



GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

INTENCIONALIDADE EM ARISTÓTELES? UMA CONFRONTAÇÃO INICIAL COM A LEITURA BRENTANIANA DE DE ANIMA 424A18

MANUEL MOREIRA DA SILVA¹

RESUMO: Este trabalho investiga a natureza da intencionalidade e a natureza da não-intencionalidade. Partindo de certas observações de Muralt e de Lima Vaz, em contraste com a tese da intencionalidade, o trabalho discute em que medida a chamada “teoria da informação imediata do ato intelectual pela forma inteligível em ato do objeto” – esposada por ambos e, para eles, presente entre outros no estagirita – não é, precisamente no macedônio, à diferença do Aquinate, de natureza intencional, mas de natureza não-intencional. Em vista disso, o trabalho discute o que exatamente Brentano quer significar com a expressão ‘in-existência intencional’ e a razão de uma questão como a da chamada intencionalidade da sensação não ser um problema aristotélico.

Palavras-chave: Brentano. Ser objetivo. Sensação. Conteúdo mental. Representação

Intentionality in Aristotle?

An initial confrontation with the Brentanian reading *De anima* 424a18

ABSTRACT: This paper investigates the nature of intentionality and the nature of non-intentionality. Based on certain observations of Muralt and Lima Vaz, in

1. Professor Adjunto no Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Paraná (UNICENTRO). E-mail: immanuelmoreyra@gmail.com

contrast to the thesis of intentionality, the work discusses to what extent the so-called “theory of immediate information of the intellective act by the intelligible form in the act of the object” - handcuffed by both and, for they, present among others in the stagirita - is not, precisely in the Macedonian, unlike the Aquinate, of intentional nature, but of non-intentional nature. In view of this, the work discusses what exactly Brentano means by the expression ‘intentional in-existence’ and the reason why a question such as the so-called intentionality of sensation is not an Aristotelian problem.

Keywords: Brentano, Objective being. Sensation. Mental content. Presentation

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Este trabalho tem por objetivo discutir a afirmação de Aristóteles segundo a qual “o sentido é o receptivo das formas sensíveis sem a matéria” (αἰσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης)². Proferida em *De anima* 424a18, no contexto de uma determinação do conjunto de toda sensação (Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως)³, aquela assertiva constituiu-se na pedra fundamental de importantes teorias medievais em torno da inteligência, do objeto e da representação ou, mais propriamente, da assim chamada intencionalidade, em rigor, da objetividade, isto é, do ser objetivo (*esse objectivum*) ou do ser representado (*esse repraesentatum*), ou ainda do ser intencional (*esse intentionale*) do objeto na representação⁴. Essa, igualmente, a opinião de muitos intérpretes de Franz Brentano, para os quais o filósofo alemão teria se inspirado, dentre outras passagens do *De anima*, justamente em 424a18 para a elaboração de sua teoria da intencionalidade⁵, bem como a opinião de outros, como M. L. C. Soares, em *A Dimensão Intencional*, para os quais Brentano teria encontrado “a ideia de um ‘objeto intencional’ [...] remotamente em Aristóteles, precisamente na sua teoria da percepção sensível”⁶. Embora nem todas as afirmações de seus intérpretes ou mesmo as de Brentano a respeito sejam aqui verificadas, porquanto o filósofo afirma que Aristóteles encontrou “aqui e ali a mesma modalidade de in-

2. Ver, *De anima* 424a18. O *De anima* de Aristóteles será citado neste trabalho conforme a notação padrão utilizada pelos estudiosos do estagirita. Contudo, faremos uso da edição brasileira de Maria Cecília Gomes dos Reis (São Paulo: Ed. 34, 2006) e do original, em grego, *De anima libri 3*. Recognovit Guilelmus Biehl. Editio stereotype emendatior. Lipsiae: Teubneri, 1896 (disponível on-line, ver referências).

3. Ver, *De anima* 424a17ss.

4. Sobre este ponto, veja-se A. DE. MURALT, *La apuesta de la filosofía medieval*. Estúdio introductorio y traducción de José Carlos Muínelo Cobo y Juan Antonio Gómez García. Madrid: Marcial Pons, 2008, passim. Ver também, A. MURRAY, *Intentional Species and the Identity between Knower and Known According to Thomas Aquinas*, Sydney, Australia: Catholic Institute of Sydney, 2013, p. 111-113ss.

5. G. FRECHETTE, Varieties of intentionality. Introduction. In D. FISETTE; G. FRÉCHETTE (Ed.). *Themes from Brentano*. Amsterdam; New York: Rodopi, 2013, p. 87.

6. M. L. C. SOARES, *A Dimensão Intencional*. Porto: Universidade do Porto, 2010, p. 34.

existência intencional”⁷ que ele determinaria, o trabalho se concentra precisamente na tese da intencionalidade de tal in-existência no *De anima*.

Nessa medida, mais que explicitar ou ainda reconstruir a concepção de Brentano em torno da intencionalidade em Aristóteles, o trabalho se limita a verificar a tese acima referida. Essa a tese em jogo para os filósofos escolásticos dos séculos XIII e XIV, sobretudo para Tomás de Aquino, como reconhece o próprio Brentano, da qual este – conscientemente – se apropria, assumindo-a como o seu tema e problema central. Em que pesem os diversos problemas (históricos, sistemáticos ou epocais) de interpretação, de concepção e, acima de tudo, de terminologia envolvidos na presente questão, o trabalho faz abstração dos mesmos porquanto, conforme estudos mais recentes, a emergência de algo como a intencionalidade – em sentido próprio, isto é, cognitivo – só se tornaria o caso a partir dos estoicos e particularmente de Avicena⁸, não sendo, portanto, uma questão enfrentada de modo explícito pelo estagirita ou, em rigor, algo como a intencionalidade nos termos do próprio Brentano, algo do qual o macedônio teria tido alguma consciência epistêmica precisa⁹. Em vista disso, o trabalho traça as linhas gerais de uma distinção entre a concepção moderna (de Descartes e Leibniz a Schopenhauer) e a concepção contemporânea do conhecimento intelectual, em especial no âmbito da incidência da intencionalidade nessa última,

7. Ver F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkte* (1874), Heusenstamm: Ontos Verlag, 2008 (PES, 1874) II, V, § 2, p. 200. O termo ‘in-existência intencional’ traduz o alemão ‘intentionale Inexistenz’, o hífen em ‘in-existência’ segue a grafia (não padronizada) da edição inglesa (*Psychology from an Empirical Standpoint* (1924), London and New York: Routledge, 1973, 1995 (PES, 1924, McAlister, imp., passim), também em e-book (s/d)*, mas justificada por Jose Gaos, que tampouco a assume como padrão, para quem o termo em questão não indica algo como uma “não existência”, mas antes uma “existência em” (apud F. BRENTANO, *Psicología desde un punto de vista empírico*, Madrid: Revista de Occidente, s/d, (PES, Sholten-Gaos, II, I, § 5, p. 81, nota do tradutor)**, seguindo, portanto, de perto, o propósito de Brentano ao associar, já em 1874, a expressão inexistência intencional (ou mental) ao que os escolásticos designava, “existir como um objeto (objetivamente) em algo” (PES, 1874, II, I, § 5, p. 106, nota 66).* O presente trabalho indica preferencialmente a paginação da edição inglesa em e-book, dado à maior facilidade de acesso a ela. No entanto, para além da diferença de paginação, vale observar uma discrepância importante dessa edição em relação à edição impressa; caso em que, quando necessário, a mesma será igualmente citada. Na edição de 1911, ao final do período em que esse trecho acima citado (no corpo do texto) se encontra, Brentano acrescenta uma nota de rodapé muito significativa – a ser considerada mais adiante – para o entendimento de sua concepção de in-existência intencional e sobre a remissão desta a Aristóteles. Considerada de extrema relevância para os estudos brentanianos, essa nota, entretanto, foi como que negligenciada na edição eletrônica (posterior a 2009), na qual, em reedição da versão impressa, que publica a edição de 1924), talvez por um erro de edição (ou de editoração), a referida nota deslocara-se da seção 5 para a seção 4 do capítulo I do Livro II (cf. PES, 1924, McAlister, II, I, § 2, e-book, p. 67; p. 68; imp., p. 87-88). ** Texto utilizado em versão eletrônica, publicado na internet para acesso gratuito com o primeiro capítulo de edição de 1874 traduzido por Hernán Scholten.

