

A questão do objeto: diálogos entre metafísica clássica e fenomenologia

João Michael Marques de Oliveira¹
Tiago Souza Machado Casado²

Resumo

Este estudo examina a relação sujeito-objeto, um tema central na filosofia que atravessa reflexões clássicas e contemporâneas. A pesquisa investiga a interseção entre a fenomenologia de Edmund Husserl e a metafísica clássica (Antiga e Medieval), analisando conceitos como intencionalidade e objetividade e sua relevância no pensamento contemporâneo.

Palavras-chave

Sujeito; Objeto; Intencionalidade; Objetividade; Metafísica; Fenomenologia.

Introdução

A análise dos conceitos de intencionalidade e objetividade possui grande relevância na formação do pensamento contemporâneo acerca da relação com o objeto. É evidente que se faz necessário um recorte diante da vastidão da tradição filosófica que se estende da Antiguidade à contemporaneidade, uma vez que abarcar toda essa herança em poucas linhas seria impossível. No entanto, a delimitação desta reflexão recai especificamente sobre a tradição aristotélica e escolástica. Com base nesta metodologia, é possível estabelecer postulados que nos conduzem ao objetivo central desta pesquisa: compreender a relação com o objeto. Trata-se, portanto, do modo como o sujeito, enquanto cognoscente, apreende o objeto, e de como esse objeto se apresenta de fato na realidade objetiva.

Neste contexto, Franz Brentano oferece uma contribuição significativa ao destacar o conceito de intencionalidade como a marca distintiva dos fenômenos psíquicos. “É muito comum encontrar, sobretudo na literatura especializada em língua inglesa, o uso corrente do termo ‘fenômenos mentais’ como sinônimo do termo ‘fenômenos psíquicos’ ou ‘fenômenos intencionais’” (MONTICELLI, 2010). Essa observação evidencia um ponto crucial: a relação entre

¹ Acadêmico do 5º semestre de Filosofia da FAPCOM -Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação

² Orientador do trabalho. Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Mestre em Filosofia pela UNESP e graduado em Filosofia pela Universidade do Sagrado Coração (USC).

os fenômenos psíquicos e a intencionalidade está intimamente ligada à identificação entre o psíquico e o mental.

A intencionalidade, como descrita por Brentano, refere-se ao direcionamento ou orientação da consciência para um objeto, seja ele real ou imaginado. Assim, o fenômeno psíquico é caracterizado por sempre conter algo como seu conteúdo, por estar “intencionado” para algo. Essa perspectiva não apenas reformula a compreensão sobre a subjetividade e a objetividade, mas também lança novas luzes sobre o modo como a realidade objetiva é constituída na experiência humana.

Com base nessa abordagem, o vínculo entre a tradição aristotélica-escolástica e a intencionalidade brentaniana possibilita um diálogo fértil para compreender a articulação entre sujeito e objeto. Enquanto Aristóteles e a escolástica se concentraram na relação entre forma e matéria, ato e potência, Brentano aprofunda a noção de como a mente direciona-se a algo, contribuindo para uma visão mais detalhada e dinâmica da apreensão da realidade.

A partir da perspectiva fenomenológica de Edmund Husserl, a relação sujeito-objeto ganha uma nova profundidade, em que a intencionalidade é reinterpretada como o cerne da consciência. Husserl elabora a ideia de que todo ato de consciência é consciência de algo, reforçando o papel do objeto como essencial na constituição da experiência subjetiva. Esse enfoque permite que a fenomenologia avance sobre a metafísica clássica, superando dualismos rígidos e oferecendo uma descrição mais rigorosa da relação entre o sujeito cognoscente e o mundo objetivo. O método fenomenológico, com sua ênfase na redução eidética e na suspensão do juízo, aprofunda a análise da experiência intencional, revelando como o objeto se manifesta à consciência de maneira estruturada e significativa.

Ao integrar as reflexões de Brentano e Husserl, percebe-se que a intencionalidade não apenas estrutura a experiência psíquica, mas também está enraizada em categorias metafísicas fundamentais. A escolástica medieval, especialmente em Tomás de Aquino, oferece um arcabouço conceitual para compreender a relação entre sujeito e objeto com base nos conceitos de forma, substância e causa. Nesse contexto, o objeto é concebido não como algo passivo, mas como aquilo que ativa o intelecto humano em sua busca pelo conhecimento. Essa aproximação entre metafísica

e fenomenologia demonstra que, longe de serem abordagens excludentes, elas podem dialogar de maneira complementar para iluminar a complexidade da relação sujeito-objeto.

Outro ponto relevante é a diferença entre os modos como o objeto se apresenta na realidade objetiva e na experiência subjetiva. Enquanto a fenomenologia investiga o objeto em sua aparição à consciência, a metafísica clássica preocupa-se com o ser do objeto em si mesmo, sua essência e existência. Essa tensão entre a aparência e a realidade é um terreno fértil para a filosofia contemporânea, que busca reconciliar a dimensão subjetiva da experiência com a objetividade do mundo. Aqui, a fenomenologia husseriana contribui ao propor que a objetividade não é algo dado independentemente do sujeito, mas antes uma correlação que emerge da interação entre ambos.

Ao avançar nessa discussão, nota-se que a intencionalidade, embora seja uma categoria central para os fenômenos psíquicos, não se limita ao domínio da psicologia. Na verdade, ela possui implicações ontológicas que impactam diretamente a metafísica. Husserl, ao explorar a constituição intencional dos objetos, revela que o mundo objetivo é, em última instância, o resultado de uma síntese transcendental realizada pelo sujeito. Essa concepção amplia as fronteiras da filosofia ao redefinir a objetividade como uma construção dinâmica, constantemente elaborada na interação entre a consciência e o mundo.

Portanto, ao examinar a relação sujeito-objeto a partir dessas perspectivas, este estudo contribui para um diálogo fecundo entre a metafísica clássica e a fenomenologia. Ele evidencia que a compreensão da objetividade requer tanto a análise estrutural da experiência quanto a investigação das bases ontológicas que sustentam o ser do objeto. Assim, a tradição aristotélica-escolástica e a fenomenologia contemporânea convergem em um esforço comum: compreender o modo como o sujeito conhece o mundo e, por conseguinte, como a realidade objetiva se revela na experiência humana.

1. Fundamentos metafísicos da relação sujeito-objeto

1.1 Preliminares sobre a Metafísica

Aristóteles, em sua obra denominada *Metafísica*, aborda variados assuntos. Entre eles, destacamos as noções acerca dos termos “sujeito” e “objeto”, que estão atrelados ao tema deste

artigo. Antes de adentrarmos na análise destes termos, faz-se necessário estabelecermos algumas preliminares que culminam na compreensão da obra do Estagirita:

- a) noção geral da metafísica
- b) a metafísica como sabedoria
- c) a metafísica como ciência do que está separado da matéria
- d) a metafísica como ciência do ser enquanto ser

Iniciemos pelo ponto (a) que evidencia uma noção geral da metafísica. Gardeil (2013, p. 291-292) esclarece:

Na linguagem filosófica universal, o termo metafísica designa a parte superior da filosofia, isto é, aquela que pretende dar razões e os princípios últimos das coisas. [...] O objeto próprio da metafísica no peripatetismo será, como veremos, o ser enquanto tal e suas propriedades.

A metafísica, enquanto ciência, busca apresentar as razões últimas de cada ente. Considerando que a finalidade do conhecimento em Aristóteles é o conhecimento das causas, pode-se afirmar que a compreensão metafísica da realidade passa pelo conhecimento da causa das causas, ou seja, o fundamento último que sustenta a existência e determina a vida ontológica de todos os seres.

O termo “Metafísica” foi atribuído posteriormente por Andrônico de Rodes (século I d.C.), que editou os escritos de Aristóteles, nomeando-os *Meta tā Phúsika* (Metafísica, literalmente “após, além ou depois da física”), como uma sequência lógica aos livros *Tá Phúsika* (Da Física)³. Contudo, Aristóteles refere-se a essa disciplina como filosofia primeira (*próte philosophía*), destacando sua primazia em relação às outras ciências.

A questão fundamental que emerge na metafísica é a determinação do seu objeto de estudo. Todas as ciências possuem um objeto específico: a matemática estuda os números, a geometria trata das formas, e a biologia analisa a manifestação e a estrutura da vida. Mas qual é o objeto da metafísica?

No livro Γ ou Gama (ou quarto livro da Metafísica), Aristóteles define a metafísica como “a ciência do ente enquanto ente” (*tò òn hēi òn*)⁴. Esse é o objeto central da metafísica: investigar o ser em sua totalidade, aquilo que é comum a todos os entes, independentemente de suas particularidades.

Adicionalmente, Aristóteles afirma, no livro A ou Alfa (Metafísica, livro A), que a sabedoria consiste em conhecer as causas primeiras e os princípios mais elevados. Nesse sentido, a metafísica se apresenta como o mais elevado dos saberes, pois busca compreender não apenas

³ Cf. GARDEIL, 2013, p.289.

