

JUICIO, PERCEPCIÓN Y EXISTENCIA PRAGMÁTICA EN EL PENSAMIENTO DE FRANZ BRENTANO

FRANCESCO DE NIGRIS

Universidad Pontificia Comillas, Madrid

RESUMEN: La filosofía de Brentano, más conocida por introducir el antiguo concepto de intencionalidad para distinguir los fenómenos psíquicos de los físicos, acaba siendo una peculiar metafísica en que el objeto es función de la actividad autoperceptiva del sujeto. Los conceptos de juicio como reconocimiento y de conciencia secundaria como percepción interna tienen un papel fundamental en este proceso, porque establecen, desde el comienzo de su doctrina, un ámbito de realidad indudable en que se cumple el concepto clásico de verdad como *adaequatio rei et intellectus*; si bien con un sentido esencialmente original porque el perceptor resulta ser, a la vez, el percibido. Finalmente, pasando por una comparación con la fenomenología, podremos comprender que esta nueva relación que introduce Brentano entre sujeto y objeto se acerca a las concepciones pragmatistas, anticipando, en su sentido más profundo, importantes cambios filosóficos del existencialismo del siglo xx y de la razón vital.

PALABRAS CLAVES: percepción interna, juicio de existencia, conciencia secundaria, existencia, verdad.

Judgment, Perception and pragmatic existence in Franz Brentano's Thought

ABSTRACT: Brentano's philosophy, best known for introducing the ancient concept of intentionality to distinguish physical from psychical phenomena, eventually became a peculiar metaphysic in which the object is function of the self-perceptive activity of the subject. The concept of judgment as recognition and the secondary conscience as inner perception play a fundamental role in this process, because they establish, from the beginning of his doctrine, a field of unquestionable reality that fulfills the classical concept of truth as *adaequatio rei et intellectus*, albeit with a very original meaning, because the perceiver is, at the same time, the percept. Finally, through a comparison with phenomenology, we may understand that this new relation introduced by Brentano between subject and object is close to the pragmatist conceptions, anticipating, in its deeper meaning, important philosophical changes of 20th century existentialism and the vital reason.

KEY WORDS: inner perception, existential judgment, secondary conscience, existence, truth.

En este estudio, a través de una exposición del pensamiento de Brentano, a partir de su *Psychologie vom empirischen Standpunkt* de 1874 y de algunos de sus más importantes desarrollos sucesivos, se buscará delimitar, respectivamente, su concepto de juicio en cuanto reconocimiento de existencia y el de conciencia secundaria como percepción interna. Veremos que esta última es percepción inmediata de la propia actividad psíquica tal y como se da a la conciencia, es decir, en su mismo hacerse real, porque en ella el perceptor *es* lo percibido. Definiremos la conciencia secundaria, entonces, como la vivencia real de la realidad, que, en acto, no puede ser «experimentada» sino sólo «vivida». Desde Heráclito a Unamuno, podemos encontrar en muchos pensadores esta intuición de la realidad viva, *in fieri*, inapresable por el concepto, que sólo puede ser observada y descrita, nos dice Brentano, desde otra vivencia sucesiva que la toma por objeto. Mediante este ejercicio de observación interna en que la memoria y la atención tienen un papel fundamental, Brentano busca la esencia del fenómeno psíquico, recurriendo para ello a la antigua idea de la intencionalidad. Con ella reconoce tres modos intencionales de la

actividad psíquica que perfilan un ámbito novedoso de lo que es físico; pero, sobre todo, vuelve a proponer con contundencia, a raíz de su peculiar distinción entre presentación y juicio, el problema metafísico de lo que verdaderamente existe. Estimulados por la principal crítica que Husserl realiza Brentano, entenderemos que el ámbito de realidad que descubre desde el comienzo la percepción interna radica en una relación entre sujeto y objeto que ya ha modificado, esencialmente, el clásico concepto de verdad como *adaequatio rei et intellectus*. Esa relación, por la función existencial del juicio en Brentano en cuanto «reconocimiento» (*Anerkennung*), introducirá una visión de la realidad en que la sustancia psíquica *se reconoce a sí misma* como un punto de vista perceptivo a través de sus accidentes físicos, que se escorzan espacialmente como límites temporales en relación al momento presente del acto. Esa relación de sentido, si bien no personal, siquiera individual, es en mi opinión uno de los alcances intelectuales más interesantes del pensamiento de Brentano. En primer lugar, porque implica una consideración pragmática de la existencia de las cosas, y, en segundo lugar, como consecuencia de ello, porque invita a repensar la filosofía como ciencia del sentido, en contraste con la pretensión puramente descriptiva del método fenomenológico.

* * *

El proyecto principal de Brentano en su *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, que aparece en su primera versión en 1874¹, es el de fundamentar la psicología como ciencia descriptiva de la vida psíquica; de ahí su famosa distinción entre fenómenos psíquicos y fenómenos físicos. Brentano sostiene que lo característico de todo acto psíquico de la conciencia es ser siempre conciencia de algo, es decir, *una actividad* que tiene intrínsecamente un correlato objetivo. A esta propiedad, inspirándose en Platón y sobre todo en Aristóteles², la llama «intencionalidad» o in-existencia intencional, y es la que, perteneciendo a los fenómenos psíquicos, los distingue de los físicos. *Mi ver una mesa* es un fenómeno psíquico que tengo que distinguir de *la mesa vista*, como correlato físico suyo; por otra parte, y aquí está una de las grandes innovaciones que introduce Brentano, no se puede limitar la percepción externa sólo a contenidos sensibles. Una mesa es un fenómeno físico tanto como un centauro que es término intencional de mi pensar; la existencia de ambos es simplemente intencional (*intentionale Existenz*), no efectiva, porque, incluso en el caso de la percepción sensible, su objeto se da siempre como correlato intencional de mi vivencia.

Brentano llega a descifrar tres tipos distintos de intencionalidad (o modos de conciencia) que se manifiestan simultáneamente en la unidad de un acto psíquico, cada uno con sus leyes propias para dirigirse al mismo objeto intencional, el fenómeno físico. Es esencial al acto ser siempre una *presentación*³ (intuitiva o conceptual) de un objeto. Sobre

¹ Brentano seguirá añadiendo apéndices a su *Psychologie vom empirischen Standpunkt* de 1874 hasta prácticamente su muerte, en 1917. El resultado es una versión hoy íntegra con notas e introducciones de su discípulo Oscar Kraus (1928) y, sucesivamente (1968), de Franziska Mayer-Hildebrand. No existe una versión completa de ella traducida al español, de ahí que me vaya a referir sólo a la versión alemana cuando se trate del tomo III (*Band III*), por no hacerse inteligible, con respecto a los demás tomos, la continuidad de los libros y de los capítulos.

² Cf. sobre todo II, §5, nota *, p. 125 de *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), mit Einleitung, Anmerkung and Register hrsg. von Oskar Kraus, F. Meiner, Hamburg, 1973.

³ Prefiero traducir *Vorstellung* con presentación, inspirándome en la traducción que se ha hecho al italiano y al inglés, en vez de representación, traducción que hizo José Gaos de este término en la versión

el presentar, que implica lo presentado⁴, se funda el juicio, y, a su vez, sobre lo presentado y juzgado, un estado de ánimo —esencialmente de atracción o de rechazo, amor u odio— que, por su intensidad, puede dar lugar a una actividad voluntaria. La voluntad, para Brentano, a diferencia de lo que establecen otros ilustres pensadores, se considera de la misma clase que lo afectivo, como una ulterior y explícita dirección del acto afectivo hacia lo presentado y juzgado en la misma vivencia⁵. En cuanto al juicio, la teoría de Brentano es tan peculiar como decisiva para la suerte de todo su pensamiento, así como para su influencia en la filosofía sucesiva. Si bien su teoría lógica no tendrá muchos adeptos, y hoy en día podemos considerarla prácticamente abandonada en sus formas básicas, vamos a ver que el juicio en cuanto modo de conciencia vuelve a proponer con contundencia la cuestión central de la metafísica: el problema de lo que verdaderamente existe.

Juzgar significa, ante todo, juzgar la existencia, es decir, aceptar o reconocer (*anerkennen*) lo presentado en cuanto existente o no existente. Cuando veo una mesa, además de presentármela, la reconozco en el mismo acto intencional como existente, a diferencia de un centauro, por ejemplo, que reconocería como no existente. La diferencia entre la presentación y el juicio existencial, sin embargo, es uno de los pasos más controvertidos de la doctrina de Brentano. La evidencia principal con la que él apoya tal distinción es la siguiente: puedo mantener inalterado un objeto de presentación al mismo tiempo que puede variar mi juicio sobre su existencia. Puedo presentarme unas hadas como existentes, si bien, poco después, pensándomelo bien, las puedo juzgar como no existentes. Puedo creer en Dios o no creer en su existencia; puedo creer que este coche que tengo delante es el mío y, sin embargo, luego darme cuenta de que no lo es. No se trata, dice Brentano, de cambios de intensidad o de modos de presentación del objeto; manteniendo razonablemente igual la presentación, hay un

española. Cabe preguntarse si convendría utilizar el término «representación» en su uso supuestamente etimológico, el de un presentar la «res» (*res-praesesse*, poner delante la cosa, mostrarla). Tal etimología, sin embargo, es muy dudosa. *Prae-esse* significa poner delante lo que es, el ser de la cosa; el «re» que lo precede es un prefijo de repetición que justamente disminuye la inmediatez de lo presentado. Hay que señalar, además, que el alemán cuenta también con *Repräsentation* y *Darstellung*.