8. Veja-se, a respeito, AVICENA, *Livro da Alma*. Tradução do árabe por Miguel Attie Filho, São Paulo: Globo, 2010, I, 5; II, 2; L. SPRUIT, *Species intelligibilis. From perception to knowledge, 1. Classical roots and medieval discussions*. Leiden: Brill, 1994, passim.

9. Brentano identifica e, ao mesmo tempo distingue, o que para seria a posição de Aristóteles e a sua própria na medida em que, para ele, o estagirita pensou as atividades psíquicas, “por último, segundo a distinta modalidade da in-nexistência intencional ou, como nós mesmos poderíamos dizer, segundo a distinta modalidade da consciência” (PES, 1874, II, V, § 7, p. 255; PES, Sholten-Gaos, II, V, § 7, p. 138).

como seu fundamento estruturante; assim como entre a concepção antiga e a tardo-medieval: essa, intencional; aquela, não-intencional. A questão, porém, não é nada transparente; de modo que o presente trabalho intenta unicamente pô-la, ficando sua tematização e possível resolução para uma outra ocasião.

Assim, o cerne deste trabalho e, por isso, da distinção em questão se mostra como uma investigação da natureza da intencionalidade e da natureza da não-intencionalidade; essa, em especial, referida a Aristóteles. Partindo, pois, de certas observações de Muralto e de Lima Vaz, em contraste com a tese da intencionalidade, o trabalho discute em que medida a chamada “teoria da informação imediata do ato intelectual pela forma inteligível em ato do objeto” – esposada por ambos e, para eles, presente entre outros no estagirita – não é, precisamente no macedônio, à diferença do Aquinate, de natureza intencional, mas de natureza não-intencional. Em vista disso, o trabalho discute o que exatamente Brentano quer significar com a expressão ‘in-existência intencional’ e a razão de uma questão como a da chamada *intencionalidade da sensação* não ser um problema aristotélico. Enfim, o trabalho exemplifica o que aqui designa-se não-intencionalidade a partir de exemplos do próprio Aristóteles.

POSIÇÃO DO PROBLEMA EM SUA GENERALIDADE: NATUREZA INTENCIONAL OU NÃO-INTENCIONAL DO ATO COGNITIVO E DO ATO VOLITIVO EM ARISTÓTELES?

A natureza intencional de um ato cognitivo ou de um ato volitivo determinado exprime-se de modo exclusivo em fenômenos psíquicos ou mentais; isso implica que a modalidade da in-existência intencional de que fala Brentano não é senão a modalidade da consciência interna, quer dizer, da psique ou da mente enquanto consciente de seus atos e dos objetos conteúdos mentais ou psíquicos por ela representados ou vivenciados. Ao contrário, embora também se exprima em fenômenos psíquicos ou mentais, a natureza não-intencional – igualmente, de um ato cognitivo ou de um ato volitivo determinado – mostra-se, por sua vez, em fenômenos mentais ou psíquicos não exclusiva ou não meramente subjetivos, não completamente mentais ou psíquicos (em sentido moderno), nos quadros de uma interioridade ou de uma subjetividade consciente, distintos dos fenômenos físicos ou corporais; porque não-intencionais, esses fenômenos ou atos não chegam a ser objetivamente (objetivos) em algo¹⁰, logo, não chegam a ser objeto para uma mente consciente, trasladado a

10. Ver, a respeito, PES, 1874, II, I, § 5, p. 106.

conteúdo mental desta. Em que pese a distinção aqui desenvolvida, há uma crença bastante difusa segundo a qual haveria não só representações e conceitos abstratos em Aristóteles, mas também uma teoria do conhecimento ela mesma de natureza intencional¹¹; isso implica, entre outras coisas, que a forma inteligível (*eidōs*) aristotélica não seja uma determinação real, mas formal, como defendera Duns Scotus¹²; que resultasse, pois, de atos de consciência ou de certo conteúdo mental nesta, conforme anteviram os estoicos, um conteúdo visado pela inteligência mediante representação ou abstração e, portanto, dela ciente¹³. Esse, porém, um fenômeno que, enquanto plenamente consciente, foi reivindicado primeiramente por Descartes¹⁴.

Ora, como já o demonstraram A. de Muralt e L. Honnefelder, respectivamente, a determinação formal em geral e a determinação formal do ente em particular constituem contribuições genuínas de Duns Scotus¹⁵, ainda que antes dele, de modo respectivo, os estoicos e Avicena já tenham avançado os elementos essenciais de sua elaboração¹⁶. Resultantes da chamada distinção formal – essa uma das contribuições exclusivas de Scotus –, a determinação formal em geral e a determinação formal do ente em particular se apresentam como exigências fundamentais para a emergência da intencionalidade no sentido próprio de uma in-existência intencional, como “ser objetivamente (objetivo) em algo”¹⁷. Sem elas dificilmente o pensamento consegue avançar para além das chamadas intenções segundas – os conceitos universais, abstratos, que existem como um resultado do pensamento discursivo –, tomadas em sua multiplicidade constitutiva, sem assumir a primazia do real (isto é, aqui, das intenções primeiras, as coisas individuais existindo na natureza)¹⁸ e, por isso,

11. Ver H. C. DE L. VAZ, **Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1997, p. 157. Pressuposto essencial da afirmação de Vaz é a obra fundamental de Muralt (*La apuesta de la filosofía medieval*, op. cit., passim), em especial a tese de que, em Tomás de Aquino, na chamada “identidade da inteligência com o objeto conhecido (na apreensão) e da adequação ao ser existente (no juízo), não se trata de uma identidade nem de uma adequação reais, mas de uma identidade e de uma adequação intencionais” (A. DE MURALT, *A metafísica do fenômeno*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1998, p. 94). Ver também, em outro registro, V. CASTON. Aristotle and the Problem of Intentionality, in *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LVIII, No. 2, June (1998): 248-298.

12. Ver, L. HONNEFELDER. **Scientia Transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit**. Hamburg: Felix Meiner, 1990, passim.

13. L. SPRUIT, **Species intelligibilis**, 1, op. cit., p. 97.

14. Ver, DESCARTES, *Regras para a orientação do espírito*. São Paulo: Martins fontes, 2012, em especial, regra 3, p. 13-14

15. A. DE MURALT, *La apuesta de la filosofía medieval*, op. cit., p. 66-69ss, p. 101ss, p. 145ss; *A metafísica do fenômeno*, op. cit., p. 206ss; Ver, L. HONNEFELDER. **Scientia Transcendens**, op. cit., passim.

16. J. AERTSEN, Avicenna: “The second beginning of metaphysics”. In AERTSEN, J. **Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez**. Leiden; Boston: Brill, 2012, p. 75-100; E. GILSON, Avicena e o ponto de partida de duns Escoto. In *Por que São Tomás criticou Santo agostinho; Avicena e o ponto de partida de duns Escoto*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 164ss.

17. PES, 1874, II, I, § 5, p. 106.

18. Sobre as noções de intenções primeiras e intenções segundas, ver KWAME GYEKYE, The Terms “Prima Intentio” and “Secunda Intentio” in Arabic Logic. In *Speculum*, Vol. 46, No. 1 (Jan., 1971), p. 34.

sem separar representação e ser, o conceito do ente e o ente ele mesmo. Isso porque, enquanto formal, a determinação acima referida é necessariamente transcendental e, em vista disso, ignora algo como a intuição abstrativa dos antigos (em especial em Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino) ou como a intuição intelectual dos modernos (sobretudo Descartes, Fichte e Schelling).

