

INTENCIONALIDADES: ORIGEM E DESDOBRAMENTOS DA TEORIA DA INTENCIONALIDADE

INTENTIONALITIES: ORIGIN AND UNFOLDING OF THE THEORY OF INTENTIONALITY

*Lauro de Matos Nunes Filho*¹

Resumo: O objetivo desse artigo é apresentar os desenvolvimentos iniciais da teoria da intencionalidade como o núcleo comum sobre o qual se desenvolve não apenas a fenomenologia descritiva tradicional, mas também outras vertentes filosóficas ligadas, de uma maneira ou outra, a essa. Em especial, trataremos da teoria da intencionalidade concebida por Brentano, Twardowski e Husserl, as quais compõem o núcleo dos desenvolvimentos posteriores da teoria. Ao final apresentaremos uma visão geral sobre os desenvolvimentos da teoria da intencionalidade posterior a Husserl, presente tanto na ontologia fundamental heideggeriana quanto na tradição existencialista do século XX.

Palavras-chave: Intencionalidade. Consciência. Fenomenologia. Objeto intencional. Husserl.

Abstract: The aim of this paper is to present the beginnings of the theory of intentionality as the common core on which not only traditional descriptive phenomenology relies, but also other philosophical features connected, in one way or another, with it. In particular, we will deal mainly with the theory of intentionality conceived by Brentano, Twardowski and Husserl, which consists in the nucleus of the later developments of the aforementioned theory. At the end we will present an overview of the developments in the theory of intentionality after Husserl, present both in the Heideggerian fundamental ontology and in the existentialist tradition of the 20th century.

Keywords: Intentionality. Consciousness. Phenomenology. Intentional object. Husserl.

1. Introdução

À título de prelúdio podemos dizer que não existe definição precisa para o conceito de intencionalidade. Na verdade, dispomos somente de uma noção aproximada do que o termo “intencionalidade” queira dizer. Contudo, em geral, podemos dizer que intencionalidade é o traço distintivo de toda relação na qual a consciência se dirige a objetos, o que pode incluir, dependendo do autor, a própria consciência como um tal objeto. Alguns exemplos de relações de tipo intencional são, por exemplo, pensar em algo, julgar algo, ouvir um som, gostar de alguém, etc. A primeira parte dessas relações são chamadas usualmente de “atos intencionais” enquanto que os objetos aos quais tais

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: lmnf23@gmail.com. ORCID: orcid.org/0000-0002-4489-876X

atos se dirigem são chamados “objetos intencionais”. Como tanto o ato quanto o objeto intencional não podem ser concebidos separadamente, eles são usualmente chamados de “correlatos intencionais”. A depender do tipo de ato intencional podemos falar de diferentes qualidades de seus correlatos e, portanto, de diferentes significações para os mesmos. Como veremos mais à frente, o estudo dos diferentes aspectos qualitativos da relação intencional, quanto os tipos de seus correlatos revelam nuances teóricas que podem levar a caracterização de diferentes teorias filosóficas.

Desse modo, como veremos em detalhes nas próximas seções, existem várias formas de se caracterizar o que se queira dizer por “intencionalidade”², porém nenhuma delas se demonstra exaustiva. O interesse pela intencionalidade surge, em geral, no âmbito dos estudos em fenomenologia, contudo, apesar de desempenhar uma função central dentro da tradição fenomenológica, essa noção mesma não é um produto da fenomenologia. Na verdade, é a fenomenologia que tem sua origem garantida pela teoria da intencionalidade. Não à toa, todas as filosofias credoras da fenomenologia tradicional (husserliana) se distinguem entre si não tanto pelo modo como concebem a tarefa da fenomenologia, mas, antes, como concebem a noção de intencionalidade – seu escopo e significação. De fato, como veremos mais abaixo, há uma ampla precedência histórica da intencionalidade sobre a fenomenologia, a qual passa por Aristóteles, Tomás de Aquino, e chega até nós pela ação de Brentano. Apenas com Brentano³ é que a noção de intencionalidade atinge maturidade e se estabelece como o solo comum da psicologia descritiva brentaniana que viria a se tornar uma fenomenologia de direito pelas mãos de Husserl. Assim, antes de mais nada, devemos esclarecer o que se quer dizer por fenomenologia.

A fenomenologia não é nada mais do que o estudo descritivo, não normativo, dos fenômenos psíquicos. Tal descrição pode atingir diversos níveis de complexidade relativamente aos tipos de atos da consciência. Para além disso, falamos de um método fenomenológico que, dependendo do autor em questão, pode ir desde os atos do sujeito

² Cf. A intencionalidade não é sinônimo de intenção. Na verdade, a intenção é apenas um modo de intencionalidade, *ter a intenção* de fazer algo é somente um *ato* que apresenta o traço de intencionalidade. A intencionalidade é uma *intentio* no sentido de “estar atento” (*intendi animo*), não é uma *intentio* no sentido de um *propositum*.

³ Nesse artigo seguimos a orientação brentaniana apresentada na *Psicologia desde um Ponto de Vista Empírico* de 1874, tal orientação diverge de posturas posteriores do autor presentes nos cursos que compõem a *Psicologia Descritiva*, nos quais Brentano apresenta e aprimora a sua teoria mereológica, agora influenciada firmemente pelo texto cartesiano. Ressalta-se também que apesar de não analisarmos a sua postura tardia em direção ao reísmo após 1905, não consideramos essa postura como sendo menos importante para uma compreensão minimamente integral do *corpus* brentaniano.

psicológico imediato até questões mais profundas acerca da relação entre a consciência e o mundo, a existência de outras consciências, ou mesmo a existência de um ego purificado de onde emerge toda a evidência psicológica acerca do eu natural (*factum* psicológico⁴) e do mundo. Justamente, a fenomenologia pode ser vista como uma filosofia própria como propuseram, por exemplo Husserl, Merleau-Ponty, Eugen Fink, entre outros, ou pode ser vista como apenas um método como fora sugerido pelo mais eminente discípulo de Husserl, Heidegger. Certamente, ainda existem diferentes desdobramentos que englobam ambas essas posições, tal como a ontologia fenomenológica de Sartre. Assim, haja vista a grande amplitude e desenvolvimento que a fenomenologia adquiriu durante o século XX, torna-se difícil falar em uma teoria fenomenológica, pois, de fato, há várias. Porém, ainda podemos falar de um traço comum preservado por todas as tradições filosóficas que dali descendem – a intencionalidade da consciência.

