

F. Brentano y la concepción escolástica de ser intencional*

David Torrijos Castrillejo¹

Recibido: 09/01/2020 / Aceptado: 18/11/2020

Resumen. Brentano dice haber tomado su idea de intencionalidad del pensamiento escolástico. Sin embargo, en santo Tomás de Aquino lo intencional no se identifica sin más con lo cognoscitivo, aunque así lo hayan interpretado algunos escolásticos, incluso en tiempos de Brentano. Además, el filósofo alemán no sólo se inspira en él, sino también en Francisco Suárez, para elaborar su idea de presencia intencional. En un manuscrito inédito de su legado, entiende el concepto objetivo de Suárez como una representación de la cosa en la psique. De este modo, ya antes de escribir su tesis doctoral definitiva, Brentano sostenía que el objeto del pensamiento no son las cosas extramentales sino sus copias mentales. En definitiva, la filosofía moderna parece haber sido más determinante que la escolástica para configurar el fondo de su teoría de la intencionalidad.

Palabras clave: intencionalidad, objeto, Francisco Suárez, aristotelismo, principio de immanencia.

[en] F. Brentano and the Scholastic notion of intentional being

Abstract. Brentano claims to have taken his idea of intentionality from scholastic thought. However, in St. Thomas Aquinas, intentionality is not just the mark of knowledge, although some scholastics have interpreted it this way, even during Brentano's lifetime. Moreover, to elaborate his idea of intentional presence, the German philosopher was not only inspired by him, but also by Francisco Suárez. In an unpublished manuscript from his legacy, Brentano understands Suárez's objective concept as a representation of the thing in the psyche. Thus, even before writing his definitive doctoral thesis, Brentano maintained that the object of thought is not the external thing but its mental copy. In short, modern philosophy seems to have been more decisive than scholasticism in shaping the substance of his theory of intentionality.

Keywords: intentionality, object, Francisco Suárez, Aristotelianism, principle of immanence.

Sumario. 1. Lo intencional en Brentano y en la escolástica medieval. 2. Lo intencional en la neoescolástica suarista. 3. La reinterpretación de la objetividad suarista por parte de Brentano. 4. Conclusiones. 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Torrijos Castrillejo, D. (2021): F. Brentano y la concepción escolástica de ser intencional, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (2), 293-305.

El propósito de estas páginas es estudiar la intencionalidad en F. C. Brentano, a quien se suele atribuir el mérito de haber introducido en el pensamiento contemporáneo dicho concepto. El prisma a través del cual pretendo acceder a esta noción es el de su formación escolástica². Es bien conocido que este filósofo se formó en el ambiente

de la neoescolástica alemana y sus estudios sobre Aristóteles estuvieron marcados por esta corriente. Él mismo apeló a la escolástica cuando introdujo en su *Psicología* (1874) el término "intencional" que por aquel entonces estaba lejos de ser moneda común entre filósofos ajenos al mundo católico.

* Este artículo está elaborado en continuidad con otro aparecido ya: D. Torrijos-Castrillejo, «La relación intencional de Brentano a la luz del pensamiento de Suárez», *Anuario filosófico* 53 (2020), pp. 419-446: Quisiera agradecer los comentarios que Klaus Hedwig, Miguel García-Baró y Sergio Sánchez Migallón han hecho a una versión previa de este artículo. Por cortesía del Brentano Archiv de Graz, he podido tener acceso a los manuscritos inéditos de Brentano.

¹ Facultad de Filosofía
Universidad Eclesiástica San Dámaso
dtorrijos@sandamaso.es
<https://orcid.org/0000-0003-2005-5634>

² En otras publicaciones precedentes, me he ocupado ya de otros aspectos de la relación de Brentano con la escolástica: D. Torrijos-Castrillejo, «Franz Brentano y Tomás de Aquino», *Espíritu* 65 (2016): 525-555; id., «Franz Brentano et la néoscholastique allemande», en C. Brunier-Coulin (ed.), *Philosophies et théologies au XXe siècle*, Paris: Orizons, 2018, pp. 281-308; D. Torrijos-Castrillejo, «Franz Brentano, la escolástica y el tomismo», en M. Lázaro Pulido, F. León Florido, V. Llamas Roig (eds.), *Pensar la Edad Media cristiana: espacios de la filosofía medieval —Córdoba, Toledo, París—*, Madrid: UNED/Synderesis, 2020, pp. 261-293; D. Torrijos-Castrillejo, «F.J. Clemens and Some Aspects of Neo-Scholasticism in the Education of F. Brentano», en D. Fisette, G. Fréchette, H. Janoušek (eds.), *Franz Brentano's Philosophy After One Hundred Years. From History of Philosophy to Reism*, Dordrecht: Springer, 2020, pp. 231-242.

A lo largo del siglo XX se han dado distintos intentos de indagar las fuentes escolásticas de esta idea. Quizá el artículo más célebre haya sido el compuesto por Spiegelberg, el cual recorre un abanico bastante considerable de autores medievales viendo cómo el concepto de *intentio* es empleado con un significado similar al adoptado por Brentano³. La conclusión principal de Spiegelberg es que la intencionalidad en Brentano poseería dos dimensiones: la presencia del objeto en la mente y la dirección del acto psíquico hacia un objeto. El primer Brentano habría tomado de la escolástica la inherencia mental del objeto aunque, después del vuelco reísta de su pensamiento, la habría abandonado. En cambio, el carácter relacional del sujeto con el objeto sería un descubrimiento de Brentano desconocido para los escolásticos.

Marras escribió una réplica a este artículo de Spiegelberg⁴. En ella mostraba cómo su interpretación de la teoría escolástica era inexacta porque santo Tomás sabía bien que el objeto del conocimiento no eran las representaciones sino las cosas mismas. La especie intencional tendría una función meramente instrumental, de manera que no es ella lo conocido sino que, por medio de ella, la mente alcanza el objeto extramental. Marras cree librar así a la escolástica del problema ontológico de los presuntos objetos mentales entendidos por Spiegelberg como réplica de la realidad. Además, este autor adivina una direccionalidad en el concepto escolástico de especie intencional que habría sido adoptada por Brentano y no sería en modo alguno un descubrimiento de éste. Antes de seguir adelante, es preciso aclarar que Marras no compara correctamente ambos tipos de relación puesto que un asunto es la relación de la especie intencional escolástica hacia la cosa extramental y otro muy diferente es la relación de la mente hacia el objeto a la que se refiere Brentano⁵.

Sin duda, el artículo más documentado hasta el momento sobre este tema se debe a la pluma de Hedwig, el cual se aproximó con una metodología más adecuada al problema, interesándose no sólo por la escolástica medieval sino también por el modo preciso como Brentano había tenido acceso a ella⁶. Este estudioso pasa revista

así a los autores escolásticos que de hecho influyeron sobre la formación de Brentano y, en consecuencia, cree que para explicar la intencionalidad brentaniana no se debe recurrir tanto a santo Tomás de Aquino cuanto más bien a la escolástica “conceptualista” posterior. Últimamente, Hedwig, junto con Baumgartner, ha comenzado a interesarse por un importante precedente escolástico de Brentano —sobre el cual iba a versar su tesis doctoral antes de hacerlo sobre Aristóteles—: Francisco Suárez⁷.

Más recientemente, McDonnell ha vuelto sobre las raíces escolásticas de la *intentionale Inexistenz* en diferentes artículos⁸. Este autor ha llamado la atención con razón sobre el modo como Brentano, en un trasfondo más lockeano que tomista, pone como objeto del conocimiento la cosa immanente en lugar de la realidad extramental. De Libera ha publicado también un interesante trabajo sobre la teoría medieval de la relación y la intencionalidad brentaniana⁹. Pero merece especial mención entre los estudios recientes un artículo de Cesalli y Taieb, donde estos autores han tomado el relevo de la línea abierta por Hedwig y se han fijado de manera más cuidadosa en cuáles podrían ser las fuentes directas de la formación escolástica de Brentano¹⁰. A este trabajo se debe sumar la importante monografía del propio Taieb que tiene bien en cuenta distintas fuentes escolásticas¹¹.

A pesar de los progresos realizados en estos años, creo que todavía estoy en condiciones de lanzar alguna luz sobre el tema. En general, estos autores concuerdan en reconocer que la *intentionale Inexistenz* de Brentano no coincide exactamente con la idea de intencionalidad de la escolástica. Sin embargo, no estoy seguro de que todas las diferencias entre ambos puntos de vista hayan sido puestas en evidencia. Además, pese a que se ha empezado a rastrear el posible influjo de Suárez sobre Brentano, esa influencia constituye un campo todavía por cultivar.

En lo sucesivo, después de recordar brevemente el concepto de intencionalidad en Brentano, trataré de

³ Cf. H. Spiegelberg, «‘Intention’ and ‘Intentionality’ in the Scholastics, Brentano and Husserl», en L. L. McAlister (ed.), *The Philosophy of Brentano*, London: Duckworth, 1976, pp. 108-127. Bastante próximo a este artículo está el de E. Runngaldier, «On the Scholastic or Aristotelian Roots of “Intentionality” in Brentano», *Topoi* 8 (1989), pp. 97-103.

⁴ Cf. A. Marras, «The Scholastic Roots of Brentano’s Conception of Intentionality», en L. L. McAlister (ed.), *The Philosophy of Brentano*, London: Duckworth, 1976, pp. 128-139.

⁵ «This fact [...] makes it plausible to suppose that the *esse repraesentativum* of the species involves essentially what Brentano called the *referentiality* or *directedness* of mental phenomena» (Marras, A. *op. cit.*, p. 134). Como vemos, Marras confunde la direccionalidad de la mente hacia el objeto (intencionalidad en el sentido de Brentano) con la referencia de la especie intencional a la cosa de la cual depende como imagen suya (*esse intentionale* de santo Tomás, que luego veremos). Además, para Brentano, el objeto no es nunca una realidad extramental sino un fenómeno físico o psíquico. Santo Tomás, en cambio, admite dos relaciones: la de la especie intencional hacia la cosa y la del sujeto hacia esa misma cosa (extramental) mediante la especie intencional.

⁶ Cf. K. Hedwig, «Die scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano», *Grazer Philosophische Studien* 5 (1978), pp. 67-82. Debemos a este autor otros estudios vinculados a éste: cf. id., «Über die moderne Rezeption der Intentionalität Thomas-Ockham-Brentanos», en J. Follon, J. McEvoy (eds.), *Finalité et intentionnali-*

té: Doctrine thomiste et perspectives modernes, Louvain-la-Neuve/Paris/Leuven: Institut supérieur de philosophie/Vrin/Peeters, 1992, pp. 211-235; K. Hedwig, «Eine gewisse Kongenialität. Brentanos Rückgriff auf Thomas von Aquin in seiner Dissertation», en I. Tănăsescu (ed.), *Franz Brentano’s Metaphysics and Psychology*, Bucharest: Zeta, 2012, pp. 95-131.

⁷ Cf. W. Baumgartner, K. Hedwig, «Brentano und Suárez. Materialien zum ersten Dissertationsprojekt», *Brentano Studien* 15 (2017), pp. 143-172.