No concernente a Brentano, na medida em que parte justamente da distinção formal entre fenômenos físicos e fenômenos psíquicos ou mentais¹⁹, seu ponto de partida propriamente dito não pode ser outro senão o de Duns Scotus, não o de Tomás de Aquino ou ainda, mais especificamente, o de Aristóteles. Isso porque nem Tomás de Aquino nem muito menos Aristóteles distingue uma faculdade da imaginação ou da *phantasia*, voltada exclusivamente para o exterior e meramente receptiva, e uma faculdade da representação (*Vorstellung*) enquanto pura e simplesmente subjetiva, voltada para o interior: Tomás de Aquino, por opção²⁰; Aristóteles por ignorar completamente as bases e as motivações da questão. Porquanto aquela distinção funda ou pelo menos possibilita algo como uma distinção real (ontológica) entre o corpo e a alma do ser humano, com a primazia da alma ou da mente subjetiva, em rigor, do intelecto sobre o corpo, bem como na medida em que essa última distinção é que permite a distinção formal entre fenômenos físicos e fenômenos psíquicos ou mentais, uma in-existência intencional como a brentaniana tem que assumir um caráter necessariamente psicologista, mas empírico, mostrando-se a um tempo nos limites daquilo que Kant designou idealismo empírico e realismo metafísico. Isso pode explicar certas incongruências da teoria brentaniana da intencionalidade de 1874, a qual, embora referida a Aristóteles e a Tomás de Aquino, contém elementos e pressuposições dos quais somente mais tarde Brentano se dará conta e que lhe permitirão reelaborar suas teses, agora precisamente, ao que parece, a partir de Descartes.

Se Duns Scotus estabelece a distinção epistêmica entre representação e ser, dando início, portanto, à determinação formal do ente e, então, à chamada metafísica transcendental, e se é Descartes quem distingue realmente (isto é, ontologicamente) corpo e alma, pode-se conceder a Brentano a honraria do estabelecimento da

19. Infelizmente Brentano não determina de forma explícita a natureza da distinção por ele operada; contudo, essa natureza pode emergir de claramente de uma verificação atenta dos capítulos I-III do Livro II da *Psicologia* de 1874. Na medida em que a distinção brentaniana entre fenômenos físicos e fenômenos psíquicos é dada pela forma de apresentação de um e de outro à consciência, pode-se determinar a natureza da distinção em tela pela natureza mesma da atividade da consciência. Enquanto os fenômenos físicos só existem fenomenalmente e assim aparecem na *phantasia*, ou na imaginação, indicando uma existência efetiva exterior à consciência, os fenômenos psíquicos são os atos mesmos da consciência, isto é, as representações dela, ou pelo menos se baseiam sobre as representações dela, que como tais só existem na consciência e para a consciência mesma, caso em que todo ato mental é acompanhado por uma consciência que se refere a ele. Isso implica que em toda representação (*Vorstellung*), que é necessariamente uma determinação formal, se distinga o ato de representar e o conteúdo representado.

20. Sobre este ponto, veja-se A. DE. MURALT, *La apuesta de la filosofía medieval*, op. cit., p. 129-132.

distinção entre fenômenos físicos ou corporais e fenômenos psíquicos ou mentais. Antes de todos esses, porém, Avicena distingue as várias faculdades da alma (ainda concebida em sua forma tripartite, portanto em sua unidade inicial com o corpo) e, como condição de todas as distinções posteriores, a distinção entre sentido interno e sentido externo, bem como, primeiro sucedâneo desta, a distinção entre forma e intenção, caso em que esta é percebida unicamente pelo sentido interno e aquela pelo sentido interno e pelo sentido externo em conjunto²¹. Mas se isso é precisamente assim, e se desse modo se pode falar de uma distinta modalidade da in-nexistência intencional, em sentido moderno, de uma distinta modalidade da consciência, logo, no caso de Aristóteles, em não havendo as distinções acima aludidas, sendo as primeiras as pré-condições da penúltima, e a última sua condição fundamental, há que se reconhecer que, neste caso específico, não pode haver essa distinta modalidade da in-existência intencional de que fala Brentano. Não obstante os resultados da empreitada até aqui, o problema da referência de Brentano a Aristóteles se mantém; na verdade se intensifica.

Porquanto não há, em Aristóteles, distinção entre representação e ser, distinção entre corpo e alma e nem distinção entre fenômenos físicos e fenômenos psíquicos, ou ainda e, de modo rigoroso, entre sentido interno e sentido externo²², também não pode haver fenômenos cognitivos ou volitivos intencionais ou conscientes em sentido próprio, isto é, aquele preconizado por Brentano. Na medida em que essa constatação se mostra plausível para Aristóteles, ela no entanto se choca por completo com as declarações de Brentano e mesmo de outros estudiosos da obra aristotélica; isso implica a necessidade de uma justificativa do que até aqui se discutiu de maneira geral, mas também exige uma especificação do problema de modo a considerar as razões de Brentano em confronto com o que em Aristóteles está em questão. Para o primeiro caso é preciso levar em conta o que exatamente o filósofo alemão quer significar com a expressão 'in-existência intencional'; para o segundo, se a questão da *intencionalidade da sensação* é de fato e de direito um problema aristotélico.

PRESSUPOSTOS HISTÓRICOS E SISTEMÁTICOS DA

21 Ver, AVICENA, *Livro da Alma*, op. cit., I, 5, p. 66. A distinção de Avicena é de certo modo preparada pela “fundação do sentido interno” em Galeno, Plotino e Nemésio; além disso, antecipa, de certo modo, aquela de Kant, ver, a respeito, MUHAMMAD U. FARUQUE, *The Internal Senses in Nemesius, Plotinus and Galen: The Beginning of an Idea*. In *Journal of Ancient Philosophy* (Engl. ed.), São Paulo, v.10, n.2 (2016): 119-139.

22 Sobre este ponto, veja-se, HARRY AUSTRYN WOLFSON. *The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts*. In *The Harvard Theological Review*. Vol. 28, No. 2, April (1935): 69-133

CONCEPÇÃO BRENTANIANA DO IN-EXISTÊNCIA INTENCIONAL

Conforme Brentano, em 1911, na assim chamada primeira segunda edição de sua *Psicologia*, a expressão ‘inexistência²³ intencional (ou mental)’ “foi mal interpretada pelo fato de que se acreditou tratar-se de intenção e persecução de um fim”²⁴ e não, ao contrário, segundo o filósofo havia ensinado em 1874, como pensavam os medievais, do “ser objetivamente (objetivo) em algo” [*gegenständlich (objective) in etwas sein*]²⁵ de um objeto [*eines Gegenstandes*]²⁶. Neste sentido, algumas linhas mais abaixo, no texto de 1911, continua Brentano:

Se trata, com efeito, de que para o objeto [Objekt] psicicamente ativo, e como tal, algo está presente em sua consciência de certo modo [isto é, na consciência que temos – enquanto indivíduos – do objeto, na consciência que temos dele enquanto determinado conteúdo mental nosso, *mmdsilva*], seja como meramente pensado, seja como apetecido, evitado ou outro modo semelhante.²⁷

Os trechos acima devem ser examinados com cuidado, considerem-se inicialmente as linhas gerais ou o contexto global da exposição de Brentano e, precisamente, conforme sua nota de 1911. Ainda nessa nota, não obstante a suposta má interpretação moderna da expressão ‘inexistência intencional (ou mental)’, o filósofo afirma preferir o termo ‘intencional’ ao termo ‘objetivo’ pelo fato de os modernos designarem o pensado nos termos do pensado como sendo objetivamente, dado que designam ‘objetivo’ ao ente efetivo [*das wirklich Seiende*], por oposição aos “fenômenos meramente subjetivos”, aos quais não corresponde nenhuma efetividade [*Wirklichkeit*]. Isso impõe ao pesquisador atento um problema adicional, além daquele mais acima aludido (e agora explícito, de verificar em Aristóteles tais ‘fenômenos meramente subjetivos’), qual seja, o problema de confirmar o acordo de Brentano com a concepção medieval (em rigor, scotiana) do “ser objetivamente (objetivo) em algo”, em suma, do ser objetivo (*esse objectivum*) ou representado do objeto inteligível na representação, precisamente no intelecto ou na consciência. Isso impõe, igualmente, determinar o sentido preciso em que essa concepção se distingue da moderna, anterior a Brentano, a qual identifica na

23. Sem o hífen, utilizado para marcar a distinção indicada na nota 6 acima.

24. F. BRENTANO, *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig: Dunckler & Humblot, 1911, (KpP), I, § 2, p. 6, nota. Ver também, PES, 1924, McAlister, e-book, II, V, § 2, p. 141, nota ++ (à p. 140); PES, Sholten-Gaos, II, V, § 2, p. 114, nota 34.