No que se segue apresentaremos as linhas gerais da teoria da intencionalidade, seus momentos e desdobramentos. Em especial, trataremos das origens da teoria dentro do pensamento antigo e medieval. Em seguida, apresentaremos as abordagens de Brentano e Husserl para, em um terceiro momento, apresentar os desenvolvimentos posteriores da teoria. Adicionalmente, à título de exemplo, mencionarei, brevemente, as abordagens de Heidegger e Sartre ao problema da intencionalidade. Como resultado verificaremos como toda uma tradição, mesmo que divergentes em suas principais teses, repousa sobre o solo comum da teoria da intencionalidade.

2. Origens

Se a intencionalidade é o traço distintivo da consciência, qual seria o traço distintivo da intencionalidade? A resposta é clara – a sua capacidade modificadora. Não importa sob quais circunstâncias a intencionalidade se apresente, ela sempre age de maneira a modificar os objetos intencionais, seus conteúdos e/ou significados. Essa capacidade modificadora se dá de duas formas: i) os objetos são modificados quanto a sua natureza ontológica, independentemente do tipo de ato intencional, isto é, mostram-se de uma maneira diversa simplesmente por serem concebidos de maneira imanente (intencional); ii) os objetos tem seus conteúdos modificados segundo a natureza do ato

⁴ Cf. Husserl, 2000, p. 41 [19].

intencional, isto é, cada ato intencional condiciona um tipo de visada, alterando a natureza do objeto intencional. Nessa seção nos deteremos sobre a primeira situação, pois deve-se dizer que a caracterização ontológica da relação intencional já havia sido discutida há muito tempo pela tradição filosófica.

De fato, Aristóteles, no *De Anima* (III, 4- 5), apresenta sua definição de intelecto (*nous*) como fonte de intelecção de todas as formas inteligíveis na sensação. A partir dessa concepção distinguiu-se posteriormente entre intelecto passivo (*nous poietikós*) e intelecto ativo (*nous pathetikós*). O intelecto passivo seria a faculdade que apreende os aspectos sensíveis dispostos na sensação (*aísthêsis*), enquanto o intelecto ativo seria a faculdade de apreensão dos aspectos inteligíveis na sensação⁵. Claramente, o intelecto ativo desempenha um papel superior, pois põe em movimento a potencialidade da matéria e atualiza o conhecimento dos objetos. Por sua vez, o intelecto passivo se põe em movimento frente à potencialidade dos objetos, mas não os atualiza (430a 10). Aqui já começamos a perceber a proximidade da proposta aristotélica com a ideia de uma correlação de momentos que estariam apenas distintivamente atrelados a uma separação entre o conhecimento enquanto forma e enquanto matéria⁶. As formas, chamadas de “*species*” pelos medievais, são concebidas separadamente dos objetos. Esse aspecto inteligível já não é o objeto da percepção, sendo, portanto, modificado pela intelecção. Essa modificação é possível na passagem da potencialidade da matéria para a sua atualização pelas formas do intelecto ativo. Existem muitas divergências quanto ao real significado e extensão dessa leitura, porém aceita-se que essa seja a primeira e explícita abordagem ao problema dos modos de existência dos objetos da percepção e o seu modo de intelecção, levando a uma problemática acerca da natureza da existência dos objetos quando dispostos no intelecto. Estas considerações se tornaram fruto de grande polêmica entre os filósofos medievais.

Propriamente, Tomás de Aquino, provavelmente o maior receptor de Aristóteles e grande comentador do *De Anima*, seria quem daria sentido ao termo “inexistência intencional” (*inexistentia intentionalis*). Como analisaremos na próxima seção, inexistência não quer dizer não existência, mas simplesmente que algo existe somente na (*in*) consciência. Assim, a relação entre o ato e o objeto ao qual esse se direciona não pode ser reduzida à oposição dentro-fora da consciência. A questão para Tomás de

⁵Se essas faculdades do conhecimento seriam realmente separáveis entre si, ou apenas metodologicamente distinguíveis, é uma questão ainda em disputa entre os comentadores de Aristóteles e não faz parte da discussão ensejada aqui. Cf. *De Anima*, 429a 10.

⁶Cf. *Metafísica*, 1021a, 30.

Aquino era se a inexistência⁷ intencional implicava que temos conhecimento apenas dos objetos dados ao pensamento ou se temos acesso aos objetos reais. Sabemos que Tomás de Aquino sustenta uma forma de realismo moderado⁸, que intermedeia entre um realismo das coisas e os seus modos de aparecimento, considerando que a intelecção das coisas antecede qualquer conhecimento das formas ou *species* da coisa. “Mas aquilo que em primeiro lugar é inteligido é a coisa...” (AQUINO, I, 85, a.2)⁹. Contudo, o conhecimento das coisas se torna possível somente quando é inteligido como *specie*, algo possível apenas pela intelecção ativa do que é conhecido inteligivelmente nos sentidos. Dessa forma, a inexistência intencional surge em Tomás de Aquino como uma ponte que preserva o realismo das coisas dadas aos sentidos e os modos de conhecimento das *species* dessas coisas, o que leva a um imanentismo¹⁰. A modificação na natureza da coisa segundo uma faculdade é um aspecto importante que não passou despercebido por Brentano¹¹. Esse se deteve no estudo dessa teoria e foi capaz não apenas de resgatar a teoria, mas de alça-la a um patamar teórico completamente renovado.

3. Brentano

Como vimos, a teoria da intencionalidade contemporânea tem suas raízes na tradição aristotélico-medieval. O resgate dessa teoria e o seu aprimoramento se devem aos esforços de Brentano, cuja filosofia tem início como tradição interpretativa de Aristóteles¹². Discípulo de Trendelenburg, Brentano faz parte de um movimento de renovada significação para a filosofia aristotélica, contudo, apesar de trazer luz à teoria da inexistência intencional mais uma vez, não foi a teoria da intencionalidade um interesse central de Brentano. Na verdade, o núcleo da proposta brentaniana era uma

⁷ Como analisaremos na próxima seção inexistência não quer dizer não existência, mas simplesmente que algo existe somente na (*in*) consciência. Assim, a relação entre o ato e o objeto ao qual esse se direciona não pode ser reduzida à oposição dentro-fora da consciência.

⁸ Cf. Landim, 2011, pp. 14-15.

⁹ “*Sed id quod intelligitur primo, est res...*”

¹⁰ Perceba-se que isso não torna Tomás de Aquino um imanentista irresoluto. Na verdade, a posição imanentista de Tomás de Aquino tem sua justificativa como negação ao averroísmo que defendia uma separação real entre intelecção passiva e ativa, algo que não era concebido por muito filósofos medievais.

¹¹ Cf. MacCormick, 1981, p. 229.