⁴ Por presentación hay que entender siempre «un presentar», la actividad psíquica misma que implica el presentado. Cf. *Ibíd.*, I, §3, p. 97.

⁵ El juicio sobre la existencia del objeto, al que va adherida una tonalidad emocional, va fraguando el deseo y, finalmente, la acción explícita del sujeto. La voluntad, entonces, sería una sublimación del estado afectivo porque certifica el amor y el odio hacia el objeto, buscando que vuelva a surgir aquél que es amado o desaparecer el odiado. Sentimientos y voluntad comparten, según Brentano, las siguientes características: 1) respecto de la presentación y del juicio, tienen la propiedad exclusiva de dar lugar a parejas de opuestos (alegría-tristeza, dolor-placer, querer-no querer); 2) al igual que el juicio con el convencimiento, tienen intensidad (estoy más o menos triste, quiero más o menos algo); 3) son susceptibles de grados de perfección, ya que, según Brentano, que inspira la futura ética de los valores, hay un sentimiento y una voluntad más o menos perfectos, llegará a decir «justos». Surge la grave objeción, finalmente, de que la voluntad a diferencia del sentimiento, supone el libre albedrío. Brentano afirma que un sentimiento también puede ser libre, porque la libertad depende de la posibilidad de que un movimiento anímico siga o no siga la verdad. Así como hay juicios ciegos y otros evidentes, hay también sentimientos instintivos o adecuados para expresar con justicia el valor de lo presentado (cf. *Ibíd.*, II, 8, §7, *Band III, Zweiter Abschnitt*, I, §4, pp. 55-57 o, en general, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*). Brentano admitirá que el modo de intencionalidad afectiva, a diferencia de la presentación y del juicio, puede faltar en la vivencia (cf. *Ibíd.* *Anhang II*, p. 139); con ello, sin embargo, no se apunta a una dependencia contingente. Considerando la función básicamente existencial del juicio, el sentimiento tendrá cada vez más protagonismo en la vida de la conciencia. Baste esto para arrojar alguna luz sobre este tercer modo de la intencionalidad de lo psíquico.

claro cambio cualitativo en el modo intencional; cambia, en definitiva, el contenido del juicio⁶.

Brentano entiende que sobre el juicio de existencia se fundan las actividades asertóricas de composición que se han considerado tradicionalmente la esencia del juicio, y que han hecho que «el ser» de la cópula se haya entendido fundamentalmente como un predicar notas procedentes de sujetos o situaciones distintas. Sin embargo, dice Brentano, sólo una vez afirmada o negada la existencia de algo como un todo, puedo poner de manifiesto sus partes y la conexión entre ellas, de suerte que el juicio asertórico, al fundarse en el juicio existencial, no añade nada a lo que existe o no existe. «Ser», entonces, es una expresión «sincategoremática»: no añade ninguna categoría de realidad a lo que ya está dado en la presentación, simplemente reconoce lo presentado⁷. En cuanto a su teoría del concepto, que llegará hasta un nominalismo radical, se establece que la experiencia, en el sentido de la presentación directa y no conceptual, es la fuente de los conceptos más simples, desde los cuales se forjan los compuestos⁸. La complejidad de los juicios, sin embargo, no comporta necesariamente un menor nivel de evidencia por alejarse la razón de lo directamente reconocido en la presentación, porque Brentano admite también juicios a priori, en sí mismos evidentes, que muestran verdades indudables en la conexión de sus conceptos. Brentano cree, al igual que Leibniz, que no hay una separabilidad última entre verdades de experiencia y verdades de razón. Éstas se pueden reconducir a aquéllas de suerte que el tipo de apodicticidad es común y concretamente negativo. Es evidente tanto lo que se reconoce como presentado, como lo que se dice en una combinación de conceptos sobre lo presentado, porque es imposible que lo presentado se dé una forma distinta a como se da, es decir, de que *no exista* tal y como existe. Hay un evidente reconducirse al principio de no contradicción.

Sin afán de profundizar excesivamente en las consecuencias lógicas que derivan de esta teoría del juicio, podemos señalar los siguientes cambios de sentido respecto del sistema simbólico tradicional. «A» significa ante todo presentarme «A», pero «A», por la necesaria sucesión del juicio sobre la presentación en el mismo acto intencional, ya implica que «A es» o que «A no es», es decir, un juicio. La cópula hace explícito nuestro modo de tomarnos la presentación, de reconocer como existente todo A, pero no le añade nada más. Si, luego, al haberme presentado A (una mesa, por ejemplo), digo que A es B (la mesa es grande) o que A es C (la mesa es verde) o, incluso, juicios más complejos como «la mesa tiene personas y botellas alrededor», no estoy haciendo más que descomponer toda mi vivencia de A en partes, atribuyendo a cada parte su lugar en el todo. Brentano, como acabamos de decir, define el juicio asertórico como aquél que se basa en el juicio existencial, componiendo o descomponiendo en partes el todo de la vivencia, con lo cual se trata siempre de un juicio reconducible a un juicio existencial. Decir que «A es B», si bien psicológicamente distinto del decir que «AB es», desde el punto de vista lógico es igual. Todos los juicios, categoriales, apodícticos o, incluso, hipotéticos, dice Brentano, pueden ser reducidos a los existenciales, que toman *íntegramente* la presentación en cuanto verdadera o falsa, donde V o F, conviene insistir en ello, se refieren a la posibilidad de decir de lo presentado que existe o que no existe.

⁶ Cf. *Ibidem*, II, 7, §2.

⁷ Cf. *Ibidem*, §7, pp. 56ss.

⁸ Veremos más adelante que el empirismo de la psicología descriptiva de Brentano se funda en la evidencia inmediata de la percepción interna, que se vuelve observable a través de la observación interna o apercepción y, mediante ella, susceptible de ser conceptualada en grados distintos con juicios asertóricos y apodícticos. Cf. *infra* notas 11 y 36.

Ahora bien, el hecho de que Brentano mantenga a lo largo de toda su doctrina la postura de que el juicio no añade cuantitativamente nada a lo presentado, contribuirá a un constante estudio sobre los modos de presentación⁹. Presentación, nos dice Brentano desde el comienzo de su psicología, es manifestación, apariencia fenoménica (*Erscheinung*)¹⁰. Mientras veo la mesa, veo también, oblicuamente, la vajilla sobre ella, escucho el ruido del tráfico, me duele la rodilla, me llaman por teléfono, etc. Todo eso que «hay» lo reconozco como existente, lo juzgo como tal, pero ya está dado, presentado en un cierto modo, cada parte en un lugar del todo. Además, concluye Brentano, al final de su *Psicología* de 1874, que en la instantaneidad de la multiplicidad de los fenómenos presentados y en los modos psíquicos de presentarlos tenemos la evidencia de que la conciencia es un todo unitario no simple, sino compuesto de partes. Vivo al mismo tiempo un sonido y un sabor, una imagen y un dolor; la conciencia es una unidad de partes que no se confunden entre ellas; prueba de ello es mi capacidad tanto de distinguirlas en la percepción instantánea de mi vivencia como de compararlas en la observación sucesiva que puedo tener de ella, y que puede dar lugar al juicio asertórico, a distinciones claras y distintas, como veremos mejor¹¹. Brentano estudia la atención, acepta como evidente la asociación de ideas, la posibilidad de componer partes vividas en vivencias distintas, de volver a experimentar mediante la memoria las vivencias pasadas, de volver a presentar, juzgar y sentir, en definitiva, nuestra misma vida gracias a la unidad subyacente de la conciencia.

Según todo lo dicho hasta ahora, podemos afirmar, en términos generales, que la conciencia, que se manifiesta siempre como un acto aquí y ahora¹², es un todo *no* simple, ni desde el punto de vista del fenómeno físico, que es manifestación múltiple de su unidad, ni desde el punto de vista psíquico, en que hay tres modos de conciencia dependientes unilateralmente entre ellos. La conciencia es intrínsecamente presentativa¹³, sobre ella, con dependencia unilateral, se funda el juicio, que es ante todo existencial, y, finalmente el sentimiento que, también como «afecto voluntario», reobra sobre los modos anteriores.

Ahora bien, Brentano llama «dirección primaria de la conciencia», o conciencia primaria, al confluir de la entera actividad psíquica hacia el correlato objetivo. Lo psíquico se manifiesta *directamente* en su objeto, tiende espontáneamente hacia lo *objetivo*. Es éste, dice Brentano, el modo *recto* de la conciencia. Y lo objetivo, resultado unitario de

⁹ Brentano intensificará su estudio sobre la presentación, reconociendo que ya en ella se dan presentados los objetos en diferentes modos (intuitivo, abstractivo-conceptual, recto u oblicuo según la atención, la temporalidad...), lo que justifica, a partir de su *reconocimiento*, toda su potencialidad asertórica e, incluso, apodíctica. La temporalidad, como modo de presentación, adquirirá un papel cada vez más esencial en su última filosofía.

¹⁰ Cf. *Ibíd.*, II, 1, §3, p. 114.

¹¹ Cf. II, 4, §2-§3. La unidad real de la conciencia se perfila en un continuo unitario de manifestaciones múltiples (distintos «divisivos» del todo real, no simple, que es la conciencia). La multiplicidad instantánea de tal unidad continua es evidente a la percepción interna y, más aún, en la observación interna, donde se puede comparar de modo «claro y distinto», mediante juicios que fijan con evidencia apodíctica las distinciones. Veremos más adelante lo que significan «percepción interna» y «observación interna».

¹² Brentano utiliza el término «acto» o «fenómeno psíquico» como sinónimo de «conciencia». Cf. *Ibíd.*, II, 2, §1, p. 142.

