

La intencionalidad que recuperó Brentano

Magdalena BOSCH RABELL
Universitat Internacional de Catalunya

RESUM: Que la fenomenologia pren la noció d'intencionalitat com a centre i fonament del seu discurs és una afirmació massa òbvia per a ésser discutida. Però l'origen del terme intencional i el significat que tenia quan el va recuperar Brentano no és tan conegut. El propòsit d'aquest article és mostrar el recorregut històric del terme i fer-ne una breu anàlisi conceptual. Caldria, doncs, mirar de respondre tres preguntes: Com incorpora Husserl a la fenomenologia el concepte d'intencionalitat que va elaborar Brentano? Assumeix Brentano el concepte medieval, o més aviat l'aristotèlic? I, finalment, quina afinitat trobem entre la intencionalitat de Brentano i la d'Aristòtil?

PARAULES CLAU: intencionalitat, Aristòtil, Brentano, modernitat, filosofia antiga.

1. INTRODUCCIÓN

La importancia y complejidad del concepto de intencionalidad queda patente con sólo asomarse a la historia de la filosofía. En cada época ha habido un modo concreto de explicarla y comprenderla, fundando sistemas enteros de pensamiento. En la actualidad es tema central de la filosofía de la mente y las discusiones en torno a ella ocupan abundantes monografías y números enteros de revistas de impacto científico.

Un personaje clave, en una perspectiva amplia de la historia, es Franz Brentano, porque fue quien recuperó la noción de intencionalidad a finales de siglo diecinueve. Así propició su posterior estudio dentro del seno de la fenomenología, ya en pleno siglo veinte. Por este motivo lo he tomado como punto central de este trabajo.

A lo largo de estas páginas, me he propuesto seguir un recorrido histórico en torno a la noción de intencionalidad. En la primera parte de este *paper*, analizaré brevemente el concepto fenomenológico, para esclarecer el impacto de Brentano. En la segunda parte, determino las características esenciales que tiene en Brentano la noción de intencionalidad. Finalmente, establezco una comparación entre éstas y las que Aristóteles consideró.

2. INTENCIONALIDAD Y FENOMENOLOGÍA

La fenomenología ha sustentado en la intencionalidad la mayor parte de su discurso.¹ Las aportaciones más relevantes de Husserl se apoyan en ella y desarrollan aspectos que se derivan de un determinado modo de concebirla. En su origen se halla la consideración de Brentano de que por la intencionalidad se distinguen los fenómenos psíquicos de los físicos, y esta propiedad es la que la define. Tal definición es asumida por Husserl.

No cabe duda del acuerdo que mantiene Husserl con su maestro, y que explicita en *Investigaciones lógicas*: «La referencia intencional entendida de un modo puramente descriptivo, como peculiaridad íntima de ciertas vivencias, es la nota esencial de los fenómenos o “actos” psíquicos; de suerte que vemos en la definición de Brentano según la cual los fenómenos psíquicos son aquellos que contienen intencionalmente un objeto, una definición esencial cuya realidad está asegurada, naturalmente, por los ejemplos.»²

Es significativa la alusión de Husserl al hecho de que la experiencia confirma esa definición de la intencionalidad y de los actos que se definen por ella. Así se señala, con más fuerza aún, los aspectos de la definición que comparten. Pero eso no significa que ambos autores mantengan una idéntica comprensión de la intencionalidad.

Husserl añade a la aportación de Brentano algo decisivo para la definición de fenómenos psíquicos: la ideación de las vivencias. La introducción del propio Husserl a *Ideas* constituye seguramente la más clara exposición de los fundamentos de la fenomenología, pues ahí se especifica cuál es el papel de la intencionalidad en el marco fenomenológico.

En el texto mencionado, se leen dos declaraciones concluyentes: la primera, que la fenomenología pura o trascendental no es una ciencia de hechos, sino de esencias. Y la segunda, que eso requiere una «reducción eidética»; es decir, el paso del fenómeno psicológico a la pura esencia y —en los juicios— de la universalidad fáctica a la universalidad esencial.³ La reducción eidética, que es en Husserl una exigencia imprescindible para poder llevar a cabo una ciencia de esencias, no está presente en Brentano. Las «vivencias» trascendentalmente purificadas son irrealidades.

En ese sentido, lo irreal es primordial característica de la intencionalidad fenomenológica, por la ideación: las vivencias intencionales pasan por su ideación. Así se desprende de la exposición del propio Husserl en *Investigaciones lógicas*: «La ideación verificada sobre casos particulares, ejemplares, de estas vivencias [...] nos da la idea fenomenológicamente pura del género vivencial intencional o acto, como nos da también la de sus especies puras.»⁴ El objetivo de Husserl va más allá de la compren-

1. Con expresión de Breton, podemos decir que «la intencionalidad no es uno de los problemas, sino el problema de la fenomenología», Breton (1956), p. 81.

2. Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, v. II, inv. v, parágrafo 10, p. 369.

3. Ver Edmund HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana, vol. IV. Introducción, p. 4.

4. Ver Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, v. II, inv. v, parágrafo 10, p. 369.

sión de los fenómenos psíquicos, busca llegar a la esencia del conocimiento, explicar la formación de especies puras en los actos intencionales.

Husserl mantiene, por tanto, el papel definitivo que jugaba la intencionalidad en la psicología de Brentano para la distinción de fenómenos físicos y psíquicos. Y este es un primer rasgo característico de la intencionalidad que se mantiene en la fenomenología, heredado de Brentano, mantenido por Husserl, no puesto en duda, crucial para la comprensión de la intencionalidad y para la interpretación de ambos autores.