⁸ Cf. C. McDonnell, «Brentano’s Revaluation of the Scholastic Concept of Intentionality into a Root-Concept of Descriptive Psychology», *Yearbook of the Irish Philosophical Society* 7 (2006), pp. 124-171; id., «Brentano’s Modification of the Medieval-Scholastic Concept of ‘Intentional Inexistence’ in *Psychology from an Empirical Standpoint* (1874)», *Maynooth Philosophical Papers* 3 (2006), pp. 56-75; id., «Understanding and Assessing “Brentano’s Thesis” in Light of His Modification of the Scholastic Concept of Intentionality», *Brentano Studien* 13 (2015), pp. 153-182.

⁹ Cf. A. de Libera, «Le direct et l’oblique: sur quelques aspects antiques et médiévaux de la théorie brentanienne des relatifs», en A. Reboul (ed.), *Mind, Values, and Metaphysics*, Dordrecht: Springer, 2015, pp. 317-347.

¹⁰ Cf. L. Cesalli, H. Taieb, «Brentano and Medieval Ontology», *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica* 24 (2018), pp. 417-428; este artículo también ha sido reproducido en *Brentano Studien* 16 (2018), pp. 335-362, pero citaré la versión de *Phenomenological Studies*.

¹¹ Cf. H. Taieb, *Relational Intentionality: Brentano and the Aristotelian Tradition*, Dordrecht: Springer, 2018.

resumir la visión tomista de la *intentio* y del *esse* intencional. Después, en continuidad con los estudios de Hedwig, me adentraré en otra fuente escolástica posterior, más determinante sobre Brentano en lo tocante a la intencionalidad que el Aquinate: Francisco Suárez. Llegaré a él a través de Kleutgen, autor de uno de los manuales neoescolásticos que leyó Brentano. Después, me fijaré en la distinción suarista entre concepto objetivo y concepto formal para, finalmente, acudir a los manuscritos del legado de Brentano donde éste reinterpreta dicha distinción y establece así su manera —más moderna que escolástica— de entender la intencionalidad.

1. Lo intencional en Brentano y en la escolástica medieval

En su célebre *Psicología* de 1874, Brentano formuló la tesis de la presencia intencional del objeto en el sujeto para caracterizar los fenómenos psíquicos frente a los físicos. Mientras que los fenómenos físicos estarían cerrados en su propia identidad (el sonido agudo no puede ser otra cosa sino un sonido agudo), los actos psíquicos estarían abiertos a distintos contenidos a los cuales estarían siempre referidos (el oír puede ser audición de sonido agudo o de sonido grave). Esta referencia a un contenido u objeto es denominada por Brentano “presencia intencional” del objeto o, literalmente, “inexistencia intencional” (*intentionale Inexistenz*):

Todo fenómeno psíquico se caracteriza por lo que los escolásticos de la edad media denominaron “presencia intencional” (o también “mental”) de un objeto y que nosotros —no sin expresarnos con alguna ambigüedad— denominamos una relación respecto de un contenido, una orientación hacia un objeto (por el cual no debe entenderse una realidad) o bien la objetividad immanente¹².

Sobre este texto podemos aclarar de momento que, en esta primera etapa de su pensamiento, Brentano identifica el “objeto” con el “contenido” pese a la distinción que después él mismo desarrollará¹³. Obsérvese que la relación intencional significa la vinculación del acto psíquico (de representación, de juicio o de amor/odio) con un objeto, pero este objeto no es la «realidad» extramental sino más bien el fenómeno en cuanto tal.

Ahora bien, con ser éste el pasaje de Brentano más conocido sobre la presencia intencional del objeto, no se trata de la primera aparición de tal terminología en su obra. Probablemente la aparición más antigua del adjetivo “intencional” en Brentano se encuentre en una glo-

sa a lápiz en sus apuntes de clase con Hettinger (1858), donde anota: «*Intentio* expresa una relación espiritual, *species intentionalis* = imagen mental, concepto»¹⁴. Pero será en su segundo libro, la *Psicología de Aristóteles* de 1867, donde se comenta precisamente el pasaje al cual hará referencia después en la *Psicología* de 1874 (en el lugar antes citado) para atribuir al Estagirita la noción de presencia intencional. Me refiero a la conocida página del libro *Sobre el alma* donde Aristóteles afirma que lo sentido es recibido en la facultad sensitiva “sin la materia”. En efecto, si acudimos a la *Psicología de Aristóteles*, allí explica dicho texto tratando de subrayar que este modo de aprensión asegura la heterogeneidad entre la posesión física de una forma y la posesión cognoscitiva:

En efecto, algo se vuelve coloreado en cuanto adopta física (*physisch*) y materialmente un color por «recibir un influjo unido a la materia» [*De an.*, II, 12, 424b2], mientras que, por el contrario, algo se vuelve vidente en cuanto capta objetivamente (*objectiv*) un color, es decir, al acoger «las formas sensibles sin la materia» [*De an.*, II, 12, 424a18]¹⁵.

Brentano mismo declara en ese libro que toma el término *objectiv* en el significado que posee en la tradición escolástica¹⁶. Resulta evidente que la oposición *physisch-objectiv* guarda una importante analogía con la distinción entre fenómeno físico y fenómeno psíquico de la *Psicología* de 1874.

Además, en la sección introductoria de la *Psicología de Aristóteles*, en la cual se revisan las interpretaciones medievales de la enseñanza sobre el entendimiento agente, se citan diversos pasajes donde figura el término latino *intentio*. Aparece empleado en varios textos citados de los corpus latinos de Avicena¹⁷ y Averroes¹⁸: esto es importante porque nos consta históricamente que —como después veremos— la filosofía árabe es responsable de alguno de los sentidos de este término en la escolástica latina medieval¹⁹. En todo caso, debemos esperar a la *Psicología* de 1874 para encontrar la expresión *intentionale Inexistenz* como tal.

Una vez hemos leído estas primeras menciones de lo intencional en Brentano, tratemos ahora de comprender el significado de este concepto en la filosofía medieval. Lo primero que salta a la vista en general cuando se oye

¹⁴ E. Baumgartner, W. Baumgartner, K. Hedwig, «Franz Brentano. Die Studienjahre», *Brentano Studien* 15 (2017), p. 42.

¹⁵ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom ΝΟΥΣ ΗΘΙΗΤΙΚΟΣ*, Mainz: F. Kirchheim, 1867, p. 86; trad. esp., p. 113. El segundo texto de Aristóteles es mencionado en F. Brentano, *Psychologie*, op. cit., p. 116 nota: «Schon Aristoteles hat von dieser psychischen Einwohnung gesprochen. In seinen Büchern von der Seele sagt er, das Empfundene als Empfundenes sei in dem Empfindenden, der Sinn nehme das Empfundene ohne die Materie auf».

¹⁶ Cf. id., *Die Psychologie des Aristoteles*, op. cit., p. 80 nota 6; p. 120 nota 23. El término *objectiv* aparece en distintas ocasiones en esta obra con dicho significado: cf. *ibid.*, pp. 80, 81, 102, 121.

¹⁷ *Ibid.*, 11 nota 30, 12 y nota 32, 15 nota 39.

¹⁸ *Ibid.*, 16 nota 44, 18 notas 48 y 50, 19 nota 52.

¹⁹ Cf. P. Engelhardt, «Intentio», en J. Ritter, K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., 1971, pp. 469-471; L. Spruit, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. 1, Leiden/New York/Köln: Brill, 1994, pp. 79-95.

¹² «Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisirt, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch. wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Object (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden» (F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Leipzig: Duncker & Humblot, 1874, p. 115). Cuando no menciono ninguna versión española, la traducción que empleo es mía.

¹³ Cf. G. Fréchette, «Content and Object in Brentano», *Journal of Logics and their Applications* 4 (2017), pp. 3609-3628.

hablar de intencionalidad es una considerable confusión respecto del significado de esta teoría en la escolástica. Como veremos, en buena medida han sido responsables de dicha confusión los que se consideran herederos de esta tradición. Por tal motivo, querría comenzar indicando los ámbitos principales en que los medievales atribuyen a algo un carácter “intencional”. Antes de nada, es menester reconocer, como ya hiciera santo Tomás mismo, que el término *intentio* no sólo no es unívoco sino que ni tan siquiera es análogo: es un término «equivoco» (*De ver.*, q. 21, a. 3, ad 5). Tomar a santo Tomás como referencia creo que es bastante adecuado teniendo en cuenta la sobresaliente influencia que ejerció en los primeros años de la andadura filosófica de Brentano. Sin embargo, el pensador alemán, como otros muchos formados en la atmósfera escolástica, no da muestras de haber distinguido todas las significaciones de la terminología medieval de lo intencional.

Existen al menos tres contextos en que es usada la expresión *intentio* o se aplica el adjetivo *intentionale*. El primero de todos es el más conocido porque es el que el término conserva en su uso vulgar. También es el empleado más comúnmente en la lengua latina²⁰. Por *intentio* se entiende “propósito”, “determinación”, “designio”, etc. Este significado es muy antiguo y se encuentra ya en la literatura latina clásica. En santo Tomás, adquiere un uso técnico cuando se aplica a la acción deliberada (*S. Th.*, I-II, q. 12). En realidad, lo nuevo en el siglo XIII respecto de este tema es hablar de «objeto» del acto humano (*S. Th.*, I-II, q. 18, a. 2) y no sólo de intención. Es que en esta época no sólo se introduce novedosamente el *esse intentionale* en lo cognoscitivo —como enseguida veremos—, sino también el término *objectum* para las operaciones tanto cognoscitivas cuanto apetitivas: Dewan ha demostrado que se trata de un tecnicismo sin precedentes ni en Aristóteles ni en sus comentaristas anteriores a la escolástica latina medieval²¹. El término “objeto” adquiere consistencia propia en ámbito cognoscitivo y sólo después es aplicado al apetitivo.

Creo que también debemos indicar aquí que la intención volitiva es para santo Tomás, al fin y al cabo, un caso muy peculiar —especialmente digno de interés para la filosofía— de una noción más común: la intención entendida como «tendencia hacia un fin» (*intentio* significa literalmente para él *in aliquid tendere*: *S. Th.*, I-II, q. 12, a. 1, co.). En efecto, para el Aquinate todo agente se inclina, consciente o inconscientemente, hacia un fin. De ahí que pueda darse en cualquier agente «lo que escapa a la intención» (*praeter intentionem*), incluso entre entes in-

animados²². En realidad, esto no es un abuso del término latino porque el significado concreto originario tiene que ver precisamente con la tensión física.