¹² A filosofia aristotélica é o ponto de partida da filosofia brentaniana, muitos textos de Brentano são dirigidos majoritariamente ao pensamento do estagirita. Apenas após a virada reista (*reistic turn*), ou crise da imanência (*Immanenzkrisis*), da filosofia de Brentano que após 1905 deixa de conceder tanta atenção à filosofia aristotélica.

defesa de uma psicologia cientificamente orientada¹³, porém, independente do direcionamento teórico de Brentano, foi a teoria da intencionalidade que emergiu como uma ferramenta inestimável ao trabalho filosófico. “A intencionalidade não é considerada por Brentano por ela mesma. Ela é um instrumento utilizado para delimitar o domínio da psicologia, a qual Brentano quer tornar uma ciência de pleno direito.” (GYEMANT, 2010, p. 29). Na verdade, a pouca atenção concedida ao conceito e o seu desenvolvimento possibilitaram aos discípulos e contemporâneos de Brentano desenvolverem as mais diversas teorias filosóficas.

A teoria brentaniana da intencionalidade apresenta-se formulada pela primeira vez na primeira edição da *Psicologia do Ponto de Vista Empírico* (PES) de 1874. Nessa formulação embrionária Brentano nos oferece, em seu famoso parágrafo 5, os rudimentos da teoria da intencionalidade, que viria a constituir o núcleo da tradição fenomenológica e das variantes que dali surgem.

Todo fenômeno psíquico é caracterizado pelo o que os escolásticos da Idade Média chamaram de inexistência intencional (*intentionale Inexistenz*) (ou ainda mental) e que nós mesmos poderíamos chamar – usando expressões que não excluem todo o equívoco verbal – relação a um conteúdo (*die Bieziehung auf einen Inhalt*), direção para um objeto (*die Richtung auf ein Objekt*) (sem que se entenda por isso uma realidade) ou objetividade imanente (*immanente Gegenständlichkeit*). Todo fenômeno psíquico contém em si algo a título de objeto, mas não da mesma maneira. Na representação, alguma coisa que é representada, no juízo alguma coisa que é admitida ou rejeitada, no amor alguma coisa que é amada, no ódio alguma coisa que é odiada, no desejo alguma coisa que é desejada e, assim por seguinte. Esta inexistência intencional é exclusivamente peculiar aos fenômenos psíquicos. Nenhum fenômeno físico apresenta algo de semelhante. E com isso, podemos então definir os fenômenos psíquicos, dizendo que são os fenômenos que contêm intencionalmente um objeto (*Gegenstand*) neles. (BRENTANO, 1995b, pp. 88-89 [115-116])

Propriamente, a teoria brentaniana da intencionalidade determina que para cada ato psíquico (*psychischen Acte*) como, por exemplo, pensar, ver, ouvir, amar, existam objetos aos quais tais atos estão sempre direcionados. Quem pensa, pensa em algo, quem ama, ama algo ou alguém, quem ouve, ouve algum som. Segundo essa doutrina não existem atos de consciência fechados em si mesmos. Ao primeiro, o ato psíquico, podemos chamar de “ato intencional” e o segundo de “objeto intencional” do ato.

¹³Cf. Fugali, 2008.

Assim, não existem atos psíquicos que não se refiram a algo (*etwas*) como seu objeto. Nessa relação, segundo Brentano, o objeto adquire o status ontológico peculiar da inexistência intencional (*intentionale Inexistenz*), o qual é considerado por ele um traço distintivo de todo ato de consciência. Toda consciência é consciência de algo como seu objeto, dirá ele, porém esse objeto inexiste no ato e jamais em si mesmo. De fato, segundo Brentano, aqui existe uma oposição entre uma parte real e uma parte não-real do ato, enquanto o ato é um dado interno da consciência, no qual ele é dado com evidência e portanto é sempre real, o objeto intencional, por outro lado, é apenas um correlato do ato e não existe sem esse último. Por isso, o objeto é internalizado pelo ato e é dito ser não-real (*nichts Reales*)¹⁴, o que faz com que se torne falsa qualquer oposição entre um ato interno e um objeto externo à consciência.

De fato, o objeto intencional “é”, porém não é “real, nem na consciência e nem fora dela. Ele não é real “na” a consciência pois o único “real” é o ato, e a única forma pela qual pode ser dado nesse é como objeto, ou seja, como correlato intencional. (PORTA, 2002, p. 107)

Desse modo, embora a intencionalidade defina que a consciência é sempre dirigida a algo como seu objeto, isso não implica que possamos falar em objetos externos e independentes dos atos. Somado a isso, a distinção entre observação interna, defendida amplamente por Auguste Comte, e percepção interna, proposta por Brentano, propicia o ponto de partida inicial para a fenomenologia. Como Brentano ressalta, uma confusão entre percepção interna (*innere Wahrnehmung*) e observação interna (*innere Beobachtung*) se estabeleceu ao longo do tempo. Esta confusão se baseia no modo como o objeto de investigação, a saber, o *fenômeno psíquico*, é dado ao exame psicológico. Segundo Brentano, com o intento de instituir para si um método refletido nas ciências naturais, a psicologia buscava no contexto do século XIX abordar os fenômenos psíquicos como se esses fossem passíveis de tanta verificabilidade quanto os objetos de investigação das ciências naturais, isto é, os fenômenos físicos. Porém, o seu objeto é dado internamente e exige uma forma de abordagem diferente. Ao contrário dos objetos (fenômenos físicos) das ciências naturais que, em sua maioria¹⁵, podem ser tomados e examinados detalhadamente, os fenômenos psíquicos são dados apenas à consciência de maneira interna, não sendo possível *observá-los*, pois, por exemplo, no

¹⁴ Cf. Brentano, 1995a, p. 24 [20].

¹⁵ Nem todos os fenômenos físicos podem ser objetos das ciências naturais, como, por exemplo, os fenômenos físicos meramente imaginados e que não podem ser dados diretamente à percepção.

caso de um ato psíquico como a raiva, esta mesma não pode ser tomada como um objeto preciso, já que seria necessário que aquele que vivencia o sentimento de raiva cessasse este sentimento para que pudesse observá-lo. O que fica claro é que os fenômenos psíquicos sempre se encontram numa espécie de fluxo, o qual não pode ser cessado sem que se descaracterize o fenômeno em questão¹⁶. E mesmo aqueles fenômenos psíquicos que são percebidos de forma passiva, como, por exemplo, o ver e o ouvir, não podem ser objetos de observação, pois no caso da audição, o som como fenômeno físico (onda sonora) pode ser observado (medido), entretanto a audição mesma só é percebida mediante o som, o qual pode ser separado do ato de ouvi-lo, mas este mesmo ato não pode ser separado do objeto som¹⁷. “A percepção interna de nossos próprios fenômenos psíquicos é, então, a primeira fonte de experiências indispensáveis às investigações psicológicas.” (BRENTANO, 1995b, p. 34 [42])

Assim, negativamente se estabelece que os fenômenos psíquicos jamais podem ser objetos de observação. Contudo, a percepção interna mostra a imediatez pela qual os fenômenos psíquicos são dados, pois, ao contrário dos fenômenos físicos que são dados apenas indiretamente à consciência, os fenômenos psíquicos estão imediatamente dados na consciência. Esse ponto será central para o desenvolvimento da fenomenologia como ciência dos fenômenos como nos aparecem.