25. PES, 1874, II, I, § 5, p. 106, nota 66.

26. PES, 1874, II, I, § 5, p. 106.

27. KpP, 1911, I, § 2, p. 6, nota. Ver também, PES, 1924, McAlister, e-book, II, V, § 2, p. 141, nota ++ (à p. 140); PES, Sholten-Gaos, II, V, § 2, p. 114, nota 34.

expressão ‘inexistência intencional (ou mental)’ outra modalidade (a intenção e a persecução de um fim posto pela consciência, por exemplo a realização do supremo bem em Kant, assim como a existência objetiva do pensado na realidade efetiva, por exemplo em Hegel)²⁸ que aquela própria reivindicada pelo filósofo. Ao que tudo indica, enquanto a concepção assumida por Brentano se origina com Avicena, Tomás de Aquino e sobretudo com Duns Scotus, a que ele crítica parece emergir respectivamente em Avicena e em Descartes ou, mais propriamente, em Leibniz.

Avicena parece ser a figura central tanto para a modalidade da in-existência intencional, quanto para a modalidade da “intenção e da persecução de um fim”. No que diz respeito esta última, em seu *Livro da Alma*, o filósofo árabe afirma:

A distinção entre a percepção da forma e a percepção da intenção é que a forma é a coisa que o sentido interno e o sentido externo percebem em conjunto. Contudo, o sentido externo percebe-a primeiro e realiza-a para o sentido interno. Por exemplo, a percepção que a ovelha tem da forma do lobo — quero dizer, de sua figura, de sua configuração e de sua cor. O sentido interno da ovelha percebe-as, porém primeiro percebem-nas os seus sentidos externos. Quanto à intenção, ela é a coisa que a alma percebe, com base nos sensíveis, sem que o sentido externo a tenha percebido primeiro. Por exemplo, a percepção que a ovelha tem da intenção de adversidade no lobo — ou a intenção de que é necessário ter medo dele e fugir dele — sem que, de modo algum, o sentido [externo] perceba isso. Assim, aquilo que primeiro o sentido externo percebe do lobo e, em seguida, o sentido interno [percebe], caracteriza-se, aqui, pelo nome de “forma”. Aquilo que as faculdades internas percebem sem os sentidos [externos] caracteriza-se, aqui, pelo nome de “intenção”.²⁹

Avicena mantém o primado aristotélico da forma imanente à coisa sensível da qual ela é a forma; porém, ao distinguir forma e intenção, prepara a distinção que mais tarde Tomás de Aquino irá desenvolver entre forma real ou inteligível (o *eidōs* aristotélico) e forma racional ou inteligida (a *species intelligibilis* medieval), assim como entre forma natural (a forma sensível ou material) e forma espiritual ou imaterial, sendo essa igualmente tomada como ser intencional [*esse intentionale*], que, por sua vez, no Aquinate, também está vinculado a discussão em torno do apetite³⁰. Porque Avicena procedeu à distinção entre forma e intenção, Tomás de Aquino pôde retomar a questão aristotélica do sentido como o receptivo da forma sem a matéria, caso em que, para o Dr. Angélico, o sentido recebe a forma sem a matéria porque a forma tem um modo de ser no sentido e um outro, distinto daquele, na coisa sensível [*re sensibili*]³¹; esse ponto, contudo, é por demais controverso se aplicado à Aristóteles, isso porque, de um lado, o estagirita não faz as distinções

28. KpP, 1911, I, § 2, p. 6, nota.

29. Ver, AVICENA, *Livro da Alma*, op. cit., I, 5, p. 66.

30. Ver A. MURRAY, *Intentional Species and the Identity...*, op. cit., p. 76, nota 320; p. 111ss.

31. Ver, THOMAS AQUINAS, *Commentary on Aristotle's De anima*, translated by Kenelm Foster, O.P. and Sylvester Humphries, O.P. New Haven: Yale University Press, 1951, (*In II De anima*), lectio 24, 553. Ver, também, A. MURRAY, *Intentional Species and the Identity...*, op. cit., p. 111ss.

feitas por Avicena, bem como porque, de outro lado, não há necessariamente algo como ‘coisa sensível’ no Filósofo. Uma questão que se mostra completamente outra no Aquinate, conforme este:

Por vezes, no entanto, a forma é recebida no paciente segundo um outro modo de ser que no agente; porque a disposição material do paciente para receber a forma não é semelhante à do agente. E assim a forma é recebida no paciente sem a matéria, enquanto o paciente é assimilado ao agente segundo a forma e não segundo a matéria. E desse modo o sentido recebe a forma sem a matéria, porque no sentido a forma tem outro modo de ser que aquele que ela possui na coisa sensível [*re sensibili*]. Na coisa sensível a forma tem um modo de ser natural e no sentido ela tem um ser intencional e espiritual.³²

Um confronto entre o trecho acima e aquele de Avicena mostram muito mais afinidades que discrepâncias, o ponto central é que, nos dois casos, enquanto recebe a forma, o sentido cumpre a função de paciente, ao passo que o papel de agente cabe à coisa sensível. Entretanto, na coisa sensível a forma possui um modo de ser natural, logo sensível ou material, sua forma, portanto, é a da sensação enquanto circunscrita ao sentido externo ou porquanto “percebe a partir de fora”³³; já no sentido, ao contrário, porque destituída de matéria, o modo de ser da forma é propriamente intencional ou espiritual, quando entra em jogo a percepção propriamente dita, “que percebe a partir de dentro”³⁴. Se isso é assim, enquanto intencional ou espiritual, a forma só pode ser percebida a partir de dentro na medida em que ela própria se constituir como uma intenção, ou antes, porquanto a própria intenção se sobreponha – ou mantenha o primado – sobre a forma; se percebida a partir de fora, a forma se mostrará apenas como aquilo que deve ser realizado – pelo sentido externo – para o sentido interno, quer dizer, como o que deve ser elaborado no âmbito das diversas faculdades perceptivas para então ser compreendido como tal, isto é, sem matéria, ou antes, como intenção ou ser intencional, como algo próprio da alma. O fato de que a alma perceba a intenção sem que o sentido externo a tenha percebido primeiro implica, enfim, que a alma perceba sem os sentidos externos, isto é, que o que ela percebe esteja, portanto, nela mesma e não fora dela; logo, que não esteja, por exemplo, na coisa sensível ou, como se dirá entre os modernos, na *res extensa*.

Desse modo, emerge a compreensão de que deve haver na memória, antes do ato cognitivo ou volitivo propriamente dito, algo como uma espécie inteligível capaz de ser mobilizada pelo intelecto no ato de conhecimento ou na ação mesma. Mas isso terá por consequência ou o desaparecimento da forma real, inteligível, da coisa sensível, imanente a esta para Aristóteles, ou sua introdução na própria espécie

32. THOMAS AQUINAS, *Commentary on Aristotle's De anima*, op. cit., (*In II De anima*), lectio 24, 553.

33. Ver, AVICENA, *Livro da Alma*, op. cit., I, 5, p. 64.

34. Ver, AVICENA, *Livro da Alma*, op. cit., I, 5, p. 64-65.

inteligível a título de ser objetivo ou representado – não mais da coisa sensível e sim – do objeto inteligível então construído pelo intelecto mediante a representação. Quem parece ter mais bem levado a termo esse programa foi Duns Scotus, cuja teoria da representação, mais especificamente, do ser objetivo ou representado, ainda que pelos mais diversos redimensionamentos – como em Suárez, Descartes, Leibniz, Wolff, Kant, Hegel, Brentano, Peirce, Frege e Husserl entre outros –, se impôs à história como a estrutura de pensamento fundante do mundo moderno (séc. XVI-XIX) e contemporâneo (séc. XX)³⁵. Ora, para provar a tese de que toda espécie inteligível precede por natureza o ato de intelecção, Scotus buscará refutar a tese contrária, de Henrique de Gand, segundo a qual “uma vez que a espécie sensível foi adquirida [...], o intelecto agente abstrai o objeto contido na imagem e move o intelecto possível à simples apreensão da essência, sem que o intelecto possível receba da imagem uma espécie que se imprimiria nele”³⁶; caso em que, para o Dr. Solene, nos termos de Scotus, “a única razão para a qual o objeto é presente ao intelecto é que ele está presente na imaginação”³⁷. Em resposta a esse argumento, o franciscano recorre à tese aristotélica de que “o intelecto é o lugar das espécies”, o qual é assim chamado, no dizer de Scotus, justamente porque “ele conserva-as [...], enquanto as outras faculdades não são ‘lugares’, porque elas não conservam suas espécies dessa forma”³⁸. Disso se conclui, portanto, que as espécies que o intelecto inteligente não podem estar fora dele, por exemplo na imaginação, porque desse modo não seriam conservadas como tais e, por conseguinte, intencionadas.