⁴ Met. Γ 1003a20.

os fenômenos observáveis advindos da *empería (experiência)*, mas também as razões últimas que os sustentam.

A metafísica, segundo Aristóteles, investiga tanto o mundo sensível quanto aquilo que transcende a experiência, como o imaterial, o pensamento, a essência e o ser em si mesmo. Por isso, pode ser descrita como uma “*usiologia*” (estudo da *ousía*, ou substância). Ela ultrapassa os limites da matéria para atingir o que é eterno e imutável, como a noção de movente imóvel⁵ (to próton kinoun akineton), princípio fundamental que Aristóteles identifica como a causa última do movimento e da ordem no cosmos.

Assim, a metafísica aristotélica é a ciência que se ocupa das causas e princípios mais universais, oferecendo uma visão da realidade que transcende as investigações particulares das demais ciências que se ocupam de um recorte da realidade.

1.2 A concepção aristotélica da substância e da forma

A concepção de Aristóteles sobre a substância confere um caráter identitário do objeto e especialmente um modo de explicar causalmente como tal coisa é tal coisa. Assim postula o Estagirita:

Substância, em certo sentido, se diz dos corpos simples: por exemplo, o fogo, a terra, a água e todos os corpos como estes [...] são ditas substâncias porque não são predicadas de um substrato, mas tudo o mais é predicado delas. [...] Noutro sentido, substância é o que é imanente às coisas que não se predicam de um substrato e que é a causa de seu ser: por exemplo, a alma nos animais. (Met. Δ, 8, 1017b, 10-15)

Há dois sentidos para o que se determina por substância. O primeiro refere-se à substância como aquilo que existe por si mesmo e não é predicado de outro, como no caso dos indivíduos concretos. Já no domínio da física, pode-se considerar certos princípios materiais (como fogo, terra e água) que possuem uma ordem segundo sua geração, embora não sejam substâncias primeiras no sentido estrito. Isto significa que nesse primeiro aspecto, a substância assume um caráter natural no mundo: por exemplo, o fogo sempre queima e aquece, a água sempre umedece e esfria, pois possuem propriedades intrínsecas que seguem um princípio ordenado.

Já no segundo sentido, a substância refere-se àquilo que existe *por si mesmo* e não se predica de outro substrato para completar seu próprio sentido. É o caso, por exemplo, de Sócrates

⁵ O movente imóvel aparece em inúmeros trechos do livro λ como: 1071b3-1072a20; 1072a24-1072b14 e 1074b14-1075a11.

ou Platão, que, ao longo de suas vidas, puderam ter características *accidentais*⁶ distintas — serem altos ou baixos, músicos ou não, pintores, cantores etc.

Entretanto, vistos enquanto substâncias primeiras, pode-se afirmar que Sócrates ou Platão, independentemente de seus aspectos acidentais, permaneceram sendo os mesmos indivíduos. Ou seja, Sócrates foi essencialmente Sócrates, Platão foi essencialmente Platão, pois a substância é aquilo que pressupõe as mudanças e garante a identidade do ente ao longo do tempo.

Torna-se evidente essa dupla relação entre acidente e substância, pois o ente se diz de múltiplas maneiras (cf. Met. Γ, 1003a35). Particularmente, a *ousía* é o princípio fundamental dos entes, uma vez que é nela que se fundamentam a geração, a corrupção e a possibilidade de qualificação (cf. Met. Γ, 1003b5-10). Isso se estabelece porque a substância é o ‘centro unificador dos significados do ser’ (REALE, 2005, p. 65).

Ora, a substância assume um duplo papel no que diz respeito a um ente, seja enquanto *substância primeira*, seja enquanto substrato do devir (*Met. Z*, 17, 1041b27-28; BERTI, 2011, p. 200). Um exemplo esclarecedor é a alma, que é o princípio da vida do homem. No entanto, ela se distingue da *ousía*, pois é a forma do homem.

E partindo do exemplo proposto, faremos um percurso para entender o conceito de forma e como ela se relaciona com a substância em Aristóteles. No tratado *De Anima* (*Perí Psychēs*), ele afirma (412a6-10):

Dizemos que um dos gêneros dos seres é a substância. E substância, primeiro, no sentido de matéria — que por si mesma não é algo determinado —, e ainda no sentido de figura e forma — em virtude do que já se diz que é algo determinado — e, por fim, no sentido do composto de ambas. A matéria, por sua vez, é potência, ao passo que a forma é atualidade, e isto de dois modos: seja como ciência, seja como o inquirir.

Percebe-se aqui que Aristóteles determina dois modos pelos quais podemos conceber a *ousía*: (a) matéria e (b) forma. A matéria representa aquilo que é potencial, ou seja, o substrato que possibilita a existência de algo, mas que, por si só, permanece indeterminado. Já a forma é aquilo que dá determinação e atualiza a matéria, conferindo-lhe *identidade* e *função*.

⁶ Acidente é uma categoria ontológica que designa aquilo que pertence a um ente, mas que não é essencial à sua definição. Diferente da substância, que é aquilo que existe por si mesmo e constitui a identidade fundamental de um ser, o acidente é um modo de ser que depende de uma substância para existir. Aristóteles identifica diversas categorias do ser, dividindo-as entre substância e acidentes. Os acidentes incluem qualidades, quantidades, relações, ações, paixões, lugar, tempo, posição e hábito. Por exemplo, a brancura de uma parede ou a estatura de um indivíduo são acidentes: a parede continua sendo a mesma ainda que sua cor mude, e a identidade de uma pessoa não depende de sua altura.

A distinção entre *matéria* e *forma* se faz central para a compreensão do ser. Aristóteles rejeita a noção platônica de que as formas existem separadas das coisas sensíveis e propõe que a forma só se realiza plenamente quando unida à matéria. Assim, um ser é o que é não apenas por sua composição material, mas principalmente pela estrutura formal que o define. Um pedaço de mármore, por exemplo, só se torna uma escultura quando recebe a forma dada pelo escultor.

Além disso, a relação entre matéria e forma se conecta à distinção aristotélica entre potência (*dynamis*) e ato (*energeia*). A matéria é potência, pois contém a possibilidade de vir a ser algo, enquanto a forma é ato, pois realiza essa possibilidade. Essa concepção permite compreender a mudança e o movimento na natureza, já que todo ente possui uma essência que se desenvolve ao longo do tempo, passando da potência à atualização completa de sua forma.

Portanto, essa visão também tem implicações no estudo da alma (*psychê*). Para Aristóteles, a alma é a forma do corpo, ou seja, aquilo que lhe confere ordem e fundamento ontológico. Diferente de uma substância separada, como no dualismo platônico, a alma aristotélica é inseparável do corpo e é responsável pelas funções vitais do ser vivo.

O Estagirita, com essa concepção de substância e forma, inaugura a noção de “indivíduo”, “sujeito” e “identidade”, como bem relembra Berti (2011, p. 194-207) ao destacar esses conceitos em seus estudos. Ao estabelecer a distinção entre matéria e forma, Aristóteles possibilita uma compreensão do ser que não se limita à substância enquanto mero substrato material, mas que integra a essência e a atualidade de cada ente, conferindo-lhe uma identidade própria e irredutível.

Dessa maneira, sua filosofia se torna fundamental para a posterior constituição do pensamento ocidental sobre a *individualidade* e a *noção de sujeito*. A ideia de que cada ser possui uma essência que se realiza ao longo do tempo influenciará desde a metafísica escolástica até as reflexões modernas sobre identidade e autonomia.

1.3 O conceito de ser em Francisco Suárez: realismo e representação mental

Diante da dificuldade de abranger a filosofia de Tomás de Aquino, faz-se necessário um recorte preciso em Francisco Suárez⁷ para compreendermos como as representações mentais se relacionam com a realidade ontológica. A metafísica tomista, com sua distinção entre *essência* e *existência*⁸ e sua teoria do conhecimento baseada na *abstração*, estabelece um sistema complexo

⁷ Francisco Suárez nasceu em Granada em 5 de janeiro de 1548. Aos 13 anos, matriculou -se na Faculdade de Direito da Universidade de Salamanca. Após repetidas negativas, superadas por sua própria insistência, foi admitido na Companhia de Jesus aos 16 anos. Dedicou-se ao estudo da filosofia e da teologia no Colégio da Ordem e na Universidade de Salamanca. Desde sua ordenação como sacerdote em 1572 até sua morte, ele se dedicou plenamente à cátedra e à escrita, atividades nas quais desenvolveu um trabalho extremamente fecundo e inovador dentro do pensamento escolástico. (Tradução autoral. UCM, 2010)

⁸Portanto, se o próprio existir de uma coisa é distinto de sua essência, é necessário que este existir seja causado ou por algo exterior ou pelos princípios essenciais dessa coisa. [...] Porque o existir é a atualização de qualquer forma ou natureza. Não se entende a bondade ou a humanidade em ato, a não ser enquanto as entendemos como existindo.[...] É preciso então que o existir seja referido à essência, que é distinta dele, como o ato em relação à

para explicitar a relação entre o *intelecto* e o *ser*. No entanto, Suárez, ao inaugurar uma nova interpretação da tradição escolástica, oferece um caminho que permite uma melhor compreensão dessa relação, especialmente no que diz respeito ao *status ontológico* das *representações* e a forma como o intelecto humano apreende o *real*.

