó que Brentano estaba comprometido con una clase de objetos (objetos de pensamiento) que existen incluso cuando no hay algo en el mundo que les corresponda. Por ejemplo, si pienso en la montaña de oro debería haber en el mundo una cosa que sea la montaña de oro. Pero ya que en el mundo no hay algo que se corresponda con ese objeto, se concluye que el objeto del pensamiento tiene que ser un género peculiar del objeto mental. Para dar sentido a esta interpretación, Meinong introdujo una noción de *Ser* distinta de la de existencia. Para Meinong, la montaña de oro *no existe* pues no hay algo en el mundo que le corresponda; sin embargo, ya que puede ser pensada, la montaña de oro *subsiste*. De acuerdo con las distinciones de Meinong no todo lo que tiene *Ser* existe, de esta manera intenta responder el problema de las representaciones vacías.<sup>55</sup> Brentano rechazó esta interpretación en varios lugares mostrando que nada puede ser *objeto de pensamiento* que no sea una cosa real.<sup>56</sup> Esto no quiere decir que todo objeto intencional debe existir. Lo que Brentano está negando es una noción de *Ser* distinta de la existencia. Es en este contexto de la etapa reísta que el cambio de postura cobra sentido: *Toda referencia mental refiere a cosas (...) En muchos casos, las cosas a las que nos referimos no existen.*<sup>57</sup> De esta manera, al rechazar que el objeto intencional tenga un tipo especial de existencia, Brentano nos hablará ahora de *cosas* a las que el pensamiento se dirige. Sin embargo, este reísmo significa únicamente que todo lo que existe, o podría existir, son cosas. Dicho de otra manera si un objeto de mi pensamiento existe, éste debe ser una cosa. Frente a posturas como la de Meinong Brentano sólo acepta la existencia actual como la única noción de *Ser*.

Referirnos a los objetos intencionales en sentido metafórico es más cercano al enfoque de Brentano de que no hay representaciones sin objeto y esto es posible sin atribuirle a los objetos intencionales un tipo especial de existencia. La idea de un objeto intencional desde la perspectiva de Brentano apunta al hecho de que en todo acto mental hay un objeto al cual se dirige el pensamiento, aún cuando no haya algo externo que se corresponda con el objeto pensado.

---

<sup>55</sup> Cfr. Alexius Meinong, "The theory of objects" en R. Chisholm, *Realism and the Background of Phenomenology*. Glencoe, The Free Press, 1960.

<sup>56</sup> Por ejemplo, en el prólogo a la segunda edición, en la Carta a Marty del 17 de marzo de 1905, en la carta a Krauss del 14 de septiembre de 1909. Cfr. Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, pp. xxvi, 385; Franz Brentano, *The True and the evident*, p. 78.

<sup>57</sup> Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 291.

En suma, en este apartado he presentado razones a favor de entender la noción brentaniana de intencionalidad en términos únicamente de direccionalidad y no desde la perspectiva de algunos filósofos de tradición analítica que intentan entenderla en términos de contenido proposicional. Entender la noción de intencionalidad como *direccionalidad* ayuda a evitar los contraejemplos que la noción de actitudes proposicionales no puede evitar; a saber, la existencia de fenómenos mentales que no tienen contenido proposicional. Ya que para Brentano la intencionalidad es la marca de lo mental, ésta debe estar presente en todos los fenómenos mentales aun cuando dichos fenómenos mentales también tengan propiedades de tipo fenoménico. La intencionalidad como *direccionalidad* nos permite caracterizar también a estos fenómenos mentales puesto que en las sensaciones y en las emociones, los fenómenos mentales se dirigen a un objeto. Por lo tanto, la noción de intencionalidad implica una direccionalidad del pensamiento hacia objetos que pueden existir o no.

Sin embargo, caracterizar la noción brentaniana de intencionalidad en términos de direccionalidad no agota la cuestión. La teoría brentaniana de intencionalidad no sólo es como a menudo se presenta, una simple explicación de cómo se relaciona la mente con sus objetos. En Brentano, la cosa se complica pues él considera que siempre que la mente se dirige a un objeto se dirige también a ella misma. En el siguiente y último capítulo presento algunos aspectos de la teoría brentaniana de conciencia reparando en el hecho de que ésta es inseparable de la noción de intencionalidad.

## **IV. La conciencia como doble dirección del pensamiento**

El objetivo de este capítulo es analizar cómo están vinculadas las nociones de “intencionalidad” y “conciencia” en la filosofía de Franz Brentano. Mostraré que la teoría de la conciencia no puede desvincularse de la noción brentaniana de intencionalidad pues tal como Brentano concibe la intencionalidad del pensamiento, en todo momento en el que el pensamiento se dirige a un objeto, ese acto mental va acompañado de conciencia. De esta manera, la teoría de la intencionalidad debe incluir en su caracterización ese elemento mediante el cual somos conscientes de nuestra propia actividad mental. De igual forma, no podemos pensar la teoría de la conciencia en Brentano sin apelar a la noción de intencionalidad pues Brentano concibe a la conciencia como intencionalidad.

Para explicar esto analizo el planteamiento de Brentano a la luz de la discusión sobre la naturaleza de la conciencia, la cual intenta caracterizar a los actos mentales conscientes en términos de actos mentales de segundo orden. Esto me sirve para insertar el enfoque de Brentano en una manera más familiar de entender el problema.

Si todo acto mental es consciente y todo acto mental es intencional en el sentido defendido en este trabajo, ¿cómo debemos entender esta relación y cómo afecta esto para una visión más general de la intencionalidad? Esta es la pregunta que intenta responder este capítulo y de la respuesta depende lo que a mi parecer es una caracterización más acabada de la noción brentaniana de intencionalidad.

### **1. La doble dirección del pensamiento**

De acuerdo con la teoría de la intencionalidad de Brentano, para que un fenómeno sea un fenómeno mental se debe satisfacer la siguiente condición:

[FM]  $x$  es un fenómeno mental si está dirigido a un objeto  $o$

En una manera general de formularlo, la noción de intencionalidad nos sugiere la relación que existe entre el pensamiento y los objetos. Como señalé en el segundo capítulo de este trabajo, se trata de un tipo de referencia o modo de pensar los objetos. G. E. M. Anscombe reintroduce una metáfora de origen medieval en la que la intencionalidad es como una flecha y Dermot Moran completa la imagen diciendo que la conciencia, como una flecha,

da en el blanco.<sup>1</sup> Tradicionalmente se piensa a la intencionalidad como una flecha que presenta una dirección que siempre va del pensamiento a sus objetos. Para Dale Jacquette, se trata de una proyección *unidireccional* de la relación intencional.<sup>2</sup>

Hasta ahora la intencionalidad como proyección unidireccional ha sido adecuada para caracterizar la noción brentaniana de intencionalidad. Sin embargo, la relación intencional se complica en la medida que Brentano introduce un elemento que hace de la unidireccionalidad del pensamiento una caracterización incompleta. Este elemento consiste en la afirmación de Brentano en el segundo capítulo del segundo libro de la *Psicología desde un punto de vista empírico* de que todos los fenómenos mentales son conscientes. Si todos los fenómenos mentales se caracterizan por su direccionalidad y todos los fenómenos mentales son conscientes, ¿cómo afecta esto para una imagen ulterior de la noción brentaniana de intencionalidad? Lo primero que debemos notar es que si todo acto mental va acompañado de conciencia del acto mismo, la unidireccionalidad del pensamiento se ve afectada, porque para que un acto mental sea consciente sólo puede ser consciente debido a que el pensamiento se dirige a él mismo como objeto.

De acuerdo con este giro de la *Psicología desde un punto de vista empírico*, cuando yo tengo un fenómeno mental, por ejemplo, la percepción de un vaso, en este caso soy consciente de mi percepción del vaso. De esta manera, además de tener mi representación del vaso, tengo una representación del acto mismo mediante el cual percibo el vaso. Recordando lo que he dicho sobre la noción de representación, ésta es el fundamento de lo mental. Todo fenómeno mental es intencional porque se dirige a un objeto y en este sentido lo representa, lo hace presente. Por lo tanto, *estar dirigido* es lo mismo que *representar*. De esta manera, la caracterización de intencionalidad que de esto resulta estará mejor caracterizada de la siguiente manera:

[FM]  $x$  es un fenómeno mental si está dirigido a un objeto  $o$

Y ya que “estar dirigido” = representar, tenemos que:

[FM2]  $x$  es un fenómeno mental si representa a un objeto  $o$

---

<sup>1</sup>Cfr. Dermot Moran, “Brentano’s thesis, p. 5: “Consciousness like an arrow strikes its target.”

<sup>2</sup> Dale Jacquette, “Brentano’s concept of intentionality” en *The Cambridge companion to Brentano*, edited by Dale Jacquette, Cambridge University, Cambridge, 2004, p. 101.

Pero de acuerdo con el giro ulterior de la teoría de Brentano se desprende que:

[FM3]  $x$  es un fenómeno mental si y solo si  $x$  representa a un objeto  $o$  y  $x$  representa a  $x$

Considero que [FM3] nos da una imagen más adecuada de la noción brentaniana de intencionalidad. Según esta condición, que para los fines de este trabajo llamaré el principio de la *doble dirección del pensamiento*, si algo es un fenómeno mental entonces está dirigido a un objeto al tiempo que se dirige a sí mismo; lo cual, sólo es otra forma de decir que todo fenómeno mental va acompañado de conciencia. Este principio es demasiado fuerte porque excluye la posibilidad de tener un fenómeno mental sin ser conscientes de este fenómeno mental.