¹³ Se podría llegar a imaginar un ser, dice Brentano, que tuviera una conciencia capaz de no juzgar nada sobre lo que se presenta, pero no podría imaginarse una conciencia que no presentase nada. Cf. para un estudio más preciso sobre la mereología de Brentano, cf. CHRUDZIMSKY, A., y SMITH, B., «Brentano's ontology: from conceptualism to reism», en *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 195-219.

los distintos modos intencionales de la vivencia o fenómenos psíquicos, es, repetimos, el fenómeno físico. Por otra parte, y aquí damos un paso firme hacia el corazón de su doctrina: si la conciencia en cada instante tiene en el correlato objetivo el término unitario y revelador de su múltiple actividad, al mismo tiempo, también, se tiene a sí misma como objeto. En otras palabras, la actividad intencional de la conciencia, el fenómeno psíquico, no sólo se da cuenta del objeto hacia el cual se dirige, que es *otro* respecto de su actividad, sino a la vez, en *παρέργω*¹⁴ como decía Aristóteles, se muestra a sí misma en su dirigirse al objeto. Inspirándose una vez más en el pensamiento antiguo, sobre todo aristotélico¹⁵, Brentano afirma que al modo recto de la dirección de la actividad psíquica se le añade, en el mismo instante, un *modo oblicuo* que es el dirigirse de la conciencia hacia sí misma. Si yo oigo un sonido, la conciencia, en su multiplicidad intencional, va directamente (modo recto) hacia el sonido, pero, a la vez, va oblicuamente hacia sí misma (modo oblicuo) y es consciente de mi oír el sonido *en cuanto oído*, es decir, con sus distintas cualidades psíquicas que determinan la vivencia del sonido. Al modo recto de la conciencia, como hemos visto, se le llama conciencia primaria, mientras que al modo oblicuo, conciencia secundaria. Brentano se esforzará por mostrar que en ninguna de las dos direcciones de la conciencia hay una infinita multiplicación de planos, porque cada modo intencional, en sí, a la vez que se dirige hacia el objeto, *ya* es conciencia de sí mismo¹⁶. Esta peculiar doctrina de la conciencia de Brentano, que se ha llamado «teoría del doble objeto», tiene unas consecuencias decisivas sobre todo su pensamiento, porque modifica, ante todo, la *dirección* de la percepción que nutre su empirismo, forja un ámbito nuevo de evidencia en que el concepto clásico de la verdad como adecuación del pensamiento al objeto se altera esencialmente, porque sujeto y objeto, desde la dirección perceptiva de la conciencia secundaria, coinciden. Y a ello, como veremos, contribuye

¹⁴ BRENTANO, *op. cit.*, Band III, V, §1, p. 37.

¹⁵ Aristóteles sugiere a Brentano el doble objeto de la conciencia en numerosos pasos. Cf. *De anima*, III, IV; o III, VII, 431b, 20-2), o *Ética a Nicómaco*, 1170a-b: «Como cuando el que ve se da cuenta de que ve, el que oye de que oye (...) el darse cuenta de que uno vive es agradable por sí mismo». También en *Metafísica*, IX 9, 1170 a 29 hasta el final del capítulo, o XII 9, 1074b 35-37: «la opinión y el pensamiento parecen ser siempre de otra cosa, y solo secundariamente de sí mismos». Sugeriría, finalmente, también los pasos 7b 22ss, 6b 6ss de las *Categorías*. En general, la posibilidad del intelecto de inteligirse a sí mismo la contempla Aristóteles sobre todo en *De Anima*, III, 429b, 5-10. La perfección en sí que tiene el alma, su *ἐντελέχεια*, es un movimiento que se manifiesta especialmente en la parte racional del alma. El intelecto no se agota en el objeto visto, porque su objeto es del mismo género del acto, con lo cual no se desvía hacia lo exterior, como en los actos de percepción sensible. A ese movimiento intrínseco, que se da primariamente en el intelecto, Aristóteles lo llama *ἐνέργεια*. Y, este mismo movimiento, finalmente, es el que Aristóteles atribuye a Dios, que es *νόησις νοήσεως*, pensamiento de pensamiento (cf. *Metafísica*, XII, 1074b 34). Cf., para un estudio más detallado, mi artículo: «El origen griego de la intencionalidad medieval», *Paideia* 80, septiembre-diciembre 2007, pp. 335-351. La obra donde se puede reconocer con mayor claridad la inspiración aristotélica de Brentano para su Psicología, es *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere Seine Lehre vom Nous Poyetikos*.

¹⁶ Esta afirmación merecería muchos matices, y nos llevaría a estudiar la precisa argumentación que aporta Brentano para defender la posibilidad de la autoconciencia, sin que, a su vez, haga falta una autoconciencia de ella y haya, necesariamente, o un regreso al infinito o la admisión de un inconsciente. Entrar en detalles sería alejarnos mucho de esta breve introducción. Baste aquí decir, para ejemplificar su argumentación, que oír un sonido y ser conscientes de oírlo componen el mismo acto, de suerte que no hace falta, a su vez, que haya una conciencia sucesiva a mi primera conciencia del sonido. Brentano cree que sí en el mismo acto, los modos intencionales son, a la vez, objetos de sí mismos, conscientes de su contenido *tal y como se da*, no puede haber contenidos «inconscientes» (cf. *op. cit.*, II, 1, §8). Pero lo que esto quiere decir se hará manifiesto más adelante, cuando podamos fijar mejor el sentido fuerte para Brentano de lo «inconsciente», en contraste con el concepto de conciencia que se deriva de la percepción interna, subsiguiente a la conciencia secundaria.

en modo decisivo su idea del juicio existencial, que lo obliga constantemente a buscar la verdadera existencia, es decir, a hacer metafísica.

Brentano, sin duda, amplía enormemente el concepto de percepción y, de este modo, de la experiencia, ya que por objeto, como vimos, entiende tanto un objeto sensible como imaginado, un ser de la fantasía o un signo cualquiera que puede incluso remitir, como la palabra, a un objeto ulterior —presentación conceptual—. Además, el objeto se da en un «contorno» (*konturen*)¹⁷, hay manifestaciones ordenadas en escorzo, hay modos de presentación¹⁸. Sin embargo, desde muy pronto, hemos señalado que Brentano niega a todo ello existencia efectiva, afirmando que los fenómenos físicos tienen existencia sólo intencional. Con el término «intencional» intenta evitar decir que su tipo de existencia sea psíquico o «mental», como se le suele directamente interpretar hoy en día, sobre todo desde la filosofía analítica¹⁹. En realidad, Brentano utiliza muy poco y cuidadosamente el término «mental», que apenas aparece en su *Psicología* y lo hace precisamente para criticar posturas psicologistas como las de Alexander Bain²⁰, que reducían a existencia mental todo lo que se presenta a la conciencia. Brentano no niega la existencia del mundo externo, fuera de la mente, como causa constitutiva de los fenómenos físicos que tenemos, pero afirma que no podemos comparar éstos con aquél. Conocer, según el lema clásico de la verdad como *adaequatio*, significa poder adecuar el pensamiento con la cosa; pero si esta última no está presente enteramente en la conciencia, sino en cuanto percibida, el pensamiento no sale de sí mismo y la posibilidad de la concordancia (*Übereinstimmung*) se frustra desde el comienzo²¹. Por eso, concluye Brentano, a la percepción externa, en rigor, no se la debería llamar siquiera percepción²²; ya nace frustrada, desgraciada en su objetivo.

Ahora bien, hay muchos de los intérpretes de Brentano que se preguntan cuándo rompe en su doctrina con el concepto clásico de la verdad como *adaequatio*²³; creo que con tal pregunta, en realidad, se oculta un supuesto decisivo para su respuesta, que además trasparece en las mismas argumentaciones de Brentano —baste pensar en su visión de la percepción externa—, y es que él recibe ya roto ese concepto de verdad por la tra-

¹⁷ *Ibíd.*, II, 2, §12, p. 190.

¹⁸ Podemos reconocer en todas estas ideas un patrimonio esencial para el desarrollo de la fenomenología: superación del empirismo anglosajón y positivista limitado a lo sensible; presentación conceptual como modo de «pensar impropio», simbólico, frente al «pensar propio» de la percepción sensible o imaginativa que presenta propiamente el objeto..., son algunas de las muchas propiedades de la intencionalidad de la conciencia que recibe Husserl, si bien la fundamental, en mi opinión, como señalaré más adelante, es la distinción entre presentación y juicio, que permitirá a la fenomenología distinguir entre actos neutrales y ponentes.

¹⁹ Se usa así en casi todos los artículos que componen el volumen citado *Brentanos' ontology: From conceptualism to reism*. Tal uso, en principio, desde mi punto de vista, es lícito, porque creo en el carácter intrínsecamente hermenéutico de la realidad. Lo que hace Brentano es lo que podemos entender que ha hecho desde la perspectiva que adoptamos para interpretarlo. En la capacidad de intensificar desde un pensamiento la verdad de otro, subsanando sus errores, nos apoderamos de las posibilidades reales de la perspectiva que utilizamos, es decir, de su nivel de verdad. En el caso de la filosofía analítica, que suele ser filosofía «incluso material» de la mente, se descubre la psicología de Brentano como una «metafísica» de la mente. Desde la perspectiva que he adoptado en este artículo, sin embargo, se mostrará que ésta sería una visión muy limitada de lo que efectivamente hace Brentano.

²⁰ *Cf.* II, 1, §7

²¹ *Cf.* *Ibíd.*, 3, § 2, p. 197.

²² *Cf.* *Ibíd.*, 1, § 6.