Pero, a la vez, no puede ignorarse el desacuerdo en la consideración de los fenómenos mismos, y de su naturaleza, física o psíquica. Husserl advierte que «no todos los fenómenos psíquicos lo son en el sentido que puede tomar una definición psicológica, no todos son actos psíquicos; y los fenómenos físicos, por su parte, tienen un significado equívoco en Brentano, y en ocasiones incluyen fenómenos psíquicos.»⁵

La acogida de la intencionalidad en la fenomenología la mantiene como referencia a un objeto, como propiedad psíquica, pero con alguna variación, con una mayor atención al problema de nuestras representaciones del mundo, por tanto con una mayor unión a la conciencia, y junto a esa intencionalidad de la conciencia, una «cointencionalidad del mundo que es condición de posibilidad de toda objetividad.»⁶

3. CONCEPTO DE INTENCIONALIDAD EN BRENTANO

La primera preocupación de Brentano es distinguir de modo riguroso y fiable entre fenómenos físicos y psíquicos. Este objetivo orienta todo su pensamiento. Como se desprende del propio título de su obra, *Psicología desde el punto de vista empírico*, Brentano está buscando un modo científico de establecer aquella distinción. En el contexto de este autor, científico equivale a empírico. Sin embargo, él se aleja de las propuestas más fisicalistas o cientistas que llevaban a cabo psicólogos como Wundt y Fechner, con el mismo propósito de dar explicaciones científicas de la psicología.

El proyecto es ambicioso, porque lo que busca Brentano es dar cuenta cabal de toda la vida psíquica del ser humano.⁷ Junto a tan ambicioso propósito, constatamos

5. Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, v. II, inv. v, parágrafo 10, p. 366.

6. Arce (1991), p. 96. En este estudio, Arce subraya un doble sentido en la intencionalidad: «Mediante la *epoché*, y al volcarnos sobre la subjetividad, por un lado, se nos esclarece uno de los sentidos esenciales de la intencionalidad, pero no puede decirse que encontremos que ella sea propiedad exclusiva de la conciencia, o que ésta pueda representarse como un vector unidireccional. Para Husserl la intencionalidad es proyecto y mirada retrospectiva, debiéramos reconocer en ella unas dimensiones implícitas que el quehacer del filósofo ha de sacar a la luz. Sólo cuando se desvelan es posible llegar a la totalidad de la conciencia, en virtud de la cual puede darse el mundo como horizonte de todo dato y de todo objeto», Arce (1991), p. 95.

7. «El mundo entero de nuestros fenómenos se divide en dos grandes clases: la clase de los fenómenos físicos y la de los fenómenos psíquicos. Hemos hablado de esta distinción al fijar el concepto de la psicología, y hemos vuelto sobre ella en la investigación acerca del método. Pero lo dicho no es bastante. Debemos definir ahora con más precisión y exactitud lo que entonces quedó sólo fugazmente indicado. Esto parece

su voluntad de renovación: no sólo quiere explicar todos los fenómenos, sino que además quiere establecer calificaciones nuevas, distintas a las que se han realizado hasta el momento, porque las considera poco válidas.⁸

Con estos objetivos como punto de partida, Brentano procede a enunciar su propia definición de los fenómenos psíquicos, de un modo que pueda establecer diferencias diáfanas respecto de los fenómenos físicos y, por lo tanto, permita definir de una forma completa y nueva la naturaleza de la vida psíquica. Su propuesta es como sigue:

Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc.⁹

En este momento queda establecida la intencionalidad como cualidad exclusiva de los fenómenos psíquicos. Esta referencia a un «contenido» que es el «objeto» de cada estado psíquico es la intencionalidad propia de estos fenómenos. Para comprender bien su significado, debemos prestar atención a cómo entiende nuestro autor la diferencia entre lo físico y lo psíquico. La primera cualidad que los distingue es la extensión:

Todos los fenómenos físicos tienen extensión y una determinación local, ya sean fenómenos de la vista o de otro sentido, ya sean productos de la fantasía, que nos representa objetos semejantes. Lo contrario pasa con los fenómenos psíquicos: pensar, querer, etc. aparecen desprovistos de extensión y sin situación en el espacio.¹⁰

Esta explicación, en la que queda definido lo psíquico como inextenso y espacialmente ilocalizable, arroja luz sobre el concepto de intencionalidad. En realidad esa inextensión viene a ser el correlato de la diferencia ente los dos tipos de fenómenos. La carencia de extensión y espacio son la explicación «negativa» de lo intencional, una aclaración de lo que no es psíquico y por tanto de lo incompatible con la intencionalidad.

Una exposición positiva de lo que sí es la encontramos al inicio de la *Psicología*:

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente.¹¹

tanto más obligado cuanto que todavía no hemos alcanzado ni unanimidad ni plena claridad en la delimitación de ambas esferas», Brentano (1926), vol. 1, lib. 1, parágrafo 1, p. 9.

8. «La explicación a la que aspiramos no es una definición según las reglas tradicionales de los lógicos. Estas han experimentado reiteradamente en los últimos tiempos una crítica exenta de prejuicios, y aún habría que añadir algunas palabras a lo que ya se les ha reprochado. Nuestro intento se encamina a dilucidar estos dos nombres: fenómeno físico, fenómeno psíquico», Brentano (1926), vol. 1, lib. 1, parágrafo 2, p. 11.