El tema de la conciencia ha sido objeto de innumerables estudios a lo largo de la historia de la filosofía. La tradición analítica y la tradición fenomenológica se han ocupado sobremanera de este tema. En la tradición analítica a menudo se habla de dos nociones de conciencia. Una que repara en el carácter subjetivo de la experiencia y que se le ha llamado conciencia fenoménica, la cual nos dice que los fenómenos mentales se experimentan de algún modo. Bajo otra interpretación, la conciencia se concibe como “conciencia de” que a menudo se le llama conciencia de segundo orden. Algo que los distingue en primera instancia es el carácter transitivo de la conciencia de segundo orden con respecto a la no transitividad de la conciencia fenoménica. Desde un punto de vista la conciencia de los fenómenos mentales es transitiva porque son “fenómenos mentales de” haciendo referencia a algo otro. En cambio, los fenómenos mentales que son conscientes desde el punto de vista fenoménico por lo regular no son conscientes en el sentido de “conciencia de” pues las propiedades que exhiben no necesitan, o por lo menos no tan claramente, indicar algo más allá de ellas mismas. Desde esta perspectiva, se hace una tajante separación entre dos clases de fenómenos mentales en la que se considera que hay fenómenos mentales paradigmáticamente conscientes en sentido fenoménico como las sensaciones y hay fenómenos mentales paradigmáticamente conscientes en el sentido de “conciencia de” como las llamadas actitudes proposicionales, como creencias, deseos, pensamientos; esto es, fenómenos mentales con contenido que puede ser atrapado por construcciones

lingüísticas que contengan la cláusula “que”.<sup>3</sup> Gente como Tyler Burge ha sostenido que lo que es esencial para el concepto de conciencia es la conciencia fenoménica, al grado de que un ser que no es consciente fenoménicamente no debe ser considerado consciente de ninguna manera.<sup>4</sup> En este trabajo entendemos por conciencia no a la conciencia entendida en sentido fenoménico sino en su versión transitiva de “conciencia de” pues es ésta la que se conecta propiamente con la noción de intencionalidad *à la* Brentano. En efecto, Brentano entiende la conciencia de tal manera que hace de expresiones “fenómeno mental” y “acto mental” nociones equivalentes a “conciencia”:

Yo prefiero usar [conciencia] como sinónimo de “fenómeno mental” o “acto mental.” Debido, en primer lugar, a que el constante uso de estas designaciones compuestas sería embarazoso, y ya que el término “conciencia” refiere a un objeto para el cual la conciencia es conciencia de, parece apropiado caracterizar los fenómenos mentales precisamente en términos de su carácter distintivo, i. e., la propiedad de la in-existencia de un objeto, para la cual carecemos de una palabra en el uso común (...) Hemos visto que ningún fenómeno mental existe el cual no sea, en el sentido indicado arriba, conciencia de un objeto.<sup>5</sup>

De esta manera, para Brentano la intencionalidad es conciencia y la conciencia es intencionalidad. Sin embargo, la expresión “conciencia de” tal como la hemos caracterizado se relaciona por lo regular con la conciencia de segundo orden para distinguirla, como he mostrado, de la conciencia fenoménica; aunque Brentano no se preocupó, o por lo menos no directamente, de la conciencia fenoménica, esto no quiere decir que debemos asimilar la teoría de la conciencia de Brentano a una teoría de segundo orden. Lo anterior lo analizaré en el siguiente apartado. Lo que por ahora debe quedar claro, es la imagen de la noción brentaniana de intencionalidad según la cual los actos mentales se dirigen a objetos y que al hacerlo se dirigen a sí mismos; es decir, cuando nos representamos algo, también nos representamos a nosotros mismos. Esto, como lo entiendo en este trabajo, es la doble dirección del pensamiento.

---

<sup>3</sup> Cfr. Ned Block, “Concepts of Consciousness” en *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. (ed.) David Chalmers, Oxford University Press, 2002, p. 209. Block denomina “P-consciousness” a la conciencia fenoménica y “A-consciousness” (access consciousness) a la “conciencia de”.

<sup>4</sup> Tyler Burge, “Two kinds of Consciousness”, p. 428.

<sup>5</sup> Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 102.

## 2. La conciencia: un problema para la teoría de la intencionalidad

De las seis caracterizaciones de los fenómenos mentales que Brentano analiza en la segunda parte de la *Psicología desde un punto de vista empírico*, la cuarta caracterización nos dice que los fenómenos mentales, y no los físicos, son aquellos que son objeto de la percepción interna<sup>6</sup>; esto a su vez lo expresa diciendo que los fenómenos mentales sólo se perciben en la conciencia interna.<sup>7</sup> Por esta razón, en la segunda, tercera y cuarta parte del segundo libro se dedicará a hacer un análisis sobre la naturaleza de la conciencia. En primer lugar, Brentano menciona por lo menos tres nociones que suelen tenerse por “conciencia” de las cuales, sólo la percepción interna es de la que se ocupará. Los otros dos usos de “conciencia” corresponden a la percepción externa y a la memoria. A menudo, piensa nuestro autor, se habla de la conciencia de nuestros actos pasados y entonces la conciencia toma lugar por la memoria. En otras situaciones se habla de la conciencia refiriéndose a la percepción externa, como cuando alguien despierta después de haber desmayado; en este último caso, se dice que se ha recuperado la conciencia. Pero además, a veces nos imaginamos cosas y decimos que éstas aparecen a la conciencia. Con todo, es de notar que Brentano extiende la noción de conciencia a todo el ámbito de lo mental y esto se entiende si recordamos la identificación entre intencionalidad y conciencia.<sup>8</sup>

No obstante de estos variados usos de la noción de conciencia, Brentano sólo se ocupará de la conciencia interna, de cuando nos percatamos de nuestros propios actos mentales. Se trata ante todo de un tratamiento psicológico de la conciencia. Sin embargo, hay que recordar que Brentano define a la percepción interna en términos epistémicos, por medio de la preeminencia epistémica de la percepción interna en la que ésta nos proporciona un conocimiento inmediato, evidente e infalible de sus objetos. Esta caracterización epistémica de la conciencia interna es importante porque será uno de los motores que moldearán la teoría brentaniana de *conciencia*. Así, Brentano concebirá a la conciencia de tal forma que ésta sea consistente con la preeminencia epistémica de la percepción interna. Más adelante hablaré de esto.

---

<sup>6</sup> Véase *supra*, p. 69.

<sup>7</sup> Cfr. Franz Brentano, *Op. Cit.*, pp. 91, 97.

<sup>8</sup> Cfr. *ibid.*, p. 101.

De la equivalencia entre intencionalidad y conciencia se desprende la idea de que la conciencia siempre es conciencia de un objeto. Dada la caracterización en estos términos Brentano negará la existencia de fenómenos mentales inconscientes analizando y criticando cuatro tipos de argumentos que intentan probar la existencia de fenómenos mentales inconscientes. Brentano introduce la cuestión de la siguiente manera:

(...) otra cuestión surge, a saber, si hay algún fenómeno mental que no sea objeto de conciencia. Todos los fenómenos mentales son estados de conciencia; pero ¿todos los fenómenos mentales son conscientes, o puede haber también actos mentales inconscientes?<sup>9</sup>

Desde un punto de vista, todo fenómeno mental es consciente en el sentido intencional del que hemos hablado. A su vez, cuando tenemos un fenómeno mental nos percatamos del mismo fenómeno mental. Por esta razón, Brentano se pregunta si hay algún fenómeno mental que no sea objeto de la conciencia interna o por el contrario, como ésta nos enseña, todos los fenómenos mentales son conscientes. Brentano nota los dos sentidos en los que se está usando el término “conciencia”. En un sentido, hablar de fenómenos mentales inconscientes es contradictorio; se trata de la conciencia como acto mental, pues en este sentido, un fenómeno mental inconsciente es un fenómeno que no está dirigido y por lo tanto la cuestión carece de sentido. Sin embargo, cuando se usa “conciencia” en el sentido de conciencia interna o conciencia de nuestros propios actos mentales, la cuestión tiene sentido.

De manera general los cuatro tipos de argumentos que Brentano analiza para la existencia de fenómenos mentales inconscientes son los siguientes. Primero, se puede argumentar que la experiencia muestra hechos que no se pueden explicar sin la hipótesis de fenómenos mentales inconscientes como causa de ellos; en este caso, por ejemplo, si una persona que despertara de un coma recitara un poema en una lengua que no conocía se podría explicar diciendo que alguien recitó ese poema mientras estaba en coma.<sup>10</sup> Segundo, se puede argumentar que algunas experiencias deben tener un fenómeno mental inconsciente como su efecto. En tercer lugar, se puede considerar que la fuerza de un fenómeno mental está en función con la fuerza de su causa de tal forma que el fenómeno

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 102

<sup>10</sup> *Cfr.* Susan Krantz, “Brentano on unconscious consciousness”, *Philosophical and Phenomenological Research*, Vol. 50, No. 4 (Jun., 1990), p. 746.



mismo a veces pasa desapercibido, puesto que a menor intensidad de la causa menor intensidad del efecto. El cuarto tipo de argumento nos dice que si cada acto mental es objeto de conciencia entonces los fenómenos mentales deben ser infinitamente complejos. Desde la perspectiva del cuarto argumento, un acto mental es consciente debido a otro acto mental que lo hace consciente; pero a su vez, este nuevo acto, al ser propiamente un acto mental, necesitará un nuevo acto que lo haga consciente. Con esto, hay un aumento de la complejidad mental a un nivel contra intuitivo.<sup>11</sup> Para poner un freno al aumento de la complejidad mental se propone frenar este regreso infinito postulando un acto mental que a su vez no sea objeto de conciencia.