²³ *Cf.*, por ejemplo, PARSON, CH., «Brentano on judgment and truth», en *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge University Press, 2004, pp. 183-188.

dición idealista, porque la duda cartesiana que lleva a la idea clara y distinta del *cogito*, empieza cuestionando que los contenidos de la conciencia sean representaciones fieles de las cosas externas que los han inspirado, de suerte que la historia del idealismo es una búsqueda constante y afanosa por recuperar la objetividad de nuestros actos perceptivos. Es la búsqueda de tal objetividad, por otra parte, que lleva forzosamente a nuevas concepciones de lo que es sujeto y objeto, como es el caso de Kant o del mismo Brentano.

Veritas est adaequatio rei et intellectus, nos decían los latinos; donde la adecuación funciona biunívocamente, si bien con sentido distinto. *Intellectus ad rem* pero, también, *rei ad intellectum*, donde la cosa pone la forma pero el alma el modo de conocerla, que es inmaterial. En esta visión realista la sensibilidad es parte inferior de la racionalidad del alma, está al servicio de la razón, permite un primer contacto o representación sensible del mundo. La razón clásica es una razón sensible o sintiente, donde la sensibilidad comprueba la adecuación de las puras formas inteligibles que las cosas han dejado grabadas en el alma (*species intellegibilis ex specie sensibilis*). La *ἐπαγωγή* de Aristóteles, por ejemplo, es una inducción que comprueba las formas del mundo, es intuición abstractiva, es, en definitiva, el término medio que comunica las sustancias pensante y extensa²⁴. El idealismo nace como desconfianza hacia esta precisa función de la sensibilidad, con lo cual la experiencia sensible pierde la razón (sensualismo), y la razón, la sensibilidad (racionalismo). Y una vez que los sentidos «no tienen razón», el pensamiento no recibe formas *del* mundo, sino del pensamiento mismo, y la verdad acaba siendo una concordancia de la experiencia consigo misma, de fantasmas con fantasmas, una fantasmagoría que Hume, idealista sensualista, acabó definiendo como costumbre de sensaciones. La consecuencia inevitable de ello es que para el idealismo, tanto realista como empirista, la *adaequatio* antigua ya no vale: cuando la cosa llega al alma ya no es cosa y tenemos que buscar algo o alguien (Descartes y otros nos dirán Dios) que permita a la razón o a la sensibilidad que la acompaña adecuarse al mundo. El ocasionalismo, la armonía preestablecida, por ejemplo, son teorías consecuentes con el racionalismo idealista cartesiano y que intentan reencontrarse con la antigua concepción de la verdad.

Es normal que Brentano, entonces, que parte de supuestos idealistas, nos diga de inmediato que el juicio ciego es el que cree que lo que nos presentamos represente fielmente las formas del mundo exterior. Esa creencia ingenua, que Husserl interpretará como «la actitud natural de la conciencia», es el mismo supuesto metodológico de la ciencia natural, que Brentano define como «el estudio de las leyes de sucesión de los fenómenos físicos de las sensaciones, en la medida en que estas últimas, en virtud de la abstracción científica de los condicionamientos psíquicos, se piensan como puras, localizadas por una facultad sensible constante»²⁵. La ciencia pretende estudiar las cosas del mundo, pero lo que hace, en realidad, es buscar leyes entre los fenómenos físicos sensibles, intentando, mediante la técnica, hacer que nuestros sentidos funcionen de manera constante, de suerte que no influyan en un resultado²⁶. La posición de Brentano, inevi-

²⁴ No hay que perder de vista que en la concepción del alma aristotélica, y con acento en su recepción tomista, la racionalidad del alma gobierna también sus potencialidades sensible y vegetativa.

²⁵ *Op. cit.*, ibídem, §9, pp. 138-139 (todos los textos son traducciones más del original alemán).

²⁶ Algo de momento imposible según los descubrimientos de la física relativista. No hay técnica precisa que permita hoy a la ciencia prever el comportamiento de la materia de cara a la modificación que sobre ella ejerce el sujeto que la observa. La física contemporánea ha perdido el carácter matemático clásico de exactitud; vive de opiniones, de estadísticas que buscan prever aquello que, en principio, es indeterminable al hombre.

tablemente, es un malabarismo. No define los fenómenos físicos como mentales o psíquicos, pretende conservarles algo de existencia propia para distinguirlos de la actividad psíquica, pero no encuentra un camino que muestre que son irreductibles a tal actividad, que la razón última de su constituirse no sea la psique. Brentano, como todo gran pensador que lleva a últimas cuentas el fundamento metafísico idealista, se encuentra con el problema de la comunicación cartesiana de las sustancias.

Husserl dirá que el lastre del conocimiento es la pretensión de reconducir los fenómenos a un tipo de existencia, y que hay que describir cada cosa en su mismo aparecer, considerando su tipo peculiar de existencia como una nota más de su esencia. Brentano, como sabemos, no va a hacer eso y lo único que le queda, siguiendo la costumbre empirista, es atribuir alguna cualidad primaria al objeto. Sin embargo, tal actitud, por lo que hemos dicho, simplemente retrasa el fatal desenlace que le espera a todo idealismo. ¿Cómo distinguir entre cualidades primarias o secundarias, cualidades objetivas y subjetivas, cuando no podemos distinguir, siendo rigurosos, el sujeto del objeto? Si todo pasa por el *cogito*, entenderá Hume —y acatará Kant—, los objetos y las leyes con las que éstos me aparecen son, respectivamente, productos y costumbres de mis pensamientos. Brentano dice que el fenómeno físico es algo extenso, con cierta determinación espacial, con alguna cualidad; tales notas, que parecen como un lance de orgullo último del combatiente herido, que intenta que la muerte de lo real en la mente no le sea tan dolorosa, no resuelven el gran problema de la batalla por la conquista del mundo que se ha empezado a librar desde Descartes, desde que el *ego cogito* fue la única idea clara y distinta. Husserl podrá afirmar *ego cogito cogitatum* y no ver fantasmas sino cosas, no ver meras extensiones amarillas sino cajas, no ver determinaciones espaciales de colores sino paisajes, porque mediante la *ἐποχή* pondrá el mismo problema del idealismo entre paréntesis, intentando, en otras palabras, apoderarse de la mera presentación de Brentano, que no afirma ninguna existencia sobre lo que se da a la conciencia²⁷.

Muestra de ello es el núcleo de la reveladora crítica que dirige Husserl a Brentano²⁸. Si éste entiende que es un juicio ciego el que cree en la percepción externa, porque en la conciencia no tenemos las cosas sino posibles muestras de ellas, de suerte que no puede haber *adecuación*, aquél piensa que es ciega y sobre todo *inadecuada* esa misma pretensión. Si es ingenuo *creer* pasivamente que nuestras presentaciones sean como las cosas exteriores, más ingenuo aún es *pretender* que lo sean, porque sólo es evidente que se dan a la conciencia, inmanentes a ella. Husserl acusa a Brentano, entonces, de confundir los contenidos de conciencia con los objetos en sí, de no tomar aquéllos por lo que son en el ámbito puro de la conciencia inmanente²⁹. La metafísica ha pretendido reconducir los fenómenos de la conciencia a un tipo de existencia, sea ésta mental o física transcendente —con todas sus posibles variaciones—, desvirtuando así el verdadero concepto de adecuación alcanzable desde la inmanencia de la conciencia, donde los actos pueden dar cumplimiento intuitivo a las esencias de los fenómenos que se presentan³⁰.

Todo lo que aparece a la conciencia, según Husserl, es siempre un signo que remite para su «implección», o cumplimiento intuitivo, a una esencia con un ámbito suyo de existencia; de suerte que la filosofía, si quiere ser una ciencia pura, tiene que ser pura-

²⁷ «En las presentaciones no reside ninguna virtud ni ninguna maldad moral, ni, tampoco, ningún conocimiento ni ningún error», *ibídem*, II, 7, §9, pp. 66-67 (traducción mía).

²⁸ Cf. la *Beilage* a las *Logische Untersuchungen* (1901), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1968, Vol. I, II/1, II/2. Cuarta Auflage.

²⁹ Cf. *ibídem*, Vol. II/2, p. 237.

³⁰ Cf. en general, *Das Ideal der Adäquation. Evidenz und Wahrheit*, en *ibídem*, VI, 5.

mente descriptiva, es decir, no tiene que interpretar lo que aparece en vista de *una verdadera existencia* al estilo de las metafísicas clásicas, sino describir cómo los objetos se escorzan en la conciencia mediante ciertas cualidades de actos subjetivos, que son necesarios para su aparecer tal y como son. Una casa puedo verla o imaginarla, pero el centauro o el triángulo perfecto los puedo sólo pensar en mi imaginación. Cada fenómeno, en definitiva, en la vida inmanente de la conciencia, muestra esencias que ya implican, en cuanto a mis actos, ciertas cualidades suyas para ser percibidas. A estas estructuras de sentido, que tienen tanto desde el polo subjetivo como objetivo una invariabilidad esencial o ideal, Husserl las llama estructuras *noético noemáticas*; mientras que a la actitud de suspensión del juicio de existencia, desconexión o retraimiento de la conciencia hacia la exploración de las formas originarias de constitución inmanente a las vivencias, Husserl la llama en las *Ideen* ἐποχή³¹, y tematizará con su tipo propio de intencionalidad, la neutralidad.