Em sua abordagem, Suárez reformula a teoria da analogia do ser presente em Tomás de Aquino e propõe um conceito unívoco de ser, o que implica que o intelecto humano capta a realidade de maneira mais homogênea do que na perspectiva tomista. Para ele, as *representações mentais* não são meras cópias imperfeitas da realidade externa, mas possuem um vínculo essencial com o ser, na medida em que são constituídas por um ato cognitivo que apreende a essência das coisas. Essa concepção possibilita uma mediação mais direta entre o pensamento e o real, evitando os problemas decorrentes de um excesso de abstração na explicação do conhecimento humano (cf. *Disputatio V*).

Dessa forma, ao fazer um recorte na filosofia de Suárez, pode-se perceber como suas reflexões sobre a representação mental oferecem um modelo alternativo ao tomismo para explicar a correspondência entre a mente (*intellectus*) e o mundo (*mundus*). A partir da ideia de que o ser pode ser concebido univocamente, Suárez proporciona uma base sólida para compreender como o intelecto humano organiza e estrutura a realidade. Seu pensamento antecipa questões que serão aprofundadas na filosofia moderna, ao mesmo tempo em que mantém um vínculo com a tradição aristotélico-escolástica, tornando-se um ponto de convergência entre a metafísica clássica e as novas concepções do conhecimento que emergiriam posteriormente.

O conceito de ser em Francisco Suárez ocupa um lugar central em sua metafísica, servindo como fundamento para a compreensão da realidade e da cognição humana. Suárez, seguindo a tradição escolástica, desenvolve sua concepção do ser a partir de uma síntese entre Aristóteles e Tomás de Aquino, mas introduz elementos inovadores que influenciaram o pensamento moderno. Para ele, o ser não é apenas uma noção abstrata, mas algo que se manifesta tanto no real quanto na ordem mental, possuindo um estatuto ontológico e representacional que permite ao intelecto humano conhecer e classificar a realidade.

Gilson (2016, p. 175) apresenta-nos a partir de Suárez dois tipos de conceitos: *conceito formal* e *conceito objetivo*. “O conceito formal é o próprio ato pelo qual o intelecto concebe uma coisa [...]; o conceito objetivo é a própria coisa [...] imediatamente oferecida pelo conceito formal” (GILSON, 2016, p. 175), ou seja, para Suárez, o conceito formal refere-se ao ato cognitivo da mente ao conceber algo, sendo um fenômeno subjetivo e inerente ao processo intelectual. Esse conceito é aquilo pelo qual a realidade é pensada, funcionando como meio pelo qual o intelecto

potência. Porque assim como o que tem fogo e não é o fogo, tem o fogo por participação, também o que tem o existir e não é o existir, é um ente por participação. (ST I, q.3 a.4) Esse trecho ilustra a dependência ontológica dos entes criados em relação a Deus. Nos seres criados, *essência* e *existência* são realidades distintas, e a existência é algo recebido, tornando-os entes contingentes. Já Deus, sendo o *ser necessário*, é sua própria existência, ou seja, n'Ele essência e existência são idênticas. Essa distinção entre essência e existência nos entes criados é um dos pilares da metafísica tomista e fundamenta sua prova da existência de Deus como o *ser necessário e movente imóvel*.

apreende o mundo. Já o conceito objetivo, por sua vez, é aquilo que é concebido, ou seja, a própria realidade tal como se apresenta ao intelecto. Essa distinção permite compreender como o pensamento não apenas forma representações internas, mas também se refere a algo externo à própria mente.

Essa diferenciação entre conceito formal e conceito objetivo tem implicações fundamentais para a teoria do conhecimento de Suárez. Ao afirmar que o conceito formal é o ato da mente e o conceito objetivo é o conteúdo apreendido, ele mantém um realismo moderado, no qual a mente tem acesso a uma realidade objetiva, mas através de seus próprios atos cognitivos. Assim, evita tanto um idealismo extremo, que negaria a realidade independente da mente, quanto um empirismo radical, que reduziria o conhecimento à mera percepção sensível.

Além disso, ao discutir a relação entre o ser real e o ser objetivo, Suárez apresenta uma distinção essencial entre o ente enquanto realidade independente e o ente enquanto objeto de conhecimento. Segundo Monticelli (2010, p. 41), “o ente objeto de conhecimento é real atualmente (em ato) ou possivelmente (em potência)”. Isso significa que o conhecimento não cria a realidade, mas apreende aquilo que já possui uma constituição ontológica própria. Assim, ao conhecer um fenômeno como um eclipse, por exemplo, a mente capta algo real em ato, sem que isso implique qualquer alteração na natureza do eclipse enquanto ente real (cf. MONTICELLI, 2010, p. 41).

Entretanto, Suárez também argumenta que, ao ser conhecido, o ente real adquire uma nova determinação: ele se torna também um ente objetivo. “O ato de conhecimento não tem o poder de ‘desrealizar’ os entes reais. No entanto, o ato de conhecimento tem o poder de dar um novo ser ao ente antes meramente real” (MONTICELLI, 2010, p.42). Dessa forma, o ser real não se confunde com a sua apreensão intelectual, mas, ao ser pensado, ganha uma dimensão distinta, tornando-se objeto da razão. Esse processo não implica que o ente perca sua realidade própria, mas sim que sua existência passa a ter um duplo estatuto: o de *ente real* e o de *ente objetivo*.

A partir desse ponto, Suárez reafirma que o conhecimento não é essencialmente um processo de produção, mas de captação da realidade. “O processo de conhecimento não é, principalmente, um processo de produção, mas um processo de captação ou apreensão do real” (MONTICELLI, 2010, p. 42). A mente não cria as essências, mas apreende-as tal como são, organizando-as em conceitos, a saber, formal e objetivo. Esse ponto é essencial para diferenciar a perspectiva de Suárez do *idealismo representacionista*⁹, pois ele sustenta que o objeto de conhecimento e a coisa são, em última instância, idênticos, ainda que apresentados sob diferentes modos de ser.

Com base nesses argumentos, comprehende-se que o realismo de Suárez não nega a existência de uma dimensão mental dos entes conhecidos, mas também não reduz a realidade ao mero pensamento. O ente de razão é sempre distinto do ente real, pois este possui um conteúdo

⁹ Como pretende Locke, por exemplo, ao apresentar que “a mente não está em contato direto com a realidade, mas com uma representação que vem dela através dos sentidos” (WIKIFILOSOFIA).

essencial independente da apreensão cognitiva. Ao afirmar que “o ente objeto de conhecimento, por ser também real (além de objetivo), não é o ente de razão” (MONTICELLI, 2010, p. 43), Suárez reforça a distinção entre aquilo que é apreendido pelo intelecto e aquilo que é meramente um produto da atividade mental.

Com efeito, a distinção entre ser real e ser objetivo é fundamental para compreender a metafísica do conhecimento em Suárez. O real não depende do pensamento para existir, mas, ao ser apreendido pelo intelecto, adquire uma nova determinação como objeto cognoscível. Esse posicionamento permite uma síntese entre o realismo e a teoria da representação mental, evitando os extremos tanto do idealismo quanto do empirismo ingênuo. Assim, Suárez estabelece uma base sólida para a compreensão da relação entre ser e pensamento, garantindo a objetividade do conhecimento sem negar a independência da realidade.

A distinção entre ser real e ser objetivo, fundamental na metafísica do conhecimento em Suárez, oferece uma base sólida para a compreensão da relação entre ser e pensamento. Essa distinção ressurge, de maneira distinta, na filosofia de Franz Brentano, especialmente em sua concepção de intencionalidade. Ao definir a intencionalidade como a marca característica dos fenômenos mentais, Brentano aprofunda a reflexão sobre a objetividade do conhecimento, explorando como a mente se refere a algo além de si mesma. Dessa forma, sua teoria dialoga com a tradição escolástica, ao mesmo tempo em que inaugura um novo paradigma na filosofia.

2. A intencionalidade como estrutura do conhecimento

2.1 O conceito de intencionalidade em Franz Brentano

Franz Brentano (1838-1917)¹⁰ dá continuidade à tradição escolástica — especialmente à linha suareziana — ao tratar dos entes que possuem representação psíquica. O ente que é representado está, simultaneamente, na realidade externa e na *psyché*, isto é, na consciência. Nesse sentido, aquilo que é apreendido pela mente não é um “*irreal*” no sentido de algo meramente inexistente, mas também possui um modo de ser, ainda que distinto do ser material. Isto significa que o conteúdo da representação psíquica também participa do ser, conferindo-lhe um *status* ontológico próprio, mesmo que derivado ou dependente da consciência.

