

# ¿Es posible decidir en qué creer? Respondiendo desde Franz Brentano a la discusión Williams-Cottingham

Is it possible to decide what to believe? Responding from Franz Brentano to the Williams-Cottingham discussion.

Felipe Guerrero Cordero\*

## RESUMEN

Bernard Williams, en su artículo “*Deciding to believe*”, caracteriza la creencia como estructuralmente dirigida hacia la verdad, i.e., no está en nuestras manos la decisión de creer, justamente porque nosotros no somos quienes generamos la verdad. John Cottingham, en cambio, responde años después a este artículo exhibiendo que, en el pensamiento de Descartes, es posible conjugar tanto la libertad de elegir qué creer, como una cierta prescripción que hace tender a la voluntad hacia lo *claro y distinto*, la que viene dada en tanto el espíritu es un *ens creatum*. En el marco de esta discusión se pretende, frente a Descartes, afirmar que en la doctrina de Brentano las nociones de “objeto secundario” y “objeto primario” permiten pensar las exigencias expuestas por Williams, ya no recurriendo al argumento de la divinidad, sino encontrando esa tensión en la estructura íntima de la propia conciencia.

Palabras clave:  
Descartes,  
creencia, Brentano,  
voluntad, juicio.

## SUMMARY

In his article “*Deciding to believe*,” Bernard Williams characterizes belief as structurally directed toward truth, i.e., the decision to believe is not in our hands, precisely because we are not the ones who generate truth. John Cottingham, on the other hand, responds years later to this article. He says that in Descartes’ thought, it is possible to combine both the freedom to choose

Keywords:  
Descartes, belief,  
Brentano, will,  
judgment.

\* Profesor y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Playa Ancha. Magíster en Filosofía por la Universidad Alberto Hurtado. Becario ANID de magíster nacional 2019-2021. Actualmente cursando el Doctorado en Filosofía en la Universidad Alberto Hurtado. Becario ANID doctorado nacional 2021-2024. Contacto: [f.guerrero.cor@gmail.com](mailto:f.guerrero.cor@gmail.com)

what to believe and a particular prescription that makes the will tend towards what is *clear and distinct*, given that the spirit is an *ens creatum*.

In the framework of this discussion, we intend, as opposed to Descartes, to affirm that in Brentano's doctrine, the notions of "secondary object" and "primary object" allow us to think the demands set forth by Williams. No longer by resorting to the argument of divinity, but by finding this tension in the intimate structure of consciousness itself.

El presente trabajo busca una nueva respuesta a la discusión que tuvo lugar cuando John Cottingham, en su *Descartes and the voluntariness of belief* (2002), responde a Bernard Williams, particularmente un artículo que este último escribe en 1973, el que lleva por nombre “*Deciding to believe*”. En dicho escrito, Williams pretendía justificar la tesis según la cual la creencia siempre va dirigida hacia la verdad. Es decir, para el autor, una peculiar tensión que encamina hacia la verdad vendría a determinar esencialmente la estructura íntima de la creencia.

Frente a esto, Cottingham, en su artículo de 2002, busca interpretar la tesis de Williams a la luz de ciertas herramientas conceptuales cartesianas que le ofrecen un paradigma que pondría en tensión la caracterización de la creencia como dirigida a la verdad. Cottingham encuentra primero este paradigma en los relatos bíblicos de San Pablo, quien conmina a persistir en la creencia. Así, el autor encuentra elementos en Descartes para exponer un paradigma de creencia que, si bien se dirige hacia la verdad esencialmente, no deja fuera la posibilidad de que la propia voluntad intervenga en dicha dirección. Encontraría lugar entonces una imbricación entre tender hacia la verdad y la voluntad de creer, característica que tensionaría lo propuesto por Williams.

En el marco de esta discusión, el presente trabajo busca enseñar que en el cuerpo filosófico de la obra de Franz Brentano, particularmente en su *Psicología desde el punto de vista empírico*<sup>1</sup>, hay un paradigma de creencia que conjuga los elementos que busca Cottingham, mas no haciendo alusión a elementos teológicos, sino a una dimensión que se inscribe en el seno de la conciencia. Esto se verá principalmente en la doctrina de los objetos primarios y secundarios, doctrina que, entre otras, permite al autor de la *Psicología*, eliminar la posibilidad de actividad mental inconsciente.

Para conseguir este objetivo se procederá del siguiente modo. En la primera sección será desarrollada la discusión Williams-Cottingham, poniendo como centro los conceptos de “creencia”, “verdad” y “voluntad”. Ahí se verá cómo Cottingham busca desarticular el argumento de Williams recurriendo a la obra de Descartes. En la segunda sección serán expuestos elementos de la obra de Franz Brentano, los cuales

---

1 En adelante, *Psicología*

permiten responder a las exigencias propuestas por Cottingham, mas sin recurrir al argumento cartesiano de la divinidad. El centro de la exposición sobre Brentano será su doctrina de los objetos primarios y secundarios, puesto que en ella se exhibe un paradigma de creencia que permite circunscribir en el seno de la conciencia la tensión entre creencia y verdad.

## I) La discusión Williams-Cottingham y cómo Descartes ayuda a disolver ciertos problemas

La tradición filosófica ha enseñado recurrentemente que el conocimiento es o requiere de una creencia justificada (Hunter 13). Frente a la pregunta por las propias creencias, pareciera que el modo más coherente de dar respuesta a ella es aludiendo a cuestiones tales como, por ejemplo, que *creo* en la justicia, que *creo* en Dios, que *creo* en los fantasmas. De ningún modo se considera dentro de esta enumeración de creencias algo así como aquello que se estudia, los libros que uno prefiere o el clima que tiene lugar este día. Es extraño, dice Hunter, decir que uno cree que  $2+2=4$  (*Id.* 14). El autor planteará que saber que A implica creer que A. Así, tal como dice Hunter, al separar saber y creer de modo tan brusco, se corre el riesgo de concluir que el conocimiento está relacionado tan estrechamente con la creencia que soy libre de creer —o tomar como conocimiento de— cualquier cosa. Se perdería de vista que para creer también se necesitan buenas razones. Esto es, por mucho que se pueda creer que el clima es tal o cual hoy, esa creencia toma su asiento necesariamente en buenas razones. Por tanto, “*so freedom of belief does not mean that we don't need to have good reasons for our beliefs*”<sup>2</sup> (*Id.* 15).