Husserl acepta el punto de partida de Brentano: todo acto es una presentación o se basa en una presentación, pero no cree que toda la intencionalidad presentativa de la conciencia sea ponente, es decir, que implique simultánea y necesariamente un juicio de existencia. Es verdad que en la actitud natural o espontánea de la conciencia vivimos siempre presentándonos algo con una creencia en su tipo de existencia —que Husserl llama «Urdoxa»—, sobre la cual se fundan todas las demás opiniones o interpretaciones —«doxas»—, éticas o estéticas; sin embargo, la conciencia es capaz de reobrar sobre sí misma con una actitud esencialmente modificada en cuanto a la cualidad del acto ponente, representando la materia del fenómeno presentado sin modificar su núcleo o esencia, de suerte que podemos reconocer, en ella, las posibilidades intrínsecas o necesarias para su manifestarse. Tal actitud cognitiva es puramente descriptiva, descubre en cada esencia presentada las doxas correspondientes a su presentación, y, como supuesto de ellas, la Urdoxa sobre la cual se fundan. Siguiendo un ejemplo que pone el mismo Husserl³², puedo ver en un museo el grabado de Durero *El caballero, la muerte y el diablo* en una contemplación estética espontánea, típica de un museo, pero puedo reobrar sobre ella con actitud neutral y describir, ante todo, mi creencia en la existencia del cuadro delante de mí y, a su vez, respecto del contenido del cuadro, de unas figuras que remiten a otros objetos —los caballeros, los caballos, el diablo, etc.— que me presento, cada uno, con una cierta existencia. Husserl admite una dicotomía básica de la conciencia en que ésta vive de forma dóxica o neutral. Y es la actitud neutral la que permite poner de manifiesto las variaciones noético-noemáticas de la misma estructura de la conciencia, el *ego transcendental*, en su vida constitutiva espontánea, retrotrayéndose así la filosofía al ámbito puro de la conciencia. La fenomenología, de esta suerte, es una ciencia pura de esencias —eidética— porque controla los supuestos de los fenómenos tal y como aparecen en la conciencia inmanente.

Ahora bien, cabe hacer algunas observaciones. En primer lugar, y yo no soy el primero en señalarlo, ¿no será que la *filosofía* fenomenológica, como resultado del método puramente descriptivo de la inmanencia de la conciencia, queda atrapada en el solipsismo idealista a pesar de estar describiendo desde una actitud neutral? El retraimiento o desconexión que la conciencia ejerce sobre sí misma, descubriendo el ámbito puro de la vida del sujeto transcendental, ¿no implica a su vez un supuesto de existencia, una metafísica, aunque sea la inmanencia desde la cual describe? Y si admitimos que el ego trans-

³¹ Cf. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, (1913), Martinus Nijhoff, Tübingen, Erste Buch, 1950, § 109.

cidental no puede retrotraerse más allá de su inmanencia, porque ella es el supuesto mismo de su descripción, ¿podemos realmente afirmar que la fenomenología, como pretende Husserl, recupera la concepción clásica de la verdad como adecuación? Ésta se recuperaría en vista de fenómenos inmanentes que piden, por su esencia, una cierta experiencia de implección, pero tal implección, si transcurre en la inmanencia, ¿no será una fantasía del sujeto, una «pura» fantasmagoría de la conciencia que no sale de sí misma? En definitiva, ¿es suficiente la *ἐποχή* para que el sujeto transcendental salga de su inmanencia de suerte que las esencias que describe sean tanto más como del prójimo, para que exista un mundo que es percibido con regularidades de sentido, tal y como yo lo percibo?

Las cuestiones que aquí hemos mostrado no son otras que las que han llevado a Husserl, sobre todo en su obra *Meditaciones Cartesianas*, a añadir junto con la *ἐποχή* y la reducción eidética (la descripción de las esencias), la reducción intersubjetiva. En ella se busca demostrar la existencia del prójimo, de suerte que el ámbito puro de la inmanencia subjetiva sea universal. No es éste el lugar para interpretar los pasos de tal argumentación y reflexionar sobre si esta reducción salva o no salva a Husserl del solipsismo, porque lo que más me importa es haber señalado con insistencia, de cara a la comprensión del pensamiento de Brentano, que la filosofía fenomenológica que respeta el método de la *ἐποχή* gira alrededor de un esfuerzo por mantener la cuestión de la existencia de la realidad como una cuestión *funcional a la pura descripción*. No se busca, por lo menos explícitamente, como hemos visto, una idea última de la existencia, sino que se describe neutralizando, «sin pretender nada», como repite tantas veces Husserl³², en el sentido de no modificar lo presentado con ninguna doxa ni Urdoxa. Pero más allá de la cuestión de si eso es realmente posible —no cognitivamente o como método, sino como proyecto filosófico—, me interesa señalar que para la filosofía implícita de Brentano, así como para otras corrientes existencialistas, pragmatistas o vitalistas en general de su época, la cuestión de la existencia no se reduce, en última instancia, a la descripción. Lo que más bien mantienen, anticipando lo que será organizado con mucho más rigor por las metafísicas de la vida o de la existencia, respectivamente de Ortega, Marías y Heidegger en el siglo xx, es que la existencia de cualquier realidad se interpreta por algo y para algo, es decir, es *pragmática*. El ser del martillo, nos dice Heidegger, se da en su función existencial, la de martillear, porque los objetos originariamente están a la mano (*Zuhanden*). Desde la razón vital, que es personal³⁴, el martillear no sólo descubre el ser del martillo, su existencia en vista de la función que cobra en mi vida, sino también me descubre a la vez a mí como quien martillea. «Yo soy yo y mi circunstancia; y si no la salvo a ella, no me salvo yo», dice Ortega desde 1914. Con el objeto me salvo, me descubro, desvelo quién soy. Descubrir un «objeto» cualquiera, un cuchillo, un coche, un amor, me descubre a mí como *quien* corta, *quien* conduce, *quien* ama en un cierto modo. La existencia, en estas filosofías, así como vislumbraban ya varias corrientes existencialistas, pragmatistas, vitalistas en general del siglo xix, es una existencia pragmática. Sin poder saber hasta qué punto William James haya influido en sus ideas, Brentano, que pretende hacer una psicología descriptiva, acaba por tener, mediante los conceptos

³² *Ibidem*, § 111, p. 269.

³³ *Cf. Ibidem*, § 110, 267.

³⁴ *Cf.* mi artículo «El principio de personalidad como radical diferencia entre la razón vital de Ortega y la analítica existencial de Heidegger. Su manifestación concreta en la interpretación del problema del ser», en *Ideas y Valores* 149 (agosto de 2012).

del juicio de existencia como *Anerkennung* y de la conciencia secundaria como percepción interna, una visión pragmática de la existencia e, inevitablemente, una novedosa interpretación del concepto clásico de la verdad como evidencia «autoperceptiva». Para mostrar con más claridad este proceso hace falta ahora profundizar en el ámbito de realidad que descubre Brentano mediante la percepción interna.

La percepción que establece la conciencia secundaria, que Brentano llama interna (*innere Wahrnehmung*), tiene, de cara a la comprensión de lo que efectivamente existe (o que es real en el sentido pleno del término) un lugar absolutamente privilegiado: es capaz de percibir la conciencia misma haciéndose aquí y ahora, es decir, «comprende» en el sentido de que *abarca* plenamente la realidad tal y como *inmediatamente*, en su mismo hacerse, se da en la conciencia. No se trata pues —y aquí los errores de interpretación de la filosofía de Brentano se han multiplicado— de que para Brentano no haya inconsciente, en el sentido de que la conciencia secundaria es como una perspectiva divina que *entiende* o conoce todos los supuestos de lo que, en cada momento, se da a la conciencia. Brentano respeta y estudia con minuciosidad las posibilidades de la atención y de la memoria, que sobre todo muestran, entre otros factores, la vulnerabilidad y la imperfección de la conciencia humana para comprenderse a sí misma. ¿Cómo no va a tener en cuenta, siendo psicólogo, todas las degeneraciones psicofísicas del ser humano, que en particular modo en el enfermo mental pueden llevarle a ser «inconsciente» de lo que hace o dice³⁵? Lo que quiere decir Brentano por «consciente» no es el mero «darse cuenta», sino lo real, lo que *efectivamente* se da a la conciencia aquí y ahora. Si veo un paisaje, soy consciente del modo exacto con el que me lo presento, lo juzgo y lo siento. Sería imposible que así no fuera, que no percibiera mi vivencia tal y como la percibo, porque, entonces, mi vivencia sería otra. Si resulta que, luego, en una vivencia sucesiva descubro que el paisaje era una alucinación, y que mi juicio sobre su existencia fue ingenuo, tampoco puedo decir que yo era inconsciente de ello. El error no se da nunca en la presentación, que permanece la misma, sino, como vimos, en el contenido del juicio, al igual que en la filosofía antigua el error —*ψεῦδος*— no es de la cosa, sino del acto que la interpreta. Llego a una nueva conclusión sobre lo presentado, entonces, a través de un juicio que pertenece a una observación sucesiva, que Brentano llama observación interna, que toma la primera vivencia como objeto —o fenómeno físico— de mi conciencia actual, juzgándola «clara y distintamente»³⁶, pero en el presente que fue, según Brentano, yo no era inconsciente de nada. Lo que llamamos inconsciencia es una inferencia comparativa que se da cuando tomamos otra vivencia como objeto actual y juzgamos como infeliz el anterior juicio de existencia que tuvimos, o, más aún, cuando dividimos en partes la vivencia anterior (juicio asertórico) y combinamos esas partes de manera distinta, incluso con otras partes, de suerte que la imagen de la vivencia pasada nos resulta distinta de cómo efectivamente la vivimos. Pero todo ello, en rigor, no nos dice que vivimos algo que «no llegaba» a la conciencia: lo vivido fue vivido tal y como fue vivido, así como ahora, volviendo a tomar esa vivencia anterior, la presento, juzgo y siento tal y como la

³⁵ Cf. BRENTANO, F., *op. cit.*, en particular, todo el capítulo 3 del libro I.