Como la noción misma de fenómenos mentales inconscientes va más allá de los límites de esta investigación me concentraré únicamente en el último tipo de argumento que es el que da pie a su teoría de la conciencia. Si todo fenómeno mental es consciente, por ejemplo, la percepción de un vaso de agua implica la existencia de un segundo acto mental mediante el cual soy consciente de que percibo un vaso de agua. Ya que este segundo acto es un acto mental en sentido propio, necesitaremos de un tercer acto mental por medio del cual soy consciente del segundo. Como se verá, la serie puede seguir infinitamente. Por lo tanto, debemos argumentar en contra de esta serie infinita de fenómenos mentales.

Desde mi perspectiva, la motivación de Brentano gira en torno a construir una teoría de la conciencia que sea consistente con la teoría de la intencionalidad. Es en este contexto que Brentano debe rechazar una teoría de segundo orden de la conciencia, aunque contrario al objetivo de Brentano, se le ha considerado por algunos como un antecedente de las teorías de segundo orden.<sup>12</sup> Comenzamos el análisis con la siguiente afirmación: todos los fenómenos mentales son conscientes. Luego, Brentano construirá su teoría de la conciencia a partir de dos innovaciones sobre las teorías de segundo orden. En primer lugar, una distinción conceptual entre un objeto primario y un objeto secundario. En segundo lugar, un acto mental consciente es aquel que va acompañado de conciencia y que ésta no es ella misma un acto mental distinto. Veamos más de cerca cómo está construido el argumento. Si todos los fenómenos mentales son conscientes como Brentano afirma y la conciencia la entendemos como una conciencia de segundo orden, la teoría de la intencionalidad nos

---

<sup>11</sup> Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 105.

<sup>12</sup> Amie L. Thomasson, "After Brentano: A One-Level Theory of Consciousness", in *European Journal of Philosophy* 8:2, 2000, pp. 190-91.

lleva a un absurdo. En primer lugar, ya que todo acto mental es consciente al estar dirigido a un objeto, al ser “consciente de”, entonces un acto mental es consciente debido a otro acto mental que está dirigido a él. Pero si esto es verdad, tendríamos un infinito incremento de la complejidad mental. Sin embargo, Brentano considera que no tenemos esta capacidad para manejar tan grande número de actos mentales a la vez.<sup>13</sup> Por esta razón, resulta ser una opción postular fenómenos mentales inconscientes para frenar el regreso al infinito. En tal caso, un fenómeno mental *no consciente* hace consciente al acto mental de nivel más bajo sin que el de nivel más alto sea objeto de otro acto mental que lo haga consciente.

Brentano considera que si bien el argumento anterior es un buen motivador para rechazar una teoría de segundo orden no justifica por sí solo la existencia de fenómenos mentales inconscientes. Para Brentano, aún tenemos una alternativa para frenar el regreso al infinito que no se comprometa con fenómenos mentales inconscientes.

Antes de explicar el giro de la teoría de Brentano quisiera mencionar algunos aspectos que caracterizan una teoría de segundo orden para contrastarla con la teoría propiamente brentaniana. Una teoría de segundo orden argumenta a favor de la existencia de un segundo acto mental para explicar qué significa que un fenómeno o estado mental sea consciente. Estos dos actos, el de nivel bajo y el de segundo nivel, pueden existir de manera independiente uno del otro. Para David M. Rosenthal, por ejemplo, un estado mental consciente es simplemente un estado en el cual nosotros somos conscientes de estar en dicho estado. Pero ser conscientes de estar en un estado mental implica tener un pensamiento contemporáneo — un pensamiento de carácter proposicional— de que nos encontramos en ese estado. De tal manera, ya que la ocurrencia de un estado mental va seguido por un pensamiento que nos indica que estamos en un estado mental, se puede pensar en un enfoque causal en el sentido de que estados mentales conscientes son causa de pensamientos de segundo orden: *Ya que un estado mental es consciente si es acompañado por un pensamiento adecuado de segundo orden, podemos explicar que un estado mental sea consciente asumiendo que el estado mental mismo causa que ese pensamiento de segundo orden ocurra.*<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 105.

<sup>14</sup> David M. Rosenthal, “Two Concepts of Consciousness”, p. 336.

Es de notar en la cita anterior que la finalidad de Rosenthal, y de gran parte de los teóricos de segundo orden, es explicar lo mental sin apelar a la noción de conciencia; un enfoque semejante contrasta con lo que llaman enfoque cartesiano —y podemos decir: brentaniano— de la conciencia en el que la conciencia es un elemento esencial de un acto mental.<sup>15</sup> Una teoría no cartesiana da cabida a la existencia de fenómenos mentales no conscientes, es decir, estados que no causan la ocurrencia de pensamientos de segundo orden. Es claro que para una teoría de segundo orden, la existencia de estados mentales no conscientes es posible debido a que lo que caracteriza a lo mental no es la conciencia. En este caso, lo mental incluye a los estados conscientes y no conscientes. De hecho, un enfoque de esta naturaleza sólo es posible si la marca de lo mental no es la conciencia, pues no podríamos apelar a un pensamiento de segundo orden para explicar lo que es un estado mental consciente. La razón de esto es que tendría que negarse que pudiera ocurrir un estado mental sin ser consciente. Esto es justo una de las consecuencias más notables de un planteamiento así: la aceptación de fenómenos mentales no conscientes. La diferencia entre fenómenos mentales conscientes y fenómenos mentales que no lo son se puede trazar apelando a una metáfora de Dan Zahavi en la que la conciencia es como un reflector: *Una manera de ilustrar la idea conductora es comparar a la conciencia con un reflector. Algunos estados mentales están iluminados; otros hacen su trabajo en la oscuridad.*<sup>16</sup>

Brentano aceptará que si construimos la teoría de la conciencia sobre la base de pensamientos de segundo orden, la consecuencia es una indeseada cadena infinita de fenómenos mentales. Tanto Brentano como el teórico de segundo orden aceptarán que una cadena infinita de actos mentales es una consecuencia indeseable. Pero a diferencia del teórico de segundo orden, Brentano no aceptará la existencia de fenómenos mentales inconscientes que pongan fin a esa cadena infinita. Es claro que si aceptáramos esto toda la teoría de la intencionalidad se cae al llevarnos a la idea contradictoria de la existencia de fenómenos mentales no conscientes. Por esta razón Brentano postula una alternativa para una teoría de segundo orden.

Una manera hasta cierto punto sencilla de caracterizar una teoría de segundo orden, por ejemplo la de Rosenthal, es que la conciencia no es esencial para caracterizar lo mental

---

<sup>15</sup> Cfr. David Armstrong, "What is consciousness?"; David Rosenthal, "Two concepts of consciousness."

<sup>16</sup> Dan Zahavi, "Back to Brentano" en D. Zahavi (ed.): *Hidden Resources. Classical perspectives on subjectivity*. Imprint Academic, Exeter, 2004, p. 66.

y por lo tanto, la conciencia es una característica extrínseca que cualquier acto mental puede o no tener. Recordando la metáfora de Zahavi: algunos fenómenos mentales están iluminados, otros trabajan a oscuras. En cambio, la posición que Brentano defenderá es aquella en la que la conciencia es esencial para caracterizar lo mental y por lo tanto, la conciencia es una característica que cualquier fenómeno mental tiene. En consecuencia, la teoría de Brentano es lo que Amie Thomasson llamará una teoría intrínseca, o de un solo nivel, de la conciencia.

### 3. La teoría intrínseca de la conciencia

Para evitar una teoría de segundo orden Brentano vio la necesidad de establecer criterios de individuación para las representaciones que están en juego en la relación mental. Consideremos por ejemplo escuchar un sonido y ser conscientes de ello. En tal caso, ¿Cuántas representaciones tenemos?: *Antes de responder esta pregunta debemos tener claro si queremos determinar el número y variedad de representaciones de acuerdo con el número y variedad de objetos, o de acuerdo con el número de actos mentales en los cuales los objetos están representados.*<sup>17</sup>

El defensor de una teoría de segundo orden dirá que en la relación mental tenemos dos representaciones; en primer lugar la representación del sonido; en segundo, la representación de la representación del sonido. Brentano, en cambio, nos dice que sólo tenemos una representación. Al dar criterios de individuación para este fin Brentano nos da lo que Mark Textor llama el argumento de la no duplicación.<sup>18</sup> Brentano pone a prueba el criterio de distinguir a las representaciones por medio de sus objetos. *Si una representación m representa a y la representación n representa b, y a es diferente de b, m y n son representaciones distintas.*<sup>19</sup> Si esto es verdad, piensa Brentano, el sonido es representado dos veces; el sonido es representado como objeto explícito mientras que en la segunda representación es representado como objeto implícito. Brentano rechaza esta consecuencia:

Parecería, como también lo notó Aristóteles, resultar que el fenómeno físico debe ser representado dos veces. Sin embargo este no es el caso. Más bien, la experiencia interna parece probar innegablemente que la representación del sonido está conectada con la

---

<sup>17</sup> Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 127.