Creer que se está en posesión de la voluntad de creer tal o cual, es lo que se ha denominado “*doxastic voluntarism*”. Ronny Mourad ha ejemplificado lo dicho en el párrafo anterior con total precisión: “*What is a belief? The well known distinction between belief and knowledge might be useful as a starting point. Epistemologists have long observed that truth is a necessary condition of knowledge, but not of belief*”<sup>3</sup> (58).

---

2 “la libertad de creencia no significa que no necesitemos tener buenas razones para nuestras creencias” (Traducciones hechas por el autor.)

3 “¿Qué es una creencia? La conocida distinción entre creencia y conocimiento puede ser útil como punto de partida. Los epistemólogos llevan mucho tiempo observando

Es en esta discusión, a propósito de la estructura de la creencia y su relación con la verdad, en la que se inscriben nuestros autores. Tanto Williams como Cottingham buscan dar cauce al problema de la relación verdad-creencia. Dicho brevemente, Williams es contrario a la tesis que supone un voluntarismo doxástico, es decir, la posibilidad de elegir libremente qué creer. Esto, sin embargo, por razones relativas a la propia estructura de la creencia, en tanto que esta apunta hacia la verdad. Frente a este esfuerzo, Cottingham va a recurrir a herramientas encontradas en Descartes para mostrar que lo contrario de lo propuesto por Williams no es la indeterminación absoluta, sino que, desde el *corpus* cartesiano, puede encontrarse justificación a un término medio.

John Cottingham, reconocido experto en la obra de Descartes, escribe *Descartes and the voluntariness of belief* (2002) como comentario y respuesta al antiguo artículo de Bernard Williams *Deciding to believe* (1973). Para entender el desarrollo de esta discusión se hará una brevísimas exposición de los puntos más elementales considerados en el artículo de 1973, de tal modo que la respuesta de Cottingham cobre mayor sentido. Para ello, serán expuestos los cinco puntos que utiliza Williams para caracterizar la estructura de la creencia. Acto seguido se exhibirán los elementos de la obra de Descartes que ayudan a poner en tensión las tesis expuestas en *Deciding to believe*.

Williams inicia su pesquisa con la siguiente pregunta: “*I wish to start with the question of what it is to believe something, and then go from that to discuss (rather briefly) how far, if at all, believing something can be related to decision and will*”<sup>4</sup> (136). Esto sin duda debe ser leído en discusión inmediata con la doctrina cartesiana, según la cual el intelecto solo *concibe* y la voluntad juzga libremente por sobre aquello concebido en virtud de la mayor extensión que tiene aquella por sobre el intelecto<sup>5</sup>. En la Cuarta Meditación, Descartes es claro a

---

que la verdad es una condición necesaria del conocimiento, pero no de la creencia”

4 “Quiero empezar con la cuestión de qué es creer en algo y, a partir de ahí, discutir (bastante brevemente) hasta qué punto, si es que lo hay, creer en algo puede estar relacionado con la decisión y la voluntad”

5 A propósito de un desarrollo más exhaustivo de este punto, considérese A Descartes Dictionary, de Cottingham. Particularmente en la página 66, en la entrada free will, el autor hace una exposición brevísimas pero esquemática en torno a los problemas que enfrentaba Descartes al momento de determinar el lugar y rol de la voluntad. Lo que nos

este propósito: “Porque con el intelecto yo no afirmo ni niego nada, sino que sólo concibo las ideas de las cosas que puedo afirmar o negar” (Id. 195). Dicho de otro modo, Williams quiere poner en entredicho las ideas cartesianas.

El autor del artículo, tal como se afirmó, caracteriza la creencia o *belief* de cinco diversas maneras correlacionadas entre sí. En lo que sigue serán enumeradas y expuestas brevemente. 1) la creencia *apunta* a la verdad. Esto significa que *creer que p* no es otra cosa que *creer que p es verdad*. Así, la verdad y la falsedad son *dimensiones* que tienen lugar en el asentimiento a creencias (Williams 137). Visto así, solo hay lo verdadero y lo falso, allí donde se toma una creencia por verdadera o por falsa. 2) El modo más elemental de la expresión de una creencia es el asentimiento. Esto significa que la expresión *yo creo que está lloviendo* no es la versión más elemental de la creencia en el hecho de que llueve, sino que, anterior a ello, podría decirse simplemente *llueve* o *está lloviendo*. 3) A pesar de que el asentimiento es la expresión más básica de una creencia, este no es ni necesario ni suficiente. 4) Las creencias pueden estar basadas en evidencias. El autor lo expone del siguiente modo: “*in saying that his belief is based on particular evidence, we would mean not just that he has the belief and can defend it with the evidence, but that he has the belief just because he has the evidence*”<sup>6</sup> (Id. 141). Podría decirse, pues, que hay una cierta evidencia previa que permite la elaboración de la creencia estructurada sobre ella. 5) La creencia puede ser expuesta como una *explanatory notion*. Dice el autor que *proyecto, creencia y acción* avanzan siempre paralelamente, por lo tanto, si se dan dos de estos tres, entonces podría derivar el tercero con

---

interesa particularmente de esta Cuarta Meditación es que, tal como indica Cottingham, en ella no se piensa principalmente el rol de la voluntad frente al problema de la omnipresencia divina, sino que se problematiza el lugar de la misma en el dinamismo de los procesos cognitivos. Cottingham denomina a esto “doctrine of the irresistibility of the natural light”. Esta peculiar doctrina pretende explicar que el espíritu se ve constreñido a asentir a lo claro y lo distinto. Podríamos decir que la verdad arrastra a la voluntad a asentir a ello, más no la obliga. Esta distinción operativa entre el entendimiento que capta lo claro y distinto y la voluntad que juzga y asiente a ello se da justamente porque la voluntad tiene una extensión mayor que el entendimiento.