Brentano explicita:

Todo fenômeno psíquico se caracteriza por aquilo que os escolásticos da Idade Média chamavam de inexistência intencional (ou mental) de um objeto, ou por aquilo que nós chamaríamos – ainda

¹⁰ Filósofo e psicólogo de grande relevância no final do século dezenove. O impacto do ensinamento de Brentano na filosofia de língua alemã foi tão grande que levou à fundação de uma escola – a Escola de Brentano – e a uma nova abordagem da filosofia científica que contrariou a tradição idealista e pós-Kantiana alemã. Edmund Husserl (1859-1938), Alexius Meinong (1853-1920), Christian von Ehrenfels (1859-1932), Kasimierz Twardowski (1866-1938), Carl Stumpf (1848-1936) e Anton Marty (1847-1914) foram todos alunos de Brentano, assim como Sigmund Freud (1856-1939). Brentano desempenhou igualmente um papel crucial na fundação da filosofia austríaca, ele teve uma enorme influência no trabalho do jovem Heidegger, assim como na origem da filosofia analítica. (Editores do Dossiê de Franz Brentano UNB, 2021)

que com expressões não totalmente inequívocas – referência a um conteúdo, direção a um objeto (pelo qual não se deve entender aqui uma realidade externa), ou objetividade imanente. Todos os fenômenos psíquicos contêm em si algo como um objeto, ainda que nem todos o façam do mesmo modo.¹¹

Franz Brentano propõe que todo fenômeno psíquico se distingue por conter uma referência a algo — o que os escolásticos denominavam de *inexistência intencional* de um objeto. Esse termo, longe de significar a simples ausência do objeto, indica que ele está presente na consciência de um modo não-material. Trata-se de uma presença mental, uma forma de ser que não depende da existência empírica do objeto, mas que se realiza no próprio ato da consciência. Assim, a consciência não é vazia ou fechada em si mesma, mas sempre se abre para algo que lhe é dado como sentido ou conteúdo.

Brentano reconhece que as expressões modernas¹² que tentam captar essa ideia — como “referência a um conteúdo” ou “direção a um objeto” — não são totalmente inequívocas. No entanto, elas ajudam a esclarecer que todo fenômeno psíquico implica uma estrutura relacional: há sempre um sujeito que vive a experiência e há algo que é experimentado. O objeto, aqui, não é necessariamente algo externo ou fisicamente existente, mas aquilo para o qual a consciência se volta. Essa característica, chamada por Brentano de *intencionalidade*, define a essência dos atos mentais.

A intencionalidade, nesse sentido, não se reduz a um tipo específico de fenômeno (como o pensar ou o imaginar), mas é um traço comum a todos os fenômenos psíquicos. Todo ato de consciência — sentir, lembrar, desejar, julgar — envolve algo como objeto. Ainda que esse objeto possa variar em sua forma de presença ou em sua realidade ontológica, ele está sempre lá, no interior do ato. Isso não significa que o objeto está “dentro” da mente como um conteúdo isolado, mas que ele é inseparável da maneira como o fenômeno psíquico se dá.

Por fim, Brentano observa que, embora todos os fenômenos psíquicos contenham em si algo como um objeto, nem todos o fazem da mesma forma. A forma como o objeto se apresenta em uma lembrança difere daquela em um desejo ou em um julgamento. Essa diferença não invalida a tese da intencionalidade, mas mostra sua riqueza estrutural: há múltiplas maneiras de o objeto estar presente para a consciência. Essa nuance é fundamental para compreender a complexidade

¹¹ Todo fenómeno psíquico se caracteriza por lo que los escolásticos del Medievo llamaron la *inexistencia** intencional (o mental) de un objeto, o por lo que nosotros llamaríamos –aunque con expresiones no del todo inequívocas– la referencia a un contenido, la dirección a un objeto (bajo el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. Todos los fenómenos psíquicos contienen en sí algo como objeto, aunque no todos de igual modo. (BRENTANO, 2020 p.114) Adota-se a tradução espanhola em virtude de sua recente publicação.

¹² Impressões vindas de Alexius Meinong que explica “Que não se pode conhecer sem conhecer algo; mais genericamente, que não se pode julgar e também não representar sem julgar sobre algo ou representar algo, isto pertence ao mais evidente sob uma consideração elementar dessas experiências”. (MEINONG, 2005, p. 93) Isto significa que todo ato psíquico — como conhecer, julgar ou representar — implica necessariamente a referência a um objeto. Mesmo quando o objeto não possui existência real, ele é visado pela consciência, o que revela a estrutura intencional fundamental desses atos.

da vida psíquica, e é a partir dessa distinção que Brentano poderá mais adiante propor uma classificação rigorosa dos atos mentais.

Além disso, é necessário explicitar a distinção entre *fenômenos psíquicos* e *fenômenos físicos* para que o conceito de *intencionalidade* se torne claro, assim como compreender de que modo essa distinção se desdobra na *fenomenologia* hussseriana.

Brentano (2020, p. 105) postula:

Um exemplo de fenômeno psíquico é oferecido por toda representação mediante a sensação ou a imaginação. E entendo aqui por representação não o que é representado, mas o ato de representar. De modo que ouvir um som, ver um objeto colorido, sentir frio ou calor (assim como os estados semelhantes da imaginação) são exemplos daquilo a que me refiro, mas igualmente o pensar um conceito geral, caso realmente exista tal conceito. Além disso, todo juízo, toda lembrança, toda expectativa, toda dedução, toda convicção ou opinião, toda dúvida, é um fenômeno psíquico. E também o é qualquer emoção: alegria, tristeza, medo, esperança, coragem, desânimo, cólera, amor, ódio, apetite, volição, intenção, assombro, admiração, desprezo, etc. (T.A)¹³

Para Franz Brentano, os *fenômenos psíquicos* são todos os atos que acontecem na consciência, isto é, tudo aquilo que a mente experimenta ou realiza internamente. Ele afirma que esses fenômenos podem se manifestar por meio da *representação*, que pode vir tanto de uma *sensação* (como ouvir um som ou sentir calor) quanto de uma *fantasia* (como imaginar uma paisagem ou lembrar de algo passado).

É importante entender que, por *representação* (*Vorstellung*), Brentano não está abordando a imagem mental em si (o conteúdo representado), mas sim o *ato de representar* — o movimento da consciência que faz com que algo esteja presente para nós, mesmo que esse algo não exista fora da mente. Assim, ouvir um som, ver um objeto, lembrar de uma pessoa ou esperar por um acontecimento são todos exemplos de fenômenos psíquicos, pois envolvem esse ato da consciência que se volta para algo.

Além das representações e dos pensamentos, Brentano inclui também as *emoções* como fenômenos psíquicos. Sentimentos como alegria, tristeza, medo, esperança, raiva ou amor também são modos pelos quais a consciência se relaciona com o mundo, mesmo que de forma subjetiva. Em todos esses casos, há um elemento comum: a consciência está sempre *voltada para algo*, seja real ou imaginado, presente ou ausente. Essa estrutura é o que ele chama de *intencionalidade*.

¹³ Un ejemplo de fenómeno psíquico lo ofrece toda representación mediante la sensación o la imaginación. Y entiendo aquí por representación no lo que se representa, sino el acto de representar. De manera que el oír un sonido, el ver un objeto coloreado, el sentir el frío o el calor (así como los estados semejantes de la imaginación) son ejemplos de aquello a lo que me refiero, pero igualmente el pensar un concepto general, si es que realmente existe un concepto tal. Además, todo juicio, todo recuerdo, toda expectativa, toda deducción, toda convicción u opinión, toda duda, es un fenómeno psíquico. Y también lo es cualquier emoción, alegría, tristeza, temor, esperanza, coraje, desaliento, cólera, amor, odio, apetito, volición, intención, asombro, admiración, desprecio, etc.

Portanto, os fenômenos psíquicos, para Brentano, não são apenas ideias ou pensamentos abstratos. Eles abrangem toda a gama da experiência mental — desde os sentidos até as emoções — e são caracterizados pelo fato de sempre trazerem algo à consciência. Com isso, Brentano estabelece uma base sólida para entender a vida mental como algo ativo, estruturado e orientado para objetos, o que será essencial para o desenvolvimento posterior da fenomenologia.

Quanto aos *fenômenos físicos* Brentano (2020, p. 105) explicita:

Exemplos de fenômenos físicos são, em contrapartida, uma cor, uma figura ou uma paisagem que vejo, um acorde que ouço, o calor, o frio ou o cheiro que sinto (assim como as imagens semelhantes que me aparecem na imaginação).¹⁴ [T.A]

Isto significa que todos esses exemplos são conteúdos da experiência sensível (*empería*) que se apresentam à consciência, mas não envolvem, por si mesmos, um ato de representação intencional. Ou seja, são dados que podem estar presentes tanto na percepção direta quanto na imaginação (*phantasía*), mas sua presença não implica uma atitude ativa do sujeito que represente, julgue ou deseje algo. São “dados” objetivos do mundo ou da fantasia, mas não atos intencionais do espírito.