A pouca caracterização do conceito de intencionalidade e uma definição pouco clara dos aspectos ontológicos do objeto intencional operaram como uma herança inacabada para os discípulos e contemporâneos de Brentano. O desenrolar posterior da teoria da intencionalidade propiciou um imenso leque de interpretações acerca do escopo e natureza da esfera do intencional. A teoria dos correlatos intencionais surge como o centro gravitacional de toda uma geração de filósofos dedicados ao estudo da teoria dos objetos intencionais.

4. Twardowski

A teoria da intencionalidade de Brentano, juntamente com a noção de objeto intencional, possibilitou o surgimento de diversas filosofias da intencionalidade não somente entre os discípulos de Brentano, mas, inclusive, entre seus contemporâneos. Não cabe aqui fazer uma exegese de toda uma tradição que inclui não apenas nomes,

¹⁶ Cf. Brentano, 1995b, p. 30 [36].

¹⁷ Cf. Brentano, 1995b, p. 128-129 [168-169].

mas escolas inteiras. Tais escolas de pensamento nos ensinaram que a intencionalidade, como traço distintivo, não é detentora de um único modo de fazer filosofia. Por exemplo, apesar do grande débito que a filosofia polonesa, a *Lvov-Varsov School*¹⁸, possui para com Brentano, ela certamente se distancia em grande parte de todo aspecto psicologizante presente em sua filosofia¹⁹. A filosofia polonesa, a qual não renega o débito que possui com Brentano, se desenvolveu paralelamente à fenomenologia como filosofia ou método, consistindo em uma abordagem muito mais próxima da filosofia de cunho analítico.

Um dos iniciadores dessa escola foi, propriamente, um discípulo de Brentano – Kazimierz Twardowski. Enquanto Brentano havia tratado somente dos atos e objetos da relação intencional, Twardowski procedeu de forma a tratar dos conteúdos (*Inhalt*) da relação intencional. Em uma reinterpretação da teoria da intencionalidade²⁰, Twardowski propôs que o conteúdo de uma relação intencional seria interno ao ato, enquanto o objeto poderia ser dito transcendente, fugindo assim, eventualmente, do reducionismo psicologista de Brentano.

Influenciado pela filosofia de Brentano e intrigado pelas implicações da teoria do objeto intencional, Twardowski é levado a uma reformulação da noção de conteúdo, aprimorando a concepção original de Brentano. Ao que parece, a releitura twardowskiana das noções de conteúdo e objeto em Brentano não implica em uma crítica, mas apenas em um aprimoramento da posição original de Brentano. Assim, ele apresenta no seu texto mais conhecido, *Sobre o conteúdo e o objeto das representações* (1894), uma abordagem da natureza do conteúdo dos atos intencionais, diferenciando no ato, o conteúdo de representação (*Vorstellungsinhaltes*) e o objeto de representação (*Vorstellungsgegenstande*). Apesar de Twardowski fazer referência constante à *PES*, não é difícil pensar que ele não tenha em mente também os cursos ministrados por Brentano em Viena durante seus anos de formação. O que podemos ver é que ele busca solucionar as complicações do imanentismo brentaniano, a principal delas, a de que o objeto intencional seria não-real, negando assim a existência de objetos reais

¹⁸Cf. Lukasiwicz, 2009.

¹⁹ Cf. Lukasiwicz, 2000, p. 45.

²⁰ Aos fenômenos do representar, do julgar, do desejar e do detestar corresponde um representado, julgado, desejado e detestado, e os primeiros sem os últimos seriam absurdos. Esta circunstância, mencionada pelos escolásticos e já antes por Aristóteles, foi recentemente considerada em toda a sua importância por Brentano que, entre outras coisas, fundamentou a classificação dos fenômenos psíquicos no tipo de relação como a que ocorre entre representar e representado, etc. (TWARDOWSKI, 2005, p. 45, § 1).

transcendentes, pois, Brentano não estabelece uma distinção explícita entre o objeto transcendente e o objeto imanente²¹.

A proposta de Twardowski caminhará nesta direção, propondo uma adequada diferenciação entre um e outro, contudo a definição da *PES*, que diz que todo fenômeno psíquico tem um algo (*etwas*) como objeto, irá levar Twardowski a aceitar todos os tipos de objetos dentro de sua teoria²².

A remissão de Twardowski a Brentano é clara e se dá ao longo de todo o texto de 1894²³, sendo o cerne desta referência a noção de intencionalidade presente no clássico trecho de 1874, já referido acima. Twardowski aceita a teoria da intencionalidade de Brentano e a concebe também como o modo de receber objetivamente um objeto, entretanto ele vai além, e se dá conta dos problemas que a teoria do objeto intencional apresenta em Brentano. Esses problemas, segundo ele, também se dão por conta de um “(...) equívoco verbal (...)” (BRENTANO, 1874, p. 115), “(...) devido à imperfeição da linguagem (...)” (TWARDOWSKI, 1982, p. 12). Por um lado, para Brentano, a equivocidade das expressões “relação a um conteúdo” e “direção para um objeto” parece se estender apenas ao âmbito linguístico, pois como já vimos ele parece conceber uma relação de igualdade entre ambos, conteúdo e objeto. Por outro lado, para Twardowski essa confusão demonstra-se muito mais sintomática do que aparenta ser, ela revela que ali há mais do que um problema linguístico, há, sim, um problema ontológico. Segundo ele, esta confusão se estabelece em torno da dicotomia brentaniana entre representação (*Vorstellung*) e representado (*Vorgestellte*), se Brentano depura o conceito de representação, caberá a Twardowski depurar o conceito de representado. Para este, o representado é separado de maneira efetiva, e não só linguística, em conteúdo e objeto de representação. Twardowski propõe que todo ato, além do objeto, tem um conteúdo através do qual determina o objeto (refere-se a ele). Assim vemos que Brentano já falava de um conteúdo, contudo não o distinguia do objeto. Desta forma, diferentemente de Brentano, para Twardowski há uma diferença

²¹ Cf. Porta, 2007, p. 268.