Desde este momento podemos concluir ya que, pese a la mala jugada que nos podría pasar el significado vulgar contemporáneo de esta palabra, la “intención” aludida por Brentano en la *Psicología* de 1874 no es la intención de la voluntad en la filosofía escolástica. Tal afirmación puede sonar a perogrullada, pero es menester hacerla, pues algunos han incurrido en el grosero error de confundir ambas, entre los que se cuenta un filósofo tan renombrado como Quine²³. Es interesante que en 1911 Brentano mismo ya lamentaba que algunos lectores de su *Psicología* hubieran caído en este malentendido²⁴. Con todo, la correlación que los escolásticos hacen entre voluntad y sus intenciones guarda algún parentesco con la referencia a un objeto característica también de los fenómenos psíquicos de amor y odio en la filosofía de Brentano.

El segundo ámbito en que aparece la palabra “intención” en la filosofía de santo Tomás es heredado de las traducciones árabes. Se empleó este vocablo para aludir no sólo a cierta voz árabe que significa “propósito” sino también a otra que más bien indica “significado”²⁵. De ahí que santo Tomás hable, por ejemplo, de las “intenciones” captadas por la potencia cogitativa (entendidas como “aspectos cognoscibles”: *S. Th.*, I, q. 78, a. 4, co.) y también integre la célebre distinción técnica de la lógica medieval entre “intenciones primeras” e “intenciones segundas” (más relacionadas con la idea de “propósito”)²⁶. Como vemos, uno de estos valores del término ya supone una “intención” dotada de cierto carácter cognitivo. La idea de Brentano está bastante ligada con este sustantivo *intentio*, aunque el adjetivo “intencional” (*intentionale*) por él empleado se aproxima más al tercer grupo que aún hemos de enumerar, pues está unido a la reflexión positiva acerca del modo como una “intención” se encuentra en el cognoscente.

El tercer ámbito en que santo Tomás usa esta terminología es el del *esse intentionale*. Aunque este tecnicismo va a tener cierta relevancia en la explicación del conocimiento humano, es preciso aclarar que el ser intencional no es sin más idéntico con el ser de lo conocido en el cognoscente²⁷. No obstante, algunos escolásticos

²⁰ Lewis y Short ponen como significado concreto y literal de *intentio* la “tensión” física. En segundo lugar, se extendería al ámbito mental primero como “esfuerzo”, después como “atención” o “aplicación” a alguna cosa, como “propósito” y, finalmente, como “acusación”. El verbo *intendere* significaría señalar, apuntar, urgir, prestar atención, tomar un propósito o mantenerlo: cf. C. T. Lewis, C. Short, *A New Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon, 1891, pp. 975-976: *intendo, intentio*; A. Ernout, A. Meillet, J. André, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris: Klincksieck, 2001, p. 683: *intendo*; P. Engelhardt, «*Intentio*», *op. cit.*, pp. 466-468.

²¹ Cf. L. Dewan, «“Objectum”: Notes on the Invention of a Word», en *id.*, *Wisdom, Law, and Virtue. Essays in Thomistic Ethics*, New York: Fordham UP, 2008, pp. 403-443.

²² Cf. v. gr. *Super Sent.*, I, d. 43, q. 2, a. 1, co.; *S. c. G.*, III, cap. 4; *S. Th.*, I, q. 103, a. 5, ad 1, etc.

²³ «The Scholastic word ‘intentional’ was revived by Brentano in connection with the verbs of propositional attitude and related verbs» (W. Quine, *Word and Object*, London: MIT, 2013, p. 201). En un autor tan reciente e informado como McDonnell encontramos la siguiente estupefaciente afirmación: «For the Scholastics, however, only acts of the will are characteristically directed towards their own objects» (C. McDonnell, «Understanding and Assessing», *op. cit.*, p. 158). Sin embargo, más adelante (*ibid.*, p. 171) da muestras de conocer la distinción escolástica entre *esse intentionale* y *esse naturale*, que veremos a continuación.

²⁴ «Dieser Ausdruck ist in der Art mißverstanden worden, daß man meinte, es handle sich dabei um Absicht und Verfolgung eines Zieles» (F. Brentano, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig: Duncker & Humblot, 1911, p. 6 nota).

²⁵ Cf. D. Black, «Intentionality in Medieval Arabic Philosophy», *Quaestio* 10 (2010), pp. 65-81.

²⁶ Cf. K. Gyekye, «The Terms “Prima Intentio” and “Secunda Intentio” in Arabic Logic», *Speculum* 46 (1971), pp. 32-38.

²⁷ Autores como Dewan, Sorabji o Moser han hecho hincapié en esto: cf. L. Dewan, «St. Thomas and the Integration of Knowledge into

más recientes han caído precipitadamente en una identificación de lo “intencional” con lo cognoscitivo. Para santo Tomás, el conocimiento está más bien ligado con la posesión de una forma sin materia. En cambio, como ha mostrado muy bien Brock, es posible encontrar en santo Tomás cierto conocimiento sin *esse intentionale* y *esse intentionale* sin que por ello haya conocimiento²⁸.

El contexto específico en que se sitúa la noción de *esse intentionale* es la causalidad instrumental. Según santo Tomás, los instrumentos adquieren cierta participación de la eficacia del agente principal que los utiliza: de este modo, la actualidad del efecto realizado mediante ellos se encuentra en los instrumentos de manera intencional (*Super Sent.*, IV, d. 1, q. 1, a. 4, qc. 4, co.). Para el conocimiento importa especialmente el carácter instrumental del medio, pues también el aire o el agua son capaces de transmitir determinadas especies —como los colores o los sonidos— de modo intencional. Estas especies no poseerían en el medio un *esse naturale* o *completum* porque no están informando estas sustancias formalmente: por ejemplo, el aire o el agua persisten en su índole transparente y no se vuelven coloreadas, pero, sin embargo, están en condiciones de transmitir el color; sin embargo, a través de tales medios, esas formas pueden afectar no sólo a los órganos de los sentidos, sino incluso a otras entidades (como un espejo que reflejase esos colores o un precipicio que devolviera un sonido). Por eso, se ha de admitir que esas especies *estarían* en el medio de un modo peculiar que *remitiría* a la sustancia donde se encuentran de manera propia: es decir, *estarían en él intencionalmente* (*S. Th.*, I, q. 56, a. 2, ad 3). Como estamos viendo, el *esse intentionale* no se refiere sin más al conocimiento sino que constituye un capítulo de la teoría de la causalidad: lo mismo que se ha dicho respecto del color o del sonido se podría decir de la fuerza motriz que un brazo comunica a un bastón (*De unione verbi*, a. 4, ad 12). En consecuencia, existe un *esse intentionale* no cognoscitivo.

Las intenciones de las cosas son captadas por los sentidos externos, los cuales las poseen también con un *esse intentionale*, en cuanto que los órganos de los sentidos son asimismo instrumentos del acto de conocer. Aquí es crucial notar que las intenciones transmitidas por el medio no son propiamente conocidas: sólo sabemos de ellas mediante una inferencia filosófica indirecta. No se les atribuye el papel de objeto sino de instrumento del conocimiento, pues el objeto es la forma poseída por lo físicamente informado. Así sucede también en el nivel intelectual: lo que conocemos (*id quod intelligitur*) es la forma extramental tal como está en la cosa, eso sí, la

conocemos *mediante* la especie intencional (*quo intelligit intellectus*: *S. Th.*, I, q. 85, a. 2, co.). Así, la vista o el oído son ejemplos claros de un conocimiento de carácter intencional. En el entendimiento también se captan las cosas extramentales obteniendo, por la abstracción, especies inteligibles a partir de las especies sensibles: tanto unas como otras son intencionales. En todos estos casos, se habla de un *esse intentionale* porque el cognoscente requiere de algún tipo de especie instrumental que remite a otra forma distinta de ella, la cual es lo formal y propiamente conocido.

Ahora bien, ¿todo conocimiento se produce mediante especies intencionales? Para santo Tomás esto no es así. De hecho, el conocimiento más originario, el de Dios, así como el de los ángeles y el de las almas humanas separadas es primariamente autoconocimiento y sólo en segundo término podría ser un conocimiento de lo distinto de sí. En el conocimiento de la realidad extramental era preciso apropiarse de manera cognoscitiva una forma que no se posee de manera natural y esto significa algún tipo de influencia natural sobre el sujeto, es decir, cierto influjo causal y cierta instrumentalidad²⁹. En cambio, para conocerse la mente a sí misma no requiere adquirir su propia forma, puesto que ya la tiene. Como se trata de una forma inmaterial en acto (pues la mente ha de ser inmaterial para conocer), entonces ya está —por así decir— lista para ser conocida³⁰. En consecuencia, en el autoconocimiento la mente no requiere de ninguna especie intencional, no hay ningún instrumento del conocimiento que remita hacia fuera de sí mismo. En resumen, existe algún conocimiento no intencional.

Esperemos que esta larga explicación haya dado su fruto. El adjetivo “intencional” aparece restringido por santo Tomás a ciertos elementos que acompañan a determinados actos cognoscitivos. Lo intencional y lo objetivo no son términos intercambiables y ni siquiera lo intencional pertenece en exclusiva al dominio de la vida consciente. No obstante, si ahora volvemos sobre Brentano y recordamos cómo utilizaba este concepto, encontraremos que en el texto de la *Psicología* de 1874 aparece una equivalencia completa de lo intencional y lo objetivo: así se reduce lo intencional a la vida consciente y se hace de lo intencional el objeto. En consecuencia, es más que probable que Brentano, cuando emplea dichos términos, no tenga la más mínima pretensión de admitir los presupuestos de filosofía de la naturaleza integrados por santo Tomás. Sin embargo, sí es posible que haya heredado de sus maestros neoescolásticos un modo preciso de usar la terminología de lo intencional como equivalente sin más a lo cognoscitivo. Por tanto, para proseguir nuestra investigación, vamos a revisar ahora esas fuentes próximas a Brentano.

Being», *International Philosophical Quarterly* 24 (1984), p. 384; R. Sorabji, «From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9 suppl. (1991), p. 243; R. Moser, «Thomas Aquinas, *esse intentionale*, and the Cognitive as Such», *The Review of Metaphysics* 54 (2011), pp. 763-788. En concreto, esto llevó a Sorabji a afirmar: «Brentano's interpretation was not faithful to Thomas, for whom intentional being did not imply awareness, although it may have implied a message» (R. Sorabji, *op. cit.*, p. 248).

²⁸ Cf. S. L. Brock, «Intentional Being, Natural Being, and the First-Person Perspective in Thomas Aquinas», *The Thomist* 77 (2013), pp. 103-133. Para corroborar lo que sigue, pueden ser consultadas las disquisiciones de Brock en este artículo.

²⁹ Esto es así en toda criatura, porque el ente incausado no requiere ser afectado causalmente por ninguna creatura para poseer cuanto haya de inteligible fuera de Sí, pues posee en Sí todo lo inteligible como en su origen.

³⁰ A este respecto, se da la excepción de la mente humana, pues por su mezcla con la materia es inteligible sólo en potencia. Se vuelve inteligible al pensar y esto lo hace sólo cuando es activada con el concurso de los sentidos: cf. *S. Th.*, I, q. 87, a. 1, co.