<sup>18</sup> Mark Textor, "Brentano (and Some Neo-Brentanians) on Inner Consciousness" in *Dialectica*, Vol. 60, No. 4, 2006, pp. 411-432.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 417.

representación de la representación del sonido en una manera peculiarmente íntima que su existencia misma constituye un prerequisite intrínseco para la existencia de esta representación.

Esto sugiere que hay una conexión especial entre el objeto de la representación interna y la representación misma, y que ambas pertenecen a uno y el mismo acto mental. Nosotros debemos, de hecho, asumir esto.<sup>20</sup>

Una vez más, apelar a la experiencia interna es suficiente, según Brentano, para decidir por un criterio de distinción de representaciones que las individúe a partir del número de actos y no a partir de los objetos. Aunque apelar a la experiencia interna parece fundamental para poder argumentar a favor de la conexión íntima entre representaciones, el elemento más importante —a mi parecer— es independiente de este recurso. El punto en el argumento de Brentano es cómo podemos hacer que el sonido que escuchamos sea sólo representado una vez, aunque haya dos representaciones dirigidas a él. En este sentido, las representaciones no son distintas. Mark Textor introduce un ejemplo que puede servir para aclarar este punto: *Si pinto A y pinto A golpeando a B, he pintado a A sólo una vez, los dos actos de pintura no pueden ser distintos.*<sup>21</sup> En el caso del sonido el resultado es el mismo, si yo no me represento el sonido dos veces, una en una representación de primer nivel y una vez en la de segundo nivel, entonces las representaciones no pueden ser distintas. Pero qué implica distinguir el número de representaciones según el número de actos mentales. Una forma de plantear esta cuestión es responder cuántas cosas está haciendo simultáneamente la mente cuando me represento un sonido y soy consciente de ello. La respuesta, y en esto consiste el giro de la teoría de Brentano, es que sólo ocurre una sola cosa, sólo hay un acto mental. Por lo tanto, si sólo ocurre un acto mental, las representaciones deben ser una y la misma representación:

La representación del sonido y la representación de la representación del sonido forman un fenómeno mental simple; es sólo por considerarlo en su relación con dos objetos diferentes, uno de los cuales es un fenómeno físico y el otro un fenómeno mental, que dividimos conceptualmente en dos representaciones. En el mismo fenómeno en el que el sonido está presente a nuestras mentes, nosotros lo aprehendemos simultáneamente de acuerdo con su doble naturaleza en la medida de que tiene al sonido como contenido dentro de él, y en la medida de que tiene a él mismo como contenido al mismo tiempo.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 127.

<sup>21</sup> Mark Textor, "Brentano (and Some Neo-Brentanians) on Inner Consciousness" in *Dialectica*, Vol. 60, No. 4, 2006, pp. 417-18.

<sup>22</sup> Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 127.

De esta manera, es claro que la diferencia entre la representación del sonido y la representación de la representación del sonido es una distinción conceptual y no ontológica. Mediante un proceso de abstracción podemos separarlas según su referencia a un objeto que es un fenómeno físico en un caso y en otro caso un fenómeno mental. Así, ontológicamente, cuando yo me represento un sonido y soy consciente de ello no hay dos sucesos distintos en el mundo. Para una teoría de segundo orden, al ser consciente de escuchar un sonido se introducen en el mundo dos sucesos distintos. Si adoptamos como Brentano una ontología de actos mentales, lo que ocurre en el mundo es un solo acto con dos objetos —o dos contenidos— hacia los cuales el acto está dirigido, uno de los cuales es anterior desde el punto de vista conceptual y el otro es posterior.

¿Cómo debemos entender esta distinción conceptual entre la representación del sonido y la representación de la representación del sonido uno de los cuales tiene como objeto un fenómeno físico y la otra un fenómeno mental? Es respondiendo a esta pregunta que Brentano introduce una distinción entre *objeto primario* y *objeto secundario* de un acto. De esta manera, un acto mental se puede descomponer —conceptualmente— en una representación de contenido físico y una representación de contenido mental. A esta dualidad de contenidos Brentano la llama *objeto primario* y *objeto secundario*; esto es, un acto mental tiene un objeto primario pues es la representación de un fenómeno físico y al mismo tiempo tiene un objeto secundario pues es una representación de sí mismo:

Podemos decir que el sonido es el objeto primario del acto de escuchar, y que el acto de escuchar en sí mismo es el objeto secundario. Temporalmente ellos ocurren al mismo tiempo, pero en la naturaleza del caso, el sonido es anterior. Una representación del sonido sin una representación del acto de escuchar no sería inconcebible, al menos a priori, pero una representación del acto de escuchar sin una representación del sonido sería una contradicción. El acto de escuchar aparenta estar dirigido hacia el sonido en el sentido más propio del término, y debido a esto parece aprehenderse a sí mismo incidentalmente y como algo adicional.<sup>23</sup>

Según esta cita, las dos representaciones son simultáneas aunque conceptualmente, la representación del objeto primario es anterior; de tal forma que es lógicamente posible una representación del objeto primario sin una representación del objeto secundario; y esto es posible por el principio de la necesidad del objeto de la representación. Por otra parte, la

---

<sup>23</sup> *Ibid*, pp. 127-128.

conciencia de nuestros actos mentales ocurre como algo incidental, como algo que depende de alguna manera de la actividad mental por medio de la cual nos representamos el mundo.

El argumento de la no duplicación de los actos mentales evita la regresión infinita de los fenómenos mentales sin la necesidad de apelar a fenómenos mentales inconscientes. No hay, piensa Brentano, una serie infinita de fenómenos mentales pues la serie se termina con la representación del objeto secundario:

(...) la conciencia de la representación del sonido claramente ocurre junto con la conciencia de esta conciencia puesto que la conciencia que acompaña la representación del sonido es una conciencia no tanto de esta representación como del acto mental completo en el que el sonido es representado, y en la que la conciencia misma existe concomitantemente. Aparte del hecho de que representa el fenómeno físico del sonido, el acto mental del escuchar se vuelve al mismo tiempo su propio objeto y contenido, tomado como un todo.<sup>24</sup>

Esto significa que en todo acto intencional hay una dirección a un fenómeno y al mismo tiempo hay una dirección al acto mismo. Esto es a lo que me referí como la doble dirección del pensamiento donde además la serie infinita que llevaba a postular fenómenos mentales inconscientes se termina con la segunda representación: *Lejos de haber absorbido una serie infinita de representaciones que se vuelve más y más complicada, vemos que la serie termina con el segundo miembro.*<sup>25</sup>

Mediante la respuesta al cuarto argumento nos hemos ubicado propiamente en la teoría brentaniana de la conciencia. Según ésta, todo acto mental tiene dos objetos, un objeto primario y un objeto secundario. El objeto primario es el objeto intencional de contenido físico; el objeto secundario, en cambio, es el fenómeno mental mismo. No se debe perder de vista que es fundamental para el argumento de Brentano que la conciencia de los fenómenos mentales no es ella misma un acto distinto a la representación de un fenómeno físico. Sin embargo, parece ser ésta la parte más endeble de su teoría puesto que el criterio de individuación de las representaciones que da origen al argumento de la no duplicación es contra intuitivo. Como bien señala Thomasson, si las representaciones de primer y segundo nivel difieren en condiciones de verdad deberían corresponder a distintos fenómenos mentales: (...) *en la medida en que las condiciones de verdad son relevantes*

---

<sup>24</sup> *Ibid*, p. 129.

<sup>25</sup> *Ibid*, p. 130.

*para el contenido del acto, los actos deben tener diferentes contenidos y ser distintos actos mentales.*<sup>26</sup>

Brentano era consciente de ello y por eso decide individuar a las representaciones a partir del número de actos —pues de lo contrario sería una teoría de segundo orden. Sin duda esto es un problema para la teoría de Brentano porque parecería que tener distintos contenidos basta para que estemos hablando de distintos actos mentales: *Si no individuamos estados mentales de esta manera, ¿qué criterio deberíamos usar?*<sup>27</sup> Brentano no tiene una respuesta satisfactoria en este punto. La estrategia que estaba a su disposición fue apelar a algo que ya nos había mencionado a propósito de su crítica a la introspección y en su explicación de la naturaleza de la percepción interna. Brentano insiste en repetidas ocasiones que la percepción interna, por medio de la tenemos acceso a nuestra vida mental, no debe confundirse con la observación interna o introspección. Hay que recordar que la introspección implica dirigir toda nuestra atención a nuestros propios fenómenos mentales, justo como en la observación externa se atienden fenómenos físicos, esto es, dirigiendo toda nuestra atención en ellos. Pero para poder atender a un fenómeno mental se debe ser capaz de quitar la atención en el objeto que dio pie a nuestro fenómeno mental, con lo cual, el fenómeno mental desaparece. Por esto, los fenómenos mentales no se observan, sólo se experimentan:

Algo que sólo es objeto secundario de un acto puede indudablemente ser un objeto de conciencia en este acto, pero no puede ser un objeto de observación en él. La observación requiere que uno dirija su atención a un objeto como objeto primario. Consecuentemente, un acto existente en nosotros sólo podría ser observado por medio de un acto simultáneo, dirigido hacia él como su objeto primario. Sin embargo, no hay tal representación interna acompañada de un segundo acto. Así, vemos que ninguna observación simultánea de los propios actos de observación de uno ni de cualquier otro de nuestros propios actos mentales es posible del todo. Podemos observar los sonidos que escuchamos pero no podemos observar nuestro escuchar de los sonidos que escuchamos, ya que el escuchar mismo sólo es aprehendido concomitantemente en el escuchar de los sonidos. Por otra parte, cuando recordamos un acto previo de escuchar, nosotros nos tornamos hacia él como objeto primario y entonces nosotros a veces nos tornamos hacia él como observadores. En este caso, nuestro acto de recordar es el fenómeno mental que puede ser aprehendido sólo secundariamente.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Amie Thomasson, “After Brentano: A One-Level Theory of Consciousness”, p. 199.