9. Ver Brentano (1926), vol. 1, lib. 1, parágrafo. 5, p. 27.

10. Brentano (1926), vol. 1, lib. 1, parágrafo 4, p. 24.

11. Brentano (1926), vol. 1, lib. 1, parágrafo 5, p. 28.

Más adelante volveré sobre este texto y su apelación a la escolástica. Por el momento, baste señalar dos características que acaban de ser expuestas como determinantes de los actos psíquicos. La primera, la peculiar inherencia-objetividad y la referencia al objeto o tendencia hacia él.¹² La segunda, la «objetividad inmanente»: «Otra propiedad, común a todos los fenómenos psíquicos, es la de que éstos sólo son percibidos en la conciencia interna, mientras que la única percepción posible de los fenómenos físicos es la externa.»¹³ Es otra característica nada desdeñable, una explicación de la percepción de los fenómenos psíquicos en la conciencia interna, otro aspecto propio de este tipo de fenómenos, que los distingue de los físicos, los cuales son percibidos externamente.¹⁴

Quizás el rasgo de la intencionalidad más vinculado a la inmanencia es la representación. Afirma Brentano: «Podemos considerar como una definición indudablemente justa de los fenómenos psíquicos la de que, o son representaciones, o descansan sobre representaciones...»¹⁵ Luego, la intencionalidad se identifica con la representación, porque las representaciones no son un rasgo que la matice, sino más bien un elemento constitutivo suyo. La representación es un rasgo que define a los fenómenos psíquicos tanto como lo visto hasta ahora; y, en consecuencia, también se identifica con la intencionalidad.

Esto viene a completar la noción de intencionalidad que se ha ido exponiendo, al hilo de las caracterizaciones de lo psíquico, procurando una aplicación de las cualidades que le han de ser propias, precisamente en razón de su identificación con lo psíquico. Esa caracterización, llevada a sus raíces, puede resumirse en dos dimensiones fundamentales. En primer lugar, que el vínculo entre sujeto y objeto es intrínseco al ámbito psicológico, y —una vez que así se reconoce— la inmanencia de todo ese ámbito.¹⁶

Además de distinguir entre fenómenos físicos y psíquicos, hay otras cualidades de la intencionalidad, concernientes a otros argumentos. Por ejemplo, su relación con la filosofía medieval. Brentano alude a ello cuando define la intencionalidad —en texto anteriormente citado— como «lo que los escolásticos de la Edad Media designaron con el nombre de inexistencia intencional.» Pero añade una nota a pie de página que resulta enormemente clarificadora:

Usan también la expresión «estar objetivamente (*objective*) en algo», la cual, al quererse servir de ella ahora, sería tomada a la inversa, como designación de una

12. En la fenomenología, tal referencia puede entenderse como tendencia: «toda intención tiende a un objeto.» Lauer (1955), p. 108).

13. Brentano (1926), vol. I, lib. I, parágrafo 6, p. 32.

14. Brentano (1926), vol. I, lib. I, parágrafo 7, p. 34.

15. Brentano (1926), I, II, I, parágrafo 2, p. 112.

16. Satué resume estos dos rasgos fundamentales de la intencionalidad brentaniana de modo parecido. Sus dos conclusiones más importantes son la «introducción de la Intencionalidad por vía psicológica y como problema puramente psicológico» y el hecho de que esa intencionalidad no desemboca directamente en el conocimiento de un mundo existente. Ver Satué (1969), p. 212-213.

existencia real fuera del espíritu. Pero la expresión de «ser objetivo en sentido inmanente», que se usa a veces en el mismo sentido y con la cual el inmanente impide manifiestamente el equívoco temible, puede reemplazarla.¹⁷

En la exposición de Brentano, en sus propias afirmaciones, se adivina cuál es el paso adaptativo, evolutivo, con el que conceptualmente avanza la intencionalidad al internarse en el contexto fenomenológico. El momento en que deja de ser «objetivo», para venir a ser «objetivo en sentido inmanente». Ese sentido añadido de la objetividad que supone un cambio de la objetividad misma, y que puede suponer un importante distanciamiento respecto de los autores medievales, a pesar de que tome de ellos el fundamento de su comprensión de lo intencional, puede ser toda la distancia que separa los «objetos reales» de los fenómenos, cuyas dimensiones pueden intuirse tras habernos asomado a la fenomenología.

La polémica herencia medieval de Brentano nos remite además a una discusión acerca de la ambivalencia intencional, que origina opiniones encontradas. No hay acuerdo en la preeminencia de lo cognoscitivo o lo moral en el concepto de intencionalidad de la fenomenología. Así, Breton asegura que ésta ha tomado la acepción «intelectual» de *intentio*,¹⁸ mientras que Muralt afirma que la intencionalidad husserliana «se corresponde con la intencionalidad moral de la escolástica tomista.»¹⁹ Por su parte, Rábade apoya en la terminología husserliana la explicación de que su intencionalidad consiste en una teleología de plenificación del acto intencional objetivante, después de señalar que en la escolástica cristiana se subraya preferentemente su sentido moral.²⁰ Esta explicación encierra lo que podría llegar a ser una conciliación satisfactoria de las posturas opuestas: de una parte, la dimensión teleológica a que alude viene a sostener las opiniones que defienden un origen moral, porque ciertamente en la escolástica cristiana se confiere ese sentido a la teleología. Por otra parte, esa teleología, especialmente en la obra de Husserl, se plantea como característica primordial del conocimiento que se dirige al objeto y que se procura con ello su trascendentalidad.²¹ Ha de concluirse, por lo tanto, que la intencionalidad que Brentano toma de la escolástica medieval como aportación a la filosofía contemporánea contiene las dos dimensiones: teleológica y cognoscitiva.

Vemos, a través de los textos, cómo es el concepto que acuñó Brentano de intencionalidad. Nos constan las características que le atribuye: los actos de la intenciona-

17. Brentano (1926), vol. I, lib. 1, párrafo 5, p. 27.

18. Ver Breton (1956), nota a pie, p. 10.

19. Muralt (1963), p. 404.

20. Ver Rábade (1985), p. 66.

21. Cruz Hernández ha realizado un estudio minucioso acerca del origen de los distintos sentidos en que se ha tomado la intencionalidad. Por lo que se refiere a la intención voluntaria, encuentra sus precedentes en san Agustín, san Juan Damasceno, Ricardo de Mediavilla, Pedro Lombardo, Alejandro de Hales y san Buenaventura. La intención intelectual, por su parte, cuenta con la tradición procedente de Avicena y seguida por Santo Tomás, Enrique de Gante y Duns Escoto. Ver Cruz Hernández (1953), p. 116-128.

lidad han de ser inextensos, dirigidos a objetos, a la vez que inmanentes, y contener una representación.