2. Lo intencional en la neoescolástica suarista

Como dijimos, Hedwig ha recalado la importancia de tener en cuenta las influencias inmediatas sobre Brentano, indicando varias fuentes de las que podría beber. Entre ellas, creo que merece especial mención un libro elogiado en clase por F. J. Clemens, el admirado profesor que Brentano tuvo en Münster, con el cual tenía previsto elaborar una tesis sobre Suárez³¹. Se trata de un volumen escrito por el célebre neoescolástico J. Kleutgen: *Die Philosophie der Vorzeit*. Este trabajo no ha recibido especial atención por parte de Hedwig, el cual considera incluso que, pese a haber sido leído por Brentano, no lo habría valorado demasiado ni habría ejercido ninguna influencia sobre él³². Ciertamente, no he encontrado referencias a esta obra en los manuscritos de nuestro autor, pero es un libro que dedica un esfuerzo especial a los problemas gnoseológicos y, por este motivo, debería haber atraído particularmente el interés de Brentano. De hecho, es citado por él, como veremos enseguida, en su *Psicología de Aristóteles* (1867). Pues bien, leamos cómo explica Kleutgen lo intencional en el siguiente texto, cuya mención de la escolástica está dotada de tanta generalidad como la del conocido pasaje de Brentano en la *Psicología* de 1874:

Los antiguos escolásticos solían nombrar el acto de conocimiento *intentio* y por eso expresaban también la relación (*Beziehung*) respecto del conocer mediante el adjetivo *intentionalis*. Oponían la semejanza, que, en cuanto *intencional*, proporciona el conocimiento, frente a la semejanza que, en cuanto *real*, tendrían las cosas aun no dándose aquél. No es que la semejanza intencional no sea también real, sino que dicha oposición indica que ésta es apta para proporcionar el conocimiento. | Así se explica también en qué sentido los escolásticos solían decir que todas las cosas eran cognoscibles en cuanto pueden poseer, además del ser físico real que tienen en sí mismas, otro ser intencional —bien podríamos decir también ideal— en otro, es decir, en el cognoscente³³.

He aquí un claro caso de identificación de lo intencional con lo cognoscitivo que cabe encontrar en muchos autores escolásticos de los tiempos más recientes. El “ser intencional” no forma parte ya de la teoría de la causalidad instrumental, sino que es equivalente al “ser conocido”, una manera nueva e ideal de ser en el cognoscente. Pero no es esto lo único que Brentano pudo haber tomado de Kleutgen. Creo que coincide en estratos más profundos de su pensamiento que en el meramente terminológico. Es más, esta manera de abordar

el problema de la intencionalidad en cuanto tal refleja una severa transformación de la concepción tomista del conocimiento.

Este texto se enmarca en una sección donde Kleutgen defiende que todo conocimiento presupone la producción de una “imagen” (*Bild*), la cual constituiría una representación de la cosa conocida. De acuerdo con lo que hemos visto, tal idea está en contradicción con el pensamiento de santo Tomás, que no exige ninguna representación o imagen para que ciertas cosas lleguen a ser conocidas, como en el autoconocimiento de las sustancias intelectivas, pues éstas se conocen por sí y en sí mismas. Es evidente, pues, que las enseñanzas de Kleutgen no reflejan con total fidelidad el pensamiento del Aquinate. En efecto, este autor trata de presentar de manera sincrética las ideas de “los escolásticos” pero, en realidad —como buen jesuita de la época—, lee su doctrina bajo el tamiz de Suárez a quien no duda en citar en las páginas a que nos referimos. Brentano mismo advierte la ascendencia suarista de la síntesis de Kleutgen, pues se vale de su libro para exponer el pensamiento de Suárez a propósito del entendimiento agente en la *Psicología de Aristóteles*. Una parte del fragmento de Kleutgen copiado allí por Brentano es bien expresivo del planteamiento al que nos estamos refiriendo: «La actividad abstractiva no produce ningún cambio en la representación sensible y sólo consiste en que la razón origina en sí misma la imagen inteligible del objeto cuya imagen sensible es poseída por la fantasía»³⁴. En este contexto se está hablando de la abstracción de la especie intelectual que es, de suyo, representacional; pero resulta fácil extrapolar la tesis y pensar que conocer significa siempre producir una representación.

Suárez ha desarrollado con amplitud una teoría del concepto y de la representación. Es seguramente en él en quien, más que en ningún otro, debió de conocer Brentano los resultados de una corriente escolástica posterior a santo Tomás, el “conceptualismo”, en la que Hedwig ha identificado el más probable origen de la concepción brentaniana de la intencionalidad. Igualmente, este estudioso ha señalado que la oposición entre *subjective* y *objective* —que Brentano hace equivalente a la oposición entre físico e intencional— no aparece antes de Hervaeus Natalis³⁵. Sin embargo, creo que es Suárez, una vez más, el autor estudiado directa y ampliamente por Brentano que más se aproxima a la perspectiva adoptada por nuestro filósofo. Por ello, vamos a volver a él nuestra mirada.

Al hablar de la sensibilidad, el Doctor Eximio usa la distinción entre lo real y lo intencional de un modo análogo al que hemos visto en santo Tomás (*realiter-intentionaliter: De an.*, 3, 26)³⁶. Sin embargo, en otros lugares parece advertirse ya el descuido que se volverá

³¹ Cf. G. von Hertling, *Erinnerungen aus meinem Leben*, vol. 1, München: J. Kösel, 1919, p. 29.

³² Cf. W. Baumgartner, K. Hedwig, «Brentano und Suárez», *op. cit.*, p. 146 nota 10.

³³ J. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit*, vol. 1, Münster: Theissing, 1860, p. 28; aunque el autor elaboró ediciones posteriores de esta obra, aquí cito la versión que Brentano usó en los años de su formación y durante la composición de sus primeros escritos. Curiosamente, acaba de aparecer en 2019 una traducción inglesa, que debemos a W. H. Marshner y lleva el título de *Pre-Modern Philosophy Defended*.

³⁴ *Ibid.*, 125. Citado en F. Brentano, *Psychologie des Aristoteles*, *op. cit.*, p. 27; trad. esp., p. 35.

³⁵ Cf. K. Hedwig, «Die scholastische Kontext», *op. cit.*, p. 73. El preeminente lugar de Hervaeus en la historia de la intencionalidad del medioevo sigue siendo reconocido hoy en día: cf. F. Amerini, «Intentionality», en H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Dordrecht: Springer, 2011, pp. 562-563.

³⁶ En adelante citaré a Suárez por la edición de Vivès de las obras completas con la abreviatura *DM* para *Disputationes metaphysicae*

común entre los escolásticos de identificar lo cognoscitivo con lo intencional, como por ejemplo en esta sentencia: «La verdad requiere una representación intencional del objeto tal como es» (*DM*, 8, 2, 12, p. 280b). Suárez parece tender a asimilar el *esse intentionale* de las especies y la noción muy conocida de intenciones primeras y segundas. Como vimos, esta distinción lógica dependía más bien del significado de “propósito” que tenía en árabe, pero lo hacía en un contexto cognoscitivo: “lo que se pretende conocer”. De ahí que Suárez vincule lo intencional sin más con lo cognoscitivo mediante la noción de *attentio*, como se aprecia cuando afirma que «las intenciones segundas es como si procedieran de una segunda intención o atención (*intentione seu attentione*) o consideración del entendimiento» (*DM*, 54, 6, 10, p. 1041b)³⁷.

Para ahondar en el corazón de los problemas que estamos examinando, acudamos ahora a la página del tratado *Sobre el alma* de Suárez que Kleutgen citaba en el primero de los pasajes de su libro antes referidos. Allí vemos, como bien explicaba el neoescolástico alemán, una clasificación de los distintos tipos de “ semejanza ” que existen en la naturaleza. Frente a la « semejanza real », el teólogo granadino añade otra, de carácter « intencional » (*intentionalis*), la cual no es producida por la mente — como también diría Tomás — sino que « propiamente se introduce en las potencias dirigidas hacia los objetos (*in objecta intendentes*) » (*De an.*, 3, 2, 25, p. 622a). Ahora bien, esta tendencia permite a la potencia cognoscitiva conformarse al objeto extramental, si bien « es muy deficiente en esta conformidad o unidad, tal como es deficiente una sombra o una pintura respecto de la realidad ejemplar » (*ibid.*). En este tipo de heterogeneidad entre la cosa extramental y la imagen representativa que provoca en los sentidos se comienza a advertir la distancia que la filosofía moderna establecerá entre las cosas y las *ideas*. Se ha de pensar que esta perspectiva es acentuada por otras lecturas importantes para Brentano como la de Descartes o los empiristas ingleses que ciertamente le llevarán a aceptar el así llamado “ principio de inmanencia ” (no conocemos las cosas sino nuestras inmanentes representaciones de las cosas). Sin duda, Suárez cree que el conocimiento sensible no nos pone en contacto sólo con las semejanzas de las cosas presentes en nosotros, sino con las cosas extramentales mismas (v. gr. *De an.*, 3, 5, 17, p. 634b). Con todo, hoy en día ha sido puesto de relieve por distintos autores el giro metafísico de Suárez hacia el “ objetivismo ” como una forma de comprensión de la realidad que lo sitúa en las puertas de la modernidad³⁸. Esto se verá más claro en la faceta intelectual del conocimiento.

(vol. 25-26) y *De an.* para su *Tractatus de anima* (vol. 3), que son los libros que cita Brentano en sus apuntes.

³⁷ García Cuadrado ha advertido que en ocasiones Suárez « identifica *attentio* e *intentione* »; J. A. García Cuadrado, « La psicología de la atención en el Comentario al *De Anima* de Francisco Suárez », *Proyección* 64 (2017), p. 421.

³⁸ Cf. v. gr. O. Barroso Fernández, « Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología », *Pensamiento* 62 (2006), pp. 121-138. Por supuesto, cuando se dice aquí “ objetivismo ” no se entiende el término como algo opuesto al “ subjetivismo ”, de acuerdo con la forma más reciente de expresarse, que entiende lo subjetivo en sentido relativista.

Aunque no sea ésa su intención, en Suárez se aprecia una tendencia creciente a hipostasiar el contenido mental y hacerlo cuasi objeto de la actividad mental³⁹. Uno de los pasajes que constituyó una ocasión para el desarrollo del inmanentismo de Brentano es aquél en donde Suárez explica la distinción entre concepto formal y concepto objetivo (*DM*, 2, 1, 1), un texto cuidadosamente analizado para la que iba a ser la tesis doctoral del estudioso germano⁴⁰. Mientras que el concepto formal es el concepto contemplado en cuanto acto mental — una entidad de carácter accidental inherente a la mente, tal como lo entendía ya santo Tomás —, el concepto objetivo coincide con la cosa o la *ratio* pensadas mediante el concepto. No es el concepto en cuanto entidad mental, sino más bien el contenido del concepto formal, lo pensado mediante él: se trata del objeto del acto intelectual propiamente dicho⁴¹. Según Suárez, este concepto objetivo u objeto puede consistir en una cosa extramental, como Sócrates, en toda su singularidad⁴². En cambio, también estamos en condiciones de poner como objeto de nuestro acto de pensamiento nociones universales o privaciones, las cuales serían, dentro de la filosofía suarista, entes de razón que « sólo tienen un ser objetivo en el entendimiento »⁴³. Es decir, el ente de razón sólo existe como objeto del pensamiento.