<sup>27</sup> *Ídem.*

<sup>28</sup> Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, pp. 128-129.



Planteado de esta manera se ve claramente que para Brentano la conciencia no ocurre como algo separado del acto mental que relaciona el pensamiento con los objetos hacia los que éste se dirige; la conciencia se da de manera “concomitante”. Un acto mental y la conciencia del acto mental ocurren al mismo tiempo. La representación de un vaso de agua, por ejemplo, es condición de posibilidad de la representación del acto mental.

#### **4. Contraste entre una teoría de segundo orden y una teoría intrínseca**

Para Thomasson, la diferencia entre una teoría de segundo orden y la teoría de Brentano tiene que ver con los distintos medios que tenemos para tener acceso a nuestros fenómenos mentales:

En el enfoque de la conciencia interna nuestra conciencia es construida como un aspecto del acto mismo y de esta manera no hay una distancia entre el acto y la conciencia. Para una teoría de segundo orden, el único acceso que tenemos para un fenómeno mental consiste en un fenómeno mental que lo toma como objeto y se dirige hacia él.<sup>29</sup>

La diferencia estriba, entonces, en el tipo de acceso que tenemos a lo que está en nuestra cabeza.<sup>30</sup> Dan Zahavi considera que la diferencia consiste en el número de actos involucrados en la conciencia. Para él, tanto una teoría de segundo orden como la teoría de Brentano construyen a la conciencia en términos de “auto-conciencia”. En ambos enfoques, la cuestión de la conciencia tiene que ver con la capacidad de la mente de dirigirse a sus propios estados y operaciones. Zahavi considera que incluso, ambos enfoques defienden la idea de que los estados mentales conscientes envuelven dos contenidos representacionales. El fenómeno físico y el fenómeno mental, siendo un contenido de primer orden y un contenido de segundo orden.<sup>31</sup> Y entonces, según Zahavi, la única diferencia es si vamos a individuar uno o dos actos:

(...) su único desacuerdo es sobre la cuestión de si hay dos estados mentales distintos, cada uno con su contenido representacional, o sólo un estado mental con un contenido representacional doble. Por lo tanto, ambos tipos de teorías argumentan que ser un estado mental consciente significa para él estar representado, y ellos sólo difieren en si es representado por él mismo o por otro estado.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Amie Thomasson, “After Brentano: A One-Level Theory of Consciousness”, p. 195.

<sup>30</sup> Cfr. Thomasson, “After Brentano: A One-Level Theory of Consciousness”, p. 195.

<sup>31</sup> Cfr. Dan Zahavi, “Back to Brentano”, pp. 72-73.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 72-73.

Tanto Thomasson como Zahavi argumentan a favor de que la diferencia consiste en si la conciencia involucra uno o dos actos y dependiendo de esto se puede ver la diferencia en cuanto al modo de acceder a lo que está en la cabeza.<sup>33</sup>

Pero si bien es cierto que podemos distinguir entre dos posturas por los fundamentos que las sostienen, también es cierto que las consecuencias que de estos fundamentos se derivan nos permiten entender a cabalidad dichas diferencias. Con esto en mente me interesa destacar una consecuencia de la teoría de la conciencia de Brentano y que difiere radicalmente de una teoría de segundo orden. A Brentano le interesa salvar la preeminencia epistémica de la percepción interna y por eso es importante una fusión entre sujeto y objeto que sostiene a su teoría de la conciencia:

Se ha dicho a menudo que una revisión sobre la percepción interna sería posible si fuéramos capaces de comparar el contenido de la representación con el objeto real. Nosotros no podemos hacer esto en la llamada percepción externa, porque en este caso, solo la representación del objeto pero no el objeto actual existe en nosotros. La percepción externa, por lo tanto, es y será siempre no confiable. Por otra parte, estamos absolutamente ciertos de la veracidad de la percepción interna, porque en este caso tanto la representación y el objeto real de la representación existe dentro de nosotros (...)<sup>34</sup>

Más adelante agrega:

La verdad de la percepción interna no puede ser probada de ninguna manera. Pero ella tiene más que una prueba; ésta es inmediatamente evidente. Si cualquiera montara un ataque escéptico en contra de esta fundamentación última de la cognición, él no encontraría otra fundamentación sobre la cual erigir y edificar el edificio del conocimiento. Por lo tanto, no hay necesidad de justificar nuestra confianza en la percepción interna.<sup>35</sup>

En primer lugar, si la conciencia se construye como parte del acto mismo entonces no hay distancia entre la representación y el objeto de la representación. Pero si la conciencia se construye como un acto separado entonces cabe la posibilidad de que el segundo acto falle al representar el objeto, justo como la percepción externa puede fallar al representar un fenómeno físico. Y ya que Brentano, como la segunda cita muestra, considera como inmediatamente evidente que el conocimiento de nuestros fenómenos mentales es infalible él debe optar por una teoría intrínseca de la conciencia. A una teoría de segundo orden no le interesa salvar la incorregibilidad de la percepción interna. Incluso, en autores como David

---

<sup>33</sup> Amie Thomasson, "After Brentano: A One-Level Theory of Consciousness", p. 195.

<sup>34</sup> Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 137.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 140.

Armstrong, tiene ventajas no comprometernos con la infalibilidad de la percepción interna pues lo que se desea es un recuento de la conciencia en términos materialistas donde la noción de causa<sup>36</sup> tiene un lugar central; desde esta perspectiva, resulta difícil argumentar en favor de un conocimiento causal infalible. Pero si escuchar un sonido y la representación de la representación del sonido son actos de pensamiento distintos entonces nos vemos forzados a negar que nosotros tenemos un conocimiento infalible, cualquier enunciado sobre que algo es causa de algo está sujeto a corrección: *Así pues, ya que nuestro análisis del concepto de un estado mental involucra causación, si el conocimiento introspectivo es incorregible, como se alega, entonces nuestro recuento del concepto de un estado mental es insostenible.*<sup>37</sup>

Una ventaja de un enfoque como este es que se puede explicar un hecho que la teoría de Brentano no explica, los errores en los procesos cognitivos que socavan la idea de la incorregibilidad de la percepción interna. En una teoría de segundo orden, esto es posible en principio pues la representación de segundo nivel puede fallar al representar una representación de primer nivel.

Para Rosenthal, aunque una teoría intrínseca de la conciencia parece central para caracterizar a lo mental pues por un lado se lleva mejor con nuestras intuiciones de sentido común con respecto a lo mental y por otro lado, parece ser que, frente a un enfoque en donde no todos los estados mentales son conscientes, les hace más justicia a esas intuiciones. No obstante, Rosenthal considera que si queremos dar un recuento de lo que es la conciencia que no sea trivial, no debemos considerar a la conciencia como esencial para la mentalidad. En tal caso, nos estamos cerrando la puerta, considera, de dar una explicación de la conciencia en términos mentales, pues la mentalidad implicaría la conciencia. Pero si lo mental incluye lo consciente y lo no consciente es posible entender a los estados mentales conscientes en términos de los no conscientes, y a los no conscientes en términos de estados no mentales<sup>38</sup> Para Rosenthal, aceptar una teoría intrínseca de la conciencia cancela la posibilidad de dar una explicación de la conciencia.

---

<sup>36</sup> David Armstrong, *The nature of mind*, University of Queensland Press, Brisbane, 1980.

<sup>37</sup> David Armstrong, *A materialistic theory of mind*, Routledge, London, 1968, p. 103.

<sup>38</sup> David Rosenthal, "Two concepts of consciousness", p. 330.

## 5. Los modos de la conciencia

Una vez que Brentano pretende haber demostrado que no hay fenómenos mentales inconscientes se pregunta si es posible que la conciencia pueda ser de distintos tipos. En particular, se pregunta si es posible que los fenómenos mentales cuando son objetos de conciencia sean objetos de representación, juicio y emoción, en correspondencia con las tres clases de fenómenos mentales o distintos modos de representar un objeto. Brentano introduce el problema de la siguiente forma:

(...) la cuestión que surge es si los fenómenos mentales, cuando son objetos de conciencia, son conscientes ante la mente en una manera o en varias maneras, y si es así, en qué maneras. Hasta ahora, se ha mostrado sólo que tenemos representaciones de ellos, y si ellos son en alguna manera conscientes, ellos deben naturalmente ser conscientes en esta manera, ya que las representaciones son el fundamento de todos los otros fenómenos mentales. Nuestro presente problema es si los fenómenos mentales son objeto meramente de representación o si ellos pueden estar aún en nuestra conciencia en otras maneras.<sup>39</sup>

Para Brentano es indudable que a menudo un tipo de conocimiento acompaña a la percepción que tenemos de nuestros fenómenos mentales; por ejemplo, si experimento dolor, de acuerdo con Brentano, yo sé que tengo dolor. De igual forma con otros fenómenos mentales. Sin embargo, piensa Brentano, la única manera por medio de la cual podemos conocer es mediante la emisión de juicios. Por lo tanto, no sólo tenemos, una representación de nuestros fenómenos mentales, la conciencia interna se da también en el modo del juicio: *Cada acto mental, por lo tanto, está acompañado por una conciencia interna doble, por una representación que refiere a ella y un juicio que refiere a ella, la tan sonada percepción interna, la cual es una cognición inmediata y evidente del acto.*<sup>40</sup>

La prueba de que toda representación de los fenómenos mentales se acompaña de un juicio que refiere a ellos se basa en la existencia de una relación funcional que existe entre el objeto de la representación y la representación de la representación.<sup>41</sup> Dicho esto, la intensidad del juicio que acompaña la representación de los fenómenos mentales está en función de la representación en la que está basado el juicio. Sin embargo, como vimos en el tercer capítulo, Brentano hace una distinción entre tipos de intensidad en el juicio. Una que corresponde totalmente a la que le es dada por esta relación funcional con las

---

<sup>39</sup> Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, p. 138.