Pero si indagamos sobre su auténtica afinidad con el concepto escolástico de intencionalidad, al que alude el propio Brentano, surgen algunas dudas. Él mismo cita a varios autores de esta época, cuando afirma tomar de ellos el concepto de «inexistencia intencional». Allí menciona a Filón, san Agustín, san Anselmo, Santo Tomás.²² A éste último dedica varias notas, generalmente de elogio y reflejando identificación con él.²³ Siguiendo esta línea, el estudio histórico de Cruz Hernández sostiene que la figura de Avicena es fundamental.

Sin embargo, a quien más cita Brentano es a Aristóteles. También parece que es de quien más directamente obtiene el concepto de lo intencional. Por esta razón, puede resultar interesante llevar a cabo cierto análisis de las alusiones que le dirige en la *Psicología*. Con este estudio no desvelaremos la incógnita acerca de si la intencionalidad de que habla Brentano es más próxima y dependiente de la de los autores medievales o del propio Aristóteles, pero podemos aprender algo de cómo fue su comprensión y eventual asimilación de la filosofía aristotélica.

4. LAS REFERENCIAS DE BRENTANO A TEXTOS ARISTOTÉLICOS

Me propongo ahora establecer una comparación entre Brentano y Aristóteles, siguiendo referencias directas, es decir, las alusiones y citas que Brentano hace de Aristóteles. Es interesante determinar el sentido que les da Brentano y comprobar así los puntos de convergencia y distanciamiento que existen entre ambos autores. Son al menos cuatro los conceptos en que los dos filósofos se encuentran y alejan al mismo tiempo: inextensión, dirección al objeto, inmanencia, representación.

El primero de los nombrados toma protagonismo al intentar diferenciar fenómenos físicos y psíquicos. Estos últimos se distinguen, según vimos más arriba, por su inextensión. Tras esa afirmación, Brentano hace notar que algunos autores se atienen al criterio opuesto y sostienen que ciertos fenómenos psíquicos sí son extensos. Uno de esos autores sería Aristóteles. La cita es como sigue:

También ciertos fenómenos psíquicos se revelan extensos, según ellos. Aristóteles parece haber sido de esta opinión, cuando, en el primer capítulo de su tratado sobre el sentido y lo sensible, considera evidente por sí mismo, sin necesidad de

22. Brentano (1926), vol. 1, lib. 1, cap. 1, parágrafo 5, nota a pie núm. 5 del parágrafo.

23. «En la Edad Media Tomás de Aquino se ha acercado a la verdad tanto como Kant, y ha sido —no-témolo— reflexionando sobre la misma proposición “Dios existe”. Tampoco, según él, el “existe” es un predicado real, sino un signo del asentimiento (*S. Th.*, P. I, q. 3, a. 4, ad 2). Pero también él considera la proposición como categórica (ibídem) y cree que este juicio contiene una comparación de nuestra representación con su objeto, lo que, según él, pasaría con todo juicio (q. 16, a. 2). Hemos visto anteriormente que esto es imposible.» (Nota a pie: «Cf. Libro II, cap. III, Parág. 2, p. 182 y ss de mi *Psic.* desde el p. de v. emp.») Brentano (1926), vol. 1, lib. 1, cap. 3, parágrafo 8, p. 116.

previa demostración, que la percepción sensible es el acto de un órgano corpóreo. (*) *De sens. et sens.*, I, p. 436, 6, 7, cfr. También lo que dice de las emociones, y en especial del miedo, en *De anim.*, I, I, 403 a 16.²⁴

En efecto, en este punto la discrepancia entre ambos pensadores sería clara. Sin embargo hay que tener en cuenta que Aristóteles no usa jamás un término equivalente a «extensión», que es de cuño moderno. En su lugar suele emplear *aisthesis* para referirse a la percepción y *soma* para cuerpo.²⁵ La percepción, aristotélicamente entendida, es un acto sensible, que a diferencia de los actos inteligibles no se puede dar sin el cuerpo. Las emociones sensibles de las que habla Aristóteles en este episodio no son extensas, pero sí sensibles. No resulta obvio que pueda establecerse una equivalencia entre el término moderno y el griego.

Esta polémica «extensión» de las pasiones sensibles guarda relación con el modo de entender la presencia de lo conocido o deseado en el sujeto que desea y conoce. Brentano ve semejanza entre la inexistencia intencional de que hablan los medievales y la inherencia psíquica que se les atribuye en *De anima*:

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que en la Edad Media han llamado inexistencia intencional o mental. Ya Aristóteles ha hablado de esta inherencia psíquica. En sus libros sobre el alma dice que lo sentido, en cuanto sentido, está en quien siente; el sentido aprehende lo sentido, sin la materia; lo pensado está en el intelecto pensante.²⁶

No acompañan a esta aserción citas de algún fragmento más concreto, pero es cierto que Aristóteles hace esas consideraciones. Sin embargo, su identificación con lo que entendió el pensador alemán es algo que plantea una duda muy sugerente: ¿Cómo es esa presencia? ¿En qué consiste? Puede ayudarnos a responder el texto que sigue:

De las clasificaciones consideradas restan sólo las que tienen por principio divisorio la diversa referencia al objeto inmanente de la actividad psíquica, o la diversa modalidad de su existencia intencional. Este punto de vista fue el que Aristóteles prefirió a todos los demás al ordenar la materia, y el que los pensadores más diversos de esta última época adoptaron, más o menos conscientemente, con más frecuencia que otro alguno, al proceder a una división básica de los fenómenos psíquicos.²⁷

24. Brentano (1926), vol. I, libro I, cap. I, parágrafo 4, p. 26.

25. Siwek traduce estos términos por *sensus* y *corpus*, respectivamente. La afirmación en *De Anima* a la que se refiere Brentano es que todas las pasiones sensibles se dan con el cuerpo. Ver Aristóteles (1965), I, I, 403 a 16, p. 51.