Hemos de insistir en que la postura de Suárez no es idéntica a la de Brentano, pues, como leímos en el célebre pasaje de la *Psicología* de 1874, para el filósofo alemán el objeto del acto psíquico coincide con el fenómeno y no lo hace jamás con la cosa extramental. A pesar de que el entendimiento conoce mediante su concepto, para Suárez no siempre se tiene por objeto una entidad mental y así la mente puede estar referida a cosas exteriores a ella. Sólo el concepto se convierte en el único

³⁹ Que Suárez, en realidad, más bien pretende hacer de las cosas concretas y no de los conceptos el quicio de su filosofía ha sido defendido con razón por Á. Poncela González, « En contra del esencialismo: Ente real y existencia en Suárez », en R. A. Maryks, J. A. Senent de Frutos (eds.), *Francisco Suárez (1548–1617). Jesuits and the Complexities of Modernity*, Leiden/Boston: Brill, 2019, pp. 97-111. Esto no impide que el planteamiento gnoseológico adoptado haga cada vez más difícil evitar cierto fenomenismo como de hecho sucederá entre sus sucesores modernos. D. Heider, *Universals in Second Scholasticism*, Amsterdam/Philadelphia: J. Benjamin, 2014, p. 70, en cambio, opina que la postura de Suárez logra dar incluso menos independencia al concepto de la que tenía en santo Tomás. Sin embargo, creo que su ampliación del ámbito de los entes de razón — que luego comentaré con ayuda de Millán-Puelles — sí favorece la independencia del pensamiento respecto de lo extramental.

⁴⁰ Cf. FrSchr 8, 100228-9; FrSchr 15, 100216.100380-100381. K. Hedwig, « Eine gewisse Kongenialität », *op. cit.*, p. 103 ha notado que la distinción entre concepto formal y objetivo está vinculada con la cuestión de la intencionalidad.

⁴¹ « [...] recte dicitur objectivus, quia non est conceptus, ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut objectum et materia, circa quam versatur formalis conceptio » (*DM*, 2, 1, 1, p. 65a; cf. *DM*, 2, 2, 3).

⁴² Cf. M. Forlivesi, « La distinction entre concept formel et concept objectif : Suárez, Pasqualigo, Mastri », *Les Études philosophiques* 60 (2002), pp. 3-30; D. Heider, *Universals*, *op. cit.*, pp. 67-70.

⁴³ En FrSchr 15, 100376 define el ente real frente al ente de razón y copia *DM*, 54, 1, 6, donde Suárez proporciona la siguiente definición de ente de razón: « [...] quod habet esse objective tantum in intellectu » (p. 1016b; cf. igualmente v. gr. *DM*, 3, 1, 10). Es importante tener en cuenta que esta definición es admitida también por los tomistas y no sólo por los suaristas; así lo expresa, por ejemplo, uno de los manuales que usaba Brentano: cf. v. gr. A. Goudin, *Philosophia Thomistica juxta inconcusa tutissimaque divi Thomae dogmata quatuor tomis comprehensa*, vol. 4, Coloniae: H. Demen, 1694, p. 603. Sobre el carácter de entes de razón de los universales, véase *DM*, 6, 7.

objeto del pensamiento cuando éste atiende a los entes de razón. En todo caso, Suárez se inserta en una escolástica que tiende a independizar los productos mentales de la realidad extramental, haciendo así expedito el camino de la filosofía moderna.

3. La reinterpretación de la objetividad suarista por parte de Brentano

Brentano —sin dar trazas de advertirlo— igual que interpreta a santo Tomás a la luz del suarismo, también interpreta a Suárez a la luz de la modernidad. Vamos a contemplarlo en un valioso inédito que forma parte de una de las secciones mejor redactadas de su trunca tesis sobre el teólogo español. El pasaje aparece justo después de haber copiado el texto de Suárez antes citado (*DM*, 2, 1, 1) en que éste describe el concepto objetivo como objeto del pensamiento:

En toda concepción, algo es representado en cuanto nuestro entendimiento es informado. Por eso, cabe considerar en primer lugar lo representado y esto se denomina “concepto objetivo”, una expresión con la cual se significa *lo mismo que nosotros solemos denominar “idea”*, empleando en sentido lato este término, es decir, *la cosa en cuanto está en el entendimiento*; en segundo lugar, cabe considerar la forma misma perteneciente a nuestro entendimiento, la cual es una cualidad inherente a la mente y recibe el nombre de “concepto formal”. Aquél es “lo que se concibe”, éste es “aquello por lo cual se concibe”, aquél a menudo es un ente de razón o un ente *per accidens*, éste es siempre un ente real y *per se*, aquél a menudo es un ente universal o confuso y general, éste es siempre una cosa singular, aquél puede pertenecer a cualquier predicamento, éste es siempre una cualidad, siempre es cierto hábito del entendimiento⁴⁴.

A primera vista, Brentano hace una caracterización adecuada de las dos dimensiones del concepto de acuerdo con la descripción de Suárez. Sin embargo, se desliza insensiblemente hacia una interpretación inmanentista del conocimiento. Suárez define con cuidado el concepto objetivo indicando que podemos tener por objeto de nuestro pensamiento sea una cosa extramental (*res*) sea una noción general (*communis ratio*). Es verdad que en ese pasaje sólo pone el ejemplo de la especie “hombre” y otras nociones que, para él, son entes de razón, o sea, no poseen existencia fuera del entendimiento. Pero de

hecho rechaza pensar que nuestros objetos son sólo los conceptos y nunca las cosas (*DM*, 25, 1, 37, p. 909b).

En el texto citado, Brentano da un paso más allá y dice que el objeto es «lo representado», es decir, el objeto no es la cosa misma sino más bien «la cosa en cuanto está en el entendimiento»⁴⁵. ¿Quién no recordará aquí el *immanente Objekt* de la *Psicología* de 1874? El término del conocimiento no es ya *en ningún caso* —ni siquiera al concebir un ente real singular— la cosa fuera del pensamiento, sino más bien su copia mental. No está exento de interés que Brentano establezca una equivalencia entre concepto objetivo y lo que en el lenguaje filosófico moderno se denomina “idea”. Dicho término, aunque también había sido empleado por los escolásticos, debe ser leído en el contexto del pensamiento moderno que marca la lectura de Suárez realizada por Brentano. Por poner un ejemplo sobradamente conocido e influyente, recordemos que Locke define la “idea” como «el término que [...] sirve mejor para referirse a cualquier cosa que sea el *objeto* del entendimiento cuando un ser humano piensa»⁴⁶.

Esta misma comprensión de la copia mental como auténtico objeto del pensamiento será enseguida traspasada a Aristóteles, cuando en su tesis doctoral definitiva comprenda que el conocimiento proporciona un nuevo tipo de ser, adquirido por la cosa en cuanto pensada: el “ser como verdadero”. En ese libro habla de lo pensado como algo existente “objetivamente” en la mente (*objectiv in unserem Geiste existierend*⁴⁷). Esta representación inhiere en el espíritu y consiste en la cosa en cuanto *objeto* del conocimiento, distinta por tanto de la cosa extramental. En realidad, Brentano está atribuyendo a Aristóteles una interpretación que había hecho al estudiar a Suárez, cuando en sus notas identificaba el *ens verum* con el *ens in anima* (FrSchr 7, 100221). El filósofo alemán se inspira en la teoría escolástica de los conceptos trascendentales para comprender el *verum* como el ente en cuanto objeto de conocimiento. Ahora bien, el *verum*, tal como es explicado por santo Tomás (*De ver.*, q. 1, a. 1) y Suárez (*DM*, 8), no es la propiedad que adquiere una cosa al ser concebida por un entendimien-

⁴⁴ «In omni enim conceptione aliquid repraesentatur per hoc quod noster intellectus informatur, unde considerari potest aut id quod repraesentatur et hoc nominatur conceptus objectivus, quibus terminis idem significatur, quod nos saepe ideam nominamus, late utendo hoc nomine sc. rem in quantum est in intellectu; aut consideratur ipsa forma nostri intellectus, quae est qualitas menti inhaerens & haec dicitur conceptus formalis. Ille est quod concipitur, hic quo concipitur, ille est saepe ens rationis vel per accidens, hic est semper ens reale et per se, ille saepe res universalis vel confusa & communis, hic semper res singularis, ille ad quodcumque [sic] potest pertinere praedicamentum, hic semper est qualitas, semper est habitus quidam intellectus» (FrSchr 15, 100380; hay varios tachones, pero transcribo lo que Brentano deja anotado como versión final; el subrayado de la traducción es mío).

⁴⁵ Si leemos las palabras tachadas del manuscrito, vemos que en principio la frase acentuaba el carácter representacional del concepto: «[...] considerari potest aut in quantum repraesentat aliquid vel existens vel possibile vel omnimodo fictum & hoc nominatur conceptus objectivus» (*ibid.*). La terminología “concepto objetivo” parece que hacía pensar a Brentano que el objeto del conocimiento era el concepto en cuanto representante de la cosa, pero no la cosa misma. Esta interpretación de Suárez no puede ser achacada a Kleutgen, pues éste reprobaba precisamente la idea nominalista según la cual el objeto de nuestro conocimiento eran las representaciones y no las cosas extramentales: cf. J. Kleutgen, *op. cit.*, pp. 269-271.

⁴⁶ «It being that Term [sc. the Word “Idea”], which, I think, serves best to stand for whatsoever is the Object of the Understanding when a Man thinks»; J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1, 1, 8, London: Th. Basset, 1690, p. 4; el subrayado en la traducción es mío. Pocos años más tarde de la redacción incompleta de esta tesis sobre Suárez, en sus lecciones de Würzburg, explicará el pensamiento de Locke describiendo sus “ideas” como *Vorstellungen*, pero hace un comentario seguramente relacionado con el estatuto de “objeto” que Locke les atribuye: «Unklarheit im [terminologischen] Gebrauch: Vorgestelltes mehr als Vorstellung» (F. Brentano, *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, Hamburg: Meiner, 1987, p. 28).

⁴⁷ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1862, p. 37.

to, sino que es la capacidad —intrínseca a la cosa— de provocar una concepción verdadera en él. Sin embargo, Brentano parece ver en ella una alusión a la peculiar manera de ser de los entes en el entendimiento, cuando éste “los convierte” en objetos; es decir, el *ens verum* haría referencia a su “ser intencional”.

Una confirmación de haber adoptado este punto de vista lockeano al lidiar con la teoría del conocimiento clásica se encuentra en su escrito tardío sobre Aristóteles, donde asimila la comprensión de la sensibilidad del Estagirita a la de Locke y Descartes⁴⁸. Allí afirma que «las cosas exteriores no son iguales a nuestros fenómenos sensitivos primarios relativos al propio objeto del sentido; y que, por consiguiente, si aquello que vemos tal cual se nos aparece, lo atribuyésemos como propiedad a una cosa exterior, estaríamos en el más completo error respecto a lo propio perceptible»⁴⁹. Se atribuye a Aristóteles mismo lo que en realidad constituye la personal perspectiva fenomenista de Brentano: las lockeanas “cualidades secundarias” no son nada real en las cosas, sino que forman parte de los fenómenos, cuya efectiva relación con la cosa extramental nos es desconocida.