<sup>40</sup> *Ídem.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 133-137.

representaciones de las que depende el juicio; en este sentido, sin representación no puede haber juicio. Pero el juicio, piensa Brentano, también tiene otro tipo de intensidad que le es propia y que corresponde a los grados de convicción. Aunque es verdad que Brentano cambió de postura con respecto a entender la intensidad del juicio como grados de convicción. Según Brentano, una cognición (un juicio) siempre está presente en la conciencia de los fenómenos mentales porque, en el primer tipo de intensidad, el juicio sólo está ausente si desaparece la representación. Supongamos que vemos que la taza está en la mesa. En tal caso nuestro pensamiento se dirige a un fenómeno físico y en este sentido tenemos una representación de él. Según la teoría de Brentano, además de la representación de un fenómeno físico tenemos, a su vez, una representación de la representación del fenómeno físico. Aunado a la representación de la representación tenemos un juicio que afirma que tenemos una representación de la representación. Es claro que este juicio desaparece si desaparece la representación de la representación, la cual a su vez desaparece si desaparece la representación del fenómeno físico. En contraste, bajo el otro tipo de intensidad, el juicio que acompaña a la representación no disminuye, esto es, no deja de haber una convicción por parte del sujeto, aunque el acto que lo origina pierda intensidad. Suponiendo que en un primer momento tenemos una representación cuya intensidad es muy alta, en este caso, piensa Brentano, la intensidad entendida como grados de convicción no depende de la intensidad de la representación, porque podemos decir que en un segundo momento, si la intensidad de la representación disminuyera, no por eso cesaría la convicción que se tendría en la existencia del objeto y por lo tanto, el juicio no desaparecería.<sup>42</sup> Para Brentano, este argumento basta para demostrar que la conciencia de nuestros fenómenos mentales va acompañada por un juicio.

Posterior a este análisis, Brentano se pregunta si además de un juicio que acompaña a la conciencia, ésta también puede ir acompañada por una emoción:

La experiencia muestra que existe en nosotros no sólo una representación y un juicio, sino frecuentemente un tercer tipo de conciencia del acto mental, a saber, un sentimiento que refiere a este acto, placer o displacer los cuales sentimos hacia este acto (...) a menudo, el acto de escuchar un sonido está acompañado no sólo por una representación y una cognición de este acto de escuchar, sino por una emoción como tal (...) este sentimiento, también, tiene un objeto al cual él refiere. Este objeto no es el fenómeno físico del sonido, sino el fenómeno mental de escuchar, ya que obviamente, no es en verdad el sonido el que

---

<sup>42</sup> *Ibid*, pp. 142-143.

es agradable y placentero o el cual nos atormenta, sino el escuchar el sonido (...) el sentimiento interno que acompaña el escuchar, el ver, y cualquier otro acto del cual somos conscientes en esta manera, se funde con sus objetos y está incluido dentro del objeto mismo.<sup>43</sup>

Para demostrar que las emociones se encuentran presentes en la conciencia interna Brentano aplica la misma estrategia que en el caso del juicio. Para Brentano, también con respecto a las emociones existen dos tipos de intensidad. Un tipo de intensidad que es propio de los actos emocionales y otro que depende de la representación que está a la base de la emoción. Como ya hemos explicado en relación con los juicios, ya que las representaciones son el fundamento de los demás fenómenos mentales, si desaparece la representación, desaparecen los fenómenos mentales que dependen de ella. Con respecto al otro tipo de intensidad, Brentano considera que en este caso, los grados de placer y displacer —análogo a los grados de convicción en los juicios— no se comportan del mismo modo. Estos conservan su grado de convicción independientemente de la presencia o ausencia de la representación que los origina. Los grados de placer y displacer de las emociones, en cambio, dependen de muchos factores desconocidos y nunca exhiben el mismo grado de placer o displacer:

(...) el mismo fenómeno mental, la misma sensación, por ejemplo, origina sentimientos completamente diferentes en diferentes circunstancias; a veces más placenteras y a veces menos; e inclusive, la misma sensación a veces causa placer y a veces causa displacer (...) aunque no se puede negar que la intensidad del sentimiento que acompaña a la representación es dependiente del fenómeno mental al cual acompaña, sin embargo, no es el único factor del cual la intensidad depende. Muchas otras condiciones deberían ser tomadas en consideración (...) Podemos ver, entonces, que la universalidad de los sentimientos acompañantes no pueden ser probados en esta manera.<sup>44</sup>

Esta tesis de Brentano, aunque es interesante, es la parte menos elaborada de su teoría de la conciencia; además, en escritos posteriores a 1874 se pueden observar cambios en cuanto a su postura. En particular, la idea de los grados de convicción de los juicios y la ubicuidad de las emociones en la conciencia interna.<sup>45</sup> No obstante, aunque hubo cambios de postura con respecto a la universalidad de las emociones, Brentano sostiene que en caso de que la conciencia interna fuese acompañada por un acto emotivo, ésta deberá estar fundida como

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 143-144.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 143, 152-153.

<sup>45</sup> Sobre estos cambios de postura véase Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, pp. 286-287 y 276

un solo acto al igual que el juicio y la representación. Las leyes de sucesión de los modos de la conciencia interna privilegian a la representación, posteriormente al juicio y al último a las emociones con arreglo al principio de simplicidad y de generalidad. Según esto, es lógicamente posible un ser desprovisto de la facultad del juicio y de las emociones y que sólo tuviera la facultad de representación. No obstante, un ser que tuviese emociones y no tuviera juicios, o bien, que tuviera juicios y no representaciones sería una clara contradicción. Lo anterior con arreglo a la convicción brentaniana de que es la representación el acto mental más universal y el que funda a los otros actos mentales.<sup>46</sup>

Habíamos esbozado la teoría de la conciencia de Brentano a partir del siguiente esquema:

[FM3]  $x$  es un fenómeno mental si y solo si  $x$  representa a un objeto  $o$  y  $x$  representa a  $x$ .

Ahora es claro que la teoría se complica con los modos de la conciencia interna pues la manera como  $x$  representa a  $x$  implica [a] una representación de  $x$ ; [b] una cognición inmediata de  $x$ ; y [c] una actitud emotiva hacia  $x$ . ¿Cómo podemos hacer sentido a la existencia de una gran complejidad mental? Para Brentano, aunque la conciencia involucra los modos de la representación, el juicio y las emociones; aunque todo acto mental es la representación de un objeto primario (un fenómeno físico) y un objeto secundario (el fenómeno mental); aunque la representación del objeto primario puede ser de distinta modalidad, esto es, puede ser una mera representación, un juicio o una emoción; y aunque la conciencia interna tenga los tres modos de la representación, el juicio y la emoción, la vida mental con toda su complejidad se percibe como una unidad. Esta es la unidad de la conciencia:

La unidad de la conciencia, como sabemos con evidencia a través de la percepción interna, consiste en el hecho de que todos los fenómenos mentales que ocurren dentro de nosotros simultáneamente tales como el ver y el escuchar, pensar, juzgar y razonar, amar y odiar, desear y evitar, etc., no importa que diferentes puedan ser, todos pertenecen a una realidad unitaria sólo si ellos están percibidos internamente como existiendo juntos. Ellos constituyen partes fenoménicas de un fenómeno mental, los elementos que no son cosas distintas ni partes de cosas distintas sino que pertenecen a una unidad real.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Cfr. Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, pp. 218-220.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, pp. 163-164.

El giro final de la teoría de la conciencia nos lleva a considerar a lo mental como una complejidad que involucra una multiplicidad de fenómenos mentales que ocurren simultáneamente. Ontológicamente pertenecen a la misma realidad, aunque desde el punto de vista fenoménico se puedan distinguir unos de otros. Lo que resulta de todo esto es una visión de la intencionalidad en la que cuando la mente se dirige a sus objetos, también se dirige a ella misma como siendo de múltiples maneras; esto es, hay distintas modalidades de referirse a ella misma, además de los distintos modos de referirse a los objetos. Tal direccionalidad, con sus distintas modalidades, desde el punto de vista ontológico, es un solo acto mental; pero desde el punto de vista fenoménico es múltiple y variada. Uno puede tener una representación de algo desagradable y por ello tener una mera representación y al mismo tiempo una referencia emotiva hacia el objeto; además, uno es consciente de su representación. Dicha conciencia puede ser igualmente una mera representación, una cognición inmediata de su acto mental y una actitud emotiva con respecto a él. En este último caso, por ejemplo, se puede tener una sensación de agrado o desagrado con respecto a la representación del acto mental. Así, lo que caracteriza a la vida mental es la capacidad que tiene el pensamiento de dirigirse a objetos; al hacerlo lo hace según distintas modalidades, podemos pensar el objeto, podemos juzgarlo y tener una actitud emotiva hacia él. Al dirigir el pensamiento a los objetos, los sujetos tienen una conciencia de su propia vida mental, la cual consiste en una representación de sus propios actos mentales: podemos tener una mera representación de nuestra actividad mental, podemos conocer nuestra vida mental y tener una actitud emotiva hacia ella.