26. Ver Brentano (1926), vol. I, libro I, cap. I, parágrafo 5; nota a pie núm. 3 de la página; núm. 5 del parágrafo.

27. Brentano (1926), vol. I, libro II, cap. 2, parágrafo 2, p. 88.

Para Brentano, la presencia de lo conocido en el sujeto es un objeto inmanente. En Aristóteles no cabe tal tipo de objeto: la presencia de lo conocido se refiere siempre a que las cosas que se hallan en la realidad fuera de mí están de algún modo presentes en mí cuando las conozco; pero nunca se da un objeto inmanente que no tenga una clara realidad externa a mí, que soy quien las conoce. En cambio, los objetos inmanentes de los que habla Brentano son fenómenos que nacen y permanecen dentro del sujeto. Esta cuestión puede matizarse según otras cualidades.

Un criterio por el que Aristóteles distingue los actos del alma es su pertenencia al reino humano o animal. En este sentido, hay actos sensibles e inteligibles. Los sensibles tienen lugar en el cuerpo y a él deben su causa. Los inteligibles son independientes del cuerpo. Esta distinción sostiene a otra que le resulta paralela entre actos propios del ser humano y actos que el ser humano realiza pero que son comunes a los animales. Brentano advierte estas distinciones:

Hallamos en Aristóteles tres divisiones básicas de los fenómenos psíquicos; pero dos de ellas, correspondiéndose perfectamente miembro a miembro, pueden ser consideradas como una. 1. Como fenómenos de una parte mortal y otra inmortal del alma 2. Comunes a los animales y peculiares al hombre, 3. Distingue los fenómenos psíquicos —tomada la expresión en nuestro sentido— entre pensamiento y apetito, *nous* y *orexis* en el sentido más amplio. (*De anima.*, III, 9, comienzo; 10 comienzo).²⁸

Y en otro momento:

Aristóteles creía que ciertas facultades del alma son exclusivamente propias del hombre, y las consideraba como inmateriales; en cambio, consideraba las comunes a los animales como facultades de un órgano corporal.²⁹

Es importante ver esta división entre lo humano y lo animal; y cómo lo humano es lo inmaterial, independiente del cuerpo. Pero lo que se desprende de estos textos no es solamente la discriminación entre lo humano y lo animal, sino también la referencia a lo cognoscitivo y lo apetitivo. Hay que tener en cuenta que *vouç* no se refiere a conocimiento en general, sino a su parte intelectual. Hay en la obra aristotélica una distinción entre lo sensible y lo intelectual; pero también entre lo apetitivo y lo cognoscitivo. Y del mismo modo que el conocimiento se divide en sensible e intelectual, también se da esa división en el tipo de apetito que seguirá a ese diverso modo de conocer. De esta manera, en la intencionalidad aristotélica se hallan cuatro categorías: conocimiento sensible, conocimiento intelectual, apetito sensible y apetito intelectual. Por este motivo, resulta poco aceptable

28. Brentano (1926), vol. I, libro II, cap. 1, párrafo 2, p. 57.

29. Brentano (1926), vol. I, libro II, cap. 2, párrafo 2, p. 85.

la identificación que hace Brentano de las categorías por él establecidas con las aristotélicas.³⁰

La introducción de lo voluntario no siempre ha sido bien interpretada. Hume la tomó por base de sus propias investigaciones, pero se han dado otros modos, en opinión de Brentano nada afortunados, de clasificar los fenómenos psíquicos, por parte de otros autores.³¹ La volición es algo que Aristóteles relaciona muy estrechamente con el bien. Bueno es lo que todos quieren, por eso tiene que ver con una actividad muy clara que es el intento de conseguirlo:

Toda volición se endereza a una acción que creemos entra en nuestro poder, a un bien esperado como consecuencia de la volición misma. Ya Aristóteles ha tocado estas definiciones específicas, al definir lo elegible diciendo que es un bien a alcanzar mediante la actividad.³²

Pero no menos activo es el conocimiento. No existe texto aristotélico en que éste no sea tratado como un acto. Y aquí hay que aclarar que los actos sensibles, comunes a los animales, no dejan por ello de ser verdaderos actos, y que son humanos en la medida en que están realizados por un ser humano. Además, es igualmente un acto cognoscitivo tanto la percepción como el entendimiento, pero se hallan ambos en dos niveles distintos de actividad: la mortal y la inmortal, la exclusivamente humana y la que no lo es. El problema de las cuatro categorías reaparece.

Y de la mano de ese problema, se presenta otro: el modo de dirigirse a los objetos. Esa dirección es, para el pensador antiguo, verdadera finalidad. Se trata de una dirección hacia algo real que pretendo alcanzar de algún modo. En cambio, la referencia a objetos brentaniana es una dirección inmanente, que no espera un encuentro con nada real fuera de sí misma. Por esta razón, cuando Brentano alude a la identificación aristotélica de bien y fin, o del bien como lo deseado, pone implícitamente

30. «Aristóteles, que ha reconocido exactamente la unidad de nuestra tercera clase fundamental, la designó, como vimos, con el nombre de apetito (*orexis*). El término estaba mal elegido.» (Nota a pie: «Aristóteles fue conducido a él, verosíblemente, por la reunión en un concepto más general del *thymos* y la *epithymia* que aparecen junto al *logismos* en la división de Platón; una prueba más de la verdad de nuestra afirmación anterior; que las divisiones básicas de Aristóteles proceden de la platónica. Esta relación es innegable en otros aspectos. Nada más extraño al lenguaje de la vida ordinaria que llamar a la alegría un apetito. Pero esto no impidió que la Edad Media se dejara llevar aquí, lo mismo que en tantos otros aspectos, por la autoridad “del filósofo” y de sus traductores, y denominara *facultas appetendi* a la facultad de todos los actos pertenecientes a esta clase.») «Huellas de una emancipación se ven sólo algunas veces, como por ejemplo, en Tomás de Aquino, cuando usa la expresión “amare” como nombre general de esta clase en la *S.Th. P. I*, q. 37, a. 1, y en otras partes.» Brentano (1926), vol. 1, libro II, cap. 4, párrafo 12, p. 198.