Essa distinção é fundamental para Brentano porque mostra que a experiência psíquica não pode ser reduzida à mera recepção de estímulos ou imagens sensoriais. O que torna um fenômeno “psíquico” é o fato de ele envolver uma atitude ativa da consciência, um direcionamento intencional — seja ouvir com atenção, lembrar de algo, esperar, amar, julgar ou duvidar. Já os fenômenos físicos, embora possam estar envolvidos nessas experiências, não têm por si sós esse aspecto intencional: são percebidos ou imaginados, mas não são o ato de perceber ou imaginar *em si*.

Por conseguinte, a proposta de Brentano inaugura um novo modo de compreender a vida mental: não como um conjunto de conteúdos ou imagens, mas como um campo de atos conscientes intencionais. A distinção entre fenômeno físico e psíquico, portanto, não é apenas classificatória, mas tem consequências para a psicologia e a filosofia da mente. Ela permite identificar o que é específico da subjetividade: sua capacidade de se referir a algo, de significar, de colocar o mundo entre parênteses e ainda assim manter-se voltada para ele — uma ideia que será radicalizada na fenomenologia husseriana.

2.2 O problema da objetividade no pensamento moderno e suas raízes escolásticas

O problema da objetividade, tal como se apresenta na modernidade, tem raízes que foram estabelecidas na tradição escolástica. Para comprehendê-lo, é necessário traçar um percurso que vá desde o pensamento de Tomás de Aquino, passe pela sistematização conceitual de Francisco Suárez e encontre ressonância na virada intencional promovida por Franz Brentano. Nesse trajeto,

¹⁴ Ejemplos de fenómenos físicos son, en cambio, un color, una figura o un paisaje que veo, un acorde que oigo, el calor, frío u olor que siento (así como las imágenes semejantes que se me aparecen en la imaginación).

é notório uma transformação progressiva na relação entre sujeito e objeto, o que culmina na reformulação da própria noção de conhecimento.

Em Tomás de Aquino, a objetividade é entendida como a adequação entre o intelecto e a realidade — *adaequatio intellectus et rei*¹⁵. Influenciado por Aristóteles, Tomás sustenta que o conhecimento humano se dá por abstração: o intelecto agente extrai a forma inteligível da coisa sensível, tornando-a presente ao intelecto possível (cf. ST, I, q. 15, a.1; ST, I, q. 75, a 2, *respondeo*; ST, I, q. 79, a 7, *respondeo*). Nesse processo, o sujeito é uma potência passiva, receptiva à verdade das coisas. O conhecimento, portanto, não se configura como uma construção subjetiva, mas como participação na ordem ontológica do ser. Ainda que a linguagem da *intencionalidade* não seja empregada explicitamente, a estrutura do conhecimento como direcionamento a um objeto já se encontra em sua filosofia, sendo herança da metafísica aristotélica.

No entanto, com Francisco Suárez, no contexto da escolástica tardia, observamos um deslocamento sutil mas decisivo. Embora ainda inserido na tradição tomista, Suárez introduz uma ênfase maior na interioridade do ato cognitivo (cf. ítem 1.3). O conhecimento passa a ser pensado menos como recepção de uma forma e mais como uma operação intelectual ativa. A noção de realidade objetiva começa a ser mediada por categorias mentais, o que fragiliza o vínculo direto entre sujeito e mundo. Surge, assim, uma ambiguidade: ao mesmo tempo que se preserva a intenção de verdade, reforça-se a centralidade do sujeito como princípio ordenador da experiência. Esse deslocamento prepara o terreno para o problema moderno da objetividade: como garantir que o conhecimento represente fielmente o real, se ele é produzido por estruturas mentais internas?

Ainda que crítico da metafísica escolástica, Franz Brentano herda dela a preocupação com a direção do pensamento¹⁶ — isto é, a relação categorial entre o *pensamento* e o *objeto* —, mas desloca essa questão para um novo paradigma psicológico e fenomenológico. No século XIX, essa tensão entre sujeito e objeto ganha nova formulação com a nova interpretação brentaniana do conceito de intencionalidade. Distanciando-se do modelo escolástico tradicional, Brentano resgata o termo para descrevê-lo como a marca distintiva dos fenômenos psíquicos: todo ato de consciência é intencional, ou seja, está sempre orientado a um conteúdo, a algo.

¹⁵ Este axioma foi estabelecido por um filósofo medieval citado por Tomás de Aquino, Isaac Israeli, em sua obra *Liber de Definitionibus*, onde postula: “Veritas est adaequatio rei et intellectus” (cf. *De Veritate*, q.1, a.1, responsio; ST I, q.16, a.2). Tomás conclui que aquilo que é verdadeiro contém o ente, ou seja, há uma dimensão ontológica na compreensão da verdade. No entanto, neste momento, não aprofundaremos essa análise. O ponto central é que a correspondência ou adequação entre o intelecto e o ente é um princípio fundamental na concepção tomista da verdade. Todavia, na *Summa Theologiae*, Tomás nos apresenta o modo pelo qual conhecemos a verdade. Ele afirma que a verdade se relaciona com o intelecto assim como o bem se relaciona com o apetite (cf. ST I, q.16, a.1, *respondeo*). Portanto, o acesso à verdade se dá pelo intelecto, como já havia sido indicado por Anselmo (cf. *De Veritate* 11).

¹⁶ Embora Brentano esteja inserido em um novo contexto filosófico, sua concepção de intencionalidade encontra raízes na tradição escolástica, especialmente nas formulações de Francisco Suárez. Suárez já havia destacado, no século XVII, a peculiaridade dos atos mentais em se referirem a um objeto mesmo na ausência de sua existência real, antecipando assim um dos traços fundamentais do pensamento brentaniano.

Com isso, a consciência deixa de ser concebida como espelho passivo da realidade e passa a ser entendida como estrutura ativa de significação. A objetividade, nesse novo quadro teórico, não é mais pensada como simples correspondência ontológica entre intelecto e realidade (*adaequatio rei et intellectus*), mas como correlato intencional dos atos mentais. Ou seja, o objeto do conhecimento não se reduz a uma coisa dada exteriormente, mas é constituído pela relação estabelecida entre sujeito e mundo, antecipando de modo decisivo os desdobramentos da fenomenologia husseriana.

Ao longo desse percurso, nota-se que a objetividade, longe de ser um dado fixo e absoluto, é uma construção histórica e filosófica que envolve a reconfiguração da própria estrutura do conhecimento. A passagem de Tomás de Aquino a Brentano revela a emergência progressiva de um sujeito cada vez mais ativo, culminando numa “crise” da representação que marca profundamente a modernidade.

Além disso, essa problematização da representação está diretamente ligada ao problema da fundamentação do conhecimento na modernidade. À medida que o sujeito ganha centralidade, torna-se inevitável questionar os critérios que garantem a validade do que é conhecido. Pedro Goergen (2001, p.17) destaca:

Com centralidade da razão, o esforço de emancipação tem como fundamento o indivíduo e seus direitos, tornando-se a subjetividade o preceito fundamental da modernidade.

Essa centralidade do sujeito, embora emancipadora, abre espaço para uma série de ambivalências no projeto moderno. Se, por um lado, confere ao indivíduo autonomia racional e liberdade de julgamento como propõe Kant ao definir o homem como indivíduo emancipador¹⁷, por outro, lança-o na tarefa solitária de justificar a validade de suas representações. A crise da objetividade, então, não é apenas epistemológica, mas existencial: como conciliar a pretensão de verdade com a condição finita e histórica do sujeito? É nesse contexto que o problema da representação se entrelaça ao da intencionalidade — pois o que está sendo problematizado é a possibilidade mesma de a consciência se abrir ao mundo de maneira significativa e fundante.

¹⁷ Em seu texto *O que é Esclarecimento?* Kant define o progresso humano a partir da racionalidade, elemento constituinte na concepção antropológica kantiana. Lima Vaz (1991, p. 98-99) elenca três linhas estruturantes da ideia de homem para Kant:

a) *estrutura sensitivo-racional*;

b) *físico-pragmática* que acompanha o homem como ser natural ou mundano, físico designando aquilo que a Natureza opera no homem e pragmático o que o homem faz de si mesmo, e da estrutura prática que acompanha o homem como ;ser livre e capaz de responder, fundando-se “fato da Razão” -(*Faktum der Vernunft*), ou seja, na “lei moral dentro de mim”, à interrogação em tomo do agir moral (*was soll ich tun?*);

c) *estrutura histórica ou do destino do homem*, que o acompanha em duas direções fundamentais: religiosa, que aponta para o fim último do homem e foi seguida no opúsculo A Religião dentro dos limites da simples Razão (1793) onde é exposta a célebre doutrina sobre o mal radical e sobre a sua superação pelo princípio do bem, com são postas as condições para a implantação do reino de Deus sobre a terra; e a pedagógico-política, que Kant desenvolveu em seus numerosos opúsculos sobre Filosofia da história, política e pedagogia.