³⁶ La percepción interna, el percibirme a mí mismo como psíquicamente activo en el presente, nos ofrece la evidencia inmediata de la realidad en su hacerse, si bien su correlato objetivo es confuso, dirigiéndose la conciencia secundaria hacia él oblicuamente. En la observación interna, sin embargo, se da un notar explícito y evidente, porque reobramos atencionalmente sobre lo recién vivido, dejándonos guiar por la evidencia inmediata de la percepción interna. Se trata, pues, de una evidencia mediata, pero intuitiva, no deducida, en principio no conceptual. Cf. *Ibidem*, III *Band*, IV, 4§, 5§, 6§.

presento juzgo y siento actualmente, sin, a su vez, inconsciencia alguna en mi nuevo acto³⁷.

Podemos comprender mejor la característica de la percepción interna, cuando Brentano nos subraya en cursiva, al comienzo del capítulo I del segundo libro de su *Psicología*, su diferencia con la observación interna (*innere Beobachtung*), que es el subsistir mismo de la dirección atencional de la percepción interna intentando tomarse la vivencia, en el trascurso temporal, como objeto de sí misma. «Ante todo, es propio de la percepción interna el hecho de no poder nunca volverse una observación interna (...) Quien quisiera observar la ira que lo inflama se daría cuenta que en el momento en que la observa ella ya se ha extinguido, disolviéndose, así, el objeto de observación (...). Nunca somos capaces de dirigir nuestra atención (*Aufmerksamkeit*) al objeto de la percepción interna: es esta una ley psicológica de universal validez»³⁸. Aquello a lo que está apuntando Brentano lo llamaría Ortega, en sus primeras críticas a la fenomenología, «realidad ejecutiva», que puede, según el pensador español, sólo ser interpretada porque la descripción filosófica no puede prescindir de la metafísica, de la búsqueda de un sentido último de la existencia. Heráclito de Éfeso o Unamuno podrían suscribir, entusiastas, esta intuición de Brentano acerca de lo irreductible y escurridizo de la realidad³⁹.

Concluyendo, la conciencia secundaria es percepción de la vivencia misma tal y como se da, de suerte que si la interpretamos como autoconciencia, alerta Brentano, no podemos entender un acto sucesivo que, temporal o cognitivamente, toma la vivencia como objeto; tal sería la observación interna o apercepción. En la conciencia secundaria no hay diferencia temporal ni cognitiva entre la conciencia vivida y percibida. Lo que vivo es lo que percibo que vivo, con lo cual a lo percibido no se le oculta nada de lo vivido: es la vivencia inmediata, infalible de la realidad, es la realidad *in fieri*, haciéndose tal y como se hace, porque en ella no hay diferencia entre sujeto y objeto; es, yo diría, en definitiva, *la vivencia real de la realidad*. Se entiende, entonces, por qué Brentano dice que la evidencia de la percepción interna es infalible (*untrügliche Evidenz*), inmediata (*unmittelbare Existenz*)⁴⁰ y su tipo de existencia es, además de intencional, por darse también intencionalmente, efectiva (*wirkliche Existenz*)⁴¹

³⁷ El nivel de conciencia es para Brentano ya el nivel de realidad, no hay nada debajo de lo presentado, juzgado y sentido tal y como lo presentamos juzgamos y sentimos; las diferencias innegables de contenidos de vivencias pasadas que pasan desapercibidos, que parecen ocultarse y emerger en vivencias sucesivas, que descubrimos como condicionantes de nuestra conductas, que son habitualidades, impulsos, manías o fobias, son interpretadas desde el punto de vista de las conexiones entre las vivencias. No es éste el lugar para emprender un estudio de las argumentaciones de Brentano, pero dudo que los teóricos de lo inconsciente admitan este uso «si es al final el que usa Brentano» del término inconsciente. Si los opositores de Brentano entienden por inconsciente simplemente aquello de lo que no nos damos cuenta, porque se trata de disposiciones sepultadas en el fondo de la conciencia, que actúan calladamente en ella, entonces los reproches de Brentano serían inútiles. Brentano admite, como J. S. Mill, la asociación de ideas que se manifiestan, como le sugería William James, en disposiciones adquiridas, habitualidades comportamentales etc. Parece Brentano conceder algo a la terminología —porque a veces parece sólo cuestión de ella— cuando habla, respecto de ciertas manifestaciones sonoras, de sensaciones como «disposiciones inconscientes» (*Unbewußter Dispositionen*) que se adhieren a aquéllas y que vuelven de afectos pasados acompañándolas. Cf. *Ibidem*, III *Band*, 5 §5.

³⁸ Cf. *Ibidem*, I, 2, § 2, p. 41.

³⁹ Cf. el *Ensayo de estética a manera de prólogo*, que se publicó en *El pasajero* de JOSÉ MORENO VILLA en 1914, en tomo VI de *Obras Completas*, *Revista de Occidente*, 1994, Madrid, pp. 247-264.

⁴⁰ Cf. *op. cit.*, II, 3, § 2, p.198.

⁴¹ Cf. *ibidem*, II, 1, § 9, p.137.

Ahora bien, hemos visto que Husserl pone entre paréntesis las creencias dóxicas y las correspondientes «Urdoxas» implícitas en cada acto, que pueden llevar, desde la actitud ponente de la conciencia, a la pretensión metafísica de interpretar los fenómenos desde una idea de la existencia. La filosofía, si quiere recuperar la concepción clásica de la verdad como adecuación, tiene que ser descripción pura de la conciencia inmanente, tiene que adecuar la cualidad del acto de percepción al ámbito de existencia de cada fenómeno para describir su esencia y delimitar su región ontológica. Brentano, sin embargo, no adopta la ἐποχή, con lo cual la percepción de la dirección primaria de la conciencia, la que en modo recto se dirige a los fenómenos físicos, siempre es falaz, porque éstos son representaciones de objetos transcendentales, sin que podamos saber cuánto los primeros se adecúan a los segundos⁴². La única adecuación posible de la conciencia inmanente, entonces, es la que ofrece la percepción interna en la dirección oblicua de la conciencia, porque en ella lo que se percibe se encuentra plenamente en el perceptor, es inmanente a él con toda su realidad, ya que el perceptor percibe su propia actividad. Si nos atenemos a la función existencial del juicio, entonces, resultará lo siguiente: todos los juicios que afirman la existencia de cualquier fenómeno físico A, a menos que no sea el de reconocer su mera intencionalidad, son ciegos; lo que verdaderamente existe soy *yo presentándome A*, y juzgando y sintiendo, eventualmente, esa presentación. Pero con lo que acabamos de decir resulta que, sin casi darnos cuenta, la función existencial del juicio ha cambiado implícitamente, o, mejor dicho, *en el mismo acto* el juicio de existencia tiene dos sentidos distintos y uno es función del otro.

Desde la percepción externa, el reconocer una mesa como existente es un juicio ciego, pero es *función* de otro que es evidente, efectivo, real: el reconocerme a mí mismo como existente en mi percibir la mesa. La existencia que reconoce la dirección primaria de la conciencia, el reconocimiento de la cosa, es funcional a la existencia que reconoce la dirección secundaria de la conciencia, el reconocer mi propia actividad, la autopercepción. Hemos encontrado aquí la función pragmática de la existencia del objeto en la doctrina de Brentano, y es a partir de ella, en mi opinión, desde donde se deberían esclarecer las intrincadas trayectorias de su pensamiento, que en bastantes aspectos, aquí apenas esbozados, parecen transcurrir en direcciones paralelas, incomunicadas o, incluso, contradictorias. Es menester ahora intentar lograr la mayor claridad posible sobre el sentido de la existencia pragmática que descubre Brentano, es decir, sobre su tipo de pragmatismo.

La concepción del juicio como juicio de existencia hace que el pensamiento de Brentano tenga una esencial pretensión metafísica. Juzgar significa *Anerkennung*, esto es, «reconocer» en el sentido de aceptar lo que nos presentamos como existente o no existente; sin embargo, hemos visto que la mesa que nos presentamos existe sólo en cuanto presentada, como contenido intencional de mis actos. Y, finalmente, con su teoría de la doble y simultánea dirección intencional de la conciencia, Brentano encuentra otro ámbito de realidad indudable, la inmanencia, desde donde puede realizar el concepto clásico de verdad como adecuación, porque en él hay una unidad real entre perceptor y percibido, una evidencia de la realidad efectiva que nutre los mismos juicios asertóricos y apodícticos. La relación de intencionalidad entre sujeto y objeto, entonces, de puramente descriptiva pasa claramente a ser de sentido, a tener, podríamos decir, un *τέλος*. Como el perceptor coincide con lo percibido, el concepto de *Anerkennung* se hace, yo diría, pau-

⁴² Me refiero a fenómenos físicos sensibles, ya que para Brentano, como para Husserl, los signos de la sensibilidad son los primeros que se dan a la conciencia.

latinamente una *Erkennung*, un reconocerse o identificarse el sujeto a sí mismo a través del fenómeno físico, que será cada vez más el límite (πέρας) espacio-temporal, y al final sólo temporal, a esa autopercepción en presentes sucesivos. Al dominar en la interpretación de la conciencia este movimiento intrínseco, esta «ἐνέργεια autoperceptiva»⁴³, para seguir ayudándonos con la terminología aristotélica, Brentano tenderá a ver en la conciencia secundaria el modo recto: es decir, la dirección y el sentido originario de la conciencia. El sujeto, entonces, se presenta de modo recto a sí mismo en el momento *ahora* a través de percepciones oblicuas o indirectas, las de las cosas, de suerte que éstas, a los ojos de Brentano, tendrán una función más aún secundaria y reducida. Si la temporalidad es una función de la autopercepción, que transcurre en momentos «ahora» sucesivos, la misma espacialidad de las cosas se deriva accidentalmente de la temporalidad autoperceptiva de la sustancia psíquica⁴⁴. Si consideramos este punto de llegada del pensamiento de Brentano como una inevitable intensificación metafísica de su teoría del doble objeto, también se puede alcanzar algo de claridad sobre las vicisitudes de las muy comentadas etapas reísta y nominalista de su pensamiento, que aquí apenas podemos tocar.