Acerca de esto, véase también *Human Nature, Reason, and Will in the Argument of Descartes's Meditations*, de Peter Schouls.

6 “al decir que su creencia se basa en una evidencia particular, querríamos decir no solo que tiene la creencia y puede defenderla con la evidencia, sino que tiene la creencia solo porque tiene la evidencia.”

cierto éxito. De estos cinco puntos, los que merecen particular atención respecto de esta empresa son los 1, 2 y 4.

La respuesta a estas tesis, por parte de Cottingham (2002), podrían ser expuestas así:

*the fact that we cannot decide to believe something, just like that, depends, rather, on a feature that is analytically connected to the very concept of belief, namely that beliefs aim at truth. So if I could acquire a belief at will, presumably I could decide to acquire it, as it were, whether it was true or not<sup>7</sup> (343).*

A su manera, el autor expondrá, desde el Nuevo Testamento y particularmente desde ciertos relatos de las epístolas de Pablo, que hay un tipo de creencia que pareciera en efecto implicar una voluntad, a diferencia de lo expuesto por Williams. Los llamados de Pablo a ser fieles con la creencia, abren para Cottingham un paradigma de creencia que colisiona con lo expuesto por el autor de *Deciding to believe* y que él mismo intentará explicar recurriendo a Descartes. Entretanto, es fundamental a su vez considerar la siguiente *imagen* que propone el autor:

*Descartes' epistemic journey is in many ways like Plato's: it is a journey from darkness to light, from the inextricable tenebrae, the 'inextricable darkness' at the end of the First Meditation, to the immensi luminis pulchritudo, 'the beauty of the immense light' that dawns at the end of the Third. It is not just a similarity of metaphor, with Descartes' God shining in the intellectual firmament with the same radiance as Plato's Form of the Good<sup>8</sup> (348).*

Este camino, presentado como ir desde las sombras hacia la luz, implicaría, advierte el autor, un *causally operative mechanism of be-*

---

7 “El hecho de que no podamos decidir creer algo, sin más, depende, más bien, de una característica que está analíticamente conectada con el concepto mismo de creencia, a saber, que las creencias apuntan a la verdad. Por tanto, si pudiera adquirir una creencia a voluntad, presumiblemente podría decidir adquirirla, por así decirlo, independientemente de que sea verdadera o no”.

8 “El viaje epistémico de Descartes se parece en muchos aspectos al de Platón: es un viaje de las tinieblas a la luz, desde las inextricables tenebrae, las “inextricables tinieblas” del final de la Primera meditación, hasta la immensi luminis pulchritudo, “la belleza de la inmensa luz” que amanece al final de la Tercera. No se trata solo de una similitud metafórica, ya que el Dios de Descartes brilla en el firmamento intelectual con el mismo resplandor que la Forma del Bien de Platón”.

*lief*. Esto se debe a que la *lux rationis* cartesiana implica que, cuando a ella le hace frente la verdad, el espíritu se ve constreñido a tomarla como tal, asumiendo elementos que nos llevan a creer en ella (349)

Así, la estrategia de volver a las *Meditaciones metafísicas* viene dada porque en esta obra encontramos un paradigma de creencia que permite explicar la posibilidad de creer a voluntad, a la par que da cuenta de un cierto tender hacia la evidencia y, con ello, a la creencia en ella. Dicho de otro modo, lo que encuentra Cottingham en Descartes es la posibilidad de conjugar el hecho de tener una tendencia hacia la verdad y también una voluntad de creer o no creer en ella. Brevemente, lo que le interesa al autor de la obra cartesiana es lo siguiente: “*though doing full justice to the causality which makes true belief a fully determined process, Descartes also manages to allow genuine freedom and autonomy to the human epistemic inquirer*”<sup>9</sup> (350). Dios ha prescrito, en el espíritu humano, que cuando este capta con claridad y distinción, se vea inclinado a tomar aquello como verdadero. En efecto, lo que es tomado como claro y distinto hace un fundamento irresistible para creer en la verdad de aquello. Aún más, esto es lo que justificará la propia libertad humana, en tanto que nadie diría que es muy libre aquel que puede creer voluntariamente que 2 y 2 son 5, sino que nos llevaría a pensar más bien en que dicho espíritu es ante todo presa del completo error. Verse inclinado a creer en lo que aparece adecuadamente es justamente el ideal del sujeto epistémico (351). La ausencia de inclinación denotaría una ausencia, antes que la característica de una perfecta libertad.

Para Descartes es, en efecto, la gran extensión de la voluntad el lugar de donde nacen los errores, es decir, la voluntad tiene una extensión mayor y, por ende, puede elegir algo que el intelecto concibe con escaso detalle. El juicio corresponde a la facultad volitiva, que niega lo que la facultad de concebir le muestra. Así, la *facultate cognoscendi* se presenta más bien como una dimensión pasiva. Dicho con palabras de Lilli Alalen: “*judgment then is the product of the operation of the inte-*

---

9 “Aunque haciendo plena justicia a la causalidad que hace de la creencia verdadera un proceso totalmente determinado, Descartes también consigue permitir una auténtica libertad y autonomía al indagador epistémico humano”.