Portanto, o pensamento moderno passa, assim, a oscilar entre a confiança na razão e a suspeita sobre seus limites, delineando o solo fértil em que florescerão as críticas fenomenológicas e hermenêuticas ao modelo representacional.

A tradição tomista, com sua confiança na ordem ontológica do ser e na capacidade do intelecto humano de se conformar a ela, perde espaço para uma nova concepção em que o conhecimento depende da estrutura interna da consciência. Brentano, ao redefinir a intencionalidade como a marca distintiva dos fenômenos psíquicos, oferece uma chave para compreender essa nova posição: o objeto do conhecimento não é mais uma realidade “lá fora”, dada em si mesma, mas algo que se constitui *no e pelo* ato mental. O foco se desloca do ser para a consciência que fornece a significação.

A influência desse movimento pode ser sentida de forma decisiva no surgimento da fenomenologia de Edmund Husserl, discípulo direto de Brentano. Husserl irá radicalizar a ideia de intencionalidade, transformando-a no ponto de partida de sua investigação filosófica. Para ele, toda objetividade deve ser entendida como resultado da constituição intencional de sentido realizada pela consciência transcendental. Isso não significa um retorno ao idealismo subjetivista, mas sim a busca de uma nova forma de objetividade — aquela que se revela nas próprias estruturas da experiência vivida. O legado escolástico, neste contexto, é reinterpretado e transformado: a intencionalidade, que em Suárez e nos escolásticos tardios ainda era pensada em termos *ontoteológicos*¹⁸, torna-se agora uma *estrutura formal* e *eidética* da consciência.

Com efeito, a trajetória de Tomás a Brentano — passando por Suárez — não apenas revela uma evolução histórica do pensamento filosófico, mas também um deslocamento no eixo da verdade e da objetividade. A confiança medieval na correspondência entre intelecto e realidade cede espaço a uma reflexão cada vez mais rigorosa sobre os modos como o sujeito organiza, estrutura e dá sentido ao mundo. A herança escolástica, longe de desaparecer, continua a fornecer categorias e problemas que, reformulados, sustentam a própria crítica à modernidade. Trata-se, portanto, não de um abandono do passado, mas de um diálogo produtivo entre tradições, que permite repensar a filosofia a partir das suas raízes mais fecundas.

3. A fenomenologia de Husserl e a reconstrução da intencionalidade

3.1. A consciência como consciência de algo: intencionalidade transcendental

Edmund Husserl (nascido em 8 de abril de 1859, em Prossnitz, Morávia, Império Austríaco [atualmente Prostějov, República Tcheca] — falecido em 27 de abril de 1938, em Freiburg im Breisgau, Alemanha) foi um filósofo alemão, fundador da Fenomenologia, um método de

¹⁸ Concepção segundo a qual Deus é compreendido como o ente supremo dentro de uma estrutura metafísica que busca fundar o ser a partir de um princípio primeiro. Nessa perspectiva, especialmente na escolástica, Deus é pensado como o fundamento ontológico de todos os entes, sendo ao mesmo tempo objeto da teologia e princípio do *ser enquanto ser*.

descrição e análise da consciência, por meio do qual a filosofia busca adquirir o caráter de uma ciência rigorosa. Esse método representa um esforço para resolver a oposição entre o Empirismo, que enfatiza a observação, e o Racionalismo, que valoriza a razão e a teoria, ao indicar a origem de todos os sistemas filosóficos e científicos e os desenvolvimentos teóricos nos interesses e nas estruturas da vida experiencial (LANDGREBE, 2025)¹⁹.

Husserl compreendeu que a filosofia, para alcançar um estatuto verdadeiramente científico, deveria romper com as pressuposições naturalistas herdadas da tradição moderna e retornar ao solo originário da experiência. Nesse contexto, ele formula a fenomenologia como um método que parte da descrição da consciência em sua intencionalidade — isto é, como sendo sempre dirigida a algo, a um objeto. Essa característica essencial da consciência, que ele retoma de Franz Brentano, torna-se o fundamento de uma nova investigação filosófica, centrada na maneira como o mundo se manifesta à subjetividade. Como ele afirma (HUSSERL, 2006, §84, p.190):

Por intencionalidade entendíamos aquela propriedade dos vividos de ‘ser consciência de algo’. Essa prodigiosa propriedade, da qual derivam todos os enigmas da teoria da razão e da metafísica, nos apareceu primeiro no cogito explícito: perceber é percepção de algo, por exemplo, de uma coisa; julgar é julgar um estado-de-coisas; valorar é valorar uma relação de valor; desejar, uma relação de desejo etc. O agir se volta para a ação, o fazer para o feito, amar para o amado, alegrar-se para o que alegra etc.

Essa citação explicita o que Husserl entende por intencionalidade: uma estrutura fundamental da consciência que se manifesta em todos os atos psíquicos como direcionamento a um objeto. Perceber, julgar, valorar, desejar ou agir não são eventos isolados no interior da mente, mas modos de se relacionar com algo. Assim, a consciência nunca está vazia ou neutra; ela está sempre intencionando algo — seja uma coisa, um valor, um estado de coisas ou um afeto. Essa estrutura não é acidental, mas constitutiva da própria essência da consciência. Com isso, Husserl rompe com a concepção empirista de uma mente que apenas regista impressões sensoriais e com a visão racionalista de uma razão que opera a partir de verdades inatas ou independentes da experiência. A intencionalidade, portanto, inaugura uma nova maneira de compreender a consciência como atividade originária de sentido e de constituição do mundo vivido.

Para tanto, é necessário suspender qualquer tese sobre a existência do mundo exterior — o que Husserl denomina *epoché* — a fim de retornar à experiência pura e desvelar suas estruturas

¹⁹ Edmund Husserl (born April 8, 1859, Prossnitz, Moravia, Austrian Empire [now Prostějov, Czech Republic]—died April 27, 1938, Freiburg im Breisgau, Ger.) was a German philosopher, the founder of Phenomenology, a method for the description and analysis of consciousness through which philosophy attempts to gain the character of a strict science. The method reflects an effort to resolve the opposition between Empiricism, which stresses observation, and Rationalism, which stresses reason and theory, by indicating the origin of all philosophical and scientific systems and developments of theory in the interests and structures of the experiential life.

essenciais (*eidéticas*). Essa suspensão não nega nem duvida do mundo, mas apenas põe entre parênteses seu estatuto ontológico. Na exposição de Husserl (2006, §32, p.81):

Se assim procedo, como é de minha plena liberdade, então não nego este ‘mundo’, como se eu fosse sofista, não duvido de sua existência, como se fosse cético, mas efetuo a *epoché fenomenológica*, que me impede totalmente de fazer qualquer juízo sobre existência espaço-temporal.

A *epoché* inaugura o movimento da redução fenomenológica, que reconduz o filósofo ao campo da consciência transcendental — isto é, à consciência enquanto condição de possibilidade de todo o aparecer. O mundo não é negado, mas considerado como fenômeno: aquilo que se dá à consciência sob modos variados de doação. A consciência, nesse horizonte, não é um recipiente passivo onde se depositam impressões, como queriam os empiristas, nem uma atividade puramente racional que deduz verdades a priori, como sustentavam os racionalistas. Ela constitui ativamente os significados e os objetos em sua relação com o mundo. Isso significa que o objeto do conhecimento aparece sempre dentro de horizontes intencionais, e não como uma coisa em si independente da experiência.

Surge, então, o conceito de intencionalidade transcendental: não apenas a consciência é sempre consciência de algo, mas é também o centro constitutivo a partir do qual os objetos ganham sentido, forma e identidade. O *mundo vivido* (*Lebenswelt*) não é um dado bruto, mas um horizonte de significações que se revela à subjetividade constituinte.

Desse modo, Husserl coloca a subjetividade transcendental como condição originária de todo conhecimento, sem, no entanto, encerrar-se em um idealismo solipsista. A fenomenologia não adere ao realismo ingênuo nem ao ceticismo, mas ocupa uma posição de mediação crítica: investiga como o mundo é dado à consciência e como os significados emergem da experiência vivida.

Com isso, a fenomenologia husseriana oferece uma alternativa profunda às dicotomias do pensamento moderno — como sujeito e objeto, razão e experiência, realismo e idealismo. Ao propor a consciência como campo originário de sentido, Husserl inaugura um novo horizonte filosófico que influenciará decisivamente a filosofia contemporânea: não apenas seus discípulos diretos, como Heidegger, Merleau-Ponty e Edith Stein, mas também críticos como Levinas e Derrida, que, mesmo ao questionar seu projeto, reconhecem a centralidade da experiência vivida como eixo da reflexão filosófica.