En su doctrina más tardía, y por complejas razones que implican su circunstancia filosófica, Brentano afirmará que la conciencia primaria siempre presenta algo real (*real*), donde la realidad es la categoría universal de la presentación, si bien lo presentado, como ya sabemos, no tiene por qué ser efectivamente real (*reel*), que es un privilegio que se refiere sólo a las cosas individuales y concretas. Esta identificación de lo real con la cosa, que sucesivamente algunos de sus discípulos han querido llamar reísta, se ve inevitablemente afectada por el intensificarse de su empirismo autoperceptivo. Por una parte, hay una paulatina identificación de la cosa con la sustancia pensante y temporalmente presente⁴⁵, que es la única que efectivamente existe, y, por otro, la evidencia confusa de la percepción interna le sugiere que ni el sujeto ni el objeto tienen una individuación concreta⁴⁶. La autopercepción siempre implica una estética presente y sucesiva de cosas

⁴³ Cf. *supra* nota 15.

⁴⁴ «Y percibimos así que una cosa (que no sólo oye, sino cree también haber oído, que no sólo ve, sino cree haber visto) se nos manifiesta en el trascurso de un estado pasado a un estado presente, y es parte de ese estado pasado junto con el actual como límite último *als Endgrenze*», *ibidem*, III §5, p. 108. «También en la percepción interna, como continuo temporal *«einem zeitlichen Kontinuum»*, tenemos que captarnos como pertenecientes a un límite», *Ibidem* §6, p. 109. «El concepto de temporal coincide con el de cosa *«Der Begriff des Zeitlichen fällt mit dem des Dinges»* en cuanto sustancialmente determinada, es decir, en cuanto ella incluye una sustancia», *ibidem* IV, §12, p. 118.

⁴⁵ Así como en la presentación de un objeto me puedo presentar a alguien que ama de modo recto, y el objeto por él amado en oblicuo, en la percepción interna —dice Brentano— me percibo a mí probando sensaciones de modo recto y las sensaciones de modo oblicuo (cf. III Band, V, §2). El movimiento o la quietud de las sensaciones depende de que «el objeto aparece localizado de manera distinta antes y después. En qué consiste la peculiaridad de estas diferencias temporales? (...) se trata sin duda de determinaciones relativas *“relative Bestimmungen”* a mí como existente y como existente en el presente». Atendiéndonos a la evidencia de la perspectiva interna, entonces, yo me presento de modo recto a mí mismo y de modo oblicuo objetos cada vez presentes, pero que remiten, a su vez, oblicuamente, a cómo han sido, es decir, a sus determinaciones pasadas respecto del presente de la autopercepción. «Recapitulando, decimos que me capto a mí mismo *modo recto* como presente y al mismo tiempo como sucesivo, en modo sucesivamente distinto, en relación a unos objetos externos que se me dan de *modo obliquo* y de *modis praeteritis* diferentes» (*ibidem*, §3, pp. 38-39). Cf. también *ibidem* *Zweiter Abschnitt*, I, §29-§34.

⁴⁶ «Toda vez que se piensa en modo intuitivo, se puede pensar sólo en modo universal (...). En la percepción interna nadie puede indicar una nota característica que pueda individualizar la intuición (...); o, más adelante, respecto de un color: «Lo que nos presentamos *modo recto*, en relación local, es sólo un lugar no calificado desde el cual intuimos lo coloreado como distante en una cierta dirección y en un cierto grado», II Band, *Neue Abhandlungen aus dem Nachlasse*, pp. 199-200.

nunca concretamente intuitas, siempre vistas en escorzos indefinidos, con lo cual la categoría universal de lo «real», que *no* presentaba lo efectivamente existente, ahora no presenta siquiera cosas concretas sino extensiones intuitivamente abstractas, que forman conceptos simples y compuestos. Tales conceptos, sólo mediante un constante análisis lingüístico guiado por la observación interna que intenta apereibir los contenidos evidentes de la percepción, pueden mostrar su derivación de lo más concreto⁴⁷. A la peculiar doctrina reísta, entonces, Brentano va asociando un creciente nominalismo. Los accidentes, las cosas que permiten la identificación de la sustancia autoconsciente, muestran, así, en su sucesión, una concreción nunca definitiva pero suficiente para desenmascarar la abstracción del lenguaje. Sin profundizar más sobre estas ideas, cabe aquí sólo «ponerlas en perspectiva», si se me consiente la expresión, desde el punto de vista metafísico de la percepción interna, porque es éste, en mi opinión, el que mueve desde lo más hondo el pensamiento de Brentano.

Ahora bien, acabamos de ver que el reconocimiento de las cosas, de su existencia intencional, es funcional o «pragmático» al reconocimiento del sujeto. Sin embargo, tenemos que preguntarnos, como anticipé, de qué pragmatismo se trata; esto es, qué función realmente desempeñan las cosas para el sujeto, o, dándole la vuelta a la cuestión, desde la perspectiva tan interesante que propone Brentano, qué sujeto se descubre o se reconoce en vista de las cosas. Un elemento de gran interés de las doctrinas pragmatistas o existencialistas, en general, que han buscado un método para la comprensión más profunda de la vida humana, ha sido el de reencontrarse con el sentido etimológico más antiguo de las cosas, que no es el de entes, sino el de *πράγματα*, que indica objetos en tanto que se dan en una ocupación, ejecución u obra humana, esto es, en tanto que *son* o existen por y para la acción (*πράξις*) del sujeto. Hemos visto que para Brentano la existencia del fenómeno físico es función del reconocimiento de la actividad psíquica, del sujeto, sin embargo, la imagen del sujeto que perfila la evidencia de la percepción y observación internas, no es ni la de un individuo concreto desde el punto de vista intuitivo, ni de un individuo como persona: un sujeto biográfico. En la apercepción de Brentano no hay una razón personal que descubra el carácter biográfico propio de cada sujeto, de suerte que la interpretación subjetiva intrínseca en el mundo descubra, para cada uno, un quién irreductible. El reconocerse no es una comprensión de quién soy con lo que me encuentro; la verdad no es un encuentro personal; no hay, en definitiva, una razón para la constitución del sujeto como persona y del mundo como término necesario y, por ello, funcionalmente existente a esa constitución.

El idealismo desvía a Brentano *ab initio* del mundo. Al mundo sólo lo reencontramos «filtrado» empíricamente por la única perspectiva real del sujeto: la percepción interna. Podemos ahora brevemente sugerir, para concluir, que hay un pragmatismo de la existencia de las cosas en su originario presentarse al sujeto que se le escapa a Brentano, si bien parece estar implicado de algún modo en su teoría, y es un primer paso, como ya anticipé, hacia las metafísicas de la vida y de la existencia del siglo xx. Para comprenderlo, podemos partir de la evidencia de que no es lo mismo juzgar algo como existente, que juzgar algo *en cuanto presentado* como existente. En el segundo caso, que es el caso del idealismo empírico de Brentano, el juicio de existencia no depende de los objetos en sí, sino del sentido que adquieren en la experiencia que tengo de ellos. Vamos a verlo con más detenimiento.

⁴⁷ Cf. *ibidem*, XIII, XIV, XII.

Si lo verdadero no puede consistir en adecuar la percepción a las cosas en sí, porque éstas no las poseemos, tiene entonces que consistir, inevitablemente, en juzgar que lo que nos presentamos existe *tal y como* nos lo presentamos, es decir, que la experiencia sucesiva sobre la cosa presentada no desmiente el juicio que hemos dado sobre su existencia. Desde el punto de vista de Brentano, por ejemplo, si me presento «mi coche» como existente (A es), mas, luego, al darme cuenta de que «no es mi coche» sino uno parecido y no lo reconozco como existente (A no es), no cambia el objeto de presentación (A), porque el coche presentado sigue siendo el mismo y cambia, más bien, el contenido del juicio. Sin embargo, debemos preguntarnos ahora: ¿es lo que realmente cambia solo el contenido del juicio? Como hemos dicho, si Brentano pretende que el juicio de existencia juzgue una existencia en sí, siempre es un juicio falaz, como él, en el fondo, al final entiende, porque cree que tiene que reconducir la existencia de lo presentado a una realidad exterior «impresentable». Sin embargo, si fuera fiel a su propia doctrina, debería asumir con todas sus implicaciones que lo que hace variar el juicio, lo que descubre el ser del objeto presentado, es el ámbito de existencia donde se presenta, donde radica y manifiesta sus cambios de sentido: mi existencia, mi vida. Se encontraría con la evidencia, entonces, de que el ser del objeto presentado depende del ser de su ámbito de presentación, que determina los modos reales en que es presentado. Es esencialmente esta evidencia la que permite al empirismo idealista dar el paso hacia las primeras exploraciones de la existencia en el siglo XIX y, finalmente, a las metafísicas de la vida y los existencialismos del XX.