31. «La última división ha influido también en Inglaterra largo tiempo. Las investigaciones de Hume la tienen por base. Reid y Brown introdujeron en ella modificaciones insignificantes y nada felices; aquél distingue las facultades del alma en *intelectivas* y *activas*.» (Nota a pie: «Aristóteles había considerado el apetito como el principio del movimiento voluntario. *De anima*, III, 10.») Brentano (1926), vol. 1, libro II, cap. 1, párrafo 3, p. 61.

32. Brentano (1926), vol. 1, libro II, cap. 4, párrafo 5, p. 175.

en evidencia su propia distancia respecto de esa comprensión del bien. Tras afirmar que la bondad o maldad de las cosas es percibida, no en un juicio, sino en un acto de amor u odio, hace una referencia a Aristóteles buscando aspectos parecidos. Los hay, pero junto a diferencias insoslayables.³³ Su manera de entender los sentimientos morales implica la negación de juicios. En ocasiones, busca el respaldo de textos aristotélicos, y también tomistas, pero las citas a que se refiere no le ofrecen tal apoyo si se tiene en cuenta el conjunto de la obra aristotélica o tomista.³⁴

La cuestión moral, con su peculiar manera de poner el sujeto en relación al objeto, revela la importancia que tiene definir bien esa relación. Es decir, nos obliga a plantearnos a fondo el modo de referencia a los objetos. No se distingue al conocimiento del apetito por tener un objeto diferente, sino que el modo de «referirse» a él es diferente.

La referencia al objeto es diversa en el pensamiento y el apetito, y Aristóteles puso la diferencia entre ambas clases, precisamente en esto. No las creía enderezadas a objetos diversos, sino a los mismos objetos, pero de un modo diverso. En sus libros *Sobre el alma* y en su *Metafísica*, dice claramente que una misma cosa es objeto del pensamiento y del apetito, y después de recibida en la facultad de pensar mueve el apetito (2) (2: *De anima*, III, 10; *Metaph.* Δ 7.) ..., pues una representación es la condición necesaria de todo apetito (p. 61).³⁵

Las percepciones aristotélicas no son representaciones. Percibir, aristotélicamente entendido, significa tener un contacto sensible con la realidad exterior. En cambio, ya se ha visto que representar significa la presencia de un objeto inmanente. La diferencia entre tener o no un contacto directo con la realidad exterior da un sentido diferente a las representaciones y a las percepciones. El sentido de las representaciones está vinculado a la manera moderna de entender y explicar el conocimiento. Las percepciones, en cambio, son para Aristóteles el primer paso de un conocimiento que puede culminar en la abstracción de las formas y el acceso a las sustancias. Esta dife-

33. Este es el texto a que hace referencia Brentano: «Aristóteles habla aquí con una claridad que no deja nada que desear. “Bueno” y “apetecible” son términos sinónimos para él. “El objeto del apetito (*to orekton*)”, dice en sus libros del alma, “es lo bueno o lo que aparece como bueno”, y al principio de su *Ética* explica: “Toda acción y toda elección parece tender a algo bueno, por lo cual se ha designado lo bueno, con razón, como aquello a que todo tiende.”» (Nota a pie: «*De anima*, III, 10; *Eth. Nic.*, I, 1; *Metaph.* Δ 7. Cfr. también *Reth.* I, 6.») «Pero esto identifica también la causa final con el bien.» (Nota a pie: «*Metaph.* Δ 10 y *Passim.*» Brentano (1926), vol. I, libro II, cap. 4, parágrafo 3, p. 161.

34. «Las declaraciones de Aristóteles sobre la referencia del placer concomitante a la perfección del acto, que se encuentran en la *Ética Nicomaquea* y que hemos mencionado en la investigación sobre la conciencia, y algunos pasajes de su *Retórica* revelan lo mismo.» (Nota a pie: «v. libro II, cap. III, parág. 6 de mi *Psic.* desde el p. de v. empír. —v. *Reth.*, I, IV, especialmente 1370 a 16; II, 4, 1381 a 6.») «La escuela peripatética de la Edad Media, en especial Tomás de Aquino, en su interesante doctrina sobre la conexión de las emociones, defiende la misma concepción del modo más inequívoco.» (Nota a pie: «*S.Th.*, P. II, I, q. 26 y ss.») Brentano (1926), vol. I, libro II, cap. 4, p. 168.