Para justificar esse argumento, o Dr. Sutil explicita, a seu modo, a tese segundo a qual o estagirita afirmaria que “nós vemos o ‘o que é’ nas imagens”³⁹, quando Scotus então assevera:

[...] não concebemos nada no plano do universal sem que imaginemos um objeto singular que a ele se reporte, e se o intelecto se volta para as imagens, não há outra razão para isso senão que, ao mesmo tempo em que ele concebe um universal, ele imagina um singular relativo àquele; o intelecto não vê o ‘o que é’ nas imagens no sentido em que é nelas que ele o veria, mas enquanto concebe o ‘o que é’ que brilha na espécie inteligível, ele o vê em um singular que ao universal se reporta e que é visto pela imaginação em uma imagem.⁴⁰

Com a perspectiva assim aberta por Duns Scotus, no dizer de Lima Vaz, inicia-se “uma profunda revolução doutrinal, que pode ser enumerada como uma

35. Ver, A. DE. MURALT, *La apuesta de la filosofía medieval*, op. cit., p. 66ss.

36. Ver, D. SCOT, *L'Image*, Paris: Vrin, 1993, § 340.

37. Ver, D. SCOT, *L'Image*, op. cit., § 340.

38. Ver, D. SCOT, *L'Image*, op. cit., 1993, § 391.

39. Ver, D. SCOT, *L'Image*, op. cit., 1993, § 392.

40. Ver, D. SCOT, *L'Image*, op. cit., § 392.

das mais decisivas que o Ocidente conheceu”⁴¹. Justamente por isso, questões como a de Brentano, em seu confronto e tentativa de distinção da in-existência intencional como “ser objetivamente (objetivo) em algo” em relação à concepção moderna de ser objetivo, restrita ao ente real ou efetivo, por exemplo, em Descartes, Leibniz, Wolff, Kant, Hegel e Schopenhauer. Não obstante, como foi dito anteriormente, as teses de Brentano aqui expostas parecem vincular-se de modo muito mais apropriado a Duns Scotus que a Tomás de Aquino, o que lhe permitiria, inclusive, melhor dirigir sua crítica à concepção moderna do ser objetivo. Considere-se a respeito, o sumário abaixo, de Gérard Sondag:

[...] Toda coisa que tem o “ser real” fora da alma é um sujeito [no sentido de algo que subjaz: *hypokeimenon*, *subjectum*, *sujet*], isto é, uma substância de uma certa espécie, acompanhada de determinações diversas, por exemplo, ‘esta pedra aqui’, com sua quantidade, sua qualidade etc. Na alma, esta mesma coisa tem o “ser objetivo” ou ainda ela constitui um “objeto inteligível” propriamente dito. [...].⁴²

O ser real existente fora da alma é a substância da coisa individual ou o singular concreto e é, portanto, descrito ou indicado mediante as dez categorias aristotélicas aplicáveis à substância sensível⁴³. O ser objetivo dessa mesma coisa individual, porém, só existe na alma, mais propriamente na alma intelectiva ou no intelecto, e isso na medida em que a coisa constitui um objeto inteligível que existe apenas no intelecto e para o intelecto a título de universal abstrato. Em vista disso, portanto, como um universal abstrato, o objeto inteligível é então contido em uma espécie inteligível ou representação e, assim, nesta se mostra ou é nela representado; portanto, representado na e pela espécie inteligível, o objeto inteligível se mostra como o ser representado da coisa individual ou, ainda, como o ser objetivo da mesma. A espécie inteligível contém ou representa o objeto inteligível na medida em que ela é produzida – enquanto forma real – pelo intelecto agente no intelecto possível; porque forma real, ela representa formalmente o universal enquanto universal⁴⁴. Desse modo, para Scotus, o objeto inteligível representado se distingue da espécie que o representa, esta não é ela mesma o objeto que termina o ato da inteligência, mas se apresenta como a espécie de tal objeto⁴⁵. Sobre este ponto, Sondag avança um comentário que em muitos aspectos se aproxima da crítica de Brentano aos modernos que concebiam o ser objetivo como uma sorte de ser realmente existente:

41. H. C. LIMA VAZ. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. In *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, nº. 64, jan-mar, (1994): 5-14, p. 6.

42. Ver, G. SONDAG, Introduction, [a *L’image*]. In D. SCOT, *L’Image*, op. cit., p. 28.

43. Substância (οὐσία, substantia), quantidade (ποσόν, quantitas), qualidade (ποιόν, qualitas), relação (πρός τι, relatio), lugar (ποῦ, ubi), tempo (ποτέ, quando), estado (κεῖσθαι, situs), hábito (ἔχειν, habere), ação (ποιεῖν, actio) e paixão (πάσχειν, passio).

44. Ver, D. SCOT, *L’Image*, op. cit., § 360.

45. Ver, D. SCOT, *L’Image*, op. cit., § 482.

[...] confundir a espécie inteligível com o objeto que ela representa não pode conduzir mais que ao contrassenso segundo o qual Scotus teria ensinado que o universal é alguma coisa que tem uma existência real – um contrassenso tão comum que o encontramos até em um Leibniz, o qual, em sua *Disputatio metaphysica de principio individui*, escreve isto, como se se tratasse de uma verdade de evidência: “Sabe-se que Scotus era um realista extremo, porque ele pôs que os universais têm uma realidade verdadeira fora do espírito”. Os universais segundo Scotus não tem “realidade verdadeira” nem fora do espírito, nem ‘no’ espírito, salvo em sentido metafórico. O que tem uma realidade verdadeira no espírito, isso é a espécie inteligível que representa o universal. O universal, quanto a isso, não tem mais que ‘o ser representado’.⁴⁶

O que esse trecho e o trecho mais acima têm de interessante é a confirmação da crítica de Brentano, ao que parece, à modalidade da intenção e da persecução de um fim em detrimento da in-existência intencional. Embora se possa identificar no primeiro trecho algo de intenção primeira (a coisa individual) e de intenção segunda (a própria espécie inteligível e o objeto inteligível ele mesmo), o que importa é o ser objetivo (intencional) ou representado da coisa enquanto ela constitui o objeto inteligível propriamente dito. Por motivos que o presente trabalho não tem como explicitar, todo o pensamento moderno, de Descartes a Nietzsche, praticamente rejeitou a tese da intencionalidade tal como ela se apresentara em Duns Scotus ou pelo menos, devido aos seus próprios pressupostos, não a compreendera adequadamente e assim a relegara a segundo plano ou a transformara de um modo ou de outro. Eis o que explicaria o suposto contrassenso de Leibniz, cuja crítica por Sondag, apesar de seu acerto, deveria ser dirigida a todos os filósofos modernos não estritamente scotistas intencionais⁴⁷, os quais, em maior ou menor grau, embora de modo inconsciente, se afastam da noção scotiana de ser objetivo, no sentido de *esse intentionale*, para toma-la não meramente como ser representado e sim como conceito a ser realizado no mundo e como mundo, voltando-se pois ao problema da causalidade ou da produção do mundo e de si mesmo, bem como do devir⁴⁸. Se isso é assim, pode-se afirmar com um grau razoável de exatidão que até aqui houve apenas dois períodos de florescimento da intencionalidade no sentido próprio reivindicado por Brentano: a) de fins século XIII a meados do século XVI e b) de fins do século XIX em diante. Do mesmo modo, é preciso afirmar a existência de duas épocas em que não havia algo como a intencionalidade, em que esta fora rejeitada ou pelo menos relegada a segundo plano, respectivamente, em toda a filosofia antiga e medieval até o século XIII e entre meados do século XVI e fins do século XIX. O que implica a impossibilidade de algo como a in-existência intencional em Aristóteles.