Filósofos como Ortega o Heidegger, antes de admitir la *ἐποχή* o, incluso «si tuvieron noticia de él» recorrer el camino de la conciencia secundaria de Brentano para reencontrarse con la función pragmática de las cosas, han preferido explicar la estructura y el sentido de los objetos en el trascurso de la experiencia, es decir, han asumido que la estructura de la vida o de la existencia donde radican los objetos determina su modo de ser o existir o, simplemente, como dice Brentano, de presentarse a la conciencia. Heidegger escribe *Sein un Zeit* como «propedéutica a la metafísica», porque piensa que para comprender el sentido general del ser hay que explorar el modo de ser de aquella realidad en la que todo ser se halla, el *Existir* humano, el *Dasein*. En su obra muestra que el ser del *Existir*, la Existencia (*Existenz*), es encontrarse en el mundo, donde las cosas están originariamente presentes (*Vorhanden*) y a la mano (*Zuhanden*) para su ser. El *Existir* es intrínsecamente comprensión (*Verstehen*) y, por ello, desvelamiento anticipatorio (*vorlaufende Entschlossenheit*) del ser de los entes, con lo cual tiene, con respecto a ellos, «una primacía óptica y ontológica»... Ortega, por la misma razón y con claridad desde 1914, desde las *Meditaciones de Quijote*, tuvo el impulso de explorar el darse originario de los objetos en la vida, mostrando con un célebre ejemplo de un bosque que se va descubriendo según el trato del sujeto con él, que el ser o la existencia de los objetos depende de mi quehacer con ellos, de suerte que la realidad radical, mi vida, soy yo como pretensión o proyecto en vista de la circunstancia. Si volvemos desde la filosofía de Ortega, o, más aún, desde la de su discípulo Julián Marías, sobre el ejemplo del «ser del coche» que me presento, resulta que su ser o existencia la juzgo en vista de lo que pretendo hacer yo con él, esto es, ser *quien* conduce. Y por esta misma razón vital juzgo el *no ser* del coche parecido al mío, que había confundido con el mío: no es el coche que realiza mi proyecto, que me permite ser quien conduce. Y si tomamos como ejemplo un «objeto» como Dios, la doctrina, lejos de oscurecerse, se aclara más aún. Si juzgo que Dios no existe y, luego, cambio mi juicio de existencia y digo que Dios existe, lo que ha cambiado, en realidad, son las posibilidades que he descubierto de ser *yo en vista de Él*. Dios ahora existe porque, por ejemplo, me he descubierto como quien confía en Él, o como

quien perdona o ama más intensamente con Él. Los «objetos», desde este punto de vista, son más propiamente «mi circunstancia», es decir, términos por y para el encuentro conmigo mismo, de suerte que su esencial aparecer es, ante todo, el de ser posibilidades más, que se hacen facilidades o dificultades en vista de mis proyectos concretos, de quién pretendo ser. He sugerido, en otro lugar, entonces, profundizando en esta línea, que la raíz del movimiento de la vida, el que permite comprender el esencial sentido pragmático de la existencia de la circunstancia, es la universal pregunta personal ¿quién soy?, mediante la cual se entiende que vivir es una actividad esencialmente personal y responsable, y la verdad sería entonces la autenticidad del encuentro⁴⁸.

Ahora bien, siguiendo este marco interpretativo, podríamos concluir preguntándonos: ¿por qué Brentano no llega a profundizar en los modos de presentación de los objetos hasta comprender que el juicio de existencia, en realidad, depende del modo de existir de la vida humana que los presenta? ¿A qué distancia está, en definitiva, de apoderarse claramente de un pragmatismo abierto a un sentido más pleno de la vida? Hay ante todo que decir que estas mismas preguntas ponen de manifiesto la razón por la cual Brentano, como intencionadamente señalé desde el comienzo, ha explorado constante y poderosamente los modos con los que nos presentamos las cosas. Inevitablemente, si el juicio es esencialmente un juicio de existencia que juzga sobre el reconocimiento de la totalidad de lo presentado, toda la variabilidad y la riqueza de la realidad estará a cargo, por así decirlo, de la presentación. Así vimos, en primer lugar, que por *Vorstellung* Brentano entendía el aparecer (*erscheinen*) en una vivencia unitaria de una *multiplicidad* de fenómenos organizados desde una perspectiva; que, además, los objetos se pueden presentar conceptualmente o directamente, a través de la sensibilidad o de la imaginación en un contorno en que la atención los escorza en modo recto en vista de otros objetos indirectamente presentes... Sin embargo, y para responder directamente a nuestras preguntas, hemos visto en profundidad que el juicio de la conciencia primaria se declara desde el comienzo engañoso y funcional al de la percepción interna, de suerte que los modos de presentación de las cosas se subordinan al único modo recto y efectivo de presentarlas: el que me presenta de modo recto a mí a través de cosas como meros accidentes con ciertas cualidades espaciales, y sobre todo temporales, que me permiten «identificarme». El pragmatismo de las cosas, entonces, se mantendrá en el ámbito del empirismo idealista y, a partir de la conciencia secundaria, se reduce la funcionalidad de la circunstancia al descubrimiento del sujeto en cuanto límite presente autoperceptivo. El pensamiento de Brentano, sin embargo, se confirma también desde este punto de vista como innovador, porque implícitamente descubre como esencia de la conciencia un movimiento intrínseco, una *ἐνέργεια*, como la hemos denominado también con un término familiar a Brentano, que muestra que el mundo *existe* por y para un proyecto del hombre. Brentano, entonces, si bien parte de una concepción empírica y descriptiva de la ciencia psicológica y filosófica, termina por descubrir que la comprensión de la realidad acontece, en su raíz, por razones no puramente descriptivas sino de sentido: del esencial quehacer del hombre que se comprende a sí mismo con lo que se encuentra.

⁴⁸ Cf. en general, mi libro *Libertad y método*, Madrid: FUE, 2005 y, más concretamente sobre Heidegger y Ortega, mi artículo «La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de Heidegger», *Ideas y Valores* 148 (abril de 2012).

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (2004): «The Cambridge Companion to Brentano», editado por DALE JACQUETTE, Cambridge: Cambridge University Press.
- ABELLA, M. (2009): *Franz Brentano: unidad de conciencia y conciencia del tiempo*, México: Jitanjáfora.
- BRENTANO, F. (1867): *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere Seine Lehre vom Nous Poyetikos*, Mainz: Verlag von Franz Kirchheim.
- (1874): *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, mit Einleitung, Anmerkung and Register hrsg. von Oskar Kraus, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1973 I-II-III, trad. esp. parcial (trad. J. GAOS), *Psicología*, Madrid, 1926, trad. Italiana completa: la *Psicología dal punto di vista empirico*, a cura di Liliana Albertazzi, 3 volumi, Bari: Editori Laterza, 1997.
- (1974): *Wahrheit und evidenz. Erkenntnistheoretische abhandlungen un briefe augewahlt, erläutert uns eingeleitet* von Oskar Kraus, Hamburg: Felix Meiner.
- (1969): *Vom ursprung sittlicher erkenntnis*, mit einleitung und anmerkungen herusgegeben von Oskar Kraus Hamburg: Felix Meiner.
- (1956): *Die Lehre vom Richtigen Urteil*, herausgegeben von Franziska Mayer-Hillebrand Bern: Francke Verlag.
- CHRUZIMSKI A. (2001): *Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano* Dordrecht [etc], Kluwer, cop.
- CHIRINOS, M. P., (1994): *Intencionalidad y verdad en el juicio: una propuesta de Brentano*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, D.L.
- CHISHOLM, R. (1982): «Brentano's Theory of Judgement», en R. CHISHOLM, *Brentano and Meinong Studies*, Amsterdam: Rodopi, pp.17–36.
- COHEN, J. L. (1992): *An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford: University Press.
- DE NIGRIS, F. (2007): «El origen griego de la intencionalidad medieval», *Paideia* 80 (septiembre-diciembre), pp. 335-351
- (2012): «La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de Heidegger», *Ideas y Valores* 148 (abril).
- (2005): *Libertad y método*, Madrid: Fue.
- HEIDEGGER, M. (1927): *Sein und Zeit*; MAX NIEMEYER VERLAG/TÜBINGEN, Germany, 1963, trad. esp., *Ser y Tiempo* (trad. de JOSÉ GAOS), México: Fondo de Cultura Económica, 1971; y *Ser y Tiempo* (trad. de J. E RIVERA), Madrid: Editorial Trotta, 2009..
- HUSSERL, E.(1901): *Logische Untersuchungen*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1968, Vols. I, II/1, II/II. Vierte Auflage. Trad. esp. *Investigaciones lógicas*, (trad. JOSÉ GAOS), Tomos I y II, Madrid: Alianza Editorial, 2001 .
- (1913): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, Tübingen, Erste Buch, 1950, Zweites Buch, 1952, trad. esp. del primer libro, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), (trad. JOSÉ GAOS) Madrid: Fondo de cultura económica, 1993 .
- (1985): *Cartesianische Meditationem. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, trad. esp., *Meditaciones cartesianas*, (trad. JOSÉ GAOS y M.G. BARÓ), Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- KÖRNER, ST. (1978): «Über Brentanos Reismus und die extensionale Logik», *Grazer Philosophische Studien* 5, pp.29-43.
- MARTIN, W. M. (2006): *Theories of Judgement. Psychology, Logic, Phenomenology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1994): *Ensayo de estética a manera de prólogo (1914)*, VI de Obras Completas, *Revista de Occidente*, Madrid.
- (1983): *Meditaciones del Quijote (1914)*, Obras Completas, Vol. II, *Revista de Occidente*, Madrid.

Universidad Pontificia Comillas, Madrid
 Facultad de Derecho
 fdenigris@der.upcomillas.es

FRANCESCO DE NIGRIS

[Aprobado para publicación en este número extraordinario en diciembre 2012]