*llect and the will, where the latter, active, power affirms or denies what the (passive) intellect presents to it*"<sup>10</sup> (180).

Ahora bien, volviendo al detalle expuesto por Cottingham, él pondrá el acento en que, siguiendo la Cuarta Meditación, se entiende que es tanto más libre una elección si aquello que tiendo a tomar por verdadero es en efecto verdadero. Dice el autor, parafraseando a Descartes: "*God has bestowed on me an irresistible inclination to assent to the truth of certain propositions once I understand them clearly and distinctly, but that does not undermine my freedom*"<sup>11</sup> (350). En efecto, esta cierta tendencia que ha inscrito Dios en el espíritu, de dirigirlo en el modo del asentimiento hacia lo evidente (i.e. lo claro y distinto), es más bien la razón íntima de la libertad. Tal como fue expuesto, no es libre entonces quien tiene la elección de decidir —y creer— que  $2+2=5$ . El verdadero lugar de la libertad de la voluntad es que esta, si bien es libre en absoluto, tiende hacia lo evidente, con tal de asentirlo. Por consiguiente, la libertad de indiferencia es para Descartes una contradicción en términos, en tanto no tender a lo evidente es más bien un defecto. Cottingham busca poner el acento en lo siguiente:

*The situation as analysed by Descartes, by contrast, is one in which my intellect clearly perceives the rational basis for a proposition, and my spontaneous assent irresistibly follows; and the 'follows' here (Descartes' sequitur) is surely not a mere arbitrary post hoc, but rather a matter of the assent following in virtue to what my intellect has perceived*<sup>12</sup> (351).

Llegado a este punto, Cottingham pregunta: "*can the thesis in the First Meditation about the possibility, indeed the necessity, of standing back from beliefs and suspending judgment be compatible with the*

---

10 "el juicio es, pues, el producto de la operación del intelecto y de la voluntad, donde esta última, activa, afirma o niega lo que el intelecto (pasivo) le presenta".

11 "Dios me ha otorgado una inclinación irresistible a asentir a la verdad de ciertas proposiciones una vez que las entiendo clara y distintamente, pero eso no socava mi libertad".

12 "La situación analizada por Descartes, por el contrario, es aquella en la que mi intelecto percibe claramente la base racional de una proposición, y mi asentimiento espontáneo la sigue irresistiblemente; y el "sigue" aquí (el sequitur de Descartes) no es seguramente un mero post hoc arbitrario, sino que el asentimiento sigue en virtud de lo que mi intelecto ha percibido".

*Fourth Meditation thesis of doxastic determinism?*<sup>13</sup> (353). El problema es, por tanto, conjugar las ideas cartesianas según las cuales, por un lado, la extensión de la voluntad, al superar a la del intelecto, puede ir siempre más allá, y por otro la de que, en razón de una prescripción divina, nuestro espíritu tienda a tomar por verdadero aquello que es en efecto evidente. Justamente por esta prescripción es que, si se presta atención a las nociones dos y tres, mediadas por un “más”, entonces uno se ve inclinado a decir que es cinco. El autor del artículo concluye el punto del siguiente modo: “*the upshot, for Descartes, is that despite the truth of doxastic involuntarism with respect to clearly perceived truth, humans enjoy a genuine, and indeed robust, kind of responsibility for their beliefs*”<sup>14</sup> (Cottingham 355). Dicho de otro modo, en Descartes se haya una perfecta conjugación entre una voluntad que trasciende el entendimiento y una cierta tendencia doxástica involuntaria, lo que permite pensar que, a diferencia de lo expuesto por Williams, sí se puede seguir pensando en una voluntad que niegue incluso las verdades más evidentes.

Ahora, tal como se mencionó en la sección introductoria, veremos algunos conceptos medulares de la filosofía de Brentano. Estos son los relativos a la doctrina de los objetos primarios y secundarios, a la luz de su comprensión de lo que denominó fenómenos psíquicos.

## II) La importancia de Brentano. La doctrina de los dos objetos de la intencionalidad como una posibilidad de pensar el problema cartesiano

El desarrollo de esta sección tiene como centro la *Psicología* de Franz Brentano. Allí el autor elabora ciertos conceptos que le permiten una delimitación rigurosa entre las tres principales dimensiones de la experiencia. Brentano desarrolla y explora, de modo triádico, lo que denomina “fenómenos psíquicos”, esto es, representaciones (*Vorstellungen*), juicios (*Urteile*) y fenómenos del amor y odio (*Gemütsbewegung*).

---

13 “¿puede ser compatible la tesis de la Primera Meditación sobre la posibilidad, incluso la necesidad, de apartarse de las creencias y suspender el juicio con la tesis de la Cuarta Meditación sobre el determinismo doxástico?”

14 “el resultado, para Descartes, es que a pesar de la verdad del involuntarismo doxástico respecto de la verdad claramente percibida, los humanos disfrutaban de un tipo de responsabilidad genuina, y de hecho robusta, por sus creencias.”

Esta breve sección, sin embargo, se limita solo al terreno de los juicios, en diálogo con el terreno de las representaciones.