46. Ver, G. SONDAG, Introduction [a L'image], op. cit., p. 28-29.

47. Quer dizer, adeptos conscientes da doutrina scotiana da intencionalidade, algo que, de fato, por não ter lido diretamente Scotus, nenhum moderno o foi. Isso, pelo menos até a redescoberta da intencionalidade por Brentano e seu desenvolvimento por Husserl. Ver A. DE MURALT, *A metafísica do fenômeno*, op. cit., p. 68; p. 213.

48. Ver A. DE MURALT, *A metafísica do fenômeno*, op. cit., p. 67-68; p. 212ss. Ver também L. SPRUIT, *Species intelligibilis*, 1, op. cit., p. 363.

Pode-se assim concluir o presente passo elencando pelo menos dois resultados substanciais. De um lado, a constatação de que a intencionalidade emerge apenas quando da distinção entre um sentido interno e um sentido externo, bem como entre percepção da forma e percepção da intenção; de outro, a verificação de que, se não há tais distinções, tampouco se poderá emergir algo como a consciência de estados mentais ou de conteúdos mentais entendidos como intencionais. Caso em que problemas como o do ato cognitivo e o do ato volitivo devem ser resolvidos ou explicados por uma filosofia ou abordagem outra que a psicologista e a fenomenológica. Mas, se isso é assim, como explicar a asserção aristotélica segundo a qual “o sentido é o receptivo das formas sensíveis sem a matéria” (αἰσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης)⁴⁹.

POSIÇÃO DO PROBLEMA EM SUA ESPECIFICIDADE: O DE ANIMA 424A18 E A QUESTÃO DA INTENCIONALIDADE DA SENSAÇÃO, UM PROBLEMA ARISTOTÉLICO?

Em um estudo sobre o que se designa “a mudança estrutural na concepção do conhecimento intelectual humano ocorrida na aurora dos tempos modernos”⁵⁰, e seguindo de perto as pegadas de A. de Muralt, H. C. de Lima Vaz é de parecer que, enquanto Platão apenas postula a existência do *modo intencional* de ser do objeto do conhecimento como tal para logo deixa-la de lado, Aristóteles seria “o primeiro a fazer do problema da *representação* objeto de tratamento filosófico explícito”⁵¹. Desse modo, para Lima Vaz, a teoria supostamente aristotélica da “identidade intencional da *aisthesis* e do *aistheton* e do *nous* e do *noeton*” deverá constituir a matriz inteligível do problema gnosiológico da *representação do ser* na inteligência sob a forma do conceito universal enquanto vertente noética do problema do *sentido* na sua acepção existencial⁵². Em que pese a consistência histórica e hermenêutica dessa interpretação, também esposada por Muralt⁵³, como tantas outras no século XX, ela se funda numa série de sobreposições própria do pensamento da representação e da intencionalidade, bem como da crítica ingênua.

Praticamente nenhum comentador está livre das sobreposições acima aludidas. Essas, em parte, conforme enumeração na seção anterior, consistem nas

49. Ver, *De anima* 424a18.

50. Ver H. C. DE L. VAZ, **Escritos de Filosofia III**. *Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 156.

51. Ver H. C. DE L. VAZ, **Escritos de Filosofia III**, op. cit., p. 157.

52. Ver H. C. DE L. VAZ, **Escritos de Filosofia III**, op. cit., p. 157.

53. Ver A. DE MULRALT, *A metafísica do fenômeno*, op. cit., p. 219.

distinções entre (1) sensação e percepção, (2) sentido externo e sentido interno, (3) forma e intenção, (4) ser e representação (5) corpo e alma, (6) atenção e abstração, (7) fenômenos físicos e fenômenos psíquicos. Os passos aqui elencados marcam o caminho da determinação dos fenômenos psíquicos enquanto tais no quadro teórico do estabelecimento de algo como uma in-existência intencional (mental) que, enquanto tal, é objetivamente na consciência, na medida em que esta é consciente dos fenômenos psíquicos que nela tem lugar. Em vista disso, falar de processos intencionais em Aristóteles, que não leva a termo nem mesmo a distinção de sensação e percepção, é no mínimo embaraçoso; que haja uma “identidade intencional da *aisthesis* e do *aistheton* e do *nous* e do *noeton*”⁵⁴ em Tomás de Aquino, isso é bastante plausível, mas não necessariamente em Aristóteles. Isso porque, conforme Wolfson, “em Aristóteles não há termo geral para aquelas faculdades da alma que ele trata no Livro III do *De anima* e no de *Memória et Reminiscentia* para diferencia-los como uma classe em relação aos cinco sentidos que ele discute no Livro II do *De anima*”⁵⁵. Neste sentido, não se pode falar, em rigor, de algo como faculdades cognitivas ou volitivas, mas tão somente de atividades que operam em paralelo ou simultaneamente, bem como de atividades que ocorrem consecutivamente; no âmbito dessas atividades se poderia inclusive encontrar atividades muito semelhantes àquelas descritas como atos psíquicos ou intencionais. Contudo, na falta de um órgão central ou de uma consciência unitária – assim precisamente denominados – capaz de acompanhar e organizar todas e cada uma das tarefas que então lhe caberiam, torna-se problemático afirmar sobretudo a existência de algo que depende de tal ou tal órgão ou de tal ou tal faculdade. Em não havendo sentido interno determinado como tal, tampouco haverá sentido externo igualmente determinado como tal; isso também vale para a sensação e a percepção enquanto distintas entre si, não havendo possibilidade de avançar para as distinções posteriores até atingir-se a liberação dos fenômenos psíquicos em relação aos fenômenos físicos. Algo que não é o caso e nem mesmo necessário, pois no estado em que se encontra, indistinta do corpo e como que o envolvendo por completo, sendo por ele igualmente envolvida, alma e corpo, em sua plena integração, poderiam ser plenamente descritos pura e simplesmente como ser-ai.

No concernente ao problema específico da intencionalidade da sensação, no sentido de Brentano e no contexto dos intérpretes de Aristóteles, sabe-se hoje que a elaboração da mesma não foi primeiramente obra de Brentano, mas remonta a Giacomino Zabarella, um aristotélico do século XVI e que vivera entre 1533 e 1589⁵⁶. Conforme South, Zabarella refuta a tese de que a intenção seja algo como espécies

54. Ver H. C. DE L. VAZ, *Escritos de Filosofia III*, op. cit., p. 157; A. DE. MURALT, *La apuesta de la filosofía medieval*, op. cit., p. 130.

55. H. A. WOLFSON. *The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts*, op. cit., p. 69.

56. Ver, JAMES B. SOUTH. Zabarella and the intentionality of sensation. In *Rivista di storia della filosofia* (Milan, Italy: 1984) 57(1):5-25, p. 5, nota 2.

sensíveis ou inteligíveis e argumenta que ela seria apenas uma atenção [*attentio*] e uma diligência [*dilligentia*] na alma para a consideração de alguma realidade⁵⁷; assim, o aristotélico reorienta o termo ‘intenção’ de modo que este passa a “referir-se a uma atividade da alma e não a um atributo de alguma entidade”⁵⁸, caso em que, de um lado, a alma, e não as espécies, causa a sensação e o conhecimento, e, de outro as espécies se apresentam como entidades metafísicas especiais para que a cognição ocorra⁵⁹. Essa tese de Zabarella, porém, ao rejeitar a noção de ‘intenção’ no sentido de que “a única maneira que os sensíveis movem o poder sensorial é como intenções”⁶⁰ atinge em cheio Tomas de Aquino e Avicena; este porque fora o primeiro a introduzir a intenção no contexto da sensação e aquele por identificar o ser inteligível e o ser intencional, bem como por circunscrever o ser intencional à espécie sensível no meio sensível⁶¹. Isso, no entanto, abre caminho para a substituição cartesiana da intencionalidade da sensação, mesmo no sentido de Zabarella, pela intencionalidade da inteligência⁶²; o que explica o dito de Muralt sobre a rejeição da intencionalidade no sentido de Scotus por Descartes e a confusão moderna, constatada por Brentano, quanto à expressão “ser objetivamente (objetivo) em algo” e à noção mesma de ser objetivo. Em vista disso, ao que parece, o cerne da concepção brentaniana de in-existência intencional consiste em certa reproposição da tese de Zabarella⁶³, em confronto com a de Descartes, mas, por ignorar Zabarella, assim como certa tradição de pensadores até ele, a remissão de Brentano da mesma a Aristóteles e aos escolásticos termina por obscurecer o que ela teria de novidade.