²² Meinong é outro representante das diversas teorias dos objetos que emergiram no período. Apesar de não ter sido um discípulo de Brentano, Meinong encontra na teoria da intencionalidade um solo frutífero para a sua teoria dos objetos (*Gegenstandstheorie*). “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, § 1). Cf. Braidá, Nunes Filho, 2016, p. 163.

²³ Cf. Twardowski, 1982, pp. 1, 11, 12, 25, 28, 65.

real entre o conteúdo e o objeto de um ato de representação e, não apenas, *distincional*²⁴ como propôs Brentano. Para Twardowski um não é redutível ao outro.

Em primeira instância Twardowski aceita a máxima brentaniana de que o *ato* é real, pois ele é dado numa consciência real (interna) e, que a ela corresponde um objeto²⁵.

Em um segundo momento, ao invés do objeto existente não-real de Brentano, temos o conteúdo diferenciado do objeto, assumindo a função de imagem psíquica do objeto para o qual somos dirigidos em cada caso. Quando dirijo minha atenção para um objeto físico, por exemplo, uma árvore, o objeto transcendente é modificado pela relação com o sujeito, passando a ser o conteúdo do ato como imagem imanente, sendo este o sentido do representar o objeto. O objeto intencional brentaniano é aqui o conteúdo.

O conteúdo de representação e o objeto representado são um só e o mesmo; e, todavia, a expressão ‘representado’ é modificadora enquanto classificação do objeto, pois o objeto representado não é mais um objeto, mas somente o conteúdo de uma representação. A paisagem pintada também não é mais uma paisagem, nós dizemos, mas um quadro. (TWARDOWSKI, 2005, p. 59 § 4)

Num terceiro momento temos o objeto diverso tanto do ato como do conteúdo, ele é transcendente ao ato, aqui não temos mais o objeto intencional. “[O] conteúdo de representação e o objeto de representação não são um ‘representado’ no mesmo sentido.” (TWARDOWSKI, 2005, p. 56 [§4])

Para cada representação, algo é representado, quer exista ou não, quer se apresente como independente de nós e se imponha à nossa percepção, quer seja formado por nós mesmos na imaginação; de qualquer maneira que seja, o objeto está, na medida em que nós nos o representamos em oposição a nós e a nossa atividade de representação. (TWARDOWSKI, 2005, p. 84)

Como resultado, Twardowski termina por propor uma ontologia do objeto intencional na qual todos os objetos de representação são admitidos. Esse inflacionismo de objetos, muito criticado por Brentano, acaba por ser o resultado da pobre caracterização que Brentano provera para o campo do intencional. Apenas a partir de

²⁴ Cf. Brentano, 1995, p. 23-24 [21-22].

²⁵ Cf. Twardowski, 2005, p. 45, § 1.

Twardowski é que a noção de conteúdo passa receber a devida atenção, Husserl será aquele que mais atenção e desenvolvimento deu ao problema.

5. Husserl

Por sua vez, Husserl, influenciado pelas ideias de Brentano, de quem fora aluno durante os cursos de 1880-1890 que compõem a *Psicologia Descritiva* do autor austríaco²⁶, entra em contato com uma nova metodologia filosófica - o método descritivo-classificatório dos fenômenos psíquicos²⁷. De acordo com esse método toda descrição deve se ater aos fenômenos como nos são dados e não deve pressupor a existência de algo que subjaz tais fenômenos, evitando, assim, cair na tentação de postular entidades em-si. Esse método, somado à teoria da intencionalidade²⁸, viria a ser reformulado como o método fenomenológico husserliano tradicional. Esse, por sua vez, propõe um retorno às coisas mesmas (*Zurück zu den Sachen selbst!*), isto é, uma análise dos fenômenos como nos são dados à consciência e não como são refletidos como conceitos teóricos. O fenômeno, aquilo que nos aparece, deve ser examinado não como um objeto acessado pela consciência, mas como um vivido da consciência. Assim, antes de qualquer coisa, os fenômenos são dados no campo da subjetividade, ao campo do mundo da vida (*Lebenswelt*), e apenas posteriormente é que assumimos uma postura teórica acerca deles. Tal postura frequentemente é abordada do ponto de vista técnico-científico, o qual já não participa mais do campo do vivido, mas somente do campo do refletido. Aqui Husserl segue, com muitas ressalvas, a máxima de George Berkeley, *esse est percipi*, ser é ser percebido. Nessa análise se suspende, “coloca-se entre parêntesis”, toda posição ingênua do eu natural acerca dos fenômenos.

A atitude espiritual natural não se preocupa ainda com a crítica do conhecimento. Na atitude espiritual natural viramo-nos, intuitiva e intelectualmente, para as coisas que, em cada caso, nos estão dadas e obviamente nos estão dadas, se bem que de modo diverso e em diferentes espécies de ser, segundo a fonte e o grau de conhecimento. (HUSSERL, 2000, p. 39 [17])

²⁶ Cf. Moran, 2017, p. 293.

²⁷ Brentano oferece diferentes nomes para o que poderia se considerar uma pré-fenomenologia, dentre esses nomes podemos citar “psicologia descritiva” e “fenomenologia descritiva”. Cf. Brentano, p. 129 [137], 1995a.

²⁸ “O adjetivo determinativo intencional nomeia o caráter essencial comum da classe de vivências a delimitar, a propriedade da intenção, que se refere a um objetivo segundo o modo da representação ou segundo outro modo análogo.” (HUSSERL, 2007, p. 413 [392])

Trata-se de analisar tudo o que se considera óbvio a respeito do mundo e buscar a origem desse sentimento de obviedade (*Selbstverständlichkeit*). Para Husserl essa obviedade apodítica tem um sentido cartesiano muito profundo, pois ela provém do solo (*Boden*) da consciência. Contudo, diferentemente de Descartes que isolara o *cogito* do *cogitans*, para Husserl, seguindo a teoria da intencionalidade, é impossível falar em atribuição de sentido em uma consciência fechada, sem referência a objetos. Não é possível falar de uma evidência acerca do mundo sem falar desse mundo. Por isso, o método fenomenológico é dito descritivo, pois ele descreve as estruturas que permitem a constituição de sentido do mundo. Assim, apesar da consciência ser a origem de todo o sentimento de evidência acerca da existência do mundo, ela não pode ser concebida independentemente da relação intencional que constitui esse próprio sentido. Dessa forma, diversos temas surgem à tona, tais como o problema da objetividade do conhecimento, da intersubjetividade e o problema da existência de outras consciências. Assim, Husserl questiona: qual é o solo de onde erigimos essa certeza acerca de nossa existência e do mundo? Para ele a resposta somente é possível através da *redução fenomenológica* dos conteúdos da consciência.