Es muy renombrada la lectura que hace Brentano a propósito de la noción de “intencionalidad”, la que le viene al autor desde su conocimiento de Aristóteles y la tradición tomista. Dentro de esta, utiliza las nociones de “fenómeno psíquico” y “fenómeno físico” como una delimitación más robusta dentro de su dominio de investigación. Ambos conceptos pueden presentar ciertas ambigüedades si se consultan por separado; no obstante, Brentano logra paulatinamente ir precisando la esencia de cada uno. El fenómeno físico corresponde a todo aquello sensible que se pudiera caracterizar como color, aroma, sonido, etc. Lo que, en términos modernos, podríamos denominar “cualidades secundarias”. En tanto, el fenómeno psíquico queda delimitado respecto de lo que decíamos al inicio del párrafo, esto es, a su carácter de ser intencional (Brentano 1995 68). Si bien esta caracterización no aclara todo con absoluto rigor, sí sirve como la primera seguridad sobre la cual la investigación de los fenómenos psíquicos debe operar. La intencionalidad caracterizará esencialmente un tipo especial de fenómenos y los dotará de las siguientes características: “referencia a un contenido”, “dirección hacia un objeto”, “objetividad inmanente”. Dice el autor, a su vez, que “todo fenómeno mental incluye algo como objeto dentro de sí” (*Ibid.*), aunque no todos de la misma manera. Por consiguiente, se podrían caracterizar los fenómenos psíquicos en sentido negativo, entendiendo estos como carentes de aquello que poseen los fenómenos físicos, como carentes de extensión.

Se entiende entonces que tanto el juicio como la representación (la base de todo fenómeno psíquico) sean modos diversos de tener su objeto inmanentemente, como enseña la cita anterior. El juicio, bajo esta óptica, antes que cualquier determinación sintáctica que puede suponer esencialmente (como la estructura proposicional), es ante todo un estado mental. Este diverso modo de dirigirse a su objeto encuentra su justificación por medio de lo que el autor denomina “percepción interna” (154). Dicho de otro modo, respecto del método, la instancia que da seguridad y que garantiza que los fenómenos psíquicos tienen la estructura que tienen es la *percepción interna*, la única verdadera y legítima *percepción* [*Wahrnehmung*]. Brentano es más estricto en este punto:

*we would never know what a thought is, or a judgment, pleasure or pain, desires or aversions, hopes or fears, courage or despair, decisions and voluntary intentions if we did not learn what they are through inner perception (innere Wahrnehmung) of our own phenomena*<sup>15</sup> (1995 22).

Ahora podrá detallarse propiamente el punto que interesa para este ensayo. Brentano caracteriza la percepción interna (*innere Wahrnehmung*) como el lugar donde el objeto aparece con inmediatez y una evidencia infalible (*urprüngliche Evidenz*) (70). Esto se debe a que el acto de conocer y el objeto del mismo son solo uno. No hay distancia en tanto son uno. Así, puesto que no hay mediación entre el acto y objeto, lo que aparece no puede sino aparecer totalmente, sin ocultar nada de sí. Para ocultar alguna parte requiere mediación, pero la percepción interna no ofrece este privilegio. Por el contrario, la distancia de los objetos de la percepción externa respecto del acto de quien son objetos, hace que el medio a través de la cual se alcanzan estos elementos sea esencialmente distinto en cuanto a sumediatez y falibilidad. En cambio, debido a la identidad entre el acto y el objeto en la percepción interna, se puede tener total certeza de que aquello con la que esta da tiene existencia real (*wirkliche Existenz*) (*Ibid.*). Es decir, lo que aparece enseña lo que es. Además, la percepción interna se levanta como esquema de todo conocimiento, siendo la inmediatez e infalibilidad lo que caracteriza esencialmente todo proceso cognitivo (Rollinger 27). En efecto, es mediante la percepción interna que Brentano logra asegurar una caracterización detallada y segura de los fenómenos mentales; es a través de ella que se encuentra con la vida mental propia.

Volviendo sobre lo anterior, se dirá que todo lo que la percepción interna encuentra es inmediato e infaliblemente evidente (*urprüngliche Evidenz*] (Brentano 1995 70). Esto se debe a que el acto, al percibirse, se hace objeto de sí mismo, por tanto entre el acto de conocer y el objeto conocido no hay distancia. Esta ausencia de distancia es lo que Brentano llama inmediatez y, justamente por tal ausencia de

---

15 “nunca sabríamos lo que es un pensamiento, o un juicio, el placer o el dolor, los deseos o las aversiones, las esperanzas o los miedos, el valor o la desesperación, las decisiones y las intenciones voluntarias si no aprendiéramos lo que son a través de la percepción interna (*innere Wahrnehmung*) de nuestros propios fenómenos”.

mediación, lo que aparece lo hace con total claridad, pues solo en la mediación un objeto puede esconder una parte de sí. En cambio, lo inmediato no deja espacio para apariencias, pues hay total seguridad de que el objeto conocido no oculta nada. Debido a esta imposibilidad esencial del objeto de la percepción interna que le impide ocultar algo de sí frente al acto que se dirige hacia ella, Brentano no solo dirá que la percepción que se dirige hacia la vida mental interna es la verdadera percepción, sino que aquello con lo que esta percepción da tiene una existencia real (*wirkliche Existenz*), a diferencia de la mera existencia intencional de los objetos de la percepción externa (*Ibíd.*). Este es un momento fundamental en la caracterización de la percepción interna, pues establece definitivamente una línea que separa inconmensurablemente lo que será posible encontrar en la percepción interna y en la externa. Esta *existencia real* corresponde con la evidencia que se tiene, de que estos fenómenos psíquicos son tal y como parecen ser. Si se pudiera interrogar al fenómeno psíquico, toda vez que aparece, con la pregunta ¿el fenómeno *es* esto que aparece?, la respuesta será siempre positiva. La existencia real corresponde con que, toda vez que aparece, la no existencia no es posible. Esto diferencia evidentemente los dos tipos de fenómenos que se encuentran en nuestra vida psíquica. Aquello con lo que uno da en la percepción externa solo tiene una existencia *intencional*, lo que significa que solo podrá existir como *contenido* de un acto mental y, consecuente con esto, jamás podrá ser percibido con evidencia. Al tener una existencia restringida al contenido de un fenómeno psíquico, el fenómeno físico jamás podrá ser alcanzado de modo inmediato, el mediador será siempre el fenómeno psíquico. El aparecer del fenómeno físico siempre será mermado en su posibilidad de darse con evidencia, porque el medio para su aparecer es otro fenómeno. Sin embargo, no se debe pensar esta dicotomía como un perjuicio para el método de la psicología. Ya decía Brentano en el primer libro de su psicología, que solo cuando el acto está dirigido —y observa— un objeto distinto de él, es posible tematizar lo propio del acto (1995 22). Vistas así las cosas, el fenómeno físico aparece *en* el psíquico, éste es su ámbito o medio, por lo que siempre está en deuda con él. Sin embargo, la deuda que tiene el fenómeno psíquico con el físico no es de la misma naturaleza. Si bien la vida mental puede ser atendida solo en la medida en que se dirige a un objeto distinto de ella, este objeto distinto no es un medio que se interponga entre la vida psíquica y ella misma.