De esta manera, la versión de intencionalidad que presento según el giro final de la filosofía de Brentano, rompe con la visión más generalizada en la que el pensamiento es unidireccional. Para Brentano, lo que caracteriza a lo mental es la intencionalidad entendida como la doble dirección del pensamiento.



## Conclusiones

Al buscar los fundamentos de la psicología Brentano introduce la noción de intencionalidad como un criterio, el más adecuado, para distinguir los fenómenos físicos, propios de las ciencias físicas, de los fenómenos mentales, propios de la psicología. Según Brentano, los fenómenos mentales, y no los físicos, se caracterizan por estar dirigidos a un objeto, el cual, puede no existir en la realidad y aún así formar parte de nuestra experiencia.

De esta manera, todo fenómeno mental se conforma por un acto y un objeto intencional, al grado de que no puede haber *acto* sin *objeto* ni *objeto* sin un *acto* mental. Estar dirigido a un objeto es representarlo, esto es, hacerlo presente. La representación es por tanto el acto mental fundamental pues es el que en sentido estricto relaciona al pensamiento con los objetos hacia los que éste se dirige. Además de *acto* y *objeto*, todo fenómeno mental se conforma por una cierta modalidad, esto es, una manera peculiar de pensar o de dirigirse al objeto. La modalidad según Brentano es lo que distingue a las tres clases de fenómenos mentales; así, a pesar del carácter fundamental de la representación, las tres clases de fenómenos mentales tienen una propiedad que les es esencial. Podemos representar simplemente un objeto, podemos juzgarlo o podemos tener una actitud emotiva hacia él. La intencionalidad o la capacidad de los fenómenos mentales de dirigirse a un objeto puede ser, por lo tanto, de varios modos.

Aunque Brentano dio pie a que la intencionalidad se interpretara tanto como *direccionabilidad a un objeto* o *relación a un contenido*, ambas caracterizaciones corresponden a una misma tesis: en los fenómenos mentales siempre hay un objeto al que éstos se dirigen. El riesgo de interpretar “contenido” como un pensamiento contemporáneo o un contenido proposicional es que la noción de la intencionalidad falla como un criterio de lo mental pues no todos los fenómenos mentales se relacionan con contenidos proposicionales. Sin embargo, ya que para Brentano la intencionalidad es necesaria y suficiente para caracterizar lo mental entonces no puede haber fenómenos mentales que no sean intencionales. Por lo tanto, debemos rechazar que la intencionalidad entendida como actitudes proposicionales sea la noción brentaniana de intencionalidad. Aunada a esta razón general encontramos que Brentano no hace una distinción entre “objeto” y “contenido” y por lo tanto, la *relación a un contenido*, antes de significar una relación entre sujetos y contenidos proposicionales, significa que los fenómenos mentales se relacionan con un

objeto. Una vez despachada la interpretación de la noción brentaniana de intencionalidad entendida como actitudes proposicionales, vemos cómo la intencionalidad entendida como *direccionabilidad* es más adecuada como un criterio de lo mental, pues bajo esta interpretación no hay fenómenos mentales que no sean intencionales; esto es, no hay un fenómeno mental que no se dirija a un objeto. Ya que la noción de *objeto* es de naturaleza fenomenológica o metafórica, aunque no exista algo en la realidad que se corresponda con el objeto, el objeto siempre está presente en el acto mental. Esto se debe a que la noción de objeto es introducida por Brentano para marcar que hay algo que, con respecto a un sujeto que piensa, lo tiene como objeto. Puede ser que a veces tal objeto no tenga un referente en el mundo, pero aún así forma parte de nuestra experiencia.

La intencionalidad no es una relación simple. Debido a que todos los fenómenos mentales son conscientes, al dirigir nuestra atención al objeto de nuestras representaciones, logramos también una representación de nuestra vida mental. La conciencia en Brentano es indisociable de la noción de intencionalidad pues no puede haber un sujeto que se represente un objeto y que a su vez no se represente a sí mismo. Esto no es otra cosa que decir que no puede haber fenómenos mentales inconscientes. La conciencia interna de nuestros propios fenómenos mentales se caracteriza por su *doble direccionabilidad*. No sólo es representación de un objeto primario —un fenómeno físico—, es representación de un objeto secundario —un fenómeno mental. Ambas representaciones ocurren simultáneamente como algo concomitante y por lo tanto, la conciencia de nuestros propios actos mentales no debe ser vista como un pensamiento de segundo orden. La noción brentaniana de conciencia es mejor caracterizada como una teoría intrínseca de la conciencia, en la que un acto mental es consciente no por otro acto que lo hace consciente, sino porque además de representarse un objeto, el pensamiento se representa a sí mismo en el mismo acto mental. Brentano deja abierta la posibilidad de que haya distintos modos de la conciencia interna. Así, ésta puede estar dada bajo el modo meramente representativo, puede ser una cognición de ella (un juicio) y puede ser un tipo de actitud emotiva hacia ella misma.

La noción brentaniana de intencionalidad a diferencia de como suele presentarse involucra un gran número de elementos; no obstante, aunque la imagen final de la intencionalidad es la de una doble direccionabilidad del pensamiento que involucra tanto a

pensamientos, juicios y emociones; además de objeto primario y secundario y distintos modos de la conciencia interna; no obstante, decía, Brentano nos dice que percibimos nuestra vida mental como una unidad.

He satisfecho mi objetivo general en este trabajo que es esbozar la noción brentaniana de intencionalidad. Sin embargo, se requieren muchas cosas aún. Para finalizar mencionaré un poco del trabajo pendiente que esta investigación no resuelve. En específico, es necesario investigar la mereología de Brentano para entender su teoría de la conciencia. Brentano adopta una ontología aristotélica de sustancia y accidente, en términos de *todo* y *parte*; de esta manera, piensa a los actos mentales como partes de una sustancia: el sujeto de la actividad mental. Por razones de espacio no pude investigarlo aunque espero en un futuro poder aclarar esto que me parece debe formar parte de la noción brentaniana de intencionalidad.

Estoy consiente que este trabajo presenta algunas dificultades metodológicas. Por ejemplo, las obras de Brentano que he consultado son una mínima parte de su pensamiento. Aunque considero haber consultado las obras fundamentales para los fines de mi trabajo, puede ser que en alguna carta o algún manuscrito que yo no he revisado Brentano escribiera algo que cambiara totalmente lo aquí expuesto. Otra limitación de mi trabajo es que he consultado las obras de Brentano en inglés y español, cualquier trabajo serio que intente esbozar el pensamiento de Brentano lo deberá hacer a partir de fuentes directas en alemán. Espero en algún futuro poder hacer algo así. Es necesario también, para la noción brentaniana de intencionalidad, estudiar la recepción de la filosofía de Brentano en la tradición fenomenológica y ver de qué manera se puede aclarar, o criticar, el enfoque presentado en este trabajo y con ello lograr una visión más completa de la noción brentaniana de intencionalidad.<sup>1</sup>

Para finalizar, me parece lamentable que Brentano sigue siendo hoy en día un pensador olvidado, un pensador relegado a notas históricas en estudios sobre la intencionalidad. Esto tiene la consecuencia de que es en extremo complicado rastrear fuentes directas y secundarias sobre Brentano; son pocas las personas que están investigando y escribiendo sobre él y lo que se escribe de él es de difícil acceso. En habla

---

<sup>1</sup> Agradezco profundamente al Dr. Pedro Enrique García y a la Dra. María Dolores Illescas quienes me persuadieron sobre la importancia de analizar la recepción fenomenológica del pensamiento de Brentano para entender su noción de intencionalidad.

hispana es más notable aún, cuando no disponemos ni siquiera de una traducción completa de su *Psicología desde un unto de vista empírico*. El intento más cercano de traducción de la *Psicología* lo hizo José Gaos en 1926; sin embargo, la traducción que nos heredó Gaos deja fuera algunos de los capítulos más ricos desde el punto de vista de la filosofía de la mente y la filosofía de la psicología. Por desgracia, la investigación en nuestro país sobre el pensamiento de Franz Brentano ha sido escasa y se le ha atendido de manera intermitente.

Con todo, este trabajo constituye un pequeño acercamiento a una parte del pensamiento de Brentano. Con esto me sumo al esfuerzo de aquellos que han tratado de pensar a Brentano en castellano.

## Bibliografía

Acero, Juan José: 'Teorías del contenido mental' en Fernando Broncano (comp.), *La mente Humana. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, 1995.

Albertazzi, Liliana et al.: *The school of Franz Brentano*. Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1996.

Aquila, Richard E., "Brentano, Descartes, and Hume on Awareness", *Phylosophy and Phenomenological Research*, Vol. 35, No. 2. (Dec., 1974), pp. 223-239.

Aristóteles, *Metafísica*, trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1998.

Armstrong, David, 'What is consciousness?', in N. Block, O. Flanagan, & G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness*, MIT Press, Cambridge, 1997.