En definitiva, Brentano se sitúa plenamente en la atmósfera moderna que acentúa ciertos rasgos incoados en la escolástica tardomedieval y renacentista, y que ejercía cierto influjo incluso sobre los escolásticos de su época. Así, nuestro filósofo, retorciendo el concepto objetivo de Suárez, primero convierte la copia mental de la cosa extramental en el objeto del pensamiento y llega a atribuir esa concepción a Aristóteles, para después, en 1874, declarar sin ambages que nuestra mente no está dirigida a las cosas mismas sino a los fenómenos que ellas provocan en nuestra psique. No hubiera sido imprescindible la escolástica para llegar a esta posición pero lo notable aquí es que su manera de acercarse a los autores escolásticos tampoco pudo librarle de desembocar en este punto de vista.

Podemos concluir, pues, que el objetivismo de Suárez y del tomismo suarista en el que Brentano se formó pudo contribuir al desarrollo de su concepción inmanente del conocimiento. Sin embargo, debió de ser determinante el representacionismo propio de los autores modernos, sobre todo los empiristas, a quienes nuestro filósofo admiraba⁵⁰. De este modo, aunque conserve la terminología escolástica, se aparta no sólo de santo Tomás sino incluso de Suárez. En este sentido, lamento no poder estar de acuerdo con Brock cuando afirma, con excesivo optimismo, que, si bien es poco tomista calificar de intencional toda actividad mental, la expresión brentaniana de «objetividad inmanente sí parece ajustarse bastante bien al tipo de cosas que Tomás afirma sobre la acción cognitiva y apetitiva»⁵¹. Por desgracia, la objetividad inmanente de Brentano se encuentra le-

jos de la presencia del objeto en el sujeto del Aquinate, pues para el filósofo alemán las cosas extramentales no constituyen propiamente el objeto de nuestros actos psíquicos. La objetividad inmanente de Brentano convierte a lo que Tomás llamaría “especie intencional” en objeto de nuestro conocimiento y no en instrumento de éste, como era su función originaria dentro del marco tomista.

Para advertir las distancias respecto del Aquinate en este punto, además del famoso texto de la *Psicología* sobre la *intentionale Inexistenz*, podemos traer a colación otro pasaje de ese libro donde se afirma que los fenómenos son, como mucho, «signos (*Zeichen*) de algo real que produce, mediante su influencia, una representación suya. Pero los fenómenos no son por ello una imagen (*Bild*) adecuada de esa realidad y sólo en un sentido muy imperfecto proporcionan un conocimiento de ella [...]. Lo que auténticamente existe no forma parte en sí mismo y por sí mismo del fenómeno y lo que aparece no es auténtico»⁵². Estas líneas recuerdan bastante a las de Suárez en que calificaba a la imagen intencional de representación «muy deficiente» de la cosa, aunque se aproximan más todavía al pensamiento de Ockham, un autor que, según nos consta, estudió Brentano⁵³. En efecto, el principal problema aquí no es la posible perspectiva —digamos— “psicologista” acerca del origen de nuestras impresiones, sino que se presuponga que el objeto de nuestros actos psíquicos es el fenómeno y no las cosas mismas, las cuales se escapan indefectiblemente a nuestro conocimiento. Ciertamente es que admite cierta relación causal entre ellas y nuestras representaciones. Por este motivo, Simons ha calificado la postura de Brentano de “fenomenalismo metodológico”. No sería un fenomenalismo en sentido estricto, puesto que, al menos, admite cierta realidad (incognoscible) más allá de los fenómenos⁵⁴. Resulta difícil calificarlo de otro modo y

⁵² F. Brentano, *Psychologie*, *op. cit.*, p. 24.

⁵³ Hedwig ha puesto de relieve esta probable influencia de Ockham sobre Brentano: cf. K. Hedwig, «Über die moderne Rezeption», *op. cit.*, pp. 225-226. Leamos lo que afirmó en su clases de 1870 acerca de la teoría del conocimiento de Ockham: «Die Gedanken, sowohl Vorstellungen als Begriffe, sind Zeichen der Sache. [...] Daher als Zeichen, wodurch wir die Sache erkennen, muß der Gedanke früher erkannt sein: das nächste Objekt unserer Erkenntnis [ist] der Terminus der Sache, der Gedanke. [...] Daher [handelt] auch die reale Wissenschaft nicht unmittelbar von den Dingen, sondern von den Zeichen, durch welche die Dinge allein bekannt sind» (F. Brentano, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland*, Hamburg: Meiner, 1980, p. 80). Aun más contundente había sido en su artículo sobre las ciencias eclesiásticas: «Ueberhaupt ist aber die Lehre Occam's vom Verhältniß des Denkens zum Sein dem Skepticismus günstig. Alle unsere Gedanken, auch die singulären, sind nach ihm bloße Zeichen der Dinge» (id., «Geschichte der kirchlichen Wissenschaften», en J. A. Möhler [ed.], *Kirchengeschichte*, vol. 2, Regensburg: Manz, 1867, p. 572).

⁵⁴ Cf. T. Crane, «Brentano on Intentionality», en U. Kriegel (ed.), *The Routledge Companion Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, New York/London: Routledge, 2017, p. 46. Fréchette, que cuestiona la atribución de un fenomenalismo metodológico a Brentano, cree que éste resulta innegable si lo que se tiene en mente es tan sólo la *Psicología* de 1874: cf. G. Fréchette, «Content and Object in Brentano», *op. cit.*, pp. 3613-3625-3626. Según Fréchette, si admitimos incondicionalmente dicho fenomenalismo, se hace difícil compaginarlo con los sugestivos textos que él presenta en el citado artículo y que demuestran una distinción en Brentano entre el *Inhalt* y el *Objekt* del acto psíquico. En ellos Fréchette advierte cierto paralelismo con la distinción fregeana entre *Sinn* y *Bedeutung*. Por mi parte, creo que lo aludido por este par de tecnicismos en Brentano ya estaba presentado *in nuce* en su *Psicología* en 1874, cuando indicaba que en un solo acto psíquico pueden estar contenidos varios objetos:

⁴⁸ Cf. F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig: Quelle & Meyer, 1911, p. 32.

⁴⁹ *Ibid.*; trad. esp., 45. Al parecer, semejante afirmación se funda en interpretar que el “sensible en potencia” poseería un contenido *esencialmente distinto* del “sensible en acto”: cf. *De an.*, 418b2; *De sens. et sens.*, 449a1.

⁵⁰ Cf. C. McDonnell, «Understanding and Assessing», *op. cit.*, pp. 168-171.

⁵¹ S. L. Brock, «Intentional Being», *op. cit.*, p. 105.

aun es posible que la clasificación se quede corta, pues el fenomenalismo parece ir más allá de lo escuetamente metodológico.

En general, podemos leer los escritos de Brentano entendiendo siempre que los objetos no son sino inmanentes y nos está vedado el acceso a la realidad extramental. El siguiente texto, dictado al final de su vida, en aparente contradicción con esta interpretación, en realidad la confirma: «El conocimiento de lo que no está en el espíritu [...] reside allí donde se da inmediatamente en una simple y evidente captación»⁵⁵. Después de haber impugnado la definición de verdad como adecuación porque no sería posible comparar lo que está fuera de la mente —desconocido para nosotros— con lo que está dentro, parecería indicársenos que sí es posible conocer lo extramental en las aprensiones evidentes. Sin embargo, si hay un acceso al mundo exterior a la psique, éste no puede ser sino bastante limitado, porque en esa sentencia sólo cabe que se esté refiriendo a los juicios evidentes. Pero Brentano ciñe los juicios afirmativos inmediatamente evidentes a la afirmación del propio ser del sujeto en el momento presente, apoyándose en la irreba-

tilidad del *cogito* cartesiano⁵⁶. Además de la certeza de los axiomas, sólo tenemos acceso a un ser genuino, el de nuestra propia mente. Sin duda, sabremos con exactitud que, si hay caballos, dos caballos son más que uno, pero nunca podremos afirmar con total certeza si los hay.

El carácter “intencional” de la conciencia en Brentano se sitúa, pues, a bastante distancia de la concepción tomista y no sólo por motivos terminológicos. El filósofo alemán hace un gran esfuerzo por analizar los problemas propios de la objetividad: qué es lo atendido de manera primaria y secundaria por la conciencia, cómo captamos los universales y las entidades de índole defectiva, etc., pero omite el punto más crucial para el realismo cognoscitivo que distingue al tomismo, a saber, la defensa de nuestro acceso a las cosas tal cual son y no a algo intermedio que las desfigura. El punto de vista del Aquinate es muy diferente, pues, aun admitiendo una serie de intermediarios físicos y psíquicos entre las cosas y nosotros, «no comparte la tendencia moderna a pensar el conocimiento como algo sustentado principalmente sobre las representaciones de las cosas»⁵⁷. La especie existente en el cognoscente desempeña, como ya hemos repetido, un papel meramente instrumental en el proceso cognoscitivo, pero el objeto presente ante el sujeto es la realidad misma extramental.