35. Brentano (1926), vol. I, libro II, cap. 1, parágrafo 2, p. 60.

rencia se manifiesta con más claridad aún en las consecuencias morales del conocimiento. La moralidad no entra en las representaciones, es algo extraño a ellas.³⁶

La referencia moral a los objetos también tiene importantes consecuencias en el modo de comprender la diferencia entre representaciones y juicios. Y una vez más, el apoyo que Brentano busca en Aristóteles es discutible. El filósofo alemán considera que las peculiaridades de representaciones y juicios sirven para diferenciar entre éstos y aquéllas. En esta ocasión, no cita textos de referencia, aunque sí menciona un grupo de autores afines a esa opinión.³⁷ Sin embargo, las «peculiaridades» a que se refiere Brentano no son muy semejantes a aquellas en que seguramente pensara Aristóteles y que pueden deducirse de textos como *De anima*, *Metafísica* o *Ética Nicomaquea*. En esos textos, la noción aristotélica de juicio es clara: se apoya en un conocimiento realista, en el sentido que incluye un acceso a la realidad; y luego tiene lugar en la parte intelectual del alma. No cabe en la obra aristotélica una diferencia entre representación y juicio, porque no cabe la noción de representación, tal como Brentano la entiende.

Otro problema implícito en estas interpretaciones de los actos de conocimiento y apetito es el desdoblamiento del ser a que se ve abocado Brentano cuando afirma que «todo objeto juzgado es recibido en la conciencia de un doble modo, como representado y como afirmado o negado. La relación sería análoga a la que la gran mayoría de los filósofos, y Kant no menos que Aristóteles, admiten entre la representación y el apetito, con razón, como vimos.»³⁸

Ante esta afirmación, se puede aceptar una original aplicación de los términos aristotélicos a la modernidad, o bien se puede analizar el punto en que irremediablemente se alejan los dos autores. Una posible interpretación del problema es advertir que Brentano usa el doble sentido del ser aristotélico como un desdoblamiento real, o del ser mismo, teoría que jamás sostuvo el estagirita; quien, por el contrario, advirtió que los sentidos del ser no implican seres diferentes, sino aspectos que nosotros podemos ver en él, y que empleamos en nuestro lenguaje y en nuestro conocimiento.

Es curioso observar cómo en otro momento, en una nota a pie, el propio Brentano niega que Aristóteles separe el aspecto existencial del ser, del ser mismo. Y ade-

36. «Más aún: *ninguna virtud, ni maldad moral alguna, ningún conocimiento ni error* es inherente a las representaciones. Todo esto le es íntimamente extraño; y si podemos decir de una representación que es moralmente buena o mala, verdadera o falsa.» (Nota a pie: «Cfr. lo que ya Aristóteles ha observado, en este sentido, en mi disertación “De la varia significación del ser, según Aristóteles”, p. 31 y s.») Brentano (1926), vol. I, libro II, cap. 3, parágrafo 9, p. 131.

37. «Ya Aristóteles lo ha hecho en su Retórica y en la *Ética Nicomaquea*, y otros, como por ejemplo Cicerón en el libro IV de las *Tusculanae Quaestiones*, han seguido su ejemplo. Posteriormente encontramos ensayos análogos en los Padres de la Iglesia, como Gregorio de Nisa, Agustín y otros, y en un grado eminente, en la Edad Media, en Tomás de Aquino, en *Prima Secundae*. Volvemos a encontrarlos, en la Edad Moderna, en Descartes, en su *Tratado de las pasiones*. En Spinoza, en la tercera parte de su *Ética*, la de más mérito de toda la obra; ulteriormente en Hume, Hartley, James Mill, etc., hasta nuestro tiempo.» Brentano (1926), vol. I, libro II, cap. 4, parágrafo 5, p. 173.

38. Brentano (1926), vol. I, libro II, cap. 3, parágrafo 1, p. 97.

más, lo hace apoyándose en dos textos de sólida coherencia entre la concepción unitaria del ser, la concepción realista del conocimiento y la distinción consecuente entre percepciones y juicios.³⁹

Finalmente, una cuestión vinculada a todo lo visto hasta ahora es la comprensión de los sentimientos. Más arriba se aludió a la consideración, por parte de Brentano, de que el pensamiento moral no consiste en juicios, sino en inclinaciones, y se discutió la base aristotélica sobre la que él se apoya.

5. CONCLUSIONES

Para comprender la intencionalidad que recuperó Brentano, es necesario tener en cuenta algunas cuestiones históricas. Además de la importancia que tienen en sí mismas, arrojan luz sobre el contenido y los matices de significado que tiene este término según distintos autores y en diversos momentos. Estos matices suponen, en ocasiones, importantes cambios en su significado.

Cuando decimos que la intencionalidad de Brentano es una herencia aristotélica, no podemos obviar la distancia que separa lo antiguo y lo moderno. La intencionalidad de Brentano es una noción moderna; de raíz subjetiva y de carácter inmanente, como es propio de toda noción posterior a Descartes y Kant. Dicho de otro modo: «No deja de ser sorprendente el contraste entre el espíritu que anima al pensamiento medieval, donde la intencionalidad se inserta en una posición realista, y el de la fenomenología que, según propia afirmación, se instala en una descripción de la vida mental anterior a toda toma de posición en favor del realismo.»⁴⁰

El conocimiento intencional según Brentano es una tendencia, pero nunca llega a ser cierta posesión de la realidad, ni concibe en sí formas de la realidad, como entendieron Aristóteles o los escolásticos. Los antiguos en general, y Aristóteles en particular, fueron realistas: conocimiento y apetito son facultades trascendentes; llegan a sus objetos, que están en la realidad exterior al sujeto. Esa es la intencionalidad de la que nunca habla Aristóteles, pero que está presente como noción implícita en su filosofía.