3.3. O estatuto do objeto na fenomenologia: objeto intencional versus objeto real

Na fenomenologia husseriana, o conceito de objeto sofre uma transformação decisiva ao ser inserido no contexto da intencionalidade da consciência. Em oposição à tradição empirista e naturalista, que tratava o objeto como algo exterior, independente e acessado passivamente pelos sentidos, a fenomenologia propõe uma nova maneira de compreender a relação sujeito-objeto. Todo ato de consciência é, por essência, consciência de algo — ou seja, é intencional. Dessa forma,

o objeto não é algo que simplesmente *está aí*, no mundo, mas algo que *aparece* à consciência sob determinadas formas e estruturas significativas.

Nesse sentido, Husserl distingue o *objeto intencional* do *objeto real*. O objeto real (*reales Objekt*) é aquele que existe no mundo, em sua materialidade e causalidade, enquanto o objeto intencional (*intentionales Objekt*) é aquele que se apresenta à consciência em sua vivência, mesmo que não tenha existência efetiva no mundo físico. Por exemplo, ao imaginar uma montanha de ouro, há um objeto da consciência — uma “montanha de ouro” — que é intencionalmente visado, embora tal montanha não exista no mundo real. Assim, a fenomenologia se ocupa menos da existência empírica do objeto e mais da forma como este é dado à consciência — sua constituição no fluxo de vivências intencionais.

Essa distinção permite à fenomenologia criticar a redução positivista da ciência a uma mera ciência de fatos (cf. HUSSERL, 2012, § 2). Quando a ciência se limita a descrever objetos reais — corpos, eventos mensuráveis, dados empíricos — e ignora a subjetividade, ela perde sua significância para a vida. Husserl (2012, §2) argumenta que “meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos”, alertando para o risco de uma objetividade desumanizada, incapaz de dar conta da experiência viva e da liberdade subjetiva. O objeto real da ciência, portanto, não é suficiente para compreender o sentido do mundo tal como ele se apresenta ao ser humano; é necessário recuperar o horizonte do objeto intencional, ou seja, do objeto tal como aparece no campo de experiência, carregado de sentido e valor.

O objeto intencional, nesse contexto, é inseparável da subjetividade que o constitui. Essa constituição não é arbitrária, mas se dá segundo leis próprias do funcionamento da consciência — as *noseses* — e de suas correlações com os conteúdos visados — os *noemata*. Portanto, a fenomenologia não elimina o objeto, mas o reinscreve na estrutura da experiência vivida, oferecendo uma abordagem mais radical que reorienta a compreensão de verdade e sentido a partir da subjetividade transcendental.

Essa reorientação é fundamental para Husserl, pois ela permite compreender como os objetos do mundo (reais ou ideais) se tornam significativos para uma consciência finita e histórica. Assim, o objeto intencional revela-se como chave para resolver a “crise das ciências”, pois aponta para uma forma de racionalidade que inclui, em seu horizonte, a vida, o sentido e a subjetividade — elementos que a ciência objetiva tradicional negligenciou.

4. A ontologia do ser em si e a constituição do objeto na consciência

A ontologia tradicional sempre se ocupou da questão do ser enquanto ser, buscando determinar os princípios e causas que fundamentam a realidade em sua totalidade. Desde Aristóteles, a metafísica visou compreender o ente em sua essência e existência, diferenciando as substâncias e os acidentes, a matéria e a forma, o ato e a potência. No entanto, com o advento da fenomenologia, especialmente em Husserl, essa ontologia clássica é confrontada com a exigência de considerar a constituição do ser enquanto fenômeno na consciência. Husserl não pretende abolir

a ontologia, mas reconduzi-la ao campo da experiência originária, onde o ser não é dado como coisa em si, isolada, mas sempre enquanto algo para uma consciência.

Nessa perspectiva, o ser em si, tal como concebido na tradição, permanece como uma noção necessária, mas deve ser repensado a partir de sua doação fenomenológica. O ente, antes de ser objeto de uma metafísica teórica, é aquilo que aparece à consciência por meio da intencionalidade, sendo constituído nas vivências subjetivas. Isso não implica relativismo ontológico, mas um deslocamento do foco: do ser enquanto realidade independente para o ser enquanto fenômeno intencionalmente constituído.

A constituição do objeto na consciência ocorre, então, no âmbito das noeses (atos de consciência) e dos noemata (conteúdos intencionais), onde todo objeto só é acessível enquanto correlato de um ato intencional. Mesmo o chamado ser em si só se torna pensável enquanto correlato possível de uma consciência absoluta ou de um horizonte de sentido último. Assim, a fenomenologia reconhece a validade da pergunta ontológica, mas reorienta seu método: em vez de buscar o ser enquanto tal numa suposta exterioridade objetiva, investiga o modo como o ser se manifesta no campo da experiência vivida.

Essa reconfiguração permite repensar o estatuto do objeto e da realidade. O objeto não é apenas o que existe em si, independentemente do sujeito, mas aquilo que se constitui como sentido para uma consciência. Essa constituição não é uma fabricação subjetiva arbitrária, mas se dá segundo leis próprias da intencionalidade e da correlação entre consciência e mundo. Desse modo, a ontologia do ser em si e a fenomenologia da constituição do objeto se tornam complementares: enquanto a ontologia busca os princípios últimos do ser, a fenomenologia esclarece como tais princípios podem ser experienciados e conhecidos pela consciência.

Ao articular ontologia e fenomenologia, é possível pensar uma filosofia que não renuncie à questão do ser enquanto ser, mas que reconheça a centralidade da subjetividade e da experiência intencional na constituição do mundo e dos entes. Assim, a filosofia supera tanto o dogmatismo objetivista quanto o psicologismo subjetivista, recuperando a possibilidade de uma ontologia rigorosa fundada na experiência originária.

4.1 A relação entre intelecto agente e intencionalidade fenomenológica

A concepção de intelecto agente, formulada por Aristóteles e reelaborada por Tomás de Aquino, ocupa lugar central na tradição metafísica e antropológica clássica ao descrever a faculdade pela qual o intelecto humano atualiza as espécies inteligíveis contidas nas imagens sensíveis. Aristóteles afirma (*DA*, 430a10):

E tal é o intelecto, de um lado, por tornar-se todas as coisas e, de outro, por produzir todas as coisas, como uma certa disposição, por exemplo, como a luz. Pois de certo modo a luz faz de cores em potência cores em atividade. E este intelecto é separado, impassível e sem mistura, sendo por substância atividade.

Para Tomás, o intelecto agente é responsável por iluminar os fantasmas provenientes da experiência sensível, abstraindo deles os conceitos universais, tornando-os acessíveis ao intelecto possível. Esse processo explica, na filosofia tomista, como o homem apreende a realidade de maneira inteligível, superando a mera apreensão sensorial e atingindo a ordem do ser em si. Como o próprio Tomás explica (*Suma Teológica*, I, q.79, a.3):

[...] Era preciso, portanto, afirmar, da parte do intelecto, uma potência que fizesse inteligíveis em ato, abstraindo as espécies das condições da matéria. Donde a necessidade de se afirmar um intelecto agente.

Por outro lado, a fenomenologia husseriana propõe uma compreensão distinta da atividade cognitiva, fundada no conceito de intencionalidade. Husserl define(2006, §84, p. 190):

Por intencionalidade entendemos aquela propriedade dos vivido de ‘ser consciência de algo’. Essa prodigiosa propriedade, da qual derivam todos os enigmas da teoria da razão e da metafísica, nos pareceu primeiro no cogito explícito: perceber é percepção de algo.

A relação entre intelecto agente e intencionalidade fenomenológica se estabelece, portanto, no reconhecimento de que ambas as concepções buscam explicar o acesso do sujeito ao ser e à inteligibilidade do mundo, embora por vias metodológicas distintas. Enquanto o intelecto agente opera no âmbito da metafísica clássica, subordinado a uma ontologia do ser em si, a intencionalidade fenomenológica desloca o centro da investigação para a consciência, concebendo o sentido e a inteligibilidade como constituídos na experiência subjetiva.

Contudo, é possível estabelecer um diálogo fecundo entre essas duas perspectivas. A função iluminadora do intelecto agente, que permite ao homem conhecer os entes em sua essência, pode ser aproximada da capacidade da consciência intencional de conferir sentido ao fenômeno. Em ambos os casos, o objeto não se dá imediatamente enquanto coisa em si, mas é mediado por uma operação do sujeito cognoscente — seja pela abstração intelectual, seja pela constituição fenomenológica.

Cornelio Fabro (2005, p. 130), ao tratar da estrutura metafísica do ser e sua inteligibilidade, afirma:

O princípio supremo da inteligibilidade do ‘ser’ é aquele de ser ‘determinado’ em si: o ser tem horror da igualdade e se o ser é múltiplo deve ser necessariamente desigual, se quer ser ato ‘real’ e não uma forma vazia da inteligência.