O ponto de partida da investigação é, sem dúvida, o objeto da experiência evidente, trata-se, de fato, de *fenomeno-logia*; porém não é tanto *o que* aparece como o ser do aparecer, o *ser-fenômeno* do objeto, que é importante. Como é que a coisa vem a dar-se “ela mesma” na consciência, como se *constitui* ela no seu ser para mim? É a evidência banal do seu ser-aí para a consciência ingênua que é o problema para o fenomenólogo. Vemos, assim desenhar-se, desde o seu primeiro esboço, um elo íntimo entre a teoria da redução e o que os outros textos chamarão a fenomenologia constitutiva. (KELKEL; SCHÉRER, 1982, p. 39)

A redução fenomenológica possui dois momentos distintos do método empreendido por Husserl. O primeiro é a *redução eidética* e o segundo é a *redução transcendental*. Vejamos brevemente como esses dois métodos operam.

A redução eidética, cujo nome remete ao termo *eidōs* (forma, essência), é um processo de suspensão das posturas naturais que o sujeito psicológico tem com relação ao mundo, consistindo em um processo de depuração dos momentos do ato intencional, em especial do conteúdo desses atos. Por exemplo, Husserl, seguindo Twardowski, insere uma nova distinção, agora entre conteúdo material e conteúdo ideal de um ato. Segundo Husserl, por exemplo, um ato como o de ver uma árvore, não engloba apenas o

ato de ver o objeto, mas dois momentos adicionais. Pelo primeiro temos o *conteúdo material* que caracteriza o conteúdo empírico da experiência particular do sujeito que vê o objeto. Pelo segundo temos o *conteúdo ideal* do ato que possibilita tratarmos da árvore independentemente da sua realização empírica, ou seja, na idealidade deste tipo de conteúdo suspendemos a caracterização particular da árvore (macieira, pinheiro, etc.), para falarmos da árvore em geral, *in specie* diria Husserl²⁹.

Por meio dessa abordagem Husserl busca critérios apriorísticos pelos quais possa avaliar a validade objetiva dos conteúdos dos atos psíquicos. De acordo com Husserl, esse procedimento trata os fenômenos como nos são dados em si mesmos e os depura em busca de estruturas invariantes entre todos os fenômenos psíquicos, chamadas por Husserl de “essências” (*Wesen*), as quais fornecem sentido objetivo aos conteúdos dos atos intencionais³⁰.

O procedimento da redução eidética pretende, assim, descrever como ocorre a constituição de sentido por meio da variação dos aspectos qualitativos que involucram empiricamente tais essências. De acordo com esse ponto de vista diferentes atos condicionam diferentes sentidos a um mesmo objeto. Por exemplo, o ato de pensar em fogos de artifício, assim como os atos de ouvir, ver, gostar de fogos de artifício, cada um se relaciona pela natureza do ato de uma maneira distinta com o objeto intencional. Assim, em cada caso, o objeto intencional adquire um sentido renovado, ou como dirá Husserl, ele é visado sob uma nova significação. Ao processo de constituição de sentido pela relação intencional Husserl o chama de “autodoação de sentido”, pois não se trata de obter algo de “fora”, mas sim de constituir sentido numa relação que se projeta para fora, mas que sempre é imanente, pois ocorre apenas na relação intencional. “Tudo o que é objetivo está sujeito à exigência da compreensibilidade” (HUSSERL, 2012, p. 155 [§55]). Cada ato condiciona modos de visar o objeto, os quais podem ser modos judicativos, representativos, emocionais, estéticos, etc. Tais modos serão cruciais para o desenvolvimento de novas abordagens fenomenológicas, incluindo aquelas, por exemplo, do existencialismo que fará extenso uso da visada ética sobre os vividos intencionais. Afinal, todo o modo de ver o outro como um igual pressupõe uma visada ética que não se confunde com outros tipos de atos.

Tais modos serão cruciais para o desenvolvimento de novas abordagens fenomenológicas, incluindo aquelas do existencialismo, as quais farão extenso uso da

²⁹ Cf. Kaufmann, 2000, p. 134-135; Husserl, §129, 2006.

³⁰ Cf. Husserl, §3, 2006.

visada ética sobre os vividos intencionais. Em especial, não é possível negligenciar que a relação intencional sempre revela esse modo de visar o mundo. Uma postura dirigida a um objeto não se fecha unicamente sobre aquele objeto, mas sobre todos os atos que de alguma forma se dirigem a esse objeto, mesmo que não estejamos atentos a isso. Por exemplo, não é porque estamos atentos e dirigidos intencionalmente a leitura de um texto que nossa consciência perderá a visada intencional do mundo, isto é, da mesa, da sala, da cidade, de nossas memórias, dos compromissos e de todas as possibilidades reais que se nos apresentam. Não por acaso, como veremos mais à frente, essa abertura de possibilidades constituirá o ponto de partida da ideia heideggeriana de uma existência autêntica como projeto.

Por outro lado, diferentemente de Platão, Tomás de Aquino, Espinosa, Leibniz, entre outros, ele deixa claro nas *Ideias para uma Fenomenologia Pura* (1905) que tais essências ou idealidades não são transcendentais, mas imanentes na consciência. A redução fenomenológica é, de fato, um estudo do ser, porém o ser do fenômeno como nos é dado na consciência. Husserl leva o método cartesiano ao limite ao propor que a verdadeira investigação filosófica deve suspender todos os supostos conceituais pré-estabelecidos, restando apenas o fenômeno. Com essa constatação, Husserl aponta que a descrição de tais idealidades não podem ser dissociadas na investigação do âmbito subjetivo, ao qual ele denomina como “subjetividade transcendental”. O eu transcendental, segundo Husserl, é o solo de toda evidência dada no fenômeno, sendo a sua investigação o tema da redução transcendental. De acordo com esse método o que é suspenso são as estruturas da subjetividade em sentido transcendental em busca de um eu-puro (*reinen Ich*). O assim chamado “ego transcendental”, segundo Husserl, é a fonte de toda evidência dada no fenômeno, sendo a sua investigação o tema da redução transcendental. De acordo com esse método existe um eu originário (*Ur-Ich*)³¹ que não pode ser constituído na consciência, pois não é um mero objeto dentre outros. Porém, nunca ficou claro como a fenomenologia conseguiria atingir um tal grau de radicalidade redutiva. De fato, a busca de Husserl pelo ego transcendental se apresenta como uma cruzada que não se completou. O ego transcendental, âmbito de toda indeterminação, nunca pôde ser descrito por Husserl. Muito mais do que um catalisador da teoria da intencionalidade, a filosofia husserliana operou como um prisma, revelando um leque inteiro de possibilidades interpretativas.