La conclusión de este breve estudio sería doble: por un lado, que la noción de intencionalidad de Brentano no es aristotélica en sentido estricto. Por otro lado, me

39. «Indicios de una concepción justa de la proposición existencial se encuentran ya en Aristóteles. Sin embargo, parece no haber llegado a una plena claridad sobre ello. En su *Metafísica*, θ , 10, enseña que, como la verdad del pensamiento consiste en su concordancia con las cosas, el conocimiento de los objetos simples, por oposición a otros conocimientos, debe ser un acto de pensamiento simple, una percepción (él lo llama un entrar en contacto, *thigein*) y no una unión o separación de caracteres. En el escrito *De Interpretatione* (cap. III) dice claramente que el “ser” de la cópula no significa por sí nada, como un nombre, sino que completa sólo la expresión de un juicio, y nunca ha distinguido de este “ser” de la cópula el “existir” de la proposición existencial, como algo esencialmente diverso y como algo que tiene ya de suyo una significación. (...) Cfr. Tb reproducción de la doctrina aristotélica en Sto. Tomás *S.Th.* P. I, q. 85, a. 5.» Brentano (1926), vol. I, libro II, cap. 3, parágrafo 8, p. 116.

40. Satué (1969, p. 12).

gustaría manifestar mi interés por un intento de este tipo. Quizás sería sugerente recuperar la noción aristotélica de intencionalidad de un modo menos condicionado por la modernidad. Yo propondría una epistemología que no fuese del todo o solamente crítica, sino que pudiéramos llamarla «transcrítica», para que, teniendo en cuenta las aportaciones de la Modernidad, fuera capaz de recuperar conceptos que pertenecen al pensamiento antiguo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARCE, José Luis (1991). «La fenomenología como posibilidad». *Convivium* (Barcelona), serie 2, núm. 2, p. 87-106.
- ARISTÓTELES (1973). *Física*. Oxford: Oxford University Press. [Reimpresión]
- (1978). *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- (1985). *Ética a Nicómaco*. 4a ed. Edición bilingüe, traducción de María Araujo y Julián Marías, introducción y notas de Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1990). *Metafísica*. 2a ed. Edición trilingüe por V. García Yebra. Madrid: Gredos.
- AVICENA (1951a). *La metafisique du shifâ*. París: G. C. Anawati, Libraire Philosophique J. Urin.
- (1951b). *Livre des directives et remarques*. París: A. M. Goichon, Libraire philosophique J. Urin.
- (1968-1972). *Liber de anima*. Lovaina: S. Van Riet.
- (1973). *The metaphysice of Avicenna*. Londres: Morewedge, Routledge & Kegan Paul.
- BECHTEL, William (1988). *Philosophy of Mind. An Overview for Cognitive Science*. Hillsdale: Laurence, Erlbaum Associates, Inc.
- (1991). *Filosofía de la mente. Una panorámica para la Ciencia Cognitiva*. Madrid: Tecnos.
- BERNSEN, Niels Ole (1986). *Heidegger's theory of intentionality*. Odense: Odense University Press.
- BOSCH, Magdalena (1997a). «Inmanencia y trascendencia de la intencionalidad». *Acta Philosophica* (Roma), vol. vi (febrero), p. 101-116.
- (1997b). *Metafísica de la intencionalidad*. Barcelona: PPU.
- BRENTANO, Franz (1926). *Psicología*. Traducción de J. Gaos. Madrid: Revista de Occidente.
- (1928). *Psychologie vom empirischen standpunk*. Hamburgo: Heiner.
- (1943). *Aristóteles*. Traducción de M. Sánchez Barrado. Barcelona: Labor.
- BRETON, S. (1956). *Conscience et Intentionalité*. París: Vitte.
- CAMPDONICO, Angelo (1991). «L'uomo tra partecipazione e intenzionalità», *CTI* (Roma) vol. 41, tomo II.
- CANALS VIDAL, Francesc (1985). *Historia de la filosofía medieval*. 3a ed. Barcelona: Herder.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel (1958). *La doctrina de la intencionalidad en la fenomenología*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- CUÉLLAR, Lluís (1981). *El hombre y la verdad*. Barcelona: Herder.
- CHIRINOS, M. Pía (1995). *Intencionalidad y verdad en el juicio. Una propuesta de Brentano*. Pamplona: EUNSA.
- DÍAZ, Carlos (1971). *Husserl, intencionalidad y fenomenología*. Madrid: Promoción del Pueblo.
- GILLETTE STURM, Fred (1963). «Religions, language, cognition and Intentionality». En: *Actas del XIII Congreso Internacional de Filosofía*. Vol. IX. México: UNAM.

- GILSON, Étienne (1982). *Filosofía de la Edad Media*. Madrid: Gredos.
- HUSSERL, Edmund (1950-1993). *Gesammelte Werke*. «Husserliana», unter Leitung von H. L. van Breda, M. Nijhoff, Den Haag. 17 v.
- LAUER, Quentin (1955). *Phénoménologie de Husserl. Essay sur la genèse de l'intentionnalité*. París: Presses Universitaires de France.
- LLANO, Alejandro (1984). *Metafísica y lenguaje*. Pamplona: EUNSA.
- MURALT, André de (1963). *La idea de la fenomenología*. Traducción de R. Guerra. México: UNAM.
- PUCELLE, Jean (1963). «Trois modes de l'agir: Instrumentalité, Intentionnalité, Expressivité». En: *Actas del XIII Congreso Internacional de Filosofía*. Vol. VIII. México: UNAM.
- RÁBADE, Sergio (1971). *Descartes y la gnoseología moderna*. Madrid: G del Toro.
- (1985). *Estructura del conocer humano*. Madrid: G. del Toro.
- RAMÓN GUERRERO, Rafael (1994). *Avicena*. Madrid: Orto.
- SATUÉ, Aquilina (1969). *La doctrina de la intencionalidad en Franz Brentano*. Barcelona: CSIC.
- SCHELER, Max (1976a). *El puesto del hombre en el cosmos*. Traducción de J. Gaos. Buenos Aires: Losada.
- (1976b). *Vom Ewigen in Menschen*. Francke: G. Werkw.
- VERGÉS RAMÍREZ, Salvador (1995). *La intersubjetividad en Husserl*. Barcelona: PPU.
- WILSON, George (1989). *The intentionality of the human action*. Stanford: Stanford University Press.