Esse paralelismo indica que, embora separadas historicamente e metodologicamente, a metafísica tomista e a fenomenologia husseriana compartilham a preocupação fundamental de compreender como o sujeito humano acede à realidade, seja ela concebida enquanto ser substancial ou enquanto fenômeno intencionalmente dado. Assim, a relação entre intelecto agente e intencionalidade fenomenológica revela-se como uma via promissora para repensar a articulação entre ontologia e teoria do conhecimento na filosofia contemporânea.

5. Considerações Finais

A presente pesquisa buscou investigar o conceito de intencionalidade a partir do diálogo entre a metafísica escolástica e a fenomenologia contemporânea, com especial atenção à tradição aristotélica, ao pensamento de Francisco Suárez e às formulações de Edmund Husserl. Por este estudo, constatou-se que a relação sujeito-objeto, longe de constituir uma oposição entre interioridade e exterioridade, pode ser compreendida de modo mais sistemático quando se articula a estrutura intencional da consciência com os fundamentos ontológicos do ente.

A partir da metafísica clássica, evidenciou-se que todo conhecimento se dá por meio da atualização de uma potência cognitiva em relação a um ato, e que o ente, enquanto existente, possui prioridade ontológica sobre a experiência que dele se faz. Essa concepção, presente em Aristóteles, Tomás de Aquino e Suárez, contribui para evitar uma compreensão puramente fenomenológica ou subjetivista da experiência, uma vez que reconhece a anterioridade ontológica do ser do objeto.

Por outro lado, a fenomenologia husseriana permitiu aprofundar a análise da experiência intencional enquanto correlação estruturada entre consciência e objeto. Husserl mostrou que todo ato de consciência é intencional, isto é, orientado para algo, e que a objetividade não é meramente exterior, mas se constitui na experiência intencional de um sujeito que apreende e significa. Essa perspectiva abriu novas possibilidades para pensar a constituição da objetividade sem, contudo, reduzir o objeto à consciência.

Um dos principais resultados desta pesquisa foi evidenciar que a articulação entre a metafísica escolástica e a fenomenologia permite reformular o conceito de objetividade na filosofia contemporânea. Ao invés de concebê-la como um dado absoluto, independente ou como uma mera constituição subjetiva, a objetividade aparece como o resultado de uma relação dinâmica, na qual o ente possui um ser próprio enquanto participante do ser, mas sua inteligibilidade se atualiza na experiência intencional do sujeito.

A concepção suareziana de ser como ato e participação oferece suporte ontológico para sustentar que o objeto não depende ontologicamente da consciência para existir, mas que sua atualização cognitiva depende da intencionalidade. Por sua vez, a fenomenologia, ao evidenciar o papel estruturante da consciência na constituição do objeto para o sujeito, contribui para uma compreensão mais rigorosa e vívida da experiência sem negar a alteridade do ente.

Essa via mediada pela tradição metafísica permite superar tanto o objetivismo “ingênuo” quanto o idealismo transcendental, propondo uma ontologia relacional onde a objetividade resulta da interação entre um sujeito cognoscente e um ente dotado de ser próprio. A objetividade, então, não é apenas um dado externo nem mera constituição subjetiva, mas um fenômeno que ocorre no cruzamento entre ser e consciência, fundamentado ontologicamente e articulado fenomenologicamente.

Com isso, a pesquisa aponta para uma nova perspectiva sobre o problema ontológico do ser e sobre a relação sujeito-objeto, evidenciando que a intencionalidade, ao mesmo tempo que estrutura a experiência cognitiva, revela uma dimensão ontológica fundamental da realidade. Assim, o diálogo entre metafísica clássica e fenomenologia não apenas ilumina questões antigas da filosofia, mas também propõe caminhos originais para a filosofia contemporânea no tocante à objetividade e à inteligibilidade do mundo.

Referências bibliográficas

ABELARDO, P. **Lógica para principiantes**. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Unesp, 2005.

AQUINO, Tomás de. **Comentário à Metafísica de Aristóteles I-IV**. Tradução de Paulo Faitanin, Bernardo Veiga. São Paulo: Vide Editorial, 2016.

_____. **De Ente et Essentia**. Tradução de Antonio A. Minghetti. Disponível em: <https://www.fucap.edu.br/dashboard/livros_online/c6c4debeeba55b55d9945b68fb2069d3.pdf> Acesso em: 26 de mar. 24.

_____. **Questões disputadas sobre a alma**. Tradução de Luiz Astorga. 2. ed. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. **Comentário à Metafísica de Aristóteles I-IV**. Tradução de Paulo Faitanin, Bernardo Veiga. São Paulo: Vide Editorial, 2016.

_____. **Suma teológica - V. 1 - Teologia - Deus - Trindade**: Parte I - Questões 1-43. Tradução de GARCÍA RODRIGUEZ, Fidel; GALACHE, Gabriel C (dir.). 5. ed. reimpr. São Paulo: Loyola, 2016.

_____. **Suma teológica - V. 2 - A CRIAÇÃO - O ANJO - O HOMEM**: Parte I - Questões 44-119. Tradução de GARCÍA RODRIGUEZ, Fidel; GALACHE, Gabriel C (dir.). 5. ed. reimpr. São Paulo: Loyola, 2016.

_____. **Suma Teológica**. São Paulo: Fonte Editorial, 2020. v. 1.

ARISTÓTELES. **Metafísica - v.2**. Comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

BRENTANO, Franz. **Psicología desde el punto de vista empírico**. Tradução de Sergio Sánchez-Migallon. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2020.

FABRO, Cornelio. **La nozione metafisica di partecipazione**. Roma: Editrice del Verbo Incarnato. 2005

GARDEIL, H. D. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino**: psicologia, metafísica. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013. 1 v.

_____. **Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino:** psicologia, metafísica. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013. 2 v.

GOERGEN, Pedro. **Pós-Modernidade, ética e educação.** São Paulo: Editora Autores Associados, 2001.

GILSON, Étienne. **O Espírito da Filosofia Medieval.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **O Ser e a Essência.** Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, Carlos Eduardo de Oliveira, Jonas Moreira Madureira, Luiz Marcos da Silva Filho, Pedro Calixto Ferreira Filho, Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2016.

HUSSERL, Edmund. **Investigações Lógicas.** Tradução de Urbano Zilles. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Psicologia fenomenológica e fenomenologia transcendental.** Tradução de Giovanni Jan Giubilato, Anna Luiza Coli, Daniel Guilhermino. Petrópolis: Vozes, 2022.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica.** Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

_____. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental** Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 10. ed. 2^a reimpr. Petrópolis: Vozes, 2016.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental - v.2:** filosofia medieval. Revisão de Marcelo Perine. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008. v. 2.

LANDGREBE, Ludwig M. **Edmund Husserl.** The Editors of Encyclopædia Britannica, 2025. Disponível em: <<https://www.britannica.com/biography/Edmund-Husserl>>. Acesso em: 09 maio 2025.

MARION, Jean-Luc. **Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology.** Evanston: Northwestern University Press, 1998.

MARITAIN, Jacques. **Elementos de Filosofia I:** introdução geral à filosofia. Tradução de Ilza das Neves e Heloisa de Oliveira Penteado. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1985.

MEINONG, Alexius. **Sobre a teoria do objeto.** In: BRAIDA, Celso R. (org., trad. e apres.) Três aberturas em ontologia: Frege, Twardowski e Meinong. Florianópolis: Rocca Brayde, 2005. p. 91-145.

MONTICELLI, Pedro. **A relação ao objeto Um estudo a partir de Francisco Suárez.** 2010. Disponível em: <<https://tede.pucsp.br/bitstream/handle/11540/1/Pedro%20Monticelli.pdf>> Acesso em: 26 de nov. 24.

PIRES, Jesuino Junior. **Franz Brentano e a distinção entre fenômenos físicos e fenômenos psíquicos.** 2019. Disponível em: <<https://revistas.unicentro.br/index.php/guaiaraca/article/view/6167>> Acesso em: 09 abr. 2025.

SUÁREZ, Francisco. **Disputaciones Metafísicas.** Madrid: Gredos, 1960.

UCM, UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID. **Vida y época de Francisco Suárez.** Disponível em: <<https://biblioteca.ucm.es/fsl/vida-y-epoca-de-francisco-suarez>>. Acesso em: 30 mar. 2025.

UnB, Universidade de Brasília. **Dossiê de Franz Brentano.** Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/42922>> Acesso em: 09 abr. 2025.

WIKIFILOSOFIA. **Corrientes filosóficas: materialismo, espiritualismo, idealismo y dualismo.** Disponível em: <<https://www.wikifilosofia.net/corrientes-filosoficas-materialismo-espiritualismo-idealismo-y-dualismo/>>. Acesso em: 31 mar. 2025.