Fundamentalmente, a intencionalidade de que fala Brentano e a qual ele remete a Aristóteles não é senão a intencionalidade da sensação. Isso significa, para Brentano, que o objeto sentido como tal é ou existe no sujeito sentinte e, em vista disso, porquanto é sem sua matéria, tal objeto é, necessariamente, uma in-existência mental⁶⁴. Ora, se isso é assim, alguns problemas se impõem, em especial o fato de que Brentano parece ter em mente questões que, pelas razões já discutidas nos passos anteriores, de modo algum seriam o caso para o estagirita. Mas leiamos o que o próprio Brentano afirma:

57. Ver, JAMES B. SOUTH. Zabarella and the intentionality of sensation, op. cit., p. 16.

58. JAMES B. SOUTH. Zabarella and the intentionality of sensation, op. cit., p. 16.

59. Ver, JAMES B. SOUTH. Zabarella and the intentionality of sensation, op. cit., p. 16.

60. Ver, JAMES B. SOUTH. Zabarella and the intentionality of sensation, op. cit., p. 7.

61. Ver A. DE. MURALT, *La apuesta de la filosofía medieval*, op. cit., p. 130, nota 12.

62. Ver, JEAN ROHMER. La substitution cartésienne de l’intentionnalité intellectuelle à l’intentionnalité sensible. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 26, fascicule 2, 1952. p. 109-131.

63. Para uma discussão em torno da aproximação das concepções de intencionalidade de Brentano e de Zabarella, veja-se, JACOPO-NICCOLÒ BONATO. Le fonti dell’inesistenza intenzionale in Franz Brentano. In *Philosophical Readings*, II/1, January-April (2010): 75-100, em especial, p. 85.

64. Ver, PES, 1874, II, I, § 5, p. 115ss; ver também, PES, 1924, II, I, § 4, p. 65ss.

Já Aristóteles fala dessa in-existência psíquica [psychischen Einwohnung]. Em seus livros sobre a alma, ele diz que o que é sentido, enquanto é sentido, existiria no que sente; que o sentido recebe o que é sentido sem matéria; que o pensado existiria no entendimento pensante⁶⁵

A referência de Brentano a Aristóteles já na primeira linha do trecho citado remete à interpretação e ao argumento de Zabarella, a partir de uma indicação de Averrois⁶⁶ de que “Aristóteles ensina que a sensação requer algum agente, em adição ao objeto sensível, pelo qual o objeto sensível pudesse ser elevado de modo a adequar-se para uso do poder sensório”⁶⁷. Ainda na primeira linha, Brentano pensa exclusivamente em sua distinção entre fenômenos físicos e fenômenos psíquicos no quadro teórico da distinção medieval, em especial a scotiana, entre intenções primeiras, que remeteriam imediatamente aos objetos físicos, e intenções segundas (essas últimas as únicas consideradas por Zabarella intenções em sentido próprio), que nasceriam de um ato reflexivo intelectual⁶⁸. Quando fala, por exemplo, que o ato da sensação possui a in-existência intencional do fenômeno físico e, assim, rechaça – para a descrição desse ato – algo como a percepção externa (dado que para ele, os fenômenos psíquicos são o objeto exclusivo da percepção interna), Brentano não só reduz a sensação à percepção, mas antes introduz a chamada percepção interna, exclusiva da consciência ou do sujeito moderno, na forma de pensar aristotélica. Essa ignora a identificação moderna entre sensação e percepção, com esta subordinando aquela e, assim, distinguindo-se em percepção interna (adequada) e percepção externa (inadequada), ou, mais precisamente, em sentido interno e em sentido externo, como em Avicena e em Kant.

No que tange em particular ao trecho de Aristóteles explicitamente citado, *De anima* 424a18, Brentano parece não se dar conta de que, para o macedônio, o ato da sensação e o ato da intelecção ocorrem em paralelo, sem um interferir no outro, de modo que o que sente é um sentido determinado (nos limites da alma sensitiva) e não a alma racional ou o intelecto como órgão central ou consciência unitária. Igualmente, não se dá conta de que, para o estagirita, embora as formas estejam no intelecto, elas não estão nele a título de algo pensado subjetiva ou objetivamente, mas como coisas reais propriamente inteligíveis e não só inteligidas; estão nele, pois, como formas inteligíveis reais em ato da coisa, porquanto esta, enquanto coisa e não como objeto, informa o ato intelectual, no qual o intelecto – enquanto entende

65. No original alemão: “Schon Aristoteles hat von dieser psychischen Einwohnung gesprochen. In seinen Büchern von der Seele sagt er, das Empfundene als Empfundenes sei in dem Empfindenden, der Sinn nehme das Empfundene ohne die Materie auf, das Gedachte sei in dem denkenden Verstande” (PES, 1874, II, § 5, p. 115-116). Na versão inglesa aparece: “Aristotle himself spoke of this mental in-existence. In his books on the soul he says that the sensed object, as such, is in the sensing subject; that the sense contains the sensed object without its matter; that the object which is thought is in the thinking intellect” (PES, 1924, II, § 5, p. 67).

66. Apud, JAMES B. SOUTH. Zabarella and the intentionality of sensation, op. cit., p. 6-7.

67. Ver, JAMES B. SOUTH. Zabarella and the intentionality of sensation, op. cit., p. 7.

68. Veja-se, JACOPO-NICCOLÒ BONATO. Le fonti dell’inesistenza intenzionale in Franz Brentano, op. cit., p. 85.

ou pensa – é um com a coisa inteligível e, por isso, pensável. Porque essa coisa pensada ou inteligida não é ainda, para os gregos antigos em geral e para Aristóteles em especial, separada da coisa pensável ou inteligível, mantendo, portanto, a homologia não-intencional, mas real do intelecto e do inteligível, a forma inteligível, enquanto forma do inteligível, permanece no sensível e se faz forma sensível e forma do sensível, mas isso em função da homologia aludida e não de uma intenção da coisa ou do objeto sensível ou, ainda, da espécie inteligível ou da alma. Não pode haver nesse processo, portanto, qualquer sorte de in-existência intencional tal como descrita por Brentano ou tal como era o caso das intenções primeiras e segundas para os autores dos séculos XIII e XIV em diante.

Enfim, quando Aristóteles afirma que o sentido recebe o que é sentido sem matéria, ele não está aí pensando em uma alma que sente, em sentido moderno, que é a alma racional em seu estado ainda natural, mas tão somente o sentido que em cada caso sente. De fato, o sentido que em cada caso sente, sente o que é sentido sem a matéria; isso significa que mesmo no âmbito dos sentidos, a sensação sentida, enquanto sentida, se despoja da matéria, que não é senão o que é informado por ela, já que ela, a sensação, é a forma dos sensíveis. Porque forma, a sensação tem nela igualmente a inteligência, a forma das formas; assim perfaz-se a homologia da forma das formas e da forma dos sensíveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em Aristóteles, forma sensível (*εἶδος αἰσθητῶν*) e forma inteligível (*εἶδος νοητῶν*) não são realmente separadas, mas antes constituem-se como uma única e mesma forma (*εἶδος*) cujos modos adequados são precisamente a inteligência e a sensação, respectivamente, a forma das formas e a forma dos sensíveis; quando, como forma das formas, a inteligência se apresenta igualmente forma da sensação. O que, longe de causar qualquer embaraço, implica unicamente o fato da imanência da forma (inteligível por natureza) na coisa sensível ou material da qual ela é a forma e, assim, o mostrar-se desta como forma sensível e, portanto, captável pelos sentidos, bem como enquanto forma inteligível captável como tal pela inteligência. Nessa perspectiva, Aristóteles permanece um platônico; verificam-se nele, claramente, a hierarquia do sensível e do inteligível (o suprassensível), os quais permanecem separados enquanto lugares das coisas a eles respectivamente proporcionais, porquanto tal hierarquia fundamenta o conhecimento dessas mesmas coisas, segundo a proporcionalidade delas próprias e de seu lugar natural. Desse modo, à diferença de Platão, ao assumir que a forma é imanente e não transcendente à coisa da qual ela é forma, Aristóteles reconhece a um tempo tanto a autonomia da sensação e do sensível, quanto a da inteligência e do inteligível e suas respectivas homologias.