Armstrong, David, *A materialistic theory of mind*, Routledge, London, 1968.

Armstrong, David, *The nature of mind*, University of Queensland Press, Brisbane, 1980.

Baumgartner, Wilhelm, "Act, Content, and object" en Albertazzi, Liliana et al., *The school of Franz Brentano*. Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1996.

Bechtel, William, *Filosofía de la mente: Una panorámica para la ciencia cognitiva*. Tecnos, Madrid, 1988.

Benítez, Antonio, "El concepto de representación en Brentano", *Contrastes. Suplemento*, N°. 10, 2005 (Ejemplar dedicado a: Cognición y representación / Pascual Martínez Freire (ed. lit.)), pp. 229-248.

Block, Ned, "Concepts of Consciousness" en *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. (ed.) David Chalmers, Oxford University Press, 2002.

Brandl, Johannes L. "The immanence Theory of Intentionality" en David Woodruff Smith and Amie L. Thomasson, (eds). *Phenomenology and the Philosophy of Mind*. Oxford University Press, 2005.

Brentano, Franz, "Amor y Odio" en Calhoun, Cheshire y Robert Solomon (comps.): *¿Qué es una emoción?: Lecturas clásicas de psicología filosófica*. FCE, México, 1996.

Brentano, Franz, "Loving and Hating." (Conferencia dictada en mayo 17, 1907); tomada de Brentano, Franz, *The origin of our knowledge of right and wrong*, Roderick Chisholm and Elizabeth Schneewind, Roudledge, London, 1969.

- Brentano, Franz, "Textos acerca de la unidad plural de la conciencia y la conciencia interna", *Revista de Filosofía*, 108: 7-31, 2003.
- Brentano, Franz, *Breve esbozo de una teoría del conocimiento*, trad. Miguel García Baró, Encuentro, México, 2001.
- Brentano, Franz, *Descriptive Psychology*, trad. Benito Müller, Routledge, London, 1995.
- Brentano, Franz, *El origen del conocimiento moral*, Revista de Occidente (Nuevos hechos, nuevas ideas nº 16), Madrid, 1927.
- Brentano, Franz, *Psicología*, trad. José Gaos, Col. Nuevos hechos, nuevas ideas, Madrid: Revista de Occidente, 1926.
- Brentano, Franz, *The origin of our knowledge of right and wrong*, Roderick Chisholm and Elizabeth Schneewind (eds), Routledge, London, 1969.
- Brentano, Franz, *The true and the evident*, trad. Roderick Chisholm, Ilse Politzer and Kurt Fisher, Routledge, London, 1966.
- Brentano, Franz: *Psychology from an Empirical Standpoint*, trad. A.C. Rancurello, D.B. Terrell, and L. McAlister, London: Routledge, 1973. (2nd ed., intr. by Peter Simons, 1995).
- Burge, T., 'Two Kinds of Consciousness', in N. Block, O. Flanagan, & G. Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness*, MIT Press, Cambridge, 1997.
- Calhoun, Cheshire y Robert Solomon (comps.): *¿Qué es una emoción?: Lecturas clásicas de psicología filosófica*. FCE, México, 1996.
- Chalmers, David (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, 2002.
- Chin-Tai, Kim, "Brentano on the unity of mental phenomena", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 39, No. 2, 1978, pp. 199-207.
- Chirinos, María Pía, *Intencionalidad y verdad en el juicio: Una propuesta de Brentano*. EUNSA, Pamplona, 1994.
- Chisholm, Roderick M., *Brentano and Intrinsic Value*. Cambridge University Press, USA, 1986.
- Chisholm, Roderick M., *Brentano and Meinong Studies*, Rodopi, Netherlands, 1982.
- Chisholm, Roderick, *Perceiving: a philosophical study*, Cornell University, Ithaca NY, 1957
- Chisholm, Roderick, *Perceiving: a philosophical study*, Cornell University, Ithaca NY, 1957.

Churchland, Paul, *Materia y conciencia: Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*, Gedisa, España, 1999.

Crane, Tim, 'Intentional Objects' *Ratio* 14, 2001, 336-349

Crane, Tim, "Brentano's Concept of Intentional Inexistence" en *The Austrian Contribution to Philosophy*, edited by Mark Textor, Routledge, London, 2006, 20-35.

Crane, Tim, "Intentionality as the Mark of the Mental" en *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind* edited by A. O'Hear, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Dale Jacquette, (ed) *The Cambridge companion to Brentano*, Cambridge University, Cambridge, 2004

Dancy, Jonathan, *Introducción a la epistemología contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2002.

Davidson, Donald, "Acciones, razones y causas", en *Ensayos sobre acciones y sucesos*, trad. O. Hansberg, J.A. Robles y M. Valdés, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, Barcelona, 1995.

Davidson, Donald, "Law and cause", *Dialectica*, vol. 49, nos. 2-4, pp. 263-79.

Deigh, John, "Cognitivism in the Theory of Emotions", *Ethics*, Vol. 104, No. 4 (Jui., 1994), 824-854.

Dennett, Daniel, *Contenido y conciencia*, Gedisa, Barcelona, 1969.

Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*. Madrid, Gredos, 1997

Dummett, Michael, *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1994

Føllesdal, Dagfinn, "Brentano and Husserl on Intentional objects and Perception" en Hyubert Dreyfus and Harrison Hall (eds), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, MIT Pres, Cambridge, 1987.

Franz Brentano, *El porvenir de la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1936.

Frege, G., "On Sinn and Bedeutung" in Michael Beaney, *The Frege Reader*. Oxfor, Blackwell, 1997.

Freud, Sigmond, *Psicopatología de la vida cotidiana*, Alianza, Madrid, 2002.

G.E. Moore, (1936) "Is Existence a Predicate?", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary vol. XV.

Hanson, N. R., "Observación" en *Filosofía de la ciencia: Teoría y Observación*, Siglo XXI, México, 1989.

Hogan, Terence y John Tienson “The Intentionality of Phenomenology and the Phenomenology of Intentionality” in David Chalmers, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, 2002.

Jacquette, Dale, “Brentano’s concept of intentionality” en *The Cambridge companion to Brentano*, edited by Dale Jacquette, Cambridge University, Cambridge, 2004.

Jacquette, Dale, “Introduction: Brentano’s philosophy” en *The Cambridge companion to Brentano*, edited by Dale Jacquette, Cambridge University, Cambridge, 2004.

Klaus Hedwig, “Intention: Outlines for the History of a Phenomenological Concept”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 39, No. 3. (Mar., 1979), pp. 326-340.

Krantz, Susan, “Brentano on unconscious consciousness”, *Philosophical and Phenomenological Research*, Vol. 50, No. 4 (Jun., 1990), pp. 745-753.

Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 2004.

Libardi, Massimo, “Franz Brentano” en Albertazzi, Liliana et al.: *The school of Franz Brentano*. Netherlands, Kluwer Academic Publishers, 1996.

Lyons, William, *Approaches to intentionality*, Oxford University, Oxford, 1995.

Margolis, Joseph, “Reflections on intentionality” en *The Cambridge companion to Brentano*, edited by Dale Jacquette, Cambridge University, Cambridge, 2004.

Massa, Martha, “La psicología descriptiva de Franz Brentano. Importancia y ¿actualidad?” en Ángel Xolocotzi, *Actualidad de Franz Brentano*, México D.F., Universidad Iberoamericana, 2006.

Meinong, Alexius, “The theory of objects” en R. Chisholm, *Realism and the Background of Phenomenology*. Glencoe, The Free Press, 1960.

Mijuskovic, Ben, “Brentano’s theory of Consciousness”, *Philosophy and phenomenological Research*, Vol. 38, No. 3, 1978, pp. 315-324.

O’Hear, Anthony, *Current Issues of philosophy of mind*, Cambridge University, Cambridge, 1998.

Obstfeld, Kaila, “The conflict between Intentionality and inner observation”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 44, No. 2 (Dec., 1983), pp. 271-278.

Quine, W.V.O., “Dos dogmas del empirismo” en *Desde un punto de vista lógico*, Paidós, Barcelona, 2002.

Rosenthal, David, “Two concepts of consciousness”, *Philosophical studies*, vol. 49 (1986), pp. 329-359.



- Russell, Bertrand, *El conocimiento humano*, Taurus, 1977.
- Searle, John, *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- Simons, Peter, "Introduction" en Franz Brentano, *Psychology from an empirical standpoint*, trad. A.C. Rancurello, D.B. Terrell, and L. McAlister, London: Routledge, 1973.
- Solomon, R. C., *The passions. The Myth and Nature of Human Emotion*. Anchor Press, New York, 1976.
- Strawson, P., "Is existence never a predicate?", *Crítica*, No. 1 vol. 1, 1967.
- Textor, Mark, "Brentano (and Some Neo-Brentanians) on Inner Consciousness" in *Dialectica*, Vol. 60, No. 4, 2006, pp. 411-432.
- Thomasson, Amie L., "After Brentano: A One-Level Theory of Consciousness", *European Journal of Philosophy* 8:2, 2000.
- Lourdes Valdivia, *Palabras y cosas*. Centro de Neurobiología-Coordinación de Humanidades, UNAM, México, 1998.
- W.V.O. Quine, *Word and Object*, M.I.T. Press, 1960.
- Zahavi, Dan, "Back to Brentano" en D. Zahavi (ed.): *Hidden Resources. Classical perspectives on subjectivity*. Imprint Academic, Exeter, 2004, pp. 66-87.