Para presentar estas últimas reflexiones me apoyo de nuevo en las investigaciones de Brock, ahora en su calidad de excelente conocedor de santo Tomás. Este estudioso estadounidense afirma que, según el pensador escolástico, «la forma conocida en acto por el cognoscente y la forma por la cual la cosa es conocida en acto es una y la misma forma: [...] la misma forma individual. Está en el cognoscente, pero no está contraída por él o restringida a él»⁵⁸. Este intérprete pone de relieve que la forma, en cuanto es esencialmente acto, es comunicativa de suyo, no es algo clausurado en sí mismo como la materia⁵⁹. Así, la forma del objeto no tiene por qué verse obligada a residir sólo en el objeto. Pensar que sólo

por ejemplo, el color verde (objeto del sentido externo) y, a la vez, la visión del color verde (objeto del sentido interno). El sujeto tiene conciencia no sólo de lo verde sino también de su acto de verlo, pero no lo vive en dos actos psíquicos sino en uno solo. Esto es lo que repite más tarde en la carta a Marty de 1905 citada por Fréchet: cf. F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, Leipzig: Meiner, 1930, pp. 87-88; id., *Die Abkehr vom Nichtrealen*, Hamburg: Meiner, 1952, pp. 119-121; véase G. Fréchet, «Brentano's Thesis (Revisited)», en D. Fisette, G. Fréchet (eds.), *Themes from Brentano*, Amsterdam/New York: Rodopi, 2013, p. 99. Sin duda, en esa carta niega que el “objeto inmanente” sea lo mismo que un “objeto representado” pero eso sólo significa que el objeto inmanente no es atendido por la conciencia como representado sino que ésta se fija en su propia entidad: sencillamente se considera un caballo y sólo se lo aprecia como “objeto representado” cuando se lo contempla como un caballo pensado (es decir, en el acto reflejo). Pero esto no estorba que el caballo extramental —ignoto para el sujeto— sea distinto del caballo que tengo como objeto inmanente cuando sencillamente tomo en consideración un caballo. En su obra madura comprende el *Inhalt* en referencia a la especificidad aportada por el acto psíquico: amar, odiar, representarse, admitir o negar; mientras que el *Objekt* en cuanto tal sería el correlato de la representación que fundamenta dicho acto (lo amado, lo odiado, lo representado, lo admitido o negado...): cf. F. Brentano, *Von der Klassifikation*, op. cit., p. 146. Según esto, uno se puede representar, por ejemplo, el color rojo como un concreto (simple representación) o como una generalización (una representación más compleja): cf. F. Brentano, «Anschauung und Abstrakte Vorstellung» (1917), en id., *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band*, Hamburg: Meiner, 1971, pp. 205-206. Advuértase en esas páginas cómo el *Inhalt* es referido a la modificación proporcionada por el acto psíquico y corresponde con el “objeto” del sentido interno (de acuerdo con la terminología de 1874). Conviene aclarar además que Fréchet confunde la *species* a la que se refiere Brentano cuando anota en cierto apunte que el significado de “hombre” es una *species*: en ese pasaje no está mencionando «the medieval understanding of species as representational and mediating entities» (G. Fréchet, «Content and Object», op. cit., p. 3618), sino sencillamente la clasificación clásica de los predicables, pues la noción de “hombre” no corresponde con un “género”, ni con un “individuo”, sino con una “especie”. Esta interpretación cuadra con lo que Brentano dice en otros textos citados por Fréchet (*ibid.*, p. 3615): la palabra “hombre” que designa la especie no enuncia sencillamente un *Objekt*, un hombre concreto tal como aparece en la representación, sino más bien un *Inhalt*, es decir, un fenómeno psíquico que, en este caso, consiste en una representación generalizadora de la mente, la cual presupone otra representación más fundamental de un hombre concreto.

⁵⁵ F. Brentano, «Zur Frage der Existenz der Inhalte und von der adaequatheit rei et intellectus» (1914), en id., *Wahrheit*, op. cit., p. 126.

⁵⁶ Cf. F. Brentano, «Von der Evidenz» (1915), en id., *Wahrheit*, op. cit., p. 149; id., «Kurzer Abriss einer allgemeinen Erkenntnistheorie» (1914), en id., *Breve esbozo de una teoría general del conocimiento*, Madrid: Encuentro, 2001, pp. 26-32. Es interesante que ya en sus primeros años de carrera se quejaba de la escasa elaboración de lo que él llamaba *Traszendentalphilosophie* (refiriéndose con ese término al estudio del problema crítico) entre los tomistas de esa época, pese a tratarse de una temática que ya se encontraba en ciernes en Aristóteles: cf. A. Russo, «Il giovane Franz Brentano e Heinrich Denifle O.P.», *Brentano Studien* 15 (2017), p. 396. De hecho, constituye una de las cuestiones abordadas en sus lecciones de ontología impartidas entre 1867 y 1873, y seguirá siendo importante en la época vienesa: cf. M. 14. Pues bien, no deja de tener interés que esto le inquietara ya varios años antes, proponiéndose incluso atacar esta cuestión en su estudio sobre Suárez: «[...] 2º Quaeremus utrum dubitandum sit de eo utrum conceptus entis realis existat & de hoc quidem nec Cartesianus ipse nec Kant nec aliqui modernorum dubitare potuit. | 3º Quaeremus utrum dubitandum sit ente reali, utrum existat. Sed nos hoc in dubium vocari, sicut jam August. & Carth. demonstrarunt contra homines omnino scepticos & nihil esse contententes argumentantes. Et quidem Scholastici longe aberant a talibus ineptiis, qui bene sciebant aedificatores pyramidum altis simarum lato indigere fundamento, & si quod habent certum, quod nec Sophistarum loquelas dubium reddere nec argumenta firmare possunt, stultissimum esse, se ipsum sponte toto vel magna ejus parte privare»; FrSchr 7, 100216.

⁵⁷ S. L. Brock, *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas. A Sketch*, Eugene: Cascade, 2015, p. 90.

⁵⁸ *Ibid.*, 66.

⁵⁹ «[...] natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est» (Thomas Aquinas, *De pot.*, q. 2, a. 1, co.).

podría estar en el sujeto mediante una mera semejanza física representativa es tratar lo espiritual como si fuera material. Para santo Tomás, la forma misma del objeto puede estar en el sujeto en un acto conjunto del sujeto y del objeto que acontece en el espíritu. En una palabra, aunque en el cognoscente haya una especie intencional distinta —desde el punto de vista ontológico— de la forma extramental, la forma que aparece ante su conciencia es la misma forma exterior al sujeto.

Ciertamente, semejante influencia de las cosas sobre el cognoscente puede frustrarse como todo otro proceso contingente y, por eso, cabe el error. Pero sólo éste es posible si lo que primariamente conocemos son las cosas extramentales pues, si el objeto de nuestro pensamiento fuese algún tipo de representación mental, entonces nunca deploraríamos ningún error cuando estas representaciones fuesen infieles. Es más, ni siquiera reconoceríamos tal infidelidad, pues tampoco cabría rectificación alguna de la disfuncionalidad cognoscitiva⁶⁰.

El modo como Brentano interpreta al propio Suárez contribuye a que la mediación suarista, por la cual Brentano recibe el tomismo, haya contribuido a ofuscar el acceso tomista a la realidad extramental. Esto se aprecia de manera particular en el problema de los universales que, como es sabido, siendo una temática medieval, ha recobrado actualidad en nuestros días entre los discípulos de Brentano. La comprensión del concepto objetivo sostenida por Suárez manifiesta que las nociones universales adquieren cierta autonomía respecto de las cosas extramentales representadas por ellas, abandonando su condición de *medios* para conocer esas cosas y deviniendo auténticos *objetos* en los que terminaría el acto intelectual. Como Millán-Puelles ha señalado, esto llevaría a la paradoja según la cual la esencia de un hombre concreto se “convertiría” en un ente de razón con tal de ser abstraída y considerada de manera universal⁶¹. En efecto, el hombre concreto y el universal “hombre” serían, para Aristóteles y santo Tomás, formalmente idénticos. Según el Aquinate, cuando entendemos las cosas extramentales aferramos de manera espontánea la especie e, incluso cuando las pensamos singularmente, la sustancia de nuestro acto mental es el universal, si bien lo consideramos realizado en el individuo (*S. Th.*, I, q. 86, a. 1). Captamos el *universale in re*, pues él constituye la esencia del individuo (*Super Sent.*, I, d. 23, q. 1, a. 1, co.). Sin embargo, según Suárez, la naturaleza misma de Sócrates dejaría de ser un ente real en cuanto fuese pensada como

común a todos los hombres. No es difícil avizorar cierta anomalía en ello, pues la tradición escolástica siempre ha sostenido que el conocimiento humano no cambia la índole de ninguna cosa. Por esto, Millán-Puelles apela al tomista español Araujo, que libra a los conceptos universales de este carácter de meros “entes de razón” y los hace verdaderamente expresivos de la realidad extramental: sólo sería irreal el *modo* de concebir al hombre en cuanto universal, puesto que de hecho Sócrates y cualquier otro ser humano es singular. En definitiva, los conceptos universales no podrían ser entendidos como entes de razón en sentido estricto, pese a que la relación extrínseca a ellos, creada por la mente al considerarlos, sí sea un ente de razón. Entonces, también al pensar en el universal, la mente no entraría en relación sólo con un producto de sí misma —como supone el planteamiento suarista en estos casos— sino con la *realidad* extramental⁶².

4. Conclusiones

Hemos intentado poner en orden los distintos significados del término “intencional” en el pensamiento medieval, mostrando que algunos escolásticos, incluso en tiempos de Brentano, habían incurrido en una inexacta identificación de lo intencional con lo cognoscitivo. Frente a la concepción de santo Tomás, hemos presentado la de Brentano. Como ya advirtió Hedwig, la idea brentaniana de intencionalidad no es sencillamente tomista, sino que está afectada por el conceptualismo escolástico posterior. Los textos ofrecidos por el legado permiten persuadirnos de que esta perspectiva llega a Brentano probablemente bajo el influjo de Suárez o, al menos, debido a una lectura suarista de santo Tomás. No obstante, no es Suárez sino la malinterpretación de sus escritos la que sumirá a Brentano en una concepción inmanentista del conocimiento. Al parecer, es la filosofía moderna quien más ha determinado el salto al fenomenalismo metodológico que caracteriza a nuestro filósofo. El punto de vista representacionista del pensamiento moderno es proyectado por Brentano primero sobre Suárez, después sobre Aristóteles, hasta que él mismo, en su sistema personal, convierta los fenómenos en objetos de los actos psíquicos. De este modo, pese a la similitud terminológica, la noción de *intentionale Inexistenz* de Brentano se sitúa bastante lejos del planteamiento medieval.

⁶⁰ «Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solum iudicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo iudicium potentiae cognoscitivae erit de eo quod iudicat, scilicet de propria passione, secundum quod est; et ita omne iudicium erit verum. Puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum iudicat mel esse dulce, vere iudicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, iudicet mel esse amarum, vere iudicabit, uterque enim iudicat secundum quod gustus eius afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio» (*S. Th.*, I, q. 85, a. 2, co.). Podrían ser útiles aquí las cuidadosas reflexiones acerca de la fiabilidad de los sentidos desarrolladas por A. Millán-Puelles, *Teoría del objeto puro*, Madrid: Rialp, 1990, pp. 347-450.

⁶¹ He expuesto sus reflexiones en D. Torrijos-Castrillejo, «Antonio Millán-Puelles: una filosofía realista de la idealidad», *La Albolafia* 17 (2019), p. 85.

⁶² Millán-Puelles, a quien debemos la traducción española de las lecciones de Brentano sobre la existencia de Dios, se ha ocupado de su pensamiento en diversas ocasiones. Así, en una de sus obras más conocidas, dedica varias páginas al tema de la autoconciencia en Brentano: cf. A. Millán-Puelles, *La estructura de la subjetividad*, Madrid: Rialp, 1967, pp. 337-342. La conclusión a la que llega es que Brentano equipara la conciencia “concomitante” que poseemos de nosotros mismos cuando pensamos en otras cosas con la conciencia refleja de que disfrutamos cuando reflexionamos temáticamente sobre dichos actos. Quizá el filósofo español haya sido demasiado severo con Brentano en esa obra y debería haber tenido en cuenta las precisiones posteriores de Brentano (que Millán-Puelles sí contemplará en su *Teoría del objeto puro*) en las que distingue entre lo conocido *in recto* e *in obliquo*.