Isso significa que, em ambos os casos, porque imanente, a forma em questão não é separada, mas uma e mesma coisa que a coisa da qual ela é forma; ela se constitui, assim, como o movimento ou a atividade da própria coisa enquanto esta é ou existe. Em vista disso, os sentidos captam as formas sensíveis das coisas, isto é, as coisas mesmas em seu movimento espaço-temporal; ao passo que a inteligência capta as suas formas inteligíveis ou, antes, as próprias coisas em seu ato de ser ou existir. Nessa medida, para usar os termos de Lima Vaz e de Muralt, mas em sentido distinto do deles, se de um lado o conhecimento intelectual se apresenta como a informação imediata do ato intelectual pela forma inteligível em ato da coisa; por outro, o conhecimento sensível se mostrará como a informação imediata do ato sensitivo pela forma sensível em ato da coisa. Essa homologia do inteligível e do sensível, porque fundada na própria coisa cuja forma lhe é imanente, implica não haver nenhuma mistura entre ambos e nenhuma separação entre eles e a coisa cuja forma em ato informa seus respectivos atos cognitivos. Quer dizer, não há em nenhum desses movimentos informativos qualquer tentativa de abstrair ou extrair uma suposta forma inteligível do sensível, que neste esteja incrustada para, com ela, representar um ser objetivo determinado, existente pura e simplesmente na representação, como o ser representado – intencionado – de um objeto inteligível ou sensível qualquer. O termo ‘objeto’ não é aqui utilizado de modo gratuito, mas antes se mostra precisamente como o que – porquanto emerge de uma ação do sujeito de pôr diante de si, abstratamente, aquilo que ele se dá a tarefa de conhecer ou representar – tão só na representação abstrata possui um ser objetivo ou representado, em suma, intencionado. Fora desta, ou na medida em que esta não é ainda separada do ser, não há igualmente nenhuma intencionalidade ou inexistência intencional alguma.

Enquanto não separada do ser, a representação não pode ser dita propriamente representação, no caso, representação abstrata ou espécie inteligível; ela seria no máximo, como a traduzem alguns intérpretes de Tomás de Aquino, representação imaginária. Esse último termo não é feliz para a tradução do original grego ou de sua transliteração latina, que trazem respectivamente ‘φάντασμα’ e ‘phantasma’, mais adequadamente traduzidos por ‘imagem’; em ambos os casos, a imagem ou o phantasma não é um conteúdo ou determinação particular do pensar, mas antes aquilo cujo conteúdo ou determinação particular é o pensar ele mesmo. Tal conteúdo ou determinação particular, porém, é tão só a atividade da inteligência, que pensa necessariamente em imagens; ela pensa as formas ou, ainda, os inteligíveis, mas como estes são imanentes às coisas sensíveis, o pensamento das formas ou dos inteligíveis nestas imanentes tem que se dar nas imagens dessas mesmas coisas porquanto elas se fixam na memória e, na memória, se apresentam como que sensações destituídas de matéria, logo, enquanto *phantasmata*. Se isso vale para a inteligência teórica ou contemplativa (*nous theoretikos*), com mais razão valerá para a inteligência prática ou ativa (*nous praktikos*), pois é precisamente no

agir que a inteligência se move, assim como evita ou persegue o agradável ou o doloroso, e só o faz, bem entendido, quando está diante de imagens.

Porque forma dos sensíveis, a sensação ou o sentido, no singular, é também o receptivo, ou antes, o receptáculo das formas sensíveis. Isso em razão da homologia entre a forma dos sensíveis e as formas sensíveis, uma homologia que, porque homologia, não tem nada de intencional; logo, nada cujo princípio seja a abstração ou a vontade, na medida em que estes se sobrepõem ao pensar e ao desejar. Enfim, nada que pressuponha a intenção de uma consciência ou de um sujeito de representações que elaboraria as impressões dos sentidos abstraíndo-lhes, ou antes, extraindo-lhes as formas sensíveis neles impressas.

REFERÊNCIAS

AERTSEN, J. Avicenna: “The second beginning of metaphysics”. In AERTSEN, J. **Medieval Philosophy as Transcendental Thought**. *From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden; Boston: Brill, 2012.

AQUINAS, T. *Commentary on Aristotle’s De anima*, translated by Kenelm Foster, O.P. and Sylvester Humphries, O.P. New Haven: Yale University Press, 1951.

ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTÓTELES. *De anima libri 3*. Recognovit Guilelmus Biehl. Editio stereotype emendator. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1896. Disponível em: <https://archive.org/details/deanimagreek189600arisuoft>, último acesso em dezembro de 2017.

AVICENA, *Livro da Alma*. Tradução de Miguel Attie Filho, São Paulo: Globo, 2010.

BONATO, J.-N. Le fonti dell’inesistenza intenzionale in Franz Brentano. In *Philosophical Readings*, II/1, January-April (2010): 75-100.

BRENTANO, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkte (1874)*, Heusenstamm: Ontos Verlag, 2008.

BRENTANO, F. *Psychology from an Empirical Standpoint (1924)*, London and New York: Routledge, 1973, 1995. (e-book, 2009).

BRENTANO, F. *Psicología desde un punto de vista empírico*. Trad. Hernán Sholten y José Gaos. Prólogo de Ortega y Gasset. Madrid: Revista de Occidente, [e-book], s/d.

BRENTANO, F. *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig: Dunckler & Humblot, 1911.

CASTON, V. Aristotle and the Problem of Intentionality, in *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. LVIII, No. 2, June (1998): 248-298.

DESCARTES, *Regras para a orientação do espírito*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins fontes, 2012.

FARUQUE, M. The Internal Senses in Nemesius, Plotinus and Galen: The Beginning of an Idea. In *Journal of Ancient Philosophy* (Engl. ed.), São Paulo, v.10, n.2 (2016): 119-139.

FRECHETTE, G. Varieties of intentionality. Introduction. In D. FISETTE; G. FRÉCHETTE (Ed.). *Themes from Brentano*. Amsterdam; New York: Rodopi, 2013.

GILSON, E. Avicena e o ponto de partida de duns Escoto. In *Por que São Tomás criticou Santo agostinho; Avicena e o ponto de partida de duns Escoto*. São Paulo: Paulus, 2010.

GYEKYE, K. The Terms “Prima Intentio” and “Secunda Intentio” in Arabic Logic. In *Speculum*, Vol. 46, No. 1 (Jan., 1971), p. 34.

HONNEFELDER, L. **Scientia Transcendens**. *Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg: Felix Meiner, 1990.

MURALT, A. DE. *La apuesta de la filosofía medieval*. Estúdio introductorio y traducción de José Carlos Muinelco Cobo y Juan Antonio Gómez García. Madrid: Marcial Pons, 2008.

MURALT, A. DE., *A metafísica do fenômeno*. Tradução de Paula Martins. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1998.

MURRAY, A. *Intentional Species and the Identity between Knower and Known According to Thomas Aquinas*, Sydney, Australia: Catholic Institute of Sydney, 2013,

ROHMER JEAN. La substitution cartésienne de l’intentionnalité intellectuelle à l’intentionnalité sensible. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 26, fascicule 2, 1952. pp. 109-131.

SCOT, D. *L’Image*. Introduction, traduction et notes par Gérard Sondag. Paris: Vrin, 1993.

SPRUIT, L. **Species intelligibilis**. *From perception to knowledge, 1. Classical roots and medieval discussions*. Leiden: Brill, 1994.

SOARES, M. L. C. *A Dimensão Intencional*. Porto: Universidade do Porto, 2010.

SOUTH, JAMES B. Zabarella and the intentionality of sensation. In *Rivista di storia della filosofia* (Milan, Italy: 1984) 57(1):5-25.

VAZ, H. C. de L. **Escritos de Filosofia III**. *Filosofia e Cultura*. São Paulo: Loyola, 1997.

VAZ, H. C. de L. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. In: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 21, nº. 64, jan-mar, (1994): 5-14.

WOLFSON. H. A. The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts. In *The Harvard Theological Review*. Vol. 28, No. 2, April (1935): 69-133.