³¹Cf. Husserl, § 26, 2012.

6. Outros desdobramentos da teoria da intencionalidade

Investigar os desenvolvimentos da teoria da intencionalidade é uma tarefa que demanda muitas páginas. Assim, apresentamos aqui apenas algumas das abordagens mais tradicionais à teoria, contudo, isso não significa que muitas outras teorias não tenham profundas raízes nesse solo comum.

Em um retorno ao projeto kantiano³², Husserl não se manterá imune a crítica de que sua filosofia se torna excessivamente idealista. Nas *Meditações Cartesianas* (1931) e na *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (1936), obras da última fase de Husserl, ele volta a tratar pormenorizadamente da subjetividade transcendental, a qual tem como seu último campo de redução fenomenológica o assim denominado “eu-puro”. O eu-puro é o residual absoluto de toda suspensão da posição natural e de toda forma de psicologismo, inclusive o de tipo transcendental³³ descrito por Husserl em *Krisis*. O eu-puro tornou-se objeto de controvérsia, não só entre os críticos de Husserl, mas também entre seus discípulos. Heidegger, por exemplo, em *Ser e Tempo* considera o Eu-Puro apenas mais uma forma de reprodução do modo de filosofar tradicional, para ele a consciência (*Bewusstsein*) pura opera no mesmo âmbito de sedimentação conceitual que o conceito de substância para a filosofia antiga. Além disso, a consciência pura, ou consciência em geral, é insustentável, pois tenta deixar de lado toda facticidade – âmbito de significação da existência no mundo.

As ideias de um “eu-puro” e de uma “consciência em geral” são tão pouco capazes de sustentar o a priori da subjetividade “real” que elas passam por cima, ou seja, não veem de forma alguma os caracteres ontológicos da facticidade e da constituição de ser da presença. (HEIDEGGER, 2009, p. 301 [230])

Heidegger, inclusive, considerava a fenomenologia não uma filosofia própria, como defendia Husserl, mas apenas um método³⁴. O que permanece como postura teórica comum entre ambos, como mencionamos acima, é justamente a teoria da intencionalidade. Porém, enquanto Husserl fala de uma intencionalidade da consciência, a qual ele busca depurar por meio da redução fenomenológica, Heidegger abandona o

³² Cf. CRP, A346/B404.

³³ Cf. Porta, 2013, p. 124.

³⁴ Cf. Heidegger, 2009, §7.

paradigma sujeito-objeto³⁵, passando a tratar a intencionalidade como comportamento (*Verhaltung*). Esse comportamento é, segundo Heidegger, o modo de engajamento com o mundo que estabelece o desdobramento da facticidade (existência), o qual não pode ser reduzido pelo método de Husserl.

Por outro lado, Sartre abarcará o problema redutivo do eu-puro como o ponto de abertura para a questão acerca do Nada. O eu-puro é uma completa indeterminação, pois se fosse determinado haveria outro âmbito mais originário na subjetividade. Pelo contrário, devido à intencionalidade nunca podemos sair de uma relação de atribuição de significação. Justamente, essa relação coloca o próprio eu como um eu transcendente no mundo. Assim, Sartre aponta que a dificuldade em se rastrear o eu-puro é dada pelo fato que o eu já está aí sempre presente e não há como retomar um âmbito que nunca se fez presente senão teoricamente. A consciência se projeta como transcendente no mundo e, assim, se vê como existente. “A consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo (...)” (SARTRE, 1966, p. 110). Porém, diferentemente dos seres que são em-si (*en-soi*), a consciência é sempre inacabada, sempre projeto do campo de possibilidades inerentes ao seu caráter intencional. Assim, para Sartre o eu-puro, um eu irrefletido, é pura indeterminação – um Nada. Esse nada será justamente a pedra de toque da máxima sartreana de que a existência precede a essência. “A consciência é um ser cuja existência coloca a essência (...)” (SARTRE, 1943, p. 29). Inclusive, na terceira parte de *Ser e o Nada*, ele chama a atenção para o fato de que se torna impraticável aplicar o método da dúvida cartesiana ao Outro como consciência. Negar que exista o outro implica em negar um horizonte de significação que não está apenas relacionado com outras consciências, mas inclusive com a consciência que duvida, pois as determinações de um indivíduo englobam os aspectos cotidianos desse indivíduo, os quais, por sua vez, estão intimamente relacionados com esse Outro. Por exemplo, os juízos morais que compõem a consciência de um indivíduo são indissociáveis do endosso da ideia de que outras consciências são reais para esse indivíduo. Alguém que seja, por exemplo, professor não pode simplesmente suspender o juízo acerca da existência de outras consciências como seus alunos e ainda assim esperar manter a mesmo horizonte de significação, isto é, ver-se como professor.

Assim, adicionalmente, a abordagem transcendental da consciência via teoria da intencionalidade possibilita o surgimento de outras vias interpretativas. Afinal, se

³⁵ Cf. Heidegger, 2013, p. 87 [§17].

podemos entrar numa relação intencional com nossa própria consciência como objeto, o mesmo deve ocorrer com outras consciências que não a nossa – como diria Fink, com outros co-eus (*Mit-Ich*). A partir daqui fica claro que não só mantemos uma relação intencional com outras consciências, mas inclusive com seus aspectos somáticos, isto é, seus corpos, como defenderam Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir. Como resultado, podemos falar de diferentes atos, e suas mudanças qualitativas, dirigidos a outros eus. Aqui se abre as discussões contemporâneas sobre o outro dentro da dinâmica da alteridade, na qual passamos a tratar dos momentos intencionais de tipo ético que incluem o outro como um correlato que deve ser visto como o mesmo que o eu. Paul Ricouer, aluno de Husserl, resumirá essa visão sobre o título de sua obra *O si-mesmo como um outro*, na qual se busca estabelecer uma relação de equilíbrio entre dois polos da consciência, o polo-eu e o polo-outro. Enquanto Ricouer defenderá uma relação equilibrada entre esses polos, Emmanuel Lévinas, por sua vez, defenderá que uma verdadeira ética da alteridade fenomenológica só pode ser fundada pela primazia do polo-outro.