Lo que desarrollará ahora Brentano es una caracterización aún más detallada de la percepción interna, dando a luz su noción de doble objeto de la intencionalidad. La interrogación que lo lleva hacia ese terreno es la pregunta por, si ya ha tematizado que todo fenómeno psíquico tiene es consciente de un objeto, está dirigido a él, ahora cabe preguntar si todo fenómeno psíquico es consciente de sí mismo, ¿o es que puede haber fenómenos psíquicos inconscientes? (1995 79). No obstante, la respuesta de Brentano es tajante: “*jeder psychische Akt ist bewusst*”<sup>16</sup> (1971 218). El primer intento por justificar esta tesis será decir que todo fenómeno mental conlleva a la par una representación (*Vorstellung*) concomitante de él mismo, es decir, la representación del sonido corre en paralelo con la representación de la representación del sonido (1995 94). Dirá así que se tienen dos representaciones paralelas. El esquema preliminar de este nuevo alcance es el siguiente: quien escucha un sonido tiene tres distintas representaciones (*Vorstellungen*), la primera corresponde a la representación del sonido, la segunda a la representación del escuchar (nombre de la representación del sonido) y la tercera a la representación de la segunda (*Id.* 95). Ahora bien, esta división triádica difícilmente podría salvar su condena de regreso al infinito. ¿Si siempre hay una tercera representación que se da paralelamente con una segunda, por qué no podría haber una cuarta que se da concomitantemente con la tercera, y así sucesivamente, *ad infinitum*? Brentano, sin embargo, tiene la respuesta a esta tricotomía. El escuchar y el sonido escuchado corresponden más bien al mismo fenómeno. No es correcto decir que ambas son dos representaciones distintas. Por tanto, si se tienen dos objetos pero solo un acto, y solo podemos hablar de un regreso al infinito en una eventual multiplicación de los actos, entonces queda desplazado el problema del regreso. La duplicidad de los objetos y la unidad del acto permite cortar la cadena que condenaba la representación a una justificación infinita. Si se niega por tanto la posibilidad de un inconsciente, solo se tiene esta respuesta como salida: el acto de escuchar y el objeto escuchado son parte del mismo fenómeno, ambos como fenómeno unitario, sometido a la regla de que todo fenómeno es consciente (*Id.* 94). Por tanto, el autor concluirá:

---

16 “todo acto mental es consciente”

*We can say that the sound is the primary object of the act of hearing, and that the act of hearing itself is the secondary object. Temporally they both occur at the same time, but in the nature of the case, the sound is prior. A presentation of the sound without a presentation of the act of hearing would not be inconceivable, at least a priori, but a presentation of the act of hearing without a presentation of the sound would be an obvious contradiction. The act of hearing appears to be directed toward sound in the most proper sense of the term, and because of this it seems to apprehend itself incidentally and as something additional<sup>17</sup> (98).*

Toda esta indagación termina dando a luz la teoría brentaniana de los dos objetos de la intencionalidad. Así, el sonido es el *objeto primario* del escuchar y el acto de escuchar mismo es el *objeto secundario*. La representación (*Vorstellung*) de un sonido sin la representación del escuchar es *a priori* inconcebible, pero la representación del escuchar sin una representación del sonido es un contrasentido. Esto da nuevo aliento a lo que ya había dicho Brentano cuando distinguió entre percepción y observación. Las nociones de objeto primario y secundario le permiten ahora ser más preciso: aquello que hace de objeto secundario en un acto es indudablemente consciente, pero es por principio incapaz de ser observado. La observación solo es posible cuando la atención se dirige a un objeto primario. Se sigue de esto, con evidencia, que de ningún modo el acto es capaz de ser observado, pues este siempre se constituye como objeto secundario del acto (99). Esto es una ley general de la vida mental, se cumple en todo tipo de fenómeno.

En su teoría de los objetos primarios y secundarios dice el autor que todo fenómeno psíquico tiene primeramente una dirección que lo encamina hacia su objeto propio y, de modo concomitante —sin que haya una diferencia temporal en estas direcciones—, a su objeto secundario, que es el acto mismo (119). Dicho de otro modo, el acto se dirige en un sentido *primario* hacia su objeto inmanente y, de modo

---

17 “Podemos decir que el sonido es el objeto primario del acto de oír, y que el acto de oír mismo es el objeto secundario. Temporalmente ambos ocurren al mismo tiempo, pero en la naturaleza del caso, el sonido es anterior. Una presentación del sonido sin una representación del acto de oír no sería inconcebible, al menos a priori, pero una representación del acto de oír sin una representación del sonido sería una contradicción evidente. El acto de oír parece estar dirigido al sonido en el sentido más propio del término, y por ello parece aprehenderse incidentalmente y como algo adicional”.