5. Referencias bibliográficas

- Amerini, F. «Intentionality», en H. Lagerlund (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Dordrecht: Springer, 2011, pp. 558-564. doi: https://doi.org/10.1007/978-94-024-1151-5_245-2
- Barroso Fernández, O. «Suárez, filósofo de encrucijada o del nacimiento de la ontología», *Pensamiento* 62 (2006), pp. 121-138.
- Baumgartner, E., W. Baumgartner, K. Hedwig. «Franz Brentano. Die Studienjahre», *Brentano Studien* 15 (2017), pp. 17-142.
- Baumgartner, W., K. Hedwig. «Brentano und Suárez. Materialien zum ersten Dissertationsprojekt», *Brentano Studien* 15 (2017), pp. 143-172.
- Black, D. «Intentionality in Medieval Arabic Philosophy», *Quaestio* 10 (2010), pp. 65-81. doi: <https://doi.org/10.1484/j.quaestio.1.102326>
- Brentano, F. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1862.
- . *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom ΝΟΥΣ ΠΟΙΗΤΙΚΟΣ*, Mainz: F. Kirchheim, 1867. Traducción española de D. Torrijos-Castrillejo: *La psicología de Aristóteles, con especial atención a la doctrina del entendimiento agente*, Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso, 2015.
- . «Geschichte der kirchlichen Wissenschaften», en J. A. Möhler (ed.), *Kirchengeschichte*, vol. 2, Regensburg: Manz, 1867, pp. 526-584.
- . *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Leipzig: Duncker & Humblot, 1874.
- . *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig: Duncker & Humblot, 1911.
- . *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig: Quelle & Meyer, 1911. Traducción española de M. Sánchez Barrado: *Aristóteles*. Barcelona: Labor, 1983.
- . *Wahrheit und Evidenz*, Leipzig: Meiner, 1930. doi: <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2584-9>
- . *Die Abkehr vom Nichtrealen*, Hamburg: Meiner, 1952. doi: <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2292-3>
- . *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Zweiter Band*, Hamburg: Meiner, 1971. doi: <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2664-8>
- . *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland*, Hamburg: Meiner, 1980. doi: <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2581-8>
- . *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*, Hamburg: Meiner, 1987. doi: <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3202-1>
- . *Breve esbozo de una teoría general del conocimiento*. Traducción española de M. García-Baró, Madrid: Encuentro, 2001.
- Brock, S. L. «Intentional Being, Natural Being, and the First-Person Perspective in Thomas Aquinas», *The Thomist* 77 (2013), pp. 103-133. doi: <https://doi.org/10.1353/tho.2013.0039>
- . *The Philosophy of Saint Thomas Aquinas. A Sketch*, Eugene: Cascade, 2015.
- Cesalli, L., H. Taieb. «Brentano and Medieval Ontology», *Phenomenological Studies - Revista da Abordagem Gestáltica* 24 (2018), pp. 417-428. doi: <https://doi.org/10.18065/rag.2018v24ne.1>
- . «Brentano and Medieval Ontology», *Brentano Studien* 16 (2018), pp. 335-362.
- Crane, T. «Brentano on Intentionality», en U. Kriegel (ed.), *The Routledge Companion Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, New York/London: Routledge, 2017, pp. 41-48. doi: <https://doi.org/10.4324/9781315776460-5>
- Dewan, L. «St. Thomas and the Integration of Knowledge into Being», *International Philosophical Quarterly* 24 (1984), pp. 383-393. doi: <https://doi.org/10.5840/ipq198424446>
- . «“Obiectum”: Notes on the Invention of a Word», en id., *Wisdom, Law, and Virtue. Essays in Thomistic Ethics*, New York: Fordham UP, 2008, pp. 403-443. doi: <https://doi.org/10.5422/fso/9780823227969.003.0027>
- Engelhardt, P. «Intentio», en J. Ritter, K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., 1971, pp. 466-474. doi: <https://doi.org/10.24894/hwph.1818>
- Ernout, A., A. Meillet, J. André. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris: Klincksieck, 2001.
- Forlivesi, M. «La distinction entre concept formel et concept objectif : Suárez, Pasqualigo, Mastroi», *Les Études philosophiques* 60 (2002), pp. 3-30. doi: <https://doi.org/10.3917/leph.021.0003>
- Fréchette, G. «Brentano's Thesis (Revisited)», en D. Fisette, G. Fréchette (eds.), *Themes from Brentano*, Amsterdam/New York: Rodopi, 2013, pp. 91-119. doi: https://doi.org/10.1163/9789401209939_008
- . «Content and Object in Brentano», *Journal of Logics and their Applications* 4 (2017), pp. 3609-3628.
- García Cuadrado, J. A. «La psicología de la atención en el Comentario al *De Anima* de Francisco Suárez», *Proyección* 64 (2017), pp. 407-422.
- Goudin, A. *Philosophia Thomistica juxta inconcusa, tutissimaque divi Thomae dogmata quatuor tomis comprehensa*. Coloniae: H. Demen, 1681-1694.
- Gyekye, K. «The Terms “Prima Intentio” and “Secunda Intentio” in Arabic Logic», *Speculum* 46 (1971), pp. 32-38. doi: <https://doi.org/10.2307/2855087>
- Hedwig, K. «Die scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano», *Grazer Philosophische Studien* 5 (1978), pp. 67-82. doi: <https://doi.org/10.5840/gps1978521>

- . «Über die moderne Rezeption der Intentionalität Thomas-Ockham-Brentano», en J. Follon, J. McEvoy (eds.), *Finalité et intentionnalité: Doctrine thomiste et perspectives modernes*, Louvain-la-Neuve/Paris/Leuven: Institut supérieur de philosophie/Vrin/Peeters, 1992, pp. 211-235.
- . «„Eine gewisse Kongenialität“. Brentanos Rückgriff auf Thomas von Aquin in seiner Dissertation», en I. Tănăsescu (ed.), *Franz Brentano's Metaphysics and Psychology*, Bucharest: Zeta, 2012, pp. 95-131. doi: https://doi.org/10.7761/9786068266466_3
- Heider, D. *Universals in Second Scholasticism*, Amsterdam/Philadelphia: J. Benjamin, 2014. doi: <https://doi.org/10.1075/bsp.54>
- Hertling, G. von. *Erinnerungen aus meinem Leben*, München: J. Kösel, 1919-1920.
- Kleutgen, J. *Die Philosophie der Vorzeit*, Münster: Theissing, 1860.
- Lewis, C. T., C. Short. *A New Latin Dictionary*, Oxford: Clarendon, 1891.
- Libera, A. de. «Le direct et l'oblique: sur quelques aspects antiques et médiévaux de la théorie brentanienne des relatifs», en A. Reboul (ed.), *Mind, Values, and Metaphysics*, Dordrecht: Springer, 2015, pp. 317-347. doi: https://doi.org/10.1007/978-3-319-04199-5_23
- Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*, London: Th. Basset, 1690.
- Marras, A. «The Scholastic Roots of Brentano's Conception of Intentionality», en L. L. McAlister (ed.), *The Philosophy of Brentano*, London: Duckworth, 1976, pp. 128-139.
- McDonnell, C. «Brentano's Revaluation of the Scholastic Concept of Intentionality into a Root-Concept of Descriptive Psychology», *Yearbook of the Irish Philosophical Society* 7 (2006), pp. 124-171.
- . «Brentano's Modification of the Medieval-Scholastic Concept of 'Intentional Inexistence' in *Psychology from an Empirical Standpoint* (1874)», *Maynooth Philosophical Papers* 3 (2006), pp. 56-75. doi: <https://doi.org/10.5840/mpp200638>
- . «Understanding and Assessing "Brentano's Thesis" in Light of His Modification of the Scholastic Concept of Intentionality», *Brentano Studien* 13 (2015), pp. 153-182.
- Millán-Puelles, A. *La estructura de la subjetividad*, Madrid: Rialp, 1967.
- . *Teoría del objeto puro*, Madrid: Rialp, 1990.
- Moser, R. «Thomas Aquinas, *esse intentionale*, and the Cognitive as Such», *The Review of Metaphysics* 54 (2011), pp. 763-788.
- Poncela González, Á. «En contra del esencialismo: Ente real y existencia en Suárez», en R. A. Maryks, J. A. Senent de Frutos (eds.), *Francisco Suárez (1548–1617). Jesuits and the Complexities of Modernity*, Leiden/Boston: Brill, 2019, pp. 97-111. doi: https://doi.org/10.1163/9789004395657_006
- Quine, W. *Word and Object*, London: MIT, 2013. doi: <https://doi.org/10.7551/mitpress/9636.001.0001>
- Runngaldier, E. «On the Scholastic or Aristotelian Roots of "Intentionality" in Brentano», *Topoi* 8 (1989), pp. 97-103. doi: <https://doi.org/10.1007/bf00141364>
- Russo, A. «Il giovane Franz Brentano e Heinrich Denifle O.P.», *Brentano Studien* 15 (2017), pp. 373-413.
- Sorabji, R. «From Aristotle to Brentano: The Development of the Concept of Intentionality», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9 suppl. (1991), pp. 227-259.
- Spiegelberg, H. «'Intention' and 'Intentionality' in the Scholastics, Brentano and Husserl», en L. L. McAlister (ed.), *The Philosophy of Brentano*, London: Duckworth, 1976, pp. 108-127. doi: https://doi.org/10.1007/978-94-017-3270-3_1
- Spruit, L. *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, Leiden/New York/Köln: Brill, 1994-1995. doi: <https://doi.org/10.1163/9789004247000>
- Suárez, F. *Opera omnia*, Parisiis: Vivès, 1856-1878.
- Taieb, H. *Relational Intentionality: Brentano and the Aristotelian Tradition*, Dordrecht: Springer, 2018. doi: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-98887-0>
- Torrijos-Castrillejo, D. «Franz Brentano y Tomás de Aquino». *Espíritu* 65 (2016): 525-555.
- . «Franz Brentano et la néoscholastique allemande», en C. Brunier-Coulin (ed.), *Philosophies et théologies au XXIe siècle*, Paris: Orizons, 2018, pp. 281-308.
- . «Franz Brentano, la escolástica y el tomismo», en M. Lázaro Pulido, F. León Florido, V. Llamas Roig (eds.), *Pensar la Edad Media cristiana: espacios de la filosofía medieval —Córdoba, Toledo, París—*, Madrid: UNED/Synderesis, 2020, pp. 261-293.
- . «F.J. Clemens and Some Aspects of Neo-Scholasticism in the Education of F. Brentano», en D. Fisette, G. Fréchette, H. Janoušek (eds.), *Franz Brentano's Philosophy After One Hundred Years. From History of Philosophy to Reism*, Dordrecht: Springer, 2020, pp. 231-242. doi: https://doi.org/10.1007/978-3-030-48563-4_14
- . «Antonio Millán-Puelles: una filosofía realista de la idealidad», *La Albolafia* 17 (2019), pp. 65-101.
- . «La relación intencional de Brentano a la luz del pensamiento de Suárez», *Anuario filosófico* 53 (2020), pp. 419-446. doi: <https://doi.org/10.15581/009.53.3.002>