Ao que podemos perceber não é possível elencar todos os nomes ligados ao tema da intencionalidade, apenas traçar as linhas gerais dessa tradição tão vigorosa para daí, então, extrair uma visão mais harmoniosa e completa.

7. Conclusões

Tentar repensar o papel da fenomenologia, das teorias dos objetos, da ontologia fundamental, do existencialismo sem prestar atenção ao fisiologismo existente entre essas vertentes, cujo sangue corrente é a intencionalidade, é, no mínimo, uma ação equivocada. A intencionalidade não tem um lugar, são as filosofias que tem um lugar dentro da teoria da intencionalidade. Acerca dela dois aspectos devem ser ressaltados.

Primeiramente, a intencionalidade, por si mesma, se apresenta sob diversas características. Afinal, diferentes atos implicam em diferentes tipos de relações, assim podemos falar não só de qualidades representacionais, mas também, judicativas, estéticas, emocionais, dentre outras. Frente essa atividade modificadora muitas filosofias se erigiram e muitas outras hão de erigir-se.

O segundo aspecto diz respeito à dificuldade de definição do conceito de intencionalidade. De fato, ao estabelecer-se como marco comum a diferentes filosofias, a noção de intencionalidade recebe diversas significações e tarefas. Esse aspecto

reafirma a ideia de que não existiria um conceito de intencionalidade unificado, mas apenas caracterizações gerais. Certamente, um reflexo da grande confluência de temas que foram e podem ser postos analisados a partir do campo do intencional.

Ao final, a intencionalidade emerge não apenas como um traço da consciência, mas como um guia de estudo e compreensão de grande parte da filosofia do século XX. Por outro lado, apesar de constituir o âmago de toda uma tradição, não podemos reduzir a intencionalidade ao mero estudo dos filósofos e filósofas que se debruçaram sobre o conceito. A intencionalidade, seja como método ou filosofia própria, é um conceito aberto, cuja riqueza e vitalidade têm sua renovação tornada possível por cada nova visada (*intentio auctoris*).

Referências

- AQUINO, T. *Suma teológica*. Tomo II. Trad. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira (Coordenação geral), OP et alii. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. Trilíngue. 2ª ed.. Trad. Valentín Garcia Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- _____. *De Anima*. Tradução direta do grego, ensaio introdutório, sumário analítico, léxico, bibliografia e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- BRAIDA, C. R. Três aberturas em ontologia: *Frege, Twardowski e Meinong*. Organização, tradução e apresentação de Celso R. Braida. Florianópolis, Nefelibata, 2005.
- _____.; NUNES FILHO, L. M. “Ontologia e semântica em Twardowski”. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, v. 7, n. 2, p. 148-169, 2016.
- BRENTANO, F. *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*. Erster Band. Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1874.
- _____. *Aristóteles*. 2ª ed.. Trad. Moisés Sanchez Barrado. Barcelona: Editorial Labor, 1951.
- _____. *Aristote: les significations de l'être*. Trad. Pascal David. Paris: Vrin, 1992.
- _____. *Descriptive Psychology*. Trad. Benito Müller. London: Routledge, 1995a.
- _____. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Trad. A. C. Rancurello, D. B. Terrell, L. L. McAlister; introd. Peter Simons. London: Routledge, 1995b.
- FUGALI, E. “Toward the rebirth of aristotelian psychology: *Trendelenburg and Brentano*”. *Psychology and Philosophy*. (Eds.) S. Heinämaa; M. Reuter. Springer, pp. 179-202, 2008.
- GYEMANT, M. *Repräsentation et intentionnalité : Sur l'impossibilité de purger l'intentionnalité de tout objet imanente*. *Bulletin d'analyse phénoménologique*. V. 8, 2010 (Actes 3), (pp. 29-45). Disponível em < <http://popups.ulg.ac.be/bap.htm>>. Extraído em: 21/09/12.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. 4ª ed. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: São Paulo, 2009.
- _____. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*. Trad. de Renato Kirchner. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

- HUSSERL, E. Investigações Lógicas. Segundo volume, parte II: *Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Trad. Carlos Aurélio Morujão. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.
- _____. *Ideia da Fenomenologia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2000. (Textos Filosóficos)
- _____. A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: *uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Flacão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- _____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Idéias & Letras, 2006.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas A. F. Morujão. 4ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.
- KAUFMANN, N. Brentano, Twardowski, Husserl: Esboço de uma teoria fenomenológica do conteúdo. *Manuscrito*. Vol. XXIII, n. 2, out., 2000. (133-161).
- KELKEL, A ; SCHÉRER, R. *Husserl*. Trad. Joaquim J. C. Rosa. Lisboa: Edições 70, 1982.
- LANDIM FILHO, R. Tomás de Aquino: realista direto?. *Analytica*. Revista de Filosofia, v. 15, n. 2, p. 13-38, 2011.
- ŁUKASIEWICZ, J. *Du Principe de contradiction chez Aristote*. Trad. Dorota Sikora; Pref. Roger Pouivet. Paris: L'éclat, 2000.
- LUKASIEWICZ, D. Brentano's reception in Poland: *Brentano's theory of judgment and the Lvov-Warsaw School*. 2009. Disponível em: <http://www.elv-akt.net/recherches/conference.php?id_conference=8&mode=norm#index.xml-body.1_div.1> Extraído em: 21/10/2011.
- MacCORMICK, P. Sur le développement du concept de l'intentionnalité chez Brentano et Husserl. *Philosophiques*. Vol. 8, n 2, p. 227-237. Québec, 1981.
- MORAN, D. "Husserl and Brentano". In: Kriegel, Uriah (Ed.). *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. Taylor & Francis, 2017.
- PORTA, M. A. G. *Edmund Husserl: psicologismo, psicologia e fenomenologia*. São Paulo, SP: Loyola, 2013.
- _____. Franz Brentano: Equivocidad del Ser y Objeto Intencional. *Kriterion*. Belo Horizonte, 105, pp. 97-118, (jun) 2002.
- _____. Uma análise do opúsculo de Kasimir Twardowski "Inhalt und Gegenstand": Na perspectiva de sua significação para a escola e Brentano. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 34, n. 109, pp. 261-282, 2007.
- SARTRE, J.-P. L'être et le Néant: *Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- _____. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. In: La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique. Introdução, notas e apêndices Sylvie Le Bon. Paris: Vrin, 1966.
- TWARDOWSKI, K. *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen: Eine psychologische Untersuchung*. Wien: Philosophia Verlag, 1982.
- _____. *Sur le contenu et l'objet des représentations*. In: Sur les objets intentionnels. Trad. Jacques English. Paris: Vrin, 1993.

Recebido em: 20/11/2020
Aprovado em: 08/04/2021