*secundario* hacia sí mismo. Con esto Brentano discute contra tradiciones que ven la posibilidad de que algo así como *lo inconsciente* exista. Cuestión que, sin duda, el autor no puede tomar como cierta. Un ejemplo puede aclarar este asunto: cuando escucho, tengo un objeto inmanente en este acto de oír que, debido a su extensión y mediatez, su existencia no es algo evidente. No obstante, este acto de oír se acompaña por el *saber que escucho*. Por esto, si todo conocer tiene lugar en el juicio, entonces el objeto secundario es asegurado en virtud de que la propia percepción interna (esto es, la dirección secundaria del acto hacia sí mismo) alberga en su esencia lo más propio de todo juicio. En palabras de Brentano, “*every cognition is a judgment and every judgment, it is ordinarily said, consists in a predicate’s being attributed to or denied of a subject*”<sup>18</sup> (*Id.* 109). Toda percepción interna —la única legítima percepción— es, entonces, más bien un juicio.

## II) Comentario final. Para una alternativa a la disyuntiva cartesiana, en torno a la extensión de la voluntad y el determinismo *doxástico*

Para volver hacia los argumentos centrales de la discusión, expuestos como núcleo de este pequeño comentario, serán recompuestos los elementos centrales. La disputa que inicia Williams —subterráneamente— contra la doctrina cartesiana, se da en torno al problema de la relación entre creencia y voluntad. Para este autor la propia creencia, en su estructura intrínseca, aspira a la verdad, por lo que mal se podría decir que una creencia es una cuestión que está enteramente en nuestras manos. El desglose de características esenciales de la creencia que realiza el autor de *Deciding to believe*, obliga a pensar con mayor rigor la contraposición que busca realizar Cottingham desde la obra de Descartes.

Apoyado particularmente desde la Cuarta Meditación, lugar en el cual su autor problematiza tanto la extensión de la voluntad y del entendimiento, como el rol pasivo y activo de ambos, correlativamente, Cottingham busca poner en tensión la idea de Williams según la cual la creencia apunta a la verdad. El problema, sin embargo, no es si en efecto la creencia apunta o no a la verdad, pues el autor de la réplica

---

18 “toda cognición es un juicio y todo juicio, se dice habitualmente, consiste en atribuir o negar un predicado a un sujeto”



está naturalmente de acuerdo con esto. El asunto medular de la disputa es si esta tesis deja o no fuera del terreno de la creencia —en Descartes particularmente— a la voluntad. Así, remitiendo a relatos bíblicos, Cottingham muestra que sí hay paradigmas de creencia en los que la voluntad se sobrepone. Entretanto, para exponer dicho paradigma ofrecido por los relatos bíblicos, se hará necesario recurrir a las herramientas conceptuales que ofrece la obra cartesiana.

En la Cuarta Meditación se encuentra, en efecto, el paradigma de una voluntad que, si bien reconoce la verdad, puede negarse a aceptarla como tal. Sin embargo, tal como vimos, Descartes, con total lucidez, anclará la libertad a esta cierta determinación *doxástica*. Dicho de otro modo, la ausencia absoluta de determinación a la hora de tomar algo por cierto —i.e. de creer en algo—, es más bien señal de ausencia de libertad antes que de su contrario. Uno sería menos libre si con una sola voluntad sin fin juzgase sobre la realidad o irrealidad de los axiomas, por ejemplo. Que uno se viera inclinado a decir que una puerta puede estar cerrada y abierta a la vez sería, bajo esta óptica, más bien señal de ausencia de libertad. De este modo, Descartes justifica que, para la creencia, la absoluta libertad de indeterminación es más bien la ausencia total de libertad. La tan extendida volición, que actúa sobre lo que el entendimiento meramente tiene delante —pues este no pone la existencia o inexistencia de nada—, no sería más que una condena sin la pequeña tensión que lleva a tomar por cierto lo que en efecto es cierto. Por esto justamente ve Cottingham en Descartes el paradigma para poder pensar una voluntad que, entendiéndose en los marcos de una creencia que apunta a la verdad, no se ve constreñida por esta tendencia.

Esta tendencia es sin embargo una cuestión teológica. Es la figura divina la que asegura que, al conocer y tener algo por cierto, aquello es tal como es conocido y puesto. Es decir, la tensión entre la dirección hacia la cual apunta la creencia y la voluntad de tener o no una creencia por cierta está atravesada por una voluntad mayor, i.e. la divina. En este trabajo, sin embargo, se quiere proponer, tal como se dijo en el inicio, que en la obra de Brentano, y particularmente en su doctrina de los objetos secundarios y primarios de la intención, se encuentra una respuesta fuerte y secular al problema cartesiano.

La tensión, en rigor estricto, no tiene lugar en la doctrina brentiana. Esto se debe a que el objeto secundario, en tanto presente necesaria-

mente en todo acto, se tiene a sí mismo siempre como evidente. Incluso se podría ir más allá: la relación mental que se establece entre todo acto y su objeto secundario es justamente el paradigma para la creencia. El rol que juega el objeto secundario en la estructura del acto intencional es, en una primera instancia, negar la posibilidad de actos inconscientes, y esto último con pleno derecho. El modo de operar sería, pues, que todo acto que lleva a cabo la conciencia va acompañado del conocimiento de sí mismo; dicho de otro modo, de un juicio que hace que el acto se toma siempre necesariamente por verdadero. Esto se debe a su vez a la estructura de la percepción interna, que da justamente con lo que no puede ser sino verdadero (justamente por esto Brentano verá que la percepción es la única percepción en estricto rigor, en el sentido de que toma algo por verdadero, es decir, *man nimmt etwas wahr*). Podría decirse entonces que la creencia en el objeto secundario está asegurada por la propia estructura de la conciencia, la que permite un acceso inmediato —en sentido fuerte— al propio acto.

Además, en Brentano, la creencia en el objeto secundario del acto no es de ningún modo algo prescrito por voluntad divina, sino algo que acontece a la propia estructura de la conciencia. Esta total cercanía del acto consigo mismo, de la cual da cuenta el objeto secundario, muestra que en efecto la creencia no está simplemente dispuesta al arbitrio de una u otra elección, sino que no es posible dudar del objeto secundario, e incluso todo lo contrario: el objeto secundario se toma necesariamente por verdadero, en tanto se confirma en cada vivencia intencional. Esto sin embargo debe ser entendido como una unidad, es decir, tener dos objetos no implica dos momentos temporalmente distintos uno de otro, sino justamente la estructura íntima de una unidad. Por esto Brentano dice:

*The consciousness of the primary object and the consciousness of the secondary object are not each a distinct phenomenon but two aspects of one and the same unitary phenomenon; nor did the fact that the secondary object enters into our consciousness in various ways eliminate the unity of consciousness. We interpreted them, and had to interpret them, as parts of a unified real being*<sup>19</sup> (1995 120).

---

19 “La conciencia del objeto primario y la conciencia del objeto secundario no son cada una un fenómeno distinto, sino dos aspectos de un mismo fenómeno unitario;

Aún más, el objeto secundario no tiene la posibilidad de ser de otro modo, por lo que es la propia relación intencional la que prescribe la verdad de dicho objeto. La inmediatez de esta relación hace que el objeto secundario no pueda nunca ser de otro modo que tal y como aparece. El determinismo *doxástico* del que habla Cottingham, sería aquí algo todavía más radical, aunque compartiendo una argumentación diametralmente distinta. Por la fuerza de su propia estructura, el objeto secundario del acto es justamente lo que no puede ser creído como inexistente. Esto sería justamente una contradicción en términos. No es, por tanto, que la creencia en ellos sea una cuestión de determinación o indeterminación, sino más bien algo que no puede ser de otro modo en el sentido más estricto de los términos. Del mismo modo que no decimos que el Sol está determinado a ser siempre del mismo color, tampoco decimos que el objeto secundario está *determinado* a ser tomado por cierto.

Para concluir, se podría hacer una mirada retrospectiva y organizar nuevamente lo conseguido. Williams pretende sostener que es propio de la estructura de la creencia estar dirigida hacia la verdad, razón por la cual no es posible creer a voluntad. Es más, esta estructura peculiar se vería con mayor claridad en que aquellos casos en los que uno dice creer algo excluyen todos aquellos casos en los cuales se tiene algo con total evidencia. Esta sería la razón de por qué uno no dice que cree que  $2+2=4$ . Cottingham, en cambio, pretende enfrentar a esta tesis lo que denominó “voluntarismo *doxástico*”. El autor, desde ciertos relatos bíblicos y particularmente desde la obra de Descartes, presenta un paradigma de creencia que prescribe una dirección a la verdad, a la par que extiende la voluntad hasta la posibilidad de llegar más allá del entendimiento. Frente a esto, se ha sostenido que en la obra de Franz Brentano se encuentran herramientas conceptuales para pensar esta tendencia hacia la verdad que implica la creencia, pero ya no justificado en la divinidad, como tuvo lugar en Descartes. La doctrina de los objetos primarios y secundarios de la *Psicología* de Brentano, nos enseña que el acto siempre está en posesión de sí mismo, puesto que hay una ausencia radical de mediación entre el acto y su objeto, justa-

---

tampoco el hecho de que el objeto secundario entre en nuestra conciencia de diversas maneras eliminó la unidad de la conciencia. Los interpretamos, y tenemos que interpretarlos, como partes de un ser real unificado”

mente porque acto y objeto son una sola *cosa*. El objeto secundario, desde la perspectiva de la teoría de la intencionalidad, es el único que verdaderamente puede ser percibido, en el sentido de ser tenido por verdadero (*man nimmt etwas wahr*). La dirección del acto a sí mismo hace que este se tome a sí mismo como verdadero (*für wahr nehmen*). Es por tanto en esta peculiar relación en la que se constituye una tendencia hacia la verdad, pero que no necesita de un respaldo teológico como fundamento. No nos vemos constreñidos a creer que el objeto secundario es verdadero porque somos creaturas, sino que nos vemos inclinados hacia ello en virtud de la estructura propia de la conciencia. Es la conciencia y su dinamismo el que nos inscribe cierta obligación de percibir (*wahrnehmen*) y, en cuanto tal, de tomar por verdadero (*für wahr nehmen*).

## Bibliografía

- Alalen, Lilli. "The role of will in Descartes's account of judgment". *Descartes Meditation, a critical guide*. Cambridge University Press, 2013. 176-199.
- Brentano, Franz. *Psychology from an empirical standpoint*. London and New York: Routledge, 1995.
- Brentano, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Hamburg: Meiner Verlag, 1971.
- Cottingham, John. "Descartes and the voluntariness of belief". *The Monist* 85/3 (2002): 343-360.
- Cottingham, John. *A Descartes Dictionary*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993.
- Descartes, René. "Meditaciones metafísicas". *Descartes*. Gredos, 2011. 153-415.
- Hunter, David. *A practical guide to critical thinking. Deciding what to do and believe*. Toronto, Ontario, Canada: Wiley, 2009.
- Mourad, Ronny. "Choosing to believe". *Ethics of belief: essays in tribute to D. Z. Phillips*, ed. Eugene Thomas Long, Patrick Horn. Columbia: Springer, 2008. 55-70.
- Rollinger, Robin. *Husserl's position in the school of Brentano*. Freiburg: Springer, 1999.
- Schouls, Peter. "Human Nature, Reason and Will in the Argument of Descartes's Meditations". *Reason, Will and Sensation. Studies*

*in Descartes's Metaphysics*. Oxford University Press, 2001.  
159-176.

Tassone, Biagio. *From psychology to phenomenology*. London: Palgrave Macmillan, 2012.

Williams, Bernard. *Deciding to believe*. Cambridge University Press, 1973. 136-152.